Universidad de Huelva

Departamento de Didácticas Integradas

La transmisión de textos budistas en Occidente: análisis de los textos, métodos e impacto cultural

Memoria para optar al grado de doctor
presentada por:

Diego López García

Fecha de lectura: 2 de mayo de 2025

Bajo la dirección de los doctores:

Walter Federico Gadea Aiello

Emilio José Delgado Algarra

Huelva, 2025

CC BY NC ND

UNIVERSIDAD DE HUELVA

LA TRANSMISIÓN DE TEXTOS BUDISTAS EN OCCIDENTE: ANÁLISIS DE LOS TEXTOS, MÉTODOS E IMPACTO CULTURAL

Diego López García

Huelva, 2024

14-11-2024

Escuela Internacional de Doctorado

UNIVERSIDAD DE HUELVA

LA TRANSMISIÓN DE TEXTOS BUDISTAS EN OCCIDENTE: ANÁLISIS DE LOS TEXTOS, MÉTODOS E IMPACTO CULTURAL

Diego López García

Directores

Dr. Walter Federico Gadea Aiello

Dr. Emilio José Delgado Algarra

Programa de doctorado en Lenguas y culturas

Línea de investigación: Teoría y prácticas de los discursos

Huelva, 2024

14-11-2024

Escuela Internacional de Doctorado
UNIVERSIDAD DE HUELVA

西洋における仏教経典の伝達: 経典、方法、文化的影響の分析

Diego López García

学術ディレクター

Dr. Walter Federico Gadea Aiello

Dr. Emilio José Delgado Algarra

Huelva, 2024

14-11-2024

Tabla de contenido

Agradecimientos 7
Resumen 8
Abstract 9
CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN 11
1.1. Introducción 11
1.2. Justificación de la investigación 15
1.3. Objetivos del estudio 15
1.3.1. Objetivos generales de la investigación 16
1.3.2. Objetivos específicos de la investigación 16
1.4. Estructura de la tesis doctoral 17
CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO 22
2.1. Introducción 22
2.2. Evolución del budismo en Occidente 24
2.2.1. Edad Antigua 25
2.2.2. Edad Media 30
2.2.3. Edad Moderna 32
2.2.4. Edad Contemporánea 36
2.3. Evolución del budismo Zen en Japón 39
2.3.1. Periodo Asuka (S. VI) 40
2.3.2. Periodo Nara (S. VII-VIII) 44
2.3.3. Periodo Heian (S. IX-XII) 48
2.3.4. Periodo Kamakura (S. XII-XIV) 51
2.3.5. Era Tokugawa (S. XVII-XIX) 53
2.3.6. Periodo Meiji (S.XIX-XX) 62
2.3.7. Periodo Reiwa (S.XX-actualidad) 64
2.4. El budismo y la transmisión de los textos sagrados en Occidente 66
2.4.1. El budismo como arte 78
2.4. 1.1. Sendas de Oku 84
2.4.2. Análisis crítico de los textos del *Canon Pali*, *sutras Mahayana* 126
2.4.3 Características principales del *Shinkankaku-ha* 128
2.5. El *Shōbōgenzō* y los *sutras* más importantes en la transmisión del budismo 146
2.5.1. El *Shōbōgenzō* 146
2.5.2. Transmisión del *Sutra del Loto* 148

2.5.3. Transmisión del *Sutra del Corazón* 154
2.5.4. Transmisión del *Sutra del Diamante* 186
2.5.5. Transmisión del *Sutra de la Liberación Final* 193
2.5.6. Transmisión del *Sutra de la Vida Infinita* 204
2.5.7. Transmisión del Sutra de las piedras preciosas 206
CAPITULO 3. FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN 209
3.1. DISEÑO GENERAL Y FASES DE LA INVESTIGACIÓN 210
3.1.1 Fases de la Investigación 211
3.2. IDENTIFICACIÓN DE LOS PROBLEMAS E HIPÓTESIS 212
3.2.1. Problemáticas centrales 212
3.2.2. Problemas específicos 213
3.2.3. Hipótesis flexibles: concepciones del investigador 213
CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS 217
4.1. INTRODUCCIÓN 217
4.2. DEFINICIONES EN LENGUAJE SANSCRITO 219
4.2.1. Catalogación de los conceptos en el Zen japonés 221
4.2.2. Catalogación de los conceptos en el Zen chino (Chan) 224
4.2.2. Características de los mudras 228
4.3. ANÁLISIS DE LA PRÁCTICA EN EL ZEN. DESCRIPCIÓN DE UNA PRÁCTICA REAL 231
4.3.1 Respuesta al Problema Especifico 1 234
4.3.2. Respuesta al Problema Especifico 2 237
4.3.3. Respuesta al Problema Especifico 3 239
4.3.4. Respuesta al Problema Especifico 4 241
CAPITULO 5. CONCLUSIONES 244
5.1. CONCLUSIONES (Versión en español) 244
5.1.1. Respuesta al problema central 1: 244
5.1.2. Respuesta al problema central 2: 248
5.1.3. Respuesta al problema central 3: 251
5.1.4. Limitaciones del estudio y líneas futuras de investigación 254
CHAPTER 5. CONCLUSIONS 257
5.2. CONCLUSIONS (English version) 257
5.2.1. Answer to central problem 1: 257
5.2.2. Response to central problem 2: 261
5.2.3. Response to central problem 3: 263
5.2.4. Limitations of the Study and Future Lines of Research 266

14-11-2024

5.3. 結論 (日本語版) 269
5.3.1. 中心的問題 269
5.3.2. 中心的な問題に対する回答 2 270
5.3.3. 中心的な問題に対する回答 272
5.3.4. 研究の限界と今後の研究の方向性 273
CAPÍTULO 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 275
CAPÍTULO 7. PRODUCCIÓN CIENTIFICA 301
7.1. Artículos científicos 301
7.2. Libros 301
7.2.1. Capítulos de libros 301
7.3. Estancias de investigación en el extranjero 302
7.4.2 Ponencias invitadas 302

Agradecimientos

Durante más de cinco décadas, mi interés por Japón ha ido creciendo en magnitud desde mi primer viaje de estudios a Japón en la década de los 80 hasta la actualidad. He participado en más de 100 viajes. Además de estudiar idioma japonés, he investigado y participado en seminarios sobre budismo y práctica del Zen para poder transmitirlo y desarrollarlo fuera de las fronteras niponas. Desde mis inicios con el Dr. Masaaki Hatsumi, el cual me ha acogido como parte de su familia (1987-actualidad), indujo en mí la semilla por vivir la cultura japonesa en vivo y directo y así poder conocer sus enseñanzas en primera persona. Mi TFG dentro del Grado en Estudios de Asia Oriental fue sobre sus enseñanzas. Luego, mi primer TFM en el Máster de Filosofía y Cultura Moderna también siguieron sus pasos y no sin terminar mi primera tesis doctoral que fue sobre su vida y obra.

Es ahora por lo que continúo mis investigaciones profundizando dentro de una de las facetas más específicas que hemos abordado: su forma de difundir su legado al mundo y, como caso concreto, la difusión del budismo y su forma más específica que se desarrolla en Japón como es el Zen. Durante mis estancias en universidades japonesas he recibido el apoyo y la sabiduría de profesores como el Dr. Arsenio Sanz Rivera de la Universidad de Estudios Internacionales de Kanda, del Dr. Seiiji Aoto entre otros docentes de esta entidad, así como en otras universidades japonesas como son Sophia University en Tokio y Waseda. De la Universidad de Sevilla no puedo dejar de nombrar al Dr. Miguel Antonio Pastor Pérez quien fue director de mi primera tesis doctoral, sin dejar atrás al Dr. José Barrientos, y al Dr. Jesús San Bernardino. Y, por descontado, siendo de gran ayuda el Dr. Bolívar Ramírez III Carlo de la American University de Puerto Rico.

Por supuesto, agradezco todo el trabajo a mis directores de tesis y artífices de encaminar esta investigación a buen puerto: el Dr. Walter Federico Gadea Aiello y el Dr. Emilio José Delgado Algarra. Y, por último, pero no menos importante, a mi familia que me ha soportado y apoyado en todo momento: mi querida esposa y madre de mis hijos Mati Luque Escribano, mi hijo Diego López Luque y mi hija Verónica López Luque.

Muchas gracias

Thank you very much

どうもありがとうございました

14-11-2024

Resumen

En el presente trabajo analizamos cómo se ha producido la transmisión de los textos budistas en Occidente, teniendo en cuenta que ha sido un proceso complejo por diversos factores. Uno de ellos son las traducciones de los manuscritos originales. Otro de ellos son las concepciones culturales de los países receptores. Finalmente, la predisposición ética y moral de la cultura receptora de las enseñanzas de estos textos que se quieren mantener fieles a su origen.

Nuestro estudio demuestra que no solo han sido transmisiones y enseñanzas que se fundamentan en ideas filosóficas y espirituales, sino que estamos ante lo que podemos considerar una nueva forma de literatura que cumple con lo necesario para dar continuidad a un género que está arraigado en Asia y quiere buscar un lugar donde transmitirse lo más fielmente posible en Occidente. Temas fundamentales y de gran importancia dentro de esta literatura budista son conceptos como la impermanencia, el sufrimiento, la meditación y la búsqueda de la iluminación han dado riqueza y han influido notablemente en autores occidentales que, de cierta manera, exploran el sentido de la vida, la naturaleza del yo y la interconexión de todos los seres.

El género literario budista aporta todo lo anterior y además se enriquece y suplementa con conceptos que están incluidos en los textos de origen como son los *sutra* y los *kōan*, añadiendo conceptos que son espirituales y filosóficos. Hemos tenido en cuenta que el primer paso que se intentó en Occidente fue la forma en que los textos budistas se adaptaron a un lenguaje accesible para llegar al público. Hemos analizado los textos fundamentales budistas y nuestra aportación ha sido la traducción de uno de los principales textos de la cultura budista como es el *Sutra del Corazón*, utilizando fuentes originales para así tener un acercamiento más realístico y menos influenciado por nuestro entorno cultural. Esta es una premisa fundamental según indican los maestros budistas que quieren mantener un legado lo más cercano a la fuente principal de los textos.

Palabras clave: budismo; traducción del *Sutra del Corazón*; transmisión de textos; literatura japonesa; filosofía japonesa.

Abstract

In this paper, we analyze how the transmission of Buddhist texts has taken place in the West, considering that it has been a complex process due to several factors. One of them is the translation of the original manuscripts. Another is the cultural conceptions of the receiving countries. Finally, the ethical and moral predisposition of the receiving culture for these texts teaches for remaining faithful to their origin.

Our study shows that these have not only been transmissions and teachings based on philosophical and spiritual ideas but that we are facing what we can consider a new form of literature that fulfills what is necessary to give continuity to a genre that is rooted in Asia and wants to find a place where it can be transmitted as faithfully as possible in the West. Fundamental themes of great importance within this Buddhist literature are concepts such as impermanence, suffering, meditation, and the search for enlightenment, which have given richness and have greatly influenced Western authors who, in a certain way, explore the meaning of life, the nature of the self and the interconnectedness of all beings.

The Buddhist literary genre brings all the above enriched and supplemented with concepts included in the source texts, such as the sutra and the *kōan*, adding spiritual and philosophical terms. We have considered that the first step attempted in the West was the adaptation of Buddhist texts to an accessible language to reach the public. We have analyzed the fundamental Buddhist texts, and our contribution has been the translation of one of the main texts of Buddhist culture, such as the *Heart Sutra*, using sources to have a more realistic approach and less influenced by our cultural environment. That is a fundamental premise according to Buddhist masters who want to maintain a legacy as close as possible to the main source of the texts.

Keywords: Buddhism; *Heart Sutra translation*; text transmission; Japanese literature; Japanese philosophy.

要約

本稿では、西洋において仏典がどのように伝えられてきたかを分析する。その一つは原典の翻訳である。もうひとつは、受容国の文化的概念である。そして最後に、原典に忠実であり続けようとする受容国の倫理的・道徳的素養である。

我々の研究によれば、これらは哲学的・精神的思想に基づく伝達や教えであっただけでなく、アジアに根ざし、西洋で可能な限り忠実に伝達される場所を求めているジャンルに継続性を与えるために必要なものを満たす、新しい形式の文学に直面していると考えられる。この仏教文学の中で非常に重要な基本的テーマは、無常、苦悩、瞑想、悟りの探求といった概念であり、これらは豊かさを与え、人生の意味、自己の本質、あらゆる存在の相互関係を探求する西洋の作家たちに大きな影響を与えてきた。

仏教文学というジャンルは、お経や公案のような原典に含まれる概念に、精神的・哲学的な用語を加えて、上記のすべてを豊かにし、補足するものである。私たちは、西洋で試みられた最初のステップは、一般大衆に届くように、仏典をわかりやすい言語に翻案することであったと考えている。私たちは基本的な仏典を分析し、より現実的なアプローチを持ち、私たちの文化的環境にあまり影響されないような情報源を用いて、般若心経のような仏教文化の主要なテキストの一つを翻訳することに貢献しました。これは、仏典の本源にできるだけ近い形で遺産

を残したいと願う仏師によれば、大前提である。

キーワード: 仏教、般若心経翻訳、テキスト伝達、日本文学、日本哲学。

CAPÍTULO 1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

1.1. Introducción

La transmisión de textos budistas en Occidente es un fenómeno de gran relevancia en el estudio de la interacción cultural y la expansión del pensamiento religioso. Desde los primeros contactos entre Oriente y Occidente, hasta el auge de la globalización, la circulación de estos textos ha estado marcada por procesos de traducción, reinterpretación y adaptación. Este fenómeno plantea preguntas complejas sobre la fidelidad a las fuentes originales, los filtros culturales a través de los cuales se transmiten, y la manera en que las sociedades occidentales han recibido y reformulado el contenido para hacerlo comprensible y relevante.

El planteamiento de esta investigación se enfoca en analizar los mecanismos y actores clave que han participado en la difusión de los textos budistas en Occidente. Se examina tanto el papel de traductores y académicos como el de líderes espirituales y comunidades budistas que han influido en cómo estos textos se interpretan y practican fuera de sus contextos originales. La investigación también aborda los desafíos lingüísticos y culturales que surgen al traducir conceptos y doctrinas budistas al lenguaje occidental y las implicaciones que esto tiene para la comprensión y práctica del budismo en nuevas geografías.

Se propone un enfoque interdisciplinario que combine análisis histórico, estudios de traducción, y enfoques de sociología de la religión para proporcionar una visión completa de los procesos de transmisión. Este estudio pretende no solo documentar la historia de la llegada de estos textos al mundo occidental, sino también explorar cómo su contenido ha sido transformado o preservado, y qué factores han influido en esas dinámicas.

Esto es debido a que existen vacíos en investigaciones previas, lo que nos alienta a profundizar e investigar en un tema que tiene una importancia elevada en el contexto académico y cultural. Sabiendo que uno de los problemas sobre la transmisión de textos budistas a Occidente hemos analizado que ha sido un proceso histórico que ha transformado profundamente tanto la comprensión del budismo en contextos occidentales como la percepción general sobre las tradiciones religiosas y filosóficas del este. A partir del siglo XIX (Eugene, 1876), cuando los textos budistas comenzaron a ser traducidos al inglés, francés, alemán y otras lenguas europeas, el budismo pasó de ser una religión exótica y desconocida a convertirse en una influencia significativa en el pensamiento filosófico, literario y religioso occidental.

14-11-2024

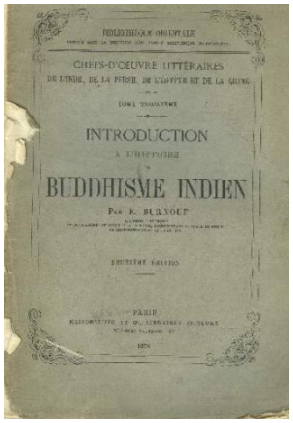

Figura 1. Primera edición *Budismo Hindú* de Burnouf (Burnouf, 1854).

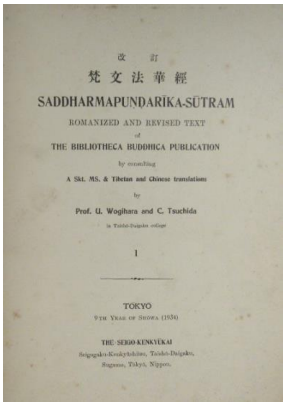

Figura 2. *Saddharmapundarika Sutra* (Wogihara, Tsuchida, 1932).

No obstante, este proceso de transmisión no ha estado exento de desafíos y malentendidos. Las diferencias culturales, filosóficas y lingüísticas entre Oriente y Occidente generaron interpretaciones y adaptaciones de los textos budistas que, en ocasiones, han distorsionado o simplificado sus enseñanzas originales. Además, las motivaciones y perspectivas de los primeros traductores, muchos de ellos influenciados por corrientes intelectuales occidentales como el orientalismo y el romanticismo, influyeron en cómo el budismo fue presentado y recibido en el ámbito académico y público. Es fundamental resaltar la importancia del *Shōbōgenzō* en la tradición del budismo Zen y la relevancia de Daisetsu Suzuki en la difusión del Zen en Occidente. Con nuestro estudio demostraremos y comprobaremos como estamos ante una forma completamente novedosa de una literatura que quiere dar a conocer el budismo y su pragmática en todo el mundo. Nuestra investigación analiza a varios narradores y maestros que han dedicado su carrera a enseñar cómo vivir el budismo. Examinamos los antecedentes históricos del Zen en Japón y su evolución hasta la época de Dōgen y Suzuki. Dōgen y su *Shōbōgenzō*: Nos proporciona una visión general de la vida y las enseñanzas de Dōgen, así como una descripción de la estructura y los temas principales del *Shōbōgenzō*. Los temas clave tratados en el *Shōbōgenzō*, como la naturaleza de la realidad, la práctica de la meditación (Zazen), la no dualidad y la vacuidad. Comparamos las ideas de Dōgen en el *Shōbōgenzō* con las de otros maestros Zen y tradiciones budistas, destacando similitudes y diferencias (Dōgen, 2022).

El interés de Occidente por el budismo comenzó a crecer en el siglo XIX, impulsado por la expansión colonial europea en Asia. Investigadores y misioneros europeos se encontraron con

14-11-2024

textos budistas en lenguas como el pali, el sánscrito, el tibetano y el chino, lo que inició los primeros esfuerzos por traducir estas obras al inglés, francés y alemán.

Destacamos la figura de Eugène Burnouf, quien tradujo por primera vez el *Saddharmapundarika Sutra o Sutra del Loto* (Burnouf, 1852) al francés, así como la labor de investigadores como Max Müller (1823-1900) que edito y trabajo con *Sacred Book of The East* de 50 volúmenes (Müller, 1879), Thomas Rhys Davids (1843-1922) con sus aportaciones *Buddhist Suttas* (Rhys, 1881), *Pali-English Dictionary* (Rhys, 1921) *y Buddhism: Its History and Literature* (Rhys, 1901), y Viggo Fausböll (1821-1908) que tradujo *Dhammapada* (Fausböll, 2011) y *Jātaka* (1877-1896) también escribió *Indian mythology according to the Mahabharata* (Fausböll, 1902), que son ejemplos clave de cómo los textos budistas fueron accesibles para los estudiosos occidentales. A través de sus traducciones, estos textos pasaron a formar parte del discurso académico y filosófico occidental, influyendo en pensadores como Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche (Nietzsche, 1980), así como en movimientos literarios como el trascendentalismo en Estados Unidos.

Sin embargo, las primeras traducciones de estos textos no estuvieron libres de problemas. Muchos traductores interpretaron las enseñanzas budistas desde perspectivas judeocristianas o filosóficas occidentales, lo que llevó a malentendidos y simplificaciones. Por ejemplo, el concepto de nirvana se interpretó erróneamente como un estado de aniquilación total, en lugar de la liberación del ciclo de renacimiento, mientras que la doctrina de la no-sustancialidad (*anatta*) fue malentendida como nihilismo. El budismo enseña que lo que llamamos yo o personalidad es en realidad una composición cambiante de cinco elementos conocidos como los cinco agregados (*khandhas*):

1. Forma física (*rūpa*): El cuerpo y los órganos sensoriales.
2. Sensaciones o sentimientos (*vedanā*): Las experiencias sensoriales agradables, desagradables o neutras.
3. Percepciones (*saññā*): El reconocimiento de objetos a través de los sentidos.
4. Formaciones mentales o volitivas (*saṅkhāra*): Los pensamientos, emociones, hábitos y decisiones.
5. Conciencia (*viññāṇa*): La conciencia del proceso sensorial.

Estos cinco agregados son impermanentes y cambiantes, y juntos crean la ilusión de un yo o una entidad duradera. Sin embargo, al analizar estos componentes de la experiencia, el budismo concluye que no hay un yo permanente o esencial dentro de ellos. En varios sermones,

Buda explicó el concepto de *anatta* a sus seguidores. Uno de los sermones más conocidos es el Sermón de Anatta en el *Anattalakkhana Sutta* (Bodhi, 2017), fue originado en la enseñanza oral de buda en el sigo VI al V a.C., y no fue registrado por escrito hasta el siglo I a.C., unos 400 años después de la muerte de buda, se cree que murió (alcanzó el parinirvāṇa1, que es el estado final de liberación del ciclo de nacimiento y muerte) alrededor del siglo V a.C**.**, aproximadamente entre el 483 **y** el 400 a.C. Sin embargo, las fechas exactas de su muerte son motivo de debate entre los historiadores y estudiosos del budismo, ya que las fuentes antiguas ofrecen diferentes cronologías. Cronología Theravāda: Según la tradición theravāda, que se basa en fuentes como el Canon Pali, el Buda murió en el año 543/544 a.C. Esta cronología se sigue principalmente en los países del sur de Asia como Sri Lanka, Myanmar (Birmania), Tailandia, Camboya y Laos. Cronología Moderna Occidental: Muchos estudiosos occidentales y modernos han propuesto una fecha más reciente para la muerte del Buda, situándola entre el 420 y el 400 a.C. Esta estimación se basa en la evidencia histórica y la correlación con eventos y figuras contemporáneas en la India antigua (Woodward, 1973).

A pesar de estas diferencias, lo que es generalmente aceptado es que el Buda vivió hasta una edad avanzada y que su muerte marcó un momento crucial en la historia del budismo, dando lugar a la organización y preservación de sus enseñanzas por sus discípulos. En este sermón es donde Buda enseñó a sus primeros discípulos que ni el cuerpo ni la mente (incluyendo los cinco agregados) pueden ser considerados como el yo, ya que todos ellos están sujetos a cambio, sufrimiento y impermanencia. Buda también refutó las ideas tradicionales hindúes sobre el *atman* (alma o yo eterno). Mientras que en las creencias hindúes el *atman* se considera como una esencia permanente y trascendental. Buda enseñó que cualquier creencia en una entidad eterna es ilusoria y una fuente de ignorancia y apego. Debemos tener en cuenta que *anatta* no es nihilismo, aunque puede parecer que el budismo niega la existencia de un yo y, por lo tanto, promueve una forma de nihilismo (la creencia de que nada tiene sentido o valor), esta no es una interpretación correcta. En lugar de negar la experiencia subjetiva de la existencia, el budismo simplemente señala que esta experiencia es impermanente y sin una esencia fija. No se trata de negar la vida, sino de comprender su verdadera naturaleza y liberarse del apego a una falsa identidad y una funcionalidad sin un yo fijo. Aunque no existe un yo permanente, la vida sigue funcionando. Seguimos teniendo pensamientos, emociones y

[1] Parinirvāṇa: El evento de su muerte es descrito en el Mahāparinibbāna Sutta del Dīgha Nikāya, donde se narra que el Buda, a la edad de 80 años, murió después de una enfermedad, posiblemente provocada por alimentos en mal estado. Antes de morir, el Buda dio sus últimas enseñanzas y exhortaciones a sus discípulos.

acciones, pero lo hacemos sin la necesidad de identificarnos con ellos. Al entender *anatta*, podemos experimentar la vida de una manera más libre y desapegada, como se trata en el siguiente *kōan* de Dōgen que muestra la sencillez de cómo solo dejando de hablar se puede escuchar y así continuar aprendiendo.

> El maestro Tozan Ryokai del distrito In predicó ante la asamblea: Cuando hemos podido comprender qué son los Budas Ascendentes a través de la experiencia, entonces recién podemos hablar entre nosotros.
> Entonces un monje preguntó: ¿Qué tipo de "hablar" sería eso?
> Tozan Ryokai dijo: Por ejemplo, cuando un monje está hablando, no puede escuchar.
> El monje dijo: ¿En esas circunstancias puede escuchar usted maestro?
> Tozan Ryokai dijo; Cuando no estoy hablando, entonces puedo escuchar (Dōgen E., 2022, p. 74).

1.2. Justificación de la investigación

A pesar de la creciente influencia del budismo en Occidente, tanto en ámbitos académicos como populares, existen importantes vacíos en el conocimiento sobre los mecanismos y los procesos que facilitaron la transmisión de los textos budistas. En particular, se necesita una investigación más profunda que examine el contexto histórico y cultural en el que se llevaron a cabo las primeras traducciones, las interpretaciones y malentendidos que surgieron a lo largo del proceso de transmisión y el impacto de las traducciones en el desarrollo del estudio del budismo y de la espiritualidad en Occidente. Además, en una época en la que el budismo se ha convertido en una parte importante de la vida espiritual y filosófica de muchas personas en Occidente, comprender cómo los textos originales fueron adaptados y transformados para satisfacer las expectativas occidentales es fundamental para una evaluación crítica del budismo moderno en este contexto.

1.3. Objetivos del estudio

En este ítem centraremos nuestros objetivos en dar respuesta a cuatro problemas planteados en la presente investigación. En primer lugar, ¿cómo influyeron las condiciones históricas y culturales en la transmisión y adaptación de los textos budistas a Occidente? En segundo lugar, ¿conocer los primeros contactos hasta la consolidación de la influencia del budismo en contextos occidentales? En tercer lugar, ¿de qué manera las primeras traducciones de estos textos afectaron la comprensión del budismo en Occidente? Finalmente, ¿qué impactos han

14-11-2024

tenido las interpretaciones occidentales en la evolución de la práctica budista en contextos no asiáticos?

1.3.1. Objetivos generales de la investigación

Los objetivos generales son los siguientes, y guardan una relación directa con el problema central de nuestra investigación.

Objetivos generales de la investigación

O.G.1 Analizar el proceso de transmisión de los textos budistas en Occidente.

O.G.2. Conocer los primeros contactos budismo y Occidente hasta la consolidación de la influencia del budismo en contextos occidentales.

O.G.3. Comprender las transformaciones culturales, filosóficas, filológicas y académicas que ocurrieron en el proceso. Y la importancia de la aparición de una nueva forma literaria derivada de las enseñanzas de las escuelas budistas.

1.3.2. Objetivos específicos de la investigación

Los objetivos específicos (O.E.) que presentamos de manera cronológica y están directamente relacionados con los respectivos subproblemas de nuestra investigación.

Objetivos específicos de la investigación

O.E.1. Identificar los primeros contactos entre el budismo y Occidente, y los textos budistas de base traducidos de fuentes primarias.

O.E.2. Explorar las principales figuras responsables de la traducción y difusión de textos budistas, así como las principales carencias en las traducciones actuales de los textos fundamentales.

O.E.3. Examinar el impacto de las traducciones de los textos budistas en la academia occidental y cómo se han conservado los textos base dentro del budismo.

O.E.4. Analizar la evolución de las técnicas de traducción, con el posicionamiento de los maestros ante la práctica y la difusión de la teoría como eje metodológico en la transmisión del budismo.

O.E.5. Evaluar las adaptaciones culturales del budismo en Occidente.

O.E.6. Estudiar la influencia de la transmisión de textos budistas en el pensamiento occidental.

O.E.7. Investigar el papel de las nuevas tecnologías en la difusión de textos budistas.

14-11-2024

O.E.8. Comparar las interpretaciones occidentales de los textos budistas con sus contextos originales.

1.4. Estructura de la tesis doctoral

Estamos frente a una investigación que complementa la difusión de textos tanto filológicos como filosóficos, cuyo eje central gira en torno al budismo, en concreto al budismo que vio su nacimiento en China y tuvo su mayor desarrollo en Japón, denominado como budismo Zen. Cabe mencionar la historia de la transmisión del budismo a Occidente porque es importante la llegada del Zen a Occidente a través del maestro Deshimaru. En una entrevista que le realizan al maestro le interrogan por qué vino a Europa, y el maestro les indica que fue simplemente por gusto y es por lo que le apeteció conocer Europa y ahí llego en primera instancia. Como otros muchos japoneses eligió Francia. Eso lo transmite con una respuesta directa y simple (Deshimaru, 2007). Su principal misión era la de mostrar a los europeos el auténtico Zen, ya que las precepciones que llegaron a Japón eran negativas. La mayoría del conocimiento llegado a Europa era simplemente teoría a través de libros, que o bien habían sido mal traducidos o con una interpretación errática y falta de rigor empírico y académico. El maestro de Deshimaru comentó:

> Es mejor que vayas a Europa. Bodhidharma llevó el Zen de la India a China. Dōgen lo introdujo en el Japón. Ahora debe ir a Europa. Es muy importante. La semilla no crece en una tierra agotada. Europa está fresca en este aspecto. Espero que la semilla del Zen brote aquí. Ahora los japoneses quieren imitar el Zen europeo. Mi viaje ha tenido, pues un doble efecto (Deshimaru, 1981, p. 73).

Se ofrece una cronología detallada de los momentos clave y personajes importantes en la llegada y establecimiento del budismo en Occidente bajo la lupa de los métodos y estrategias de traducción de los textos budistas, donde se analiza cómo se han traducido y adaptado los textos budistas, abordando los desafíos y las metodologías utilizadas desde los primeros esfuerzos hasta las técnicas contemporáneas, y cómo han tenido una recepción y adaptación cultural en Occidente.

Vamos a explorar cómo han sido recibidos los textos budistas en diferentes contextos culturales occidentales y cómo se han adaptado o reinterpretado y el impacto que ha tenido en la sociedad contemporánea. Se investiga el impacto de los textos y las enseñanzas budistas en diversas áreas de la sociedad, desde la psicología hasta los movimientos sociales y como estudio de caso, donde a través de los estudios de caso específicos, se ilustran ejemplos

14-11-2024

concretos de la transmisión y adaptación del budismo en diferentes regiones y contextos y donde mantendremos un análisis crítico donde se evalúa críticamente la efectividad y los problemas asociados con la transmisión de textos budistas, incluyendo el balance entre autenticidad y accesibilidad y donde se resumen los hallazgos más importantes del estudio y se discuten sus participaciones para el futuro de nuestra investigación sobre el budismo en Occidente.

Para el señor Sekida la base incuestionable de cualquier práctica seria de Zen es el *Zazen*, el ejercicio en que el estudiante aprende a controlar el cuerpo y la mente. Gran parte del libro (Sekida, 2005) está dedicada a describir cómo se realiza el *Zazen* y cuáles son sus efectos. Acaso para algunos lectores esta concentración en el *Zazen* requiera justificación, puesto que en las obras de Daisetsu Suzuki (Daisetsu, 1973), que fueron las que mayoritariamente introdujeron el Zen en Occidente. No se hace hincapié en ello, lo cual influyó inevitablemente en aquellos manuscritos introductorios al Zen que se basaron en gran parte en su obra.

> Suzuki escribió sobre el Zen más bien desde un punto de vista teórico y cultural y no le preocuparon demasiado los aspectos prácticos del adiestramiento del Zen. Tradicionalmente, la práctica del Zen se ha enseñado a los estudiantes directa y personalmente por lo general en un monasterio. Suzuki dio esto por supuesto y acaso pensó que siempre sería así. De todos modos, sus libros contienen pocas referencias al Z*azen* y, ciertamente, nada en cuanto a instrucciones sobre cómo ejercerlo. Se debe, por lo tanto, insistir desde el principio en que las experiencias e iluminaciones que Suzuki describió son, y han sido siempre, obtenidas mediante la práctica asidua del Z*azen* (Sekida, 1991, p. 96).

En este fragmento de Sekida podemos ver cómo sin haber investigado profundamente o al menos empíricamente la obra de Suzuki, le hace una crítica sin fundamento ya que el profesor Suzuki además de ser un excelente educador practicaba Zen empíricamente desde el conocimiento directo de maestros consolidados en el mundo del budismo, y cabe destacar la excelente promoción que realiza para difundir el conocimiento que tenía acerca del budismo y en concreto del Zen. En nuestra investigación hemos tenido en cuenta el valor que tiene el conocimiento del idioma japonés para entender la transmisión y llegada del Zen ya que el idioma japonés es una puerta de entrada esencial para comprender y apreciar la cultura japonesa. A través del aprendizaje del idioma, los estudiantes no solo adquieren habilidades lingüísticas, sino que también se sumergen en los valores, costumbres y perspectivas culturales de Japón. Esta investigación explora cómo la enseñanza del idioma japonés facilita una comprensión más profunda de la cultura japonesa y promueve el intercambio intercultural.

El estudio del idioma japonés es fundamental para comprender y apreciar plenamente la transmisión de los textos budistas zen a Occidente. El budismo zen, que se desarrolló en Japón a partir del chan chino, ha sido una de las formas más influyentes del budismo en el mundo occidental, especialmente desde el siglo XX. A continuación, se analizan cómo el conocimiento del japonés contribuye a una comprensión más profunda de aspectos culturales clave en esta transmisión. El conocimiento del idioma japonés contribuye a una comprensión más profunda de aspectos culturales que son clave para su transmisión ya que nos dan un acceso directo a los textos originales ya que muchos de los textos fundamentales del budismo zen están escritos en japonés clásico o en una mezcla de chino-japonés que se utilizaba en los monasterios zen. Estudiar japonés permite acceder a estos textos en su forma original, lo que es crucial para captar matices y significados que a menudo se pierden en la traducción. Hemos comprobado que obras como el *Shōbōgenzō* de Dōgen, el *Hekiganroku*[2] (Registro de la Roca Azul) (Yuanwu, 1976); y el *Mumonkan* (El Portón Sin Puerta) (Sekida, 1977). Contienen conceptos y sutilezas lingüísticas que reflejan no solo las enseñanzas filosóficas, sino también las prácticas y la mentalidad Zen. Sin el conocimiento del japonés, la interpretación de estos textos depende de la calidad y las decisiones tomadas por los traductores. Ya que el zen tiene un lenguaje y un estilo muy particular que es difícil de traducir. Conceptos como mu (無, "vacío" o "nada"), zazen (座禅, "meditación sentada") y kenshō (見性, "ver la propia naturaleza") contienen matices que están profundamente enraizados en la lengua y la cultura japonesa. El estudio del idioma japonés permite una comprensión más directa y precisa de estas ideas. Hemos visto en la práctica de campo que el zen está estrechamente vinculado con las nociones estéticas japonesas como el wabi-sabi (侘寂, la belleza de la imperfección y lo efímero), que no solo influye en la práctica religiosa sino también en las artes y la cultura japonesa en general. Comprender estos conceptos a través del idioma proporciona una visión más rica del contexto cultural y filosófico en el que se desarrolló el zen. El estudio del japonés es esencial para entender las prácticas monásticas zen, donde el lenguaje juega un papel central en los rituales, los cantos y la etiqueta diaria. El uso de expresiones y términos específicos en los monasterios es una parte integral de la disciplina y la transmisión del conocimiento

[2] Es una colección de kōan budistas de la dinastía China Chan, se trataba de pruebas verbales, utilizadas para practicar o evaluar el progreso de un estudiante en el Zen, compiladas en la dinastía Song y ampliadas por el gran maestro Chan Yuan Wu Keqin (1063-1135), quien fue abad del monasterio Tianning Wanshou Chan en Pekín. Es texto se imprimió por primera vez en China en 1125, en 1140 fue destruido por uno de los sucesores de Yuan Wu. El texto fue traído de China por Dōgen y fue impreso por primera vez en Japón alrededor de 1336-1350 (época Nanbokucho) por Gyokuho Shorin, hay una copia en la Biblioteca Nacional de la Dieta en Japón.

espiritual. Como ejemplo claro tenemos los textos como el *Eihei Shingi* (永平清規, Reglas Puras de Eihei) detallan el código de conducta y las reglas para los monjes (Nishijima, 1992), que están profundamente enraizados en la cultura japonesa y el sistema de valores zen. La traducción y el estudio de estos textos requieren una comprensión matizada del lenguaje y la cultura japonesa para captar adecuadamente la importancia de estas normas.

La tradición oral y transmisión del Zen son fundamentales ya que los Kōan (公案) (Heine, Wright, 2000) son problemas o frases enigmáticas utilizadas en la práctica zen para provocar una experiencia de iluminación. La comprensión de los koans en japonés revela no solo el juego de palabras y las metáforas lingüísticas, sino también la importancia del lenguaje como un medio para trascender el pensamiento lógico y conceptual.

Los mondō (問答) (Ogawa, T., Masuda, A., Sargent, K. 2017), o diálogos de preguntas y respuestas entre maestro y discípulo, son un componente fundamental del entrenamiento zen. El estudio del idioma japonés permite apreciar las sutilezas de estos intercambios y cómo el uso del lenguaje directo y paradójico es una herramienta para alcanzar el despertar.

En nuestra investigación hemos visto que muchos de los primeros traductores y maestros que introdujeron el budismo zen en Occidente, como D.T. Suzuki y Shunryu Suzuki, eran japoneses, y su comprensión de las diferencias culturales y lingüísticas fue fundamental para presentar el zen de una manera accesible a las audiencias occidentales. El estudio del japonés también permite explorar cómo el budismo zen se ha adaptado y transformado en Occidente, manteniendo ciertos elementos esenciales del idioma y la cultura japonesa mientras se adapta a nuevas interpretaciones y contextos culturales. El estudio del idioma japonés es crucial para una comprensión más profunda y precisa del budismo zen y su transmisión a Occidente. Permite a los estudiosos y practicantes acceder a los textos originales, comprender los conceptos filosóficos y estéticos, apreciar las prácticas monásticas y los ritos, y explorar cómo el lenguaje ha influido en la transmisión y adaptación del zen en una nueva cultura (Suzuki, 2001). Sin este conocimiento lingüístico y cultural, se corre el riesgo de perder la riqueza y la profundidad de las enseñanzas originales del zen.

Es necesario investigar las estrategias y enfoques pedagógicos que mejor integran la enseñanza del idioma con la educación cultural. Examinar cómo el conocimiento del idioma japonés facilita el intercambio cultural y la interacción entre japoneses y extranjeros.

El marco teórico se basa en la teoría del aprendizaje intercultural y la lingüística aplicada. Estas teorías proporcionan una base para entender cómo el aprendizaje de un idioma extranjero puede influir en la percepción y apreciación de una cultura diferente.

La Enseñanza del idioma japonés y la comprensión cultural el conocimiento del *keigo* (Lenguaje Honorífico) y la comprensión y uso del *keigo* son esenciales para navegar por las jerarquías sociales y las relaciones en Japón, proporcionando una visión profunda de los valores de respeto y cortesía. El japonés contiene numerosas expresiones idiomáticas y proverbios (*koto waza*) que reflejan la historia, la filosofía y las costumbres japonesas. Integrar la enseñanza del idioma con actividades culturales y contextos reales para mejorar la competencia comunicativa y cultural. Involucrar a los estudiantes en proyectos que exploren aspectos culturales específicos, como festivales, historia, y arte japonés. Los programas de intercambio estudiantil que incluyen la enseñanza del japonés facilitan la inmersión cultural y el entendimiento mutuo. El dominio del idioma japonés permite a los estudiantes extranjeros interactuar más efectivamente con locales, participando en actividades comunitarias y culturales. Analizar programas específicos como los ofrecidos por el Japan Exchange and Teaching (JET) Programme (Aitken, 1994). Y su impacto en la comprensión cultural. Evaluar el uso de materiales auténticos, como medios de comunicación japoneses, literatura y cine, en el aula de japonés y su efectividad en enseñar aspectos culturales.

La enseñanza del idioma japonés es una herramienta poderosa para abrir la puerta a la cultura japonesa (Kaji, 2010). A través de metodologías integradas que combinan el aprendizaje lingüístico con la educación cultural, los estudiantes no solo desarrollan habilidades en el idioma, sino que también adquieren una comprensión más profunda y apreciación de la cultura japonesa. Esto, a su vez, facilita el intercambio intercultural y la cooperación internacional.

CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO

2.1. Introducción

Vamos a ver la evolución del budismo en la sociedad occidental desde la Edad Antigua hasta la Contemporánea a través de una periodización que, pese a su índole eurocéntrico y a que el paso de un periodo a otro no supuso un cambio esencial, nos permite situar dicha evolución dentro de los diversos cambios culturales acaecidos en Occidente. Vamos a seguir los criterios de periodización de (Quintanilla, 2012):

Cronología de momentos clave de la llegada del budismo a Occidente

1. Siglo XIII (1271-1295): El viajero veneciano Marco Polo viaja a Asia y documenta en sus escritos aspectos de las culturas orientales, incluyendo referencias al budismo, aunque de forma limitada y mezclada con interpretaciones occidentales.
2. Siglos XVI y XVII: Misioneros jesuitas como Matteo Ricci y Francisco Javier llegan a China y Japón, respectivamente. A través de sus cartas e informes, introducen al público europeo a las prácticas y filosofías budistas observadas en Asia (Ferrero Michele, 2019).
3. 1844: El orientalista alemán Max Müller traduce al alemán textos budistas como el *Dhammapada*, permitiendo que las enseñanzas budistas sean accesibles a académicos y lectores occidentales por primera vez (Müller, 2020).
4. 1875: Fundación de la *Sociedad Teosófica* en Nueva York por Helena Blavatsky y Henry Steel Olcott. La organización promueve el estudio comparativo de religiones, incluyendo el budismo, y difunde conceptos budistas en Occidente. Fuente: https://sociedadteosofica.es/
5. 1880: Henry Steel Olcott y Helena Blavatsky (Blavatsky, 2017), viajan a Sri Lanka y se convierten formalmente al budismo, siendo algunos de los primeros occidentales en hacerlo. Olcott trabaja en la revitalización del budismo en Sri Lanka y promueve su conocimiento en Occidente.
6. 1893: En el Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago, representantes budistas como Anagarika Dharmapala y el maestro Zen Soyen Shaku presentan el budismo a

una audiencia occidental más amplia, marcando un hito en su difusión en Estados Unidos (Shaku, 2012).

7. 1905-1906: El maestro Zen Soyen Shaku visita Estados Unidos, ofreciendo conferencias y enseñanzas que sientan las bases del interés occidental en el Zen.
8. 1921: Suzuki comienza a publicar en inglés sobre el Zen, facilitando el acceso de las ideas budistas a los lectores occidentales y convirtiéndose en uno de los principales introductores del Zen en Occidente (Daisetsu, 1973).
9. 1950-1960: La generación *Beat*, con figuras como Jack Kerouac y Allen Ginsberg, muestra un profundo interés en el budismo, especialmente en el Zen, popularizándolo entre la contracultura estadounidense (Kerouac, 2022).
10. 1956: El líder social indio B.R. Ambedkar lidera una conversión en masa de *dalits* (Rao, 2009) al budismo, atrayendo la atención internacional sobre el budismo como herramienta de transformación social y justicia.
11. 1959: Tras la invasión china al Tíbet, Dalai Lama se exilia en India. Su figura se convierte en un símbolo internacional de la lucha por la paz y la libertad, incrementando el interés occidental en el budismo tibetano.
12. 1965-1975: Llegada de maestros budistas a Occidente, como Chögyam Trungpa Rinpoche y Tarthang Tulku, quienes establecen centros y comunidades budistas en Estados Unidos y Europa (Tulku, 1977).
13. 1967: El monje vietnamita Thích Nhất Hạnh se exilia en Francia y funda la comunidad de Plum Village (Hanh, 1999), difundiendo enseñanzas sobre *mindfulness* y paz interior que ganan popularidad en Occidente.
14. 1972: Fundación del Centro Zen de San Francisco por Shunryu Suzuki, uno de los primeros y más influyentes centros Zen en Estados Unidos (Suzuki, 2001).
15. 1975: Creación de la Insight Meditation Society en Massachusetts por Jack Kornfield, Sharon Salzberg y Joseph Goldstein, promoviendo la práctica de la meditación *vipassana* en Occidente (Hart, 2009).
16. 1987: Primera visita oficial de Dalai Lama a Estados Unidos y Europa, aumentando la visibilidad del budismo tibetano y fomentando el diálogo interreligioso.

17. Década de 1990: Popularización de la práctica del *mindfulness* en Occidente, gracias a programas como la reducción de estrés basada en *mindfulness* (MBSR) desarrollada por Jon Kabat-Zinn, integrando técnicas budistas en contextos médicos y psicológicos.
18. 2000 en adelante: Expansión continua del budismo en Occidente, con un incremento en el número de centros de meditación, publicaciones, y presencia en medios de comunicación y cultura popular. El budismo se integra en prácticas terapéuticas y se promueve como una filosofía de vida aplicable en contextos secularizados.

Esta cronología refleja los hitos más significativos de la llegada y difusión del budismo en Occidente, evidenciando un proceso de intercambio cultural y adaptación que ha permitido su crecimiento y aceptación en diversas sociedades occidentales.

2.2. Evolución del budismo en Occidente

Hemos tenido en consideración que la evolución del budismo en Occidente a lo largo de las siguientes épocas nos muestra un desarrollo gradual desde un conocimiento ínfimo en la Edad Antigua, pasando por una mayor curiosidad y contacto en la Edad Media y Moderna, hasta una amplia aceptación e integración en la vida contemporánea. Su aceptación y flexibilidad han permitido que el budismo no solo sobreviva, sino que prospere y se transforme en una parte significativa de no solo un panorama espiritual y filosófico sino también un aporte al bienestar y salud en la sociedad y también aportando nuevos conceptos en el arte y llegando incluso a resurgir movimientos literarios novedosos como es el caso que vamos a tratar en el Shinkankaku-ha. Se han elegido las anteriores épocas de análisis para estudiar la evolución del budismo en Occidente debido a su aceptación universal como períodos que marcan cambios significativos en la historia y el desarrollo de las sociedades humanas. Estas divisiones son útiles para entender cómo las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas de cada época influyeron en la manera en que el budismo fue recibido, interpretado y practicado en el mundo occidental.

2.2.1. Edad Antigua

La evolución del budismo en Occidente en la Edad Antigua es un fenómeno limitado, ya que el budismo, que surgió en la India en el siglo VI a.C., no tuvo una influencia significativa en las culturas occidentales de esa época. Sin embargo, hubo ciertos eventos y contactos indirectos que marcaron algunos puntos de interés en su lenta expansión hacia Occidente durante este período (Thomas, 2013). Este período, que abarca desde el inicio de la escritura y las primeras civilizaciones hasta la caída del Imperio Romano, se caracteriza por los primeros intercambios culturales y comerciales entre Oriente y Occidente. Aunque el budismo se originó en Asia, esta época es relevante porque establece el contexto inicial en el que las ideas filosóficas orientales, incluyendo las del budismo, comenzaron a entrar lentamente en contacto con el mundo occidental a través de rutas como la Ruta de la Seda.

En primer lugar, la fundación y expansión inicial del budismo (siglo VI a.C.). El budismo fue fundado por Siddhartha Gautama, conocido como Buda, alrededor del siglo VI a.C. en el norte de la India. Inicialmente, se expandió por el sur de Asia, alcanzando rápidamente regiones cercanas como Sri Lanka, Birmania (Myanmar) y el sudeste asiático. En este momento, el budismo estaba concentrado en el subcontinente indio y no tenía contacto directo con las civilizaciones occidentales de Grecia o Roma (Das, 2016).

En segundo lugar, el contacto entre India y Grecia (Siglo IV a.C.). Alejandro Magno (356-323 a.C.) invadió el noroeste de la India en el 326 a.C., lo que dio lugar a contactos entre las culturas helénica e india. Si bien Alejandro no estableció el budismo en Occidente, su conquista permitió un intercambio cultural entre Grecia e India. Después de la retirada de Alejandro, se estableció el reino greco-bactriano (siglos III-I a.C.) y el reino indogriego (siglos II a.C.-I d.C.) en las regiones del actual Afganistán y Pakistán. Estos reinos promovieron una mezcla de influencias culturales helenísticas e indias, lo que abrió una vía para el intercambio de ideas entre las dos regiones (Eliade, 2010).

En tercer lugar, el budismo en el Imperio Maurya (siglo III a.C.). Durante el reinado del emperador Ashoka (c. 268-232 a.C.) del Imperio Maurya, el budismo experimentó una gran expansión. Ashoka, tras su conversión al budismo, se dedicó a propagar sus enseñanzas por todo su vasto imperio y más allá. Ashoka envió misiones diplomáticas y religiosas a diversas partes del mundo, incluidas algunas regiones occidentales como Alejandría en Egipto, donde posiblemente se sembraron las primeras semillas del conocimiento budista en el mundo grecorromano. Si bien no hay evidencia directa de que el budismo se asentara en estas regiones

en ese momento, estos contactos sentaron las bases para futuros intercambios de ideas (Das, 2016).

En cuarto lugar, el reino grecobudista de Gandhara (siglos I a.C.-I d.C.). En la región de Gandhara (noroeste de la actual Pakistán y este de Afganistán), surgió una fusión única de la cultura griega y el budismo. El arte de Gandhara muestra una fuerte influencia grecorromana, con representaciones de Buda en estilo helenístico. Este arte grecobudista fue una de las primeras manifestaciones de la interrelación entre las culturas orientales y occidentales en el contexto budista. Sin embargo, no hubo una adopción significativa del budismo en las tierras helénicas, ya que esta influencia permaneció geográficamente limitada a la región (Thomas, 2013).

En quinto lugar, el contacto con el Imperio romano (siglos I a.C.- II d.C.). Durante el Imperio romano, hubo un intercambio comercial con la India a través de la Ruta de la Seda y las rutas marítimas, lo que permitió que ciertas ideas budistas llegaran indirectamente a Occidente. Algunos escritores romanos, como Clemente de Alejandría (c. 150-215 d.C.), hicieron referencias al budismo, mostrando que las ideas y las enseñanzas budistas eran conocidas, aunque de manera vaga, en el mundo romano. El budismo también fue conocido de manera indirecta a través del contacto de los romanos con el Imperio parto y más tarde con los sasánidas (en Persia), donde las influencias indias, incluidas las budistas, pudieron filtrarse (Thomas, 2013).

En sexto lugar, las misiones budistas y el viaje de Apolonio de Tiana (siglo I d.C.). Una de las primeras menciones de figuras filosóficas occidentales en contacto con el budismo se refiere al filósofo y místico griego Apolonio de Tiana, quien supuestamente viajó a la India y mantuvo diálogos con sabios indios que podrían haber sido budistas. Sin embargo, los detalles sobre estos contactos son escasos y difíciles de verificar (Das, 2016).

Por último, la difusión limitada en la Antigüedad Tardía (siglo III-V d.C.). A lo largo del periodo tardío del Imperio romano y en la Antigüedad Tardía, las ideas budistas seguían siendo escasamente conocidas en Occidente. El cristianismo ya se había establecido firmemente en Europa y el Mediterráneo, lo que limitaba la difusión de otras religiones en la región. Sin embargo, algunos textos filosóficos budistas y relatos de viajeros continuaron llegando a Occidente a través de comerciantes o intermediarios, aunque su impacto fue mínimo (Eliade, 2010).

14-11-2024

Aunque no podemos dejar atrás la influencia China en el budismo Zen. La aportación de china en el desarrollo del budismo Zen (conocido como Chan en China) ha sido fundamental en la formación de esta tradición espiritual única. Aquí hay algunas formas en las que la influencia china ha moldeado el budismo Zen:

1. Orígenes en el budismo Mahayana:

- El budismo Zen tiene sus raíces en la tradición Mahayana, que se desarrolló en la India y luego se extendió a China. La influencia Mahayana se refleja en la orientación hacia la iluminación (bodhi) para beneficio de todos los seres sintientes y en la noción de la vacuidad (shunyata) como la verdadera naturaleza de todas las cosas.

2. Síntesis con el taoísmo y la Cultura China:

- En China, el budismo Mahayana se fusionó con el taoísmo y otras tradiciones filosóficas y religiosas locales, dando lugar a nuevas formas de expresión budista. Esta síntesis cultural llevó al desarrollo del Chan, que incorporó elementos del taoísmo, como la apreciación de la naturaleza y la simplicidad, en su práctica y enseñanzas.

3. Énfasis en la Práctica Directa:

- Uno de los aspectos distintivos del budismo Chan es su énfasis en la práctica directa para alcanzar la iluminación. Los maestros Chan enfatizaban la importancia de la meditación (Zazen) y la experiencia directa sobre la doctrina intelectual. Esta orientación hacia la práctica experiencial refleja la influencia del enfoque pragmático chino (Hinton, 2023).

4. Uso de Kōan y diálogo paradójico:

- El budismo Chan se hizo conocido por su uso de koans, breves historias, preguntas o diálogos paradójicos que se utilizan como objetos de meditación para catalizar la iluminación. Estos koans reflejan la tendencia china hacia el pensamiento paradójico y la apreciación de la ambigüedad y la contradicción.

5. Transmisión de maestro a discípulo:

- La tradición de la transmisión directa de maestro a discípulo, conocida como "Dharma transmission", es una característica importante del budismo Zen que se originó en China. Este método de transmisión enfatiza la relación personal entre maestro y discípulo y la importancia de la experiencia directa sobre la autoridad institucional.

6. Desarrollo de estilos de meditación únicos:

- En China, el budismo Chan desarrolló varios estilos de meditación distintivos, incluyendo la meditación sentada (Zazen), la contemplación de kōan (hua-tou) y la meditación en la pregunta (kanhua). Estas prácticas reflejan la diversidad de enfoques dentro del Chan y su adaptación a las necesidades y capacidades individuales.

En resumen, la influencia china desempeñó un papel crucial en la formación del budismo Zen, tanto en su doctrina como en su práctica. La fusión del budismo Mahayana con la cultura y la filosofía chinas dio lugar a una tradición espiritual única que enfatiza la práctica directa, la experiencia intuitiva y la transmisión personal de la iluminación.

El mismo concepto de camino[3] lo podemos analizar tanto en China como en Japón siendo el término chino "Tao" y el término japonés "Do" y que además comparten similitudes en su significado y uso, pero también tienen algunas diferencias importantes debido a sus respectivas tradiciones culturales y filosóficas. Aquí veremos una comparación de ambos términos:

Tao (道) en chino:

1. Significado: En chino, "Tao" se traduce literalmente como "el camino" o "el sendero". Tiene un significado profundo en la filosofía taoísta, refiriéndose al principio fundamental y universal que subyace en todas las cosas, así como al camino de la naturaleza y el universo (Cleary, 1993).
2. Filosofía Taoísta: En el taoísmo, el Tao es la fuerza primordial que impulsa el universo y se manifiesta a través del flujo natural de la existencia. Se enfatiza la idea de vivir en armonía con el Tao, siguiendo el curso natural de la vida y evitando la resistencia y el esfuerzo excesivo.
3. Práctica Espiritual: La práctica espiritual taoísta implica cultivar la virtud, la simplicidad y la espontaneidad para alinearse con el Tao. Se promueve la meditación,

[3] El carácter chino para "Tao" (o "Dao" en pinyin) es **道**. Este carácter se traduce comúnmente como "camino," "sendero," o "camino de vida," y es un concepto central en el taoísmo y en la filosofía china en general. En la escritura china, el carácter **道** se compone de dos partes: La parte superior, 辶 (o 辶), que sugiere movimiento o un camino. La parte inferior, **首**, que significa "cabeza" o "principio. En conjunto, el carácter **道** implica una idea de dirección, guía o el principio fundamental que guía el flujo de la naturaleza y el universo. Esta idea está en el núcleo del taoísmo, donde "Tao" representa el camino natural del cosmos y el modo en que todo en el universo fluye y se conecta.

la contemplación de la naturaleza y la práctica de las artes internas como el Tai Chi y el Qi Gong como medios para alcanzar la armonía con el Tao.

Do (道) en japonés:

1. Significado: En japonés, "Do" también se traduce como "el camino" o "el sendero". Al igual que en chino, tiene connotaciones de un camino de vida o una disciplina práctica.
2. Influencia del Budismo Zen: En Japón, el término "Do" adquirió un significado especial a través del budismo Zen. Se asocia con la práctica de disciplinas físicas, mentales o espirituales como una forma de autoperfeccionamiento y realización personal.
3. Camino del Guerrero: En la tradición japonesa, el término "Do" se asocia frecuentemente con disciplinas marciales como el Judo, el Kendo y el Karate. Estas artes marciales enfatizan no solo el dominio de las técnicas físicas, sino también el desarrollo del carácter y la ética moral a través de la práctica del Do.

Diferencias y Similitudes:

- Ambos términos, Tao y Do, reflejan una noción de camino o sendero que implica un proceso de desarrollo personal y espiritual.
- Mientras que el Tao está profundamente arraigado en la filosofía taoísta y su concepción del universo, el Do japonés tiene una influencia más diversa que incluye tanto al budismo Zen como a las tradiciones marciales japonesas.
- Tanto en el taoísmo como en las prácticas japonesas del Do, se enfatiza la importancia de vivir en armonía con los principios universales y seguir un camino de autodescubrimiento y autorrealización.

En resumen, aunque los términos Tao y Do tienen raíces culturales y filosóficas distintas, ambos transmiten la idea de un camino de vida o una disciplina práctica que conduce a la realización personal y espiritual (Le Guin, 2019).

2.2.2. Edad Media

La evolución del budismo en Occidente durante la Edad Media fue muy limitada, ya que el budismo seguía siendo predominantemente una religión de Asia y no había logrado una presencia significativa en Europa ni en el mundo islámico. Sin embargo, hubo ciertos contactos indirectos entre las culturas orientales y occidentales que permitieron un pequeño grado de intercambio de ideas. La Edad Media, que va desde la caída del Imperio Romano en el siglo V hasta el Renacimiento en el siglo XV, es crucial porque durante este tiempo el cristianismo se consolidó como la religión dominante en Europa, lo que limitó la influencia de otras tradiciones religiosas, como el budismo. Sin embargo, se dieron algunos contactos indirectos con el pensamiento budista a través del mundo islámico y el comercio con Asia, lo que establece una base para su comprensión futura en Occidente (Stone, 2003).

En primer lugar, la disminución del conocimiento sobre el budismo en Occidente (siglo V en adelante). Con la caída del Imperio romano de Occidente en el año 476 y el ascenso del cristianismo como religión dominante en Europa, el conocimiento y el interés por las filosofías y religiones orientales, como el budismo, prácticamente desapareció. En el Imperio bizantino, que se mantuvo hasta el siglo XV, había cierto grado de contacto con el mundo oriental, pero estos contactos no llevaron a una difusión significativa del budismo en las tierras cristianas. Durante este período, el budismo permaneció confinado en gran medida a Asia, especialmente en regiones como India, China, el sudeste asiático y Japón (Das, 2016).

En segundo lugar, el mundo islámico y el budismo (siglo VII en adelante). El surgimiento del islam en el siglo VII y su expansión por el Medio oriente, Persia y Asia Central llevó al contacto entre el mundo islámico y el budismo en ciertas regiones. En las tierras que hoy son Afganistán, Pakistán e Irán, que en su momento habían sido centros importantes del budismo (como la región de Gandhara), el budismo comenzó a desaparecer gradualmente bajo la influencia del islam. Algunos textos budistas fueron traducidos al árabe, y ciertos académicos islámicos tomaron nota de las enseñanzas budistas, aunque la religión no floreció en estas áreas bajo el dominio islámico (Prevosti, 2005). Por ejemplo, el viajero musulmán Al-Biruni (973-1048) escribió sobre el budismo y otras religiones indias en sus estudios sobre la India, mostrando un interés académico en sus prácticas, aunque no había una aceptación o integración de la religión budista en el mundo islámico.

En tercer lugar, el papel de la Ruta de la Seda. Durante la Edad Media, la Ruta de la Seda, una vasta red de rutas comerciales que conectaban Asia con Europa, fue un canal importante para el intercambio cultural, comercial y religioso. Aunque la Ruta de la Seda facilitó el intercambio de bienes entre oriente y Occidente, incluidas ideas budistas, el impacto del budismo en Europa a través de estas rutas fue mínimo. El budismo se difundió a lo largo de la Ruta de la Seda en dirección este hacia China y otras partes de Asia, pero su influencia no alcanzó a extenderse significativamente hacia Europa. Las caravanas que cruzaban Asia llevaban noticias sobre el budismo a los mercaderes y viajeros, pero no hubo una adopción significativa de la religión (Mosterín, 2007).

En cuarto lugar, los misioneros nestorianos y sus interacciones con el budismo (siglo VII en adelante). Los cristianos nestorianos, una rama del cristianismo que fue exiliada del Imperio bizantino, se extendieron hacia el este, estableciéndose en Persia y otras partes de Asia Central. Estos cristianos interactuaron con el budismo y otras religiones en sus áreas de misión. Si bien los misioneros nestorianos tuvieron contacto con budistas en lugares como China, la influencia budista no regresó a Europa a través de ellos. Los nestorianos generalmente mantuvieron sus enseñanzas separadas de las tradiciones budistas, aunque se produjo una cierta asimilación de conceptos filosóficos orientales (Prevosti, 2005).

En quinto lugar, las Cruzadas (siglos XI-XIII). Durante las Cruzadas, Europa experimentó un contacto renovado con las tierras del Medio Oriente, lo que abrió una puerta limitada para el intercambio de ideas con culturas más orientales. Sin embargo, el budismo no fue una parte significativa de estos intercambios, ya que las Cruzadas estaban principalmente dirigidas hacia el enfrentamiento entre el cristianismo e islam. Aunque los cruzados europeos comenzaron a conocer más sobre las culturas orientales, el budismo permaneció desconocido para la mayoría de los europeos.

En sexto lugar, los viajes de exploradores europeos a Asia (siglo XIII en adelante). El primer contacto más directo entre Europa y el budismo ocurrió a través de exploradores y comerciantes europeos que viajaron a Asia en la Baja Edad Media. Uno de los casos más significativos es el de Marco Polo, el famoso comerciante veneciano, que viajó a través de Asia y pasó tiempo en la corte del emperador mongol Kublai Khan en el siglo XIII. En su famoso relato, *Los viajes de Marco Polo*, (Polo, 1961) describe sus encuentros con diferentes tradiciones religiosas en Asia, incluido el budismo. Sus descripciones proporcionaron una de las primeras imágenes del budismo que llegó a Europa. Sin embargo, Marco Polo describió el

14-11-2024

budismo de manera bastante superficial y con frecuencia lo mezcló con otras religiones, lo que demuestra el grado de incomprensión que los europeos tenían sobre el budismo en ese momento.

En séptimo lugar, el Imperio mongol y el budismo. Durante el apogeo del Imperio mongol en el siglo XIII, se produjeron mayores contactos entre el este y el oeste. Los mongoles, aunque inicialmente eran chamánicos, más tarde adoptaron el budismo tibetano, especialmente en la región de Mongolia y China. El budismo tibetano comenzó a ganar importancia bajo la protección mongola, y a través de los contactos mongoles con Europa, algunos viajeros y comerciantes occidentales comenzaron a tener un conocimiento limitado del budismo. A pesar de estos contactos, el budismo no llegó a Europa en un sentido religioso ni filosófico, pero se inició una mayor curiosidad por las religiones orientales (Wallace, 2020).

Por último, el fin de la Edad Media con el auge del interés por el oriente. A finales de la Edad Media, con el creciente interés de los europeos en la exploración de tierras lejanas, se plantaron las semillas de un futuro intercambio cultural y religioso entre Asia y Occidente. Sin embargo, el budismo, aunque más conocido por los europeos de manera indirecta, no había llegado a tener una presencia ni influencia significativa en Europa.

2.2.3. Edad Moderna

La evolución del budismo en Occidente durante la Edad Moderna marca un cambio significativo en la relación entre el mundo occidental y el budismo, ya que es en este período cuando el budismo comienza a ser conocido de manera más directa en Europa. Durante esta etapa, el budismo fue gradualmente introducido en el pensamiento y las culturas occidentales a través de exploraciones, estudios académicos, y misiones diplomáticas, lo que sentó las bases para su posterior expansión en los siglos XIX y XX. Este período, que abarca aproximadamente desde el siglo XV hasta finales del siglo XVIII, incluye el Renacimiento, la Ilustración y la era de las grandes exploraciones y el colonialismo europeo. Durante la Edad Moderna, los contactos directos con las culturas asiáticas se incrementaron debido a la expansión colonial y el interés creciente de los europeos por el conocimiento de Oriente. Es una época de descubrimientos intelectuales en la que filósofos y académicos occidentales comenzaron a interesarse más en las filosofías orientales, incluido el budismo.

Los primeros contactos del budismo en Europa tuvieron lugar entre los siglos XVI y XVII. Durante los siglos XVI y XVII, los primeros exploradores, misioneros cristianos y colonizadores europeos comenzaron a tener contacto directo con las culturas budistas de Asia. Este período marca la llegada de los primeros informes detallados sobre el budismo a Europa. Los viajes de los navegantes portugueses, españoles, y holandeses a Asia, principalmente a India, China y Japón, trajeron noticias sobre el budismo. Comerciantes y diplomáticos europeos que llegaban a estos territorios se encontraron con prácticas y templos budistas. Estos contactos, aunque limitados, proporcionaron una imagen más directa, aunque a menudo distorsionada, del budismo. Misioneros jesuitas: Los misioneros jesuitas jugaron un papel crucial en los primeros estudios europeos sobre el budismo. Destacan figuras como San Francisco Javier, que viajó a Japón en 1549 (Burns, 2018) y fue uno de los primeros europeos en describir las creencias y prácticas budistas japonesas. Aunque sus relatos eran desde una perspectiva cristiana, ofrecieron información valiosa sobre el budismo, aunque con un sesgo crítico y comparativo. Descripciones tempranas del budismo: En este momento, los europeos describían el budismo como una religión de corte pagana, a menudo comparándola con las filosofías griegas o viéndola como una forma de ateísmo debido a la ausencia de un dios creador. Este malentendido se debía en gran parte a la cosmovisión cristiana de los autores europeos (Takizawa, 2018).

> Mediante esta guía, Valignano insistió en que los jesuitas tenían que mantener tanto las costumbres como el sentido del decoro de los japoneses. Para lograrlo, el conocimiento en profundidad de los aspectos sociales de Japón resultaba de la mayor importancia. En lo referente a la jerarquización de los jesuitas activos en Japón, se estableció la existencia de un prior del distrito de Japón, de un prior por cada zona, de "padres" sin posición elevada y de los diáconos, que fueron llamados dōshuku. Valignano acuñó esta categoría eclesiástica, en la que se sintetizaban aspectos tanto europeos como japoneses. De este modo, puede comprenderse la profundidad del conocimiento de las costumbres y del sentido del decoro japoneses que llegó a tener el "padre" Valignano, quien hubo que inspirarse en las categorías de los monjes budistas de las Escuelas Zen para establecer sus criterios (Takase Kōichirō, Kirishitan Jidai no Bunka no Shosō pp. 580-581) (Takizawa, 2018, p. 241).

En segundo lugar, los intercambios académicos y diplomáticos (siglo XVIII). El siglo XVIII, conocido como el Siglo de las Luces, fue un periodo en el que el interés intelectual por las religiones y filosofías orientales, incluido el budismo, creció de manera significativa en Europa (Okawa, 2016). Los estudiosos europeos empezaron a investigar más profundamente las religiones no cristianas, aunque el acceso a información directa sobre el budismo seguía siendo limitado. Durante este siglo, los primeros intentos académicos por comprender el budismo aparecieron. Aunque los escritos de exploradores como Marco Polo ya habían abierto

la puerta al conocimiento del budismo, los estudios más detallados no surgieron hasta este período.

Uno de los hitos más importantes fue el trabajo de Jean-François Pons, un misionero jesuita francés en la India que, en la década de 1730, estudió y tradujo textos religiosos indios, incluidos algunos vinculados al budismo. A finales del siglo XVIII, el orientalismo como campo de estudio académico emergió en Europa. Los eruditos empezaron a recolectar manuscritos de las lenguas orientales y a estudiar las religiones y filosofías asiáticas, lo que preparó el terreno para un conocimiento más profundo del budismo en el siglo XIX. Las misiones diplomáticas europeas a países asiáticos, como China y Japón, trajeron consigo una mayor comprensión del budismo (Pons, 2023). Algunos de estos diplomáticos, además de cumplir funciones políticas y comerciales, actuaron como pioneros en el estudio de la cultura y la religión budista.

En tercer lugar, el redescubrimiento del budismo en Europa (siglo XIX). Durante el siglo XIX, el budismo empezó a ser estudiado de manera más sistemática y académica en Occidente, principalmente debido al creciente interés por las culturas y lenguas orientales, impulsado por el colonialismo europeo en Asia. Uno de los hitos más importantes fue la traducción de textos budistas al inglés, alemán y francés. El descubrimiento y traducción del *Dhammapada,* uno de los textos más importantes del budismo, marcó un punto de inflexión. Este texto fue traducido al inglés en 1837 por V. Fausböll, lo que permitió que las enseñanzas budistas se volvieran accesibles a los intelectuales y académicos europeos, cabe destacar que fue profesor de sánscrito en Copenhague y que su versión de *Dhammapada* traducida directamente del original a ingles fue la base de la obra y traducciones de Max Müller (1855).

El surgimiento de estudios académicos de las religiones orientales en Europa, especialmente en Alemania, Francia e Inglaterra, dio lugar a una mayor difusión de las ideas budistas. Las obras de estudiosos como Max Müller, un filólogo alemán, fueron fundamentales en la recopilación y traducción de textos sagrados budistas como parte de la serie *Sacred Books of the East*. El interés en las culturas orientales también influyó en el ámbito filosófico, con filósofos como Arthur Schopenhauer, quien incorporó ideas budistas y orientales en su propio sistema filosófico, conocido por su pesimismo aunque no escribió exclusivamente sobre el budismo, varias de sus obras contienen referencia y discusiones que reflejan su interés por las ideas budistas, en *El mundo como voluntad y representación* (Schopenhauer, 2005), desarrolla su concepto de la voluntad como fuerza fundamental detrás de la existencia. Aunque el libro

14-11-2024

no es una discusión sobre el budismo *per se*, Schopenhauer menciona conceptos que aluden a la filosofía budista, como la insatisfacción inherente a la vida y la idea de que el deseo es la causa del sufrimiento, que en budismo hace clara alusión al concepto *Dukkha* (sufrimiento).

Sigue con su obra *Parerga y Paralipómena* (Schopenhauer, 2013), que incluye una serie de ensayos que discuten el pensamiento oriental y el budismo, comparando algunas de sus enseñanzas con sus propias ideas filosóficas, considerando que el budismo tiene similitudes como ejemplo pone a la percepción del sufrimiento y el deseo. Colonialismo británico en Asia: La expansión colonial británica en la India, Sri Lanka y Birmania facilitó el contacto más estrecho con el budismo. Los administradores y misioneros europeos comenzaron a estudiar el budismo en estos territorios, y algunos incluso simpatizaron con la religión, lo que permitió la circulación de textos y la comprensión de las enseñanzas budistas en Europa. Primeros contactos con el budismo tibetano: A finales del siglo XIX, exploradores y misioneros occidentales comenzaron a interesarse en el budismo tibetano. Los relatos de exploradores como Alexandra David-Néel (Néel, 2021) y los trabajos de estudiosos como Sarat Chandra Das (Das, 2016) abrieron el camino para una mayor comprensión del budismo del Tíbet, un área previamente muy aislada para los occidentales.

En cuarto lugar, la influencia en la filosofía y la espiritualidad europea (siglo XIX). El interés europeo por las religiones orientales, incluido el budismo, se entrelazó con el auge del romanticismo y el trascendentalismo, movimientos que buscaban nuevas fuentes de inspiración espiritual fuera de las doctrinas cristianas tradicionales. Ralph Waldo Emerson (Emerson, 2014) y Henry David Thoreau (Thoreau, 1992), escritores estadounidenses trascendentalitas, también encontraron inspiración en las filosofías orientales, aunque su enfoque era más general y no específicamente budista. Sin embargo, su interés por la espiritualidad oriental contribuyó a la popularización de estas ideas en Occidente.

En quinto lugar, la etapa de finales del siglo XIX con las primeras comunidades budistas en Occidente. A finales del siglo XIX, ya había un conocimiento más extendido del budismo en Europa y América, lo que llevó a la formación de las primeras sociedades budistas en Occidente. La Sociedad Teosófica, fundada en 1875 por Helena Blavatsky y Henry Steel Olcott, desempeñó un papel crucial en la difusión del budismo en Occidente. Olcott, en particular, adoptó el budismo y trabajó para revitalizar la tradición budista en Sri Lanka, donde ayudó a reformar el movimiento budista *theravada* (De Luna, 2021).

2.2.4. Edad Contemporánea

La evolución del budismo en Occidente durante la Edad Contemporánea ha sido mucho más significativa y amplia que en los períodos anteriores. El budismo ha pasado de ser una religión exótica y poco conocida a una influencia espiritual, filosófica y cultural importante en muchos países occidentales. Este proceso ha estado marcado por varias olas de expansión, que van desde la llegada de textos budistas, el surgimiento de maestros y practicantes influyentes, hasta el establecimiento de comunidades budistas en Europa y América (Thaye, 2020). Esta época, que se extiende desde finales del siglo XVIII hasta el presente, es fundamental para entender la evolución moderna del budismo en Occidente. En este período se intensifican los intercambios culturales, y el budismo se adapta a las nuevas realidades sociales, tecnológicas y científicas. El auge del movimiento contracultural en el siglo XX, la globalización y la integración del mindfulness y la meditación en la cultura popular son hitos importantes que muestran cómo el budismo ha encontrado su lugar en la vida occidental contemporánea.

En primer lugar, los primeros influjos a principios del siglo XX. En los inicios del siglo XX, el interés por el budismo comenzó a expandirse más allá de los círculos académicos e intelectuales, a medida que más personas buscaban respuestas espirituales fuera de las religiones occidentales tradicionales. El interés de intelectuales y filósofos: Escritores y pensadores como Suzuki, un filósofo japonés que difundió el Zen en Occidente, fueron claves en la introducción del budismo a la conciencia occidental. Suzuki fue invitado a Estados Unidos en la década de 1920 y comenzó a impartir conferencias sobre el Zen, atrayendo a intelectuales, artistas y académicos. Sus escritos influyeron en figuras occidentales como Carl Jung (Jung C. G., 1995), que comenzó a explorar el budismo en el contexto de la psicología y la filosofía. La Sociedad Budista de Londres, fundada en 1924, fue una de las primeras organizaciones en Europa dedicada a la difusión del budismo. Esto reflejó el crecimiento de un interés más formalizado en la práctica y el estudio de esta tradición espiritual.

En segundo lugar, la influencia de la diáspora asiática y la Segunda Guerra Mundial. La llegada de inmigrantes de países budistas a Occidente a lo largo del siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, contribuyó a la expansión del budismo. La diáspora asiática: Los inmigrantes de países budistas como China, Japón, Corea, Vietnam, Tailandia, Camboya y Laos trajeron consigo sus prácticas religiosas y comenzaron a establecer templos y comunidades budistas en los países occidentales, especialmente en Estados Unidos y Europa (Daisetsu, 1981). Después de la guerra, Japón y otros países asiáticos tuvieron más contacto

14-11-2024

con Occidente, y algunos maestros y practicantes budistas se trasladaron a Occidente o fueron invitados a enseñar. El Zen japonés, en particular, tuvo un gran impacto en el mundo occidental en las décadas posteriores a la guerra.

En tercer lugar, el budismo en los movimientos contraculturales (década de 1950-1970). Durante las décadas de 1950 y 1960, el budismo comenzó a influir en los movimientos contraculturales en Occidente, especialmente en Estados Unidos, donde se convirtió en un componente clave del pensamiento alternativo y espiritualidad no tradicional. El movimiento *Beat*, encabezado por figuras como Jack Kerouac, Allen Ginsberg y Gary Snyder, se interesó por el budismo como parte de su rechazo a los valores convencionales de la sociedad. Los *Beats* buscaban en el budismo una filosofía que resonara con su enfoque de la libertad personal, la meditación y la espiritualidad no dogmática (Orsini, 2018).

En particular, el libro de Kerouac, *Los vagabundos del Dharma* (Kerouac, 1958), es un testimonio de la influencia budista en los escritores de este grupo. A través de ellos, el budismo ganó popularidad en círculos literarios y artísticos. Durante la década de 1960, el auge de la cultura psicodélica y el interés por las prácticas espirituales orientales llevaron a muchos jóvenes occidentales a explorar el budismo como parte de un movimiento contracultural más amplio. Timothy Leary, defensor del uso de drogas psicodélicas para la expansión de la conciencia, a menudo hacía referencia a conceptos budistas en sus discursos. Durante este período, la meditación budista, especialmente el Z*azen* (meditación Zen) y la meditación *vipassana*, se volvió cada vez más popular en Occidente como una práctica espiritual independiente. Esto fue particularmente visible en los centros urbanos de Estados Unidos y Europa.

En cuarto lugar, el exilio tibetano y la llegada del Dalai Lama década de 1950 en adelante. La invasión del Tíbet por China en 1950 y la represión subsiguiente del budismo tibetano obligaron al Dalai Lama y a miles de tibetanos a exiliarse en 1959 (Lama, 2005). Este éxodo trajo el budismo tibetano a Occidente de manera más visible, con el Dalai Lama y otros maestros tibetanos comenzando a enseñar en Europa y América. Como una figura carismática y profundamente respetada, el Dalai Lama (Lama, 2010) se convirtió en un embajador del budismo tibetano y en un defensor global de la paz, la compasión y los derechos humanos. Ganó el Premio Nobel de la Paz en 1989, lo que contribuyó aún más a la visibilidad y popularidad del budismo tibetano en Occidente. A medida que más lamas tibetanos llegaron a Occidente, se establecieron centros de estudio del budismo tibetano, como el Instituto de

14-11-2024

Estudios Budistas Tibetanos en Suiza y Kagyu Samye Ling en Escocia, uno de los primeros monasterios tibetanos en Europa. Estos centros ayudaron a institucionalizar la enseñanza del budismo tibetano y a formar comunidades budistas estables en Occidente.

En quinto lugar, el budismo en la psicología y la terapia décadas de 1970 en adelante. A partir de la década de 1970, la interacción entre el budismo y la psicología occidental comenzó a ganar terreno, especialmente a través de la meditación mindfulness. Jon Kabat-Zinn, un médico estadounidense, fue pionero en el uso del mindfulness (atención plena) en el contexto de la psicoterapia y la medicina con su programa de Reducción del Estrés Basada en Mindfulness (MBSR) (Kabat-Zinn, 2014). Este enfoque, basado en la meditación *vipassana*, ha sido utilizado para el tratamiento de enfermedades mentales y físicas, y ha llevado la práctica de la meditación budista a millones de personas en Occidente sin requerir necesariamente una afiliación religiosa budista. Psicólogos como Jack Kornfield, que se formó como monje budista, comenzaron a integrar enseñanzas budistas con enfoques psicológicos humanistas. La práctica de la meditación se integró en contextos terapéuticos y se consideró un camino hacia el bienestar mental (Kornfield, 2010).

En sexto lugar, la diversificación del budismo en Occidente (finales del siglo XX y principios del XXI). Hacia finales del siglo XX y principios del siglo XXI, el budismo en Occidente se volvió más diverso y accesible, adaptándose a los contextos culturales y sociales de los países occidentales. Surgieron comunidades laicas de budistas practicantes que no necesariamente vivían en monasterios. Organizaciones como el Triratna Buddhist Community que fue fundada en 1967 en el Reino Unido por Sangharakshita hicieron que las enseñanzas budistas estuvieran disponibles para una audiencia más amplia. En esta fase, muchos occidentales comenzaron a practicar el budismo de manera secular, es decir, sin adherirse estrictamente a las creencias religiosas tradicionales, pero enfocándose en las prácticas de meditación, mindfulness y ética compasiva. Con el auge de los medios digitales y la globalización, el budismo se ha vuelto aún más accesible. Libros, conferencias en línea, aplicaciones de meditación y redes sociales han facilitado la difusión de las enseñanzas budistas a nivel global.

Por último, la interacción entre el budismo y los movimientos sociales. El budismo también ha interactuado con diversos movimientos sociales, como el feminismo, los derechos humanos y el ecologismo. En el siglo XXI, ha surgido un movimiento conocido como el budismo comprometido, que se centra en la aplicación de los principios budistas a problemas sociales y políticos contemporáneos, como la justicia social, la paz y la protección del medio ambiente.

Activistas como Thích Nhất Hanh, un monje vietnamita, han sido figuras destacadas en este movimiento, promoviendo la paz y la no violencia (Nhất Hanh, 2010).

2.3. Evolución del budismo Zen en Japón

Los periodos que vamos a analizar están basados en momentos históricos que marcaron cambios significativos en la sociedad, la política y la cultura del país del sol naciente, influyendo directamente en el desarrollo y la transformación de esta tradición budista. El primer periodo que veremos es el Periodo Asuka (530-710), es fundamental para la historia del budismo en Japón, ya que marca la introducción oficial del budismo al país. Aunque no se puede hablar específicamente del budismo Zen en esta época (Garwood, 2024), ya que todavía no se había consolidado en Japón como un tradición separada, este periodo es crucial para sentar las bases de lo que eventualmente permitiría la aceptación y el desarrollo del Zen y otras escuelas budistas. La evolución del budismo Zen en Japón se justifica por su capacidad de adaptarse a las necesidades sociales, culturales y espirituales de cada época. Desde su asociación con los samuráis y su influencia en las artes y la cultura, hasta su adaptación a los desafíos modernos y su expansión a nivel global, el Zen ha demostrado una notable flexibilidad y relevancia que ha asegurado su lugar en la historia y en la vida espiritual de Japón.

En este apartado, realizaremos una revisión de la evolución del budismo en Japón desde una perspectiva cronológica, abarcando los distintos periodos. El budismo llegó a Japón desde China y Corea en el siglo VI. Durante este tiempo, el budismo era una religión extranjera y sus textos estaban en chino, lo cual era desconocido y extraño para muchos japoneses. La introducción del budismo trajo consigo no solo una nueva religión, sino también una nueva cultura, sistema de escritura y filosofía. Inicialmente, el budismo fue recibido con cierta resistencia y desconfianza por parte de algunos sectores de la sociedad japonesa, especialmente por los defensores de la religión indígena, el sintoísmo. Los conceptos y prácticas budistas, así como la lengua en la que se transmitían (chino y sánscrito), eran completamente ajenos y podían haber sido vistos como extraños o incluso amenazantes.
Algunos clanes poderosos en Japón, como los Mononobe y los Nakatomi, se opusieron inicialmente al budismo, temiendo que socavara la religión y cultura tradicionales japonesas. A pesar de la resistencia inicial, el budismo eventualmente fue aceptado y se integró en la

14-11-2024

sociedad japonesa, en gran parte gracias al apoyo de figuras poderosas como el Príncipe Shōtoku (Blair, 2019).

Fuentes para Profundizar

- *The Cambridge History of Japan, Volume 1: Ancient Japan*: Este libro ofrece un análisis profundo de la introducción del budismo en Japón y las reacciones iniciales de la sociedad japonesa (Brown, 1993).
- *Sources of Japanese Tradition (Volumen 1)*: Una recopilación de textos históricos que proporciona contexto sobre la llegada y establecimiento del budismo en Japón (Theodore De Bary, 2002).
- *Zen at War* por Brian Victoria: Explora la historia del budismo en Japón y las actitudes hacia esta religión en diferentes períodos históricos (Victoria, 1997).

La frase: estos hablan la lengua del demonio, refleja la desconfianza y los desafíos iniciales que enfrentaron los monjes budistas al introducir sus enseñanzas en Japón. Aunque puede no ser una cita textual de registros históricos, captura el sentimiento de alienación y la resistencia cultural que acompaña la introducción de nuevas ideas y prácticas en una sociedad establecida.

2.3.1. Periodo Asuka (S. VI)

El budismo en el período Asuka (552-645 d.C.) marca el inicio formal de la introducción y adopción del budismo en Japón, un momento crucial en la historia religiosa y cultural del país. Este período, que toma su nombre de la región de Asuka (hoy en la prefectura de Nara), fue un tiempo de profundas transformaciones políticas, culturales y espirituales en Japón, y el budismo jugó un papel clave en estos cambios.

Por un lado, la introducción del budismo en Japón. Tradicionalmente, se considera que el budismo fue introducido en Japón en el año 552 (aunque algunas fuentes indican 538), cuando el rey Seong de Baekje (un reino en la península coreana) envió una misión diplomática al emperador japonés, trayendo consigo una estatua de Buda, sutras y otros elementos budistas. Este fue un acto diplomático para fortalecer los lazos entre Baekje y Japón, y al mismo tiempo introdujo una nueva religión que influiría profundamente en la historia japonesa (Sunim, 2009).

La llegada del budismo causó división entre los clanes poderosos de Japón. Los Soga, un clan influyente que favorecía la adopción de ideas y costumbres extranjeras, especialmente las provenientes de Corea y China, apoyaron el budismo. Sin embargo, los clanes más conservadores, como los Mononobe y los Nakatomi, se opusieron a esta nueva religión, defendiendo las creencias tradicionales japonesas basadas en el Shintō, el culto a los kami (espíritus o deidades naturales) (Tamura, 2001).

Por otro lado, los conflictos entre clanes por la aceptación del budismo. La introducción del budismo desencadenó una lucha de poder entre los clanes que apoyaban el budismo y aquellos que querían mantener las creencias tradicionales.

El clan Soga, bajo el liderazgo de Soga no Umako, fue el principal defensor del budismo. En 587, después de varios años de tensiones y enfrentamientos, los Soga derrotaron a los Mononobe en la Batalla de Shigisen, consolidando así el apoyo al budismo. La victoria de los Soga no solo consolidó su poder político, sino que también allanó el camino para la aceptación del budismo como una religión oficial en Japón.

También es importante el príncipe Shōtoku y la promoción del budismo. Uno de los personajes más importantes del período Asuka y de la historia temprana del budismo en Japón fue el Príncipe Shōtoku (574-622). Hijo de la emperatriz Suiko y sobrino de Soga no Umako, Shōtoku fue un firme defensor del budismo y jugó un papel fundamental en su promoción como una fuerza unificadora y civilizadora en Japón. Constitución de diecisiete artículos: En 604, el Príncipe Shōtoku redactó la Constitución de diecisiete artículos, un conjunto de principios morales y políticos inspirados en las enseñanzas budistas y confucianas. Aunque no era una constitución en el sentido moderno, este documento promovía la armonía, el respeto a la autoridad y la adopción del budismo como medio para promover la paz y el bienestar en la sociedad (Tanaka, 2021).

En resumidas, los artículos dicen lo siguiente:

1. La armonía debe ser valorada y las peleas deben evitarse.
2. Los tres tesoros, que son Buda, el Dharma (la ley budista) y la Sangha (el sacerdocio budista); se les debe dar sincera reverencia, ya que son el refugio final de todos los seres vivos.
3. No dejes de obedecer las órdenes de tu soberano. Él es como el cielo, que está por encima de la tierra, y el vasallo es como la tierra, que sostiene el cielo.

4. Los ministros y funcionarios del Estado deben hacer del comportamiento apropiado su primer principio, ya que, si los superiores no se comportan adecuadamente, los inferiores carecerán de ejemplo y serán desordenados.
5. Trate con imparcialidad las quejas legales que se le presentan.
6. Castiga al mal y premia al bien.
7. Cada hombre tiene su propio trabajo. No dejes que las esferas del deber se confundan.
8. Los ministros y los funcionarios deben asistir a la Corte temprano en la mañana y retirarse tarde, ya que todo el día no es suficiente para el logro de los asuntos del Estado.
9. La buena fe es el fundamento del derecho.
10. Permítanos controlarnos y no ser resentidos cuando los demás no estén de acuerdo con nosotros, porque todos los hombres tienen corazones y cada corazón tiene sus propias inclinaciones.
11. Conoce la diferencia entre mérito y demérito.
12. No permitas que la nobleza local imponga impuestos a la gente.
13. Todas las personas a quienes se confíe el cargo deben asistir por igual a sus deberes.
14. No seas envidioso. Porque si envidiamos a otros, entonces ellos, a su vez, nos envidiarán.
15. Subordinar los intereses privados al bien público, ese es el camino de un vasallo.
16. Emplear a las personas en trabajos forzados en tiempos de temporada.
17. Las decisiones sobre asuntos importantes no deben ser tomadas por una sola persona.

Estos principios proporcionan la base de un Japón estable y pacífico hoy han pasado más de 1,500 años y se podría decir que son parte fundamental de su cultura distintiva (Heisig, 2016). Shōtoku también fue responsable de la construcción de algunos de los primeros y más importantes templos budistas en Japón. Uno de los más destacados es el Hōryū-ji, construido en 607, que se encuentra en la región de Nara y es uno de los templos más antiguos del mundo que aún existe. Este templo se convirtió en un importante centro de enseñanza y difusión del budismo en Japón.

En cuarto lugar, la adaptación del budismo a la cultura japonesa. A medida que el budismo se arraigaba en Japón, comenzó a adaptarse a las creencias y prácticas locales. Aunque el budismo originalmente llegó de China y Corea, fue modificado para coexistir con el Shintō, la religión nativa de Japón, que se centraba en la veneración de los *kami*. Durante el período

Asuka, las ideas budistas comenzaron a fusionarse con las creencias shintoísta, dando lugar a una forma de sincretismo religioso que perduraría en la historia de Japón. Los budistas no solo veneraban a Buda y otras figuras del panteón budista, sino que también incorporaron a los *kami* en sus prácticas religiosas, viendo a estos espíritus como protectores de los templos y de los fieles (Lopez, 2020).

En quinto lugar, la influencias culturales y artísticas. La llegada del budismo también trajo consigo una gran influencia en las artes, la arquitectura y la literatura japonesa (Fisher, 1993). La construcción de templos budistas, como el mencionado Hōryū-ji, introdujo nuevos estilos arquitectónicos en Japón, inspirados en la arquitectura china y coreana. Además, la escultura budista floreció durante este período, con la creación de estatuas de Buda y *bodhisattvas* que siguen siendo ejemplos impresionantes del arte religioso japonés. El budismo trajo consigo la escritura, ya que los textos budistas fueron escritos en chino clásico, lo que ayudó a introducir y difundir la escritura en Japón. El estudio de los textos budistas impulsó la alfabetización y fomentó el desarrollo de una clase intelectual en Japón, en particular entre los monjes budistas. En sexto lugar, el budismo como unificador político y social. El budismo también fue utilizado como una herramienta política por los líderes japoneses del período Asuka. El príncipe Shōtoku y los clanes gobernantes vieron en el budismo una forma de consolidar su poder y promover la unidad nacional, en parte porque el budismo era visto como una religión de civilización avanzada que venía de China, una de las potencias culturales más influyentes de la época. El budismo ayudó a fortalecer los lazos diplomáticos con los reinos de China y Corea, ya que compartían la misma religión. Japón adoptó aspectos de la administración y la cultura china, como parte de un proceso de modernización e integración en la esfera cultural del imperio chino.

Finalmente, el fin del período Asuka y consolidación del budismo. El período Asuka terminó en 645 con la Reforma Taika, un golpe de estado que reorganizó el sistema político y administrativo de Japón siguiendo el modelo chino. Estas reformas, impulsadas por el emperador Tenji y los líderes del clan Fujiwara, consolidaron aún más el poder de la corte imperial y sentaron las bases para el posterior desarrollo del budismo en Japón. En las décadas posteriores al período Asuka, el budismo continuaría creciendo en influencia, convirtiéndose en una parte integral de la cultura y la política japonesa, especialmente durante los períodos Nara y Heian (Lopez Jr., 2009).

2.3.2. Periodo Nara (S. VII-VIII)

El budismo en el período Nara (710-794 d.C.) fue un momento de gran desarrollo e institucionalización de esta religión en Japón. Este período lleva el nombre de la capital de Japón en ese entonces, Nara, y es conocido por la construcción de grandes templos budistas, la centralización del poder en torno a la figura del emperador y el auge de las sectas budistas que se convertirían en fuerzas influyentes tanto espiritualmente como políticamente. Este período es importante porque fue cuando el budismo se estableció formalmente en Japón como una religión influenciada por el gobierno. Aunque el Zen no era una práctica importante en este momento, las bases para el contacto con las doctrinas budistas de China se establecieron durante este tiempo. La elección de este período permite entender cómo se preparó el terreno para la llegada posterior del Zen a Japón.

Estos son los aspectos clave del budismo durante el período Nara:

En primer lugar, la centralización y patrocinio imperial del budismo. Durante el período Nara, el budismo se consolidó como una religión oficial patrocinada por el Estado. Los emperadores y la corte imperial apoyaron activamente el desarrollo de la religión, viendo en ella una forma de fortalecer el poder del Estado y promover la paz y estabilidad. El emperador Shōmu (701-756) fue uno de los principales defensores del budismo (Fujisawa, 2019). Gobernó durante la primera mitad del período Nara y es recordado por su firme creencia en el poder del budismo para proteger a Japón y traer bienestar a la nación. Bajo su reinado, el budismo alcanzó un estatus sin precedentes como religión estatal.

En segundo lugar, la construcción de templos budistas nacionales. Uno de los logros más importantes del emperador Shōmu fue la construcción de grandes templos budistas nacionales. Su objetivo era consolidar la fe budista en todo Japón y vincular el budismo con la protección del Estado. El templo más importante de este período fue el Tōdai-ji, construido en Nara bajo el patrocinio del emperador Shōmu. En 752, se completó la construcción del Gran Buda de Nara (o Dai Butsu) (Kamata, 1982), una colosal estatua de Buda Vairocana (Dai nichi Nyorai), que sigue siendo una de las mayores estatuas de Buda en el mundo y es símbolo del budismo japonés. Tōdai-ji también se convirtió en el centro del sistema de Kokubun-ji, una red de templos provinciales establecidos en todo Japón. Cada provincia tenía su propio templo principal (Kokubun-ji para monjes y Kokubunni-ji para monjas), lo que ayudó a difundir el budismo y vincular las provincias al poder central.

14-11-2024

En tercer lugar, el surgimiento de las seis escuelas de budismo de Nara. Durante el período Nara, seis escuelas budistas (conocidas como las Seis Escuelas de Nara o *Rokushū*) se establecieron en la capital y en otros centros importantes. Estas escuelas trajeron consigo las enseñanzas y filosofías que habían sido importadas de China y que influyeron en el desarrollo del budismo japonés. Las seis escuelas principales fueron:

1. *Kegon* (華厳宗): Se centraba en la doctrina del *Huayan* (*Avataṃsaka Sūtra*), enfatizando la interconexión de todas las cosas. El templo Tōdai-ji fue un centro importante para esta escuela.
2. *Ritsu* (律宗): Enfocada en las reglas monásticas y la disciplina, la escuela *Ritsu* promovió la estricta observancia de los preceptos budistas.
3. *Hossō* (法相宗): Basada en la doctrina *Yogācāra* (conocida como "consciencia solo"), se centraba en la naturaleza de la mente y la percepción.
4. *Sanron* (三論宗): Esta escuela se especializaba en la enseñanza del Madhyamaka (camino medio), basada en las doctrinas del filósofo indio Nāgārjuna, que subrayaba la vacuidad (*shunyata*) de todos los fenómenos.
5. *Jōjitsu* (成実宗): Escuela basada en un comentario sobre el *Satyasiddhi Śāstra*, que enseñaba la vacuidad como el camino hacia la realización.
6. *Kusha* (倶舎宗): Escuela dedicada al estudio del *Abhidharma*, una colección de textos que trataban sobre la psicología y la teoría budista.

Estas escuelas fueron fundamentales en el establecimiento del budismo académico en Japón, con fuertes conexiones con la corte imperial (Snelling, 1999).

Estas seis escuelas de Nara establecieron la base del budismo japonés y sus doctrinas influenciaron profundamente la vida religiosa y cultural en Japón. Aunque algunas de estas escuelas han disminuido en prominencia, sus enseñanzas continúan influyendo en las tradiciones budistas posteriores, debemos tener en cuenta como fuentes y lecturas recomendadas las obtenidas en la escuela británica con sus enseñanzas de Nanto Rokushū, una fuente muy completa es la *Encyclopedia of Buddhism* donde encontramos diversa información sobre las diferentes escuelas budistas. Sin dejar de tener en cuenta la *Japanese*

Buddhism: A Cultural History (Tamura, 2001), dirigida por Yoshiro Tamura que proporciona una visión general de la historia del budismo en Japón (Rambelli, 2007).

Estas fuentes proporcionan una comprensión más profunda y detallada de las seis escuelas de Nara y su contribución al budismo japonés y si queremos completar con fuentes establecidas en China tenemos a Kanchi Sosan (Jianzhi Sengcan), también conocido como Jianzhi Sengcan, es reconocido como el tercer patriarca del Zen en China. Vivió aproximadamente entre el 529 y el 606 d.C. y es una figura clave en la transmisión del budismo Zen desde India a China. Su vida y enseñanzas no están documentadas en gran detalle, pero es célebre por su enfoque en la simplicidad y la claridad de la mente. Si analizamos su vida y enseñanzas podemos ver que fue discípulo de Huike quien fuera del segundo patriarca, Huike, además a su vez fue discípulo de Bodhidharma, el fundador del Zen en China, sus postulados versan sobre la No-dualidad y Vacuidad y sus enseñanzas enfatizan la no-dualidad y la vacuidad, conceptos fundamentales en el Zen que transcienden a la iluminación natural donde Sosan enseñó que la iluminación es inherente y natural, accesible a todos sin necesidad de prácticas complejas.

Shin Jin Mei (*Xin Xin Ming*) es una obra que se presenta como base fundamental dentro del Zen y cuyo título es *Shin Jin Mei* (信心銘), traducido como Inscripción en la Fe y en la Mente, es el poema más conocido atribuido a Kanchi Sosan (Ferguson, 2006). Es uno de los textos fundamentales del budismo Zen y se considera un resumen conciso y profundo de sus enseñanzas. Su contenido y temas principales son la unidad y no-dualidad: El poema enfatiza la unidad esencial de todas las cosas y la necesidad de superar la dualidad del pensamiento que promueve la aceptación y desapego con un énfasis en la aceptación de la realidad tal como es y el desapego de las distinciones y las emociones. Así mismo habla de la naturaleza de la mente descrita como vasta y serena, libre de perturbaciones cuando no se apega a las dualidades. Podemos analizar un fragmento del poema.

> El Gran Camino no es difícil
> para aquellos que no tienen preferencias.
> Cuando el amor y el odio están ambos ausentes,
> todo se vuelve claro y sin disfraz.
> Haz la menor distinción, sin embargo,
> y el cielo y la tierra se apartarán infinitamente (Deshimaru, 2021, p. 72)

El Gran Camino no es difícil para aquellos que no tienen preferencias. Cuando el amor y el odio están ambos ausentes, todo se vuelve claro y sin disfraz. Haz la menor distinción, sin embargo, y el cielo y la tierra se apartarán infinitamente.

Es de importancia en el Zen la práctica contemplativa donde el *Shin Jin Mei* (Sosan, 2009), se recita y estudia en monasterios Zen de todo el mundo, sirviendo como guía para la práctica contemplativa, es para dar una influencia duradera ya que las enseñanzas de Sosan han tenido una influencia duradera en el desarrollo del Zen tanto en China como en Japón y en la práctica contemporánea.

En cuarto lugar, el papel de los monjes y la influencia política. A medida que el budismo se institucionalizaba y se asociaba más con la corte imperial, los monjes budistas comenzaron a ganar poder e influencia en asuntos políticos. Monjes influyentes ocupaban posiciones clave como consejeros de la corte, lo que les permitió tener una influencia considerable en la política. Sin embargo, este poder creciente también generó tensiones. A finales del período Nara, algunos monjes fueron acusados de entrometerse demasiado en los asuntos del Estado, lo que llevaría a un esfuerzo posterior por reducir la influencia de los monjes en la política.

En quinto lugar, la producción de textos budistas y cultura escrita. El patrocinio estatal del budismo durante el período Nara también llevó a un auge en la producción de textos budistas y a la creación de bibliotecas en los grandes templos. Los *sutras* y otros textos importantes fueron traducidos del chino al japonés y copiados en grandes cantidades. Un ejemplo importante es la creación de la *Hyakumantō Darani* (un millón de pagodas y *dharani*), un proyecto patrocinado por la emperatriz Kōken (Shōtoku Tennō) en 770, en el que se imprimieron más de un millón de pequeños textos budistas (*dharani*) como ofrenda a los dioses budistas por la protección de Japón (Hua, 1976).

En sexto lugar, el sincretismo religioso con el budismo y sintoísmo. Durante el período Nara, se comenzó a desarrollar un proceso de sincretismo religioso entre el budismo y el sintoísmo. A pesar de ser religiones diferentes, comenzaron a coexistir de manera cada vez más estrecha. Los dioses del sintoísmo (*kami*) (Ono, 2014), fueron interpretados como manifestaciones o protectores de Buda y sus enseñanzas. Este proceso de sincretismo continuaría en los siglos siguientes, dando lugar a una relación única entre ambas religiones en Japón.

En séptimo lugar, los problemas sociales y económicos. A pesar del crecimiento del budismo durante este período, el patrocinio imperial de la religión y la construcción de templos budistas provocaron una enorme carga financiera sobre el Estado y el pueblo. La construcción del Tōdai-ji y la fundición del Gran Buda, por ejemplo, requirieron grandes cantidades de recursos y mano de obra, lo que causó tensiones económicas. Además, la creciente influencia de los

monjes budistas en la política comenzó a generar preocupaciones entre los líderes del Estado, ya que algunos monjes, como el influyente Dōkyō, comenzaron a acumular poder y riquezas.

Por último, el fin del período Nara y la transición a Heian. A finales del período Nara, la influencia del budismo en el Estado comenzó a generar resistencias. La acumulación de poder por parte de los monjes y el alto costo de mantener los templos budistas llevaron a la corte imperial a trasladar la capital a Heian (hoy Kioto) en 794, iniciando el período Heian (Motori, 1803). Este traslado buscaba también alejar la corte de la influencia política de los grandes templos budistas de Nara, aunque el budismo seguiría siendo una fuerza cultural y espiritual importante en Japón.

2.3.3. Periodo Heian (S. IX-XII)

El budismo en el período Heian (794-1185 d.C.) fue un tiempo de transición y evolución importante para el budismo en Japón. Durante este período, la corte imperial se trasladó de Nara a Heian-kyō (la actual Kioto), marcando el inicio de una nueva era en la historia japonesa. Aunque el budismo continuó siendo una fuerza poderosa en la política y la cultura, surgieron nuevas escuelas y movimientos que transformaron la naturaleza de la religión en Japón, alejándose en parte del formalismo académico y político del período Nara hacia formas más accesibles y espirituales. Los aspectos clave del desarrollo del budismo en el período Heian son los siguientes:

En primer lugar, el traslado de la capital y su impacto en el budismo. En 794, el emperador Kanmu (McCullough, Shively, 1999) decidió trasladar la capital a Heian-kyō (Kioto) con el objetivo de escapar de la influencia política que los templos budistas de Nara habían acumulado durante el período anterior. Esta medida tenía como fin restablecer la autoridad imperial y reducir el control que los grandes monasterios ejercían sobre el gobierno. Aunque los templos budistas de Nara mantuvieron su importancia, el centro del poder político y cultural se trasladó a Heian, donde el budismo adoptó nuevas formas y se reconfiguró bajo la influencia de la aristocracia de la corte.

En segundo lugar, el surgimiento de nuevas escuelas budistas Tendai y Shingon. Durante el período Heian, surgieron dos nuevas escuelas budistas que marcarían profundamente la evolución del budismo japonés: Tendai y Shingon. Ambas escuelas introdujeron doctrinas

esotéricas y prácticas rituales que influirían enormemente en la cultura espiritual y religiosa de Japón (Groner, 2002).

La escuela Tendai (天台宗) fue fundada por el monje Saichō (767-822), quien estudió en China y trajo a Japón las enseñanzas de la escuela Tiantai, una tradición budista china basada en el *Sutra del Loto*. Saichō estableció el templo Enryaku-ji en el monte Hiei, cerca de Kioto, que se convirtió en el centro del budismo Tendai. La enseñanza central de Tendai es que todos los seres tienen el potencial de alcanzar la iluminación y que la naturaleza búdica está presente en todos. El *Sutra del Loto* es visto como la máxima revelación de las enseñanzas de Buda. Saichō también enfatizó la combinación de la práctica esotérica (Mikkyō) y la meditación, lo que permitió una síntesis de doctrinas más accesibles para la aristocracia y la corte.

La escuela Shingon (真言宗), introducida por el monje Kūkai (774-835), se centró en el budismo esotérico o Vajrayāna (Mikkyō en japonés), que Kūkai también estudió en China. A su regreso, Kūkai estableció el templo Kōya-san en el monte Kōya, que se convirtió en el centro de la escuela Shingon que enfatiza la práctica esotérica, que incluye rituales complejos, la recitación de mantras, la realización de mudras (gestos rituales con las manos) y la visualización de mandalas. Estas prácticas, según Kūkai, permiten que los practicantes alcancen la iluminación en esta vida. La enseñanza principal de Shingon es la veneración de Dainichi Nyorai (Vairocana), Buda cósmico, que es visto como la manifestación del universo en su totalidad. Para Kūkai, el mundo visible es una manifestación del cuerpo, palabra y mente de Dainichi (Rinpoche, 2002).

En tercer lugar, el budismo y la aristocracia. Durante el período Heian, el budismo se convirtió en una religión estrechamente vinculada a la aristocracia y a la corte imperial. Los aristócratas patrocinaban la construcción de templos, la creación de arte religioso y la realización de rituales esotéricos para proteger el Estado y garantizar su bienestar personal. El budismo esotérico de las escuelas Tendai y Shingon era especialmente popular entre la élite, ya que sus rituales místicos y su énfasis en el poder cósmico de Buda ofrecían protección espiritual y favorecían el bienestar de la nación. Sin embargo, esta estrecha relación con la aristocracia también significaba que el budismo estaba relativamente alejado del pueblo común, al menos en sus formas oficiales (Yamasaki, 1988).

En cuarto lugar, el budismo y la cultura con el arte, la literatura y la arquitectura. Durante el período Heian, el budismo influyó profundamente en el arte, la literatura y la arquitectura

14-11-2024

japonesa. Los templos budistas de Tendai y Shingon se convirtieron en centros no solo de la práctica religiosa, sino también de la producción artística. Las escuelas esotéricas, especialmente Shingon, influyeron en la creación de mandalas, que representaban el cosmos y servían como herramientas para la meditación. Las imágenes de budas cósmicos como Dainichi y los complejos rituales esotéricos también influyeron en la producción de estatuas, pinturas y otros artefactos religiosos. La corte Heian estaba profundamente influenciada por las ideas budistas. Esto se reflejaba en las obras literarias de la época, como los diarios de las cortesanas y textos como el Tale of Genji de Murasaki Shikibu, que incluyen temas de impermanencia y sufrimiento, elementos centrales del pensamiento budista y parte fundamental de lo que llamaremos literatura budista.

En quinto lugar, la idea de la decadencia de la ley (*Mappō*). Hacia finales del período Heian, comenzó a popularizarse la creencia en el *Mappō*, o la decadencia de la ley. Según esta doctrina, el mundo había entrado en una era de decadencia en la que la enseñanza de Buda se iría deteriorando, y sería cada vez más difícil para las personas alcanzar la iluminación. La creencia en el *Mappō* tuvo un impacto profundo en el desarrollo posterior del budismo japonés, ya que condujo al surgimiento de nuevos movimientos que buscaban caminos más accesibles hacia la salvación, como el budismo de la Tierra Pura (*Jōdo*) (Bodhi, 2005).

En sexto lugar, los monjes guerreros (*Sōhei*). Durante el período Heian, algunos templos, especialmente aquellos de la escuela Tendai en el monte Hiei, comenzaron a desarrollar ejércitos de monjes guerreros llamados *Sōhei*. Estos monjes, armados y entrenados para el combate, defendían los intereses de los templos y participaban en conflictos con otros templos o facciones políticas. Los *Sōhei* se convirtieron en una fuerza poderosa, especialmente en la región de Kioto, y su influencia continuaría en los siglos posteriores.

Finalmente, el declive del poder imperial y la influencia budista. Hacia finales del período Heian, el poder de la corte imperial comenzó a declinar, mientras que los clanes militares, como los Taira y los Minamoto, ganaron fuerza. Este cambio en el equilibrio de poder también afectó a los templos budistas, ya que muchos se vieron atrapados en las luchas entre los clanes guerreros. A medida que el poder político se alejaba de la corte aristocrática, el budismo también empezó a cambiar. Aunque las escuelas Tendai y Shingon seguían siendo influyentes, nuevas formas de budismo más accesibles comenzaban a ganar popularidad, lo que llevaría a transformaciones más profundas en los siglos posteriores (Dang, 2020).

2.3.4. Periodo Kamakura (S. XII-XIV)

El budismo en el período Kamakura (1185-1333) marcó un punto de inflexión en la historia religiosa de Japón. Durante este período, el budismo se democratizó y se volvió más accesible al pueblo común, con el surgimiento de nuevas escuelas y movimientos que ofrecían caminos más simples y directos hacia la salvación. Este cambio reflejaba los profundos trastornos sociales, políticos y militares de la época, incluida la consolidación del gobierno militar del sogunato Kamakura, dirigido por los samuráis, y la difusión de ideas como la del *Mappō*, o la decadencia de la Ley budista.

El establecimiento del sogunato Kamakura por el clan Minamoto tras la guerra Genpei (1180-1185) marcó el inicio de una nueva era en la que los samuráis asumieron el control del poder político, mientras que la corte imperial en Kioto perdía influencia. El cambio en el poder político y los trastornos sociales que lo acompañaron influyeron en la evolución del budismo, ya que las nuevas formas de la religión ofrecían consuelo en tiempos de inestabilidad y guerra. El concepto de *Mappō* la idea de que la humanidad había entrado en una era de degeneración en la que las enseñanzas de Buda se desvanecían y la salvación era cada vez más difícil de alcanzar resonaba profundamente en la sociedad de esta época, lo que llevó al surgimiento de nuevas formas de budismo más enfocadas en la fe y la devoción que en los complicados rituales esotéricos del período Heian. El budismo en el período Kamakura se caracterizó por:

En primer lugar, la aparición de nuevas escuelas budistas. El período Kamakura fue testigo del surgimiento de varias nuevas escuelas budistas que se centraron en la devoción, la práctica individual y la fe en la salvación. Entre ellas, las más importantes fueron Jōdo-shū (Escuela de la Tierra Pura); Jōdo Shinshū (Verdadera Escuela de la Tierra Pura); y Nichiren-shū (Escuela de Nichiren) (E. Morrell, 1985).

La Escuela de la Tierra Pura fue fundada por el monje Hōnen (1133-1212), la escuela Jōdo-shū o Escuela de la Tierra Pura fue una de las formas más populares de budismo que emergieron durante este período. La enseñanza central de Hōnen era la devoción a Buda Amida (Amitābha), quien prometía salvar a todos aquellos que invocaran su nombre con sinceridad. Hōnen simplificó el camino a la salvación, destacando la práctica de la recitación del *Nenbutsu* (南無阿弥陀仏, *Namu Amida Butsu*), que significa homenaje a Buda Amida. Para Hōnen, el acto devocional de recitar el *Nenbutsu* era suficiente para que cualquier persona,

14-11-2024

sin importar su nivel de conocimiento o virtud, alcanzara la Tierra Pura y se liberara del ciclo de renacimiento.

La Verdadera de la Tierra Pura la fundó el discípulo de Hōnen, Shinran (1173-1263), llevó aún más lejos las enseñanzas de su maestro al fundar la Jōdo Shinshū o Verdadera Escuela de la Tierra Pura. Shinran creía que la salvación no dependía del número de recitaciones del *Nenbutsu* ni del esfuerzo humano, sino únicamente de la gracia de Amida. Esta enseñanza se destacó por su simplicidad y accesibilidad, enfatizando que la fe sincera en Amida y la entrega total a su poder salvador eran suficientes para la salvación, sin importar las acciones previas de la persona.

El budismo Zen también floreció durante el período Kamakura. Dos ramas principales del Zen se establecieron en Japón durante este período: la escuela Rinzai y la escuela Sōtō. La escuela Rinzai Zen fue introducida por el monje Eisai (1141-1215) tras su viaje a China. La escuela Rinzai enfatiza la práctica de *koans* (problemas o paradojas mentales), diseñados para desatar la sabiduría intuitiva más allá del pensamiento racional. Esta rama del Zen encontró apoyo entre los guerreros samuráis debido a su enfoque en la disciplina mental y física. La escuela Sōtō Zen fue fundada por Dōgen (1200-1253), quien también estudió en China. La escuela Sōtō enfatiza la práctica de la meditación sentada, conocida como *Zazen*, como el camino hacia la iluminación. Dōgen enseñaba que la iluminación no era un estado que se alcanzaba en algún momento futuro, sino una realidad que se manifestaba a través de la práctica en cada momento (Sogen, 2020).

La última escuela, es la denominada Nichiren, la creó el monje Nichiren (1222-1282) fundó una escuela budista basada en la fe en el *Sutra del Loto*. Nichiren creía que el *Sutra del Loto* contenía la verdad definitiva del budismo y que su recitación era el único camino para salvar a Japón de las calamidades que sufría en ese momento, como las invasiones extranjeras y los desastres naturales. La práctica principal de la escuela Nichiren es la recitación del *daimoku*: *Nam Myōhō Renge Kyō* (南無妙法蓮華経), que significa Homenaje al *Sutra del Loto* de la ley maravillosa. Nichiren también fue un crítico feroz de otras escuelas budistas, lo que lo llevó a enfrentarse con la élite religiosa y política de su tiempo (Tarabini, 2017).

En segundo lugar, el papel del budismo en la sociedad guerrera. A medida que el poder político se desplazaba de la corte aristocrática a los guerreros samuráis, el budismo también se adaptó para servir a esta nueva clase dominante. Las enseñanzas del Zen, con su énfasis en la

14-11-2024

disciplina, la meditación y el autocontrol, se alinearon bien con los ideales de los samuráis, quienes adoptaron el Zen como una forma de fortalecer su carácter. Templos budistas, especialmente los Zen, comenzaron a jugar un papel importante en la vida política y cultural, sirviendo como centros de enseñanza no solo religiosa sino también de artes marciales, caligrafía, jardinería y otras disciplinas.

En tercer lugar, el declive del budismo esotérico. Durante el período Kamakura, las escuelas esotéricas como Tendai y Shingon que habían dominado el panorama religioso en los períodos anteriores comenzaron a declinar en influencia. Aunque estas escuelas no desaparecieron, su enfoque en rituales complejos y sus estrechas relaciones con la aristocracia resultaban menos relevantes en la sociedad guerrera y en un contexto donde las nuevas enseñanzas ofrecían caminos más simples hacia la salvación.

En último lugar, el budismo y el concepto del *Mappō*. La idea de que la humanidad había entrado en la era del *Mappō* (la decadencia de la ley budista) era ampliamente aceptada en el período Kamakura. Esto impulsó a los fundadores de las nuevas escuelas a desarrollar enseñanzas que pudieran salvar a las personas en una época en la que se creía que los métodos tradicionales de alcanzar la iluminación ya no eran efectivos (Anesaki, 2022). El *Mappō* justificaba la necesidad de una mayor simplicidad en las prácticas religiosas, y también alimentó la percepción de que la salvación debía provenir de la fe en figuras salvadoras como Amida o de la práctica sincera de métodos como la meditación Zen o la recitación del *daimoku* de Nichiren.

2.3.5. Era Tokugawa (S. XVII-XIX)

El budismo en el período Tokugawa (1603-1868) que te, también conocido como período Edo, estuvo marcado por una relación compleja entre la religión y el Estado, ya que el gobierno Tokugawa utilizó el budismo como una herramienta de control social y política. Aunque el budismo experimentó una institucionalización más estricta, también enfrentó desafíos y se vio desplazado en parte por nuevas corrientes religiosas como el confucianismo y el sintoísmo, que fueron promovidos por el régimen (Baroni, 2000). Sin embargo, el budismo continuó siendo una presencia importante en la vida espiritual de los japoneses. Las características principales del budismo en el período Tokugawa son las siguientes:

14-11-2024

En primer lugar, el sistema de control del Estado sobre el budismo: el sistema *terauke*. Uno de los desarrollos más significativos en este período fue la implementación del sistema *terauke* (寺請制度, certificación del templo), que requería que todas las familias japonesas estuvieran registradas en un templo budista (Ueda, 2004). Esto se hizo principalmente como una forma de controlar la expansión del cristianismo, que el gobierno Tokugawa veía como una amenaza al orden político. Los templos budistas actuaban como agentes del gobierno, emitiendo certificados de afiliación religiosa (*terauke*) que los individuos debían presentar para demostrar que no eran cristianos. Esto convirtió al budismo en una institución burocrática que ayudaba al sogunato a mantener el control social.

Aunque el sistema ayudó a erradicar el cristianismo en Japón, también tuvo el efecto de atar al budismo a la estructura de poder del Estado, lo que provocó que muchos templos se convirtieran en meros organismos administrativos, alejando al budismo de sus funciones espirituales originales (Willians, 2004).

En segundo lugar, la proliferación de templos y la administración budista. Durante este período, el número de templos budistas aumentó significativamente. Dado que todas las familias debían estar afiliadas a un templo, los templos se multiplicaron por todo el país, y cada comunidad local tenía su propio templo designado. Los templos budistas también desempeñaban funciones importantes en la sociedad, como registrar nacimientos, matrimonios y defunciones, y administrar cementerios. Esta dependencia de los templos como centros administrativos ayudó a consolidar su rol en la vida cotidiana de los japoneses.

En tercer lugar, el budismo y el sogunato con el control y las limitaciones. Aunque el budismo gozaba de un papel privilegiado en la estructura social bajo el sistema *terauke*, también estaba sujeto a estrictos controles por parte del sogunato Tokugawa. Las enseñanzas y actividades de los templos eran supervisadas de cerca, y cualquier intento de desafiar la autoridad política era reprimido. Los templos más grandes y poderosos, como los de las escuelas Tendai y Shingon, se mantuvieron influyentes, pero bajo la vigilancia del gobierno. El budismo esotérico seguía practicándose, pero con menos influencia directa sobre la política que en épocas anteriores.

En cuarto lugar, el declive espiritual del budismo institucional. A pesar de su omnipresencia en la vida cotidiana, muchos críticos contemporáneos afirmaban que el budismo había perdido parte de su vitalidad espiritual durante el período Edo. El énfasis en la administración y el

14-11-2024

control burocrático, junto con la falta de innovación doctrinal o prácticas significativas para la mayoría de la población, llevó a una percepción general de estancamiento en las instituciones budistas (Dalton, 2023). El budismo en este período se caracterizó más por el mantenimiento de rituales funerarios y ceremoniales que por la búsqueda activa de la iluminación o el compromiso profundo con las enseñanzas budistas.

En quinto lugar, la influencia de otras corrientes filosóficas: confucianismo y sintoísmo. Durante el período Tokugawa, el confucianismo y el sintoísmo ganaron influencia como parte de las políticas del gobierno para promover un sentido de moralidad cívica y lealtad al Estado. El confucianismo, en particular, fue adoptado por el sogunato como una ideología oficial debido a su énfasis en la jerarquía social, la lealtad y el orden familiar (Miller, 2018). Aunque el sintoísmo también fue promovido como una forma de apoyar la unidad nacional y la legitimidad del emperador, el budismo continuó desempeñando un papel clave en la vida espiritual, particularmente en los rituales de muerte y en el mantenimiento de las tumbas familiares.

En sexto lugar, el resurgimiento del Zen y otras corrientes budistas. A pesar del control estatal y la burocratización, algunas formas de budismo, especialmente el Zen, experimentaron un renacimiento espiritual durante el período Tokugawa. La escuela Rinzai Zen continuó siendo popular entre los samuráis, y los templos Zen fueron importantes centros culturales, artísticos y filosóficos. El Zen promovió la práctica de la meditación *Zazen* y el estudio de *koans* como medios para alcanzar la iluminación. Estas prácticas fueron especialmente influyentes en las élites guerreras, ya que el Zen estaba alineado con los valores de autodisciplina y control mental, características clave en la cultura samurái.

> Además del Zen, otras escuelas como la Jōdo-shū Tierra Pura y la Jōdo Shinshū también siguieron siendo populares entre las masas, debido a su enfoque en la devoción a Amida y la salvación a través del *Nenbutsu* la invocación de Buda (Heisig, 2016, p. 1269).

Finalmente, los desafíos del budismo en el final del período Edo. Hacia finales del período Tokugawa, Japón comenzó a abrirse a la influencia extranjera debido a la presión de las potencias occidentales. Este contacto con Occidente trajo nuevos desafíos para el budismo, ya que ideas religiosas y filosóficas extranjeras, como el cristianismo y las ideas de la Ilustración europea, comenzaron a infiltrarse en el país. En 1868, el restablecimiento Meiji marcó el fin del sogunato Tokugawa y el comienzo de una nueva era en la que el budismo enfrentaría desafíos aún mayores, como la política de separación del budismo y el sintoísmo *shinbutsu*

bunri y las persecuciones antibudistas *haibutsu kishaku*, que intentaron reducir la influencia del budismo en favor del sintoísmo estatal (Tanejiro, 1911).

Igualmente, son figuras destacables en el budismo, los cuatro demonios celestiales 四魔, shi ma son obstáculos espirituales que impiden el progreso hacia la iluminación. Estos demonios, o maras, representan diferentes formas de tentación y distracción que afectan a los practicantes en su camino espiritual. A continuación, se explicare en detalle los cuatro demonios celestiales:

1. Mara del Klesha (煩悩魔, Bonnōma)

Este demonio representa los obstáculos internos como las emociones y pasiones perturbadoras. Los kleshas incluyen el deseo, el odio, la ignorancia, el orgullo y los celos. Estos sentimientos negativos oscurecen la mente y dificultan la práctica de la meditación y el cultivo de la sabiduría (Nichols, 2019).

- Ejemplo: El apego a los placeres sensoriales que distrae a una persona de la práctica espiritual.
- Superación: La práctica de la meditación y el desarrollo de la sabiduría (prajna) para reconocer y superar estas emociones perturbadoras.

2. Mara del Skandha (陰魔, Inma)

Este demonio simboliza el apego a los cinco agregados (skandhas) que constituyen la experiencia humana: forma, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia. El apego a la identidad personal y la creencia en un yo permanente son obstáculos significativos en el camino hacia la iluminación. La creencia errónea en un "yo" permanente e independiente. Y la Superación es realizada a través de la contemplación de la vacuidad y la impermanencia de los skandhas para disolver el apego al ego.

3. Mara de la Muerte (死魔, Shima)

Este demonio representa el miedo a la muerte y el ciclo de nacimiento y muerte (samsara). El miedo a la muerte puede paralizar a los practicantes y hacer que se aferren a la existencia mundana, impidiendo su progreso espiritual. El temor constante a la muerte que impide la práctica espiritual efectiva. Donde la Superación dentro del entendimiento y la aceptación de

la impermanencia y el ciclo de renacimiento, cultivando una actitud desapegada hacia la vida y la muerte.

4. Mara del Devaputra (天子魔, Tenshi ma)

Este demonio es un ser celestial que intenta distraer a los practicantes con placeres y tentaciones divinas. Representa los placeres y tentaciones del reino celestial que pueden desviar a los practicantes de su camino espiritual. Las tentaciones de logros y placeres mundanos que parecen espirituales pero que en realidad son distracciones que pueden nublar conseguir la Superación que es resuelta a través de la práctica del discernimiento y la concentración (*samadhi*) para reconocer y rechazar las tentaciones que alejan del verdadero camino (Kapferer, 1991).

Contexto y Significado

Estos cuatro demonios se consideran pruebas y obstáculos que todos los practicantes espirituales deben enfrentar y superar para alcanzar la iluminación. La superación de estos obstáculos es fundamental para el progreso espiritual y el logro del nirvana.

En el budismo, los "Cuatro Demonios Celestiales" o "Cuatro Maras" representan obstáculos internos y externos que interfieren en el camino hacia la iluminación. Estos demonios son personificaciones de las diversas dificultades y desafíos que los practicantes enfrentan. Son conceptos fundamentales que ayudan a entender los aspectos de la mente y la experiencia que pueden desviar a uno del camino del Dharma. Las cuatro Maras son:

Klesha Mara (el demonio de las aflicciones mentales). Este representa las emociones y estados mentales negativos como la ignorancia, el deseo, el odio, los celos y el orgullo donde estas aflicciones nublan la mente y dificultan la práctica de la meditación y el desarrollo de la sabiduría estas son superadas a través de la práctica de la meditación y la aplicación del Dharma, se puede superar esta mara cultivando la sabiduría, la compasión y el desapego.

Skandha Mara (el demonio de los agregados). Se refiere a los (cinco agregados (skandhas)) que componen la experiencia humana: forma, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia. La identificación con estos agregados como un yo sólido y permanente puede llevar a la ilusión y al apego, perpetuando el ciclo del sufrimiento (samsara) solo es posible llegar a la superación reconociendo la naturaleza impermanente y no sustancial de los agregados a través del análisis y la meditación (Buswell, Lopez, 2013).

Mrityu Mara (El Demonio de la Muerte). Representa el miedo a la muerte y la impermanencia, así como el proceso de envejecimiento y decadencia. El miedo a la muerte puede generar ansiedad y evitar que uno se concentre plenamente en la práctica espiritual podemos superarlo aceptando la impermanencia de la vida y la inevitabilidad de la muerte, uno puede vivir de manera más plena y sin miedo, usando el tiempo disponible para avanzar en el camino espiritual (Singlenton, 2023).

Devaputra Mara (el demonio del hijo de los dioses). Simboliza las tentaciones y distracciones que pueden surgir del placer sensorial y los logros mundanos, incluidas las experiencias espirituales superiores que pueden inflar el ego. La indulgencia en los placeres sensoriales y el orgullo espiritual pueden desviar a uno del camino hacia la iluminación. Logramos superarlo manteniendo una práctica disciplinada y enfocada, y desarrollando el desapego incluso hacia los estados elevados de conciencia.

En la Práctica Budista: Los Cuatro Maras son reconocidos como obstáculos que los practicantes deben enfrentar y superar en su camino hacia la iluminación. La meditación, la ética y la sabiduría son herramientas fundamentales para superar estos demonios. Teniendo un significado simbólico estando más allá de ser entidades literales, los Maras simbolizan aspectos internos y externos de la experiencia humana que deben ser comprendidos y trascendidos. Nos preguntamos cómo podemos llegar a la: ¿Superación de los Maras?

En primer lugar, con la cultivación de las virtudes practicando la ética (*sila*), la meditación (*samadhi*) y la sabiduría (*prajna*) que son formas esenciales de superar los Maras. Con el desarrollo del mindfulness y la atención plena podremos mantener la mente presente y consciente y esta nos ayudara a identificar y desarmar las influencias de los Maras. Y por consiguiente con el refugio en las tres joyas nos conducirá a tomar refugio en el buda, el dharma y la sangha que nos proporciona guía y apoyo en la lucha contra estos obstáculos. Los Cuatro Maras son elementos cruciales en la comprensión del camino budista. Representan los desafíos que todos los practicantes enfrentan y ofrecen un marco para reconocer y superar los obstáculos internos y externos que impiden la realización de la iluminación. Mediante la práctica diligente y la aplicación de las enseñanzas budistas, es posible superar estos demonios y avanzar en el camino hacia la liberación (Takeda, 2022).

La representación de los dioses y figuras divinas en el budismo es diversa y rica, reflejando las variadas tradiciones y culturas en las que se ha desarrollado el budismo. A continuación,

se presentan algunas de las figuras más importantes y comunes en las representaciones budistas:

Buda Gautama (Siddhartha Gautama), representado generalmente en postura de meditación (dhyana mudra) o en la postura de tocar la tierra (Bhumisparsha mudra). Su símbolo es la rueda del Dharma (Dharmachakra), el árbol Bodhi y la flor de loto. Con rasgos serenos y equilibrados, con orejas largas (símbolo de renuncia), urna (una marca en la frente), y ushnisha (protuberancia en la cabeza).

Avalokiteshvara (Guanyin en China, Kannon en Japón) es el Bodhisattva de la compasión. A menudo representado con múltiples brazos y cabezas para mostrar su capacidad de ayudar a muchos. Son seres andróginos con una expresión compasiva, a veces con una flor de loto o un jarrón con agua sagrada.

Manjushri es el Bodhisattva de la sabiduría. Porta la espada de sabiduría que corta la ignorancia y un libro de Prajnaparamita (perfección de la sabiduría). Generalmente joven y enérgico, está sentado en un león, simbolizando su valentía y sabiduría.

Tara es la deidad femenina, especialmente popular en el budismo tibetano. Conocida en sus formas verde y blanca, que se asociada con la protección y la compasión. Se representa sentada en la postura de loto, a menudo con una expresión serena y con una mano en el gesto de otorgar bendiciones (F. Thurman, 1996).

Vajrapani por excelencia es el protector de Buda y Bodhisattva del poder. Sostiene un vajra (rayo) en su mano derecha. Con una apariencia poderosa es representado en una postura dinámica, mostrando fuerza y protección. Amitabha es el buda de la Tierra Pura (Sukhavati). A menudo representado sentado en una flor de loto, simbolizando la pureza. Su apariencia es serena, con una expresión de paz y benevolencia.

Maitreya es el futuro Buda, que vendrá a la Tierra cuando las enseñanzas de Gautama Buda hayan sido olvidadas. A menudo representado sentado en una silla o en la postura de la enseñanza (vitarka mudra). Esta sonriente y a veces con una apariencia de alegría y prosperidad.

Yamantaka es la deidad iracunda en el budismo tibetano. Representado con múltiples cabezas, brazos y piernas, sosteniendo armas y herramientas rituales. De apariencia feroz y protectora, con el objetivo de destruir el ego y la ignorancia.

Mahakala su función es la de ser el protector del Dharma en el budismo tibetano. Se representa con una corona de cráneos y una expresión aterradora. Es una figura oscura y poderosa, simbolizando la protección contra los obstáculos y la negatividad.

Las representaciones de las deidades y figuras divinas en el budismo varían ampliamente según las tradiciones y culturas, pero comparten la característica común de transmitir aspectos esenciales de las enseñanzas budistas, como la compasión, la sabiduría, la protección y la iluminación. Estas figuras no son adoradas como dioses en un sentido teísta, sino que son veneradas como manifestaciones de las cualidades y principios del Dharma budista (Wu, Chia, 2015).

Los cinco sellos son una interpretación del *Sutra del Corazón* (también conocido como *Sutra del Corazón de la Gran Sabiduría*) que destaca cinco aspectos fundamentales de la realidad última según la enseñanza budista Mahayana. Estos sellos son:

Impermanencia (*Anitya*): Este sello enfatiza que todas las cosas están sujetas al cambio y la transitoriedad. Nada en el mundo fenoménico es permanente o duradero. Reconocer la impermanencia es fundamental para comprender la naturaleza de la realidad y liberarse del sufrimiento.

> El funeral de Dōgen. Depositaron el cadáver de Dōgen en Kenin-ji antes de transportarlo al lugar de la cremación. Su sucesor, Ejo recitó el texto con el que se rinde homenaje a las reliquias de Buda: se denomina Shari Raimon[4] y suelen pronunciarse estos versos al recibir las cenizas de la persona fallecida. Fue, pues, un acto sencillo, nada que ver con los siete días que duraron las ceremonias de su discípulo y tercer abab Tettsu Gikai (1219-1309). En Eihei-ji se desplegaron en abundancia banderas, linternas, incensarios, billetes, adornos de papel, moneda, floreros (Faure, 2012, p. 46).

Insatisfacción o Sufrimiento (*Dukkha*): Este sello señala que todas las experiencias condicionadas por el deseo y la aversión están marcadas por el sufrimiento inherente. Incluso las cosas que pueden traer placer temporal eventualmente conducen al sufrimiento debido a su naturaleza transitoria e insatisfactoria.

> En este caso podemos referenciar con las cuatro moradas de la atención plena. La primera es el reflejo de que el cuerpo no es puro. La segunda es el reflejo de que sentir es sufrir. La tercera es el reflejo de que la mente está sin constancia. La cuarta es el reflejo de que los dharmas están sin sí mismo. El reflejo de que el cuerpo no es puro: el saco de piel particular reflejado como un cuerpo en el presente es todo el universo en las diez direcciones, puesto que es el cuerpo real. El asunto del presente reflejo de que el cuerpo no es puro también es así. Sobre

[4] Los versos *Shari Raimon* son parte del *Shāriputra Rāimon* (también conocido como *Sutra de las Puertas del Infierno* o *Sutra de Shariputra*), un sutra budista que se encuentra en la tradición del budismo del este asiático, especialmente en la escuela del budismo chino del Tiantai.

> esta base, la totalidad del cuerpo, la totalidad del reflejo y la totalidad de no ser puro son justamente el kasaya al cual da a luz una madre. Si un kasaya no es el kasaya al cual da a luz una madre, los patriarcas budistas nunca lo usan, ¿cómo podría ser Sāṇavāsa[5] el único? Deberíamos cuidadosamente aplicar nuestras mentes a esta verdad, aprendiéndola en la práctica y realizándola perfectamente (Dōgen, 2022, p. 33).

En el budismo, el término kasaya (también escrito kāṣāya en sánscrito) se refiere a una prenda de vestir distintiva usada por monjes y monjas. La kasaya es una túnica larga y holgada que tradicionalmente se usa como el principal atuendo monástico en muchas tradiciones budistas. La kasaya generalmente está hecha de tela de algodón o lino y es de color naranja o amarillo, aunque los tonos pueden variar según la tradición budista y la región geográfica (Nhất, 1999). El color naranja o amarillo se asocia simbólicamente con la renuncia y la práctica espiritual en el budismo. El uso de la kasaya tiene profundas connotaciones simbólicas en el budismo. Algunos de los significados asociados con la kasaya incluyen:

1. Renuncia y desapego: El acto de usar la kasaya simboliza el compromiso del monje o monja con la renuncia material y el desapego de las preocupaciones mundanas. Al vestir esta prenda, los practicantes budistas muestran su dedicación a seguir el camino espiritual y liberarse de los apegos terrenales.

2. Sencillez y humildad: La kasaya es una prenda simple y modesta que refleja los valores de sencillez y humildad en la vida monástica. Al usar esta túnica, los monjes y monjas renuncian a la vanidad y la ostentación en favor de un estilo de vida más simple y centrado en la práctica espiritual.

3. Identidad y pertenencia: La kasaya también sirve como un símbolo de identidad y pertenencia a la comunidad monástica. Al vestir esta prenda, los monjes y monjas se identifican como miembros de la orden budista y se unen en su compromiso compartido con la práctica espiritual y el camino hacia la iluminación.

En definitiva, la kasaya es una prenda de vestir distintiva usada por monjes y monjas budistas que simboliza renuncia, sencillez, humildad, identidad y pertenencia a la comunidad monástica.

[5] La palabra *sāṇavāsa* es un término en sánscrito que se encuentra en el contexto del budismo, específicamente en referencia a la vestimenta de los monjes budistas. Se refiere a una prenda de vestir hecha de tejido de cáñamo.

2.3.6. Periodo Meiji (S.XIX-XX)

El budismo en el período Meiji (1868-1912) experimentó una transformación dramática debido a las políticas del gobierno que buscaban modernizar Japón y fortalecer la identidad nacional. Durante este período, el budismo fue duramente reprimido al comienzo, pero luego logró adaptarse a las nuevas condiciones sociales y políticas, manteniendo su relevancia en la vida japonesa. A pesar de los desafíos, el budismo encontró nuevas formas de supervivencia y modernización en un contexto de grandes cambios. Las características del budismo en el período Meiji son las siguientes (Ketelaar, 2020).

En primer lugar, la separación del budismo y el sintoísmo (*Shinbutsu Bunri*). Uno de los cambios más significativos al inicio del período Meiji fue la separación del budismo y el sintoísmo en 1868, conocida como *Shinbutsu Bunri* (Jansen, Rozman, 1986). Antes de este decreto, ambas religiones estaban profundamente entrelazadas, con templos budistas y santuarios sintoísta coexistiendo y compartiendo rituales y prácticas. El gobierno Meiji, en su esfuerzo por fortalecer el sintoísmo como la religión estatal y vincularlo con el culto al emperador, decretó la separación de las dos religiones. Esta política trataba de restaurar el sintoísmo como la religión nativa de Japón y reforzar su conexión con la familia imperial, mientras que el budismo, que tenía orígenes extranjeros, fue marginado.

En segundo lugar, las persecuciones anti budistas (*Haibutsu Kishaku*). Tras la separación, se desató un movimiento llamado *Haibutsu Kishaku* (廃仏毀釈), que significa abolir el budismo y destruir a Shakyamuni. Este movimiento incluyó la destrucción de templos budistas, estatuas, textos sagrados y otros símbolos de la religión. Los templos fueron saqueados, los monjes fueron forzados a secularizarse, y muchos edificios religiosos fueron convertidos en santuarios sintoístas o destruidos. El *haibutsu kishaku* fue impulsado por el deseo de promover el sintoísmo como una religión patriótica y de purgar las influencias extranjeras, incluidas las del budismo. Se estima que miles de templos budistas fueron destruidos o convertidos durante esta ola de persecución (D. Swale, 2009).

En tercer lugar, el resurgimiento del budismo tras la persecución. Aunque el budismo enfrentó una represión severa al principio del período Meiji, sobrevivió gracias a su capacidad de adaptación. A medida que las políticas iniciales del gobierno comenzaron a cambiar, el budismo logró encontrar su lugar en la nueva sociedad. Los templos y los monjes comenzaron a reorganizarse y reformarse para encajar en la nueva estructura social y política de Japón. A

14-11-2024

finales del siglo XIX, el gobierno Meiji comenzó a adoptar un enfoque más moderado hacia el budismo, en parte debido a la presión popular y la necesidad de unificar al país en su proceso de modernización. Aunque el sintoísmo seguía siendo promovido como la religión estatal, el budismo dejó de ser perseguido activamente y comenzó a recuperar su influencia.

En cuarto lugar, las reformas y modernización del budismo. Los líderes budistas comprendieron que debían modernizar sus instituciones para adaptarse a la nueva era. Comenzaron a reformar las prácticas monásticas, introdujeron la educación moderna en los templos, y algunos incluso promovieron la participación de los laicos en el budismo de manera más activa. También surgió un movimiento de "budismo social" (社会仏教, *shakai bukkyō*) (Fujiyoshi, 2004), que se centraba en abordar problemas sociales como la pobreza y la injusticia, vinculando las enseñanzas budistas con las necesidades contemporáneas de la sociedad. Este enfoque permitió que el budismo se mantuviera relevante en una era de cambios rápidos.

En quinto lugar, la influencia del nacionalismo y el militarismo. A medida que el gobierno Meiji consolidaba su poder y transformaba a Japón en una potencia militar, el budismo también fue influenciado por el creciente nacionalismo. Aunque el sintoísmo desempeñaba el papel central en la construcción de la identidad nacional, el budismo encontró una manera de adaptarse a las nuevas realidades políticas, promoviendo valores patrióticos y sirviendo a la sociedad en tiempos de guerra. Algunos templos budistas apoyaron los esfuerzos del gobierno en la guerra contra China (1894-1895) y Rusia (1904-1905), y el budismo se vinculó en parte con el discurso de la lealtad al Estado.

En sexto lugar, la expansión del budismo japonés a nivel internacional. Durante el período Meiji, Japón comenzó a abrirse al mundo exterior, y el budismo japonés también se expandió a nivel internacional. Los monjes budistas comenzaron a viajar a Occidente, participando en diálogos interreligiosos y difundiendo las enseñanzas budistas en Europa y América. Soyen Shaku, un monje Zen, fue uno de los primeros en participar en el Parlamento Mundial de Religiones en Chicago en 1893, lo que marcó el comienzo de un mayor interés occidental en el budismo japonés, especialmente en el Zen.

En séptimo lugar, la creación de nuevas sectas y movimientos laicos. Durante el período Meiji, surgieron nuevas sectas y movimientos dentro del budismo que buscaban adaptarse a las necesidades modernas. Uno de los ejemplos más importantes fue la fundación de movimientos

laicos dentro del budismo, que buscaban democratizar el acceso a las enseñanzas budistas. Algunos de estos movimientos enfatizaban la práctica budista diaria en la vida laica, alejándose de los templos y las jerarquías monásticas tradicionales. Uno de los movimientos que surgiría poco después fue Soka Gakkai, que tuvo sus orígenes en las enseñanzas de Nichiren y se convirtió en uno de los movimientos budistas más influyentes en el Japón contemporáneo (Ikeda, 2009).

Por último, el renacimiento de la investigación académica budista. Durante el período Meiji, el estudio académico del budismo experimentó un renacimiento. Se comenzaron a realizar investigaciones sobre los textos budistas antiguos y las tradiciones, utilizando métodos académicos modernos (Ketelaar, 1993). Este enfoque académico, influenciado por el contacto con el pensamiento occidental, permitió una comprensión más profunda y crítica del budismo, y sentó las bases para su adaptación a la era moderna. Instituciones budistas de aprendizaje, como la Universidad de Otani y la Universidad de Ryukoku, jugaron un papel crucial en la preservación y revitalización de la erudición budista.

2.3.7. Periodo Reiwa (S.XX-actualidad)

El budismo en el período Reiwa (que comenzó en 2019 y sigue en curso) se caracteriza por la continuación de las tendencias de modernización, adaptación social y globalización que han marcado el budismo en Japón durante los siglos XX y XXI. En este contexto, el budismo enfrenta nuevos desafíos y oportunidades debido a los cambios sociales, el envejecimiento de la población, la disminución del interés en la religión institucional, y el avance de la tecnología. Sin embargo, el budismo también sigue desempeñando un papel importante en la vida cultural, espiritual y comunitaria en Japón y más allá de sus fronteras. Las características del budismo en el período Reiwa son las siguientes.

En primer lugar, los desafíos demográficos y secularización. Japón enfrenta una crisis demográfica con una población que envejece rápidamente y una tasa de natalidad decreciente. Esto ha tenido un impacto significativo en las instituciones budistas, especialmente en las áreas rurales donde los templos se están quedando sin fieles y sacerdotes. Muchas comunidades rurales están viendo cómo sus templos budistas cierran o se fusionan debido a la falta de monjes jóvenes y el declive en el número de creyentes.

14-11-2024

Además, la secularización es un fenómeno en expansión en Japón, con una generación más joven que se siente cada vez más desconectada de las religiones tradicionales, incluyendo el budismo. Las prácticas religiosas tradicionales, como los funerales budistas, han disminuido en popularidad, lo que ha llevado a una reducción en el financiamiento y el apoyo para muchos templos (K. Nelson, 2015).

En segundo lugar, las reformas en los templos y el papel de los monjes. En respuesta a estos desafíos, algunos templos budistas han buscado modernizarse para atraer a una audiencia más joven. Se están introduciendo nuevas formas de enseñanza budista que combinan las tradiciones antiguas con las necesidades modernas, como el uso de meditación guiada, prácticas de mindfulness, y el establecimiento de centros de retiro abiertos tanto a laicos como a extranjeros. También se observa un cambio en el papel de los monjes budistas. Muchos han adoptado roles más amplios como consejeros espirituales, terapeutas o guías en el manejo del estrés, aprovechando el creciente interés en la meditación y las prácticas espirituales fuera del contexto religioso institucional.

En tercer lugar, el budismo digital y globalización. El avance de la tecnología en el período Reiwa ha dado lugar a una presencia digital significativa del budismo. Los templos budistas y los monjes han comenzado a utilizar plataformas digitales para transmitir servicios, enseñar meditación y realizar ceremonias. Esto ha permitido que las enseñanzas budistas lleguen a un público más amplio, no solo en Japón, sino en todo el mundo.

Algunos templos han adoptado el uso de robots budistas, como Mindar (Zhu, 2019), un robot predicador que recita sermones budistas y responde preguntas sobre las enseñanzas de Buda. Estos esfuerzos son parte de la exploración de cómo la tecnología puede ayudar a revitalizar la práctica budista en una sociedad moderna y digitalizada. Además, el budismo japonés sigue participando en diálogos interreligiosos y encuentros internacionales, reforzando su influencia en la escena global. El Zen, en particular, sigue siendo popular en Occidente, y su práctica de meditación continúa ganando adeptos a nivel mundial (Suzuki, 2001).

En cuarto lugar, el budismo social y el compromiso con los problemas contemporáneos. Durante el período Reiwa, el budismo social sigue siendo una tendencia clave. Los templos y las organizaciones budistas han comenzado a involucrarse más activamente en problemas contemporáneos como la crisis climática, el desempleo, y el envejecimiento de la población.

El enfoque en el bienestar social y la ayuda comunitaria ha permitido que el budismo mantenga su relevancia como una fuerza ética y social en el Japón moderno. Algunos templos

14-11-2024

han comenzado a ofrecer alojamiento para ancianos, servicios de apoyo psicológico y espacios para la meditación destinados a personas que buscan paz interior en tiempos difíciles. Este tipo de iniciativas no solo apoyan a las comunidades locales, sino que también vinculan las enseñanzas budistas con la resolución de problemas actuales.

En quinto lugar, la relación con el Estado y la cultura japonesa. Aunque el sintoísmo sigue siendo la religión oficial vinculada al Estado y la familia imperial, el budismo conserva un papel importante en la cultura japonesa, especialmente en momentos clave de la vida, como los funerales y los ritos relacionados con los antepasados. La tradición funeraria budista sigue siendo una de las principales formas en que el budismo se mantiene relevante en la sociedad japonesa. Los festivales budistas, como el Obon (Eckel, 2003), (una festividad en la que las almas de los difuntos regresan al mundo de los vivos), continúan siendo celebrados con gran importancia cultural, conectando a las personas con sus raíces familiares y espirituales.

En sexto lugar, la revitalización del interés por el budismo entre los jóvenes. Aunque los jóvenes japoneses suelen estar menos interesados en las religiones tradicionales, el budismo ha encontrado formas de atraer a las nuevas generaciones a través de enfoques como el minimalismo espiritual y la meditación mindfulness. Muchos jóvenes están redescubriendo el budismo no como una religión organizada, sino como una fuente de sabiduría práctica para la vida diaria. El budismo Zen, con su enfoque en la simplicidad y el autocontrol, ha encontrado un renovado interés entre aquellos que buscan reducir el estrés de la vida moderna, adoptando prácticas de meditación y reflexión como formas de mejorar el bienestar mental y emocional (Hosokawa, 2020).

2.4. El budismo y la transmisión de los textos sagrados en Occidente

Los textos que vamos a tratar son fundamentales en el legado budista y han jugado un papel crucial en la introducción y la expansión del budismo en Occidente. Su llegada, estudio y práctica han influido en la espiritualidad a lo largo de su difusión, ofreciendo un camino para aquellos que buscan respuestas a las preguntas sobre la vida, la muerte y el significado. Estos textos no solo han contribuido en la comprensión del budismo, sino también han enriquecido el panorama espiritual, artístico, literario y filosófico occidental, promoviendo un diálogo entre culturas que continúa evolucionando en el presente. Los textos fueron traducidos por académicos, monjes y practicantes que deseaban compartir las enseñanzas de buda con un

14-11-2024

público occidental, asimismo los textos han sido fundamentales en la formación de las diversas escuelas que llegaron a Occidente. Han ayudado a establecer una conexión entre las tradiciones budistas y las prácticas contemporáneas de meditación y autoconocimiento, los textos seleccionados abordan temas universales como la ética, la naturaleza del sufrimiento, la vacuidad y la iluminación, que resuenan con preocupaciones de la cultura occidental. Su traducción y estudio han proporcionado una base sólida para la práctica y la compresión del budismo en Occidente. La influencia de la práctica del Zen y la difusión del arte Zenga ha influido en la cultura occidental de manera profunda y multifacética influenciando a artistas occidentales que buscan una conexión más profunda con la naturaleza y la autenticidad en su trabajo, manifestándose en la literatura, el arte y la filosofía. A través del Shinkankaku Ha, se ha creado un puente entre las tradiciones literarias japonesas y las corrientes contemporáneas en Occidente, destacando la búsqueda de una nueva sensibilidad y conexión con la experiencia humana. Esta interrelación ha enriquecido tanto la literatura occidental como la comprensión del budismo y su estética, fomentando un diálogo cultural que continúa en auge en la actualidad. La poesía Zen está presente en los haiku, que han sido adaptados y adaptados por poetas de todo el mundo y no solo de Japón. La estructura breve y la conexión con la naturaleza resuenan con la búsqueda de la simplicidad y la contemplación en la literatura budista. Estamos ante un fenómeno fascinante y multidimensional que se conjugan con la práctica empírica el estudio de los textos sagrado y su plasmación en el arte fruto de la influencia budista.

1. Introducción del Budismo Zen a Occidente:

Suzuki fue uno de los primeros en presentar el budismo Zen a un público occidental a través de sus escritos y conferencias. Publicó numerosos libros en inglés, como *Essays in Zen Buddhism* y *Zen and Japanese Culture*, que fueron fundamentales para despertar el interés y la comprensión del Zen en Europa y América (Daisetsu, 1973).

Debemos conocer las principales ordenes monásticas budistas, que son denominadas sectas, teniendo en cuenta que el uso de la palabra secta no tiene el mismo significado que en Occidente ya que secta se refiere a orden monástica sin connotaciones negativas o de grupo extremo como puede ocurrir en nuestra cultura.

La secta Tendai es una escuela del budismo japonés fundada en el siglo IX por el monje Saichō (conocido póstumamente como Dengyō Daishi). La secta Tendai tiene sus raíces en la escuela

14-11-2024

china Tiantai, fundada por el maestro Zhiyi en el siglo VI. La escuela Tiantai se centra en el *Sutra del Loto*, que considera la culminación de las enseñanzas de Buda.

Historia y Fundación

Saichō (767-822) viajó a China en 804, donde estudió las enseñanzas Tiantai. A su regreso a Japón, estableció la sede de la secta Tendai en el Monte Hiei, cerca de Kioto. Saichō promovió el estudio y la práctica del "Sutra del Loto" y otros textos budistas, buscando una síntesis de varias corrientes budistas en una sola práctica unificada (Tachikawa, 1998). El Sutra del Loto (Saddharma Pundarika Sutra) es central en la doctrina Tendai. Este sutra enseña que todos los seres tienen la capacidad de alcanzar la budeidad y que todas las enseñanzas de Buda son esencialmente un medio para llevar a los seres hacia la iluminación. La escuela Tendai utiliza un sistema de clasificación llamado "Pancha-yana" (Cinco Vehículos) y "Kaie" que son su clasificación de las enseñanzas que utilizan para organizar los sutras y enseñanzas de Buda, jerarquizando y ordenando las doctrinas para mostrar cómo todas ellas conducen hacia la verdad última. La secta Tendai es conocida por su sincretismo, integrando diversas prácticas y doctrinas del budismo mahayana, esoterismo (Mikkyō) (Sekiguchi, 1993), y enseñanzas de otras escuelas como el Zen y la Tierra Pura. La práctica meditativa es fundamental en Tendai. Incluye tanto la meditación Shikan (calma y visión) como rituales esotéricos (vajrayana), influenciados por el budismo tibetano y el Shingon.

El Monte Hiei, sede del templo Enryaku-ji, se convirtió en un importante centro religioso y cultural. Fue también una base para la formación de numerosos monjes que más tarde fundaron otras escuelas budistas, como el Zen y la Tierra Pura. La secta Tendai ha jugado un papel significativo en la historia de Japón, influyendo en la política, la cultura y la educación. Muchos líderes políticos y culturales, incluidos algunos shogunes y emperadores, fueron formados en la tradición Tendai. A lo largo de los siglos, la secta Tendai enfrentó desafíos internos y externos, incluyendo conflictos con otras sectas y la pérdida de influencia política. Sin embargo, ha experimentado períodos de renovación y reforma, manteniendo su relevancia en el budismo japonés contemporáneo.

En síntesis, la secta Tendai es una tradición budista rica y diversa que ha tenido un impacto profundo y duradero en el desarrollo del budismo y la cultura en Japón (Groner, 2000). Su enfoque sincrético y su énfasis en la práctica y el estudio del Sutra del Loto han dejado una marca indeleble en la historia religiosa del país.

La secta Shingon es una escuela del budismo esotérico (Vajrayana) en Japón, fundada en el siglo IX por el monje Kūkai (también conocido como Kōbō Daishi) (Daishi, 2014). Shingon, que significa palabra verdadera o mantra, se centra en prácticas y rituales esotéricos que buscan la realización espiritual y la iluminación en esta vida. Kūkai (774-835) fue un monje japonés que viajó a China en 804 para estudiar las enseñanzas esotéricas del budismo. En China, Kūkai recibió la transmisión completa del budismo esotérico del maestro Huiguo. A su regreso a Japón, Kūkai introdujo estas enseñanzas y fundó la secta Shingon. Estableció su sede en el monte Kōya (Kōyasan), que se convirtió en un importante centro de estudio y práctica esotérica.

Enseñanzas y Prácticas

Vajrayana: Shingon pertenece a la tradición Vajrayana del budismo, que enfatiza el uso de rituales, mantras, mandalas y meditaciones específicas para alcanzar la iluminación. A diferencia de las formas exotéricas del budismo, el Vajrayana se enfoca en métodos directos y potentes que permiten la transformación espiritual rápida. Las enseñanzas Shingon se basan en la idea de los Tres Misterios (Sanmitsu) (Pine, 2021): el cuerpo, el habla y la mente. La práctica esotérica involucra la integración de estos tres aspectos a través de mudras (gestos), mantras (palabras sagradas) y meditaciones visualizadas en mandalas (diagramas sagrados). Los mandalas son representaciones simbólicas del cosmos y de diversas deidades budistas. En Shingon, dos mandalas principales son fundamentales: el Mandala del Reino de la Matriz (Taizōkai Mandara) y el Mandala del Reino del Diamante (Kongōkai Mandara). Estos mandalas son utilizados en rituales y meditaciones para ayudar a los practicantes a visualizar y conectarse con las deidades y las enseñanzas esotéricas. Los mantras son sílabas o frases sagradas que se recitan para invocar la presencia y las bendiciones de las deidades. Los rituales en Shingon incluyen ceremonias complejas y detalladas que buscan la purificación, la protección y la obtención de méritos espirituales. El monte Kōya, fundado por Kūkai, es uno de los sitios más sagrados del budismo Shingon (Nicoloff, 2007). Es un complejo monástico que alberga numerosos templos, pagodas y mausoleos, incluido el mausoleo de Kūkai, donde se cree que permanece en meditación eterna. La secta Shingon ha influido profundamente en la cultura japonesa, contribuyendo al arte, la literatura, la arquitectura y la práctica religiosa. Kūkai es también conocido por su caligrafía, poesía y obras filosóficas. Shingon sigue siendo una de las principales escuelas budistas en Japón, con numerosos templos y monasterios en todo el país. Sus rituales y enseñanzas continúan atrayendo a practicantes que buscan una vía esotérica hacia la iluminación. La secta Shingon ha integrado elementos de las tradiciones

nativas japonesas, como el sintoísmo, creando un sincretismo único que ha permitido su adaptación y relevancia a lo largo de los siglos. La secta Shingon es una tradición budista esotérica que enfatiza el uso de prácticas rituales, mantras y mandalas para alcanzar la iluminación. Fundada por Kūkai en el siglo IX, ha dejado un legado duradero en la espiritualidad y la cultura japonesa. Su sede en el monte Kōya sigue siendo un importante centro de peregrinación y práctica espiritual (Armstrong, 1950).

La secta Rinzai es una de las principales escuelas del budismo Zen en Japón, conocida por su enfoque en la meditación y la disciplina rigurosa. Fundada por el monje Eisai en el siglo XII, la secta Rinzai tiene sus raíces en la tradición Chan de China. Como descripción detallada de la secta Rinzai debemos saber que el budismo Zen (o Chan en chino) tiene su origen en China, donde se desarrolló a partir de la síntesis de las enseñanzas budistas indias y las tradiciones taoístas locales. Linji Yixuan (en japonés, Rinzai Gigen) fue un maestro Chan del siglo IX cuyo enfoque en la enseñanza directa y los métodos drásticos de despertar inspiraron la escuela que lleva su nombre. Myōan Eisai fue el monje japonés que introdujo el budismo Rinzai en Japón (Moore, 2018). Tras estudiar en China, Eisai regresó a Japón en 1191 y promovió el Zen como una forma de revitalizar el budismo japonés. Fundó el primer templo Zen en Japón, Shōfuku-ji, en Kyushu. Una característica distintiva del Rinzai Zen es el uso de kōan. Los kōan son preguntas, historias o declaraciones paradoxales utilizadas por los maestros Zen para provocar el satori (despertar o iluminación) en los discípulos. El practicante medita en el kōan hasta que trasciende el pensamiento lógico y experimenta una percepción directa de la realidad.

Aunque el uso de kōan es prominente, la práctica de Zazen sigue siendo fundamental. La meditación sentada es una práctica de atención plena y concentración que busca calmar la mente y permitir la percepción directa de la naturaleza de la existencia. El enfoque de Linji en métodos directos y, a veces, bruscos (como gritos, golpes y respuestas inesperadas) para despertar a los discípulos es una característica notable del Rinzai Zen. Estos métodos buscan romper las adherencias del ego y las percepciones ilusorias de la mente. La secta Rinzai es conocida por su énfasis en la disciplina rigurosa y la práctica intensa. Los períodos de retiro (sesshin) en los monasterios Rinzai pueden ser extremadamente demandantes, con largas horas de meditación, trabajo y estudio bajo la estricta supervisión de un maestro. El Rinzai Zen ha tenido una profunda influencia en la cultura japonesa, especialmente en las artes. La estética Zen, con su énfasis en la simplicidad, la naturalidad y la profundidad espiritual, ha influido en la ceremonia del té, la caligrafía, la jardinería (jardines secos Kare san sui), la

14-11-2024

pintura (Sumi-e) y las artes marciales. Algunos de los templos más famosos de Japón están asociados con la secta Rinzai. Entre ellos se encuentran Myōshin-ji, Nanzen-ji, y Tenryū-ji en Kioto, y Engaku-ji y Kenchō-ji en Kamakura. Estos templos no solo son centros de práctica espiritual, sino también importantes patrimonios culturales (Dōgen, 2013).

La secta Rinzai es una escuela del budismo Zen que se distingue por su uso de kōan, su énfasis en la disciplina y su enfoque directo hacia la iluminación. Fundada por Eisai en el siglo XII, ha tenido un impacto significativo en la cultura y la espiritualidad japonesas. Su influencia se extiende más allá de Japón, habiendo contribuido al interés y la práctica del Zen en todo el mundo.

La escuela Sōtō es una de las principales tradiciones del budismo Zen japonés, junto con la escuela Rinzai. Fundada en Japón en el siglo XIII por el maestro Eihei Dōgen, la escuela Sōtō es conocida por su énfasis en la práctica de la meditación sentada (Zazen) y su filosofía de la iluminación inherente en la vida cotidiana.

Eihei Dōgen (1200-1253) es el fundador de la escuela Sōtō en Japón. Después de estudiar en China, Dōgen regresó a Japón con la misión de establecer una forma pura de práctica budista. Dōgen fundó el templo Eihei-ji en 1244, que sigue siendo uno de los principales monasterios Sōtō hasta hoy. Su discípulo, Keizan Jōkin, también jugó un papel crucial en la expansión y desarrollo de la escuela, fundando el templo Sōji-ji.

El Zazen es la práctica central de la escuela Sōtō. Se realiza sentado, enfocándose en la postura y la respiración, sin intentar alcanzar un objetivo específico. Esta práctica es a menudo llamada *Shikan taza* (只管打坐), que significa simplemente sentarse. En la filosofía Sōtō, la práctica del Zazen no es un medio para alcanzar la iluminación; es la expresión misma de la iluminación. Dōgen enseñaba que la iluminación es inherente en la práctica misma. La escuela Sōtō enseña que la práctica Zen no se limita a la meditación formal. Las actividades diarias, como cocinar, limpiar y trabajar, son vistas como oportunidades para la práctica y la realización espiritual.

El Concepto de Uji (Ser-Tiempo) donde Dōgen introdujo la idea de que ser y tiempo son inseparables (Roberts, 2018). Cada momento es una manifestación completa del ser y del tiempo. El *Shōbōgenzō* es la obra maestra de Dōgen, una colección de enseñanzas y ensayos que abordan una amplia gama de temas budistas. Es fundamental para entender la filosofía y la práctica Sōtō. El *Eihei Kōroku* es una colección significativa de discursos y enseñanzas de

14-11-2024

Dōgen. La escuela Sōtō enseña que todos los seres tienen la naturaleza de Buda y que la práctica es la realización de esta verdad inherente. Dōgen enfatizaba la unidad de la práctica y la realización, y la no separación entre el practicante y la práctica. Eihei-ji y Sōji-ji son los dos templos cabeza de la escuela Sōtō, atrayendo a miles de monjes y laicos para la práctica y el estudio. La escuela Sōtō ha establecido centros de práctica en todo el mundo, con comunidades activas en América del Norte, Europa y otras regiones (Dōgen, 2015).

Comparación con la Escuela Rinzai

- Uso de Kōan: A diferencia de la escuela Rinzai, que utiliza Kōan como una herramienta central en la práctica, la escuela Sōtō pone más énfasis en el Zazen sin objetos ni metas específicas.
- Enfoque en la Práctica Continua: Mientras que Rinzai se conoce por sus métodos más intensivos y estructurados, Sōtō promueve una práctica continua y constante a lo largo de todas las actividades diarias.

La escuela Sōtō ofrece una práctica accesible y una filosofía profunda que ha influenciado no solo el budismo en Japón sino también la práctica espiritual en todo el mundo.

La Secta Jōdo (Jōdo-shū), también conocida como Jōdo-shū, es una de las principales ramas del budismo japonés, centrada en la devoción a Buda Amida (Amitābha) y la búsqueda del renacimiento en su Tierra Pura (Jōdo). Fundada por el monje Hōnen, esta escuela ha tenido un impacto significativo en la vida religiosa y cultural de Japón.

Hōnen (1133-1212) fundó la secta Jōdo en el siglo XII. Originalmente un monje de la escuela Tendai, Hōnen se desilusionó con las prácticas esotéricas complejas y buscó un camino más accesible para todos. La base de las enseñanzas de Hōnen se encuentra en los Sutras de la Tierra Pura, especialmente el Sutra de Amida, el Sutra de la Vida Infinita y el Sutra de la Contemplación (Shunshō, 2022).

Enseñanzas Principales

1. Nenbutsu (念仏) es la práctica central y su nombre es debido a la recitación del nombre de Amida Buda, "Namu Amida Butsu" (南無阿弥陀仏) (Gisyu, 2021), es la práctica central de la secta Jōdo. Se cree que esta simple recitación, con fe sincera, asegura el renacimiento en la Tierra Pura. Hōnen enseñó que cualquier persona,

independientemente de su capacidad intelectual o moral, puede alcanzar la salvación a través del Nenbutsu.

2. Fe y Devoción:

Jishin y Koshin: Hōnen destacó la importancia de la fe personal (Jishin) y la fe en la salvación otorgada por Amida (Koshin). La confianza en la misericordia infinita de Amida es esencial. Hōnen abogó por la exclusividad del Nenbutsu, rechazando otras prácticas budistas como innecesarias para la salvación.

3. Tierra Pura (Jōdo):

La secta Tierra Pura o Jōdo ocupa un lugar fundamental dentro del budismo japonés y ha tenido una relación interesante y complementaria con el budismo Zen, a pesar de sus diferencias filosóficas y prácticas. Mientras que el Zen se enfoca en la práctica meditativa y la realización directa de la naturaleza de la mente a través del Zazen (meditación sentada) y la experiencia de la iluminación en el presente, la Tierra Pura pone su énfasis en la devoción al Buda Amida y la esperanza de renacer en su paraíso, la Tierra Pura, también conocida como Sukhavati, es un reino celestial donde los seres pueden renacer gracias a la compasión de Amida Buda. En este reino, es más fácil alcanzar la iluminación. Sus aportaciones fundamentales las podemos ver en sus textos y escrituras con el *Sutra de Amida* (Amitabha Sutra) (Hua, 2011), que describe las glorias de la Tierra Pura y las promesas de Amida Buda. El Sutra de la Vida Infinita (Sukhavativyuha Sutra) narra la historia de Dharmākara (Amida) y sus votos para crear la Tierra Pura. El *Sutra de la Contemplación* (Amitayurdhyana Sutra): Ofrece métodos de meditación para visualizar la Tierra Pura y Amida Buda.

Filosofía y Práctica

- Inclusividad: La secta Jōdo se distingue por su enfoque inclusivo y accesible, permitiendo que todas las personas, independientemente de su estatus social o habilidad intelectual, puedan aspirar a la salvación.
- Simplicidad en la Práctica: La simplicidad del Nenbutsu contrasta con las prácticas esotéricas y rituales complejos de otras tradiciones budistas, lo que lo hace atractivo para una amplia audiencia (Gorai, 1988).

Influencia Cultural y Social

- Difusión: La secta Jōdo se expandió rápidamente por Japón debido a su mensaje accesible y su enfoque en la devoción sincera. Ha influido en la literatura, el arte y la práctica religiosa en Japón.
- Templos y Comunidades: Numerosos templos y comunidades de práctica en Japón están dedicados a la secta Jōdo, con el Chion-in en Kioto siendo uno de los templos más importantes.

La secta Jōdo ofrece un enfoque accesible y devocional al budismo, centrado en la fe y la misericordia de Amida Buda, haciendo hincapié en la simplicidad de la práctica del nembutsu y la promesa de renacimiento en la Tierra Pura.

El Nenbutsu (también escrito como Nembutsu) es una práctica central en varias escuelas del budismo japonés, especialmente en la escuela Jōdo (Tierra Pura) y Jōdo Shinshū. La palabra Nenbutsu es la abreviación de la frase japonesa "Namu Amida Butsu" (南無阿弥陀仏), que significa "Adoro a Buda Amida" o "Me refugio en Amida Buda". El significado de Nenbutsu: literalmente la palabra "Nenbutsu" combina "nen" (念), que significa "pensar" o "recordar", y "Butsu" (仏), que significa "Buda". Así, Nenbutsu se puede traducir como "recordar a Buda" o "pensar en Buda". La recitación de "Namu Amida Butsu" es una forma de expresar devoción y confianza en Amida Buda, Buda de la Luz Infinita y la Vida Infinita. Tiene su Origen en el Budismo de la Tierra Pura ya que la práctica del Nenbutsu se originó en India y China, pero fue sistematizada y popularizada en Japón por el monje Hōnen en el siglo XII. Hōnen enseñó que la recitación del Nenbutsu es el medio más eficaz para alcanzar la Tierra Pura (Sukhavati) de Amida Buda. En las ceremonias se utiliza como una recitación Verbal donde la práctica principal consiste en la recitación repetida de "Namu Amida Butsu", ya sea en voz alta, en voz baja o mentalmente. Se recomienda la recitación constante y regular del Nenbutsu, integrándola en la vida diaria del practicante. El Nenbutsu se basa en la fe y la devoción a Amida Buda. Se cree que, recitando su nombre con sinceridad y confianza, los practicantes aseguran su renacimiento en la Tierra Pura, donde es más fácil alcanzar la iluminación. Los votos de Amida que, según las enseñanzas de los Sutras de la Tierra Pura, Amida Buda hizo 48 votos, prometiendo salvar a todos los seres que invoquen su nombre con fe sincera. Sus escuelas Principales son Jōdo-shū (Escuela de la Tierra Pura) siendo su fundador Hōnen. La exclusividad del Nenbutsu como camino hacia la salvación y el renacimiento en la Tierra Pura. También tenemos Jōdo Shinshū (Escuela Verdadera de la Tierra Pura) cuyo fundador fuera

Shinran, discípulo de Hōnen. Su enseñanza Central pone énfasis en la gracia y la compasión de Amida Buda. La recitación del Nenbutsu es vista como una expresión de gratitud más que como un acto meritorio en sí mismo. El Nenbutsu es central en muchas ceremonias y rituales en las escuelas de la Tierra Pura. También se practica de manera individual y comunitaria. La simplicidad y accesibilidad del Nenbutsu han contribuido a su popularidad. No requiere una formación intelectual profunda, lo que permite que personas de todos los niveles educativos y sociales participen. El Nenbutsu es una práctica profundamente espiritual y accesible que ha influido significativamente en la vida religiosa y cultural de Japón y continúa siendo una forma vital de devoción en el budismo de la Tierra Pura. Las ideas de Suzuki influyeron en varios psicólogos y filósofos occidentales. Carl Jung, el famoso psicólogo suizo, tuvo una relación cercana con Suzuki y valoró sus ideas sobre la conciencia y la mente. Jung incorporó conceptos del budismo Zen en su trabajo sobre la psicología analítica (Jung, 1995).

Otro autor que debemos tener en cuenta es Shunryu Suzuki *El Pepino Torcido* (Suzuki, 2001) es un libro budista escrito por el maestro Zen Shunryu Suzuki, conocido también por su influyente libro *Mente Zen, Mente de Principiante* (Suzuki, 2020). En *El Pepino Torcido*, Suzuki Roshi ofrece enseñanzas accesibles y prácticas para aplicarlas en la vida cotidiana. Su tema principal es la aceptación de la Imperfección:

Suzuki Roshi utiliza la metáfora del pepino torcido para ilustrar la idea de que las imperfecciones son naturales y que deben ser aceptadas como parte del camino espiritual. En lugar de esforzarse por alcanzar una perfección idealizada, el libro enseña a aceptar y trabajar con las imperfecciones propias y ajenas. Una parte significativa del libro está dedicada a la práctica de Zazen (meditación sentada). Suzuki Roshi ofrece consejos prácticos y directos sobre cómo meditar, enfatizando la importancia de la práctica constante y sin expectativas.

El libro contiene enseñanzas que son aplicables a la vida diaria, no solo al momento de la meditación. Suzuki Roshi explora cómo llevar la mente Zen a todas las actividades, promoviendo una actitud de atención plena y aceptación en cada momento. El estilo de Suzuki Roshi es conocido por su simplicidad y claridad. Sus enseñanzas son directas y fáciles de entender, lo que las hace accesibles tanto para practicantes avanzados como para aquellos que son nuevos en el budismo y la meditación. *El Pepino Torcido* ha sido bien recibido por la comunidad budista y por aquellos interesados en el crecimiento personal y la espiritualidad. La obra de Suzuki Roshi sigue siendo una fuente de inspiración y guía para muchas personas en todo el mundo.

Mente Zen, Mente de Principiante (Suzuki, 2020) es un libro escrito por el maestro Zen Shunryu Suzuki, que presenta enseñanzas fundamentales del budismo Zen de manera accesible y clara. A continuación, se presenta un resumen de los temas y conceptos principales del libro. La mente de principiante es una actitud abierta, curiosa y libre de preconceptos. Suzuki enfatiza la importancia de mantener esta mente en la práctica del Zen y en la vida cotidiana.

> En la mente del principiante hay muchas posibilidades; en la del experto, pocas. La GENTE DICE QUE practicar Zen es difícil, pero hay un error de comprensión con respecto al porqué. No es difícil porque sea duro sentarse en la postura de las piernas cruzadas o por buscar alcanzar la iluminación. Es difícil porque, fundamentalmente, resulta duro mantener puras nuestra mente y nuestra práctica (Suzuki, 2020, p. 27).

Zazen es la práctica central del Zen, y Suzuki proporciona instrucciones sobre cómo realizarla correctamente. La postura, la respiración y la actitud mental son cruciales. Practicar Zazen sin buscar resultados específicos, simplemente sentarse y estar presente. Todo está en constante cambio, y reconocer esta verdad ayuda a vivir de manera más plena y libre de apegos, es lo que definimos como impermanencia. Y vacuidad es la idea de que todas las cosas carecen de una esencia fija e independiente, lo que permite la interconexión y la posibilidad de cambio. Suzuki enseña la importancia de aceptar la realidad tal como es, sin resistirse ni intentar aferrarse a ella. Cultivar una actitud de desapego, entendiendo que el apego a las cosas, personas o ideas causa sufrimiento. Llevar la práctica de la atención plena a todas las actividades diarias, desde lavar los platos hasta caminar. Ver cada momento como una oportunidad para la práctica Zen, no solo en el dojo o durante la meditación formal.

El estilo de Shunryu Suzuki es directo y accesible, utilizando un lenguaje sencillo para explicar conceptos profundos del budismo Zen. Su enfoque está en la aplicación práctica de estas enseñanzas en la vida diaria, haciendo que el libro sea relevante tanto para practicantes nuevos como para aquellos con más experiencia. *Mente Zen, Mente de Principiante* ha sido muy influyente en la difusión del budismo Zen en Occidente. El libro sigue siendo una guía esencial para aquellos interesados en la práctica del Zen y en vivir de manera más consciente y plena (Suzuki, 2020). La obra de Suzuki también influyó en escritores y artistas. Autores como Jack Kerouac y otros miembros de la Generación Beat encontraron inspiración en el Zen para su estilo de vida y obras literarias. La filosofía Zen influyó en el arte contemporáneo, la música y otras formas de expresión artística, promoviendo un enfoque más intuitivo y menos racional (Kerouac, 2022). La influencia del Zen en el arte ha sido profunda y duradera,

especialmente en áreas como la pintura, la poesía, la arquitectura, el diseño y la música. A continuación, vamos a ver algunas formas en las que el Zen ha dejado su huella en el arte:

La pintura Zen, especialmente en Japón, se caracteriza por su simplicidad, espontaneidad y capacidad para capturar la esencia de la experiencia directa. La técnica del sumi-e, que utiliza tinta negra y pinceladas simples para crear imágenes evocadoras, refleja los principios Zen de no dualidad y vacuidad. Artistas Zen como Sesshu Toyo y Hakuin Ekaku son reconocidos por su habilidad para expresar la profundidad del Zen a través de la pintura (Nakamura, 1957).

La estética Zen ha influido en la arquitectura y el diseño, tanto en oriente como en Occidente. Ejemplos de esto incluyen el diseño de jardines Zen, que buscan crear espacios de contemplación y serenidad, así como la arquitectura minimalista que refleja la simplicidad y la belleza de las enseñanzas Zen. El arquitecto japonés Tadao Ando es conocido por su uso de formas simples y materiales naturales inspirados en el Zen (Jodidio, 2020)

La poesía Zen, especialmente en forma de haiku, es conocida por su brevedad, simplicidad y capacidad para capturar momentos de iluminación. Los haikus Zen a menudo están imbuidos de una sensación de conexión con la naturaleza y una profunda conciencia del momento presente. Poetas Zen como Matsuo Bashō y Ryōkan han dejado un legado duradero en la poesía japonesa y mundial. El Zen ha influido en varias formas de música, desde la música tradicional japonesa hasta la música contemporánea. La práctica de la meditación Zen se ha incorporado en la música ambiental y experimental, que busca inducir estados de conciencia alterados y serenidad interior. Además, la práctica de la música como una forma de meditación consciente es una práctica común en la tradición Zen.

Las formas de arte escénico como el teatro Noh y el teatro Kabuki en Japón han sido influenciadas por el Zen en términos de estética, ritualismo y búsqueda de la expresión interior. El énfasis en la presencia en el momento presente y la conexión emocional con la audiencia refleja principios Zen de atención plena y autenticidad.

En suma, la influencia del Zen en el arte es amplia y diversa, y ha dado lugar a una rica variedad de expresiones artísticas que reflejan los principios y la espiritualidad del Zen. Esta influencia continúa siendo una fuente de inspiración para artistas de todo el mundo que buscan explorar la profundidad de la experiencia humana a través del arte.

2.4.1. El budismo como arte

El Zen no solo es una práctica espiritual, sino también una forma de arte que transforma la vida cotidiana en una experiencia estética y meditativa. El Zen busca revelar la verdad a través de la percepción directa de la realidad, lo que se refleja en su impacto en diversas artes como la pintura, la poesía, la arquitectura, y las artes marciales. Su parte práctica que conocemos como Zazen (meditación sentada) es en sí una práctica artística, donde la postura, la respiración y la atención plena se vuelven una forma de arte. La disciplina de estar presente en cada momento es comparable a la de un artista que busca perfeccionar su obra.

La vida diaria, desde actividades como el arreglo floral (Ikebana) o la ceremonia del té (Chanoyu), es vista en el Zen como una oportunidad para practicar el arte de vivir. Todo acto cotidiano puede ser una expresión artística cuando se hace con plena conciencia.

El concepto de Zenga ofrece una oportunidad para explorar en profundidad la intersección entre el budismo Zen y las artes visuales, centrándose específicamente en la práctica de la pintura Zen japonesa (Addis, 1976). El Zenga no se trata de crear algo estéticamente agradable, sino de expresar una verdad espiritual. Esto resuena con el concepto Zen de que el arte debe ser una manifestación directa de la iluminación o comprensión espiritual del artista.

Orígenes y desarrollo del Zenga, encontramos las raíces en el budismo Chan si examinamos los antecedentes históricos del Zenga en la tradición del budismo Chan (Zen) en China, destacando las influencias filosóficas y estéticas, el Zenga fue adoptado y desarrollado por los maestros Zen japoneses, y cómo se integró en la práctica espiritual y artística del Zen japonés donde es destacable el uso de pinceladas simples, la espontaneidad y la expresión de la iluminación Zen los temas recurrentes en el Zenga y su significado simbólico, como la naturaleza, la impermanencia y la vacuidad, los maestros Zen más destacados que practicaron el Zenga, son Hakuin Ekaku, Sengai Gibon y Bokusai Goto. El Zenga refleja los principios y enseñanzas del budismo Zen, como la no dualidad, la naturaleza de la mente y la práctica de la atención plena el Zenga se utiliza como una herramienta de meditación y contemplación en la práctica Zen, tanto para estudiantes como para maestros (Stevens, Rae, 1991).

Podemos considerar y enfatizar la relación de los tres elementos: el Zen, el Zenga y el Shinkankaku-ha y de cómo comparten principios estéticos clave que subrayan la naturaleza artística del Zen es por tanto que el Zenga como la literatura del Shinkankaku-ha enfatizan la simplicidad y la vacuidad (sunyata), principios fundamentales del Zen. Las obras de Zenga y

los textos del Shinkankaku-ha buscan despojarse de lo innecesario, capturando la esencia pura de la experiencia (Kishida, 2012). En el caso del Zen, la vacuidad es tanto una enseñanza filosófica como un concepto estético, y esto se refleja en la sobriedad de las creaciones artísticas Zen. El Zenga y el Shinkankaku-ha valoran la expresión espontánea e inmediata. En el Zenga, una pintura o una caligrafía debe ser creada de una vez, sin correcciones, lo que refleja el ideal Zen de vivir en el presente. De manera similar, el Shinkankaku-ha experimentaba con la representación subjetiva e inmediata de las sensaciones, en lugar de una narrativa estructurada de manera tradicional. Ambos, el Zenga y la literatura asociada al Shinkankaku-ha, reflejan la importancia de la percepción atenta del aquí y ahora. El Zen enseña que todo lo que se experimenta tiene un valor intrínseco, y esto se refleja en la forma en que el arte Zen y la literatura del Shinkankaku-ha capturan momentos fugaces pero profundos. El Zen ha tenido un impacto inmenso en el arte y la literatura, tanto en Japón como en Occidente, a través de la práctica de la meditación, la estética minimalista y la apreciación del momento presente. El Zenga, como expresión visual del Zen, encarna la filosofía budista de la espontaneidad, la simplicidad y la percepción directa, mientras que el Shinkankaku-ha aplica estos principios al ámbito literario, explorando la experiencia sensorial y subjetiva. En conjunto, el Zen, el Zenga y el Shinkankaku-ha forman un legado artístico que trasciende las fronteras entre religión, estética y literatura, demostrando que el budismo Zen es, en esencia, una forma de arte. El Zenga (Yamashita, 2000), es una forma de arte japonesa que combina la práctica del budismo Zen con la expresión artística, específicamente la pintura y la caligrafía. La palabra Zenga se compone de dos partes: Zen, que se refiere al budismo Zen, y ga, que significa pintura o arte en japonés. Por lo tanto, Zenga se traduce literalmente como pintura Zen. El Zenga tiene sus raíces en la tradición del budismo Chan de China, donde los monjes utilizaban la pintura y la caligrafía como una forma de expresar sus experiencias espirituales y comunicar las enseñanzas del budismo. Esta práctica se transmitió a Japón junto con el budismo Zen, donde se desarrolló aún más como una forma de arte distintiva. Durante el período Kamakura (1185-1333) y el período Muromachi (1333-1573), el Zenga floreció en Japón bajo la influencia de maestros Zen prominentes como Dōgen, Hakuin Ekaku y Sengai Gibon. Estos maestros utilizaron la pintura y la caligrafía como una expresión de su iluminación espiritual y como una herramienta para enseñar a sus estudiantes los principios del Zen (Aviman, 2014).

El Zenga se caracteriza por su simplicidad y espontaneidad. Las pinturas suelen estar compuestas por pinceladas simples y directas, que capturan la esencia de la experiencia Zen

14-11-2024

sin adornos innecesarios. El Zenga busca expresar la iluminación Zen, la experiencia de comprensión profunda de la naturaleza de la realidad. A través de la pintura y la caligrafía, los artistas intentan transmitir un sentido de claridad, serenidad y presencia en el momento presente. Los temas comunes en el Zenga incluyen la naturaleza, los paisajes, las figuras humanas, los animales y los símbolos Zen como el círculo (*enso*) y el bambú. Estos temas se utilizan como metáforas para explorar los principios fundamentales del Zen, como la impermanencia, la vacuidad y la interconexión de todas las cosas.

La práctica del Zenga a menudo implica una combinación de meditación y pintura. Los artistas Zen pueden comenzar su sesión de pintura con una sesión de Zazen (meditación Zen) para establecer un estado de mente receptiva y consciente antes de comenzar a pintar. En lugar de preocuparse por el resultado final, la práctica del Zenga se centra en el proceso de pintura y la experiencia directa del acto creativo. Se alienta a los artistas a dejar de lado el pensamiento conceptual y a permitir que la expresión fluya de forma natural a través del pincel.

El Zenga ha dejado una marca duradera en la tradición artística japonesa, influyendo en estilos posteriores como la pintura Nanga y el arte Sumi-e (Okamoto, 1996). En el siglo XX, el Zenga comenzó a ganar reconocimiento en el mundo occidental, influyendo en artistas como Jackson Pollock y otros expresionistas abstractos que encontraron inspiración en su enfoque de la espontaneidad y la expresión libre. Aunque la práctica del Zenga ha evolucionado con el tiempo, sigue siendo una forma de arte viva y relevante en la actualidad. Muchos artistas Zen continúan explorando el Zenga como una forma de expresar su comprensión del Zen y su conexión con la naturaleza de la realidad. El Zenga es mucho más que simplemente pintura Zen; es una práctica espiritual y artística que busca transmitir la esencia misma del budismo Zen a través de la expresión creativa. Su influencia ha trascendido las fronteras culturales y continúa inspirando a artistas y buscadores espirituales en todo el mundo.

Son obras importantes dentro del arte del Zen, *The Art of Zen: Paintings and Calligraphy by Japanese Monks*, *1600-1925* por Audrey Yoshiko Seo y Stephen Addiss (Addiss, Seo, 2018). Este libro presenta una colección de pinturas y caligrafías Zen japonesas, incluyendo ejemplos destacados de Zenga, acompañados de comentarios y análisis. *Original Nature: Zen Comments on the Sixth Patriarch's Platform Suttra* (Sasaki, 2012) editado por Mary Farkas, este libro ofrece una introducción al arte del Zen japonés, incluyendo una sección dedicada específicamente al Zenga y su importancia en la tradición Zen. *Zenga: Brushstrokes of Enlightenment* (Stevens, Yelen, 1991). Este libro profundiza en la práctica y la historia del

Zenga, ofreciendo una visión general de la técnica, los temas y los artistas clave asociados con esta forma de arte. *Zen Ink Paintings* (Barnet, Burto, 1982). Este libro presenta una colección de pinturas de tinta Zen, incluyendo ejemplos de Zenga, junto con reflexiones sobre la filosofía y la espiritualidad del Zen (Yoshio, Addiss, 1988). Podemos encontrar más información artículos y recursos en línea: *Zenga: Japón's Meditation Art.* Un artículo en línea que explora la historia y la práctica del Zenga, incluyendo ejemplos de pinturas y caligrafías Zen. *Zenga Where Zen Meets Art* es un recurso en línea que ofrece una visión general del Zenga y su relación con el budismo Zen, incluyendo ejemplos de obras y comentarios de expertos (Pilgrim, 1996).

Son de gran interés y cuentan con una excelente especialización de arte Zen los siguientes museos y galerías: The Japan Society Gallery (Nueva York, EE. UU.) - La galería ofrece ocasionalmente exposiciones de arte japonés que incluyen obras de Zenga. The British Museum (Londres, Reino Unido) - El museo tiene una colección de arte japonés que incluye ejemplos de Zenga entre otras formas de arte. Museo de Arte Oriental de Estambul (Estambul, Turquía) - El museo alberga una colección de arte oriental que incluye pinturas y caligrafías Zen, posiblemente algunas obras de Zenga. Estos recursos proporcionan una base sólida para explorar el fascinante mundo del Zenga y su conexión con el budismo Zen y la expresión artística japonesa. El Zenga, como forma de arte japonés, está profundamente influenciado por el budismo Zen, tanto en su estética como en su filosofía. Aquí hay algunas formas en las que el budismo Zen ha moldeado el Zenga son la expresión de la iluminación Zen donde el Zenga busca capturar la esencia de la experiencia de la iluminación Zen a través de la pintura y la caligrafía. Los artistas Zen a menudo pintan desde un estado de meditación profunda, tratando de transmitir la claridad y la serenidad que experimentan en la práctica Zen. Los temas centrales del budismo Zen, como la no dualidad y la vacuidad, están presentes en el Zenga. A través de la simplicidad y la espontaneidad de sus pinceladas, los artistas Zen buscan expresar la naturaleza interconectada y transitoria de todas las cosas. El Zenga se caracteriza por su simplicidad y espontaneidad. Las pinturas suelen ser minimalistas, con pinceladas simples y directas que capturan la esencia del sujeto sin adornos innecesarios. Esta estética refleja los principios Zen de desapego y ausencia de adornos superfluos.

El Zenga enfatiza la importancia de la presencia en el momento presente, tanto en la práctica de pintura como en la experiencia del espectador. Las obras de Zenga invitan a contemplar la belleza del momento presente y a conectarse con la experiencia directa de la realidad. Los artistas de Zenga a menudo utilizan símbolos Zen como el círculo (enso), el bambú, la luna y

las montañas para transmitir conceptos Zen como la unidad, la impermanencia y la armonía con la naturaleza. Estos símbolos actúan como metáforas visuales que invitan a una contemplación más profunda de la experiencia Zen. La práctica del Zenga está estrechamente relacionada con la meditación Zen. Muchos artistas Zen comienzan su sesión de pintura con una sesión de Zazen (meditación Zen) para establecer un estado de mente receptiva y consciente antes de empezar a pintar. Esta integración de la práctica espiritual con la expresión artística es fundamental para el Zenga (Steven, Hess, 2019).

En definitiva, el Zenga es una manifestación visual del espíritu del budismo Zen, que busca expresar la iluminación Zen a través de la pintura y la caligrafía. Su estética simple y espontánea, combinada con su profundo contenido filosófico y espiritual, lo convierte en una forma de arte única y significativa en la tradición Zen japonesa, de igual manera la poesía mística Zen representa una fusión única de la espiritualidad y la estética. Esta parte explora cómo la poesía Zen expresa experiencias místicas, iluminando la relación entre la naturaleza, la mente y la iluminación. A través del análisis de obras de maestros Zen, esta investigación examina los elementos poéticos y místicos que caracterizan esta forma literaria. Analizar cómo la poesía Zen comunica experiencias espirituales y místicas. Examinar el uso del lenguaje, la forma y las imágenes en la poesía Zen. Consideramos cómo la poesía Zen ha influido en la cultura japonesa y en la literatura mundial (Rokuro, 1998).

Siendo características de la Poesía Zen. La poesía Zen a menudo utiliza un lenguaje sencillo y directo para captar momentos efímeros de la naturaleza que reflejan la verdad espiritual. Ejemplo: los haikus de Matsuo Bashō. Enfatiza la experiencia directa del momento presente, un principio central del Zen. Ejemplo: los poemas de Eihei Dōgen.

1. Elementos Literarios y Estilísticos
    - Kigo (Palabra de Estación): En los haikus, una palabra de estación que sitúa el poema en un contexto temporal y emocional específico.
    - Kireji (Corte): Una palabra o sílaba que proporciona un corte o pausa, creando un espacio para la reflexión.
    - Satori (Iluminación): Muchos poemas Zen buscan capturar el momento de iluminación o satori, utilizando imágenes y metáforas para transmitir esta experiencia (Hoffmann, 2018).
2. maestros Zen y sus Obras

- Matsuo Bashō: Considerado uno de los más grandes poetas de haiku, su obra refleja profundamente la conexión entre la naturaleza y la iluminación Zen.
- Eihei Dōgen: Su poesía y prosa exploran profundamente la naturaleza del ser y la práctica del Zen.
- Ryōkan: Conocido por su vida simple y sus poemas que celebran la humildad y la conexión con la naturaleza.

Impacto cultural y literario. La poesía Zen ha influido en el arte japonés, incluyendo la pintura de tinta (sumi-e) y la jardinería Zen. Los poemas son a menudo recitados en templos y durante las prácticas meditativas, reforzando su papel en la vida espiritual diaria. La poesía Zen ha sido traducida y apreciada en todo el mundo, influenciando a poetas y escritores occidentales. Ejemplo: la influencia del Zen en la poesía de Gary Snyder (Snyder, 2014).

También ha influido en movimientos literarios como el modernismo y el minimalismo, que valoran la brevedad y la claridad. La poesía mística Zen ofrece una ventana única a la experiencia espiritual y estética del Zen. A través de su lenguaje sencillo y evocador, esta poesía captura momentos de iluminación y verdad espiritual, conectando profundamente con la naturaleza y el momento presente. La influencia de la poesía Zen se extiende más allá de Japón, dejando una huella duradera en la literatura y la cultura mundial.

Fuentes y Referencias

1. Bashō, Matsuo. *The Narrow Road to the Deep North and Other Travel Sketches*. Penguin Classics Traducido por Nobuyuki Yuasa (Basho, 2005).
2. Dōgen, Eihei. *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*. Ed. Kazuaki Tanahashi (Tanahashi, 1995).
3. Suzuki, D.T. *Zen and Japanese Culture*. Princeton University Press (Suzuki, 2019).
4. Snyder, Gary. *Riprap and Cold Mountain Poems*. North Point Press (Snyder, 2010)
5. Kawabata, Yasunari. *Japan, the Beautiful and Myself*. Kodansha International (Kawabata, 1997).

Estas fuentes proporcionan una base sólida para la investigación y análisis de la poesía mística Zen, ofreciendo perspectivas tanto históricas como contemporáneas sobre esta rica tradición literaria.

2.4. 1.1. Sendas de Oku

Presentamos la obra de Matsuo Bashō, la cual consideramos un compendio que relata su viaje por la región noreste de Japón, conocida como 'Oku'. A lo largo de este texto, Bashō combina poesía haiku y prosa en un estilo profundamente influenciado por su experiencia con la filosofía zen, la práctica budista y una sensibilidad artística conocida como *zenga*. Aquí te explico por qué esta obra puede considerarse un compendio de literatura zen, filosofía budista y zenga, como literatura Zen ya que el simbolismo del camino es una metáfora importante de la vida y del progreso espiritual (Bashō, 2014). Bashō viaja no solo en un sentido literal, sino también como una forma de descubrir la naturaleza esencial de la existencia. Su obra refleja el ideal zen de vivir plenamente en el presente y apreciar la simplicidad. Estando presente el concepto de no-dualidad ya que la escritura de Bashō revela una profunda intuición sobre la interconexión entre la naturaleza y el ser humano, un tema central en el zen. La disolución de las barreras entre el observador y lo observado es un principio que resuena en su prosa y haikus. Podemos apreciar lo efímero (*mujō*) siendo un tema clave en el zen es la transitoriedad de todas las cosas. Bashō contempla los paisajes que recorre con una conciencia aguda de su impermanencia, lo que se refleja en la belleza tranquila y melancólica de sus poemas. Es fundamental como filosofía budista estado presente el desapego que plasma que el viaje de Bashō es una renuncia a los apegos materiales y personales. Al dejar atrás su vida anterior, sigue un camino similar al de los monjes budistas que se embarcan en una búsqueda espiritual. El desapego de lo mundano y la búsqueda de la iluminación son principios clave del budismo. En muchos pasajes, Bashō describe momentos de contemplación silenciosa de la naturaleza, lo cual resuena con las prácticas meditativas budistas. La observación y el respeto por el ciclo natural son elementos que conectan con la idea budista de interdependencia y el respeto por toda forma de vida. Bashō expresa una profunda aceptación de la muerte y la impermanencia, en línea con la filosofía budista, que enseña a los practicantes a aceptar la muerte como una parte natural de la vida. Parte de lo expuesto representa también el Zenga (Arte Zen) la estética del wabi-sabi es donde Bashō adopta una estética minimalista y austera que refleja el ideal zen de *wabi-sabi* que muestra la belleza en la imperfección y lo incompleto y que también es un principio clave en el arte zen (zenga). Su estilo es sobrio, humilde y resuena con la apreciación zen por lo simple y lo no ostentoso. Podemos ver la relación entre arte y meditación se ve como el Zenga se refiere a las pinturas hechas por monjes zen en un estado meditativo, como una expresión artística de sus experiencias espirituales. Aunque Bashō no pintaba, sus haikus y descripciones de la naturaleza a menudo transmiten la misma quietud

14-11-2024

espiritual que se encuentra en el zenga, buscando capturar la esencia de un momento o paisaje en una forma simple pero profunda. Un detalle que llama la atención está en la espontaneidad y el *haiku* siendo el haiku, la forma poética que Bashō popularizó, es una forma de expresión artística afín al zen por su brevedad, simplicidad y capacidad para captar lo instantáneo, una cualidad compartida con la práctica del zenga. Es por lo que, *Sendas de Oku* es un compendio de literatura zen, filosofía budista y zenga porque Bashō, con su viaje y escritura, explora temas centrales de la espiritualidad zen y budista, como la impermanencia, el desapego y la simplicidad, al tiempo que refleja la estética y la sensibilidad que caracterizan el arte zen. A través de sus palabras, ofrece no solo una crónica de su viaje físico, sino también un viaje espiritual que encapsula los valores y principios de estas tradiciones.

Vamos a ver ahora la traducción directa de un makimono (rollo) de Matsuo Bashō y es su obra Zen. Matsuo Bashō (1644-1694) fue un poeta japonés renombrado, famoso por sus haikus, una forma de poesía breve y evocadora que captura la esencia del momento. Su conexión con el Zen es notable y se refleja en varios aspectos de su vida y obra. Los haikus de Bashō reflejan la influencia Zen en su enfoque de la simplicidad y la claridad. Evita la ornamentación innecesaria y busca capturar la esencia de la experiencia en pocas palabras, lo que es característico del Zen. Los haikus de Bashō a menudo se centran en la observación directa de la naturaleza y los fenómenos cotidianos. Esta atención plena al momento presente es una práctica Zen fundamental, que busca la iluminación a través de la percepción directa.

Bashō realizó varios viajes a lo largo de su vida, que a menudo se consideran peregrinaciones espirituales (Yuasa, 1967). Durante estos viajes, buscaba la inspiración y la iluminación, y su práctica Zen influyó en su actitud hacia el viaje como una forma de crecimiento espiritual.

Al igual que muchos practicantes Zen, Bashō valoraba el retiro en la naturaleza como una oportunidad para la contemplación y la conexión con lo divino. Sus viajes lo llevaron a lugares remotos y paisajes naturales, donde encontraba inspiración para sus haikus. Bashō estudió con varios maestros Zen a lo largo de su vida, y su enseñanza y ejemplo tuvieron un impacto en su desarrollo como poeta y como persona. Aunque Bashō no era un monje Zen formal, su práctica poética refleja una profunda afinidad con los principios Zen. La práctica Zen enfatiza la integración de la mente, el cuerpo y el espíritu, y esta integración se refleja en la poesía de Bashō. Sus haikus trascienden la dualidad sujeto-objeto y capturan la unidad de la experiencia humana con la naturaleza y el universo.

Resumiendo, la relación entre Matsuo Bashō y el Zen es profunda y multifacética. Su práctica poética refleja una profunda afinidad con los principios Zen, incluida la atención plena, la sencillez, la conexión con la naturaleza y la búsqueda espiritual. Su legado como poeta Zen continúa inspirando a los practicantes Zen y a los amantes de la poesía en todo el mundo.

Sendas de Oku es una obra literaria escrita por el poeta japonés Matsuo Bashō, que narra su viaje por el norte de Japón en busca de inspiración para sus haikus. Aunque Bashō no era formalmente un practicante Zen, su viaje y su obra reflejan varias conexiones con el espíritu y las enseñanzas del Zen:

1. Viaje como búsqueda espiritual:

- Al igual que los monjes Zen que realizan viajes de peregrinación en busca de iluminación, Bashō emprendió su viaje por el norte de Japón en busca de inspiración poética y espiritual. Este tipo de viaje se asemeja a las peregrinaciones Zen, que tienen como objetivo la búsqueda interior y la conexión con la naturaleza.

2. Práctica de la atención plena:

- Durante su viaje, Bashō practicaba la observación directa de la naturaleza y los fenómenos cotidianos, una práctica fundamental en el Zen. La atención plena a los detalles y la capacidad de capturar la esencia del momento son aspectos importantes tanto en la poesía de Bashō como en la práctica Zen.

3. Unidad mente-cuerpo-espíritu:

- En *Sendas de Oku*, Bashō muestra una profunda conexión con la naturaleza y un sentido de unidad con el universo. Esta integración de la experiencia humana con el mundo natural refleja la comprensión Zen de la unidad mente-cuerpo-espíritu y la interconexión de todas las cosas.

4. Simplicidad y claridad:

- Los haikus de Bashō, tanto en *Sendas de Oku* como en sus otras obras, se caracterizan por su simplicidad y claridad, dos cualidades valoradas en la práctica Zen. Bashō evita la ornamentación innecesaria en sus poemas y busca transmitir la esencia de la experiencia en pocas palabras, en línea con la estética Zen (Basho, 2013).

5. Humildad y desapego:

- Bashō adopta una actitud de humildad y desapego hacia el resultado de su viaje y su poesía. Esta actitud refleja la enseñanza Zen de abandonar las expectativas y aceptar las cosas tal como son, en lugar de aferrarse a las preocupaciones mundanas.

Aunque Matsuo Bashō no era formalmente un practicante Zen, su viaje y su obra *Sendas de Oku* reflejan numerosas conexiones con las enseñanzas y el espíritu del Zen. Su búsqueda espiritual, su práctica de la atención plena, su integración con la naturaleza y su estilo poético se asemejan a los ideales Zen de la simplicidad, la claridad y la unidad con el universo.

No podemos dejar de hablar de Matsuo Bashō (conocido por sus Haiku) que nació en una familia del pueblo de Musokunin situado en Iga-Ueno. Denominado en Japón como <<el Santo Poeta de Haiku>>, se cuenta que fue ninja (Yoshimaru, 2016) y que el objeto real de su viaje literario al Noreste de Japón era camuflar su vida como espía. Matsuo Bashō se casó con Takeshita Sandayu, que era ninja de Iga; y la madre de Matsuo Bashō pertenecía a la familia de Momochi Sandayu, un ninja reconocido (López, López, 2023).

Una traducción directa de *Sendas de Oku* ofrece una perspectiva más rica y auténtica que conecta la literatura con la práctica y la transmisión de los principios budistas, enriqueciendo la tesis y proporcionando un análisis más sólido sobre la interacción entre literatura y espiritualidad. Una traducción directa del japonés permite captar mejor los matices lingüísticos y culturales del texto original. Esto es esencial para un análisis profundo, especialmente en el contexto de una obra con elementos de filosofía y espiritualidad zen.

Sendas *de Oku* no es solo una obra literaria, sino también un reflejo del pensamiento y las prácticas del budismo zen en la época de Bashō. Presentar una traducción directa puede ayudar a ilustrar cómo los textos literarios y poéticos han sido un vehículo para la transmisión de conceptos budistas. Ofrecer una traducción propia permite un análisis comparativo con otras traducciones, destacando diferencias en la interpretación y las posibles adaptaciones que afectan la comprensión del budismo en la literatura. La obra de Bashō está impregnada de la sensibilidad y percepción zen. Una traducción precisa y directa facilita un estudio más auténtico de cómo estas ideas se transmiten a través de la poesía y el relato de viajes. Mostrar cómo Bashō incorpora sutilezas del budismo zen en su obra ayuda a entender la manera en que la literatura contribuye a la difusión de ideas budistas, y cómo estas han evolucionado y sido adaptadas a través del tiempo en Japón.

Sendas de Oku Bashō, Matsushima: Oku no Hosomichi (Michinoku Emaki).

Matsushima es uno de los lugares más destacados mencionados por el poeta japonés Matsuo Bashō en su obra *Sendas de Oku* (奥の細道, Oku no Hosomichi), una obra maestra de la literatura japonesa y un clásico de la poesía haiku. Bashō emprendió este viaje en 1689, recorriendo el norte de Japón y registrando sus experiencias y observaciones en forma de prosa poética y haikus. Matsushima, conocido por su belleza escénica, es una bahía salpicada de pequeñas islas cubiertas de pinos. Es uno de los Nihon Sankei, los tres paisajes más bellos de Japón, junto con Miyajima y Amanohashidate. Bashō quedó profundamente impresionado por la belleza de Matsushima, y aunque sus sentimientos hacia este lugar son mencionados de manera más sutil en *Sendas de Oku*, su admiración es evidente.

En *Sendas de Oku*, Bashō escribe sobre Matsushima con una reverencia casi religiosa, y su reacción ante la belleza del lugar se ha convertido en una de las anécdotas más famosas de la literatura japonesa. Aunque no escribió un haiku específico sobre Matsushima en la obra, su viaje y las descripciones de los lugares que visitó están impregnados de una profunda apreciación estética y espiritual. Para Bashō, Matsushima no solo era un espectáculo natural, sino también una fuente de inspiración y contemplación. Su obra invita a los lectores a experimentar la naturaleza de una manera similar, apreciando la serenidad y la belleza que pueden encontrarse en el mundo que nos rodea.

> Años más tarde volví a ser viajero y pasé mi vida en un barco. Los que corren con palabras de caballo, muchos de los antiguos que creían en los viajes murieron mientras viajaban y, desde el año imprevisto, rozaron la orilla del mar (el año pasado, el año pasado, establecieron su primer hogar en Akie Takahaya. En el cielo del amor, que es un poco tarde en el año, vayamos a Kan-etsu en Shirakawa, y mi corazón será tocado por la presencia de Dios, y estaré en dirección a Doso-kami. Se deletrea la lágrima del zumahiki y se aprieta el sombrero (Basho, 2014, 68).

En *Sendas de Oku* (奥の細道, Oku no Hosomichi), el zumahiki se refiere a una antigua práctica o espectáculo de doma de caballos que Bashō observa y describe durante su viaje. En esta obra, Bashō combina prosa poética y haiku para narrar sus experiencias y reflexiones a lo largo de su recorrido por el norte de Japón. El zumahiki aparece específicamente en el contexto de la ciudad de Hiraizumi, un lugar cargado de historia y resonancias culturales. Bashō visita Hiraizumi, que fue la sede de la poderosa familia Fujiwara durante el período Heian, y allí asiste a una demostración de zumahiki. Esta práctica consiste en la doma de caballos y era un evento tradicional que se realizaba en algunas regiones de Japón, a menudo asociado con festividades y ceremonias. El itinerario de los viajes de Matsuo Bashō, especialmente el que relata en su obra *Sendas de Oku* (*Oku no Hosomichi*), es uno de los más

famosos en la literatura japonesa. Bashō emprendió este viaje en 1689, recorriendo aproximadamente 2,400 km por el noreste de Japón. El viaje duró más de cinco meses y le permitió explorar profundamente la naturaleza y la cultura del país, mientras componía haikus y observaba la impermanencia de la vida, algo muy ligado a su práctica zen.

A continuación, se detalla el itinerario principal de su viaje en *Sendas de Oku*:

1. Edo (Tokio actual)

Fecha de salida: Bashō parte de Edo el 27 de marzo de 1689. Antes de su partida, pasa tiempo despidiéndose de sus amigos y preparándose espiritualmente para el largo camino.

Edo era el centro cultural y político de Japón, y Bashō lo dejó en busca de una conexión más profunda con la naturaleza y la poesía.

2. Nikkō (日光)

Bashō viaja hacia Nikkō, un lugar famoso por el mausoleo del shogún Tokugawa Ieyasu, el fundador del shogunato Tokugawa. El santuario de Toshogu es un sitio importante por su majestuosidad arquitectónica y espiritualidad.

3. Shirakawa (白河)

Bashō cruza la puerta de Shirakawa, un famoso paso fronterizo. Para los poetas, este paso simbolizaba una barrera entre el mundo civilizado y el salvaje norte. Aquí, Bashō reflexiona sobre el viaje y la naturaleza.

4. Matsushima (松島)

Uno de los puntos culminantes de su viaje, Matsushima es famoso por sus hermosos paisajes marinos, llenos de islas cubiertas de pinos. Bashō, sorprendido por su belleza, escribe haikus sobre este paisaje, aunque con una gran reverencia, ya que dice que las vistas lo dejaron sin palabras.

5. Hiraizumi (平泉)

Bashō visita Hiraizumi, un antiguo centro cultural que una vez fue hogar de la familia Fujiwara, un poderoso clan de la región de Tōhoku. La historia del lugar, junto con las ruinas del templo de Chūson-ji y los monumentos de los Fujiwara, lo inspira profundamente.

6. Río Mogami (最上川)

El poeta sigue el río Mogami, un curso de agua caudaloso que cruza la región de Yamagata. Bashō describe la corriente del río y los paisajes a su alrededor en sus poemas, y refleja sobre la impermanencia de la vida mientras observa el flujo del agua.

7. Yamadera (山寺)

Bashō visita el templo Risshaku-ji, más conocido como Yamadera, enclavado en las montañas. Aquí, medita sobre la serenidad del entorno montañoso y compone un famoso haiku sobre el silencio del templo y el canto de las cigarras.

8. Kanazawa (金沢)

Tras una larga travesía, Bashō llega a Kanazawa, en la costa oeste de Japón, una ciudad que en ese entonces era el centro del dominio de Kaga. Kanazawa es famosa por sus jardines y su arte, y Bashō sigue escribiendo sobre sus experiencias en esta región.

9. Tsuruga (敦賀)

Bashō cruza la costa del Mar de Japón y llega a Tsuruga, una ciudad portuaria. Desde aquí, Bashō se dirige hacia la región de Fukui.

10. Ōgaki (大垣)

Este es el destino final de su viaje en *Sendas de Oku*. Ōgaki, en la prefectura de Gifu, es donde Bashō completa su travesía. Aquí también celebra con sus amigos su llegada tras más de cinco meses de viaje.

Regreso a Edo

Tras llegar a Ōgaki, Bashō toma un barco por el río Kisogawa y regresa a Edo, cerrando el ciclo de su peregrinación poética. Aunque su regreso no es relatado en detalle en *Sendas de Oku*, este fue el fin de su largo viaje.

Lugares adicionales visitados por Bashō en otros viajes:

Aunque *Sendas de Oku* es su viaje más famoso, Bashō realizó muchos otros viajes a lo largo de su vida. Algunos otros lugares que visitó incluyen:

Kyoto y Nara: Antiguas capitales de Japón.

Ise: Hogar del santuario más sagrado de Japón, el Gran Santuario de Ise.

Osaka: Donde pasó tiempo con varios poetas y amigos.

Este viaje a través de Japón fue una búsqueda espiritual y artística para Bashō, donde la naturaleza y la impermanencia de la vida jugaron un papel central. *Sendas de Oku* no solo describe lugares físicos, sino también las meditaciones y observaciones poéticas que Bashō hizo durante su travesía.

En *Sendas de Oku*, Bashō observa el Zumahiki y lo describe con un sentido de asombro y admiración, conectando la actividad con la rica historia y las tradiciones de la región. A través de su observación de esta práctica, Bashō también reflexiona sobre la impermanencia y el paso del tiempo, temas recurrentes en su obra (Ito, 1981).

Aquí hay un pasaje de *Sendas de Oku* que menciona el zumahiki:

> En Hiraizumi, fuimos testigos de la doma de caballos, conocida como zumahiki. Esta antigua práctica nos transportó a épocas pasadas, recordándonos la grandeza y eventual declive de los Fujiwara, cuyos vestigios aún resonaban en el aire (Ueda, 1982, p. 35)

A través de su escritura, Bashō captura no solo la escena en sí, sino también el sentimiento de conexión con la historia y la naturaleza efímera de la gloria humana. La mención del zumahiki en *Sendas de Oku* es un ejemplo más de cómo Bashō utiliza sus observaciones del mundo natural y las prácticas culturales para explorar temas más profundos de la existencia y la memoria. La descripción de eventos y lugares específicos sirve como una meditación sobre la belleza, la transitoriedad y la continuidad de la vida y la historia. Aquellos que estén dispuestos a vivir allí se la darán a otra persona y Sugi Kaze se mudará a otra casa. ¿De quién es la casa en la que vive el poder de la hierba? Los ocho poemas haiku están colgados de los pilares de la ermita. Matsushima es el primer viento en Osaso y la cueva de Osaso es el primer viento en Oshi y Furi.

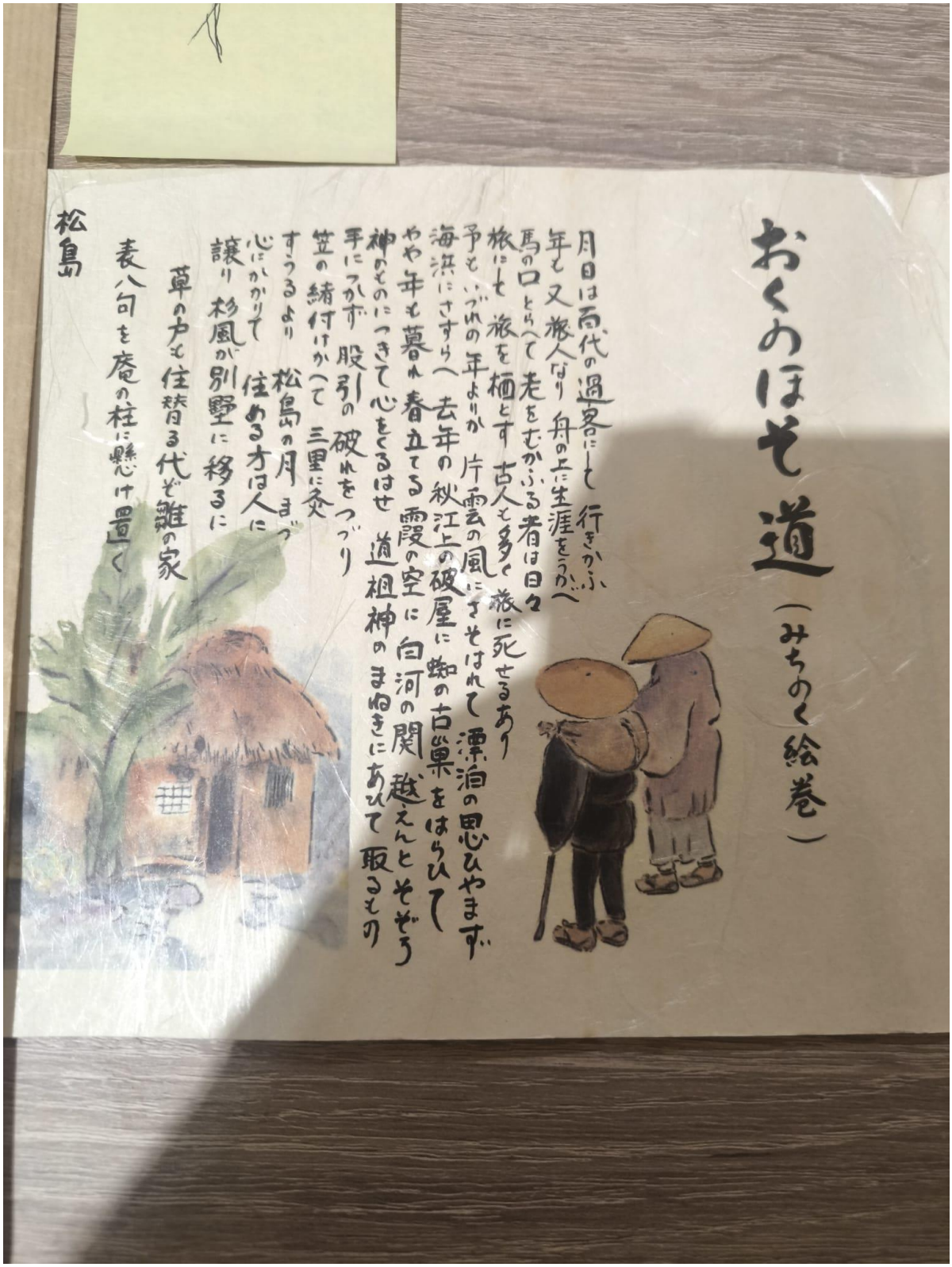

Figura 3. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 1.

14-11-2024

松島おくのほ そ道(みちのく絵巻)

月日は百代の過客と行きか ふ年と又旅人なり舟の生涯をうか(馬の口とら(てたをむかふる着日日々 旅に死せるあり 予もぶれの年よりが片雲の風にさそばれて漂泊の思ひやます 海浜にさすり(去年の秋江奇破屋にの古巣をはらいて やや年と暮春立てる愛の空に白河の関越えんとそそう 神のとのにつきて心もくるはせ 道祖神のまねきにあべて取っとの 手につかず股引の破れをつづり 笠の締付けか(て三里に灸 すうるより 松島の月まで 心にかかりて住めるオは人 譲り杉風が別墅に移るに 草の力と住替る代ぞ誰の家 表八句を庵の柱に懸け に

Matsushima Oku no Hosomichi (Michinoku Emaki)

Pasaron los meses y los días con cien generaciones de pasajeros, y pasaron los años y los años, y la vida de un viajero en un barco. Siento que me han descubierto y voy a la deriva. Me froto los pies, en la playa donde dejo mi antigua casa en la extraña tienda de Akie del año pasado y estoy cruzando la barrera de Shirakawa en el cielo del amor, que es un poco tarde en el año. Mi corazón también se conmueve por la conexión con Dios. Dosojin no puedo soportar la entrepierna rota del mango, y el ajuste del sombrero (moxibustión a Misato) desde Sūru hasta la luna de Matsushima, la persona que puede vivir con mi corazón en mis manos es el poder de la hierba. Los ocho poemas haiku están colgados de los pilares de la ermita.

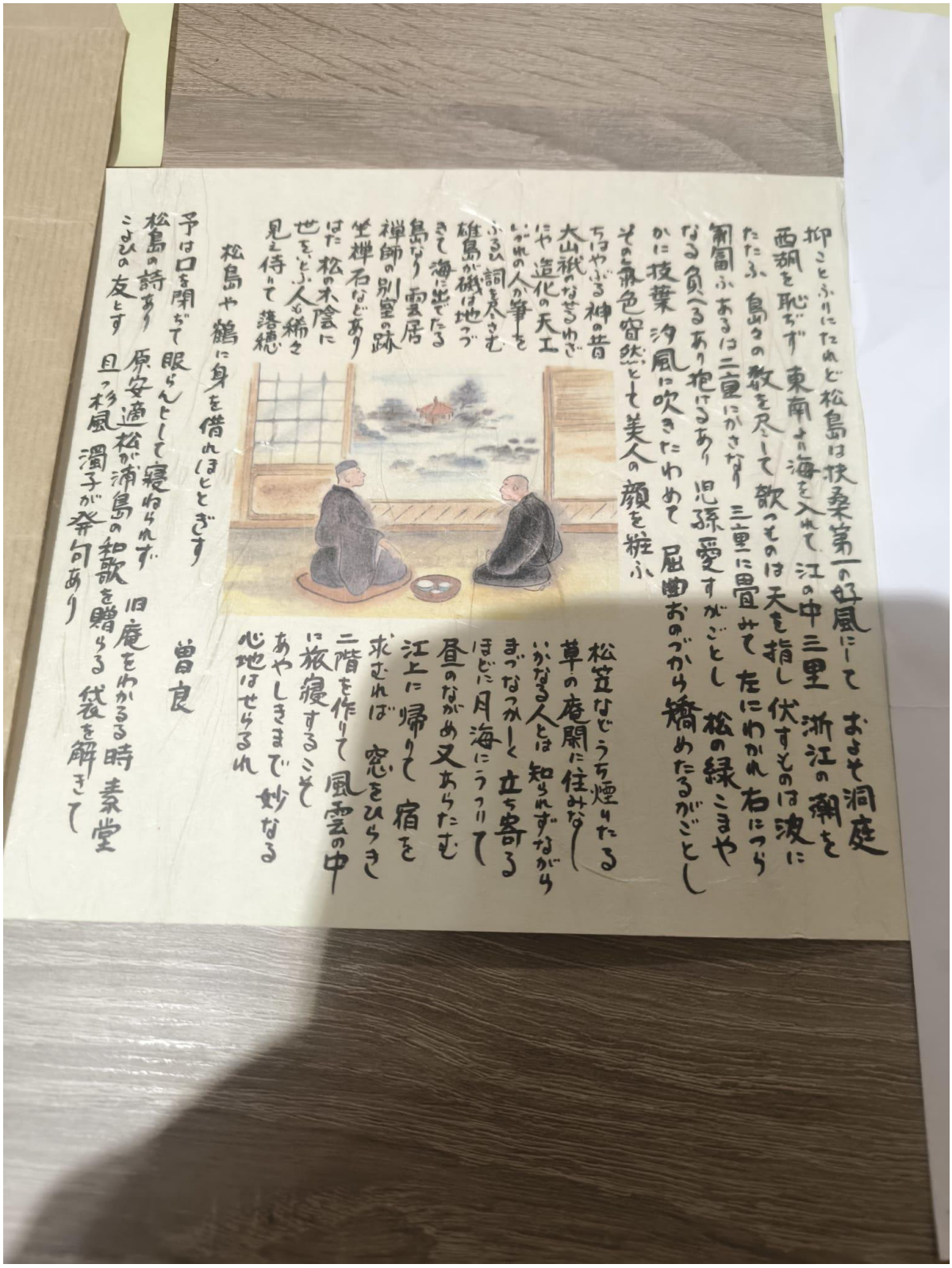

Figura 4. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 2.

抑さとふりにたぬ と松島口扶桑第一の風にしておよそ洞庭 西顔を恥ずが 東南海を入れて江の中三里浙江の朝をたた ふ島々の数を尽して歌ってのは 天を指し伏すとのに腹に初創ふ あるは二重にかさなり三重に置けて左にわかん右にゃら なる負(るあり抱さあ!思孫愛すがごとし 松の緑こまや かに技葉汐風に吹きたわめて屈曲おのづかり嬌めたるがごとしその氣色安然だし美人の顔を粧小ちっやぶ神の昔 大山秋のなせるわさ 行造化の天工 おれの人か筆を ふるい詞を尽さす 雄島が磯地うさて海に出てたる 島なり雲居 禅師の別室の跡坐禅石などあり はた松の木陰に世をどふ人も稀々 見と待て落穂松島や鶴に身を借のほととぎす松笠なでうち煙りたる 草の庵間に住みな いかなる人とは知りれすながら きづなっかしく立ち寄る ほどに月海にうって 昼のながめ又あらた正に帰りて宿を 求むれは窓をひらき 二階を作りて 風雲の中 旅寝することに あやしきまで妙なる 心地にせらるれ

曾良

予は口を閉でて 限らんとして寝われす 旧庵をわかる時素堂 松島の誇り原安通松が浦島の歌を贈る袋を解きて。 こしの友とす 旦っや風 滑子が登りあり

Con moderación y pretensión, el primer viento de Fuso en la boca de Matsushima se trata de un dongting, y la cara oeste es vergonzosa, y se ingresa al mar del sureste, y la mañana de Sanri Zhejiang en el medio del río. El término dongting (洞庭) hace referencia a un famoso lago en China, conocido como el Lago dongting. Este lago es célebre en la literatura y la cultura chinas por su belleza escénica y ha sido una fuente de inspiración para muchos poetas y artistas a lo largo de la historia.

Bashō menciona dongting en *Sendas de Oku* como una referencia cultural y literaria para comparar y resaltar la belleza de los paisajes que él mismo está presenciando durante su viaje por Japón. Utiliza esta comparación para transmitir la magnificencia de los lugares que visita, evocando la rica tradición literaria china que tanto admiraba y que influenció su propia obra.

En el contexto de *Sendas de Oku*, Bashō usa dongting para establecer una conexión entre los paisajes japoneses y los famosos paisajes chinos, sugiriendo que la belleza de los lugares que él describe es comparable a la de los más renombrados paisajes de China. Esta técnica literaria enriquece su descripción y añade una capa de profundidad y resonancia cultural a su narrativa.

Un ejemplo de cómo Bashō utiliza esta referencia es en su descripción de Matsushima, uno de los lugares más hermosos de su viaje. Comparando Matsushima con el Lago dongting, Bashō eleva la percepción del lector sobre la belleza de Matsushima al nivel de un paisaje mítico y legendario.

Las islas de Matsushima, dispersas como joyas sobre la bahía, me recordaron al Lago Dongting de China, cuyo esplendor ha sido alabado por generaciones. En esta vista, encontré una belleza comparable, un reflejo de la gloria natural que trasciende fronteras y épocas (Bashō, Paz, Hayashiya, 1970). Para abreviar, dongting en *Sendas de Oku* sirve como un símbolo de belleza y esplendor natural, utilizado por Bashō para enriquecer sus descripciones y conectar sus experiencias con una tradición literaria más amplia.

Canto todas las islas, apuntando al cielo, pero estoy enojado. El primer árbol está doblado y colocado en tres capas, y el lado izquierdo es diferente del derecho. La encantadora historia de Nozukari. Su rostro tranquilo y hermoso está cubierto de maquillaje. En los viejos tiempos del Dios Chiyabu, la creación de Oyama Otoño, el arte de la creación, mi pincel humano, examinando mis palabras, Oshima es Isoji.

El dios Chiyabu, mencionado en *Sendas de Oku* (奥の細道, Oku no Hosomichi) de Matsuo Bashō no es una deidad ampliamente reconocida en el budismo convencional. Es posible que haya algún malentendido o confusión en la transcripción del nombre. Sin embargo, se pueden considerar algunas deidades o figuras relevantes en el contexto del budismo y la cultura japonesa que podrían ser similares o relacionadas. En la obra de Bashō, se hace referencia a una variedad de deidades, figuras históricas y elementos culturales que enriquecen sus descripciones y reflexiones poéticas. Si el nombre Chiyabu es una transliteración incorrecta o una variación regional de otro nombre más conocido, podría ser útil explorar algunas de las deidades y figuras del budismo japonés que Bashō podría haber mencionado en sus escritos.

Kannon (観音, también conocido como Avalokiteshvara): Es el bodhisattva de la compasión y es una de las figuras más veneradas en el budismo Mahayana. Kannon es conocido por su capacidad de escuchar las súplicas de los seres humanos y asistirlos en momentos de necesidad.

14-11-2024

Jizō (地蔵, también conocido como Kṣitigarbha): Es otro bodhisattva muy popular en Japón, conocido por su rol como protector de los viajeros, los niños y los muertos. Las estatuas de Jizō son comunes en templos y a lo largo de caminos rurales.

Hachiman (八幡神): Aunque originalmente es una deidad sintoísta, Hachiman fue adoptado en el budismo como un protector de los templos y del país. Es conocido como el dios de la guerra y la protección.

Amida (阿弥陀, también conocido como Amitabha): Es el buda central en el budismo de la Tierra Pura, que promete renacimiento en su paradisíaco reino occidental a todos aquellos que confíen en él y reciten su nombre.

Si la referencia a Chiyabu en *Sendas de Oku* está relacionada con algún aspecto específico de la cultura o religión local que Bashō encontró en su viaje, podría ser una deidad menor o una figura histórica regional que no está ampliamente documentada fuera de ese contexto. En la literatura y los escritos de Bashō, es común encontrar referencias a figuras locales, leyendas y deidades que pueden no ser ampliamente conocidas fuera de Japón o fuera de los textos literarios específicos de la época.

Ahora, frente al mar hay una isla llamada Kumoi, las ruinas de la habitación separada del maestro Zen. Hay piedras de Zazen a la sombra de un pino. Rara vez la gente en este mundo mira y espera a que caigan las espigas. Tomé prestado mi cuerpo de Matsushima y las grullas. Vivía en una ermita cubierta de hierba con un sombrero de pino ahumado, y aunque no conocía a nadie, estaba tan cerca de la luna que me detuve y la vista del día volvió a cambiar. Si quieres volver a casa y encontrar un lugar donde quedarte, abre la ventana, sube al segundo piso y duerme entre el viento y las nubes. Siento un sentimiento extraño hasta el final.

Sora (el cielo).

Mantengo la boca cerrada y me voy a dormir. Jisodo donde se puede entender la antigua ermita. El orgullo de Matsushima, Yasutsumatsu Hara, abre la bolsa que presenta las canciones de Urashima. Koshi no Tomo y Dantya Kaze Nameko están escalando.

Figura 5. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 3.

瑞巌寺

平泉土日瑞巌寺に論”当寺三十三世の昔 真壁の平四郎出家して 入唐 帰朝の後開山すその後に雲居禅師の徳化によりて 七堂蒙改まって 金碧荘厳光を輝かし 仏土成就の大伽藍とは なんりけるかの見仏聖の 森はいてにや とーたはる十二日平泉と志しあゆはの松 緒だ えの橋など聞き伝(て 人跡稀に維兎菊乾 の 往きかふ 道 そことも分かず 終に路ふみたが(てるの巻 しといふ 湊に出で「こがね花咲く」と詠みて 奉=た♪金華山海上に見かたし数百の廻船入江にっどい人家地をありそして 窓の煥立ちっつけたり思いがけずかかる所にも来れるかなと宿からん ど更に宿かす人なし、新ほどしき小家二夜をあかして明くんば又しらわね 道ま出行 袖渡り尾ぶちの牧真野の萱原などよそ目に見て 逢かなる堤を行く心細き長沼にそうて や伊摩とふ所に二宿して平泉に到る首間干余里ほどとおぼゆ 私の栄耀一睡の中にーて大 の跡回里こなたに

あり秀衛が跡は 日野になりて金鶏山のみ形を残す まず高館にのぼれは北上川南部は 流るる大河なり 衣川は和泉城を めぐりて高館の下にて大河に落ち 入る泰衡等が旧跡に衣が関 を 隔てて南部口をさし堅め夷をふせ ぐとみえたり さても義臣すぐそこの 城にこもり功名一時の叢となる国破 で山河あり城春にて草青みたり と違うち敷きて時のうるまで目を 落し侍りね夏草や兵どもが夢の跡

Templo Zuiganji

Hiraizumi

Los sábados y domingos, el templo Zuiganji fue fundado en la generación 33, cuando Heishiro de Makabe se convirtió en sacerdote y entró en la dinastía Tang. Después de regresar a China, se mudó a las montañas Zhan. Más tarde, gracias al desarrollo virtuoso del maestro Zen Kumoyo, las Siete Salas se transformaron, y la luz dorada del Pabellón Dorado brilló, y el logro de la Tierra de Buda. ¿Qué es el Gran Garan? (Inagaki, 1983). El bosque es un templo budista sagrado. Duodécimo pino de Hiraizumi y Shishi Ayuha, el puente de Odae, etc. Escuché que había pocos rastros del camino por el que fue Itobu Ken. Salí al puerto y canté "Flores de Koganehana" y lo adoré ♪ Miré hacia afuera. sobre el monte Kinka y vi cientos de áreas residenciales luminosas en Kaisen, y me pregunté si podría siquiera llegar a un lugar inesperado donde pudiera ver la luz brillante en la ventana. No hay posada y no hay nadie donde quedarse. Después de dos noches en la cabaña recientemente renovada, estoy buscando un lugar para quedarme. Me voy a la carretera. Miro a Kayahara en Makimano, donde camino a través de las mangas, y veo el terraplén donde me encuentro. Estuve en Naganuma e Ima, y me quedé allí dos noches, hasta que llegué a Hiraizumi, que estaba a sólo unos kilómetros de distancia.

Las ruinas de Shuei están en Konata, y las ruinas se convierten en Hino, dejando solo la forma del monte Kinkei. Primero, sube a Takadate, y la parte sur del río Kitakami es un gran río que fluye. Kinogawa rodea el castillo de Izumi, y debajo de Takadate, se convierte en un gran río. Parece que Taishō y otros estaban tratando de fortificar la entrada sur de las antiguas ruinas a través de Korugaseki y bloquear a los bárbaros. Yoshiomi, sin embargo, estaba escondido en el castillo justo al lado del castillo, donde estaba rodeado de montañas y ríos debido a la destrucción del país y sus logros. Es diferente de la hierba azul, y me quedo allí hasta que se

acaba el agua, dejo caer los ojos y me convierto en un samurái. La hierba de verano y los soldados son las huellas de los sueños.

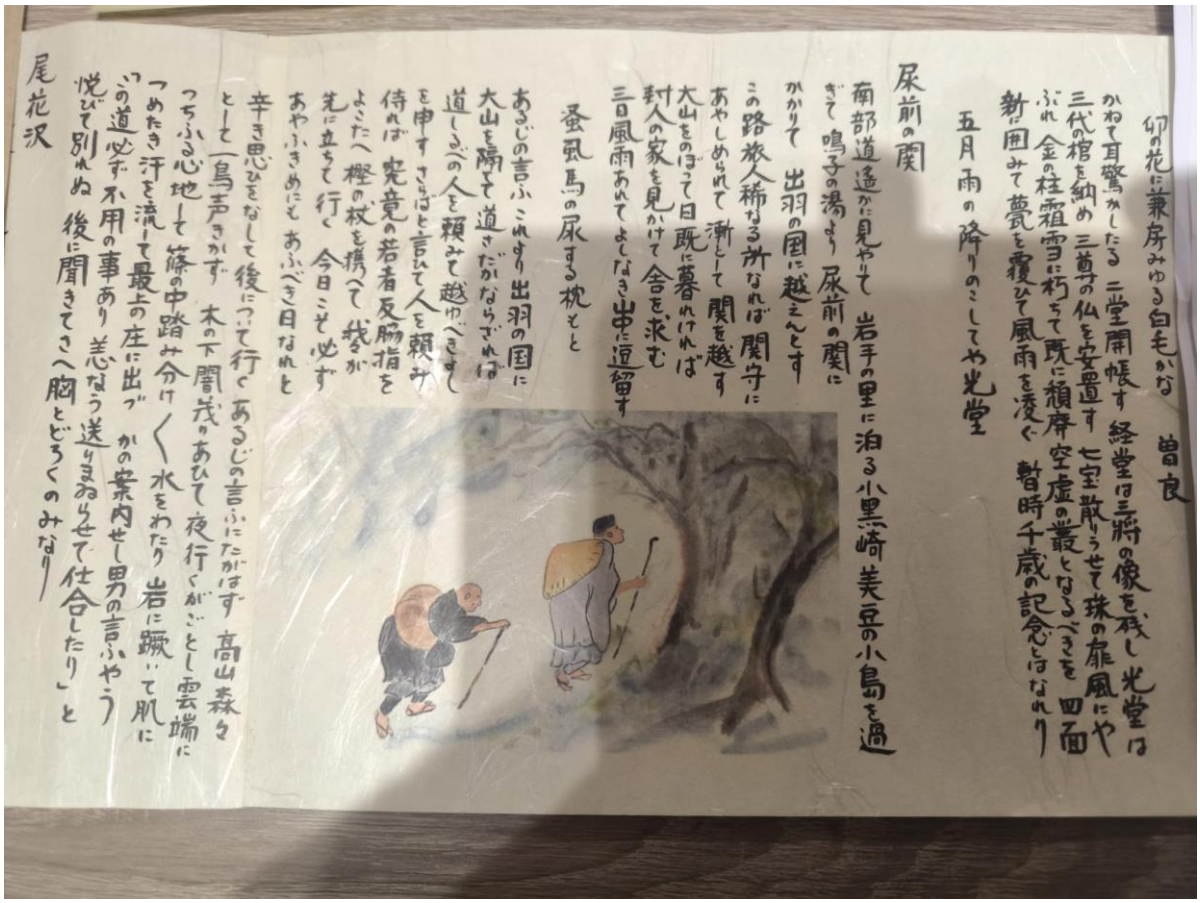

Figura 6. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 4.

尿前の関

尾花沢切花に兼房みゅう白毛がな曽良かわて耳驚かしたる三堂開帳す経堂口三将の像を戻し光堂は 三代棺を納め三首の仏を安置す七宝散らせて珠の扉風にや ぶ金の柱霜雪新を既に頑齊空虚の叢となるべきを四面 新囲で贅を覆ぞ風雨を凌ぐ暫時千歳の記念とはなんり五月雨の降りのこしてや光堂南都道造見やて 岩手の里に泊る小黒崎美豆小島を過 ぎて鳴子の湯尿前の関にかかりて 出羽の国に越えんとす この路旅人稀なる所なれば関守に あやしめられて楽ししして関を越す 大山をのぼって日既に暮れければ 封人の家を見かけて舎を求む 三日風雨あいてよしなき出た逗留す蚤虱馬

14-11-2024

の尿する枕もとあるじの言ふこれより出羽の国に 大山を隔てて道さだがならざれは道しうの人を頼みて遊べきすし と申す さらばと言んて人を頼み 待は究竟の若者及腸指を よこた(樫の杖も携べて が 先に立ちて行く今日こそ必ず あやふきめにもあふべき日なんと辛き思びをなして後について行くあるじの言ぷにたかぼす高山森々 として一鳥声さがす 木の下習後のあひて夜行くがごとし雲端に つちふ心地と篠の中踏み分けく水をわたり岩に蹶て肌に つめたき汗を流して最庄出でかの案内せ(男の言ふやう いの道必ず不用の事あり悪なう送りまゐらせて仕合したり」と 悦で別々の後に聞きてさ(胸とどろくのみな!!

Seki

Obanazawa

Kanefusa Myu Shiragana Sora para flores cortadas

Los tres pasillos se abrieron en estado de shock y las estatuas de los tres shogun fueron devueltas. El salón de la luz contenía los ataúdes de las tres generaciones y consagraba a Buda de tres cabezas. El cloisonné[6] estaba esparcido y los pilares de oro se congelaron y nevaron. el viento de la puerta de cuentas. Lo que ya debería haberse convertido en un montón de vacío obstinado ahora está cubierto por una nueva pared. Por un tiempo, ya no es una conmemoración de mil años.

Koshitaya Kodo de la temporada de lluvias en mayo

Minamitodo Zoumiyate para quedarse en el pueblo de Iwate y pasar por Ogurosaki Mizukojima hasta la barrera frente al baño de Naruko. Luego, cruza el país de Dewa. Si este

[6] Cloisonné es una técnica decorativa utilizada en la orfebrería y las artes decorativas, en la que se emplean pequeños compartimentos o celdas (llamadas *cloisons*) para crear intrincados diseños. Estas celdas se forman mediante delgadas tiras de metal (generalmente de cobre, latón, plata u oro) que se adhieren a la superficie de un objeto. Luego, los compartimentos se rellenan con esmalte vítreo o, en algunos casos, con piedras preciosas o vidrio. Finalmente, el objeto se calienta en un horno para que el esmalte se funda y adquiera un acabado brillante. El cloisonné ha sido utilizado en diversas culturas, como en la antigua China, el Imperio Bizantino, Japón y Europa. En particular, las piezas de cloisonné chino, conocidas como "esmalte cloisonné", son muy valoradas y suelen representar motivos tradicionales como dragones, flores, o paisajes. El resultado final de la técnica es un objeto decorativo de gran colorido y detalle, con superficies brillantes y relieves de metal que delimitan los colores y formas.

es un lugar raro para un viajero, disfrutará cruzando la barrera a merced del guardia de la barrera. Sube a la gran montaña, y cuando el sol ya se ha puesto, ve el casa de un señor feudal y busca refugio.3. Una estancia que estuvo expuesta al sol, el viento y la lluvia, debajo de la almohada donde se ocultan los piojos y los caballos. El maestro dijo:

De ahora en adelante, en el país de Dewa, habrá un camino que cruzará las grandes montañas, y deberás pedirle a alguien en el camino que juegue contigo.

Adiós, pregúntale a alguien y espera el último joven y sus intestinos. Yokota (que lleva un bastón de roble) será el primero en partir. Hoy es definitivamente el día en el que deberíamos estar llenos de travesuras. Sigo con dolor las palabras del maestro mientras busco el sonido de un solo pájaro en los bosques alpinos. Un pato después de conocer el árbol. Al borde de las nubes, como caminando de noche, cruzo el agua que separa el tsuchifu y el medio de la arena. Me arrodillé, el sudor goteaba de mi piel, y lo saqué de la casa. Escúchalo después (¡¡Mi corazón late con fuerza!!)

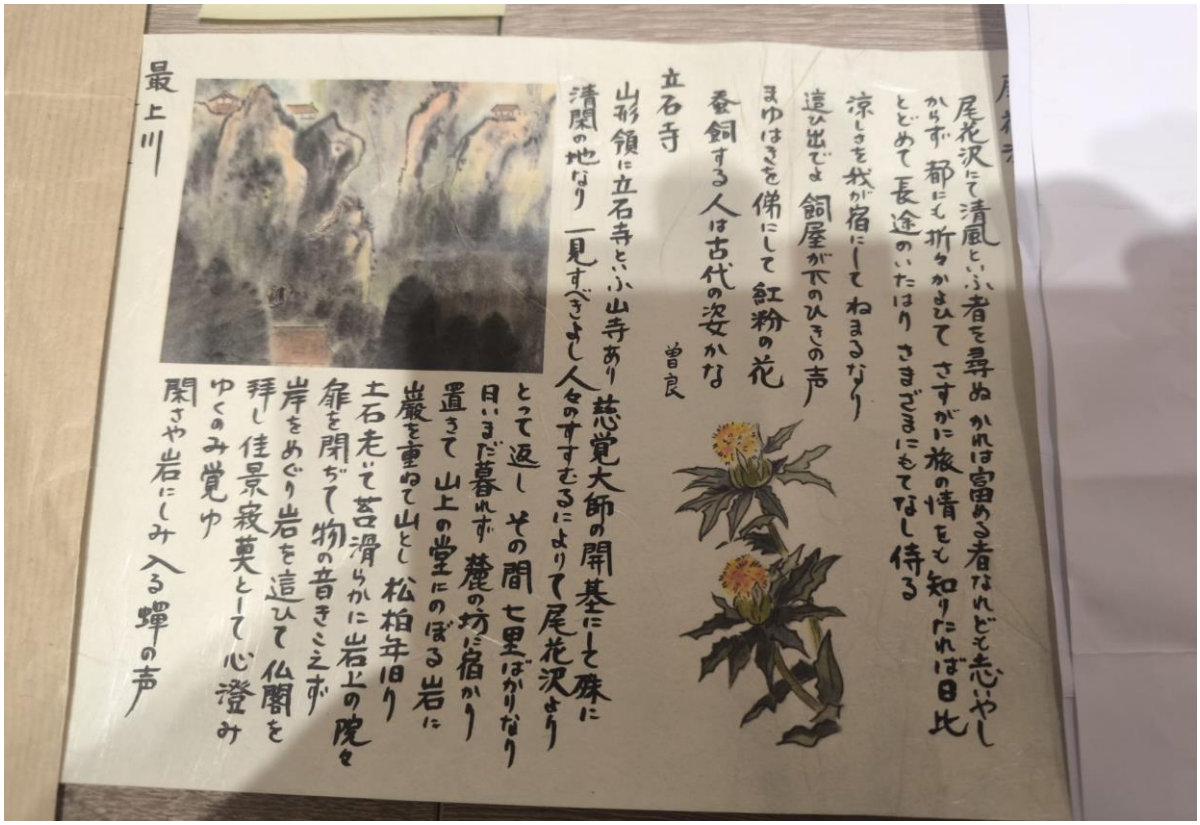

Figura 7. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 5.

尾花沢にて清風という者を尋ぬかれ旧富める者なれどと志やし かな市都にく折々かしてさすがに旅の情をと知りにれば目比 とどめて長途のいたはりさまざまにもてなし侍る 涼しさを状が宿にしてねまるなり 追ひ出でよ飼屋が下のひきの声 まゆはさを常にして紅粉の花 蚕飼する人は古代の姿かな立石寺最上川曾良山形領に立石寺と小山寺あり慈覚大師の開基にして殊に 清関の地なり一見すべきよし人々のすすむるによりて尾花沢さりとて返しその間七里ばかりなり 日いまだ暮れず麓の坊宿が) 置きて山上の堂にのぼる岩に 出厳を重ねて山とし 松柏年旧り 土石老て菩滑らかに岩どの院を 扉を閉ぢて物の音きこえず 岸をめぐり岩を這いて 仏閣を 拝し佳景寂莫として心澄み ゆくのみ覚や 関さや岩にしみ入る蝉の声

En Obanazawa, conocí a un hombre llamado Seifu, que pensé que era un hombre rico, y cuando iba a Kana City de vez en cuando, me enteraba de sus viajes. El frescor es el lugar para quedarse y te quedas dormido. ¡Vete! El guardián grita al suelo. Sus cejas siempre están arqueadas y las flores están cubiertas de polvo rojo. ¿Es el granjero de gusanos de seda una figura antigua?

Templo Tateishokuji en el río mogami, sora (cielo). En el territorio de Yamagata se encuentran el templo Risshaku-ji y el templo Koyama-dera, fundado por Jikaku Daishi, y merece una visita especial la zona de Kiyoseki. Mientras tanto, habían pasado siete millas y el sol aún no se había puesto, y el templo al pie del templo quedó atrás, y la roca que subía al templo en la montaña se convirtió en una montaña. sonidos, me arrastro por la orilla y a lo largo de las rocas, admirando los templos y templos, y mi mente se aclara cuando me despierto con las vistas y el sonido de los sapos que se filtra en las paredes y rocas.

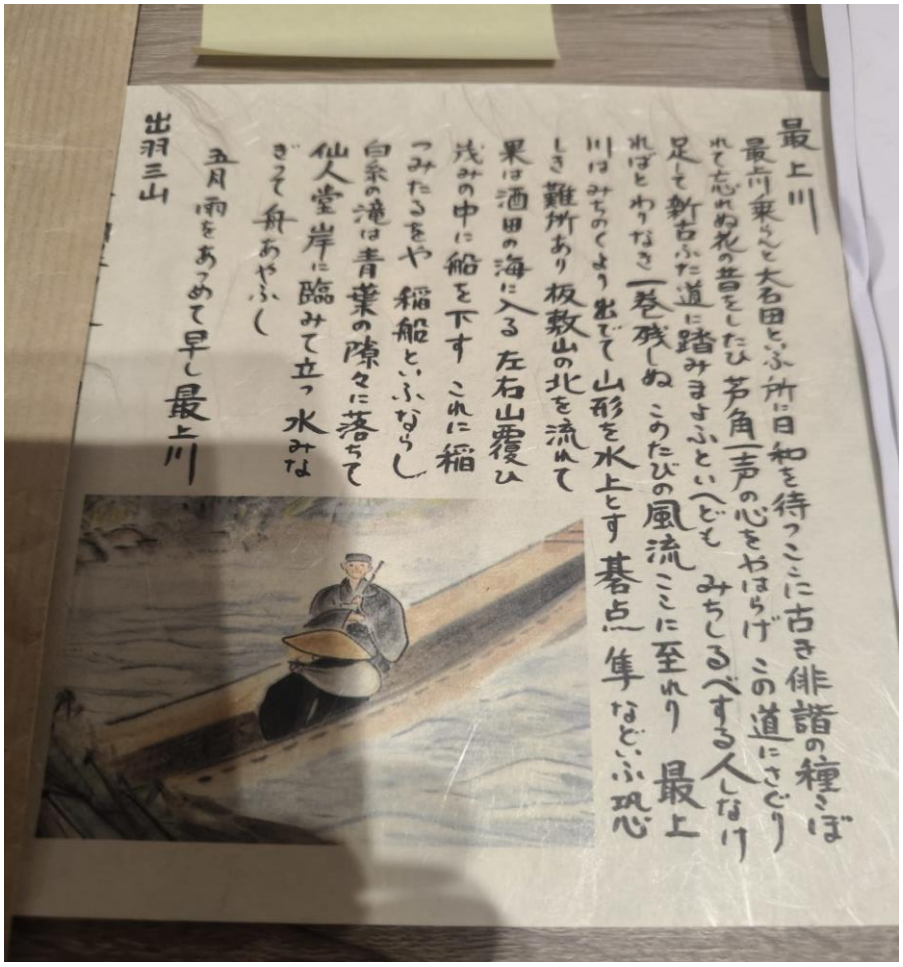

Figura 8. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 6.

最上川

出羽三山最前乗んと大石田といふ所日和を待つことに古き俳諧の種いぼ れて亡心れぬ花の昔をしたい若角一声の心をやはらげ、 足して新古ふた道に踏みまさふとい(どし、みちしるべする人しなけ ればとわりなき一巻残しぬこのたびの風流、ここに至れり最上 川口 みちのくより出でて山形を水上とす碁点!集などいぶ現心 しき難所あり板敷山の北を流れて果は酒田の海に入る左右山覆い茂みの中に船を下すこれに稲 つみたるをや稲船といふなっし白糸の滝は青葉の隙々に落ちて 仙人堂岸に臨みて立っ水みなぎて弁あやふし五月雨をあっめて早し最上川最上川出羽三山最上川乗んと大石田といふ所に日和を待っここに古き俳諧の種いぼ足して新古ふた道に踏

14-11-2024

みますふとい(としみちしるべする人しなけ ればとわりなき一巻残しぬこのたびの風流ここに至れり 最上 川口 みちのくよう出てて山形を米上とす碁点集などいぶ恐しき難所あり板敷山の北を流れて 果は酒田の海に入る左右山覆い浅みの中に船を下すこれに稲 つみたるをや稲船といふなっし 白糸の滝は青葉の隙々に落ちて仙人堂岸に臨みて立っ水みなぎって弁あやふし五月雨をあっめて早し最前

Río Mogami Dewa Sanzan

A la espera del buen tiempo en lugares llamados Río Mogami y Oishida, aquí están las semillas de viejos poemas haiku. Sumando a los viejos y nuevos caminos, hemos llegado a la tendencia actual de que no se quedaría sin alguien que sepa hacerlo. Hay un lugar difícil que fluye al norte del monte Itashiki, y el fruto son las montañas izquierda y derecha que desembocan en el mar de Sakata. El barco se baja a aguas poco profundas y el tsumitaru de arroz o Inafune se llama Cataratas Shiraito y cae entre los huecos de las hojas verdes. Agua estancada frente a la costa de Sennindo Gitteben ambiguo. Es el primero en recoger la lluvia en mayo.

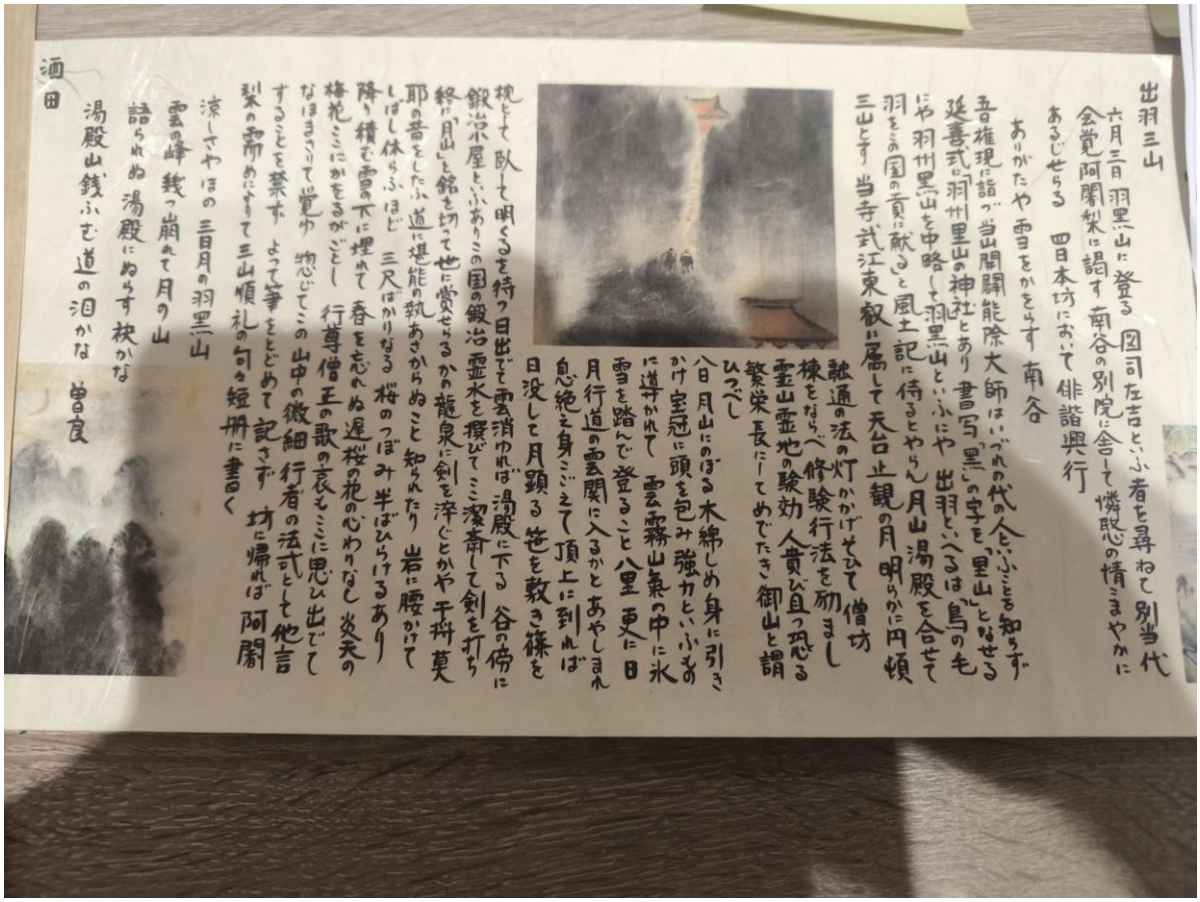

Figura 9. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 7.

酒田出羽三山

六月青羽黒山に登る図司左吉といふ者を尋ねて別当代 会覚阿闍梨に調す南谷の別院舎して憐心の情こまやかにあふじせらる 日本坊において俳諧興行 ありがた や雪をかをらす南谷吾権現詣が当ㅁ習調能除大師はいづれの代の人といふことも知っすす延喜式「羽州里山の神社とあり書写黒」の字を「里山」とせるにゃ羽州黒山を中略して羽黒山といふにや出羽といくさは鳥のも 羽をこの国の貢献さと風土記に待るとやりん月山湯殿を合せて 三山とす当寺武江東叡に属して天台止観の月明らかに口頭融通の法の灯かかげそひて僧坊 棟をならべ修験行法を励まし 霊山霊地の駿効 人貫且っ恐る繁栄長にーてめでたき御山と謂 ひっべし 〈日月山にのぼる木綿しめ身に引きかけ宝冠に頭を包み強力たふる に導かれて雲霧山鼻の中に米 雪を踏んで登るこ

14-11-2024

と堂更日 月行道の雲関に入るかとあやしまれ 息絶え身ミごえて頂上に到れば日没して月顕る笹を敷き篠と 枕とて臥して明くるを持つ日出でて面去消ゆれば湯殿に下る谷の傍に 銀茶屋と、ふありこの国の鍛冶霊水を寝びて、ミ潔斎して剣を打ち 終に「月山」と銘を切って世に愛せるかの龍泉に剣を卒ぐとかや干将莫 耶の昔とした小道に堪能の数あさからぬこと知ったり岩に腰かってしばし休りふほど三尺ばかりなる桜のつぼみ半ばひらけるあり 降り積で雪の下に埋めて春を忘れぬ遅桜の花の心わりなし炎天の 梅花ここにかをるがごとし 行尊僧正の歌の哀もここに思い出でてなほまっいて覚か惣じてこの中の微細行者の話すとして他言 することを禁ずよって筆をとどめて記さずに帰れば阿閣 梨の需めによって三山順の句々短冊に書く。涼しさやほの目月の羽黒山 雲の峰残っ崩えて月の山語られぬ湯殿にわらず袂かな湯殿山銭ふむ道の泪かな曽良

Sakata

Dewa Sanzan

En junio, visité a un hombre llamado Zuji Sakichi que escaló el monte Aoba Kuroyama y le pregunté al betsudai, Aikaku Ajari, sobre la compasión de su compasión en el templo filial en Minamitani. Afuji Seraru una actuación de haiku en el templo de Nipponbo. También aprendí que la visita actual de Gogon al santuario es de una generación a la siguiente. El nombre de Engishiki Ushu Satoyama Shrine Toari Shosha Kuro se cambia a Satoyama.

Nya Bashu Kuroyama se abrevia como Monte Haguro, y Dewa e Ikusa son las tres montañas de Toei, que junto con Gassan Yudono, representan la contribución de las aves a este país y su historia. El mes del paro de Tendai es claramente verbal.

La luz de la ley de acomodación brilla sobre las habitaciones de los monjes, y los edificios están alineados para fomentar las prácticas ascéticas. Se dice que la llamada montaña Hibbeshi es auspiciosa para la prosperidad. Envolviendo mi cabeza en una corona, fui guiado por una poderosa ola, pisando la nieve en las nubes del Monte Hana, y me preguntaba si iba a entrar en la barrera de nubes en el camino de la luna, y cuando llegué a la Arriba, tomé mi último aliento y temblé. Cuando el sol se pone y aparece la luna, me acuesto en la hierba de bambú

14-11-2024

y me acuesto con almohadas. El sol sale y mi rostro desaparece. Al lado del valle que desciende a las aguas termales, me acuesto en la casa de té plateada y el agua sagrada de los herreros de este país. Sé que hay innumerables personas que han disfrutado del antiguo camino de Gansho Moya, como cuando creció, respiró hondo, golpeó la espada y finalmente inscribió la inscripción Gassan al amado Ryusen del mundo. Sentado en una roca

Los capullos de las flores de cerezo, de sólo un metro de longitud, se abren tras un breve descanso; las últimas flores de cerezo, enterradas bajo la nieve caída, no olvidan la primavera. Los ciruelos florecen bajo el sol abrasador. están aquí, y el dolor de la canción del sacerdote Gyoson también está aquí. Cuando recordé esto, me di cuenta de que era la historia de un practicante sutil y tenía prohibido decir nada más, así que dejé de escribir y me fui a casa sin escribir. Abajo. A petición de Akaku, escribí los poemas de Miyama Jun sobre tanzaku. El monte Haguro es fresco y tiene una luna tenue, la cima de las nubes se está desmoronando y la montaña está cubierta de luna. Me pregunto si es la casa de baños tácita. El lloroso Sora del monte Yudono Zenifumichi.

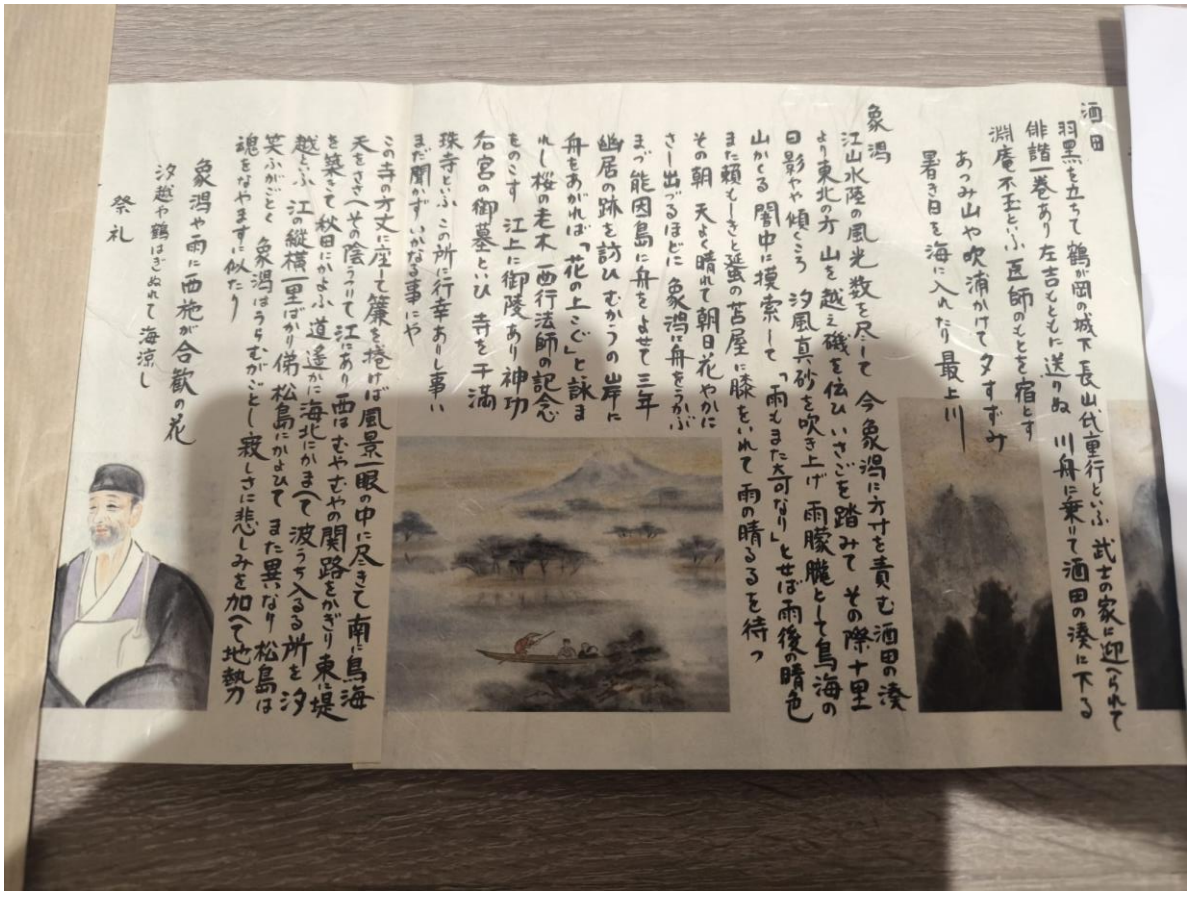

Figura 10. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 8.

羽黒を立って鶴岡の城下長山代重行といふ武士の家に迎ぶれて 俳諧一巻あり左吉とともに送りね川舟に乗りて酒田の湊に下る 淵庵不玉とふ医師のもとを宿とす あっみ山や吹浦かけてタすずみ 暑き日を海にへたり最上川江山水陸の風光数を尽して今象潟に方けを責む酒の湊より東北の方山を越え磯を伝ひいさごを踏みてその際十里日影やや傾くこう汐風真砂を吹き上げ雨朦朧として鳥海の山がくる闇中に模索して「雨とまた奇なり」とせば雨後晴色また頼もしきと番の苫屋に膝をいれて雨の晴ふるを待っその朝天よく晴れて朝日花やかにさー出づるほどに象に舟をうかが まず能因島に舟をよせて三年 幽居の跡を訪いむかうの山岸に 弁もあがれば「花の上こで」と詠ま れし桜の老木西行法師の記念 ものこす 江上に御陵あり神功 右宮の御墓とび寺を干満 珠寺といふこの所に行幸あし事い まだ聞かすいかなる事にやこの寺の方丈に座して簾を巻けば風景一眼の中に尽きて南鳥海 天をささ(その陰うえいてエにあり西はむやさやの関路をかざり東に提 を築きて秋目にがよ小道遙かに海北にかま(て波うち入るる所を汐 越といふ江の縦横一里ばかり併松島にかよひてまた異なり松島は 魂をなやますに似たり 笑ふがごとく家週はうらむがごとし寂しさに悲しみを加くて地執刀象潟や雨に西施が合歓の花汐越や痛はぎぬれて海涼し祭礼

Después de dejar Haguro, me recibieron en la casa de un samurái llamado Shigeyuki Nagayamadai, que vivía en el castillo de Tsuruoka. Tenía un volumen de poemas haiku y lo despedí con Sakichi. Tomó un barco por el río y bajó a el puerto de Sakata. Se quedó con un médico llamado Futama Fuchian. Haga un viaje al monte Miyama y Fukiura, pase un día caluroso en el mar y disfrute del río Mogami. Un puerto de sake que ahora es responsable de la belleza escénica de Esan Water and Land. Crucé las montañas en la región de Tohoku, caminé a lo largo de la costa rocosa, pisé la roca y viajé 10 *li*. La sombra del sol se inclina ligeramente y la brisa del mar sopla a Masago y deja al Chokai aturdido. En la oscuridad, cuando aparecen las montañas, encuentro que está lloviendo y que hace sol después de la lluvia. Una vez más, me arrodillé ante mi fiel guardia, Tomaya, y esperé a que amainara la

lluvia. Esa mañana, el cielo estaba despejado y el amanecer era brillante. Tres años después de navegar hacia la isla Noin, visitamos las ruinas de una residencia fantasmal, y en la orilla de la montaña, cuando se levantaron los pétalos, vimos un viejo cerezo, Saigyo, famoso por el poema Kode encima de las flores. Hay un monumento al sacerdote budista en Egami y hay un servicio divino. La tumba del santuario correcto se secó y el templo se secó. Fui a un lugar llamado Templo Suji. No he oído nada todavía. Si te sientas en el salón principal de este templo y cubres las persianas, podrás ver el paisaje del cielo del sur de Chokai. El camino está lejos de Kaihoku, las olas entran al océano y el río mide solo una milla de largo y ancho, y llega hasta Matsushima, agregando tristeza a la soledad que se siente como una agitación. Flores de alegría en Nishigata y lluvia. Shiogoshiya Itaha se moja y se refresca en el mar es un festival.

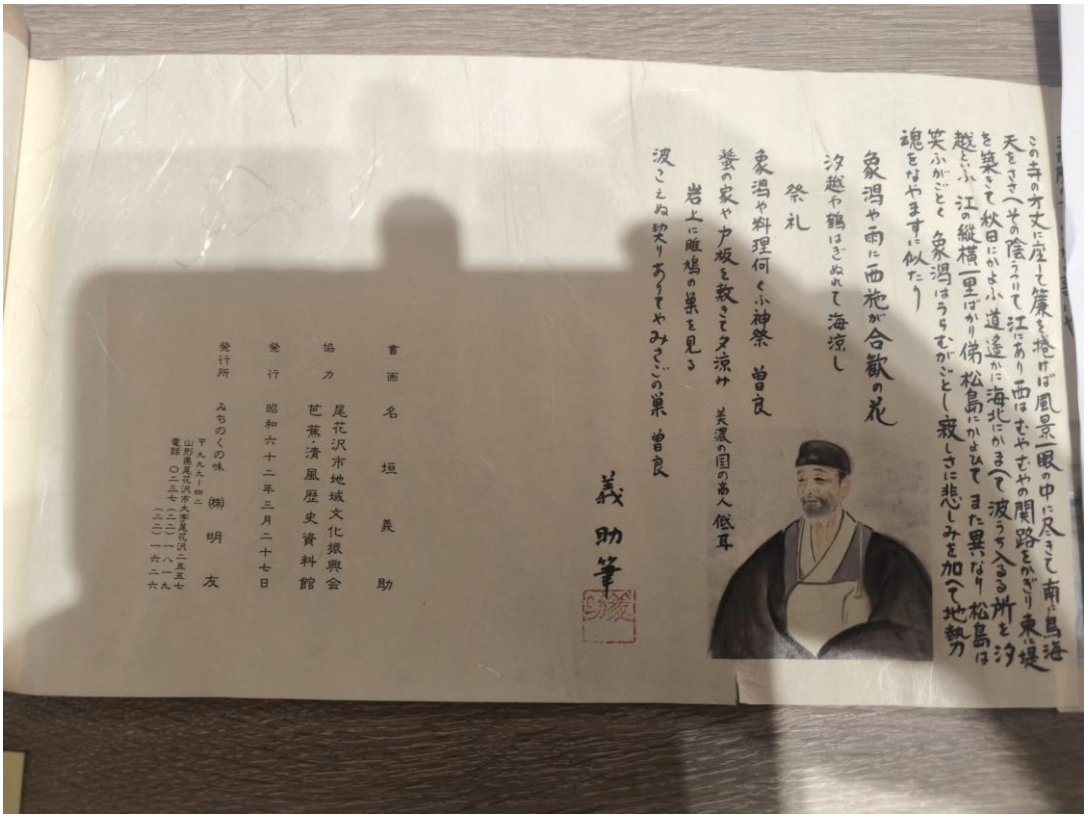

Figura 11. Makimono (escrito en forma de rollo) de Sendas de Oku parte 9.

この寺の方丈に座して簾とやけば風景一眼の中に尽きて南鳥海 天をささ(その陰ってあり両はむやさわの関路とかぎり東堤 を築きて秋田にがよ小道遙かに海北にかまで波うち入るるがき 越といふ江の縦横一里ばかり栄松島にがよびてまた異なり松島

は 笑ふがごとく家週はうらむがごとし寂しさに悲しみを加くて地執刀 魂をなやます に似たり象唱や雨に西施が合歓の花汐越や鶴はきぬれて海涼し祭礼象潟や料理何小神祭 曾良賛の家やヤ板を敢きて夕涼み 美濃の国のあ人低耳岩上に道鳩の巣を見る波ことね契りあうそやみさごの巣曽良首国名垣義助カ尾花沢市地域文化振興会 芭蕉·清風歴史資料館

昭和六十二年三月二十七日

みちのくの味明方山野

Si te sientas en la habitación del sacerdote del templo y abres las persianas, puedes ver el paisaje del Mar de Aves del Sur y el cielo. Por la mañana, las olas golpearon Kaihoku y el río corrió hasta Sakae Matsushima, pero era diferente de nuevo. Matsushima era como una sonrisa, pero la semana en casa era como una nube, y la soledad y la tristeza se sumaban al alma. Parece Nayamasu que, bajo la lluvia y el canto de los elefantes, Xishi trae alegría a la gente. Shiogoshi y las grullas están empapados y el mar está fresco y es un festival Kogami Sora. Me atreví a disfrutar del fresco sol de la tarde en la casa y la tabla, y el hombre del país de Mino tenía la oreja baja. Ver un nido de paloma en la roca. Susora, donde Kotone Nami está enamorada de Soya Misago Yoshisuke Nagaki de la capital.

Sendas de Oku, siendo un ejemplo de fusión del arte Zenga con budismo y filología budista.

4. Popularización del Mindfulness:

Aunque el término mindfulness se ha popularizado más recientemente, las enseñanzas de Suzuki sobre la meditación y la atención plena sentaron las bases para su adopción en terapias psicológicas y prácticas de bienestar en Occidente. Su énfasis en la práctica meditativa y la presencia consciente influyó en la creación de programas de reducción del estrés basados en mindfulness.

5. Intercambio Cultural y Académico:

Suzuki fomentó el intercambio académico entre oriente y Occidente. Participó en conferencias internacionales y colaboró con instituciones académicas, facilitando un diálogo entre las

tradiciones filosóficas y religiosas de oriente y Occidente. Su trabajo ayudó a legitimar el estudio del budismo y las filosofías orientales en las universidades occidentales.

6. Influencia en el Movimiento de Contracultura:

Durante la década de 1960, la contracultura estadounidense adoptó muchas ideas del budismo Zen, en parte gracias a los escritos de Suzuki. El movimiento hippie y la búsqueda de alternativas espirituales a las religiones tradicionales se vieron influidos por sus enseñanzas sobre la simplicidad, la conexión con la naturaleza y la búsqueda de la iluminación interior.

El Zen y el cristianismo, nos podemos preguntar cuáles son las diferencias entre estas dos corrientes, si creemos que hay diferencias las encontraremos y si pensamos que no tampoco las veremos, el origen de ambas puede decirse que es el mismo. Pero siempre se quieren hacer categorías (Deshimaru, 1981). Su estructura externa es totalmente diferente, pero en su esencia son muy similares, ambas son independientes. El budismo en cierto modo ha influenciado en cierta medida en teólogos cristianos y viceversa, algunos sacerdotes han aportado y por lo tanto han aportado al budismo. Ambas acepciones son de un calado profundo, con lo que nos puede llevar a la teoría de que en esencia son únicas y muy similares.

> El padre Lassalle nunca da conferencias sobre el cristianismo. Siempre habla del Zen. Muchos cristianos hacen lo mismo. Sus conferencias tratan sobre el Zen y no sobre el cristianismo. A veces mis conferencias tratan sobre el cristianismo. A veces me olvido de Buda y hablo solamente de Dios o de Cristo. En la base del budismo, del cristianismo, del islamismo, del judaísmo y del taoísmo hay cinco grandes iniciados. Debemos comprender las raíces. El Zen es querer comprender las raíces de todas las religiones. El resto no es más que decorado. El Zen es experiencia pura y no se puede identificar simplemente con el budismo, aunque haya florecido en su seno. Hasta hoy día, la filosofía que ha intentado explicarlo un poco (puesto que hay que hablar un poco… aunque no sea deseable) lo ha hecho en un contexto budista. ¿Piensa usted que si los cristianos practican el Zen podrán un día expresarlo bajo una forma que filosóficamente sea diferente de la forma budista (¿por ejemplo, sobre puntos tales como la interpretación de la vida aquí y ahora y después de la muerte o como la relación ente un Dios creador y la esencia de las cosas? El Zen no es una filosofía, no es una psicología, no es una doctrina. Está más allá de las filosofías, más allá de las doctrinas, más allá de los conceptos y de las formas. La esencia del Zen no se expresa con palabras. Existe, desde luego el budismo Zen tradicional con sus disciplinas, sus ritos y sus reglas. Pero el verdadero Zen, es tanto que representante de la universalidad de la conciencia y de la práctica de la meditación postura perfecta del Zazen, está abierto a todo (Deshimaru, 1981, pp. 85,86).

La labor de difusión del maestro Deshimaru está bastante reconocida y valorada estamos ante una literatura con un lenguaje claro y conciso que claramente es comprendido por los estudiantes occidentales, ya que su comprensión llega a bastante público, caso contrario de estas enseñanzas y con una comprensión más difícil se hace para los propios orientales que son el origen de estas corrientes, en Japón hay un dicho que dice que cuando se muere pasa a convertirse en Buda, es por lo que asimilan la definición de Buda con la muerte y a los jóvenes japoneses no les resulta agradable, prefieren tomar conceptos como Ku (vacuidad). Para referirse a la inmensidad de las enseñanzas y como base a su esencia de alcanzar la iluminación.

D.T. Suzuki desempeñó un papel esencial en la introducción y difusión del budismo Zen en Occidente, influenciando diversas áreas como la psicología, la filosofía, la literatura y las artes. Sus esfuerzos ayudaron a crear una comprensión y apreciación más profundas del Zen y del budismo en general, fomentando un intercambio cultural enriquecedor entre oriente y Occidente.

Vamos a analizar a dos figuras fundamentales como son Takuan Sōjō (Takuan Sōhō) y Kōbō Daishi (Kūkai) son dos maestros prominentes en la historia del budismo japonés, aunque sus vidas y enseñanzas pertenecen a diferentes épocas y tradiciones dentro del budismo. A continuación, se presenta una relación entre ambos:

Takuan Sōjō vivió durante el período Edo (1573-1645). Fue un monje Zen de la escuela Rinzai. Destacamos sus contribuciones fue conocido por su influencia en las artes marciales, la caligrafía, la jardinería Zen y sus escritos sobre la filosofía Zen y la mente, incluyendo obras como *El Libro de la Sabiduría Inmóvil* (不動智神妙録, Fudōchi Shinmyōroku) (Sōhō, 2012).

Takuan Sōjō (o Takuan Sōhō) tuvo una influencia significativa en Miyamoto Musashi, el legendario espadachín y rōnin (samurai sin señor) japonés. A continuación, se detallan las principales áreas en las que las enseñanzas de Takuan Sōjō influyeron en Musashi:

Influencias de Takuan Sōjō en Miyamoto Musashi como son el concepto de "No-Mente" (無心, Mushin). Takuan Sōjō: Takuan enseñó la importancia del estado de "no-mente" o "mushin", un estado de conciencia donde la mente está libre de pensamientos y emociones disruptivas, permitiendo una acción espontánea y sin esfuerzo.

Miyamoto Musashi: Musashi adoptó este concepto en su enfoque al combate, donde la mente no debe quedar atrapada en el pensamiento consciente, sino moverse libremente y reaccionar

14-11-2024

instintivamente. Esto se refleja en su famosa obra *El Libro de los Cinco Anillos* (五輪書, Go Rin No Sho), donde enfatiza la importancia de estar en un estado mental que permite respuestas rápidas y precisas sin pensamiento deliberado. Unidad de Mente y Cuerpo ya que Takuan Sōjō en sus escritos subraya la integración completa de mente y cuerpo, especialmente en el contexto de las artes marciales, donde la acción debe surgir de una mente tranquila y enfocada. Miyamoto Musashi quien fuese un conocido samurai fue influenciado por esta enseñanza, lo que le permitió desarrollar su estilo de combate en el que la mente y el cuerpo trabajan en perfecta armonía. Este principio es fundamental en sus estrategias de combate, donde el control mental es tan crucial como la destreza física. Dentro de la adaptabilidad y flexibilidad mental Takuan Sōjō enseñó que una mente verdaderamente libre y eficaz es una mente adaptable, capaz de cambiar y fluir con las circunstancias sin apegarse a una sola estrategia o pensamiento. Miyamoto Musashi veía como esta idea se refleja en la estrategia de Musashi de no adherirse rígidamente a una sola técnica o forma, sino de adaptarse continuamente a las condiciones cambiantes del combate. Musashi valoraba la flexibilidad y la capacidad de tomar decisiones rápidas y efectivas en cualquier situación.

El Concepto de "Fudōshin" (不動心, Mente Inamovible)

Takuan Sōjō: Introdujo la idea de una "mente inamovible", una mente que no se deja perturbar por el caos o el peligro, permaneciendo serena y enfocada. Miyamoto Musashi aplicó esta enseñanza en su filosofía de combate, buscando mantener la calma y la compostura incluso en las situaciones más extremas. La habilidad de mantener una mente tranquila bajo presión es un tema recurrente en sus escritos y su práctica de las artes marciales. La influencia en *El Libro de los Cinco Anillos* por Takuan Sōjō, aunque no hay evidencia directa de que Takuan haya contribuido literalmente a *El Libro de los Cinco Anillos* (Musashi, 2016), sus enseñanzas filosóficas permeaban el pensamiento de Musashi.

Miyamoto Musashi presenta muchas de las ideas en *El Libro de los Cinco Anillos* sobre la estrategia, el combate y la filosofía de vida muestran la profunda influencia de los principios Zen de Takuan, particularmente en la importancia de la mente y la percepción en el arte del combate. Takuan Sōjō dejó una huella indeleble en Miyamoto Musashi a través de sus enseñanzas sobre la mente y su relación con las artes marciales. La adopción de conceptos como "mushin", la unidad de mente y cuerpo, y la adaptabilidad mental por parte de Musashi no solo le ayudó a convertirse en un maestro espadachín, sino que también le permitió

14-11-2024

desarrollar una filosofía de vida y combate que sigue siendo estudiada y respetada en todo el mundo. Las enseñanzas de Takuan proporcionaron a Musashi una base filosófica sólida sobre la cual construir su arte y su legado.

Takuan Sōjō (Takuan Sōhō) fue un monje Zen y filósofo cuyas enseñanzas influyeron profundamente en varias figuras importantes de la filosofía y la cultura japonesa, incluyendo a Daisetsu Teitaro Suzuki, conocido en Occidente como D.T. Suzuki. Suzuki fue un influyente erudito y divulgador del Zen en Occidente. A continuación, se detallan las influencias de Takuan Sōjō en D.T. Suzuki:

Influencias de Takuan Sōjō en D.T. Suzuki

1. Difusión del Zen en Occidente

En el caso de Takuan Sōjō y aunque Takuan no tuvo contacto directo con Occidente, su influencia permeó a través de sus escritos sobre el Zen y las artes marciales, que enfatizaban la importancia de una mente libre y serena. El D.T. Suzuki fue pionero en la difusión del Zen en Occidente. En sus obras, a menudo citaba y se basaba en los principios enseñados por maestros Zen como Takuan. Suzuki presentó estos principios de manera accesible para el público occidental, subrayando la relevancia del estado mental de mushin (no-mente) y el fudōshin (mente inamovible) que Takuan había desarrollado. Una de las aportaciones que hace Takuan es la integración de la filosofía Zen en la vida cotidiana pues Takuan Sōjō no solo enseñó que el Zen no solo era para la meditación, sino para ser aplicado en todas las actividades diarias, especialmente en las artes marciales para conseguir mayor concentración y llegar al estado de atención plena.

Es algo que llenó a D.T. Suzuki y este enfoque práctico del Zen resonó profundamente con Suzuki. En sus escritos, Suzuki enfatizó que el Zen debe integrarse en todos los aspectos de la vida, desde las actividades más mundanas hasta las más elevadas. La idea de que el Zen es una práctica vivida, presente en cada momento, es una influencia directa de las enseñanzas de Takuan. Si analizamos el concepto de mushin (no-mente) vemos como Takuan Sōjō propuso que la verdadera habilidad en las artes ya sea en el combate o en la vida, viene de una mente que no está atada ni perturbada por pensamientos conscientes, algo que también Suzuki popularizó en Occidente, explicando cómo el estado de mushin permite una acción espontánea y sin esfuerzo. Suzuki usó ejemplos de las artes marciales, caligrafía y otras prácticas Zen para ilustrar cómo la no-mente facilita una conexión directa con la acción y el entorno. Y por consiguiente el Estado de fudōshin (mente inamovible) en Takuan Sōjō se enfatizó la

14-11-2024

importancia de mantener una mente imperturbable en todas las circunstancias, una mente que permanece calma y centrada. Para Suzuki este concepto fue fundamental dentro de los escritos sobre la filosofía Zen. Suzuki argumentó que alcanzar un estado de fudōshin es crucial para la verdadera comprensión del Zen, ya que permite a una persona enfrentar las adversidades con ecuanimidad y claridad mental. Algo que conllevaría a alcanzar la unidad de mente y cuerpo y aquí es donde Takuan Sōjō enseñó que la verdadera maestría en cualquier arte requiere una perfecta integración de mente y cuerpo. Y por consiguiente Suzuki promovió esta idea en sus obras, explicando cómo el Zen ayuda a lograr esta unidad. Suzuki destacó que la separación entre mente y cuerpo es una ilusión y que la práctica del Zen ayuda a experimentar su unidad esencial. Vamos a ver una selección de algunas de las obras más importantes de Suzuki Daisetsu, también conocido como D.T. Suzuki, que podrían ser relevantes para futuras investigaciones sobre su relación con el *Shōbōgenzō* y el budismo Zen, *Zen and Japanese Culture (Zen y la cultura japonesa)* (Daisetsu, 2014), este libro explora la intersección entre el Zen y la cultura japonesa, analizando su influencia en áreas como el arte, la literatura, la arquitectura y la ética. *An Introduction to Zen Buddhism (Introducción al budismo Zen)* (Daisetsu, 2006), siendo una obra seminal que presenta los principios básicos del budismo Zen de una manera accesible para los lectores occidentales. Este libro es una introducción valiosa tanto a la filosofía como a la práctica del Zen. *Essays in Zen Buddhism (Ensayos sobre el budismo Zen)* (Daisetsu, 1981), son una colección de ensayos que profundizan en varios aspectos del budismo Zen, incluyendo la historia, la teoría y la práctica. Estos ensayos ofrecen una visión profunda del pensamiento de Suzuki sobre el Zen. *The Zen kōan: It´s History and Use in Rinzai Zen (El kōan Zen: su historia y uso en el Zen Rinzai)* (Miura, Sasaki, 1966). Un estudio detallado sobre el papel de los koans en la práctica del Zen, con un enfoque particular en la tradición Rinzai. Este libro proporciona una comprensión profunda de una de las prácticas más distintivas del Zen. *Manual of Zen Buddhism (Manual de budismo Zen)* (Daisetsu, 1986), estamos ante una guía práctica que explora los aspectos teóricos y prácticos del budismo Zen, incluyendo la meditación, la moralidad y la iluminación. Es una obra útil para aquellos interesados en profundizar su comprensión del Zen. *The Training of the Zen Buddhist Monk (La formación del monje budista Zen).* Un estudio exhaustivo sobre la vida y la formación de los monjes Zen, incluyendo sus prácticas espirituales, su relación con el maestro y su papel en la comunidad Zen. *Mysticism: Christian and Buddhist (Misticismo: cristiano y budista)* (Daisetsu, 1957), es un análisis comparativo del misticismo en las

tradiciones cristiana y budista. Este libro examina las similitudes y diferencias entre estas dos tradiciones espirituales importantes.

Debemos tener en cuenta que esta es solo una selección de las obras de Suzuki Daisetsu y que la influencia del budismo Zen en Europa ha sido notable en diversas áreas, incluyendo la filosofía, la psicología, las artes, la medicina, y la espiritualidad. A continuación, se destacan algunas formas en las que el budismo Zen ha dejado su huella en Europa:

Filosofía y Psicología la filosofía Zen, con su énfasis en la experiencia directa y la naturaleza de la mente, ha influido en pensadores y psicólogos europeos. Por ejemplo, el psiquiatra suizo Carl Jung (Jung C. , 2024) mostró interés en las enseñanzas Zen y las comparó con conceptos occidentales de la psique. Además, la práctica de la atención plena (mindfulness), con raíces en el budismo Zen, ha ganado popularidad en Europa como una forma de abordar el estrés, la ansiedad y otros problemas de salud mental. El budismo Zen ha dejado su marca en las artes visuales, la música, la literatura y otras formas de expresión cultural en Europa. Por ejemplo, artistas como Wassily Kandinsky y Paul Klee, influidos por las ideas Zen, exploraron la espiritualidad y la abstracción en sus obras. Además, la estética Zen ha influido en movimientos artísticos como el minimalismo y el arte conceptual.

Las prácticas de meditación y atención plena derivadas del budismo Zen se han integrado en enfoques de salud alternativos y complementarios en Europa. Instituciones médicas y terapeutas utilizan técnicas de meditación Zen como parte de programas de reducción del estrés y el manejo del dolor. El budismo Zen ha ganado seguidores en Europa como una forma de espiritualidad no dogmática y compatible con las sensibilidades occidentales. Numerosos centros Zen y grupos de meditación ofrecen enseñanzas y prácticas para personas interesadas en explorar la filosofía Zen y la meditación. El budismo Zen ha participado activamente en el diálogo interreligioso en Europa, promoviendo la comprensión y el respeto mutuo entre diferentes tradiciones espirituales. Se han llevado a cabo numerosos encuentros, conferencias y programas educativos para facilitar el intercambio de ideas y experiencias entre budistas Zen y miembros de otras religiones. Si nos preguntamos:

> ¿Se puede hablar de progreso en la práctica del Zen? Cada día es en sí un progreso si practicáis todos los días. El espíritu cambia constantemente. No hay progreso cuando sólo se practica el zazen una vez. Este progreso no tiene nada que ver con los peldaños de una escalera en cuya cima se encontraría satori. Si hacéis zazen aquí y ahora sois parecidos a Dios, a Buda. No hay grados. El verdadero Zen coincide con el aquí y ahora de cada persona. Buda o Dios se realizan en vosotros cuando no tenéis meta ni espíritu de provecho, cuando estáis en mushotoku (Deshimaru, 1981, 9.100).

En resumen, la influencia del budismo Zen en Europa se extiende a múltiples aspectos de la vida cultural, intelectual y espiritual del continente. Su enfoque en la experiencia directa, la sabiduría práctica y la atención plena ha encontrado resonancia en un público diverso en Europa, contribuyendo a un interés continuo en las enseñanzas Zen y su aplicación en la vida cotidiana.

A continuación, veamos la influencia de Takuan Sōjō en la literatura y la filosofía Zen, ya que sus escritos y enseñanzas dejaron un legado duradero que influyó en numerosos maestros y practicantes de Zen. Esto ocurre claramente en Suzuki, que, al traducir y comentar sobre estos escritos, ayudó a preservar y difundir las enseñanzas de Takuan. Las obras de Suzuki frecuentemente citan a Takuan, mostrando la continuidad y relevancia de sus enseñanzas en el pensamiento Zen moderno. Takuan Sōjō dejó un legado de enseñanzas que resonaron profundamente en Suzuki. Las ideas de Takuan sobre la no-mente, la mente inamovible, y la unidad de mente y cuerpo fueron fundamentales en los escritos de Suzuki, quien desempeñó un papel crucial en la difusión del Zen en Occidente (Tadashi, 2024). A través de Suzuki, las enseñanzas de Takuan encontraron una nueva audiencia y continuaron influyendo en la comprensión y práctica del Zen a nivel global.

Kōbō Daishi (Kūkai) vivió durante el período Heian (774-835). Fue fundador de la escuela Shingon del budismo esotérico japonés. El estableció el templo de Kōyasan y el sistema de prácticas esotéricas en Japón. Fue un prolífico escritor, poeta, calígrafo e ingeniero, famoso por obras como *La Diez Etapas del Desarrollo de la Mente* (十住心論, Jūjūshinron) (Kūkai 2017). Tenemos que señalar las diferencias en tradición y época si Takuan Sōjō practicó el Zen, una forma de budismo más enfocada en la meditación (Zazen) y la iluminación a través de la experiencia directa y Kōbō Daishi fundó el budismo Shingon, una forma esotérica del budismo que enfatiza rituales complejos, mantras, mudras y visualizaciones.

Destacamos la influencia en la Cultura Japonesa en el caso de Takuan Sōjō su influencia se extiende a través de las artes marciales y la cultura Zen. Sus enseñanzas sobre la mente y la claridad mental resonaron profundamente en la filosofía y las prácticas marciales japonesas. Y en el caso de Kōbō Daishi su impacto fue más amplio en el desarrollo del budismo esotérico en Japón, la educación y la cultura, incluyendo la caligrafía y la ingeniería. Estableció una infraestructura religiosa y educativa que perdura hasta hoy. Vemos como Takuan Sōjō estuvo enfocado en la simplicidad, la espontaneidad y la presencia en el momento a través de la

meditación y la práctica directa y Kōbō Daishi estuvo enfocado en la comprensión esotérica y ritualista del budismo, utilizando herramientas simbólicas para alcanzar la iluminación.

Si vemos como fue el legado literario Takuan Sōjō escribió principalmente sobre el Zen y su aplicación en la vida diaria y las artes marciales. Sus obras, como *El Libro de la Sabiduría Inmóvil*, han influido en la psicología y la filosofía Zen. Y Kōbō Daishi vemos como sus escritos abarcan temas filosóficos y esotéricos, contribuyendo significativamente a la literatura budista japonesa con obras como *La Diez Etapas del Desarrollo de la Mente*.

Hay una conexión filosófica y cultural con la literatura budista en temas como la búsqueda de la iluminación donde ambos compartían el objetivo de la iluminación, aunque sus métodos y prácticas eran diferentes. La búsqueda de una mente clara y una comprensión profunda de la realidad es un hilo común en sus enseñanzas. Destacamos que tanto Takuan como Kūkai fueron maestros de la caligrafía, utilizando esta práctica no solo como arte sino como un medio de expresión espiritual, llegando a ser referentes en el Zenga (arte Zen), derivando en una influencia duradera donde ambos han dejado un legado importante en la cultura y la práctica budista japonesa. La influencia de Kūkai en la infraestructura religiosa y educativa de Japón y la de Takuan en las artes marciales y la filosofía Zen destacan su impacto continuo.

Aunque Takuan Sōjō y Kōbō Daishi pertenecen a diferentes épocas y tradiciones del budismo japonés, ambos han influido profundamente en la cultura y la espiritualidad japonesa. Takuan con su enfoque en el Zen y las artes marciales, y Kūkai con su desarrollo del budismo esotérico Shingon, ambos maestros han dejado un legado que continúa resonando en Japón y más allá.

Es crucial analizar la relación entre Takuan Sojo y Eihei Dōgen sabiendo que Takuan Sōjō (Takuan Sōhō) y Eihei Dōgen son dos figuras prominentes en la historia del budismo Zen en Japón, aunque vivieron en diferentes épocas y pertenecieron a distintas escuelas del Zen. Podemos ver cómo se exploran las relaciones y comparaciones entre estos dos maestros Zen Takuan Sōjō (Takuan Sōhō) vivió durante el período Edo (1573-1645). Fue un monje Zen de la escuela Rinzai. Es conocido por sus escritos sobre la mente y el Zen en el contexto de las artes marciales, la caligrafía y la jardinería Zen. Sus obras, como *El Libro de la Sabiduría Inmóvil* (不動智神妙録, Fudōchi Shinmyōroku) (Takuan, 1986), han influido en la filosofía y la práctica del Zen. Eihei Dōgen vivió durante el período Kamakura (1200-1253). Fue el fundador de la escuela Sōtō del Zen en Japón. Dōgen es conocido por su obra monumental

Shōbōgenzō (正法眼蔵, *El Tesoro del Verdadero Dharma*), una colección de escritos filosóficos y teológicos que exploran la naturaleza de la práctica del Zen y la realidad.

Takuan Sōjō vivió en un período de relativa estabilidad bajo el shogunato Tokugawa, cuando el Zen y las artes marciales estaban integrados en la cultura samurái. Eihei Dōgen vivió en un período de cambio y guerra civil en Japón, durante la cual buscó revitalizar el budismo Zen y establecer una práctica pura y disciplinada. Takuan Sōjō perteneció a la escuela Rinzai, que enfatiza el uso de kōan (problemas o enigmas Zen) y la práctica intensiva para alcanzar la iluminación súbita. Eihei Dōgen fundó la escuela Sōtō, que se centra en la práctica del Zazen (meditación sentada) y la iluminación gradual. Dōgen enfatizaba la importancia de la práctica continua y la integración de la meditación en la vida diaria.

Takuan Sōjō sus escritos, como *El Libro de la Sabiduría Inmóvil* (Cleary, 2005), tratan sobre la aplicación del Zen en la vida cotidiana, especialmente en las artes marciales. Enfatizaba la importancia de una mente libre y sin distracciones (mushin) y una mente inamovible (fudōshin). Eihei Dōgen en su obra magnánima el *Shōbōgenzō* (Dōgen, 2022), exploró temas profundos sobre la naturaleza de la realidad, la impermanencia, y la unidad de la práctica y la iluminación. Su enfoque filosófico era más sistemático y teológico, tratando de desentrañar la esencia del budismo Zen creando una forma poco convencional en lo que se refiere a una literatura esencial y básica para entender sus enseñanzas y poder llegar a todo el mundo de forma directa. Takuan Sōjō influenció significativamente la práctica Zen entre los samuráis, proporcionando un marco filosófico para la integración del Zen y las artes marciales. Sus escritos tenían un alto interes para los samurai que imitaban su prosa para ser más notorios en su narrativa como forma de expresión culta y que en cierto modo diferenciara su estatus de hombre de letras y de espada, pudiendo dominar tanto la pluma como el sable. Eihei Dōgen fundo monasterios y sistemas de práctica que siguen siendo fundamentales para la escuela Sōtō del Zen, enfatizando la importancia de la disciplina y la meditación en la vida monástica.

Takuan Sōjō y Eihei Dōgen, aunque pertenecen a diferentes tradiciones dentro del Zen y vivieron en épocas distintas, ambos hicieron contribuciones significativas al desarrollo del budismo Zen en Japón. Mientras que Takuan se centró en la aplicación práctica del Zen en las artes marciales y la vida cotidiana, Dōgen desarrolló una profunda filosofía y teología Zen que enfatiza la práctica continua y la integración del Zen en todos los aspectos de la vida. Ambos maestros han dejado un legado duradero en la práctica y la filosofía Zen, influenciando a generaciones de practicantes y pensadores tanto en Japón como en el extranjero.

La influencia de Dōgen en Suzuki Daisetsu, es profunda y significativa. Dōgen Zenji, el fundador de la escuela Soto del budismo Zen en Japón, fue un pensador y maestro Zen influyente del siglo XIII cuya obra principal, *Shōbōgenzō*, es una colección de escritos que abordan temas centrales del budismo Zen, enriqueciendo y aportando con su literatura conocimientos y difusión de su obra de una forma directa.

Suzuki Daisetsu dedicó una parte considerable de su vida académica a estudiar y comentar los escritos de Dōgen. Tradujo y explicó muchos de los textos clave de Dōgen para audiencias occidentales, ayudando a difundir su filosofía y enseñanzas. Dōgen enfatizaba la práctica de la meditación (Zazen) como el camino central hacia la iluminación. Suzuki Daisetsu compartía esta visión y promovía la práctica de Zazen como una herramienta fundamental para comprender la naturaleza de la mente y la realidad (Daisetsu, 1981), porque va más allá del intelecto y permite una experiencia directa del ser. Suzuki explica que el Zazen, que es la práctica de la meditación sentada en el Zen, no es simplemente una técnica de meditación, sino un medio para despertar a la verdadera naturaleza de la mente y la realidad tal como es.

En el Zazen, se busca trascender el pensamiento dualista y la conceptualización que tiende a fragmentar la experiencia. Suzuki argumenta que solo a través de esta práctica es posible experimentar la unidad entre el sujeto y el objeto, comprendiendo la vacuidad (sunyata) y la interconexión de todas las cosas. Esta comprensión no es un conocimiento intelectual, sino un estado de realización que se logra al estar completamente presente y atento.

Además, el Zazen permite observar la mente en su estado natural, desprovista de las distracciones y apegos que típicamente oscurecen la percepción. Para Suzuki, la práctica del Zazen es el camino para llegar al *satori* o iluminación, un estado de comprensión profunda y repentina en el que se percibe la realidad de forma clara y sin los velos de las ilusiones cotidianas. Esto revela la naturaleza impermanente y sin esencia inherente de los fenómenos, una enseñanza central en el budismo.

Dōgen exploró en profundidad conceptos como la no dualidad y la vacuidad, enseñanzas que también fueron fundamentales en la filosofía de Suzuki. Ambos abogaban por una comprensión directa de la realidad que trascendiera las limitaciones del pensamiento dualista. Tanto Dōgen como Suzuki enfatizaban la importancia de la experiencia directa sobre la mera comprensión intelectual. Ambos creían en la importancia de la práctica espiritual como un medio para acceder a una comprensión más profunda de la vida y la existencia. Suzuki

Daisetsu creía firmemente en la universalidad de la enseñanza Zen, y vio en Dōgen un ejemplo de cómo el Zen podía trascender las barreras culturales y geográficas para transmitir una sabiduría esencialmente humana. Es por lo que, Dōgen Zenji tuvo una profunda influencia en Suzuki Daisetsu, quien dedicó gran parte de su vida a estudiar, interpretar y difundir las enseñanzas del budismo Zen, particularmente aquellas asociadas con Dōgen (Rooth, 2004). La obra y el legado de Dōgen continuaron inspirando y guiando a Suzuki en su propio viaje espiritual y en sus esfuerzos por llevar el Zen al mundo occidental.

La relación sujeto-objeto en el Zen es fundamental para comprender la naturaleza de la experiencia y la percepción según esta tradición budista. A diferencia de otras filosofías que pueden ver al sujeto y al objeto como entidades separadas y distintas, el Zen aborda esta relación de una manera más holística y no dualista. Aquí hay algunas perspectivas clave sobre la relación sujeto-objeto en el Zen:

1. No Dualidad:

- Superación de la Dualidad: En el Zen, se busca trascender la división convencional entre sujeto y objeto, reconociendo que ambos son aspectos interdependientes de una única realidad. Esta no dualidad implica la comprensión de que no hay una separación fundamental entre el observador y lo observado.
- Unidad de Experiencia: En la práctica Zen, se busca experimentar directamente esta unidad de sujeto y objeto a través de la meditación y la atención plena. En el estado de iluminación, se dice que el practicante experimenta una realización directa de la no dualidad de toda la existencia.

2. La Práctica de la Atención Plena:

- Atención al Momento Presente: En la meditación Zen, se enfatiza la importancia de la atención plena al momento presente. En lugar de dividir la experiencia en sujeto y objeto, se anima al practicante a simplemente ser consciente de lo que surge en la conciencia en cada momento, sin apegarse ni rechazar.
- Observación sin Apego: En la práctica de la meditación Zen, se alienta al practicante a observar los pensamientos, sensaciones y percepciones que surgen en la mente sin identificarse con ellos ni juzgarlos. Esto ayuda a cultivar una comprensión más profunda de la naturaleza transitoria y vacía de la realidad (Suzuki, 2001).

3. Uso de kōan:

- Koans como Herramientas de Investigación: Los kōan, breves historias o diálogos paradójicos utilizados en la práctica Zen, a menudo desafían la lógica dualista convencional y pueden ayudar al practicante a trascender las limitaciones de la mente discursiva. Al reflexionar sobre un kōan, el practicante puede llegar a una comprensión más profunda de la no dualidad de sujeto y objeto.

4. El Papel del maestro:

- Guía en la Práctica: En la tradición Zen, el maestro juega un papel importante en guiar al estudiante más allá de la dualidad de sujeto y objeto hacia una comprensión más profunda de la realidad. A través de la instrucción directa, las preguntas y las interacciones, el maestro puede ayudar al estudiante a superar los obstáculos conceptuales y experimentar directamente la naturaleza no dual de la existencia (Suzuki, 2020).

En resumen, la relación sujeto-objeto en el Zen es vista como una ilusión que se supera a través de la práctica de la meditación y la atención plena. Al trascender la dualidad convencional, se busca experimentar la unidad y la interconexión de toda la existencia.

La constancia y el vacío son conceptos fundamentales en la práctica y la filosofía del budismo Zen, que reflejan una comprensión profunda de la naturaleza de la realidad y la experiencia. Aquí hay una exploración más detallada de estos conceptos en el contexto del Zen:

1. Constancia (Japón: Fudōshin):

- Mente Inmutable: La constancia, o fudōshin en japonés, se refiere a una mente inmutable o imperturbable. En el Zen, se enfatiza la importancia de cultivar una mente que no se vea afectada por las fluctuaciones de la vida cotidiana, las circunstancias externas o los altibajos emocionales (Shinran, 2006).

- Estabilidad Mental: La constancia implica una estabilidad mental que no se ve afectada por el apego a las experiencias placenteras o la aversión a las experiencias dolorosas. Se trata de mantener una mente equilibrada y serena en todas las situaciones, tanto favorables como desfavorables.

- Práctica de Zazen: La práctica central para cultivar la constancia en el Zen es Zazen, la meditación sentada. A través de Zazen, se entrena la mente para permanecer presente y alerta, sin ser arrastrada por los pensamientos, emociones o distracciones.

2. Vacío (Japón: Kū):

- Vacuidad y No Dualidad: En el Zen, el concepto de vacío (kū) se refiere a la vacuidad o ausencia de entidad inherente en todas las cosas. Esta vacuidad no implica nada negativo, sino más bien una comprensión de la no dualidad y la interdependencia de toda la realidad.
- Realización de la Vacuidad: A través de la práctica de la meditación y la atención plena, se busca experimentar directamente la vacuidad de la realidad. Esto implica una realización de que todas las cosas son transitorias, interdependientes y carentes de una existencia independiente y sustancial (Nishida, 2006).
- Liberación del Apego y el Sufrimiento: Al comprender la naturaleza vacía de todas las cosas, se puede liberar el apego y la identificación con la ilusión de un yo separado. Esta liberación conduce a la erradicación del sufrimiento y la realización de la verdadera naturaleza de la existencia.

3. Relación entre Constancia y Vacío:

- Estabilidad en la Vacuidad: La constancia y el vacío están estrechamente relacionados en el Zen. La constancia implica mantener una mente estable y equilibrada en medio de la vacuidad de la realidad, sin ser arrastrada por las fluctuaciones de la experiencia.
- Realización de la Vacuidad en la Constancia: Al cultivar la constancia, se puede profundizar la comprensión de la vacuidad de todas las cosas. Esta realización no lleva a la apatía o la indiferencia, sino más bien a una compasión más profunda y una conexión más auténtica con el mundo.

Para abreviar, la constancia y el vacío son conceptos esenciales en el Zen que reflejan una comprensión profunda de la naturaleza de la mente y la realidad. Al cultivar la constancia y comprender la vacuidad de todas las cosas, se puede alcanzar una mayor paz interior, claridad mental y compasión hacia uno mismo y los demás. Una figura particular dentro del Zen la encontramos en Daruma, es una figura central en la historia y la iconografía del budismo Zen. Podemos ver como una figura importante es Bodhidharma a quien se le atribuye ser el

Fundador del Zen su nombre en Sánscrito es Bodhidharma y en japonés. Daruma nació aproximadamente en el siglo V en el sur de la India, en una familia de brahmán. Llegó a China alrededor del año 520 d.C. Inicialmente, tuvo un encuentro con el Emperador Wu de Liang, quien era un gran patrocinador del budismo. Sus enseñanzas y prácticas son la meditación Zazen. Introdujo la práctica del Zazen (meditación sentada), que se convirtió en la base del budismo Zen. Desarrollo el trabajo denominado la mente directa con lo que enseñó que la iluminación se alcanza a través de la comprensión directa de la mente y no a través de los textos o rituales. Estuvo durante nueve años en Shaolin y según la leyenda, pasó nueve años meditando frente a una pared en el monasterio Shaolin, parte de su legado lo encontramos en *Las Dos Entradas y las Cuatro Prácticas* (Pine, 1989), uno de los textos atribuidos a Bodhidharma, donde describe la entrada a la práctica budista a través de la razón y la práctica, el *Tratado sobre la Mente Despierta* (Lama, 2011), es otro texto que resume sus enseñanzas sobre la naturaleza de la mente y la iluminación. Cabe destacar su influencia en el Zen y además es considerado el primer patriarca del Zen en China, su influencia se extendió a través de generaciones de maestros Zen.

Su legado ha quedado patente en el Arte y la Cultura con Daruma Dolls que, en Japón, Bodhidharma es representado en las populares muñecas Daruma, símbolos de perseverancia y buena suerte su iconografía a menudo se le representa como un monje barbudo, meditando con los ojos abiertos, y ha dado origen a una literatura que expone mitos y leyendas, como la leyenda de Hui-k'o y según la leyenda, su discípulo Hui-k'o se cortó el brazo para demostrar su dedicación y convertirse en su discípulo. La creación del Kung Fu: Aunque históricamente cuestionable, una leyenda atribuye a Bodhidharma la introducción de técnicas de artes marciales en el monasterio Shaolin para defender a los monjes de los ataques y amenazas.

Tenemos un catálogo de obras que son muy interesante para profundizar en la figura de Bodhidharma como es *The Zen Teaching of Bodhidharma* (Pine, 1989) que traduce la obra *Bodhidharma Anthology* por Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Legend* en la Enciclopedia Británica: Bodhidharma - británica.

Estas obras ofrecen una comprensión profunda de la vida y enseñanzas de Bodhidharma, proporcionando contexto y análisis tanto históricos como espirituales. Existe una posición general de la conexión entre Daruma y el budismo Zen, en China, donde se le conoce como Da Mo o Daruma en japonés. Según la tradición, Bodhidharma llegó a China desde la India y se estableció en el monasterio de Shaolin, donde enseñó una forma de budismo que enfatizaba

la práctica de la meditación Zazen como medio para alcanzar la iluminación. Se dice que Daruma enfatizaba la práctica de Zazen como el camino directo hacia la iluminación, y se le atribuye la famosa frase: Un puño de Zazen vale más que diez mil volúmenes de sutras. Según la leyenda, Daruma pasó nueve años meditando frente a una pared en una cueva en China. Se dice que sus piernas se atrofiaron debido a la larga meditación, lo que llevó a la creación de la forma característica de las estatuas de Daruma, que a menudo lo representan con piernas sin desarrollar. Las estatuas de Daruma son una parte icónica de la iconografía del budismo Zen. Por lo general, son figuras redondas con una expresión facial peculiar y sin párpados, que simbolizan la determinación y la vigilancia en la práctica espiritual. La característica más notable de las estatuas de Daruma es que siempre vuelven a su posición vertical cuando se inclinan, lo que simboliza la resiliencia y la capacidad de sobreponerse a los desafíos y dificultades de la vida (Myoren, 2019).

En Japón, Daruma es venerado como el símbolo del esfuerzo persistente y la determinación en la consecución de metas. Durante el Año Nuevo, es común comprar estatuillas de Daruma y hacer un voto o resolución mientras se pinta uno de sus ojos. Una vez que se ha alcanzado la meta, se pinta el otro ojo como muestra de gratitud.

Las enseñanzas de Daruma enfatizan la práctica directa y la experiencia personal sobre la adhesión ciega a las doctrinas y textos. Su enfoque en la meditación y la iluminación instantánea han sido fundamentales en la formación de la esencia del budismo Zen. En resumen, Daruma desempeña un papel central en el budismo Zen como el legendario fundador y como un símbolo de determinación, resiliencia y práctica espiritual. Su legado continúa inspirando a los practicantes Zen en todo el mundo hasta el día de hoy.

2.4.2. Análisis crítico de los textos del *Canon Pali, sutras Mahayana*

Es necesario la utilización de los textos del *Canon Pali* y los *sutras Mahayana* para nuestra investigación ya que por su rol crucial nos ofrecen una compresión profunda y diversa del budismo, representando las dos principales corrientes del pensamiento budista: Theravada y Mahayana. Los textos del Canon Pali (Theravada) representan la forma más antigua de las enseñanzas budistas, transmitidas en pali y preservadas principalmente en Sri Lanka y el sudeste asiático. Incluyen los discursos de Buda en los Suttas, la Vinaya (reglas monásticas) y el Abhidhamma (comentarios filosóficos) (Ñanamoli, 2021). Estos textos enfatizan la

14-11-2024

autodisciplina, la meditación y el ideal del arahant, quien alcanza la iluminación personal. Y por otra parte los sutras Mahayana como son los sutras que exponemos en nuestra investigación, enfatizan la compasión y el ideal del bodhisattva, quien busca la iluminación no solo para sí mismo, sino para todos los seres. Estos textos, escritos en sánscrito y posteriormente traducidos a otros idiomas como el chino y el tibetano, expanden la cosmología budista e introducen ideas como la naturaleza de Buda en todos los seres.

Sutra del corazón Mahaprajnaparamita, también conocido como *Prajnaparamita*, es un concepto cuyo eje principal está dentro del budismo Mahayana (Willians, 2008). Se refiere tanto a los textos antiguos como a la sabiduría que enseñan. En sánscrito, *Prajnaparamita* se puede traducir como 'perfección de la sabiduría'. Tanto la doctrina como los textos asociados con ella son fundamentales en varias escuelas del budismo Mahayana, incluidas las escuelas de la Tierra Pura y del Zen.

> Por tanto, los estudiosos budistas delatan una cabal ignorancia al relegar la Ignorancia al pasado, al tratar de explicar la razón de ser de la cadena de causalidad (*paticca-samuppáda*) desde el punto de vista temporal. Según ellos, los primeros dos factores (*angáni*) del *Paticca-samuppáda* pertenecen al pasado, mientras los ocho siguientes pertenecen al presente, y los dos últimos al futuro. La ignorancia, con la que se inicia la serie de los nidánas, no tiene límites temporales, pues no pertenece al tiempo sino a la voluntad, igual que la iluminación (Daisetsu, 1973, p. 143).

Los textos de *Prajnaparamita* son algunos de los más antiguos del budismo Mahayana y se ha investigado que fueron compuestos entre el 100 a.C. y el 100 d.C. Estos textos incluyen el *Sutra del Corazón*, el *Sutra del Diamante*, el *Sutra del Perfeccionamiento de la Sabiduría* y otros. Estos *sutras* se focalizan en la comprensión de la propia naturaleza última de la realidad, la vacuidad o la ausencia de naturaleza inherente en todos los fenómenos. Debemos tener en cuenta de que el concepto *sutra* es una terminología que hace referencia a los textos que contienen los discursos que le fueron atribuidos a Buda y son, por lo tanto, la difusión de la palabra del mismo Buda a través de sus discípulos.

El budismo tiene varias colecciones de los *sutras*, y estas recopilaciones de palabras giran en torno a su tradición vistas en el budismo Theravada que los textos considerados sagrados escritos en lenguaje pali. El texto al que hacemos referencia es el llamado *Tipitaca* o *Tripitaka*, y este, a su vez, se divide en tres secciones principales, siendo la primera denominada *Vinaya Pitaka* o código de la conducta monástica. En segundo lugar, encontramos el *Sutta Pitaka* que

14-11-2024

contine los discursos de Buda y, en tercer lugar, tenemos el *Abhidhamma Pitaka* donde se encuentran los tratados filosóficos, que podemos considerar base filológica para su difusión.

Se podría afirmar que la religión japonesa está basada en tres creencias: el budismo, el sintoísmo y el confucionismo. Cuando los jesuitas europeos llegaron por primera vez a Japón en el siglo XVI, la religión japonesa se había ido formando en base a estas tres formas de pensamiento. El fundador del budismo fue Gautama Siddhartha. Se le conoce también con el nombre de Buda o Sakya-muni. Este hombre nació en Nepal en el año 566 a.C. Aunque era un príncipe de la tribu de Sakya, se apartó voluntariamente de la vida acomodada que tenía, retirándose para hacer entrenamiento espiritual, lleno de sufrimiento como estaba por el dolor que existe en el mundo y en la vida de los seres humanos. Después de su retiro espiritual y tras largas meditaciones y mortificación corporal, consiguió la iluminación, descubriendo la verdad absoluta bajo un tilo. Por eso se le llamó Buda que significa "hombre que llegó al conocimiento de la verdad absoluta" (Takizawa, 2018).

2.4.3 Características principales del *Shinkankaku-ha*

Estamos ante un formato filológico que está profundamente ligado a la influencia del Zen y otras corrientes que redefinieron la percepción y la expresión artística con una importancia notable en la experiencia directa e inmediata y alejándose de interpretaciones conceptuales este género tiene una estructura flexible en su lenguaje que se refleja en el uso de frases fragmentadas, imágenes poéticas y descripciones detalladas de las impresiones sensoriales que desafía la narrativa formal, permitiendo una mayor libertad en la expresión artística y sirviendo como precursora para el desarrollo de técnicas literarias experimentales en Japón y fuera de las fronteras asiáticas. Podemos verlo como un puente entre la tradición literaria japonesa y las corrientes literarias occidentales como el modernismo (López, 2024). Siendo influenciado por los principios del Zen, transformando la forma en que se entendía la relación entre el lenguaje y la experiencia, y su impacto se extendió más allá de las fronteras niponas, contribuyendo a la literatura global del siglo XX.

El nacimiento del llamado nuevo movimiento literario o *Shinkankaku-ha* se produjo durante un período de cambio social y cultural en Japón, influenciado por movimientos literarios occidentales como el existencialismo y el surrealismo. Los estudiosos literarios emergentes de este género estaban interesados en explorar la subjetividad humana y los aspectos

14-11-2024

psicológicos y emocionales de la vida. Sus técnicas innovadoras la ayudaron a expresar sus conceptos por escrito.

> Mi padre era un hombre honrado que administraba sus bienes con gran diligencia y cuyo objetivo fundamental era conservar el patrimonio de sus antepasados. Le gustaba el ikebana, los arreglos florales, la ceremonia del té y leer poesía. También las antigüedades (Soseki, 2014, p. 173).

Los autores se centraron en las experiencias subjetivas de los personajes con el objetivo de explorar las complejidades y contradicciones de la psique humana. Este subjetivismo es similar al uso innovador del lenguaje y el simbolismo, utilizando un lenguaje transformador y poético y numerosos símbolos y metáforas para transmitir emociones complejas y profundas. Los escritores siempre están buscando nuevas formas de expresión literaria. Lograron efectos literarios sorprendentes utilizando técnicas innovadoras como la fragmentación narrativa, el monólogo interior y el uso de imágenes poéticas, un enfoque literario previamente subutilizado que desafía las expectativas de los lectores.

> ¡Oh, Luna que adoraban discretamente nuestros padres, De lo alto de países azules donde, radiante serrallo, Los astros van a seguirte en rozagante atavío, Mi vieja Cintia, lámpara de nuestros refugios, ¿Ves, acaso, los amantes sobre sus jergones prósperos, De sus bodas, durmiendo, ¿mostrar el fresco esmalte? ¿El poeta obstinar la frente sobre su trabajo? ¿O bajo los céspedes secos acoplarse las víboras? (Baudelaire, 2015, p. 289).

Este enfoque puede asociarse con la contribución a la sociedad. Sus escritos reflejan un interés en el carácter humano y la integración en el mundo que lo rodea, a menudo criticando las estructuras de poder y las normas sociales establecidas. La mayoría de las obras del *Shinkankaku-ha* abordan temas relacionados con la enfermedad, la locura y la perversión, lo que hace muy plausible su interés por la patología. La influencia del psicoanálisis se puede ver en sus escritos.

Los autores del nuevo movimiento literario japonés se inspiraron en las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud para explorar la psicología y el comportamiento de sus personajes. En el componente sádico del impulso sexual hay un ejemplo típico de una mezcla adecuada de impulsos, y en el sadismo, aunque menos extremo, se convierte independientemente en el arquetipo de la perversión, la disociación. A continuación, se proporcionan para nuestras observaciones muchos hechos que aún no han sido considerados desde esta perspectiva (Freud, 2016). La prosa utilizada en el *Shinkankaku-ha* es muy poética e innovadora, y a menudo juega con los significados y las vibraciones de las palabras para crear efectos literarios sorprendentes que conmocionan profundamente al lector.

14-11-2024

> La noche envuelve el mundo en un manto de oscuridad, como una tela sin fin que se extiende por todas partes. En medio de esta oscuridad, los pensamientos del protagonista se agolpan como un enjambre de abejas furiosas, zumbando y zumbando sin cesar, incapaces de encontrar su camino de regreso a la colmena. Las palabras, como gotas de rocío, caen una tras otra, empapando su alma y su espíritu con una sensación de vacío y soledad (Kawabata, 2012, p. 37).

Este ejemplo utiliza un significado poético para transmitir los sentimientos y pensamientos del personaje principal, y un lenguaje muy sensual para crear una atmósfera densa y pesada. Además, se utilizan metáforas y símiles para crear efectos simbólicos y alegóricos. Otro ejemplo de *Shinkankaku-ha* se puede encontrar en la novela de Haruki Murakami *El fin del mundo y un despiadado país de las maravillas*:

> Por todas partes, la ciudad estaba llena de sonidos y olores. Sonidos estridentes, olores pesados. Los neones brillaban como estrellas artificiales. El humo de los cigarrillos y los motores flotaba en el aire. La gente iba y venía, sus rostros distorsionados por las sombras y las luces intermitentes. Todo parecía irreal, como si estuviera flotando en una pesadilla. Era como si el mundo entero fuera una gran fábrica de sueños, y yo fuera el único despierto (Murakami, 2009, p. 321).

Este fragmento de la novela respeta la sensibilidad y el estilo del género con su detallada y evocadora descripción del escenario y las emociones del protagonista. Se usa una prosa poética, imágenes, metáforas y un enfoque en la subjetividad humana, lo que ciertamente hizo Murakami, uno de los escritores más prolíficos del género, conocido por sus novelas y cuentos.

Es importante una obra que muestra y resume las bases del *Shinkankaku-ha*: *La casa de las bellas durmientes* (1961) de Yasunari Kawabata, escritor y novelista japonés que nació en 1899 y falleció en 1972:

> En la habitación había un silencio absoluto. Los cuerpos de las jóvenes estaban inmóviles, como muñecas de porcelana. La luz del sol de la tarde entraba suavemente por la ventana y acariciaba sus rostros. Los ojos del protagonista vagaban por los cuerpos, buscando un signo de vida, una pizca de emoción. Pero no había nada, solo la quietud y la belleza de los cuerpos dormidos (Kawabata, 2012, p. 52).

Este fragmento muestra el ingenio de Kawabata para crear una atmósfera encantadora y onírica en la que los objetos y figuras parecen seres fantásticos y sobrenaturales. La representación detallada del cuerpo de la joven y el énfasis en su inmovilidad y belleza forman la base de esta atmósfera. Además, en este texto se evidencia un lenguaje poético y evocador, un examen de la subjetividad humana y la sensibilidad estética. Kawabata se convirtió en el primer japonés en ganar el Premio Nobel de Literatura en 1968 por sus destacadas

contribuciones caracterizadas por la sensibilidad y profundidad en el estudio de la naturaleza humana y las relaciones interpersonales de la vida misma.

La obra de Kawabata es una muestra que expresa claramente el contexto sociocultural único de Japón durante el período de producción literaria que abarcó gran parte del siglo XX. En ese momento, Japón padecía una importante diversidad política, social y cultural, que tuvo un impacto directo en la literatura y la sociedad de la época. La Restauración Meiji de 1868 marcó el comienzo de la modernización de Japón, provocando cambios en la estructura social y las jerarquías de poder que afectaron directamente a la vida de las personas en todos los niveles. Además, Japón entró en un período de alto crecimiento económico y avanzó la industrialización, lo que también tuvo un impacto en la sociedad.

Partiendo de estas premisas, la obra de Kawabata aborda temas como la soledad, la alienación, la pérdida, la muerte, la belleza y la naturaleza, reflejando el miedo y la ansiedad que muchas personas experimentaron durante este período de cambio. Sus cuentos también abordan temas como la sexualidad, la identidad de género y el papel de la mujer en el medio ambiente, haciendo que su obra sea relevante en el contexto actual de lucha por la normalización de género y acorde con su tiempo. Aborda temas atemporales y es un ejemplo de innovación y contribución. Además de su valor literario, las obras de Kawabata también contribuyeron a la difusión de la cultura japonesa fuera de su entorno, favoreciendo el establecimiento de la literatura japonesa como una parte importante de la literatura mundial y enriqueció la literatura japonesa basada en el canon para ir más allá de una contextualización clásica de las obras consagradas, ya que la literatura budista ha tenido una notable influencia en el canon literario japonés, desde la llegada del budismo a Japón, como son el caso de *Shōbōgenzō* (正法眼蔵), La colección de cuentos de la vida de Buda (仏教説話集) , Genji Monogatari (源氏物語), Tales of Times Now Past (今昔物語集, Konjaku Monogatari), Hojoki (方丈記), Heike Monogatari (平家物語), Sutra del Loto (法華経, Hokekyō), Las obras de la escuela de la Tierra Pura (浄土宗). Estas obras se han posicionado en el canon literario japonés ya que reflejan la rica intersección entre la literatura y la filosofía budista en Japón, abarcando desde la poesía y la narrativa hasta la filosofía y la meditación.

Kawabata recito el siguiente poema:

> En primavera, flores de cerezo; en verano, el cuclillo. En otoño, la luna, y en invierno, la nieve fría y transparente. Luna de invierno, que vienes de las nubes a hacerme compañía: el viento es penetrante, la nieve, fría. Elijo ese primer poema, cuando me piden ejemplos de mi escritura autógrafa, por su notable calidez y comunicación. Luna de invierno, que sales y entras de las

nubes, haciendo brillantes mis pasos al ir y venir del Pabellón para meditar… (Utsukushii Nihon no Watashi; sono Jozetsu (Yo en el hermoso Japón) Discurso de Kawabata, 2024). https://www.ersilias.com/discurso-de-yasunari-kawabata-al-recoger-el-premio-nobel, 2024.

Y como discurso dijo:

美しい日本の私―その序説

このたびは、ノーベル文学賞をいただきまして、まことに身に余る光栄といたしております。日本の作家として、わが国にこのような栄誉をもたらしましたことは、深い喜びでございます。

美しい日本、古き日本、そして古典芸術の伝統に生きる日本の心を私は表現してきたつもりであります。私は、日本の文学、また日本の自然や人間、そして仏教の精神に深く根ざして作品を生み出してきました。その中でも、特に禅の思想は、私の作品に大きな影響を与えております。

禅の教えによれば、無心で自然や物に接し、あらゆるものをそのままに受け入れる心のあり方が大切であります。私は、作品の中で、この「無心」の境地を追い求めてまいりました。

芸術の美しさとは、完全な形の中にこそあるのではなく、不完全さや欠けた部分に美を見出すこともできるということであります。日本の美意識においては、完璧なものではなく、むしろ未完成であることが、人間の心をより深く揺さぶるものなのです。

禅の精神が日本の芸術に与えた影響は計り知れません。自然と調和し、無駄を削ぎ落とし、簡素さの中に深い美しさを見出すこと、それが日本人の美意識に通じるものであります。

私は、日本文学を通して、私自身の美しい日本を表現し続けたいと考えております。ノーベル賞受賞にあたり、私はこの栄誉をすべての日本の文学者に捧げたいと存じます。

本日は、まことにありがとうございました。

Yo en el hermoso Japón.

Es un verdadero honor para mí recibir el Premio Nobel de Literatura. Como escritor japonés, estoy profundamente feliz de haber traído tal honor a nuestro país.

He tratado de expresar la belleza del Japón, el Japón antiguo y el espíritu del Japón que vive en la tradición del arte clásico. He creado obras que están profundamente arraigadas en la literatura japonesa, la naturaleza y los humanos japoneses y el espíritu del budismo. Entre ellas, la filosofía Zen en particular ha tenido una gran influencia en mi trabajo. Según las enseñanzas del Zen, es importante acercarse a la naturaleza y a las cosas con una mente abierta y aceptar todo tal como es. He perseguido este estado de "no-mente" en mis obras. La belleza del arte no reside en su forma perfecta, sino también en las imperfecciones y las partes faltantes. En el sentido estético japonés, no es la perfección, sino lo inacabado lo que conmueve más

> profundamente los corazones de las personas. La influencia del espíritu zen en el arte japonés es inconmensurable. Armonizar con la naturaleza, eliminar el desperdicio y encontrar la belleza profunda en la simplicidad: de esto se trata el sentido estético japonés. Me gustaría seguir expresando mi hermoso Japón a través de la literatura japonesa. Al recibir el Premio Nobel, quisiera dedicar este honor a todas las figuras literarias japonesas. Muchas gracias por tu tiempo hoy.

El estilo literario de Kawabata defiende la poética narrativa y la mimada atención a los aspectos sensitivos y sensibles de los personajes. Sus obras tienen como eje central el concepto budista de mono no aware (物の哀れ), que se traduce como la tristeza de las cosas o la belleza de la transitoriedad, permea su obra. Kawabata a menudo enfatiza la naturaleza efímera de la vida, las relaciones y la belleza. Esta idea se refleja en la manera en que describe momentos fugaces y emociones intensas, creando una sensación de nostalgia y melancolía. Además, se enfoca en temas que hablan de amor, soledad, muerte y belleza efímera. Entre sus obras más famosas se encuentran *País de nieve* (Kawabata, 1937), *Mil grullas* (Kawabata, 1959), *La casa de las bellas durmientes* (Kawabata, 1961) y *El sonido de la montaña* (Kawabata, 1970). Sus obras han sido reproducidas en muchos idiomas y son objeto de estudio y análisis crítico en todo el mundo. Destacamos que Kawabata utiliza un estilo minimalista que a menudo deja espacio para la interpretación del lector. Este enfoque refleja la meditación budista, donde el silencio y la pausa son fundamentales para la introspección. Sus diálogos son frecuentemente breves y cargados de significado, invitando al lector a contemplar y reflexionar sobre los subtextos de las interacciones humanas.

Un excelente ejemplo de cómo Kawabata incorpora el budismo en su estilo literario se puede ver en su famosa obra *El sonido de la montaña* (Kawabata, 1970). Aquí, los personajes reflexionan sobre la vida, la muerte y las relaciones mientras están inmersos en un entorno natural que respira vida. La prosa de Kawabata evoca una atmósfera de contemplación y paz, invitando al lector a experimentar la misma introspección que los personajes. El estilo literario de Yasunari Kawabata se caracteriza por una profunda conexión con conceptos budistas que enfatizan la impermanencia, la belleza de la naturaleza y la introspección espiritual, creando una experiencia de lectura rica y contemplativa.

> Soy un hombre mayor y todavía no he escalado el Monte Fuji. Shingo estaba en la oficina. Eran palabras dichas sin pensar, pero que le parecieron significativas. Las musitó una y otra vez. La noche anterior había soñado con la Bahía de Matsushima y sus islas. Tal vez eso explicara la frase (Kawabata, 2006, p. 84).

Los personajes que utiliza Kawabata son un fiel reflejo de cómo estaba la sociedad japonesa en la época donde discurre la historia, mostrando un fiel reflejo de su arraigo cultural y emocional y en muchos casos muestra una excelente dramatización profunda de la vida y momento de la sociedad japonesa siendo fiel reflejo de una realidad tangible.

> Dinero para consolar a una, ¿verdad? Hasta esto hemos llegado… Hasta recibir dinero… ¿Tendré, también, que extenderle un recibo? Shingo tomó un taxi, perdido en sus pensamientos sobre si hubiera sido mejor intentar reconciliar a los amantes para obtener de las mujeres que abortase, en vez de haber roto las relaciones de esta manera (Kawabata, 1969, p. 315).

Otra obra del premio nobel Kawabata es *La casa de las bellas durmientes*. Es una novela cuyo protagonista es Eguchi, un anciano que visita una casa y pasa la noche con una joven dormida. Sus pericias y aventuras en la casa hacen que Eguchi reflexione sobre su propia vida y se plantee la realidad de la inevitabilidad de la muerte. Las aportaciones a la obra de Kawabata que se transmiten y permean de una fuerte influencia del budismo Zen son temas destacables que han sido profundamente investigados por los estudiosos de su obra. Donde podemos ver cómo el budismo Zen, un movimiento que enfatiza la meditación y la atención plena, ha sido de gran influencia en la narrativa y exposición del autor.

> Un *roshi* tiene la capacidad de transmitir su comprensión a sus estudiantes a través de la enseñanza directa, la práctica y la guía personalizada. Los estudiantes de un *roshi* a menudo tienen una relación cercana y personal con su maestro, y pueden considerarlo como un mentor espiritual y un guía en su camino hacia la iluminación (Dōgen, 2010, p. 252).

Un caso claro podemos ver en la novela de Kawabata *País de nieve* (Kawabata, 1969), donde la influencia del Zen se nace en las descripciones que hace de la belleza de la naturaleza y los paisajes. La fijación al detalle y la sutileza hacia el universo circundante son características comunes de la filosofía Zen y son reflejados en la obra de Yasunari Kawabata.

> Llegamos a la conclusión de que, cuando nos presentamos a Enma, el juez de los infiernos, le diremos que en nosotros no hay pecado. Porque somos engranajes en esta máquina de la vida. ¿Y no es cruel que un simple engranaje, mientras se mueve, sea ya castigado por la vida…? (Kawabata, 1969, p. 193).

El peso del budismo Zen también se puede ver en la forma en la obra de Kawabata *El sonido de la montaña* porque explora temas de muerte, pérdida y fugacidad. El budismo Zen enfatiza en la importancia de vivir el momento y aceptar la impermanencia, lo que se refleja en el trabajo de Kawabata a través de la exploración de temas similares. Según el autor, la filosofía budista en sus obras literarias se centró en la impermanencia de todas las cosas como símbolo de identidad de su expresión. Una de las enseñanzas básicas del budismo que Kawabata transmitió en su libro es la impermanencia de todas las acciones. Su estilo de escritura se

14-11-2024

caracteriza por representaciones poéticas y detalladas de la naturaleza y las emociones humanas. En la brevedad de la vida reside parte de la belleza de su obra, aceptando el desapego y llegando a la aceptación hace que nos lleve a una vida de plenitud y satisfacción, esto se ve claramente en las obras de Kawabata.

> Las lágrimas caían con regularidad, y Kikuji se preguntó de nuevo si serían gotas de lluvia. La señora Ota no dejaba de mirarlo. Su mirada parecía impedirle caerse. Kikuji también sintió que la mujer correría peligro si le quitaba los ojos de encima. Tenía los ojos hundidos y se veían pequeñas arrugas alrededor y ojeras debajo. El pliegue de los párpados estaba enfatizado de una manera extraña y malsana, y los ojos suplicantes resplandecían de lágrimas. Kikuji notó una ternura indescriptible en ellos (Kawabata, 2005, p. 59).

Kawabata se inquietaba por la muerte y la inconsistencia de la vida, solía utilizar descripciones de flores de cerezo y mariposas para evocar esa vida. Los cerezos son de gran prestigio en la cultura japonesa y solo brotan durante unas pocas semanas al año. Este simbolismo de la brevedad de la vida ha tenido una gran autoridad en la cultura nipona, y también ha sido abrazado por otros escritores y artistas que lo vieron como una herramienta para expresar expresiones breves y concisas, para dar sentido estético a sus creaciones.

> Resultaba bastante claro que el cuadro del ciruelo expresaba el amor que Otoko le profesaba. Y hasta la pintura sin nombre parecía referirse al mismo tema. En ésta, Keiko había empleado también pigmentos minerales, aplicándolos en gruesas capas mezcladas con pigmentos húmedos, un poco hacia abajo y a la izquierda del centro del cuadro. Oki vislumbró el espíritu de aquella pintura en el extraño espacio brillante, semejante a una ventana, situado dentro de la parte más recargada. Se podría haber dicho que aquello era el amor de Otoko, ardiente aún (Kawabata, 2009, p. 51).

Otra muestra, es su obra *La casa de las bellas durmientes* (Kawabata, 2022), que describe la belleza de la juventud y su debilidad a través de representaciones detalladas de las bellas durmientes (mujeres jóvenes que han sido drogadas para yacer inconscientes) en sus lechos a la espera de ser contempladas. Por un hombre mayor que solo las mira mientras duermen. Es por lo que, Kawabata expresó en sus obras una visión profundamente poética y meditativa de la vida en la que la belleza y la delicadeza son aspectos fundamentales de la virtud humana y parte de sus cualidades.

> Tenía la impresión de que tomar a la muchacha por la fuerza sería el elixir que le traería emociones de juventud. Se estaba cansando un poco de la casa de las bellas durmientes. Y a medida que se cansaba de ella, aumentaba el número de sus visitas. Sintió un repentino anhelo de la sangre: quería usar la fuerza con ella, violar la regla de la casa, destruir el repugnante secreto y, después, marcharse para siempre. Pero la fuerza no era necesaria. No habría resistencia por parte del cuerpo de la muchacha narcotizada. Incluso podría estrangularla sin dificultad. El impulso lo abandonó, y un vacío de profundidades oscuras invadió todo su ser.

14-11-2024

> Las olas potentes estaban cerca y parecían hallarse a una gran distancia, en parte porque aquí en tierra no soplaba el viento (Kawabata, 2022, p. 101).

Vista la literatura de Kawabata, podemos interrogarnos de cómo era la situación de las mujeres. Su obra representa una visión difícil y ambigua de la situación de la mujer en Japón. Por un lado, su obra refleja la opresión y alienación que sufren las mujeres en una sociedad patriarcal y conservadora donde se espera que sean sumisas y obedientes, ante todo. En sus novelas, las mujeres suelen ser sometidas a violencia, explotación, abuso sexual y se les niegan oportunidades de realización personal y profesional. Esto se debe a que los roles de las mujeres fueron internalizados y aceptados dentro de la cultura japonesa de la época, y eran *a priori* para poder representar una realidad. Por otro lado, Kawabata retrata a las mujeres como seres sumamente bellos y delicados que despiertan en los hombres una profunda admiración y fascinación, algo que evoca una forma de justificación moral.

En sus obras, la figura femenina se asocia frecuentemente con la naturaleza y la caducidad de la vida, dotando a su presencia un alcance poético y trascendental, al mismo tiempo que se agudiza el respeto característico de las mujeres sumisas tradicionales japonesas de la época. En cualquier caso, la obra de Kawabata es subjetiva ya que refleja sus propias sensibilidades y obsesiones estéticas y, por tanto, aporta una representación subjetiva de la situación de las mujeres japonesa. Es fruto de su educación y de su influencia a nivel social.

Las obras de Kawabata tuvieron una gran influencia en la literatura y la cultura occidentales. Sus temas universales y sensibles, su estilo lírico y su capacidad para evocar paisajes y emociones son ampliamente reconocidos y admirados. Prueba de ello es la distribución transfronteriza de la obra de Kawabata, que refleja el hecho de que recibió un reconocimiento especial por su trabajo, lo que se reflejó en su obtención del Premio Nobel de Literatura en 1968. En ese año, su obra ganó reconocimiento y atención en Occidente. Su novela *País de nieve* ha sido ampliamente traducida y es considerada una de las obras más importantes de la literatura japonesa moderna. Como homenaje al premio Nobel de Kawabata, Gabriel García Márquez escribió *Memoria de mis putas tristes* (Márquez, 2004). Esta novela recuerda a *La casa de las bellas durmientes*, ya que trata temas como el envejecimiento, la soledad, la muerte y la sexualidad. En *Memoria de mis putas tristes*, el protagonista, un periodista anciano, contrata los servicios de una joven prostituta para celebrar su 90 cumpleaños. A lo largo de la novela, el narrador reflexiona sobre su vida y sus relaciones pasadas, y confronta su mortalidad.

14-11-2024

Aunque estas novelas comparten algunas similitudes temáticas, la forma en que se tratan estos temas difiere mucho. *La casa de las bellas durmientes* es más surrealista y simbólica, mientras que *Memoria de mis putas tristes* es más realista y sentimental. En estas contradicciones encontramos un paralelo literario: dos mundos separados que se reflejan como imágenes en un espejo. Los temas de la obra de Kawabata como la soledad, la tristeza, la belleza fugaz y la fragilidad de la vida se han comparado con el existencialismo y la filosofía europea. Su planteamiento estético también está asociado al movimiento literario modernista. Escritores occidentales como Paul Auster, John Updike y J.M. Coetzee han reconocido la influencia de Kawabata en su obra, y su estilo ha sido comparado con el de escritores como Franz Kafka y Samuel Beckett (Auster, 2007).

> Una mañana, al despertar Gregorio Samsa de un sueño agitado, se encontró sobre su cama convertido en un horrible insecto. La mirada de Gregorio se dirigió después hacia la ventana. El tiempo lluvioso, se oían caer gotas de lluvia sobre la chapa del alféizar de la ventana, lo ponían muy melancólico. ¿Qué pasaría, pensó, si continúo durmiendo un poco más y me olvido de todo este disparate? (Kafka, 2011, p. 11).

Somos conscientes de como el Shinkankaku-ha se ha referenciado en la cultura occidental, sabiendo que cuando vio la luz el estilo *Shinkankaku-ha* fue sesgado en Occidente en comparación con otros movimientos literarios japoneses como fuesen el Haiku o el Soseki. Sin embargo, obras icónicas de este movimiento lo tenemos presente en la novela *La llave* de Junichiro Tanizaki que ha sido traducida a varios idiomas y ha tenido cierto impacto en la literatura occidental, con temas que en cierto modo fueron tabú en Occidente y gracias a su difusión vemos nacer conceptos como el deseo, poder relaciones humanas en la literatura occidental, diario que describe los pensamientos más íntimos, la sexualidad es tratada con un prisma más directo y que desafía las convenciones sociales europeas, ante un estilo narrativo más libre y despreocupado como es el caso japonés. Además, algunos escritores y críticos literarios occidentales han mostrado interés por el *Shinkankaku-ha* y lo han estudiado en profundidad. Por ejemplo, el escritor y crítico literario británico David Mitchell (Higashida, 2013) ha hablado en varias ocasiones sobre su admiración por el autor Yasunari Kawabata, uno de los principales actores dentro de la temática literaria. También hay estudiosos de la literatura japonesa en Occidente que han dedicado obras y ensayos a analizar el *Shinkankaku-ha* y su importancia en la literatura japonesa del siglo XX, pero es un tema que ha sido sutilmente abordado debido a su especificidad. La reacción de Japón ante la influencia de Occidente fue posterior, debido a la creciente influencia de la literatura occidental en la sociedad japonesa se desarrolló el movimiento literario Bello Japón (en japonés, 美しい日本

文学運動, Utsukushii Nihon Bungaku Undō) en la década de 1930. Los escritores de la corriente denominada en adelante Bello Japón buscaban preservar las tradiciones literarias japonesas y fomentar un sentido de identidad nacional a través de su escritura. Este movimiento se centró en temas como la naturaleza, la vida rural, la historia y la cultura japonesa, y se caracterizó por un estilo literario más simple y directo que el de los escritores occidentales.

Los autores más destacados de este movimiento literario fueron Yasunari Kawabata, Riichi Yokomitsu, Junichiro Tanizaki y Saneatsu Mushanokoji. Sus obras abarcan una variedad de géneros, que podemos enmarcarlos desde la novela y el cuento hasta la poesía y el ensayo. Aunque el movimiento literario se desarrolló en un momento de creciente nacionalismo en Japón, también ha sido criticado por algunos como una forma de escapismo y nostalgia por una época pasada. Sin embargo, su legado sigue siendo importante en la literatura japonesa y en la perseverancia dentro la cultura y la identidad nacionales.

> La madre de Otoko había muerto de cáncer pulmonar, sin revelarle que su marido había tenido una hija con otra mujer y que, por tanto, Otoko tenía una hermanastra menor que ella. Otoko siempre lo había ignorado. Su padre se había dedicado a la importación y exportación de productos textiles. Fueron muy numerosas las personas que asistieron a sus funerales y que practicaron las habituales reverencias y ofrendas de incienso; pero la madre de Otoko advirtió la presencia de una mujer bastante extraña que parecía tener rasgos caucásicos. La madre de Otoko sintió una punzada de dolor (Kawabata 2009: 70).

A Kawabata se le considera a menudo como uno de los representantes del movimiento literario Bello Japón o Shibui. Sus obras se caracterizan por su elegancia y simplicidad, así como por su enfoque en la belleza y la estética japonesas tradicionales. En particular, su obra País de nieve se considera a menudo como un ejemplo destacado del movimiento, con su representación evocadora de la cultura y las tradiciones japonesas.

> Algunos de los kimonos de Shimamura eran de tela tejida por aquellas manos femeninas, probablemente hacia mediados del siglo pasado, y él había conservado la costumbre de enviarlos a blanquear con nieve (Kawabata 2003: p. 154).

Aunque Kawabata no se identificó formalmente con el movimiento, su obra y su enfoque estético se han asociado a menudo con él y se considera que ha influido en la continuación y desarrollo del movimiento en las décadas posteriores a su implantación y que aún siguen siendo destacables en la actualidad. Pero no solo Kawabata destacó por manejar este estilo, sino que también otros autores fueron importantes para el desarrollo del movimiento “Bello

Japón". Estas obras destacan por su estilo descriptivo y su fijación en los detalles de la vida cotidiana, y por su exploración de temas como la identidad, la soledad y la naturaleza humana. Además, muchos de estos autores son considerados como figuras clave en el desarrollo de la literatura moderna japonesa. Entre estos autores y obras podemos nombrar los siguientes: Natsume Soseki con las obras *Botchan* (1906), *Sanshiro* (1908), *Sorekara* (1909) y *Kokoro* (1914); Ryunosuke Akutagawa con *Rashomon* (1915), *In a Grove* (1922) y *Kappa* (1927); Futabatei Shimei con *Ukigumo* (1887); y Ogai Mori con las novelas *The Dancing Girl* (1890) y *The Wild Geese* (1913). De estos autores y obras, el más importante, aparte de Kawabata es Natsume Soseki con las obras *Botchan* (Soseki, 2008) y *Kokoro* (Soseki, 2014); y Ryunosuke Akutagawa con *Rashomon* (Ryunosuke, 2012). *Botchan* es una novela escrita por Soseki, considerado como un literario fundamental dentro de la era Meiji. La novela fue publicada por primera vez en 1906 y se ha convertido en una de las obras más populares de la literatura japonesa.

> Al despertarme al día siguiente, me dolía todo el cuerpo por la pelea de la noche anterior. Claro, eso me pasaba por haber perdido el habido de meterme en disputas. Mientras pensaba, en mi cama, que ya no podía presumir de mi pericia después de acabar en el estado en que me encontraba, mi casera me trajo el periódico local, el Diario de Shikoku, y lo puso junto a la almohada. A decir verdad, me daba mucha pereza leer el periódico, pero mi orgullo de no querer sentirme derrotado por una simple pelea de niñatos no me permitió seguir tumbado en la cama; así que salí de mi *futon* arrastrándome como pude y, apoyado en el suelo boca abajo, agarré el periódico y abrí la primera página (Soseki, 2008, p. 195).

La historia sigue al personaje principal, un joven llamado *Botchan*, que creció en una aldea rural y luego se traslada a Tokio para estudiar en la universidad. Después de graduarse, *Botchan* ejerce como maestro en una escuela secundaria en la isla de Shikoku. Allí, *Botchan* se encuentra con una serie de personajes extravagantes, incluyendo a sus colegas maestros, el director de la escuela y los estudiantes. A medida que se adapta a su nueva vida en Shikoku, Botchan se ve inmerso en una serie de desafíos y obstáculos, desde peleas con otros maestros hasta problemas con los estudiantes. La novela explora temas como la identidad personal, la lucha contra la autoridad y la corrupción, y la importancia de mantener la integridad moral en un mundo que a menudo parece deshonesto y superficial. *Botchan* es una obra muy conocida en Japón y es un clásico icónico de la literatura japonesa, así como en un símbolo de la juventud rebelde y la lucha contra la corrupción. *Kokoro* es una novela escrita por Soseki y publicada por primera vez en 1914. La historia se desarrolla en el período Meiji de Japón y

14-11-2024

sigue la vida de un joven estudiante llamado Yo y su amistad con un hombre mayor llamado Sensei. La novela está dividida en tres partes, la primera de las cuales describe la relación entre Yo y Sensei mientras se conocen y se convierten en amigos cercanos. La segunda parte se desarrolla unos años después, cuando Yo ha dejado la universidad y Sensei se ha retirado de la vida pública. En esta sección, se revelan secretos oscuros del pasado de Sensei, que hacen que Yo comience a cuestionar la naturaleza de su amistad. La tercera y última parte de la novela se desarrolla después de la muerte de Sensei, y Yo reflexiona sobre su propia vida y su amistad con Sensei. La novela explora temas como la soledad, el aislamiento, la alienación, el sacrificio y la muerte, y ofrece una reflexión que evoca la naturaleza de la amistad y el amor en un mundo cada vez más complejo y cambiante. La obra *Kokoro* (Soseki, 2014), la podemos catalogar por su profundo contenido emocional, cargada de una sensibilidad psicológica y con una alta capacidad para abordar la complejidad de la experiencia humana. En contraposición la novela escrita por Ryunosuke Akutagawa llamada *Rashomon* (Ryunosuke, 2012), gira en torno a lo que denominamos cuento corto centrándose en temas que abogan a la verdad con una perspectiva abordada por diferentes versiones de asesinatos y un posterior juicio de valores. Es por lo que se hace necesario realizar una reseña a cerca del canon literario en Japón entendido como que es un conjunto de obras literarias que se consideran como los clásicos más importantes de la literatura japonesa. Estas obras han sido estudiadas y analizadas en escuelas y universidades, y son consideradas como una parte fundamental de la cultura japonesa. Algunas de las obras más importantes del canon literario japonés incluyen *El libro de la almohada* (794) de Shonagon Sei, *Genji Monogatari* (1010) de Shikibu Murasaki, *Hojo Ki* (1212) de Kamo no Chomei y *Tsurezuregusa* (1330) de Kenko Yoshida. Estas obras pertenecen a los períodos Heian y Kamakura (1185 - 1333) de la historia japonesa, que abarcan desde principios del siglo IX hasta finales del siglo XII. Otras obras importantes del canon literario japonés incluyen *Cuentos de la lluvia* y *La luna* (1776) de Ueda Akinari, *Kokoro* y *Botchan* de Soseki, *La casa de las bellas durmientes* y *País de nieve* de Kawabata. Estas obras pertenecen a la era moderna de la literatura japonesa, que van desde el siglo XIX hasta la actualidad. El canon literario japonés es importante por estar presente dentro de la cultura y la historia de Japón, y ofrece una visión única sobre la forma en que los japoneses han visto el mundo a lo largo del tiempo. Además, estas obras han influido en la literatura y la cultura en todo el planeta, y han sido traducidas a diversos idiomas para que puedan ser apreciadas por un público global. El *Shinkankaku-ha* dejó un importante legado en la literatura japonesa y su influencia se ha extendido a nivel mundial. Esto se puede ver en muchos autores

contemporáneos, tanto japoneses como extranjeros, que han adoptado su estilo y sensibilidad estética. Algunos de los escritores más destacados influenciados por el género son Banana Yoshimoto (Yoshimoto, 2023), Yoko Ogawa (Ogawa, 2009), Haruki Murakami (Murakami, 2006) y David Mitchell (Mitchell, 2008). Estos autores han llevado el género a nuevas alturas, incorporando elementos de la cultura pop, la ciencia ficción y la realidad virtual a sus obras. Además, el *Shinkankaku-ha* también ha influido en otros géneros literarios, como la literatura de ciencia ficción y el realismo mágico, así como en varios medios de arte, como el cine y la música. La capacidad del Shinkankaku-ha para crear atmósferas oníricas y explorar la subjetividad humana ha inspirado a muchos artistas y creadores de todo el mundo. Por otro lado, el género literario Shinkankaku ha es un método de expresión estética japonesa que enfatiza la belleza en lo efímero, lo transitorio y lo imperfecto. Está relacionado con la estética wabi-sabi y se refleja en diversas formas de arte y literatura, como la poesía haiku y la ceremonia del té. Aunque estos dos no están directamente relacionados, se pueden identificar algunos paralelismos como son la sencillez y naturalidad es donde se puede apreciar que tanto en el *Sutra de la Ramita del Sauce* como en el *Shinkankaku ha*, se ponen de manifiesto la simplicidad y la naturalidad. En el texto budista, *Vimalakirti* (Watson, 2000), enseña la no-dualidad y la naturaleza del nirvana en la vida cotidiana, mientras que en el *Shinkankaku ha*, se evidencia la belleza en lo simple y lo modesto. Ambos enfatizan la trascendencia de la dualidad y la captación habitual de la realidad. En el *Sutra de la Ramita del Sauce*, se enseña la vacuidad y la no-dualidad de todos los fenómenos, mientras que en el *Shinkankaku ha*, se celebra la belleza en la impermanencia y la imperfección, que aboca que la apreciación de lo transitorio queda patente tanto en el texto budista como en el género literario japonés, se aprecia la belleza en lo efímero y lo transitorio. En el *Sutra de la Ramita del Sauce*, se enseña a contemplar la impermanencia como una herramienta para la comprensión espiritual, mientras que en el *Shinkankaku ha*, se celebra la belleza en los momentos fugaces de la vida.

Aunque el *Sutra de la Ramita del Sauce* y el género literario *Shinkankaku ha* son diferentes en su naturaleza y contexto cultural, comparten ciertos temas y valores, como la sencillez, la trascendencia de la dualidad y la apreciación de lo transitorio, que reflejan una sensibilidad espiritual y estética común. A sabiendas que el vacío y la naturaleza de la realidad son designados en Dōgen que explora la vacuidad como la verdadera naturaleza de todos los fenómenos. Para Dōgen, la vacuidad no implica el abandono total de existencia, sino más bien el alejamiento de una existencia independiente y autónoma. Todos los fenómenos son interdependientes y están vacíos de una existencia inherente. Sin embargo, la vacuidad y el

hábito de la meditación están relacionados en Dōgen que enseña como la práctica de la meditación (Zazen) es una forma de experimentar directamente la vacuidad. Al sentarse en Zazen, uno puede experimentar la naturaleza transitoria y efímera de los pensamientos, sensaciones y percepciones, lo que lleva a un entendimiento más profundo de la vacuidad de la mente y de todos los fenómenos que se complementan como vacuidad y la no-dualidad y ya que Dōgen también habla sobre la no-dualidad entre la mente y los fenómenos (Setouchi, 1996). Para él, la mente no está separada de los objetos de percepción, sino que los incluye dentro de su propia naturaleza. Esta comprensión de la no-dualidad conduce a una experiencia directa de la vacuidad y la interconexión de todas las cosas. Vacuidad y la práctica en la vida cotidiana son expuestas por Dōgen que enfatiza que la comprensión de la vacuidad no se limita a la meditación, sino que también se aplica a todas las acciones de la vida diaria. Al comprender como vacuidad pertenece a todos los fenómenos, uno puede vivir con una mente desapegada y compasiva, sin aferrarse ni rechazar nada. Dōgen señala la importancia de la unidad y la interpretación de todas las cosas, lo que él llamaba unidad de la práctica y la iluminación. Para Dōgen, la dualidad es una ilusión que surge de la mente discursiva y conceptual, y es en la praxis de la meditación donde se puede recibir directamente la no-dualidad, la interconexión de todas las cosas. Su famosa expresión *Shikan taza*, que significa solo sentarse o solo *Zazen*, refleja su enfoque en la práctica de la meditación como una forma de trascender la dualidad. En la práctica de *Shikan taza,* uno simplemente se sienta con una mente abierta y receptiva, sin buscar alcanzar un estado particular o luchar contra los pensamientos y sensaciones que surgen. A través de esta práctica, uno puede experimentar directamente la naturaleza no-dual de la realidad. Dōgen también habló sobre la importancia de la iluminación instantánea o despertar repentino, que es la penetración súbita de una verdadera naturaleza realística. Según Dōgen, esta iluminación no es algo que se alcanza en el futuro, sino que está presente en cada momento si uno puede soltar las construcciones mentales y las nociones de dualidad. En resumen, para Dōgen Zenji, la dualidad es una ilusión que surge de la mente discursiva y conceptual, y la práctica de la meditación es una forma de trascender esta dualidad y experimentar directamente la unidad y la interconexión de todas las cosas. Su enseñanza enfatiza la importancia de la práctica en el momento presente y la comprensión directa de la realidad tal como es por lo tanto, debido a la ausencia de obtención, los Bodhisattvas, guiados por la *Prajñāpāramitā*, no tienen obstrucciones mentales; sin obstrucciones mentales, no tienen miedo, se liberan de lo que distorsiona la vida y alcanzan un nirvana final.

Si hablamos de una literatura japonesa Shinkankaku ha nos estamos refiriendo a un movimiento literario japonés que surgió en la década de 1930. Shinkankaku ha se traduce como nueva sensibilidad y fue un término acuñado por el crítico literario Shuichi Kato para describir un cambio en la estética y el enfoque literario en la poesía japonesa de la época. Aquí hay una descripción más detallada de este movimiento:

Contexto Histórico:

- El movimiento Shinkankaku ha se desarrolló en un período de cambio cultural y político en Japón, marcado por la industrialización, la urbanización y la creciente influencia occidental.
- La década de 1930 fue también un tiempo de cuestionamiento de las tradiciones literarias y estéticas establecidas, y muchos escritores japoneses buscaban nuevas formas de expresión para reflejar la complejidad de la vida moderna.

Características Principales:

- Experimentación Estilística donde los escritores de Shinkankaku ha buscaban formas nuevas y más libres de expresión, alejándose de las estructuras rígidas de la poesía clásica japonesa como el haiku y el tanka. En su lugar, adoptaron un enfoque más experimental y vanguardista, explorando nuevas formas de poesía libre y prosa poética.
- Exploración de la Subjetividad estamos ante lo que podemos denominar la nueva sensibilidad ya que implicaba una mayor atención a la subjetividad y la introspección individual. Los escritores de Shinkankaku ha buscaban explorar los estados emocionales, los dilemas existenciales y las complejidades psicológicas del ser humano en la sociedad moderna.
- Son muchos escritores de Shinkankaku ha abordaron temas sociales y políticos contemporáneos en sus obras, reflejando las tensiones y los conflictos de la época, como la alienación, la desigualdad social y la crisis de identidad nacional.
- El movimiento Shinkankaku ha estuvo influenciado por las corrientes literarias occidentales como el surrealismo y el modernismo, adoptando técnicas como el uso del collage, la asociación libre y la experimentación con el lenguaje.

Representantes Destacados:

- Algunos escritores japoneses asociados con el movimiento Shinkankaku ha incluyen a Yosano Akiko (Akino, 1997), Ishikawa Takuboku (Takuboku, 2010), Nakano Shigeharu (Nakano, 1998) y Kitasono Katue (Kitazono, 1972), entre otros.

Legado:

- Aunque el movimiento Shinkankaku ha fue breve y tuvo una influencia limitada en su momento, es considerado como un punto de inflexión importante en la literatura japonesa moderna. Su enfoque en la experimentación estilística y la exploración de la subjetividad sentó las bases para desarrollos posteriores en la literatura japonesa del siglo XX. Yasunari Kawabata, uno de los más destacados escritores japoneses del siglo XX y ganador del Premio Nobel de Literatura en 1968, estuvo influenciado por el movimiento literario Shinkankaku ha en su juventud. Aquí hay algunos aspectos de esta influencia:

1. Estilo Literario:

- Al igual que los escritores del movimiento Shinkankaku ha, Kawabata experimentó con nuevas formas de expresión literaria, alejándose de las estructuras tradicionales y explorando técnicas innovadoras en sus escritos.
- Kawabata se destacó por su prosa poética y su capacidad para capturar la atmósfera y las emociones de sus personajes de una manera sutil y evocadora, lo que refleja la sensibilidad moderna del movimiento Shinkankaku ha.

2. Temas y Motivos:

- Al igual que los escritores del Shinkankaku ha, Kawabata mostró un interés particular en la exploración de la psicología y la subjetividad de sus personajes. Sus obras a menudo se centran en los aspectos más íntimos y emocionales de la experiencia humana.
- La melancolía y la nostalgia son temas recurrentes en la obra de Kawabata, que reflejan la sutiliza de la nueva sensibilidad del Shinkankaku ha. Sus historias a menudo evocan una sensación de pérdida y anhelo, así como una profunda conexión con el pasado y la memoria.

3. Influencia Estilística:

- Kawabata adoptó un estilo narrativo que a menudo se describe como lírico y evocador, similar a la prosa poética de los escritores del Shinkankaku ha. Su habilidad para crear imágenes sensoriales vívidas y sutiles refleja la estética del movimiento literario.
- De la misma manera que los escritores del Shinkankaku ha, Kawabata a menudo empleaba un enfoque minimalista en su escritura, utilizando simbolismo y metáforas sutiles para transmitir significados profundos y complejos.

Podemos afirmar que la repercusión del movimiento Shinkankaku ha en Yasunari Kawabata se refleja en su estilo literario, sus temas recurrentes y su enfoque en la exploración de la subjetividad humana. Aunque Kawabata desarrolló un estilo distintivo propio, su trabajo comparte muchas similitudes con la estética y la sensibilidad del Shinkankaku ha.

El impacto del budismo Zen en el movimiento literario Shinkankaku ha es notable, aunque puede no ser tan directo como en otros aspectos de la cultura japonesa. Sin embargo, hay ciertos paralelismos y afinidades entre los principios del Zen y la sensibilidad expresada por los autores del Shinkankaku ha. Podemos ver algunas formas en las que el Budismo Zen pudo haber influenciado este movimiento literario:

1. Enfoque en la Experiencia Directa:

- Budismo Zen enfatiza la importancia de la experiencia directa y la intuición sobre la comprensión conceptual. Los practicantes Zen buscan trascender las limitaciones del pensamiento dualista y experimentar la realidad de manera inmediata y sin filtros.
- Los autores del Shinkankaku ha también buscaban una forma más directa y auténtica de expresión, alejándose de las convenciones literarias tradicionales y explorando nuevas formas de transmitir la experiencia humana de una manera más intuitiva y visceral.

2. Transitoriedad y Vacuidad:

- El Budismo Zen enseña que todas las cosas son impermanentes y carentes de un yo sustancial o permanente (anatman). La vacuidad (sunyata) es una de las enseñanzas centrales del Budismo Mahayana, que enfatiza la ausencia de una existencia inherente en todas las cosas.

- Los escritores del Shinkankaku ha a menudo exploraban temas de impermanencia, efímera y vacuidad en sus obras, reflejando la sensibilidad Zen de la transitoriedad de la vida y la ausencia de una realidad objetiva y permanente.

3. Observación de la Naturaleza:

- El Budismo Zen promueve la conexión directa con la naturaleza y la apreciación de su belleza y armonía. La práctica de meditación al aire libre (satori) es una forma de conectar con la naturaleza y experimentar su unidad con todo lo que existe.
- Muchos escritores del Shinkankaku ha mostraban una sensibilidad hacia la naturaleza y utilizaban imágenes naturales y estacionales en sus obras para evocar estados emocionales y estados de ánimo. Esta conexión con la naturaleza refleja la influencia Zen en su apreciación de la belleza y la armonía del mundo natural.

En resumen, aunque la influencia directa del Budismo Zen en el movimiento literario Shinkankaku ha puede ser difícil de precisar, hay ciertos paralelismos entre la sensibilidad Zen y la búsqueda de autenticidad y expresión directa expresada por los escritores de este movimiento. La afinidad con los principios Zen de la experiencia directa, la transitoriedad y la conexión con la naturaleza puede haber influido en la estética y los temas explorados por los escritores del Shinkankaku ha.

2.5. El *Shōbōgenzō* y los *sutras* más importantes en la transmisión del budismo

2.5.1. El *Shōbōgenzō*

Presentamos esta obra como uno de los textos fundamentales para la transmisión de los textos budistas en Occidente y además se distingue por ofrecer una presentación directa y profunda de las enseñanzas del zen desde la perspectiva del maestro Dōgen, y además aporta una independencia de los otros textos ya que elabora sus propios comentarios y reflexiones, integrando conceptos esenciales como Zazen, no dualidad y naturaleza de Buda. Es por lo que actúa como un puente vital en la transmisión del Zen, transmitiendo las enseñanzas esenciales sin intermediarios o reinterpretaciones externas. Es un texto clave en la transmisión del budismo Soto Zen debido a su capacidad para presentar una enseñanza clara, accesible y profundamente experiencial del zen. Al enfocarse la experiencia directa del dharma, este texto

14-11-2024

ha asegurado la continuidad y la expansión de las enseñanzas de Dōgen Zenji, no solo en Japón, sino también en el mundo, siendo una referencia esencial para los practicantes de zen hasta el día de hoy. El *Shōbōgenzō* es una obra maestra de la filosofía Zen escrita en el siglo XIII por el monje japonés Dōgen Zenji. Se trata de una colección de ensayos filosóficos que explora la esencia de la realidad y el entrenamiento espiritual desde una perspectiva Zen. Se relaciona con el *shinseiha*, que es una definición japonesa que hace referencia a apreciar la belleza en las cosas que son efímeras e imperfectas. Se asocia, por tanto, con la estética del *wabi-sabi* y es fundamental en la cultura japonesa (Nishimura, 2020, p. 56). Aunque estos dos conceptos tienen enfoques diferentes, tienen profundas conexiones con la cultura japonesa.

Esta obra refleja la exploración espiritual y la comprensión de la realidad desde una perspectiva Zen, que ha tenido una gran influencia en diversos aspectos de la propia cultura japonesa, incluyendo la religión, la filosofía, el arte y la vida cotidiana. Por supuesto, el *Shinkankaku-ha* está conectado con la estética japonesa, que valora la sencillez, la modestia y lo efímero. Este sentido estético se manifiesta en diversas formas, como las ceremonias del té, los jardines Zen, la cerámica tradicional y las bellas artes. Esta apreciación por la belleza de las cosas efímeras tiene sus raíces en las enseñanzas Zen que enfatizan la fugacidad de todas las cosas. Como complemento hemos visto que la obra *Shōbōgenzō* es una colección de escritos del monje japonés Zen Dōgen Zenji, quien vivió en el siglo XIII. Esta obra es una de las más importantes en la tradición del budismo Zen y ha tenido una influencia significativa en el pensamiento y la práctica del budismo Zen, tanto en Japón como en todo el mundo.

Suzuki Daisetsu (también conocido como D.T. Suzuki) fue un influyente escritor, erudito y maestro Zen japonés que desempeñó un papel fundamental en la introducción y popularización del budismo Zen en Occidente durante el siglo XX. Suzuki no solo tradujo y comentó extensamente sobre la obra de Dōgen, sino que también integró sus enseñanzas en su propia interpretación del Zen para audiencias occidentales.

La influencia de la *Shōbōgenzō* en Suzuki Daisetsu se puede ver en varios aspectos:

1. Filosofía Zen: El *Shōbōgenzō* es una exploración profunda de la naturaleza de la realidad y la mente, temas centrales en el budismo Zen. Suzuki Daisetsu adoptó y promovió estos conceptos, ayudando a popularizarlos en Occidente a través de sus numerosos escritos y conferencias.
2. Énfasis en la práctica directa: Dōgen enfatiza la importancia de la práctica directa de la meditación Zazen como medio para comprender la verdad última. Suzuki Daisetsu

14-11-2024

compartió esta perspectiva y enseñó la práctica de Zazen como una forma central de cultivar la sabiduría y la compasión.

3. No dualidad y vacuidad: La obra *Shōbōgenzō* explora la naturaleza de la no dualidad y la vacuidad, conceptos fundamentales en el budismo Zen. Suzuki Daisetsu explicó estos conceptos de manera accesible para las audiencias occidentales, ayudando a transmitir la esencia de la enseñanza Zen a un público más amplio.
4. Enfoque en la experiencia directa: Tanto Dōgen como Suzuki enfatizan la importancia de la experiencia directa sobre la teorización intelectual. Ambos abogan por una comprensión visceral y vivencial de la realidad, más allá de las palabras y los conceptos.

Es destacable que el *Shōbōgenzō* de Dōgen ha tenido una profunda influencia en la interpretación y la práctica del budismo Zen, y Suzuki Daisetsu desempeñó un papel crucial en llevar estas enseñanzas a Occidente y hacerlas accesibles a un público más amplio, integrándolas en su propio enfoque del Zen.

2.5.2. Transmisión del *Sutra del Loto*

El *Sutra del Loto* (*Saddharma Pundarika Sutra*), o *Sūtra del Loto de la Ley Maravillosa*, es uno de los textos más importantes y venerados en el budismo Mahayana. Considerado por muchas escuelas Mahayana como el culmen de las enseñanzas de Buda, el *Sutra del Loto* ocupa un lugar central en la práctica y doctrina de varias tradiciones, especialmente en el budismo japonés, como la escuela Nichiren y las escuelas Tendai y Zen (Kern, 2011).

El *Sutra del Loto* se caracteriza por su universalidad, la revelación de Buda eterno, el uso de *upaya,* la unidad de todas las enseñanzas, la importancia de Avalokiteshvara y Bodhisattvas y sus famosas parábolas.

La primera de ellas es la universalidad de la budeidad. Uno de los temas más importantes del *Sutra del Loto* es la universalidad de la budeidad, es decir, que todos los seres tienen el potencial para alcanzar la iluminación o la budeidad. Según el *Sutra del Loto,* no solo los monjes o aquellos que siguen estrictamente los preceptos pueden lograr la iluminación, sino que todas las personas tienen dentro de sí la naturaleza de Buda y el potencial para alcanzar

14-11-2024

la iluminación. Este es un punto crucial en la enseñanza Mahayana, que enfatiza que la budeidad no es exclusiva de una élite espiritual, sino que está al alcance de todos.

La segunda es la revelación de Buda eterno. El *Sutra del Loto* introduce la idea de que Buda no es simplemente un ser humano que alcanzó la iluminación, sino una manifestación eterna e inmutable. Según el *Sutra*, Buda siempre ha existido y seguirá existiendo en el futuro, guiando a los seres hacia la iluminación. En el capítulo 16 del *Sutra*, llamado el (Capítulo de la duración de la vida del Tathagata), Buda Shakyamuni revela que su iluminación no ocurrió bajo el árbol Bodhi en la India, sino que ha sido un Buda desde tiempos inmemoriales. Esto redefine la percepción tradicional de Buda como un ser histórico, expandiendo su presencia en un sentido cósmico.

La tercera es el uso de expedientes hábiles (*Upaya*). Un concepto central en el *Sutra del Loto* es el de *upaya*, o medios hábiles. El texto enseña que Buda utiliza diferentes métodos y enseñanzas, ajustados a las capacidades y circunstancias de los distintos individuos, para guiarlos hacia la iluminación. La famosa parábola de la Casa en Llamas, que aparece en el capítulo 3, ilustra esta idea. En ella, un hombre salva a sus hijos de una casa en llamas engañándolos con promesas de juguetes. Este engaño es visto como un medio hábil, porque, aunque no sea literalmente verdadero, tiene como fin el bienestar de los niños. De manera similar, las enseñanzas de Buda pueden ser adaptadas o incluso aparentes, pero están diseñadas para guiar a las personas hacia la iluminación de la mejor manera posible.

La cuarta es la unidad de todas las enseñanzas. El *Sutra del Loto* proclama que todas las enseñanzas anteriores de Buda son parte de un único y verdadero vehículo o camino hacia la iluminación, llamado el "Vehículo Único" (*Ekayana*). Las divisiones tradicionales entre las enseñanzas Hinayana (Vehículo Menor) y Mahayana (Vehículo Mayor) son vistas como expedientes hábiles, pero al final, todos los caminos conducen al mismo destino: la budeidad. Este mensaje de unidad y reconciliación entre diferentes doctrinas es uno de los elementos que le ha dado tanta importancia en el budismo Mahayana.

La quinta son las figuras principales: Avalokiteshvara y Bodhisattva (Gyatso, 2002). El *Sutra del Loto* también introduce la presencia prominente de diversos *bodhisattvas*, seres que han alcanzado altos niveles de sabiduría y compasión, pero eligen retrasar su entrada en el nirvana para ayudar a todos los seres a alcanzar la iluminación. Entre estos bodhisattvas, el Bodhisattva Avalokiteshvara (conocido en Japón como Kannon) es uno de los más importantes, conocido por su gran compasión hacia todos los seres. Avalokiteshvara aparece

14-11-2024

en el capítulo 25 del *Sutra del Loto*, donde se destaca su capacidad para manifestarse en múltiples formas para salvar a los seres sintientes.

La sexta son las famosas parábolas. El *Sutra del Loto* es conocido por sus parábolas, que ilustran de manera simbólica las enseñanzas profundas de Buda (Litt, 2020). Una de las más importantes es la casa en llamas. Ya mencionada, ilustra el uso de medios hábiles para salvar a los seres del sufrimiento. Había una vez un hombre rico que vivía en una gran mansión con sus muchos hijos. La casa, aunque era muy grande y bella, estaba en muy mal estado, llena de materiales inflamables y peligrosos. Un día, la casa comenzó a arder en llamas, pero los hijos, ocupados jugando, no se dieron cuenta del peligro mortal que corrían. El padre, desesperado, vio que sus hijos seguían dentro de la casa, pero a pesar de sus advertencias, los niños no prestaban atención ni comprendían la gravedad de la situación. Les gritaba que salieran, pero los niños no querían dejar sus juegos. Entonces, el padre tuvo una idea ingeniosa. Sabía que a sus hijos les encantaban los carros de juguete. Así que les dijo que había carros afuera esperándolos: un carro de bueyes, un carro de ciervos y un carro de cabras, cada uno más maravilloso que el otro. Al escuchar esto, los niños se entusiasmaron y salieron corriendo de la casa para ver los carros. Una vez fuera, a salvo del peligro, los niños esperaban ver los carros que se les había prometido. Sin embargo, el padre, en lugar de darles los carros menores que había mencionado, les dio un solo gran carro tirado por un majestuoso buey blanco, mucho más hermoso y valioso que cualquier cosa que hubieran imaginado (Reeves, 2008).

La casa en llamas representa el mundo, lleno de sufrimiento, dolor e impermanencia (*Dukkha*). El fuego simboliza las pasiones y los apegos que mantienen a los seres atrapados en el ciclo del *samsara*. Los hijos son los seres humanos, que están distraídos y no reconocen el peligro que los rodea, atrapados en sus deseos y placeres mundanos. El padre simboliza a Buda, que desea salvar a todos los seres del sufrimiento, pero sabe que no todos comprenden inmediatamente la profundidad de sus enseñanzas. Los carros prometidos representan los diferentes caminos que Buda enseña, adaptando sus enseñanzas a las capacidades de los seres para comprenderlas. Los diferentes vehículos (carros de cabra, ciervo y buey) aluden a las Tres Sendas (Hinayana, Mahayana y Vajrayana), o a las enseñanzas provisionales que conducen a la salvación. El gran carro del buey blanco simboliza el Mahayana o el "gran vehículo", el camino supremo que lleva a todos los seres hacia la Budeidad (Reeves, 2008). A través de su compasión, Buda promete la salvación a todos, ofreciéndoles algo mucho más grandioso que las enseñanzas provisionales.

La parábola de la casa en llamas enseña el concepto de *upaya* o medios hábiles, que es la habilidad de Buda para adaptar sus enseñanzas según la capacidad de comprensión de cada persona. Aunque Buda promete diferentes cosas a diferentes personas para motivarlas, su verdadera enseñanza es única y suprema: la iluminación para todos los seres (Reeves, 2008).

Otra muy importante es la del hijo pródigo. En esta historia, un hijo que ha huido de su casa finalmente regresa y, sin saberlo, es el heredero de una gran riqueza. Esta parábola simboliza la ignorancia de los seres sintientes sobre su propia naturaleza de Buda. Había una vez un hombre muy rico, poseedor de grandes riquezas, propiedades y sirvientes. Tenía un hijo, pero un día este hijo, joven e inmaduro, abandonó la casa de su padre y se fue lejos, llevándose solo una pequeña cantidad de dinero. Vagó por tierras lejanas y, con el paso del tiempo, cayó en la pobreza, olvidando su origen y las riquezas que le correspondían por derecho. Pasaron muchos años, y el padre, profundamente preocupado por su hijo, siguió acumulando más riquezas, esperando el día en que su hijo regresara. El hijo, mientras tanto, vivía como un vagabundo, pobre y sin dirección, sin darse cuenta de que su verdadero hogar estaba lleno de abundancia. Un día, el hijo, cansado y empobrecido, llegó accidentalmente a la ciudad donde vivía su padre.

Al ver la enorme mansión, no reconoció que pertenecía a su padre. Observó desde lejos cómo el dueño de la mansión era un hombre poderoso y rodeado de lujo, y sintió miedo. Creyendo que alguien tan rico no lo aceptaría, decidió buscar trabajo como un humilde peón. El padre, desde lejos, reconoció inmediatamente a su hijo, pero notó que el joven no lo reconocía. En lugar de correr a abrazarlo, decidió actuar con prudencia. Sabía que, si se acercaba de inmediato y revelaba su verdadera identidad, el hijo, confundido y asustado por la diferencia de estatus, podría huir nuevamente. Así que el padre ideó un plan. Envió a algunos sirvientes a ofrecerle un trabajo simple al hijo, como un trabajador más en su propiedad, por un modesto salario. El hijo, sin saber que trabajaba para su propio padre, aceptó la oferta y comenzó a trabajar. Durante los siguientes años, el padre fue observando con paciencia, aumentando gradualmente las responsabilidades del hijo y asegurándose de que estuviera bien atendido, pero sin revelarle todavía la verdad. Con el tiempo, el hijo se acostumbró a trabajar en la finca y comenzó a ganar confianza. El padre, viendo que su hijo ya estaba más maduro y preparado, decidió revelar su verdadera identidad. Lo llamó y le dijo: Tú eres mi hijo, y todo lo que poseo es tuyo. He acumulado estas riquezas para ti todo este tiempo. No tienes que vivir como un sirviente, porque eres el heredero de todo esto. El hijo, asombrado y emocionado, finalmente comprendió que

14-11-2024

su padre siempre lo había amado y que, a pesar de haber vivido en la miseria, había sido el heredero de una fortuna inmensa (Burnouf, 1852, p. 82).

El padre representa a Buda, lleno de sabiduría y compasión, que siempre está esperando que todos los seres humanos regresen a su verdadero estado de iluminación. El hijo pródigo simboliza a los seres humanos que, debido a su ignorancia y falta de comprensión, se alejan de su verdadera naturaleza búdica y vagan por el mundo en un estado de sufrimiento y confusión. La casa rica y las riquezas representan la naturaleza de la Budeidad y la verdadera iluminación, que todos los seres poseen inherentemente, pero de la que no son conscientes. El trabajo gradual del hijo simboliza las enseñanzas provisionales de Buda, quienes guían a los seres paso a paso, de acuerdo con su capacidad, hasta que estén preparados para recibir la enseñanza completa y alcanzar la iluminación.

La parábola del hijo pródigo en el *Sutra del Loto* enseña que, aunque los seres humanos puedan perderse en el *samsara* (el ciclo de nacimiento, muerte y sufrimiento), su verdadera naturaleza es la de un Buda, y siempre pueden regresar al camino de la iluminación (Myoren, 2017). Buda, como un padre compasivo, utiliza medios hábiles para guiarlos de vuelta, dándoles poco a poco lo que necesitan hasta que estén listos para entender su herencia divina: la naturaleza búdica que siempre ha estado dentro de ellos. Es una enseñanza sobre la compasión infinita de Buda y la posibilidad de alcanzar la iluminación, sin importar cuán lejos alguien haya vagado del camino.

La tercera y última que vamos a tratar es la parábola de la planta medicinal. Esta parábola describe cómo, aunque las plantas pueden ser diferentes, todas reciben la misma lluvia, lo que simboliza la enseñanza universal de Buda que beneficia a todos los seres, independientemente de sus diferencias. A través de esta parábola, Buda enseña cómo sus enseñanzas se adaptan a las diferentes capacidades y necesidades de los seres, tal como la lluvia beneficia a diferentes tipos de plantas. Es una metáfora sobre la compasión y los medios hábiles (*upaya*) que Buda utiliza para guiar a todos los seres hacia la iluminación. En una vasta llanura crecen innumerables plantas de diferentes tamaños y tipos: grandes árboles, arbustos, hierbas y plantas medicinales. Las plantas crecen en suelos variados y tienen distintas necesidades de agua y nutrientes. Algunas son pequeñas, otras medianas y otras grandes, pero todas dependen de la lluvia para crecer. Un día, una densa nube aparece en el cielo y comienza a llover. La lluvia cae de manera uniforme sobre toda la tierra, empapando el suelo y llegando a todas las plantas. Aunque la lluvia es la misma para todas, cada planta absorbe la cantidad de agua que necesita, según su naturaleza.

14-11-2024

Las pequeñas hierbas toman solo una pequeña cantidad, mientras que los grandes árboles absorben una cantidad mayor. A pesar de que la lluvia es la misma, cada planta crece y florece de acuerdo con sus capacidades y características. Del mismo modo, Buda enseña a todos los seres, como una nube de compasión que derrama la lluvia de su sabiduría. Aunque las enseñanzas de Buda son iguales para todos, cada ser recibe y asimila las enseñanzas según su capacidad, nivel de desarrollo espiritual y comprensión. Algunos avanzan rápidamente hacia la iluminación, mientras que otros progresan más lentamente, pero todos se benefician de la enseñanza de Buda. Interpretación de la Parábola la nube representa a Buda, cuya compasión y sabiduría son universales, disponibles para todos los seres. La lluvia simboliza las enseñanzas de Buda, que caen de manera equitativa sobre todos los seres, sin discriminación ni favoritismo. Las diferentes plantas representan a los seres humanos y otros seres sintientes, que tienen diversas capacidades, aspiraciones y niveles de entendimiento espiritual. Cada planta simboliza los diferentes estados de desarrollo en los que se encuentran los seres. La parábola de la planta medicinal enseña la idea de *upaya* (medios hábiles), un concepto clave en el budismo Mahayana. A través de esta parábola, Buda muestra que, aunque su enseñanza es universal y disponible para todos, cada ser la recibe de manera diferente según su capacidad y disposición. No importa el nivel en el que se encuentre una persona o ser, todos pueden beneficiarse de las enseñanzas de Buda y progresar en su camino hacia la iluminación. Además, la parábola destaca la igualdad fundamental de las enseñanzas de Buda, que no están reservadas solo para aquellos con un alto nivel de comprensión espiritual (Tanahashi, 2017). Todos los seres tienen la capacidad de alcanzar la iluminación, aunque el camino pueda ser diferente para cada uno. La parábola de la planta medicinal subraya la infinita compasión de Buda y su habilidad para adaptar sus enseñanzas a las necesidades y capacidades de cada ser. Como la lluvia que nutre a todas las plantas por igual, las enseñanzas de Buda están disponibles para todos, y cada uno las recibe según su naturaleza. De este modo, la parábola transmite un mensaje de esperanza y universalidad: no importa en qué punto del camino espiritual se encuentre uno, siempre se puede progresar hacia la iluminación bajo la guía de Buda.

El *Sutra del Loto* tiene una gran importancia en la práctica y doctrina de las escuelas budistas. En primer lugar, la escuela Nichiren. El *Sutra del Loto* es el texto más importante de la escuela Nichiren, fundada por el monje japonés Nichiren Daishonin en el siglo XIII (Gakkai, 2023). Nichiren proclamaba que el Sutra del Loto era la única enseñanza verdadera del budismo y que todos los demás sutras eran preparaciones para la revelación final contenida en este texto.

La práctica central de los seguidores de Nichiren es la recitación del *Daimoku*, que consiste en repetir la frase Namu Myoho Renge Kyo, que significa devoción al *Sutra del Loto* de la ley maravillosa. A través de esta práctica, se cree que uno puede manifestar su budeidad inherente y transformar su vida.

En segundo lugar, la escuela Tendai. El *Sutra del Loto* también es central en la escuela Tendai, una de las más antiguas en Japón. El monje Saichō, fundador de la escuela Tendai en el siglo IX, enseñó que el *Sutra del Loto* representaba la culminación de todas las enseñanzas de Buda y que todos los demás sutras debían interpretarse a la luz de este texto. En la tradición Tendai, se enfatiza la importancia del Sutra del Loto no solo como un texto filosófico, sino como una guía práctica para la vida espiritual, integrando la meditación, la devoción y el estudio.

2.5.3. Transmisión del *Sutra del Corazón*

El *Sutra del Corazón* (*Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*) es uno de los textos más importantes y concisos del budismo Mahayana. Con apenas unas 260 palabras en su versión sánscrita, este sutra contiene la esencia de la Perfección de la Sabiduría (*Prajñāpāramitā*), una enseñanza central en el Mahayana, que expone la vacuidad (*śūnyatā*) de todos los fenómenos. A pesar de su brevedad, su significado es profundo y ha influido profundamente en varias escuelas budistas de Asia, especialmente en las tradiciones Zen y Tierra Pura.

> El *Sutra del Corazón* es una conversación entre el *bodhisattva* Avalokiteshvara (el Bodhisattva de la Compasión) y Shariputra (uno de los principales discípulos de Buda). Avalokiteshvara, meditando en la vacuidad de todos los fenómenos, le explica a Shariputra el significado profundo de la vacuidad y la sabiduría trascendental. Las principales enseñanzas del *Sutra del Corazón* son las siguientes (Rinpoche, 2003, pp. 94-125):

Una de las principales enseñanzas de este Sutra es la vacuidad de todos los fenómenos (*Śūnyatā*). La enseñanza central del *Sutra del Corazón* es la doctrina de la vacuidad (*śūnyatā*). Avalokiteshvara declara que todos los fenómenos, incluidos los cinco agregados (forma, sensación, percepción, volición y conciencia), son inherentemente vacíos de una esencia independiente o permanente. Es decir, no existe nada que tenga una existencia fija o propia. La famosa frase forma es vacuidad, vacuidad es forma nos indica que la vacuidad no es una negación nihilista, sino que la forma (las manifestaciones del mundo fenomenal) y la vacuidad (la naturaleza esencialmente vacía de esos fenómenos) son inseparables.

14-11-2024

Otra de las enseñanzas son los cinco agregados. *El Sutra del Corazón* menciona los cinco agregados (*skandhas*), que en el budismo representan las categorías que constituyen la experiencia humana. Estos agregados son forma, sensación, percepción, volición y conciencia siendo vacíos con una sustancia independiente. Avalokiteshvara señala que la comprensión de la vacuidad de los cinco agregados es la clave para liberarse del sufrimiento.

Para entender esto hay que tener en cuenta estas tres características del *Sutra del corazón*. La primera es que no hay nacimiento ni muerte. Avalokiteshvara expone que, debido a la vacuidad, no hay distinciones absolutas entre conceptos como nacimiento y muerte, pureza e impureza, aumento y disminución. Todo es relativo y dependiente de otras condiciones, lo que significa que estas divisiones son construcciones mentales, no realidades absolutas.

La segunda es la negación de las Cuatro Nobles Verdades y del Camino Óctuple. El *Sutra del Corazón* hace una afirmación radical al decir que no hay sufrimiento, causa del sufrimiento, cesación del sufrimiento ni camino (es decir, las Cuatro Nobles Verdades). Tampoco hay ignorancia ni fin de la ignorancia, ni envejecimiento ni muerte. Esta aparente negación se entiende en el contexto de la vacuidad: aunque las enseñanzas de Buda son válidas, en última instancia, todos los fenómenos son vacíos de existencia inherente, incluidas estas enseñanzas.

Por último, el mantra final. El *Sutra del Corazón* concluye con un mantra que contiene su enseñanza esencial: *Gate gate pāragate pārasamgate bodhi svāhā*, que se puede traducir como (ir, ir, ir más allá, completamente más allá, ¡despierta, así es!) (Rinpoche, 2003). Este mantra simboliza el viaje hacia la iluminación o la liberación a través de la comprensión de la vacuidad.

El *Sutra del Corazón* pertenece a la familia de sutras del *Prajñāpāramitā* (perfección de la sabiduría), que incluyen otros textos más largos como el *Sutra del Diamante* y el *Gran Sutra de la Perfección de la Sabiduría* en 100,000 líneas. Estos textos enseñan la vacuidad como una sabiduría suprema y trascendental, que es el camino hacia la iluminación. A diferencia de los otros *sutras* de la misma familia, el *Sutra del Corazón* es extremadamente breve, lo que le ha otorgado una gran popularidad por su capacidad de transmitir de manera condensada la esencia de las enseñanzas Mahayana. Las características de este sutra son la importancia de Avalokiteshvara; y la recitación y práctica.

Avalokiteshvara es una figura clave en el Mahayana, conocido por su gran compasión. En el *Sutra del Corazón*, Avalokiteshvara aparece como el maestro que ha comprendido

profundamente la vacuidad a través de la meditación. Su enseñanza a Shariputra muestra la relación entre la sabiduría (*prajñā*) y la compasión (*karunā*), dos pilares del camino Mahayana.

El *Sutra del Corazón* es ampliamente recitado en las escuelas budistas Mahayana. En Japón, China, Corea y el Tíbet, los monjes y laicos suelen recitar este sutra como parte de su práctica diaria. Se cree que la recitación del *Sutra del Corazón* puede ayudar a purificar la mente y avanzar en la comprensión de la sabiduría trascendental. En las tradiciones Zen, en particular, el *Sutra del Corazón* es central. Se recita en ceremonias y en sesiones de meditación, ya que representa la experiencia directa de la vacuidad que se busca en la práctica del Zazen (meditación sentada).

El *Sutra del Corazón* desafía las nociones comunes de realidad, identidad y existencia. Su enseñanza sobre la vacuidad está dirigida a romper las concepciones dualistas y fijas sobre el mundo y la experiencia humana. Aunque afirma que todo es vacío, no lo hace en un sentido nihilista, sino como una forma de mostrar que los fenómenos no tienen una existencia independiente ni fija. Esta comprensión libera al practicante del apego y del sufrimiento. El texto en japonés antiguo (*kanbun* fonético), es como sigue esta tabla la recibí directamente en casa del maestro Masaaki Hatsumi a finales de los años 80.

Lectura fonética:

MAKA HANNYA HARAMITA SHINGYO

Kan ji zaï bo satsu. Gyo jin han nya hara mita ji. Shô ken go on kai ku. Do i ssaï ku yaku. Sha ri shi. Shiki fu i kû. Kû fu i shiki. Shiki soku zé kû. Kû soku zé shiki. Ju sô gyo shiki. Yaku bu nyo zé. Sha ri shi. Zé cho ho kû sô. Fu shô fu metsu. Fu ku fu jô. Fu zô fu gen. Zé ko kû chû. Mu shiki mu ju sô gyo shiki.

Mu gen ni bi zes shin i. Mu shiki shô kô mi soku ho. Mu gen kai nai shi mu i shiki kai. Mu mu myô yaku mu mu myô jin. Nai shi mu rô shi yaku mu rô shin jin. Mu ku shû metsu dô. Mu chi yaku mu toku. I mu sho toku ko. Bo dai sat ta. E han nya haramita ko. Shin mu ké gé mu ké gé ko. Mu û ku fu. On ri issaï ten dô mu sô.

Ku gyô né han. San zé sho butsu. E hannya haramitako. Toku a nokuta ra san myaku san bodaï ko chi. Han nya hara mita. Zé dai jin shû. Zé dai myô shû. Zému jô shû. Zé mu to do shû. Nô ji issaï ku. Shin jitsu fu. Ko ko setsu han nya hara mĭ ta shû. Soku setsu shû watsu.

Gyatei, gyatei, hara gyatei
Hara sô gyatei. Bo ji
So wa ka.
Han nya shin gyô

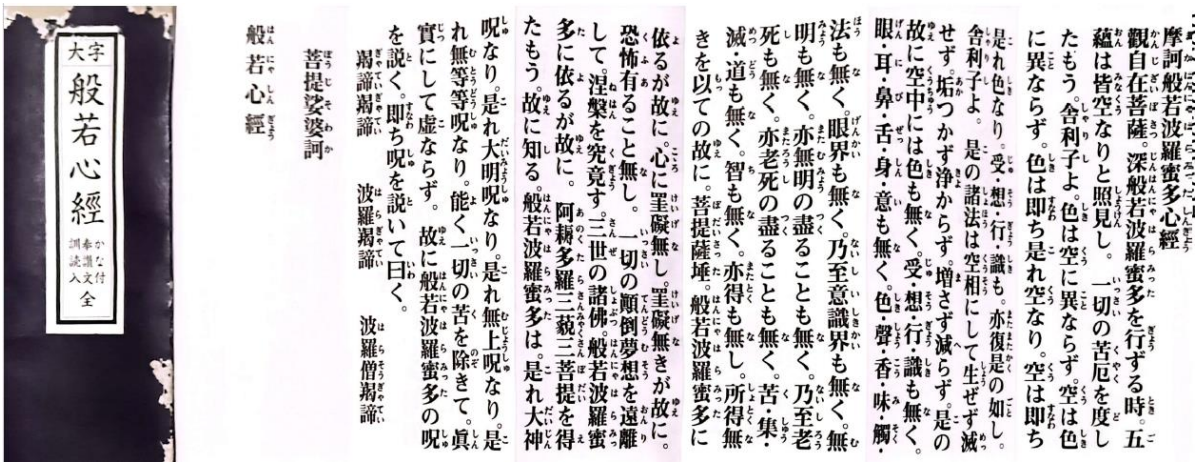

Figura 1. Texto *sutra* del corazón recibido directamente del maestro Masaaki Hatsumi años 80.

14-11-2024

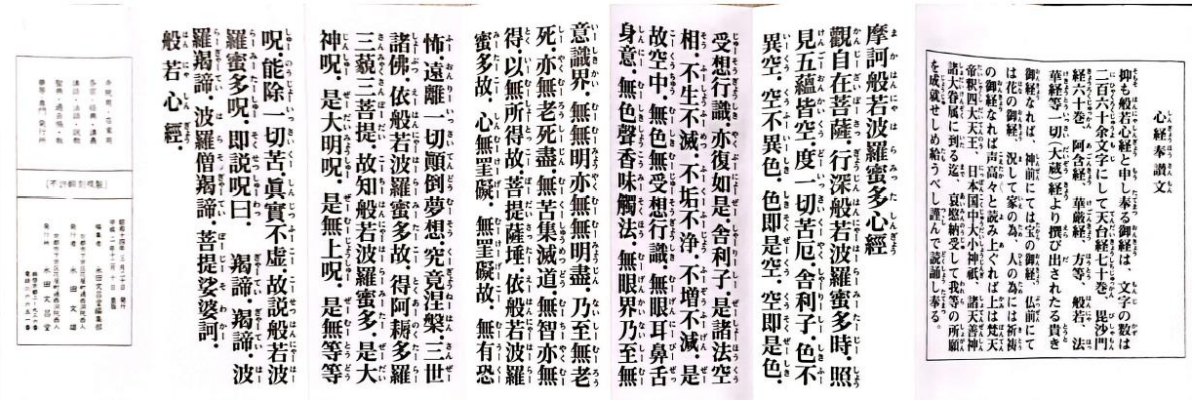

Figura 2. original recibido en Japón años 80 *Sutra del Corazón*.

El sutra del corazón en japones

El Sutra del Corazón, conocido en japonés como "般若心経" (Hannya Shingyō), es un texto fundamental en el budismo Mahayana y Zen. A continuación, presentamos la versión en japonés del *Sutra del Corazón*:

般若心経

観自在菩薩 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空 度一切苦厄 舎利子 色不異空 空不異色 色即是空 空即是色 受想行識 亦復如是 舎利子 是諸法空相 不生不滅 不垢不浄 不増不減 是故空中 無色 無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色声香味触法 無眼界 乃至無意識界 無無明 亦無無明尽 乃至無老死 亦無老死尽 無苦集滅道 無智亦無得 以無所得故 菩提薩埵 依般若波羅蜜多故 心無罣礙 無罣礙故 無有恐怖 遠離一切顛倒夢想 究竟涅槃 三世諸仏 依般若波羅蜜多故 得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜多 是大神呪 是大明呪 是無上呪 是無等等呪 能除一切苦 真実不虚 故説般若波羅蜜多呪 即説呪曰 羯諦羯諦 波羅羯諦 波羅僧羯諦 菩提薩婆訶 般若心経

El *Sutra del corazón* se llama correctamente *Prajna Paramita Sutra*.

Hay muchos sutras que enseñan sobre *Prajnaparamita*, y colectivamente se les llama sutras *Prajnaparamita*. Los *Prajnaparamita Sutras* comenzaron a crearse alrededor de la época a.C. y continuaron hasta aproximadamente el siglo XII. *El Sutra del corazón* es uno de ellos y es un sutra que se dice que es un breve resumen de la esencia del Sutra Prajnamaya.

Se dice que el texto original es el *Gran Prajnamaya Sutra*, que fue traído a China desde la India por Xuanzang, famoso como el monje Sanzang que aparece en Viaje al Oeste. Sanzang

tradujo al chino el *Sutra del gran corazón*, que había sido escrito en sánscrito, y lo compiló en unos 600 volúmenes. *El Sutra del Corazón* expresa la esencia de esos 600 volúmenes en poco menos de 300 caracteres. El Sutra del Corazón contiene la esencia del budismo. Los orígenes del *Sutra del Corazón*, no está claro cuándo ni dónde se escribió *el Sutra del Corazón*, pero se especula que fue alrededor del siglo V o VI, cuando el culto a Kannon se extendió por la India y el budismo se convirtió en budismo esotérico. Se pensó que se había completado antes porque hay una traducción al chino que se dice es de Kumaraji, que vivió entre los siglos IV y V, pero investigaciones recientes sugieren que la traducción de Raju puede ser una falsificación de una época posterior. Alrededor de principios del siglo VII se pudo confirmar de manera confiable el establecimiento del *Sutra del Corazón*.

El *Sutra del Corazón* consta de dos partes: un libro pequeño que consta únicamente del texto principal, que es el sermón del Bodhisattva Kannon, traducido por Xuanzang, y un libro grande, que incluye el prefacio y el epílogo, que Son los escenarios básicos de la historia, antes y después del texto principal. Hay dos series. Históricamente, parece que primero se creó un libro inferior que extraía sólo la esencia del *Sutra Prajnaparamita*, y luego se creó un libro superior que fue formateado como un sutra.

Texto completo del *Sutra del Corazón* (con pronunciación *kana*) y traducción al chino. Presentamos el texto completo y la traducción al chino del *Sutra del Corazón*. Cuando un monje canta en un funeral, extiende las palabras como si cantara. La lectura puede diferir según la denominación. Para obtener más información, debemos preguntar al monje en el templo familiar. Basándome en la traducción anterior de Xuanzang, la traduje al lenguaje cotidiano, evitando en la medida de lo posible el uso de términos técnicos del budismo y la filosofía. Este es un drama de conversación entre Kannon y su discípulo Shariputra. Hemos complementado el esquema principal de las partes que faltan en la traducción de Xuanzang con la Omoto (Edición completa) y el original sánscrito. También hemos añadido una explicación para que sea más fácil de entender.

Una traducción sencilla del Sutra del Corazón:

Shariputra: "¿Cómo puedo alcanzar la iluminación y escapar de los sufrimientos de este mundo?"

Kannon: ``Todo en este mundo no tiene realidad. En otras palabras, cosas como la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente no existen originalmente. Por eso no nos apegamos a las cosas ni nos quedamos atrapados. en un conjunto de valores". No hay necesidad de dejarlo de lado".

Traducción japonesa del Sutra del Corazón

はんにゃはらみたしんぎょう
般若波羅蜜多　心　経
かんじざいぼさつ　　ぎょうじんはんにゃはらみったじ
観自在菩薩　　行深般若波羅蜜多時
しょうけんごうんかいくう
照見五蘊皆空
どいっさいくやく　しゃりし　しきふいくう　くうふいしき
度一切苦厄　舎利子　色不異空　空不異色
しきそくぜくう
色即是空
くうそくぜしき　じゅそうぎょうしきやくぶにょぜ　しゃりし
空即是色　受想行識亦復如是　舎利子
ぜしょほうくうそう
是諸法空相
ふしょうふめつ　ふくふじょう　ふぞうふげん　ぜこくうちゅう
不生不滅　不垢不浄　不増不減　是故空中
むしき　むじゅそうぎょうしき　むげんにびぜつしんい
無色　無受想行識　無限耳鼻舌身意
むしきしょうこうみそくほう
無色声香味触法
むげんかい　ないしむいしきかい　むむみょうやく　むむみょうじん
無眼界　乃至無意識界　無無明亦　無無明尽
ないしむろうし　やくむろうしじん　むくしゅうめつどう
乃至無老死　亦無老死尽　無苦集滅道
むちやくむとく
無智亦無得
いむしょとくこ　ぼだいさつた　えはんにゃはらみったこ
以無所得故　菩提薩埵　依般若波羅蜜多故
しんむけいげ　むけいげこ　むうくふ　おんりいっさいてんどうむそう
心無罣礙　無罣礙故　無有恐怖　遠離一切顛倒夢想
くうぎょうねはん　さんぜしょぶつ　えはんにゃはらみったこ
究竟涅槃　三世諸仏　依般若波羅蜜多故
とくあのくたらさんみゃくさんぼだい　こちはんにゃはらみった
得阿耨多羅三藐三菩提　故知般若波羅蜜多
ぜだいじんしゅ　ぜだいみょうしゅ　ぜむじょうしゅ　ぜむとうどうしゅ
是大神呪　是大明呪　是無上呪　是無等等呪
のうじょいっさいく　しんじつふこ　こせつはんにゃはらみったしゅ
能除一切苦　真実不虚　故説般若波羅蜜多呪
そくせつしゅわつ　ぎゃてい　ぎゃてい　はらぎゃてい
即説呪曰　羯諦　羯諦　波羅羯諦
はらそうぎゃてい
波羅僧羯諦
ぼじそわか　はんにゃしんぎょう
菩提薩婆訶　般若心経

Figura 14. Lectura de caracteres *Sutra del Corazón*. Hannya Shingyo.

14-11-2024

Así lo escucho. Cuando Buda Shakyamuni llegó al monte Reiwashi en el castillo de Osha con un gran número de sus discípulos que se habían convertido en sacerdotes y bodhisattvas, entró en una profunda meditación de iluminación. En ese momento, Kannon (Kanjizai Bodhisattva) practicó la profunda perfección de la sabiduría (Prajna Paramita) y discernió lo siguiente. La gente piensa que hay algo llamado yo o mi alma, pero lo que en realidad existe son cinco agregados (cinco agregados) que conforman una serie de percepciones y reacciones: cuerpo, sensaciones, imágenes, emociones y pensamientos. mí, ninguno de ellos me pertenece, y no hay otro yo además de ellos, así que al final no existe tal cosa como yo. Además, estos cinco elementos son como ilusiones y no tienen sustancia. Y gracias a esta sabiduría pude escapar de todo sufrimiento y desgracia. Shariputra, discípulo y anciano de Buda, le preguntó a Kannon lo siguiente: Si quiero practicar la profunda perfección de la sabiduría, ¿cómo debería aprender? En respuesta, Kannon le explicó a Shariputra lo siguiente:

Oh Shariputra (Jha, 2019), el cuerpo es como una ilusión, incorpóreo, y algo incorpóreo parece ser el cuerpo. El cuerpo no es más que una ilusión y ninguna sustancia, pero eso no significa que la verdadera forma exista aparte del cuerpo que vemos. El cuerpo existe de una manera que no tiene sustancia, y lo real existe como un cuerpo ilusorio. Esto se aplica no sólo al cuerpo, sino también a las sensaciones, imágenes, emociones y pensamientos en otras palabras, los cinco agregados que Buda enseñó son la verdadera naturaleza de lo que nos fijamos como existentes, no son entidades reales, como dice el budismo Hinayana. Shariputra, todo es, por lo tanto, inmaterial y ni surge ni desaparece. No existe nada impuro o puro. Tampoco disminuirán tus dudas ni aumentarán tus bendiciones.

Desde este estado de elevada conciencia de que no hay sustancia, no hay cuerpo, ni sensaciones, ni imágenes, ni asociaciones, ni pensamientos. No existen sentidos como ojos, oídos, nariz, lengua, piel o mente, ni objetos sensoriales como color, forma, sonido, olfato, gusto o tacto, y no existen diversos pensamientos mentales. Todo, desde el mundo visible hasta el mundo mental, no existe. No hay ningún error en la percepción que sea la primera causa de confusión, y nunca desaparecerá. De manera similar, no existe la vejez ni la muerte, que son el resultado final del engaño, y la vejez y la muerte no tienen fin y no desaparecerán. No hay sufrimiento, no hay causa para el sufrimiento, no hay forma de eliminar el sufrimiento y no existe ninguna práctica que elimine el sufrimiento en otras palabras, cada una de las cuatro verdades enseñadas por Buda no son entidades como el Hinayana, dice el budismo. No hay conocimiento, no se pueden cosechar los frutos del entrenamiento. Además, no hay nada que no puedas conseguir.

En este estado, los Bodhisattvas no tienen obstáculos en sus mentes debido a la perfección de la sabiduría. No hay miedo porque no hay ningún obstáculo en la mente. Como no tienes falsos engaños, estás en un estado completamente liberado.

Todos los Budas del pasado, presente y futuro también han alcanzado el despertar más completo a través de esta perfección de la sabiduría.

Entonces tienes que saberlo. La perfección de la sabiduría es un gran mantra, un mantra de gran iluminación, el mejor, el incomparable mantra, un mantra que elimina todo sufrimiento y es definitivamente efectivo porque no es falso. Ahora bien, el mantra de la perfección de la sabiduría es el siguiente:

Gate Gate Paragate Parasangate Bodhi Svaha (Oh sabiduría, oh sabiduría, oh sabiduría perfecta, oh sabiduría perfecta y perfecta, oh iluminación, sé feliz)

Shariputra, para practicar la profunda perfección de la sabiduría, uno debe aprender cómo se describe anteriormente. En ese momento, Buda terminó de meditar y felizmente alabó a Kannon, diciendo: Así es. Todos en el mundo, incluidos Shariputra, Kannon y todos los presentes, se regocijaron con las palabras de Buda. Con esto concluye la enseñanza de la esencia de la perfección de la sabiduría.

Significado del *Sutra del Corazón* Prajnaparamita significa perfección de la sabiduría o sabiduría completa. El Sutra de la sabiduría en el corazón se refiere al conocimiento profundo de los caminos y fenómenos del mundo.

La razón por la cual Prajna (Pañña) Paramita se translitera como Prajna Paramita es porque es una sabiduría especial que debe considerarse como un nombre propio. En el budismo Mahayana, hay seis prácticas y virtudes que deben cultivarse llamadas Rokuharamitta, y la última y más importante de ellas es Prajnaparamita. Hridaya, que se traduce literalmente como corazón, pero se usa para ser significante de esencia. En otras palabras, Sutra del Corazón significan la esencia de Prajnaparamita, así como la esencia del Prajnaparamita Sutra (Hanh, 2009). Hridaya también se usa para significar mantra, por lo que existe la teoría de que significa mantra de Prajnaparamita, pero al final, ambos son lo mismo. Esto se debe a que en el Sutra del Corazón está escrito que Prajnaparamita es un gran mantra, y la afirmación del Sutra del Corazón es que la esencia de Prajnaparamita es un mantra. *El Sutra del Corazón* describe el método de entrenamiento de Pajnaparamita y, a juzgar por el flujo del texto, está claro que el enfoque principal está en transmitir el mantra. Muchas religiones y filosofías

indias de la época en que vivió Buda creían que la liberación se podía lograr controlando los deseos y apegos a través de la abstinencia, la penitencia y la meditación. podía lograr la liberación comprendiendo las causas de los deseos y apegos y eliminándolos creían que, en el budismo, la meditación que se centra en algo, lo integra y aquieta la mente se llama detenerse shamata, samatha, y la meditación que observa y analiza algo se llama ver (vipassana, vipassana). El quinto Zenharamitta de Rokuharamitta corresponde a detener, y el sexto Prajnaharamitta corresponde a ver. Bodhisattva Kannon y él ser Shariputra (discípulo), *El Sutra del Corazón* se desarrolla en un escenario en el que el Bodhisattva Kanjizai da un sermón a Shariputra (Jha, 2019), el anciano más sabio. Como sugiere su nombre, el Bodhisattva del budismo Mahayana es un Bodhisattva del budismo Mahayana que puede interpretarse como un excelente para ver la meditación, mientras que Shariputra es una figura que se considera que simboliza la sabiduría del budismo Hinayana.

Las escrituras budistas se clasifican en Sutras y Ritsura (Rahula, 2007), que se denominan Ritsu en japonés. A diferencia de los sutras, que básicamente registran los sermones de Buda, los ron son interpretaciones y sistematizaciones de las enseñanzas de Buda que son los debates o discusiones rigurosas sobre los conceptos budistas. Cada secta del budismo Hinayana creó su propio *ron*, y se dice que *ron* comenzó cuando Shariputra interpretó y resumió las enseñanzas de Buda. En la meditación visual, la cuestión es cómo concentrarse y qué tipo de doctrina observar y analizar para obtener sabiduría. Expliquemos estos dos a continuación haciéndonos la siguiente pregunta:

¿Cuál es la idea importante de la vacuidad en el *Sutra del Corazón*?

Un concepto importante del Sutra del Corazón es la idea de vacío. El vacío se refiere a la no realidad. Budismo Mahayana y budismo Hinayana. El budismo se puede dividir en términos generales en budismo hinayana y budismo mahayana. La idea del Sutra del Corazón pertenece al budismo Mahayana. En el budismo Hinayana, sólo aquellos que practican el budismo pueden alcanzar el estado de iluminación, mientras que en el budismo Mahayana, todos, hayan practicado o no el budismo, pueden alcanzar el estado de iluminación. Esta es una lección que le ayudará a llegar allí. Se dice que la idea de vacío, que no queda atrapado ni apegado a cosas individuales, permite a todas las personas alcanzar un estado de iluminación donde todas las cosas cambian y como mencionamos anteriormente, vacío no significa vacío, sino más bien sin sustancia (sin forma fija).

El Sutra del Corazón supone que todas las cosas continúan cambiando y transmite que incluso si las cosas continúan cambiando, la esencia (núcleo) de las cosas sigue siendo la misma. Por ejemplo, la idea es: Incluso si mi apariencia y mi capacidad de pensar se deterioran a medida que envejezco, e incluso si las opiniones de quienes me rodean cambian, sigo siendo quien soy. (Heisig, 2016). En otras palabras, es una enseñanza para centrarse en la esencia en lugar de quedar atrapados en el fenómeno del cambio. No te dejes atrapar por los valores del mundo. Es una expresión que nos muestra el concepto denominado apego, buda enseño que el sufrimiento dukkha surge del apego a cosas que son impermanente y no ofrecen una felicidad duradera.

La idea de vacío, que no tiene sustancia ni forma fija, también enseña que no hay necesidad de apegarse a una sola cosa o quedar atrapado en un conjunto determinado de valores. Por ejemplo, la gente piensa que las joyas son hermosas porque no es algo que se haya determinado que sea hermoso desde el principio, sino que simplemente la gente decide que es hermosa por sí misma, y cada persona tiene sus propios sentimientos sobre si es hermoso o no.

¿En qué consiste el entrenamiento del mantra del Sutra del Corazón? La segunda mitad del Sutra del Corazón elogia e introduce los mantras. Shingon (Rinpoche, 2019), es un breve sutra que expone la verdad de Buda con palabras verdaderas y alaba sus virtudes. Es una transcripción directa del sánscrito y los mantras son sutras cortos, mientras que los más largos se llaman *dharani*. La secta Shingon y la secta Shingon Dharani se llaman así porque cantan muchos mantras y dharani (fórmula o frase mística que se recita o entona para proteger, bendecir o atraer energías positivas).

Figura 13. Ritual de purificación templo Senso Ji, Japón.

Los mantras no son palabras mágicas que harán que algo se haga realidad con sólo cantarlos. Originalmente, mantra era una palabra utilizada para evocar y retener la sabiduría de las escrituras y los Budas en la mente. Sólo cuando hayas experimentado repetidamente la sabiduría intuitiva con una mayor concentración durante la meditación mientras cantas el mantra, cantar el mantra te llevará a la experiencia de la sabiduría como un reflejo condicionado. Generalmente, el contenido de un mantra es una palabra simbólica que

condensa una doctrina, o es una palabra de oración o devoción, pero es deseable que un mantra sea diferente a las palabras cotidianas, y sea más importante que el significado de las palabras.

En otras palabras, el mantra del *Sutra del Corazón* es un llamado a la sabiduría de Prajnaparamita, que significa el objetivo mismo del entrenamiento. Originalmente, el mantra conduce a la sabiduría y es equivalente a la sabiduría, por lo que se puede decir que el mantra del *Sutra del Corazón* es el mantra y la sabiduría mismos. Además, como resultado de cantar este mantra en el pasado, los bodhisattvas realmente alcanzaron la sabiduría, alcanzaron la iluminación y lograron sus objetivos, por lo que este mantra tiene el poder de realizar el contenido de sus palabras. es real. Por lo tanto, la esencia de Prajnaparamita es mantra, y el Sutra del Corazón afirma que Prajnaparamita es mantra. Destacamos el papel del *Sutra del Corazón* en funerales y servicios conmemorativos ya que las personas religiosas recitan el *Sutra del Corazón* en funerales y servicios conmemorativos. El momento para recitar el Sutra del Corazón en un funeral tiene el propósito de la lectura de sutras en los funerales es para recordar y orar por los difuntos. La oración es cuando un monje reza a Buda pidiendo bendiciones para el difunto y una partida pacífica. Hay varias ocasiones en las que se lee en velorios, funerales y ceremonias de despedida, pero parece que se lee más a menudo como un sutra antes del entierro de un ataúd, en un velorio o en un crematorio. Sin embargo, el momento del canto puede variar según la secta y la filosofía del monje. Dependiendo de la secta, puede combinarse con otros sutras como el *Sutra del loto* y el *Sutra Kegon* (Cleary, 1993). También se dice que el *Sutra del Corazón* sólo se puede cantar una vez. El papel del *Sutra del Corazón* en los servicios conmemorativos y otros Sutras como el *Sutra del Corazón* se recitan durante los servicios conmemorativos los días 7 y 49. Sin embargo, el significado es diferente al de la lectura del sutra en un funeral. Mientras que la recitación de sutras en los funerales es una oración por el alma del difunto, la recitación de sutras en los servicios conmemorativos se basa en la idea de eko, que implica dirigir la propia virtud obtenido cantando sutras al difunto.

Para analizar el contenido podemos ver el concepto de vacío en el Zen según Dōgen donde Sunyata (Vacío) e Impermanencia es el vacío en el budismo Zen no significa la ausencia de todo, sino la ausencia de una esencia inherente e independiente. Es la interconexión y la interdependencia de todas las cosas. Para Dōgen, el vacío está intrínsecamente relacionado con la impermanencia (*anicca*). Todo en el cosmos está en constante cambio, y nada posee una existencia separada o permanente. Esta comprensión lleva a una profunda realización de la naturaleza transitoria y fluida de la realidad. La práctica de Zazen y el vacío es para Dōgen

la forma de enfatizar la práctica del Zazen como un medio para experimentar directamente la naturaleza del vacío. En la meditación, uno se sienta en silencio, observando los pensamientos y sensaciones sin aferrarse a ellos, permitiendo que surjan y desaparezcan. A través del Zazen, los practicantes pueden experimentar el vacío no como una teoría abstracta, sino como una realidad vivida. Esta práctica lleva a la realización de que el "yo" separado es una ilusión, y que todo es parte de un flujo interconectado. Continúa añadiendo Dōgen y el *Genjōkōan* dentro de uno de los capítulos más conocidos del *Shōbōgenzō*, donde Dōgen aborda el vacío de manera explícita. Explica cómo la práctica y la realización del Dharma son una manifestación directa del vacío. Cita Clave:

> Estudiar el budismo es estudiarse a uno mismo; estudiarse a uno mismo es olvidarse de uno mismo; olvidarse de uno mismo es ser iluminado por todas las cosas. Esta cita ilustra cómo la comprensión del vacío implica trascender el ego y percibir la unidad de todas las cosas (Dōgen, 2022, p. 187).

Relación con la Naturaleza de la Mente lo vemos en Mushin (No-Mente): Relacionado con el concepto de vacío está el estado de "mushin" o "no-mente", donde uno actúa sin el filtro del ego y sin preconceptos. Dōgen enseñó que el verdadero entendimiento del vacío permite actuar de manera espontánea y natural, en armonía con el flujo de la realidad. Vacío y Compasión son fundamentales dentro de lo que Dōgen nos quiere transmitir. A la vez tienen una fuerte interconexión que nos muestra la forma de comprender el vacío y también nos lleva a una profunda compasión, ya que uno se da cuenta de la similitud de todas las vidas. La sabiduría del vacío no es fría o desapegada, sino que se traduce en un profundo compromiso con el bienestar de todos los seres. Dentro del propio *Shōbōgenzō* vemos que contiene numerosos ensayos donde Dōgen aborda en sus enseñanzas el vacío y otros conceptos fundamentales del Zen. Esto da paso para que obras como *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō* (Waddell, Masao, 2002) nos proporciona en su traducciones y comentarios sobre los textos de Dōgen un enfoque más cercano al lector occidental. Lo mismo ocurre en *Dōgen's Genjo Kōan: Three Commentaries* por Shohaku Okumura que da un análisis profundo del *Genjōkōan*. El vacío, según Eihei Dōgen, es una verdad fundamental del budismo Zen que se revela a través de la práctica del Zazen y la comprensión de la impermanencia y la interconexión de todas las cosas. Esta comprensión lleva a una vida de compasión y sabiduría, donde se trascienden las ilusiones del ego y se actúa en armonía con la realidad tal como es. El concepto vacío en Nishida es visto como un concepto único en la versión japonesa que es vacío (無, mu) en el

contexto de su filosofía. A continuación, se describe cómo Nishida interpretó y utilizó este concepto en su pensamiento filosófico:

> Es fundamental el análisis del Concepto de Vacío que hace Nishida Kitarō:
>
> > Nuestros deseos no brotan solitarios, sino en íntima relación con otro. El bien del hombre no puede consistir únicamente en la satisfacción de las exigencias de un instante o de un tipo. Una exigencia concreta deviene bien sólo cuando se relaciona con el todo. Tal ocurre con el bien corporal; no consiste en la salud de una de sus partes, sino en las relaciones del conjunto. Desde el punto de vista de la teoría de la actividad, el bien ha de ser primordialmente la concordia y armonía o mediocridad de las diversas actividades. Nuestra consciencia deviene función consciente de armonía y unidad. Que el bien es armonía, ya lo dijo Platón. Llega a comparar el bien a la armonía musical. También el inglés Shaftesbury i otros filósofos lo repiten. Que la mediocridad es un bien, es idea de Aristóteles; y en oriente aparece en *El libro de la mediocridad* (Nishida, 1963, p. 230).

Considerado como un fundamento primordial de la filosofía Zen que es de gran influencia en la obra de Nishida que hace una integración de tradiciones Nishida agregó ideas del budismo Zen con la filosofía occidental, particularmente el idealismo alemán y la fenomenología. Siendo estas consideradas dentro del lugar del Vacío en su Filosofía, denominada como Lógica del Lugar (Bashō no Ronri) donde Nishida introdujo la idea del lugar (Bashō), que es un concepto clave para entender su noción de vacío. El vacío no es la nada absoluta, sino un campo o lugar en el que todos los fenómenos ocurren y del cual emergen. El vacío es tratado como fundamento de la realidad y para Nishida, el vacío es la base de toda existencia. Es el lugar donde se manifiestan todos los seres y eventos, pero que en sí mismo no tiene forma ni características definidas. Además, vemos como la autoconciencia y vacío son tratadas como autoidentidad de la autoconciencia *Jikaku-teki dōitsu* (Masako, 2011), donde Nishida dice que el vacío está relacionado con el concepto de autoconciencia. El sujeto se percibe a sí mismo a través del vacío, en un proceso de autorreflexión y autoidentidad. Añade que conocimiento y experiencia directa se sostiene como que el verdadero conocimiento surge de la visión directa del vacío, una apreciación que va más allá del dualismo sujeto-objeto. Esto va más allá de la relación con la dialéctica y la contradicción ya que el vacío en la filosofía de Nishida trasciende la dialéctica hegeliana de tesis, antítesis y síntesis. En lugar de resolver la contradicción, el vacío es el lugar donde las contradicciones coexisten y se manifiestan sin anularse. Nishida describe el vacío como una contradicción absoluta, donde las oposiciones se encuentran en una relación dinámica y creativa (Nishida, 1963). El estado autoconsciente para Nishida comienza cuando se da cuenta de su muerte eterna, de tu totalidad del vacío

14-11-2024

eterno. Su despertar acaece al ser consciente de que su propia existencia es una contradicción absoluta. Cito sus palabras:

> Cuando me percato de mi propia nada eterna no estoy haciendo simplemente un juicio cognitivo; estoy simultáneamente cobrando conciencia de una subjetividad más honda por debajo del juicio que, en cierto sentido, trasciende la muerte y participa en la vida eterna. Y, sin embargo, si yo fuera un ser que meramente trasciende de la muerte, ni siguiera estaría vivo. Cada viviente ha de morir. Esto es ya una contradicción. Mi existencia implica precisamente este dilema de mortalidad e inmortalidad (Nishida, 2006, p. 45).

Uno de los conceptos clave en la filosofía de Nishida nacen al dialogar sobre la Nada y en concreto es *La Nada Absoluta* (絶対無, zettai mu): En la filosofía de Nishida es un estado que trasciende la dualidad del ser y el no-ser. No es simplemente una negación del ser, sino una condición que posibilita todas las formas de existencia y experiencia (Nishida, 2015).

Fundamento de la Realidad: Para Nishida, la nada absoluta es el fundamento último de la realidad. Es el origen desde el cual surgen todas las cosas y hacia el cual regresan.

Lugar de la Nada (無の場所, mu no Bashō): Bashō (場所): Un concepto fundamental en la narrativa de Nishida es el de "Bashō" o "lugar". La nada es vista como un "lugar" ontológico en el que todas las contradicciones y dualidades encuentran su resolución. Matriz de Existencia: La nada es la matriz que permite que las cosas existan en su relación mutua. Es el campo de la interrelación y la interdependencia de todos los fenómenos. La Nada como Autoidentidad Absoluta 絶対自己同一, zettai jiko doitsu (Nishida, 1987): Identidad y Diferencia: Nishida propone que la nada absoluta es una autoidentidad que incluye dentro de sí misma todas las diferencias y contradicciones. Es una unidad que no elimina las diferencias, sino que las integra de manera armoniosa. Actividad Creativa: Esta autoidentidad absoluta se manifiesta como actividad creativa, en la que la realidad se autodetermina constantemente. Influencias y contexto que podemos ver en el budismo Zen son Shunyata (Vaciedad) así se denomina la noción budista de shunyata o vaciedad influye profundamente en la concepción de la nada de Nishida. En el budismo, la vaciedad no es una simple negación, sino la interdependencia dinámica de todos los fenómenos. Experiencia Directa: Al igual que el Zen enfatiza la práctica en primera persona de la realidad más allá de los conceptos dualistas, Nishida también subraya la importancia de la experiencia inmediata y previa a la reflexiva.

Es notable el aporte de la Filosofía Occidental donde Nishida toma prestado de filósofos como Hegel, para quienes la realidad se entiende como un desarrollo dialéctico de devenir y propia realización personal, siendo este afín al idealismo alemán. Es la influencia del pragmatismo,

especialmente de William James (James, 2000), la que refleja en la insistencia de Nishida en la experiencia concreta y la realidad como proceso activo. Podemos ver como ejemplos y aplicaciones el arte y creatividad, siendo La Nada como fuente de creatividad. En el arte, la nada puede ser vista como el vacío fértil del que surge la creatividad. Un artista se enfrenta a un lienzo en blanco (la nada) y a través de su actividad creativa, trae a la existencia una obra de arte. Todo esto está muy presente en la interacción humana y sobre todo en las relaciones interpersonales que pueden ser entendidas en términos del lugar de la nada, donde la identidad de cada persona se define en relación con los demás. La nada aquí no es ausencia, sino la interconexión dinámica entre individuos. Derivando a la vez en un pensamiento dialéctico cuya resolución de contradicciones abordan la nada y le proporciona un lugar donde las contradicciones pueden coexistir y resolverse de manera creativa, permitiendo un desarrollo continuo del conocimiento y la realidad. La nada en los diálogos de Kitaro Nishida es una categoría abismal y multifacética que desafía las nociones convencionales de vacío y negación. En lugar de representar una ausencia de ser, la nada en la filosofía de Nishida es un fundamento dinámico y creativo de toda existencia y experiencia. Integra elementos del budismo Zen y la filosofía occidental para ofrecer una visión de la realidad como un proceso interrelacionado y auto creativo. La comprensión de la nada como lugar de la autoidentidad absoluta y la interdependencia de todos los fenómenos proporciona una base ontológica y epistemológica para explorar el hábitat profunda de la realidad y la experiencia humana. Nishida añade el enfoque de pensar desde la nada mu no shiso(無の思想) (Nishida, 1932) desarrollado por Nishida Kitaro, es una parte central de su filosofía del "puro acto" (junsui katsudo). Aquí hay una explicación más detallada de este enfoque:

1. Contexto Filosófico:

- Nishida Kitaro es considerado el fundador de la escuela de filosofía japonesa conocida como la Escuela de Kioto. Su pensamiento es una síntesis única de la filosofía occidental, particularmente la filosofía alemana (especialmente el idealismo alemán) y la tradición budista Zen.

2. Significado de "Pensar desde la Nada":

- "Nada" (*mu*) en el enfoque de Nishida no se refiere a la simple ausencia de algo, sino a una realidad ontológica más profunda que subyace a todas las cosas. Es un estado de indeterminación primordial y absoluta que precede a la diferenciación de los conceptos y las experiencias.

14-11-2024

- "Pensar desde la nada" implica llevar la mente más allá de las dualidades y las distinciones conceptuales para acceder a este estado de no-diferenciación. Es un tipo de pensamiento que trasciende las categorías y las oposiciones binarias para llegar a una comprensión más intuitiva y holística de la realidad.

3. Filosofía del "Puro Acto":

- La filosofía de Nishida se centra en la noción de "puro acto" (junsui katsudo), que es la manifestación dinámica de la nada en la experiencia concreta. Este puro acto es el fundamento último de toda la realidad y se manifiesta a través de la actividad creativa y auténtica del individuo.
- Al pensar desde la nada, uno puede acceder al puro acto y experimentar la realidad de manera directa y sin mediaciones conceptuales. Este tipo de pensamiento es una forma de intuición no discursiva que revela la unidad subyacente de todas las cosas.

4. Importancia en la Filosofía de Nishida:

- El enfoque de pensar desde la nada es fundamental en la filosofía de Nishida porque es a través de este tipo de pensamiento que se puede llegar a una comprensión más profunda de la naturaleza de la realidad y del yo.
- Para Nishida, el pensamiento desde la nada es un proceso creativo y liberador que permite al individuo trascender las limitaciones de la mente discursiva y conectarse con la totalidad de la existencia.

En resumen, el enfoque de pensar desde la nada de Nishida Kitaro es una invitación a trascender las dualidades y las distinciones conceptuales para acceder a una comprensión más profunda y holística de la realidad. Es un tipo de pensamiento que revela la unidad subyacente de todas las cosas y que abre la puerta a una experiencia más auténtica y creativa de la vida.

Otro autor que habla sobre la nada es Byung-Chul Han, un filósofo contemporáneo conocido por sus agudas críticas a la cultura contemporánea y la sociedad del rendimiento aborda la noción de la nada desde una perspectiva que combina la filosofía occidental con influencias orientales, especialmente el budismo y el taoísmo. Su enfoque de la nada se centra en la relación entre el ser, el vacío (Han, 2022), y las dinámicas del poder y la cultura en la sociedad moderna. Vamos a ver el resumen de cómo Han aborda la nada en su obra:

La Nada y el Vacío en la Cultura Contemporánea

En sus escritos, Han explora cómo la sociedad contemporánea está obsesionada con la productividad, la eficiencia y el rendimiento, lo cual lleva a una experiencia de vacío y agotamiento. Este vacío no es un vacío positivo o liberador, como podría ser en las tradiciones orientales, sino un vacío que resulta de la hiperactividad y la sobrecarga de estímulos que abocan a la cultura del rendimiento. Han sostiene que la cultura del rendimiento lleva a un vacío existencial donde las personas se sienten vacías y agotadas debido a la constante presión para producir y rendir. Este vacío es un estado de agotamiento emocional y espiritual, más que una experiencia meditativa o liberadora cuya base está consolidada por la nada y el silencio y es cuando Han también reflexiona sobre el valor del silencio y la contemplación, contrastándolos con la constante actividad y ruido de la vida moderna. El silencio y la contemplación son formas de experimentar la nada de manera positiva y crean un constructo el cual podemos llamarlo silencio contemplativo ya que está inspirado por tradiciones como el budismo y el taoísmo, Han ve en el silencio una forma de resistencia contra la cultura del ruido y la hipercomunicación. El silencio permite un espacio de nada donde el individuo puede encontrar paz y claridad. Su concepto que describe la nada en el pensamiento oriental visto desde la visión de Byung-Chul Han está inspirada en las filosofías orientales para poder ofrecer una visión alternativa de la nada. En lugar de ver la nada como una carencia o un vacío negativo, la interpreta como una fuente de potencial y creación. *Shunyata* (Vaciedad) en el budismo donde Han interpreta la vaciedad budista (shunyata) como una condición de posibilidad y plenitud. La vaciedad no es la ausencia de todo, sino la interdependencia y la no-esencia de los fenómenos, lo cual abre espacio para la transformación y el devenir. Wu Wei (No-acción) en el taoísmo: En la tradición taoísta, el concepto de wu wei o inacción es una forma de estar en equilibrio con el flujo natural de las cosas. Esta actitud de no-forzar y dejar-ser es vista por Han como una aceptación de la nada que permite un modo de vida más auténtico y relajado.

Crítica a la Sociedad de la Hiperactividad

Han critica la sociedad contemporánea por su incapacidad para aceptar y valorar la nada. En su opinión, el constante hacer y la producción frenética llevan a un vacío negativo y a una desconexión con la verdadera esencia del ser que va sufriendo una desaceleración que propone la perdida de fundamentación y la creación de espacios de no-actividad como formas de resistir la lógica del rendimiento. La aceptación de la nada implica también la aceptación de la inactividad y la contemplación como formas legítimas de existencia y es donde la nada y la experiencia estética de Byung-Chul Han son también relacionadas como un ente denominado

la nada con la experiencia estética, particularmente en el arte y la poesía. El arte tiene el poder de crear un espacio de nada, un vacío que no es simplemente una falta, sino un campo abierto para la interpretación y la experiencia. Pero esto hace que el arte y vacío puedan ser un espacio fértil para la imaginación y la creación (Han, 2020). Han ve en el arte una forma de resistir la instrumentalización y la mercantilización de la vida, creando momentos de pura presencia y contemplación. Byung-Chul Han aborda la nada desde múltiples ángulos, combinando la crítica cultural con una profunda apreciación de las filosofías orientales. Para Han, la nada no es simplemente ausencia o vacío negativo, sino una condición de posibilidad, una apertura que permite la contemplación, la desaceleración y la resistencia a la cultura del rendimiento. La nada, en su visión, es tanto una crítica a la sociedad moderna como una propuesta para una vida más plena y auténtica.

> El orden terreno, el orden de la tierra, se compone de cosas que adquieren una forma duradera y crean un entorno estable donde habitar. Son esas <<cosas del mundo>>, en el sentido de Hannah Arendt, a las que corresponde la misión de <<estabilizar la vida humana>>. Ella le dan un sostén. El orden terreno está siendo hoy sustituido por el orden digital. Este desnaturaliza las cosas del mundo informatizándolas. Hace décadas, el teórico de los medios de comunicación Vilém Flusser ya observó que <<las no-cosas penetran actualmente por todos los lados en nuestro entorno, y desplazan a las cosas. A estas se las llama informaciones>> (Han, 2021, p. 13).

Byung-Chul Han aborda el concepto de "no-cosas" en su obra "No-Cosas: Quiebras del Mundo de Hoy" para explorar cómo la digitalización y la virtualización de la realidad están transformando nuestra relación con el mundo y la forma en que experimentamos la realidad. A continuación, veremos los puntos clave de este concepto:

Concepto de no-cosas, podemos analizar como concepto de no-cosas como la naturaleza intangible ya que las no-cosas son entidades intangibles que dominan cada vez más nuestra realidad cotidiana. A diferencia de las cosas físicas y materiales que podemos tocar y poseer, las no-cosas son datos, información y contenidos digitales. Los ejemplos de no-cosas incluyen datos, algoritmos, información en la nube, perfiles digitales, y todo tipo de contenido virtual que no tiene una presencia física directa, dando un impacto de las no-cosas en la percepción de la realidad y la desmaterialización del mundo donde la proliferación de no-cosas lleva a una desmaterialización de la realidad. Cada vez más, interactuamos con el mundo a través de pantallas y medios digitales, lo que cambia nuestra percepción y relación con el entorno físico (Knepper, Stoneman, Wyllie, 2024). Falta de sustancia y permanencia: Las no-cosas carecen de la sustancia y permanencia que caracterizan a las cosas físicas. Esto puede generar una sensación de inestabilidad y fugacidad, ya que las no-cosas son efímeras y fácilmente

manipulables y son parte de la transformación de la experiencia humana y que van en relación con el tiempo y las no-cosas aceleran la experiencia del tiempo, ya que los datos y la información fluyen de manera continua y rápida. Esto contrasta con la experiencia más lenta y estable de las cosas materiales que se tornan en la superficialidad y distracción con una interacción constante con no-cosas que puede llevar a una experiencia superficial de la realidad, donde estamos constantemente distraídos por flujos de información que demandan nuestra atención sin proporcionar profundidad, y que son consecuencias para la identidad y la cultura que tratan de hacer la construcción de la identidad. Las identidades digitales, construidas a partir de no-cosas como perfiles en redes sociales y datos personales, son fragmentadas y cambiantes. Esto puede afectar nuestra percepción de nosotros mismos y nuestra coherencia interna. Cultura del rendimiento y la transparencia donde una sociedad dominada por no-cosas, la transparencia y la exposición constante se convierten en normativas. Las personas están constantemente vigiladas y evaluadas, lo que genera una cultura de rendimiento y auto explotación. Han crítica sobre las no-cosas como una pérdida de la materialidad y una disminución del valor de las cosas físicas: Han argumenta de cómo las no-cosas disminuyen el valor y la importancia de las cosas materiales, que tienen una presencia y una historia tangibles. Las cosas físicas poseen una durabilidad y un significado que las no-cosas no pueden igualar y su relación superficial con el mundo dan la prevalencia de no-cosas y a su vez promueve una relación superficial y desechable con el mundo, donde las interacciones y experiencias carecen de profundidad y compromiso.

La superficialidad de las relaciones digitales es de un gran impacto en la comunicación y en las relaciones humanas ya que las no-cosas facilitan una forma de comunicación y relación que puede ser superficial y efímera, en contraste con las interacciones cara a cara que permiten una conexión más profunda y significativa. Ya que la privacidad y el dominio de las no-cosas también plantean problemas de privacidad y control, ya que la información digital es fácilmente accesible y manipulable, lo que puede llevar a la vigilancia y la explotación de datos personales. Es una búsqueda de lo auténtico donde Han invita a reflexionar sobre la necesidad de recuperar una relación más genuina con el mundo, valorando las cosas materiales y las experiencias directas que nos conectan de manera más profunda y significativa con nuestra realidad. Debe de buscar un equilibrio entre lo digital y lo físico y es por lo que propone encontrar un equilibrio entre la interacción con no-cosas y la valorización de las cosas tangibles, para evitar la deshumanización y la pérdida de sentido en nuestras vidas. Byung-Chul Han, a través del concepto de no-cosas, ofrece una crítica incisiva de la digitalización y

la virtualización de la realidad contemporánea. Destaca cómo esta transformación afecta nuestra percepción del mundo, nuestras relaciones y nuestra identidad. Al reflexionar sobre la prevalencia de las no-cosas, Han nos invita a reconsiderar nuestra relación con la tecnología y a buscar formas de recuperar la profundidad y la autenticidad en nuestra experiencia del mundo. Podemos analizar el trabajo de Han ya que su obra abarca una amplia gama de temas, desde la tecnología y la globalización hasta la psicología y la política. Aquí hay una visión general de algunas de sus obras más destacadas y los temas que aborda:

1. *La Sociedad del Cansancio* (Die Müdigkeitsgesellschaft) (Han, 2024):

- En esta obra, Han examina la sociedad contemporánea y argumenta que estamos viviendo en una era caracterizada por el exceso de rendimiento y la sobreexplotación de sí mismos. Sostiene que el agotamiento se ha convertido en una condición generalizada en la sociedad actual, alimentada por la cultura del rendimiento, la competencia y la aceleración tecnológica.

2. *La Sociedad de la Transparencia* (Transparenzgesellschaft) (Han, 2013):

Han explora cómo la tecnología digital y las redes sociales han transformado nuestra percepción de la privacidad y la intimidad. Argumenta que vivimos en una sociedad en la que todo se vuelve visible y transparente, lo que conduce a una pérdida de autenticidad y una sensación de vigilancia constante. *La Sociedad del Cuidado* (Sorgegesellschaft): Es un concepto desarrollado por Han que analiza el concepto de cuidado y sostiene que, a pesar de la retórica contemporánea sobre el cuidado de uno mismo y de los demás, estamos viviendo en una sociedad en la que el cuidado se ha convertido en una forma de control y manipulación. Examina cómo las dinámicas de poder y las estructuras sociales influyen en nuestras prácticas de cuidado.

3. *La Desaparición de los Rituales* (Die Austreibung des Anderen) (Han, 2020):

- Han examina la pérdida de los rituales y los espacios comunitarios en la sociedad contemporánea. Argumenta que la desaparición de los rituales y las formas tradicionales de sociabilidad ha llevado a una alienación y a una sensación de desvinculación de los demás.

4. *Topología de la Violencia* (Han, 2016):

- En este manuscrito, Han analiza el fenómeno de la violencia en la sociedad contemporánea y argumenta que la violencia ya no se manifiesta de manera externa y visible, sino que ha sido internalizada y se manifiesta en formas más sutiles, como la agresión pasiva, la depresión y el suicidio.

5. *Psicopolítica: Neoliberalismo y Nuevas Técnicas De Poder* (Han, 2021):

- Han examina la relación entre el neoliberalismo y las tecnologías del yo, argumentando que el neoliberalismo ha internalizado las dinámicas del poder y ha

14-11-2024

transformado la subjetividad humana. Analiza cómo las prácticas de auto optimización y auto vigilancia están vinculadas a la lógica del neoliberalismo.

Estas son solo algunas de las publicaciones más destacadas de Byung-Chul Han, que abordan una amplia gama de temas relevantes para comprender la sociedad contemporánea y las complejidades de la experiencia humana en la era digital y neoliberal. Su trabajo ha tenido un impacto significativo en el pensamiento contemporáneo y sigue siendo objeto de debate y reflexión en diferentes campos académicos y culturales, ha explorado temas relacionados con el Budismo Zen en su obra, aunque no necesariamente se identifica como budista ni aborda directamente las enseñanzas del Zen de manera tradicional. Sin embargo, se pueden observar ciertas influencias y resonancias del Budismo Zen en su pensamiento. Aquí hay algunas formas en las que el Budismo Zen puede haber influido en el trabajo de Byung-Chul Han:

1. Conceptos de la mente y la experiencia:

- Aunque Han no aborda directamente los conceptos budistas de la vacuidad (sunyata) y la no-dualidad (advaya), su análisis de la sociedad contemporánea a menudo refleja una comprensión de la interdependencia y la impermanencia de todas las cosas, aspectos fundamentales del Budismo Zen.

- Han puede hacer referencia indirecta a prácticas relacionadas con la atención plena (mindfulness) y la presencia en su exploración de temas como la sobreexplotación y el agotamiento en la sociedad contemporánea. Estos conceptos son centrales en la práctica del Budismo Zen.

2. Crítica de la mente discursiva:

- El Budismo Zen enseña a trascender la dualidad entre el sujeto y el objeto, y Han a menudo critica la dicotomía y la división en la sociedad contemporánea. Su trabajo puede reflejar una afinidad con la perspectiva Zen de ver más allá de las categorías mentales convencionales.

3. Crítica de la sobreexplotación y el agotamiento:

- Aunque Han no promueve la práctica del retiro contemplativo en el sentido tradicional del Budismo Zen, su análisis crítico de la sobreexplotación y el agotamiento puede resonar con la importancia del descanso y la contemplación en la tradición Zen como una forma de restaurar el equilibrio y la claridad mental.

- A través de su crítica de la sociedad contemporánea, Han puede estar abogando implícitamente por una forma de vida más auténtica y genuina, un objetivo que también se busca en la práctica del Budismo Zen.

4. Exploración de la identidad y el yo:

- Han ha explorado la autoconciencia, la identidad y la experiencia del yo en la sociedad contemporánea, temas que también son centrales en la práctica Zen de la autorrealización y la comprensión de la naturaleza del yo.

En resumen, aunque Byung-Chul Han no se identifica necesariamente como un pensador budista, su trabajo muestra resonancias y afinidades con algunos de los principios y enseñanzas del Budismo Zen. Su análisis crítico de la sociedad contemporánea y la experiencia humana puede ser iluminado por una comprensión Zen de la interdependencia, la impermanencia y la naturaleza de la mente. Podemos ampliar autores que tienen paralelismo con el budismo como es el caso de Mario Bunge (Bunge, 2015), un filósofo y físico argentino, es conocido por su enfoque en la filosofía de la ciencia y la epistemología. Aunque no se ha destacado por su conexión directa con el Budismo Zen, su pensamiento ha sido influido por diversas corrientes filosóficas y científicas. No obstante, es importante mencionar que el Budismo Zen y las enseñanzas asociadas generalmente no han tenido un impacto significativo en el trabajo de Bunge. Aquí hay algunas razones:

1. Bunge se basa en el empirismo y el racionalismo en su metodología filosófica y científica. Su enfoque se centra en la observación, la evidencia empírica y el razonamiento lógico, lo que contrasta con la epistemología Zen, que a menudo enfatiza la intuición y la experiencia directa.

2. Bunge es conocido por su defensa de la racionalidad científica y la importancia de la lógica y el método científico en la adquisición de conocimiento. Mientras que el Budismo Zen aborda la realidad desde una perspectiva más contemplativa y experiencial, Bunge tiende a centrarse en el análisis lógico y la explicación científica.

3. Bunge se identifica como un filósofo materialista y naturalista. Su enfoque filosófico se basa en la creencia en la existencia objetiva de la realidad material y en la capacidad de la ciencia para comprenderla. Esta perspectiva difiere de las concepciones ontológicas del Budismo Zen, que a menudo enfatizan la naturaleza ilusoria o interdependiente de la realidad.

4. Bunge es conocido por su enfoque crítico hacia diversas corrientes filosóficas y científicas, y ha sido especialmente influyente en la filosofía de la ciencia. Su trabajo se centra en la formulación de teorías y modelos que puedan ser sometidos a prueba

14-11-2024

> empírica y refutación. Este enfoque se distancia de la práctica Zen de la aceptación no crítica y la comprensión intuitiva.

En pocas palabras, aunque Mario Bunge ha tenido un impacto significativo en la filosofía de la ciencia y la epistemología, su trabajo generalmente no muestra una influencia directa del Budismo Zen. Su enfoque racionalista, empirista y materialista contrasta con las perspectivas Zen que enfatizan la intuición, la experiencia directa y la comprensión de la realidad más allá del pensamiento conceptual.

Dōgen Eihei, quien fuera uno de los más prolíferos maestros del budismo Zen japonés y promotor de la escuela Sōtō, aborda el concepto de la nada o vacío (en japonés, *ku* 空 o *mu* 無) de una manera profundamente enraizada en la práctica y la experiencia directa del Zazen (meditación sentada). Dōgen no aborda la nada como un concepto abstracto, sino como una realidad vivida y experimentada a través de la práctica meditativa. Aquí se explican algunas de las formas clave en que Dōgen aborda la nada:

> El maestro Reiyu le preguntó al maestro Ungan Donjo: He escuchado que cuando estuvo en el templo del maestro Yakusan, usted jugó con un león. ¿Es eso verdad? El maestro Ungan dijo: Sí, es verdad. El maestro Isan dijo: ¿Jugó todo el tiempo con el león o hubo momentos en los cuales no se molestó en hacerlo? El maestro Ungan dijo: Cuando era necesario para mí, yo jugaba con él. Cuando no era necesario para mí, lo dejaba solo. El maestro Isan dijo: Cuando dejaba solo al león, ¿dónde se encontraba él? El maestro Ungan dijo: Simplemente lo dejaba solo- simplemente lo dejaba solo (Dōgen, 2022, p. 245).

El hecho que encontramos aquí apela directamente al estado budista que representa la realidad misma. Le interroga para averiguar si en todo momento está presente el estado budista o no, cosa que le respondió que el estado real es mucho más concreto que toda la situación, y que ese estado respondía según necesidad. Se trataba de actuar de manera sincera, es lo que podemos definir como vacío de emociones y de influencias externas, o mente en calma.

Conceptos Clave en la Explicación de la Nada por D.T. Suzuki

1. La Nada como Experiencia Directa

Más allá de la Intelectualización: Suzuki enfatiza que la nada en el budismo Zen no es simplemente un concepto filosófico abstracto, sino una experiencia directa y personal. No puede ser plenamente comprendida a través del intelecto o el análisis racional, sino que debe ser vivida en la práctica del Zazen (meditación sentada). Satori (Iluminación) referida a la

experiencia de la nada que está íntimamente ligada al satori, o despertar espiritual. Es en el momento del satori que uno experimenta directamente la vacuidad de todas las cosas y la naturaleza no-dual de la realidad.

2. La Nada y la Vacuidad (Shunyata)

Interconexión de Todos los Fenómenos donde Suzuki explica que la nada (mu) está relacionada con la noción de shunyata (vacío) en el budismo Mahayana. Este vacío no significa inexistencia, sino la interdependencia y la ausencia de una esencia inherente en todos los fenómenos. No-dualidad relacionando que la vacuidad implica la no-dualidad; todas las distinciones entre el yo y el otro, el ser y el no-ser, se disuelven. La nada es, por tanto, un estado de realización en el que se percibe la unidad fundamental de todas las cosas.

3. *Mu* (無) en la Práctica Zen

Kōan de Mu es uno de los escritos más famosos que Suzuki menciona en sus estudios que es el "kōan de Mu". Este kōan proviene del maestro Zen Joshu y se plantea de la siguiente manera:

> ¿Tiene un perro la naturaleza de Buda? Joshu responde: "Mu" (no/nada). Meditar en este kōan lleva al practicante a confrontar directamente la naturaleza de la nada y a romper las barreras conceptuales del pensamiento dualista (Daisetsu, 1914, p. 82).

Significado transformador, ya que meditar en Mu no es simplemente resolver una paradoja intelectual, sino experimentar una transformación profunda en la percepción de la realidad. Es una puerta hacia la realización del verdadero vacío y la liberación del sufrimiento.

4. La Nada como Fundación del Ser, es la paradoja del ser y la nada donde Suzuki aborda la paradoja de que la nada es también la fundación del ser. En el budismo Zen, la nada no es el opuesto del ser, sino su fundamento. Todo surge de la nada y regresa a ella, en un ciclo constante de creación y disolución que está lleno de creatividad y espontaneidad mostrando que la nada es la fuente de creatividad y espontaneidad. En el estado de no-mente (mushin), donde uno ha dejado de lado todos los apegos y conceptos, surge una creatividad natural y sin esfuerzo.

5. La nada en la vida cotidiana es como la integración en la vida diaria y es donde Suzuki enfatiza que la comprensión de la nada no es solo para momentos de meditación profunda, sino que debe integrarse en la vida cotidiana. Vivir en la experiencia de la vacuidad permite una vida más plena, libre de apegos y sufrimientos innecesarios que deberán tener una

aceptación y una fluidez para poder adoptar una actitud que entre en sintonía y esté basada en la comprensión de la nada que es la que ayuda a superar los desafíos y cambios de subsistir con ecuanimidad y paz. D.T. Suzuki presenta la nada en el budismo Zen como una experiencia fundamental que trasciende el pensamiento racional y dualista. A través de la práctica del Zazen y la meditación en *kōan* como *Mu*, los practicantes pueden experimentar directamente la vacuidad y la interdependencia de todos los fenómenos. Suzuki destaca que esta comprensión de la nada no es nihilista, sino una realización liberadora que permite una vida de creatividad, espontaneidad y paz interior. Su enfoque accesible y profundo ha permitido que muchas personas en Occidente comprendan y aprecien la riqueza de la filosofía y la práctica Zen, todo expuesto de manera clara y concisa en la obra literaria que nos ofrece el maestro Suzuki en su bibliografía.

Texto Clave del Sutra del Corazón

Uno de los pasajes más célebres del Sutra del Corazón es:

> Forma no es más que vacuidad,
> y vacuidad no es más que forma;
> forma es exactamente vacuidad,
> y vacuidad es exactamente forma (Rinpoche, 2003, p. 32).

Lo mismo es verdadero para la sensación, percepción, volición y conciencia. Interpretación de la nada en el *Sutra del Corazón* relacionando la vaciedad (Śūnyatā) como interdependencia e interconexión de todos los fenómenos: *El Sutra del Corazón* enseña que todos los fenómenos (dharma) son vacíos de una existencia independiente y permanente. Esto significa que nada existe por sí mismo, sino que todo existe en interdependencia con todo lo demás. Esta vaciedad es la nada en el sentido de la ausencia de una esencia fija y separada. Para conseguir un desmantelamiento del Ego de manera que, al reconocer la vaciedad de todos los fenómenos, también se disuelve la noción de un yo separado y permanente. Esto tiene profundas implicaciones para la comprensión del sufrimiento y la liberación en el budismo.

2. No-Dualidad de Forma y Vacuidad

> Unidad de Opuestos: El famoso pasaje "forma es vacuidad, y vacuidad es forma" indica la no-dualidad entre lo material y lo inmaterial, lo relativo y lo absoluto. La "nada" en este contexto no es una ausencia de forma, sino la comprensión de que la forma y la vacuidad son inseparables y coexisten en una unidad dinámica (Dōgen, 2019, p. 15).

Realización Directa: Esta no-dualidad no es un concepto que entender, sino una realidad a ser realizada directamente a través de la práctica meditativa y la sabiduría intuitiva (*prajñā*).

3. Negación de las Distinciones Conceptuales

Transcendencia de las Categorías: El Sutra del Corazón niega las distinciones convencionales como nacimiento y muerte, pureza e impureza, y aumento y disminución. Al hacerlo, revela que todas las categorías conceptuales son vacías y no tienen una existencia inherente. Liberación de las Construcciones Mentales: Al comprender la vaciedad de todas las distinciones, uno se libera de las construcciones mentales que perpetúan el sufrimiento y la ignorancia. La nada aquí es la liberación de la mente de todas las ataduras conceptuales.

4. *Prajñāpāramitā*: La Sabiduría que Transciende cuyo término *Prajñāpāramitā* se traduce como la perfección de la sabiduría. Esta sabiduría es la comprensión directa y no conceptual de la vaciedad. Es una sabiduría que trasciende todas las categorías y distinciones. El conocimiento de la *Prajñāpāramitā* es central para el camino del *bodhisattva*, quien busca alcanzar la iluminación no solo para sí mismo, sino para rescatar a todos los seres del sufrimiento. Esta sabiduría sobre la vaciedad permite al *bodhisattva* actuar con compasión y sin apegos siendo considerado como el corazón del camino del bodhisattva y la meditación en la vaciedad es cuando los practicantes del budismo utilizan la meditación para contemplar la vaciedad de todos los fenómenos, incluyendo la mente y el cuerpo. Esta práctica lleva a una realización directa de la nada como la interconexión y la insustancialidad de todo lo que existe dentro de la práctica y realización y son pragmáticamente una aplicación en la vida diaria siendo la comprensión de la vaciedad no solo una práctica meditativa, sino una perspectiva que transforma la manera en que uno vive. Al reconocer la naturaleza vacía de todas las cosas, uno puede vivir con mayor libertad, compasión y sabiduría.

El Sutra del Corazón presenta la nada no como una negación absoluta, sino como una afirmación de la vaciedad y la interdependencia de todos los fenómenos. Esta vaciedad implica la no-dualidad de forma y vacuidad, la trascendencia de todas las distinciones conceptuales, y la realización de una sabiduría que libera de las ataduras mentales y emocionales. A través de la práctica y la comprensión de esta nada, los practicantes del budismo pueden alcanzar una mayor libertad y compasión, transformando su destreza sobre la realidad y su interrelación con el mundo. Teniendo sus aplicaciones y relevancia atendiendo a que si dentro de una ética y una estética hablamos del concepto de vacío en Nishida también tiene implicaciones éticas y estéticas. Ya que la comprensión del vacío puede llevar a una

mayor compasión y una apreciación estética más profunda de la interconexión de todas las cosas y surge la interculturalidad porque su filosofía ha influenciado tanto el pensamiento oriental como occidental, proporcionando un puente entre ambas tradiciones filosóficas, llegándose a crear fuentes y lecturas adicionales como ejemplo podemos ver *An Inquiry into the Good* uno de los trabajos fundamentales de Nishida, donde introduce muchos de sus conceptos filosóficos básicos. Y también *The Logic of Bashō and the Concept of Nothingness in Nishida Kitaro* (Nishida, 1987) siendo este un artículo académico que explora en profundidad la idea de Bashō y la nada en la obra de Nishida, sin dejar atrás la obra de Nishida Kitaro *The Man and His Thought* (Nishitani, 2016) una biografía intelectual que ofrece una visión completa del desarrollo de las ideas de Nishida. El concepto sobre vacío en la filosofía de Nishida Kitarō es una integración profunda de las tradiciones budistas Zen y la filosofía occidental. A través de su idea del lugar (*Bashō*) y la contradicción absoluta, Nishida ofrece una visión única del vacío como fundamento de toda realidad, enfatizando la interconexión y la naturaleza dinámica de la existencia. Al realizar el *prajña* supremo, uno alcanza un entendimiento profundo de la realidad de todas las cosas y la naturaleza ilusoria de la existencia convencional. Esto conduce a la exención del sufrimiento al cortar las raíces de la ignorancia y el apego. En resumen, el *prajña* supremo es la sabiduría más elevada en el budismo Mahayana, que implica la comprensión directa de la vacuidad y la naturaleza última de la realidad. Es una realización fundamental en el camino hacia la iluminación. El vacío es el cuerpo, separado de la forma, es la secta, no tiene liberación y se utiliza para cubrir a los practicantes Mahayana y la raíz del corazón es nueve. Los dos vacíos de mi *Dharma*. El ojo derecho es meditativo. Cuando veo y comprendo, mis asuntos son libres y armoniosos. Me muevo libremente sin ver un solo *Dharma*. No veo el *Dharma*. Nunca lo he dicho en todo el día, nunca lo he practicado en todo el día, lo he hecho yo mismo como *Bodhisattva*. La sabiduría correcta que controla el vacío puede superar todo sufrimiento. La virtud y el color último del vacío no es diferente del vacío. No hay nada que ganar, por eso es el auténtico y maravilloso placer de la separación, tal como el *Bodhisattva*, así es beneficioso para los demás. Los budas de la libertad extraordinaria alcanzan la iluminación con los ocho signos perfectos de sabiduría y compasión, que es la liberación sin obstáculos. Los grandes funcionarios son lo suficientemente valientes para formar grandes maestros, cultivar sus almas y caminar por el camino hacia tal estado y es por los que la transmisión del sutra original es fundamental para su comprensión:

> Las doscientas setenta y cuatro palabras de este sutra son la clave del gran declive del prajña supremo. El Sutra del Corazón, también conocido como *Prajñāpāramitā Hṛdaya*[7] en sánscrito, es un texto corto, pero profundamente significativo en el budismo *Mahāyāna*. Aunque la versión en sánscrito es breve, consta de más de 270 palabras debido a las repeticiones. Aquí podemos ver una traducción en español del *Sutra del Corazón* (Rinpoche, 2003, p. 48).

Avalokiteshvara, el *Bodhisattva de la Compasión*, al practicar profundamente la Prajñāpāramitā, percibió que los cinco agregados son vacíos; así salvó a todos los seres de la aflicción y el sufrimiento. En el budismo, los cinco agregados (también conocidos como *skandhas* en sánscrito o *khandhas* en pali) son una forma de descomponer y comprender la naturaleza de la experiencia y la existencia fenoménica. Estos agregados representan los componentes que constituyen la totalidad de la experiencia humana y la percepción del yo. Los cinco agregados son Forma (*Rupa*) este agregado se refiere a todos los aspectos físicos y materiales del ser, incluyendo el cuerpo y los objetos físicos externos. Incluye no solo el cuerpo físico en sí mismo, sino también todas las sensaciones asociadas con él.

> En el budismo no cabe hacer esfuerzos. Sé ordinario y nada especial. Descarga tus intestinos y tu vejiga, ponte la ropa, como tu comida. Cuando estés cansado, vete a acostar. Los ignorantes quizá se rían de mí, pero los sabios comprenderán…Cuando vas de un lugar a otro, si consideras que cada uno de ellos es tu hogar, todos ellos serán genuinos, porque cuando las circunstancias se presentan no debes tratar de cambiarlas. Así tus sentimientos usuales, que producen karma para los Cinco Infiernos, por sí solos se convertirán en el Gran Océano de la Liberación (Alan, 2006, p. 124).

---

[7] La palabra "*Hṛdaya*" también la encontramos como "*Hridaya*" es un término sánscrito हृदय que se encuentra en varias tradiciones espirituales indostánicas, incluyendo el hinduismo, el budismo y el jainismo. Su significado varía ligeramente según el contexto, pero en general, se refiere al corazón o al centro del ser. Aquí hay algunas interpretaciones comunes de su significado:

En su sentido más literal, "*Hṛdaya*" se refiere al corazón físico, el órgano que transmite la sangre a través del cuerpo y es vital para la vida que es comparable a Corazón humano donde el centro del ser es en un sentido más metafórico y espiritual, "*Hṛdaya*" se refiere al centro del ser o al núcleo de la conciencia. En las tradiciones espirituales de la India, se considera que el corazón es el soporte del alma y la fuente de la conciencia. Se interpreta como el lugar donde residen las emociones, la sabiduría y la conexión con lo divino.

Espacio interior: Además, "*Hṛdaya*" puede referirse al espacio interior de la conciencia, más allá del cuerpo físico. En esta interpretación, se refiere a un estado de conciencia expandida en el que se experimenta una profunda conexión con el universo y la realidad última.

En el contexto de prácticas espirituales como la meditación, la recitación de mantras o la contemplación, el término "*Hṛdaya*" puede invocarse para dirigir la atención hacia el centro del ser, cultivar la compasión y la conexión espiritual, o para abrir el corazón a la experiencia de lo divino.

Sensación o Sentimiento (*Vedanā*): Este agregado se refiere a las sensaciones o experiencias sensoriales que experimentamos en respuesta a estímulos externos o internos. Estas sensaciones pueden ser placenteras, dolorosas o neutras.

> Mientras estemos llenos de vitalidad sin despertar al conocimiento de la vida, no podremos comprender la seriedad de todos los conflictos implícitos en ella, que, por el momento, en apariencia, se hallan en un estado de quietud. Pero tarde o temprano llegará el tiempo en que tengamos que mirar la vida frente a frente y resolver sus enigmas más desconcertantes y acuciantes. Dice Confucio: "A los quince años mi mente estaba orientada hacia el estudio, y a los treinta supe dónde estar". Este es uno de los más sapientes juicios del sabio chino (Suzuki, 1973, p. 12).

Percepción (*Saṃjñā*): La percepción es el proceso de reconocer e interpretar las sensaciones y los objetos sensoriales. Es la facultad mental que clasifica y nombra las experiencias sensoriales, permitiendo que el individuo distinga entre diferentes objetos y eventos.

> La vida, como la vive la mayoría de nosotros, es sufrimiento. El hecho no se niega. Mientras la vida sea una forma de lucha, no puede ser sino dolor. ¿Acaso la lucha no significa el impacto de dos fuerzas en conflicto, procurando cada una alcanzar el extremo de la otra? Si se pierde la batalla, el resultado es la muerte, y la muerte es lo más pavoroso del mundo. Aunque se conquiste la muerte, uno queda solo, y la soledad es, a veces, más intolerable que la lucha misma. Puede que no se tenga conciencia de todo esto, y que sigamos complaciéndonos en aquellos goces momentáneos que nos procuran los sentidos. Pero esta inconciencia no altera en lo mínimo los hechos de la vida. Por más que los ciegos nieguen insistentemente la existencia del sol, no pueden aniquilarlo. El calor tropical los despellejará, y si no toman la precaución debida serán barridos de la faz de la tierra (Suzuki, 1973, pp. 13,14).

Formaciones mentales o formaciones volitivas (*saṃskāra*): estas son las formaciones mentales o tendencias habituales que surgen en respuesta a las sensaciones y percepciones. incluyen pensamientos, emociones, hábitos mentales y voliciones. Las formaciones mentales son responsables de la generación de karmas (acciones volitivas) que afectan el curso de nuestras vidas futuras.

> Es Buda el que se inclina ante Buda. Si no podéis inclinaros ante Buda, no podéis ser Buda. Esto es arrogancia. Por lo tanto, desde ahora empezaremos el servicio de la mañana con nueve postraciones en lugar de tres. En Japón, tres es suficiente, pero aquí, en América, sois tan tozudos que es mejor hacer nueve postraciones. Hubo algunos murmullos. No os quejéis. Dijo. Necesitáis más práctica que los japoneses. Es difícil que entendáis por qué es tan importante, pero mediante la postración lo comprenderéis. La postración es una práctica muy buena y, tras sentarnos, nos sentimos muy bien cuando nos postramos. La vida es como subir a un barco que está a punto de zarpar y hundirse (Suzuki, 2001, pp. 225,226).

Conciencia (Viññāṇa): Este agregado se refiere a la conciencia o la consciencia que surge en respuesta a los estímulos sensoriales y mentales. Es la base para la cognición y la experiencia.

Según el budismo, la conciencia no es algo continuo o permanente, sino que surge y desaparece en respuesta a las condiciones.

> El mundo del pensamiento es el de nuestra mente dualista ordinaria. El mundo de la pura consciencia, o el ser consciente, es el de la mente de buda. Los fenómenos del mundo del pensamiento son constantemente nombrados o etiquetados por nuestras mentes. El mundo de la consciencia no etiqueta o nombra, simplemente refleja. El mundo de la pura consciencia incluye, por lo tanto, a los opuestos en el mundo del pensamiento (Suzuki, 2001, p. 340).

Estos cinco agregados representan una forma de descomponer la experiencia humana en sus componentes básicos para comprender la naturaleza de la existencia y la interconexión de todos los fenómenos. La comprensión de los cinco agregados es fundamental para la práctica budista, ya que ayuda a los practicantes a desapegarse de la identificación con un yo sólido y a comprender la naturaleza transitoria y condicionada de la realidad. *Śāriputra*, la forma no difiere de la vacuidad, y la vacuidad no difiere de la forma; la forma es vacuidad, la vacuidad es forma; lo mismo es verdadero para la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia. *Śāriputra*, donde los *dharmas* son caracterizados por la vacuidad; ni nacen ni tampoco perecen, no están manchados ni puros, no aumentan ni disminuyen.

> El sacerdote de la Corte Kogetsu le pregunta al maestro Chosha Kei shin: Un maestro del pasado ha dicho: “Después de haber comprendido los obstáculos kármicos en el vacío originalmente. Antes de haber comprendido, debemos expiar las deudas de hace mucho tiempo”. ¿Cómo es posible que gente como el Venerable Simha y el Gran maestro, el Segundo Patriarca, ¿expíen sus deudas (de una manera tan) completa? Chosha dice: “¡Virtuoso! Tú no conoces el vacío original. El otro dice: ¿Qué es el vacío original? Chosha dice: “Los obstáculos kármicos en sí”. Kogetsu le pregunta de nuevo: ¿Qué son los obstáculos kármicos? Chosha dice: “El vacío original en sí”. Kogetsu se queda sin palabras. Chosha entonces le enseña el siguiente poema: La existencia supuesta es fundamentalmente distinta de la existencia. La terminación de lo supuesto también es distinta de la inexistencia. El significado del nirvana es la expiación es que el único estado esencial está absolutamente sin discriminación. (Dōgen, 2022, pp. 202,203).

Por lo tanto, en la vacuidad no hay forma, sensación, percepción, formaciones mentales o conciencia; no hay ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo o mente; no hay forma, sonido, olor, sabor, tacto o fenómeno mental; no hay ojo y hasta no hay conciencia mental; no hay ignorancia ni cese de la ignorancia, ni envejecimiento y muerte, ni cese del envejecimiento y la muerte; no hay sufrimiento, ni causa, ni fin, ni camino; no hay sabiduría ni logro, ni no-logro. Dōgen Zenji, abordó la cuestión de la dualidad en sus enseñanzas de manera profunda y única. Para Dōgen, la dualidad esencialmente surge de una percepción fragmentada de la realidad, donde se crean divisiones entre lo que consideramos "yo" y "otro", "aquí" y "allá", "antes" y "después". Dōgen aborda la vacuidad en el *Shōbōgenzō*:

> Tomando la ramita de sauce con la mano,
> ruego que todos los seres vivos
> consigan el Dharma correcto en su mente
> y estén naturalmente puros y limpios (Dōgen, 2022, pp. 221,222).

Si hacemos el párrafo anterior en forma de sutra *El Sutra de la Ramita del Sauce* (conocido también como *Vimalakirti Nirdesa Sutra*) es un texto budista Mahayana que se centra en las enseñanzas del *bodhisattva Vimalakirti* y su interacción con los discípulos y *bodhisattvas* en el contexto de una enfermedad simulada. Mientras recita las palabras anteriores, la concentración es necesaria, independientemente del movimiento o pensamiento, para mantener siempre todos los méritos y virtudes. Todas las estrellas, todos los dioses poderosos, ninguna virtud, ninguna virtud, ninguna inmortalidad, este es el gran mantra *Dharani*. El esquema general de este sutra también lo divide en dos secciones. Una es el Sutra Zonghui, que se divide en tres secciones. A principios de la dinastía Ming, este sutra tuvo las traducciones más diferentes. Hay siete traducciones de este sutra. También hemos visto que *El Sutra del Corazón* ha sido traducido y comentado por numerosos investigadores a lo largo de los años. A continuación, presentamos algunas de las traducciones más importantes y ampliamente reconocidas:

Traducciones Importantes del *Sutra del Corazón*

1. Edward Conze
    - Descripción: Edward Conze fue un destacado erudito del budismo y tradujo muchos textos budistas al inglés. Su traducción del Sutra del Corazón es una de las más influyentes y utilizadas en el mundo académico y por los practicantes del budismo.
    - Referencia: *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra* (Conze, 1988).
2. Thích Nhất Hanh
    - Descripción: *Thích Nhất Hanh*, un monje Zen vietnamita, ofrece una traducción accesible y poética del *Sutra del Corazón*, junto con comentarios que lo hacen relevante para los practicantes contemporáneos.
    - Referencia: *The Heart of Understanding*: Commentaries on the *Prajnaparamita Heart Sutra* (*Nhất Hanh* , 1988).

3. Red Pine (Bill Porter)

    - Descripción: Red Pine es conocido por sus traducciones poéticas y accesibles de textos budistas chinos. Su versión del *Sutra del Corazón* incluye un comentario detallado y un análisis de las diversas interpretaciones del texto.
    - Referencia: *The Heart Sutra: The Womb of the Buddhas* (Porter, 2004).

4. Donald S. Lopez Jr.

    - Descripción: Donald S. Lopez Jr. es un erudito del budismo tibetano que ofrece una traducción rigurosa y académica del *Sutra del Corazón*, incluyendo un extenso comentario histórico y filosófico.
    - Referencia: *The Heart Sutra Explained*: Indian and Tibetan Commentaries (Lopez, 1987).

5. Kazuaki Tanahashi

    - Descripción: Kazuaki Tanahashi, un maestro de caligrafía y estudioso del budismo Zen ofrece una traducción que combina la precisión académica con la sensibilidad artística.
    - Referencia: *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism* (Tanahashi, 2014).

6. Robert A. F. Thurman

    - Descripción: Robert Thurman, un destacado académico de estudios budistas proporciona una traducción clara y accesible del *Sutra del Corazón*, acompañada de comentarios que facilitan la comprensión del texto para el lector moderno.
    - Referencia: *The Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings(*Thurman, 2002), donde incluye la traducción del *Sutra del Corazón*.

2.5.4. Transmisión del *Sutra del Diamante*

14-11-2024

El *Sutra del Diamante* (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*), también conocido como el sutra del diamante que corta a través de la ilusión, es uno de los textos más importantes del budismo Mahayana y pertenece a la serie de los Sutras de la Perfección de la Sabiduría (*Prajñāpāramitā*). Su nombre sugiere que la sabiduría contenida en este sutra es tan afilada y penetrante como un diamante, capaz de cortar a través de las ilusiones y engaños que oscurecen la verdadera naturaleza de la realidad. *El Sutra del Diamante* es especialmente venerado en tradiciones como el budismo Zen y budismo tibetano, donde es estudiado y recitado como parte central de la práctica espiritual.

El *Sutra del Diamante* se desarrolla como un diálogo entre Buda Shakyamuni y uno de sus discípulos principales, Subhuti, en el que Buda expone la sabiduría trascendental necesaria para alcanzar la iluminación. A lo largo del sutra, Buda enfatiza la importancia de la no-aprehensión y la vacuidad como el medio para liberar la mente de conceptos erróneos. Este Sutra sigue una serie de principios que son los siguientes:

En primer lugar, la enseñanza de la vacuidad (*Śūnyatā*). Al igual que otros textos de la *Prajñāpāramitā*, el *Sutra del Diamante* enseña la vacuidad de todos los fenómenos. Esta vacuidad implica que ningún fenómeno tiene una existencia inherente o fija. Todo está interrelacionado y es impermanente. En este sutra, Buda utiliza una serie de paradojas para desafiar las nociones de identidad, existencia y realidad. Buda dice que los *bodhisattvas* no deben aferrarse a la idea de un yo, de otros, de seres sintientes o de un alma. La iluminación se alcanza cuando uno comprende que estas nociones son ilusorias y vacías.

En segundo lugar, no aprehensión y desapego. El *Sutra del Diamante* enfatiza la idea de no aprehensión. Esto significa que los *bodhisattvas* no deben aferrarse a ningún concepto, incluyendo el de la iluminación. Aunque los *bodhisattvas* trabajan para beneficiar a todos los seres sintientes, no deben percibir su esfuerzo como una acción personal o como una meta que se pueda alcanzar y poseer. Subhuti pregunta a Buda cómo deben actuar los *bodhisattvas* y cómo deben entrenarse. Buda responde que un *bodhisattva* debe practicar sin aferrarse a ninguna idea de seres salvados ni aferrarse a ninguna idea fija de la iluminación, ya que la verdadera iluminación implica trascender todas las ideas preconcebidas.

En tercer lugar, la paradoja de la acción y la no acción. Uno de los temas más profundos del *Sutra del Diamante* es la enseñanza sobre la acción desinteresada. Se dice que un verdadero bodhisattva actúa en beneficio de todos los seres sin pensar que está haciendo algo. Esta es una paradoja porque el *bodhisattva* debe dedicarse al bienestar de los seres sintientes, pero sin

creer que existen seres a los que salvar o un yo que esté salvando. En una famosa línea, Buda dice: El *bodhisattva* debe generar la mente que anhela la iluminación, pero sin pensar que hay algo que alcanzar (Conze, 1958). La paradoja de la acción y la no acción es un concepto que aparece en varias tradiciones filosóficas y espirituales, particularmente en el budismo, el taoísmo y la filosofía hindú. Esta paradoja trata de cómo la acción y la no acción están interrelacionadas y cómo, a veces, el no actuar puede ser una forma de actuar, y viceversa. En el budismo, la paradoja de la acción y la no acción está relacionada con el concepto de desapego y sabiduría. Se enseña que las acciones, cuando están motivadas por el deseo, el apego o el ego, conducen al sufrimiento. Sin embargo, esto no significa que se deba renunciar completamente a la acción. Lo que se propone es actuar sin apego a los resultados, lo que se llama acción sin deseo o acción desinteresada. Acción sin apego: Buda enseña que uno debe actuar, pero sin aferrarse a los frutos de la acción. Este es el camino del karma yoga, donde se trabaja y se sirve al mundo sin la expectativa de recompensas personales, manteniendo la mente en un estado de equilibrio y desapego. De esta manera, la acción se lleva a cabo sin generar más karma o sufrimiento. No acción: En algunos casos, la no acción o inacción, cuando es producto de la comprensión profunda de la naturaleza de la realidad, puede ser la acción más sabia. Esto no significa pasividad total, sino un estado de quietud y ecuanimidad donde se elige no intervenir en situaciones que no lo requieren, evitando generar consecuencias innecesarias.

En el taoísmo, a esta paradoja se la denomina *Wu wei*. En el taoísmo, la paradoja de la acción y la no acción se expresa a través del concepto de *wu wei* (无为), que literalmente significa no acción o acción sin esfuerzo (Watts, 1976). No se refiere a no hacer absolutamente nada, sino a una forma de actuar que está en armonía con el flujo natural del universo (*Dao*), sin forzar ni resistir. *Wu wei* implica actuar de manera natural y espontánea, sin imponer la propia voluntad ni tratar de controlar los resultados. Al dejar de lado los esfuerzos forzados, uno se convierte en un canal para la sabiduría y las fuerzas naturales del cosmos, logrando más a través de una acción sin esfuerzo. El taoísmo a menudo usa el agua como una metáfora de *wu wei*. El agua no lucha contra los obstáculos; fluye alrededor de ellos, adaptándose a la situación sin resistencia. Esta fluidez es lo que permite al agua, con el tiempo, desgastar incluso las rocas más duras, lo que representa la paradoja de cómo la suavidad y la no acción pueden ser más poderosas que la fuerza directa.

En la filosofía hindú la paradoja se denomina *Bhagavad Gita* (Martín, 1997). En el *Bhagavad Gita*, Krishna enseña a Arjuna sobre la acción desinteresada, que es una versión de esta paradoja. Krishna le dice a Arjuna que debe actuar, pero sin apego a los resultados de sus acciones. El concepto clave es el karma yoga, o el yoga de la acción, donde uno actúa como un servicio, pero sin ego ni deseo personal. Krishna dice que la inacción también puede ser un tipo de acción. Si uno elige no actuar por miedo o apatía, eso también tiene consecuencias. Lo que importa es el estado mental con el que se actúa, no la acción o inacción en sí misma.

La paradoja de la acción y la no acción también se puede ver en términos filosóficos como la tensión entre el libre albedrío y el determinismo. A veces, la acción puede estar enraizada en la creencia de que se tiene control absoluto sobre las circunstancias, mientras que la no acción puede reflejar una aceptación de las limitaciones y la fluidez de la vida.

La paradoja sugiere que las acciones más eficaces a menudo provienen de un estado de tranquilidad interior, en lugar de un esfuerzo forzado o compulsivo. Es decir, a veces es mejor esperar el momento adecuado para actuar, en lugar de actuar precipitadamente. El poder del no actuar: En ciertos contextos, el no actuar puede ser una acción significativa. Por ejemplo, no reaccionar ante un insulto o provocación puede ser más poderoso y transformador que devolver el ataque. Esta inacción es, en realidad, una forma de actuar conscientemente.

En cuarto lugar, la importancia de la sabiduría trascendental (*Prajñāpāramitā*). El *Sutra del Diamante* es parte de los textos de la *Prajñāpāramitā* (Conze, 2023), que significa perfección de la sabiduría. Esta sabiduría es la comprensión de la vacuidad y la no-aprehensión. La sabiduría trascendental es lo que permite al practicante ir más allá del pensamiento dualista y las nociones ilusorias de la realidad. En el *Sutra del Diamante*, Buda dice que aquellos que tienen una comprensión correcta de este texto, aunque sea mínima, tendrán un gran mérito, porque este *sutra* contiene la esencia de la verdadera sabiduría.

En quinto lugar, la naturaleza ilusoria del mundo. *El Sutra del Diamante* culmina con una declaración famosa que resume su enseñanza sobre la naturaleza ilusoria de la realidad: Todo lo compuesto es como un sueño, una ilusión, una burbuja, una sombra, como el rocío y un rayo de luz. Así deberías ver todos los fenómenos condicionados. Esta afirmación señala que todo lo que experimentamos está condicionado y es temporal, sin ninguna esencia fija. A través de esta comprensión, uno puede liberarse del apego a las formas y fenómenos del mundo y avanzar hacia la iluminación. El *Sutra del Diamante* es uno de los textos más

venerados y recitados en muchas tradiciones budistas, especialmente en el budismo chino, coreano, japonés y tibetano (Thurman, 1996).

En la tradición Zen, el *Sutra del Diamante* ocupa un lugar central. Es leído y recitado regularmente, y muchos practicantes lo estudian profundamente para desarrollar la comprensión directa de la vacuidad y la naturaleza ilusoria del ego. *El Sutra del Diamante* fue crucial en el establecimiento del Zen en China y Japón, ya que muchos maestros Zen lo utilizaron para enseñar el desapego a las ideas fijas y la importancia de vivir la experiencia directa de la realidad, más allá del pensamiento conceptual.

En el budismo tibetano, el *Sutra del Diamante* también tiene una importancia especial como parte de los textos del *Prajñāpāramitā*. Los maestros tibetanos lo interpretan como un texto clave para comprender la vacuidad y desarrollar la sabiduría trascendental. A menudo, el texto se combina con la práctica de la meditación sobre la vacuidad y la recitación de mantras para cultivar la comprensión de la realidad más allá de las ilusiones.

Por último, hay que tener en cuenta que se trata del texto impreso más antiguo. *El Sutra del Diamante* es famoso por ser el texto impreso más antiguo que se ha conservado. Una copia impresa en chino, datada en el año 868 d.C., fue descubierta en las Cuevas de Dunhuang en China. Este descubrimiento es importante no solo por su antigüedad, sino también por la evidencia que proporciona sobre la difusión del budismo y el uso temprano de la imprenta. Como conceptos básicos dentro de la práctica del Zen destacamos:

1. *Shikan taza* (Solo Sentarse)

Práctica de la Meditación: En su enseñanza sobre el Zazen, Dōgen enfatiza la práctica de *Shikan taza*, que significa solo sentarse. Esta práctica no tiene un objetivo específico ni busca obtener algo; simplemente se trata de sentarse en una postura meditativa y experimentar la realidad tal como es. A través de *Shikan taza*, los practicantes pueden experimentar directamente la naturaleza de la vacuidad, más allá de los conceptos y dualidades. Esta experiencia de la nada no es un vacío nihilista, sino una apertura a la realidad tal como es, sin obstrucciones ni distorsiones mentales.

2. *Genjōkōan* (La Realización del Kōan Universal) (Dōgen, 2022). Uno de los Textos Fundamentales: En su obra *Genjōkōan*, Dōgen explora la interrelación entre la práctica y la realización, entre lo relativo y lo absoluto. La nada se manifiesta en la interdependencia y la impermanencia de todos los fenómenos.

Un pasaje famoso del *Genjōkōan* dice:

> Estudiar el budismo es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse de sí mismo. Olvidarse de sí mismo es ser iluminado por todas las cosas del universo". Este proceso de olvido de uno mismo es una experiencia de la nada, donde se disuelven las barreras entre el yo y el universo (Dōgen, 2014, p. 35).

3. *Uji* (Ser-Tiempo)

La Unidad del Ser y el Tiempo: En su tratado *Uji* (Ser-Tiempo), Dōgen expone su visión de que el ser y el tiempo no son entidades separadas, sino que están intrínsecamente interconectadas. Cada momento es una manifestación completa de la realidad. Presencia en el Aquí y Ahora es donde la nada se experimenta a través de la completa presencia en el aquí y ahora. Al estar plenamente presente en cada momento, uno puede experimentar la vacuidad de las distinciones temporales y espaciales.

1. *Mujō* (Impermanencia) y vacuidad.

Dōgen enseña que la impermanencia (Mujō) es una expresión directa de la vacuidad. Todos los fenómenos son transitorios y carecen de una esencia permanente. La práctica continua es llevada a cabo cuando se acepta vivir plenamente la impermanencia, los practicantes pueden experimentar la vacuidad en su vida diaria. Esta aceptación no es resignación, sino una vivencia activa y despierta de la realidad cambiante.

5. *Eihei Kōroku* (Los Discursos en el Monasterio Eihei)

Enseñanzas en el Monasterio *Eihei Kōroku*, una colección de sermones y enseñanzas de Dōgen, se encuentran muchas referencias a la práctica del Zazen y la experiencia de la vacuidad (Dōgen, 2019). Enseñanza de la no-obstrucción: Dōgen a menudo habla de la no-obstrucción (muge 無礙), que es la experiencia de la realidad sin barreras ni bloqueos mentales. La nada, en este contexto, es la liberación de todas las construcciones y limitaciones que el intelecto impone sobre la experiencia directa. Para Dōgen, la nada o vacío no es una ausencia de ser, sino una apertura y una interconexión dinámica de todos los fenómenos. Su enseñanza enfatiza la práctica del Zazen como un medio para experimentar directamente esta realidad de vacuidad. La nada se manifiesta en la impermanencia, en la interrelación del ser y el tiempo, y en la no-obstrucción de la mente. A través de su profunda comprensión y práctica, Dōgen ofrece una visión de la nada que es tanto práctica como filosófica, guiando a los practicantes hacia una vivencia empírica y verdadera naturaleza de la realidad.

14-11-2024

D.T. Suzuki (Daisetsu, 2014), también abordó la nada (無, mu) principalmente desde el horizonte que mira al budismo Zen, explicándola de una manera que hacía accesible y comprensible su profundo significado para audiencias occidentales. La tranquilidad es par excellence budista. El carácter (jaku en japonés, chi en chino) tiene una especial connotación en el budismo. Original y actualmente también, jaku significa "estar tranquilo", o "estar en soledad", pero cuando se utiliza en sentido budista y especialmente en Zen, adquiere un profundo significado espiritual. Apunta hacia una vida que transciende la mera mundanidad, o a un dominio que está más allá del nacimiento y de la muerte, que los hombres de penetrante visión espiritual son los únicos capaces de habitar. La estrofa budista que se encuentra al final del sutra mahayana dice:

> Todo lo compuesto es impermanente pertenece al ámbito de nacimiento y muerte. Cuando se transciende el nacimiento y la muerte, la tranquilidad absoluta se realiza y somos bienaventurados (Daisetsu, 2014, p. 206).

Traducción del sutra del diamante:

El Sutra del Diamante, también conocido como Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra (Conze, 2001), es uno de los textos fundamentales del budismo mahayana. Este sutra aborda la enseñanza de la sabiduría trascendental y la naturaleza de la realidad, destacando la vacuidad (śūnyatā) y la no-aprehensión de fenómenos. Vamos a ver las partes fundamentales del texto:

El Sutra del Diamante que Corta a Través de la Ilusión

Capítulo 1: La Causa y Condición del Sutra

Así he oído: Una vez Buda se encontraba en el jardín de Anathapindika, en el Bosque de Jeta, cerca de Shravasti, con una gran asamblea de monjes y bodhisattvas. Por la mañana, el Honrado por el Mundo se vistió, tomó su cuenco y sus ropas, y entró en la gran ciudad de Shravasti para mendigar comida. Después de mendigar en la ciudad y haber comido, volvió al jardín, puso sus ropas y cuenco a un lado, se lavó los pies y se sentó en el asiento preparado para él.

Capítulo 2: Subhuti hace una pregunta

En ese momento, el venerable Subhuti se levantó de su asiento, descubrió su hombro derecho, se arrodilló con la rodilla derecha en el suelo, inclinó reverentemente las palmas de las manos hacia Buda, y dijo: Honrado por el Mundo, es algo raro que protejas y cuides tan bien a los bodhisattvas, dándoles tan buenos consejos. Honrado por el Mundo, si un buen hombre, o una

buena mujer, desea desarrollar la mente del Anuttara Samyak Sambodhi (insuperable iluminación), ¿en qué deberían basarse y cómo deberían controlarse sus mentes?

Capítulo 3: El Voto del Bodhisattva

Buda respondió: Subhuti, un buen hombre, o una buena mujer, que desea desarrollar la mente del Anuttara Samyak Sambodhi (Hua, 2013), debería hacerlo de la siguiente manera: deberían producir una mente que no se base en nada, que no dependa en nada. No deben basar su mente en formas, sonidos, olores, sabores, objetos tangibles, ni en objetos mentales. Deberían producir una mente que no se quede atrapada en nada. Subhuti, un bodhisattva debe dar así, sin basarse en signos. La razón es que, si un bodhisattva da sin basarse en signos, su mérito es inconcebible, incalculable. Subhuti (Conze, 1975), ¿qué piensas? ¿Es posible medir todo el espacio en el este?

No, Honrado por el Mundo.

Subhuti, ¿es posible medir todo el espacio en el oeste, el norte o el sur, así como los cuatro puntos intermedios y el Zenit y el nadir?

No, Honrado por el Mundo.

Subhuti, así mismo es inconcebible e incalculable el mérito de un bodhisattva que da sin basarse en signos. Subhuti, los bodhisattvas deberían morar en esta enseñanza.

Esta es solo una parte inicial del Sutra del Diamante. El sutra completo es más extenso y profundiza en las enseñanzas sobre la vacuidad, la no dualidad y la no-aprehensión. Existen muchas traducciones al español disponibles en línea y en formato impreso, y cada una puede ofrecer matices ligeramente diferentes dependiendo del traductor y la interpretación de los conceptos budistas.

2.5.5. Transmisión del *Sutra de la Liberación Final*

El Sutra de la Liberación Final (en sánscrito, *Mahāparinirvāṇa Sūtra* o *Nirvāṇa Sūtra*) es un texto importante del budismo Mahayana, particularmente en las tradiciones de Asia oriental, como el budismo chino, coreano y japonés. Este *sutra* se enfoca en las enseñanzas finales de Buda Shakyamuni justo antes de su *parinirvana* (el momento en el que Buda entra en el nirvana final después de su muerte física). El contenido de este *sutra* es profundo y aborda

conceptos clave relacionados con la naturaleza de Buda, la vacuidad, la naturaleza búdica y el nirvana, entre otros temas. En el Mahayana, este *sutra* es especialmente valorado porque ofrece enseñanzas que complementan otras doctrinas centrales del budismo. Los temas principales del *Sutra de la Liberación Final* son la naturaleza búdica; la inmutabilidad del nirvana; la verdadera naturaleza de la vacuidad; Buda eterno; la compasión universal y salvación; y la crítica a las enseñanzas provisionales. La Vacuidad según Eihei Dōgen, habla del desarrolló y de una visión profunda y única sobre la vacuidad (空, *kū*). Su interpretación de la vacuidad está estrechamente relacionada con la práctica del Zazen (meditación sentada) y la naturaleza de la existencia. Vacuidad y la naturaleza de la realidad comprendiendo los conceptos de impermanencia e interdependencia donde Dōgen sostiene que todas las cosas están en constante cambio y no poseen una existencia independiente. Este entendimiento de la impermanencia (無常, *mujō*) y la interdependencia es fundamental para comprender la vacuidad. *Genjōkōan* (Tanahashi, 1995): En su famoso escrito *Genjōkōan* (現成公案), Dōgen expone que la vacuidad no es una negación de la existencia, sino una afirmación de que todas las cosas existen en una red de relaciones interdependientes. La verdadera naturaleza de todas las cosas es la vacuidad, lo cual implica que no tienen una esencia fija y debemos práctica el Zazen como una experiencia directa y así como a través de la práctica del Zazen, los practicantes pueden experimentar la vacuidad directamente. La meditación sentada permite un estado de mente donde se percibe la realidad sin los filtros del ego y las conceptualizaciones dualistas. Mushin y *Shikan taza*: Dōgen promovió el estado de *mushin* (無心, no-mente) y la práctica de *Shikan taza* (只管打坐) (Fujita, 2012), simplemente sentarse, que son métodos para experimentar la vacuidad como una condición natural de la mente y es donde se puede lograr la interconexión y compasión, teniendo presente que compasión (慈悲, *jihi*) es la realización de la vacuidad lleva a una compasión natural hacia todos los seres, ya que se comprende que todos están interconectados y comparten la misma naturaleza fundamental. Según la interpretación de la vacuidad en Suzuki Daisetsu que fue un influyente divulgador del budismo Zen en Occidente. Su interpretación de la vacuidad se basa en sus extensos estudios y enseñanzas sobre el Zen y otras tradiciones budistas. Daisetsu da una extensa difusión al concepto de vacuidad con un enfoque Occidental Suzuki hizo accesible la filosofía budista, incluyendo la vacuidad, a audiencias occidentales. Explicó la vacuidad como la comprensión de que todas las formas son vacías de existencia inherente, un concepto central

en el *Prajnaparamita Sutra* (Perfección de la Sabiduría). Escritos Clave son sus numerosos libros y ensayos, como *Essays in Zen Buddhism* y *An Introduction to Zen Buddhism* (Aitken, 2015), Suzuki exploró la vacuidad en relación con la experiencia directa y la práctica Zen. Explicando que la experiencia y realización pueden denominarse experiencia mística y por consecuente Suzuki enfatizó que la vacuidad no es solo una doctrina filosófica, sino una experiencia mística que se realiza a través de la práctica meditativa. La verdadera comprensión de la vacuidad viene de la experiencia directa, más allá de las palabras y conceptos. *Satori* (悟り, iluminación): La vacuidad se experimenta en el satori, o la iluminación, donde se disuelven las barreras entre el yo y el mundo, revelando la unidad fundamental de toda existencia donde están presentes la influencia y compasión teniendo presente que compasión y sabiduría son para Suzuki una concepción que afirma que la realización de la vacuidad conduce naturalmente a la compasión y a la sabiduría (般若, *prajna*). La comprensión de la interconexión de todas las cosas fomenta una actitud compasiva hacia todos los seres.
Daisetsu defendía que la vacuidad es un concepto central en el pensamiento budista, incluido el Zen, y Suzuki Daisetsu lo abordó en sus escritos y enseñanzas. Aquí hay una perspectiva sobre cómo Suzuki Daisetsu exploró la vacuidad en el contexto del Budismo Zen:

1. Explicación del Concepto:

- Vacuidad (Sunyata): En el budismo, la vacuidad se refiere a la naturaleza fundamental de todas las cosas de estar vacías de existencia inherente e independiente. No significa que las cosas no existan, sino que no tienen una realidad intrínseca y permanente por sí mismas.
- Interpretación Zen: En el contexto del Zen, la vacuidad se comprende a través de la práctica de la meditación y la realización directa de la naturaleza de la mente. Es una comprensión que va más allá de las palabras y los conceptos, alcanzando la experiencia directa de la no dualidad y la interconexión de todas las cosas.

2. Enseñanzas de Suzuki Daisetsu:

- Clarificación de Conceptos: Suzuki Daisetsu jugó un papel crucial en la explicación y la clarificación de los conceptos budistas, incluida la vacuidad, para una audiencia occidental. Sus escritos y conferencias ayudaron a transmitir las enseñanzas del Zen de una manera accesible y comprensible para el público occidental.

14-11-2024

- Énfasis en la Experiencia Directa: Al igual que en el Zen, Suzuki Daisetsu enfatizaba la importancia de la experiencia directa sobre la comprensión intelectual. Abogaba por la práctica de la meditación como medio para experimentar la vacuidad y la naturaleza de la mente de manera directa.

3. Integración en el Pensamiento Zen:

- Comprender la Realidad Última: En el Zen, comprender la vacuidad es fundamental para alcanzar la iluminación (Kanaoka, 1963) Al trascender la dualidad sujeto-objeto y experimentar la naturaleza de la mente directamente, se puede alcanzar una comprensión más profunda de la realidad última.
- Liberación del Sufrimiento: La comprensión de la vacuidad no solo es una cuestión filosófica, sino que también tiene implicaciones prácticas en la vida diaria. Al darse cuenta de que todas las cosas son vacías de una existencia separada y permanente, se puede liberar del apego y la aversión que causan sufrimiento.

En resumen, Suzuki Daisetsu desempeñó un papel importante en la explicación y la promoción de la comprensión de la vacuidad en el contexto del Budismo Zen. Su enfoque en la experiencia directa y su habilidad para transmitir las enseñanzas Zen de una manera accesible contribuyeron significativamente a la difusión y comprensión del Zen en Occidente.

Tanto Eihei Dōgen como Suzuki ofrecen interpretaciones profundas y complementarias de la vacuidad en el budismo Zen. Mientras Dōgen enfatiza la práctica del Zazen y la experiencia directa de la vacuidad, Suzuki se centra en hacer accesible este concepto a una audiencia occidental, destacando su relevancia mística y práctica. Ambos coinciden en que la comprensión de la vacuidad conduce a una vida de compasión y sabiduría.

Cada uno de los Budas del pasado, presente y futuro, dan gracias a la realización de la *Prajñāpāramitā*, para así poder alcanzan el despertar supremo y completo. Por lo tanto, sepa que la *Prajñāpāramitā* es la gran invocación, la invocación del gran mantra, la invocación suprema, la invocación sin igual, que es capaz de eliminar todo sufrimiento. Esto es verdad y no falso. Por lo tanto, recita el mantra de la Prajñāpāramitā, y proclama como ejemplo del mantra del sutra del corazón.

Gāte gāte pāragāte pārasaṃgāte bodhi svāhā.

El mantra "*Gāte gāte pāragāte pārasaṃgāte bodhi svāhā*" es una parte del *Sutra del Corazón* (*Sutra del Prajnaparamita*). Es un conocimiento profundo y básico dentro del budismo Mahayana y se recita como una práctica de meditación o como una forma de invocar la comprensión profunda de la verdad última.

Aquí está la explicación de cada parte del mantra:

1. "*Gāte gāte*": "desaparecido, desaparecido" o "Ir al más allá, ir completamente al más ". Esta repetición enfatiza el proceso de ir más allá, de trascender.
2. "*Pāragāte*": "Se fue a la otra orilla". Este verso indica que uno ha ido más allá del sufrimiento y la ilusión, alcanzando la liberación.
3. "*Pārasaṃgāte*": "Ir más allá incluso de la otra orilla". Esta línea resalta que uno ha ido más allá de todos los conceptos y dualidades, incluso más allá de la misma liberación.
4. "*Bodhi svāhā*": "Recibiendo la iluminación". Esta parte del mantra celebra la realización de la iluminación, la comprensión última de la realidad tal como es.

En resumen, el mantra "*Gāte gāte pāragāte pārasaṃgāte bodhi svāhā*" es una expresión de aspiración y realización en el camino hacia la iluminación. Es una invitación a ir más allá de las limitaciones de la mente y del sufrimiento, hacia un estado de comprensión última y liberación.

Este sutra, con sus 274 palabras en la versión original en sánscrito, es fundamental para comprender la esencia de la realidad según la perspectiva del budismo Mahāyāna. El vacío está en el cuerpo, separado de la forma, es la secta esencia, no tiene liberación y se utiliza para cubrir a los practicantes Mahayana. La raíz del corazón es nueve. Los dos vacíos de mi Dharma. El ojo derecho es meditativo. Cuando veo y comprendo, mis asuntos son libres y armoniosos. Me muevo libremente sin ver un solo Dharma. No veo el Dharma. Nunca lo he dicho en todo el día, nunca lo he practicado en todo el día, lo he hecho yo mismo como Bodhisattva.

La sabiduría correcta que controla el vacío puede superar todo sufrimiento. La virtud y el color último del vacío no es diferente del vacío. No hay nada que ganar, por eso es el auténtico y maravilloso placer de la separación, tal como el Bodhisattva, así es beneficioso para los demás. Los budas de la libertad extraordinaria alcanzan la iluminación con los ocho signos perfectos de sabiduría y compasión, que es la liberación sin obstáculos. Los grandes

funcionarios son lo suficientemente valientes para formar grandes maestros, cultivar sus almas y caminar por el camino hacia tal estado. son representaciones simbólicas que reflejan cualidades auspiciosas y benéficas. Estos signos son conocidos como los Ocho Símbolos Auspiciosos (*Ashtamangala*) y tienen un profundo significado en la práctica y la iconografía budista. A continuación, se describen estos ocho símbolos (Beer, 2003) son la sombrilla (*Chhatra*) que representa la protección contra el sufrimiento y las enfermedades. Simboliza la protección de las enseñanzas budistas y el refugio bajo la sabiduría y compasión de Buda. Los Peces Dorados (*Matsya*) son los que simbolizan la liberación del sufrimiento y la capacidad de nadar libremente en el océano del *samsara* (el ciclo de nacimiento y muerte). También representan la felicidad y la armonía. La Concha (*Shankha*) es la que representa el sonido del Dharma, que despierta a los seres del sueño del desconocimiento y los acerca a la iluminación. También simboliza el valor y transmisión de las enseñanzas budistas. El Nudo Infinito (*Shrivatsa*) nos simboliza la interdependencia de todos los fenómenos y el acercamiento de la sabiduría y la compasión. También representa eternidad y continuidad de las enseñanzas budistas. La Flor de Loto (*Padma*) representa la pureza y la iluminación que surge inmaculada del lodo de la existencia mundana. Simboliza la naturaleza pura de los seres iluminados. La bandera de la victoria (*Dhvaja*) simboliza el triunfo de Buda sobre *Mara* (las fuerzas de la ignorancia y el engaño) y la victoria de las enseñanzas budistas sobre el mal y las dificultades. La vasija del tesoro (*Kalasha*) representa la abundancia, la longevidad y la prosperidad. También simboliza el almacenamiento de las enseñanzas preciosas y las cualidades espirituales. Y por último está el eje del *Dharma* (*Dharmachakra*) que simboliza la iniciación de Buda y el camino hacia la iluminación. Representa el movimiento continuo de la enseñanza del Dharma y su capacidad para transformar a los seres. Estos símbolos no solo son venerados en la iconografía y las prácticas rituales budistas, sino que también inspiran a los practicantes a cultivar las cualidades de sabiduría y compasión en sus propias vidas.

Una de las enseñanzas más destacadas del *Sutra de la Liberación Final* es la doctrina de la naturaleza búdica (*Tathāgatagarbha*) (Jones, 2020). Según esta enseñanza, todos los seres sintientes tienen dentro de sí la potencialidad de alcanzar el estado de buda. Esta naturaleza búdica está presente en todos, aunque esté oscurecida por las impurezas mentales y el karma negativo. Esta enseñanza es muy importante en la tradición Mahayana, ya que establece que todos los seres tienen la capacidad innata para alcanzar la iluminación, independientemente de su estado actual.

El *sutra* sostiene que el nirvana es eterno, inmutable y no está sujeto a la impermanencia que afecta al mundo fenomenal. Este punto es especialmente importante en el contexto del budismo Mahayana, donde el nirvana no es visto simplemente como una cesación del sufrimiento, sino como un estado de verdad última. El nirvana en este *sutra* se describe como la realidad última que trasciende todas las dualidades, como la vida y la muerte, el ser y el no-ser. Se trata de una experiencia incondicionada, más allá de cualquier forma de existencia condicionada.

El Sutra de la Liberación Final también clarifica la enseñanza sobre la vacuidad (*śūnyatā*). En lugar de interpretar la vacuidad como una negación absoluta de la realidad, el *sutra* explica que la vacuidad es la manifestación de la naturaleza de Buda en su forma más pura. La vacuidad no significa que las cosas no existan en absoluto, sino que existen de manera dependiente, sin una naturaleza independiente. A través de la comprensión de esta vacuidad, los seres pueden acercarse a la liberación.

En este *sutra*, Buda Shakyamuni enseña que, aunque su cuerpo físico va a perecer, Buda en sí mismo es eterno. Esta enseñanza sobre la eternidad de Buda es una característica distintiva del Mahayana, y difiere de la interpretación más común en las primeras tradiciones del budismo, donde buda era visto más como un ser histórico que alcanzó la iluminación y luego desapareció tras su muerte. En el Mahayana, buda es considerado como una presencia eterna, siempre accesible a los seres que buscan la iluminación. El cuerpo físico de Buda puede desaparecer, pero la Esencia de buda es eterna y omnipresente.

El *sutra* destaca la compasión universal de buda, quien continúa trabajando para la salvación de todos los seres sintientes incluso después de su entrada en el Nirvana. Esta compasión es una expresión de la naturaleza búdica y del deseo de llevar a todos los seres al despertar. Buda enseña que los *bodhisattvas* deben actuar con compasión y dedicarse al bienestar de todos los seres, ya que todos tienen la naturaleza búdica. El objetivo no es solo la iluminación individual, sino la iluminación colectiva de todos los seres.

El Sutra de la Liberación Final también incluye una crítica a ciertas enseñanzas que Buda había dado previamente. A lo largo de su vida, Buda enseñó diferentes doctrinas y prácticas según las capacidades y necesidades de los oyentes, lo que en el Mahayana se llama enseñanzas provisionales. En este *sutra*, buda aclara que algunas de esas enseñanzas fueron meramente medios hábiles (*upaya*) para guiar a los practicantes hacia una comprensión más

profunda. Ahora, al llegar a su enseñanza final, buda revela la verdad última de la naturaleza búdica y la eternidad del nirvana.

Hay que tener en cuenta la importancia en las tradiciones budistas, ya que en este *sutra* el budismo chino y japonés tomó un papel esencial. En China y Japón, el *Sutra de la Liberación Final* es particularmente importante en las escuelas Tiantai y Tierra Pura (Swanson, 1989), que enfatizan la doctrina de la naturaleza búdica. La idea de que todos los seres tienen el potencial de alcanzar la iluminación ha influido profundamente en la práctica y el pensamiento de estas tradiciones. El *sutra* también ha tenido un gran impacto en el desarrollo del budismo Zen, que se enfoca en la realización directa de la naturaleza búdica a través de la práctica de la meditación.

Aunque el *Sutra de la Liberación Final* no es tan prominente en el budismo tibetano como en las tradiciones de Asia oriental, sus enseñanzas sobre la naturaleza búdica y la eternidad del Nirvana también han sido influyentes en el pensamiento filosófico tibetano, especialmente en las discusiones sobre la vacuidad y la naturaleza última de la realidad, esto lo podemos relacionar con la Vacuidad o Ausencia de yo (Anātma): Este sello enseña que todos los fenómenos carecen de una existencia intrínseca y autónoma. No hay un yo permanente o una identidad sólida detrás de las experiencias. Reconocer la vacuidad es crucial para liberarse de la ilusión del yo separado y alcanzar la realización espiritual.

> Es relacionado directamente con el Sutra de la Gran Desaparición y dice: El Buddha dijo: ¡Buenos hijos! Es como entrenar caballos. En general, hay cuatro tipos {de caballos}, llamados los cuatro caballos del Sutra del Nirvana. Ningún estudiante ha dejado de aprenderlo y ningún Buddha ha dejado de proclamarlo. Lo escuchamos al seguir a los Buddha; cuando nos encontramos y servimos a los buddhas, lo escuchamos sin falta, y cuando recibimos la transmisión del Dharma. Al entrenar caballos, inevitablemente les damos con el látigo. Sin el látigo, no se entrena a los caballos. El Tathagata, el Honrado por el Mundo, el Controlador de Humanos, también es como ese entrenador de caballos: utiliza las cuatro clases de Dharma para controlar y subyugar a todos los seres vivos, de forma segura y nunca en vano (Dōgen 2012, pp. 213,214).

No dualidad (Advaya): Este sello resalta la unidad y la interdependencia de todas las cosas. En la realidad última, no hay separación absoluta entre sujeto y objeto, ni entre el observador y lo observado. La no dualidad es una comprensión profunda que trasciende las categorías de pensamiento convencionales y las dualidades conceptuales.

> Todos los dharmas, buenos, malos o indiferentes son llamados dharmas, pero el presente Dharma como un objeto se entrega dentro de los Tres Tesoros es el Dharma como la Ley. Sangha en India se pronuncia sogya y en China se traduce como comunidad armoniosa. Los

14-11-2024

> Tres Tesoros como lo que permanece y se conserva: las estatuas y las estupas son el Tesoro de Buddha; el Tesoro del Dharma transmitido es papel amarillo en una barra roja; afeitarse la cabeza, teñir los mantos y la forma convencional de las reglas de la disciplina son el Tesoro de la Sangha. Los Tres Tesoros tal y como están relacionados con las formas de enseñar del Buddha: Sakyamuni, el Honrado por el Mundo, es el Tesoro de Buddha; la rueda del Dharma que giró y las enseñanzas sagradas que propagó son el Tesoro del Dharma; los cinco hombres, Ajmnata-Kaundinya y los otros, son el Tesoro de la Sangha (Dōgen, 2012, p. 285).

Paz Profunda o Nirvana (Śānta): Este sello señala la realidad última de la paz profunda o el nirvana, que es la cesación del sufrimiento y el logro de la liberación del ciclo de nacimiento y muerte (samsara). El nirvana es la realización de la verdadera naturaleza de la realidad y la consecuencia natural de comprender los otros cuatro sellos. Verdaderamente, esto es el ochenta o el noventa por ciento de la realización de los ojos de aprender en la práctica. Al mismo tiempo:

> En la época del Buddha Kasyapa,
> [hemos] vivido en esta montaña.
> En la época del Buddha Sakyamuni
> [estamos] viviendo en esta montaña.
> El antiguo cuerpo y el presente cuerpo,
> Las caras del sol y las caras de la luna,
> Dejan fuera los fantasmas de un zorro salvaje
> y manifiestan el fantasma de un zorro salvaje (Dōgen, 2010, p. 74).

> ¿Cómo podría conocer su vida un zorro salvaje durante quinientas vidas? Cuando alguien dice que un zorro salvaje conoce quinientas vidas al utilizar la inteligencia de un zorro salvaje, entonces la inteligencia de zorro salvaje todavía no ha conocido totalmente los hechos de una vida, y una vida todavía no se ha chocado con la piel de un zorro salvaje. Cuando un zorro salvaje indefectiblemente conoce su caída, en cada una de las quinientas vidas, entonces la realidad se realiza. Estos cinco sellos son enseñanzas esenciales que resumen la comprensión de la realidad según el budismo Mahayana, y se consideran fundamentales para la práctica espiritual y la realización de la iluminación (Dōgen, 2022, 139).

Dos puntos auténticos encontramos en la traducción literal del sutra en su lengua materna tradicional y lo podemos traducir de la siguiente manera en este sutra se distribuye y circula desordenadamente para mostrar el importante significado si tomamos como ejemplo la ceremonia del té. Es simple y simple, por eso se denomina en base a las enseñanzas de Wei Yi quien es considerado como uno de los principales discípulos de Buda. La traducción del sutra que realizó Fayue Ping está desordenada, aunque la trabajo en detalle. Cuando escuchemos esto, podemos afirmar que Buda dice que fue allí por un tiempo determinado. La montaña Wang chong cheng Qikai hori y el gran bhikkhu cabalgaban sobre cientos y miles de personas. Había setenta y siete mil Bodhisattvas. Sus nombres eran Bodhisattva

Avalokitesvara, Bodhisattva Manjushri, Bodhisattva Maitreya (Mickushina, 2019), etc. Por el bien del líder supremo, todos obtuvieron la liberación inimaginable. de los tres sabores. Los Bodhisattvas son las figuras míticas que representan cualidades específicas como pueden ser la compasión, la sabiduría, estas figuras son las encargadas de que los seres alcancen la iluminación.

En ese momento, Avalokitesvara Bodhisattva Mahasattva se paró en ese manantial y juntó sus palmas para mirar a Buda. Respecto al querido sol, no dejó a Buda por un momento, y lo puse allí, el señor supremo, y llamé al maestro Shuang zhong (Katsura, 2013) para dar un discurso. La Sabiduría Universal del Bodhisattva toca *Prajñāpāramitā* y tiene muchos pensamientos. Sólo espero que el honrado por el Mundo me escuche. En ese momento, el honrado por el Mundo fue al Bodhisattva Guanshiyin con maravillosos sonidos en sánscrito y le dijo: Bien, bien enseñanza, la gran compasión. Es la sabiduría que encuentra la perfección y trasciende en el camino de la iluminación. El erudito llamado Pingsha Xuan dijo que él y los manantiales estuvieron juntos durante nueve períodos. Luego Guanshiyin Bodhisattva Mahasattva pidió el poder divino de Buda para entrar en el Samadhi de la Sabiduría, la Prajna Paramita Azul, y ver la propia naturaleza de los cinco agregados, que son forma, sensación o sentimiento, percepción, formaciones mentales y conciencia, la forma se refiere a todo lo que es material o físico, incluyendo el cuerpo y los objetos externos abarcando los elementos materiales que constituyen el cuerpo y los sentidos. La sensación o sentimiento, podemos verla como la experiencia de placer, dolor o neutralidad que nace a partir del contacto sensorial con el mundo, pudiendo ser estas físicas o mentales y subdividiéndose a la vez en agradables, desagradables y neutras. La percepción, se puede categorizar como el proceso que trata de identificar y etiquetar mismamente a las experiencias sensoriales. La propia precepción reconoce y sistematiza objetos y fenómenos, ejemplo de ello lo tenemos en momentos como identificar un color, un sonido o una emoción. Las formaciones mentales, incluye todos los procesos mentales, voliciones y emociones que influyen de cierta manera en nuestras acciones y reacciones, llegando a ser las responsables de nuestras respuestas intencionales, deseos, y estados mentales como la ira, la compasión y la determinación entre otras y por último y no menos importante nos encontramos con la conciencia que se puede definir como la facultad cognitiva que nos permite estar conscientes en nuestras experiencias sensoriales y mentales. Es importante y destacable como Buda en sus enseñanzas trasmitió la idea de un yo o alma es en realidad sostenido en una ilusión. En lugar de un yo fijo, lo que experimentamos es una combinación de los cinco agregados anteriormente descritos, que a su vez están en constante

cambio y son interdependientes. Todo esto nos conduce al entendimiento de la vacuidad que es la naturaleza insustancial de todas las cosas. Esta comprensión se torna clave en el camino de transición hacia la iluminación, comenzando con el abandono al apego del yo y las cosas como entidades permanentes, liberando al individuo de un continuo sufrimiento.

El maestro Sariputta (Sāriputta, 1994) dijo que un buen hombre, una buena persona, tiene una mente de *Prajñāpāramitā*, que se llama sabiduría universal. Huang Ru, que ahora está escuchando los buenos pensamientos, debería hablar contigo contesto el discípulo al maestro entonces Sariputta lo miró sin comprender mientras decía estas palabras y le asintió con un movimiento de cabeza. Shiyin Bodhisattva, Mahasattva (Nagarjuna, 2000), sólo desea declarar que este será el momento para que todos los Bodhisattvas ayuden en su labor de alcanzar la iluminación. Mahasattva debería aprender de esta manera: la naturaleza de la forma es la vacuidad. La naturaleza de la vacuidad es la forma. El color no es diferente. La vacuidad no es diferente. El color e incluso el Bodhisattva Parasamkaradhi.

En el momento de las tres circulaciones, todos los monjes y bodhisattvas, dioses, seres, asuras, gan, heikui, etc. escucharon lo que dijo Buda, creyeron en ello, lo aceptaron y lo siguieron. Las ruedas a las que nos referimos son la del acto (karma), siendo las acciones que los individuos realizan, podemos definir karma como la ley de causa y efecto, donde las acciones tienen consecuencias. Las acciones, palabras y pensamientos que una persona lleva a cabo son la rueda del acto o la base de las experiencias futuras. Acto seguido encontramos la rueda del actor (sujeto), que en definitiva es el individuo que realiza las acciones, es el ser consciente o el agente que ejecuta el karma. Aquí vemos un aspecto que enfatiza la importancia de la intención y el carácter del individuo que realiza la acción y en tercer lugar se encuentra la rueda del resultado (fruto o efecto), siendo el resultado o fruto obtenido de las acciones realizadas. Es el efecto de las acciones del karma en la vida de una persona.

Las dudas se rompen, la ignorancia se revela y la naturaleza voluntaria es el mantra del gran dios. La secta Chongguan dice que Yu Tong es el gran mantra del gran dios. Finalmente, gracias al 緣, obtiene los secuaces escritos en el Dharma, que Es el mantra supremo. Cuando esto se vea, beneficiará a todos los seres vivos en el camino del agua. Retirar la mente es un ciclo sin fin.

2.5.6. Transmisión del *Sutra de la Vida Infinita*

El Sutra de la Vida Infinita (en sánscrito, *Sukhāvatīvyūha Sūtra*), también conocido como el *Sutra de la Gran Vida Infinita* o el *Sutra de la Luz Infinita*, es uno de los textos más importantes dentro de las tradiciones del Budismo de la Tierra Pura (especialmente en China y Japón). Este *sutra* relata la historia de Buda Amitābha (en japonés, Amida), y la creación de su Tierra Pura llamada Sukhāvatī, un reino celestial donde los seres pueden renacer para alcanzar la iluminación de forma más sencilla. Este texto, junto con el *Sutra de Amida* (*Amitābha Sūtra*) y el *Sutra de la Meditación* sobre Amitābha (Inagaki, 2003), forma el núcleo de las escrituras canónicas de la tradición de la Tierra Pura.

El *Sutra de la Vida* Infinita narra los votos realizados por el bodhisattva Dharmākara, quien más tarde se convierte en Buda Amitābha. Este bodhisattva, inspirado por Buda Lokeśvararāja (rey del señor del mundo), hace 48 votos para crear una tierra pura ideal donde los seres puedan renacer y practicar el Dharma en condiciones perfectas para alcanzar la iluminación. De estos votos, el más importante es el Voto 18, que promete que cualquier ser que invoque su nombre con sinceridad y devoción renacerá en su Tierra Pura, donde alcanzará el despertar. Esta promesa central es la base de la práctica de la "recitación del nombre de Amida" o Nenbutsu (en japonés), que es la práctica principal de los seguidores de la Tierra Pura. Los temas principales del *Sutra de la Vida Infinita* son los siguientes:

En primer lugar, el voto de Amitābha. El *bodhisattva* Dharmākara, después de estudiar con Buda Lokeśvararāja, promete crear una tierra donde los seres puedan renacer fácilmente y alcanzar la iluminación. Este reino se llama Sukhāvatī, que significa tierra de la felicidad, y está libre de los sufrimientos del *samsara* (Müller, 2019). El voto más importante es el Voto 18, en el que Amitābha promete que cualquier ser que confíe sinceramente en él y recite su nombre podrá renacer en su Tierra Pura. Esta es una promesa de salvación universal, accesible para todos, independientemente de su capacidad espiritual.

En segundo lugar, el renacimiento en la Tierra Pura. En la tradición de la Tierra Pura, el renacimiento en Sukhāvatī se considera una oportunidad crucial para alcanzar la iluminación. En esta tierra, los seres renacen en cuerpos perfectos y viven en un ambiente que facilita la práctica del Dharma, sin los obstáculos que enfrentan en el *samsara*, como el sufrimiento, el karma negativo o la ignorancia. Una vez en la Tierra Pura, los seres pueden practicar bajo la guía directa de Amitābha y de otros grandes *bodhisattvas*, y están rodeados de condiciones ideales para avanzar rápidamente en el camino espiritual.

14-11-2024

En tercer lugar, la devoción a Amitābha y la recitación del *Nenbutsu*. *El Sutra de la Vida Infinita* enfatiza la importancia de la devoción y la fe en Amitābha. A través de la simple recitación de su nombre (Namu Amida Butsu), los seres pueden establecer una conexión con Amitābha y asegurar su renacimiento en la Tierra Pura. La práctica del *Nenbutsu* es considerada una expresión de fe y gratitud hacia Amitābha, reconociendo su compasión infinita y su poder para llevar a los seres a la iluminación. Esta práctica, que puede parecer simple, es profundamente significativa en la tradición de la Tierra Pura, ya que representa la confianza en la capacidad de Amitābha para salvar a todos los seres.

En cuarto lugar, la compasión y el poder de Amitābha. El *sutra* describe a Amitābha como un Buda de infinita compasión y sabiduría, cuyo único objetivo es salvar a los seres sintientes del ciclo del sufrimiento. Su luz y vida son infinitas, y su poder es capaz de superar cualquier obstáculo que los seres puedan encontrar en su camino hacia la iluminación. La devoción a Amitābha no se basa solo en la salvación individual, sino también en el deseo de salvar a todos los seres. Los seguidores del camino de la Tierra Pura practican el *Nenbutsu* no solo por su propio renacimiento en Sukhāvatī, sino también por el bienestar de todos los demás.

En último lugar, la Tierra Pura como una metáfora. Algunos estudiosos y maestros budistas han interpretado la Tierra Pura no solo como un lugar literal al que los seres pueden renacer, sino también como una metáfora del estado de la mente iluminada. En esta interpretación, Sukhāvatī representa la pureza y claridad mental que surge cuando uno abandona las impurezas del ego y el deseo, alcanzando así un estado de paz y compasión perfectas.

El Sutra de la Vida Infinita es fundamental para las tradiciones del budismo de la Tierra Pura en China, Japón, Corea y Vietnam. En particular, la recitación del *Nenbutsu* se convirtió en la práctica central del budismo de la Tierra Pura japonés, que fue difundido por maestros como Hōnen y Shinran. El budismo de la Tierra Pura se distingue por su accesibilidad y su enfoque en la devoción y la confianza en Amitābha, lo que permite a personas de todas las capacidades espirituales participar en la práctica y tener la esperanza de alcanzar la iluminación.

A diferencia de otras tradiciones budistas que requieren complejas prácticas meditativas o estudios avanzados del Dharma (Okawa, 2022), el budismo de la Tierra Pura se enfoca en la sencillez de la devoción y la fe. La recitación del nombre de Amitābha se ve como un medio directo y accesible para alcanzar la salvación y el despertar. Sin embargo, esta práctica simple está impregnada de un profundo significado, ya que refleja una confianza total en el poder de Buda Amitābha y en su voto de salvar a todos los seres.

En China y Japón, el *Sutra de la Vida Infinita* ha sido central en el desarrollo del Budismo de la Tierra Pura. En Japón, las sectas Jōdo-shū (fundada por Hōnen) y Jōdo Shinshū (fundada por Shinran) basan gran parte de sus enseñanzas y prácticas en este texto. El mensaje de salvación universal y la accesibilidad del Budismo de la Tierra Pura lo han hecho muy popular entre personas de todos los niveles sociales y espirituales.

2.5.7. Transmisión del Sutra de las piedras preciosas

Huei-neng, también conocido como Huineng, es una figura fundamental en la historia del Budismo Zen, especialmente en la escuela Chan (Zen) en China. Fue el sexto patriarca del Budismo Chan y es considerado el fundador de la escuela del sur del Chan. Su vida y enseñanzas son una parte integral del linaje Chan y han influido profundamente en la tradición Zen. Aquí hay una visión general de Huei-neng y su contribución al Budismo Zen:

Huei-neng, nacido en el año 638 d.C. en la provincia de Guangdong, China, provenía de una familia pobre y trabajadora. Se cuenta que Huei-neng, siendo analfabeto, escuchó a un monje recitar el Sutra del Diamante y quedó profundamente conmovido por su esencia. Después de aprender el contenido del sutra, decidió buscar la iluminación. Ascenso al patriarcado Chan: Aunque no era un monje educado, Huei-neng buscó la enseñanza de Hongren, el quinto patriarca del Chan, en el Monasterio de Huangmei. Después de un intercambio con el quinto patriarca que culminó en un famoso poema, Huei-neng fue designado como el sexto patriarca del Chan. Enseñanzas y legado Huei-neng enseñaba una forma de iluminación que era instantánea y no dependía de la acumulación gradual de méritos o prácticas ascéticas. Su famoso poema, que proclama que la mente es Buda, enfatiza la naturaleza innata y no dual de la iluminación. Huei-neng enfatizaba la importancia de comprender la mente y ver su verdadera naturaleza. Enseñaba que la mente no tiene forma ni adobe, y que, al darse cuenta de su verdadera naturaleza, uno alcanza la iluminación. A diferencia de algunas escuelas budistas que enfatizaban la recitación de sutras o las prácticas rituales, Huei-neng abogaba por una práctica directa de la iluminación, a menudo a través de la meditación silenciosa y la contemplación de la mente. La enseñanza de Huei-neng (Neng, 2014) marcó un cambio significativo en el desarrollo del Budismo Chan, enfatizando la simplicidad, la espontaneidad y la práctica directa en lugar de la erudición y la ortodoxia doctrinal.

Huei-neng y su legado han tenido un impacto duradero en la cultura china y en la difusión del Budismo Zen en todo el mundo. Sus enseñanzas han sido transmitidas a través de la tradición Zen y continúan siendo una fuente de inspiración para los practicantes Zen hasta el día de hoy.

En resumen, Huei-neng es una figura central en la historia del Budismo Zen, conocido por su énfasis en la iluminación instantánea, la comprensión de la mente y la práctica directa. Su vida y enseñanzas han dejado un legado duradero en la tradición Zen y han influido profundamente en la práctica y la comprensión del Budismo Zen en todo el mundo.

El Sutra de las Piedras Preciosas, también conocido como el Sutra del Loto o Sutra del Loto de la Maravillosa Ley, es uno de los textos budistas más importantes y venerados en la tradición Mahayana. Este sutra es considerado el sutra principal en muchas escuelas del budismo Mahayana, incluido el Budismo Zen. La fecha exacta de composición del Sutra de las Piedras Preciosas es incierta, pero se cree que se escribió en algún momento entre los siglos I y III d.C. en India. Según la tradición budista, el Sutra de las Piedras Preciosas fue enseñado por Buda Shakyamuni hacia el final de su vida, aunque muchos eruditos consideran que es una compilación de enseñanzas y discursos recopilados durante un período de tiempo.

El tema central del Sutra de las Piedras Preciosas es la universalidad de la iluminación. Enseña que todos los seres vivientes tienen el potencial de alcanzar la iluminación suprema, independientemente de su condición actual. El sutra presenta numerosas parábolas, metáforas y alegorías para ilustrar sus enseñanzas. Entre las más conocidas se encuentra la parábola del "buen médico", que compara a Buda con un médico que ofrece medicina adecuada para curar diferentes enfermedades. El Sutra de las Piedras Preciosas presenta una estructura escalonada de enseñanzas, con una serie de capítulos progresivamente más profundos. Esto refleja la idea de que las enseñanzas budistas pueden ser entendidas en diferentes niveles de profundidad según la capacidad y el karma de los oyentes.

El sutra presenta la figura del Bodhisattva de la Práctica Universal (llamado Avalokiteshvara en sánscrito y Guanyin en chino), que personifica la compasión y la ayuda a todos los seres sintientes a alcanzar la iluminación.

El Sutra de las Piedras Preciosas es uno de los textos más venerados en el budismo Mahayana y ha tenido una profunda influencia en la doctrina y la práctica de esta tradición. Es considerado un texto fundamental en muchas escuelas del budismo Mahayana, incluido el Budismo Zen. A lo largo de la historia, el Sutra de las Piedras Preciosas ha inspirado una

amplia gama de expresiones culturales y artísticas en Asia, incluidas pinturas, esculturas, poesía y música.

En resumen, el Sutra de las Piedras Preciosas es un texto budista central que enseña la universalidad de la iluminación y la compasión de Buda hacia todos los seres vivientes. Su mensaje de esperanza y salvación ha continuado inspirando a los budistas de todo el mundo hasta el día de hoy.

CAPITULO 3. FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

Los fundamentos para investigar la transmisión de los textos budistas a Occidente abarcan diversos aspectos históricos, culturales, lingüísticos y filosóficos. Estos aspectos son esenciales para comprender cómo y por qué las enseñanzas budistas se han adaptado y transformado al llegar a diferentes contextos occidentales. Algunos de los principales fundamentos para esta investigación incluyen la historia del budismo en Occidente donde se analiza el contexto histórico en el que se introdujeron los textos budistas en Occidente, especialmente a partir del siglo XIX con la expansión del orientalismo y el interés académico y espiritual por las tradiciones asiáticas. Asimismo, hemos estudiado el papel de figuras clave, como eruditos, misioneros, traductores y maestros budistas que llevaron las enseñanzas fuera de las fronteras donde nacieron.

La traducción y adaptación son dificultades y los desafíos asociados con la traducción de los textos budistas del sánscrito, pali, chino, tibetano y japonés a los idiomas occidentales. Hemos Analizado cómo las traducciones han influido en la interpretación de las enseñanzas budistas, a menudo modificadas por las perspectivas culturales y filosóficas del traductor.

Hemos considerado cómo las concepciones culturales de las sociedades occidentales han afectado la forma en que se entiende y se practica el budismo teniendo en cuenta cómo las ideas budistas han interactuado con corrientes filosóficas occidentales como el existencialismo, el humanismo y el racionalismo. Investigar cómo la literatura y la filosofía occidentales han incorporado temas y conceptos budistas, influyendo en movimientos como la literatura beat y el pensamiento contemporáneo. Y Analizando cómo el budismo ha pasado de ser una tradición religiosa para convertirse en un género literario en sí mismo, con temas como la impermanencia, el sufrimiento, la meditación y la iluminación. Estudiando los esfuerzos para mantener la autenticidad de las enseñanzas budistas en su transmisión, buscando preservar los significados originales a pesar de las reinterpretaciones y adaptaciones. Y analizar el rol de los maestros budistas que enfatizan la importancia de un acercamiento fiel a las fuentes originales y la necesidad de no distorsionar las enseñanzas. Explorando cómo la modernización y la globalización han facilitado la difusión del budismo, haciéndolo accesible a un público más amplio a través de medios digitales, traducciones modernas y prácticas adaptadas al contexto contemporáneo, sin dejar de considerar el impacto de estas

transformaciones en la percepción del budismo como una filosofía y estilo de vida en lugar de una religión estrictamente estructurada.

Estos fundamentos proporcionan una base sólida para el estudio de cómo los textos budistas han sido transmitidos y adaptados en Occidente, destacando la complejidad y la profundidad del proceso que ha permitido la expansión de las enseñanzas budistas más allá de sus raíces asiáticas.

3.1. DISEÑO GENERAL Y FASES DE LA INVESTIGACIÓN

En esta parte vamos a definir los elementos y procesos que conforman el diseño de la presente investigación tomando como referente las características del lenguaje y manera de difusión que se ha tenido para difundir esta disciplina a Occidente.

El diseño general y las fases de la investigación para el estudio de la transmisión de textos budistas a Occidente se pueden estructurar de manera sistemática para garantizar un enfoque claro y riguroso. El proceso puede dividirse en varias fases que incluyen la planificación, la recopilación de datos, el análisis y la interpretación de los resultados. En el diseño general de la Investigación hemos tenido en cuenta el tipo de investigación cualitativa donde no hemos centrado en la interpretación de textos, el análisis de fuentes históricas y la comprensión de las adaptaciones culturales y lingüísticas.

Investigación documental nos involucramos en el estudio profundo de textos, manuscritos, traducciones y publicaciones relacionadas con la transmisión de textos budistas.

Como estudio de casos hemos incluido análisis detallados de figuras clave o movimientos específicos en Occidente que promovieron la difusión de las enseñanzas budistas. En el enfoque metodológico hemos tenido en cuenta el análisis textual donde se han Interpretado y comparado versiones originales de los textos budistas con sus traducciones al inglés y otros idiomas occidentales. Un análisis histórico donde hemos Investigado el contexto temporal y cultural en el que se produjeron las primeras traducciones y adaptaciones.

3.1.1 Fases de la Investigación

1. Fase 1: Planificación y Definición del Problema:

Definiendo el problema de investigación e identificando las preguntas clave, como "¿Cómo ha influido la traducción de textos budistas en la comprensión del budismo en Occidente?". Se ha llevado a cabo la revisión de la literatura y se ha revisado estudios previos sobre la historia y la influencia de los textos budistas en Occidente, así como teorías sobre la transmisión cultural y lingüística. Nuestros objetivos e hipótesis han establecido objetivos claros y se han formulado hipótesis o expectativas sobre los resultados de la investigación.

2. Fase 2: Recopilación de Datos:

Hemos seleccionado fuentes primarias, recopilando textos budistas originales y sus traducciones, así como documentos históricos y trabajos académicos relevantes. Se ha realizado una recolección de datos históricos donde hemos buscado información en archivos, bibliotecas y bases de datos académicas que nos han proporcionado detalles sobre la llegada y difusión de textos budistas en Occidente.

3. Fase 3: Análisis de Datos:

Un análisis comparativo donde se han comparado las versiones originales de los textos budistas con sus traducciones para identificar diferencias, interpretaciones y adaptaciones culturales. Con un análisis temático: Identificar temas y patrones recurrentes en las traducciones y en la recepción de los textos budistas en la literatura y el pensamiento occidental. Y una interpretación contextual donde se ha evaluado cómo las diferencias culturales y filosóficas influyen en la forma en que los textos budistas son comprendidos y adoptados en Occidente.

4. Fase 4: Interpretación de Resultados:

Hemos llegado al desarrollo de conclusiones y hemos relacionado los hallazgos con las hipótesis y objetivos establecidos en la fase de planificación. Hemos trabajado en la discusión de implicaciones para evaluar el impacto de la transmisión de textos budistas en la cultura y el pensamiento occidental contemporáneo. Teniendo en cuenta las limitaciones del estudio así reconocemos las limitaciones de la investigación y sugerimos áreas para futuros estudios.

14-11-2024

5. Fase 5: Difusión y Publicación:

Mediante la redacción de nuestro informe de investigación donde hemos realizado un trabajo claro y coherente donde presentamos los hallazgos, análisis y conclusiones del trabajo aquí presentado. Este diseño general proporciona una guía estructurada para investigar la transmisión de textos budistas a Occidente, permitiendo un enfoque sistemático que facilita el análisis y la comprensión de este complejo proceso. Hemos realizado análisis a partir de las fuentes originales que hemos podido obtener en las Universidades donde hemos estado investigando como son (Universidad de Huelva, Universidad de Salamanca) y las internacionales como (Kanda Daigaku, Waseda University, American University de Puerto Rico). Además de contar con el apoyo de entidades de reconocido prestigio en el estudio y difusión del budismo como son Bujinkan Dojo con su máximo exponente Dr. Masaaki Hatsumi (López García 2022).

3.2. IDENTIFICACIÓN DE LOS PROBLEMAS E HIPÓTESIS

En este apartado se presentan los problemas que se van a investigar, vinculados directamente con los objetivos presentados en el capítulo 1 y las hipótesis flexibles previas a la fase de análisis de información.

3.2.1. Problemáticas centrales

PC1: ¿Cómo se traducen los textos budistas atendiendo a las características del idioma nativo y sus traducciones modernas?

PC2: ¿Cuáles son las concepciones docentes de la literatura budista y su aplicación de educación plurilingüe y pluricultural en el contexto de educación superior?

PC3: ¿Cómo es la vinculación existente entre las diversas escuelas de budismo y su correcta difusión en la educación superior?

14-11-2024

3.2.2. Problemas específicos

Vinculados con los respectivos objetivos específicos de investigación presentados en el Capítulo 1, los problemas específicos son cuatro:

PE1: Textos budistas de base traducidos de fuentes primarias

PE2: Principales carencias en las traducciones actuales de los textos fundamentales

PE3: Como se han conservado los textos base dentro del budismo

PE4: Posicionamiento de los maestros ante la práctica y la difusión de la teoría como eje metodológico en la transmisión del budismo

Cabe indicar que no se ha planteado un PE5 vinculado el objetivo específico 5 (OE5) ya que dicho objetivo atiende a las tareas de difusión que se plantea en la Fase 6 (¿Con quién y cómo compartir nuestros descubrimientos?) de la estructura de la investigación presentada en el Capítulo 1.

3.2.3. Hipótesis flexibles: concepciones del investigador

Como afirma Gadamer (1977), las hipótesis son precompresiones con las que abordamos el texto o fenómeno, pero estas no son fijas, ya que se transforman a medida que avanza la interpretación en el circulo hermenéutico, la comprensión siempre se da dentro de un contexto histórico y lingüístico, y el proceso interpretativo está enmarcado por los perjuicios o expectativas previas que nos llevarían a vincular las hipótesis implícitas o suposiciones iniciales.

Las hipótesis centrales son:

HC1: Vinculada con PC1 ¿Cómo se traducen los textos budistas atendiendo a las características del idioma nativo y sus traducciones modernas?

Puesto que queremos conocer la visión de los maestros en torno a sus discípulos, la competencia del idioma de origen y la competencia de sus interpretaciones, se deben establecer bloques temáticos que se apoyen en el sistema de categorías para facilitar su comprensión.

14-11-2024

HC2: Vinculada con el PC2 ¿Cuáles son las concepciones docentes de la literatura budista y su aplicación de educación plurilingüe y pluricultural en el contexto de Educación Superior?

La magnitud de los contenidos funcionales y de las competencias de la transmisión de los textos pone en énfasis el tener en cuenta los aspectos de uso y contexto; teniendo en cuenta las tradiciones, el lenguaje y la moral de los receptores de dichas enseñanzas.

HC3: Vinculada con el PC3 ¿Cómo es la vinculación existente entre las diversas escuelas de budismo y su correcta difusión en la Educación Superior?

Las hipótesis específicas son:

HE1: Vinculada con PE1 Textos budistas de base traducidos de fuentes primarias

HE2: Vinculada con PE2 Principales carencias en las traducciones actuales de los textos fundamentales

HE3: Vinculada con PE3 Como se han conservado los textos base dentro del budismo

HE4: Vinculada con HE4 Posicionamiento de los maestros ante la práctica y la difusión de la teoría como eje metodológico en la transmisión del budismo

En líneas generales, con vistas a la consecución de los objetivos de investigación y responder a una estrategia de transferencia científica la presente tesis doctoral se estructura y desarrolla en base a una serie de fases y subfases que aparecen en el texto de manera organizada, pero cuyo desarrollo ha respondido a las necesidades propias de la investigación que, en ningún caso, responden estrictamente al orden consecutivo que se muestra, de forma que se han simultaneado fases e incluso se ha vuelto a fases anteriores para asegurar la coherencia del todo el conjunto.

En líneas generales, las fases y subfases de esta investigación son las siguientes:

Fase 1: ¿Qué investigamos y qué sabemos sobre el problema?

- Subfase 1.1: Identificación del problema de investigación
- Subfase 1.2: revisión de la literatura
- Subfase 1.3: Diseño de un sistema de categorías
- Subfase 1.4: hipótesis y objetivos flexibles propuestos

Fase 2: ¿Quién es el sujeto de estudio?

- Subfase 2.1: Definición de población y muestra

14-11-2024

Fase 3: ¿Cómo recoger datos e información?

- Subfase 3.1: Traducción de los textos originales
- Subfase 3.2: Recopilación de información y comparación con las traducciones existentes en lengua diferente a los originales
- Subfase 3.3: Diseño de entrevista: Cualitativa

Fase 4: ¿Cómo investigamos?

- Subfase 4.1. Investigación cualitativa (respuesta corta)

Fase 5: ¿Cómo analizar la información?

- Subfase 5.1: Análisis de información cualitativa
- La información de la parte cualitativa en cuestionarios y entrevistas se transcribe.

Fase 6: ¿Con quién y cómo compartir nuestros descubrimientos?

- Subfase 6.1: Destinatarios de resultados
- Los hallazgos están especialmente dirigidos a practicantes y personas interesadas por el budismo y más específicamente por el Zen.
- Subfase 6.2: Compartir resultados
- Los resultados de la investigación, al igual que el desarrollo, se publican de diferentes maneras: publicaciones y conferencias.

Fase 7: ¿Cómo confirmar nuestros hallazgos?

- La parte cualitativa nos permite profundizar en la comprensión de los resultados.
- Comparación entre la conclusión de la investigación y otras investigaciones análogas.

En la línea de los resultados de la investigación que muestran que la transmisión de los textos budistas como vehículo de la cultura oriental contribuye a la formación de ciudadanos responsables, educados, respetuosos con la naturaleza, capaces de vivir con el mundo, con su diversidad, respeto mutuo y a la identidad propia y ajena, la presente investigación entre otras cuestiones, concluye que existe una fuerte relación entre la práctica de una actividad que es positiva para la salud (elemento definitorio de la ciudadanía responsable) y la referencia cultural o la interacción interpersonal como elemento de la competencia pluricultural y como factor interactivo para la construcción la competencia pluricultural, respectivamente; encontrando muchos aspectos comunes y leves diferencias entre el caso japonés y español en relación con la percepción que tiene el profesorado universitario de las ventajas e inconvenientes de los ambientes de pluralidad lingüística y cultural.

14-11-2024

Este estudio es relevante porque arrojará luz sobre un proceso histórico-cultural crucial para la comprensión del budismo contemporáneo en Occidente. Permitirá clarificar los desafíos y transformaciones que ocurrieron en la transmisión de los textos budistas, desde su interpretación hasta su integración en las esferas académicas, filosóficas y espirituales occidentales. Además, proporcionará una base sólida para la comprensión crítica del budismo moderno en contextos no asiáticos, especialmente en lo que respecta a su papel dentro del diálogo interreligioso, la psicología moderna y las prácticas de mindfulness.

CAPÍTULO 4. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

4.1. INTRODUCCIÓN

La transmisión de textos budistas en Occidente es un proceso complejo, y esta investigación parte del análisis de cómo estos textos han sido traducidos, adaptados e interpretados a lo largo del tiempo, así como de la manera en que han influido en la comprensión y práctica del budismo en las culturas occidentales.

Nuestra investigación ha profundizado en si las traducciones de los textos budistas han sido fieles a sus fuentes originales o si han sufrido cambios significativos debido a las limitaciones lingüísticas o a las intenciones del traductor. Hemos analizado cómo las concepciones culturales de Occidente han influido en la manera en que los textos budistas se han traducido e interpretado, lo cual a menudo lleva a una reinterpretación del budismo a través de una perspectiva occidental. Se tiene que observar cómo algunos conceptos budistas no tienen una traducción directa en los idiomas occidentales, lo que puede causar una alteración en su significado original y afectar la comprensión del budismo por parte de los lectores occidentales.

Evaluar cómo las enseñanzas budistas han sido integradas con ideas y valores occidentales, a menudo fusionándose con la filosofía existencialista, el humanismo, el misticismo o el pragmatismo. A la vez que se ha examinado cómo el budismo en Occidente ha evolucionado de ser una religión y filosofía asiática para convertirse en un enfoque espiritual o una práctica secular, a menudo enfatizando la meditación y el mindfulness.

La literatura y la filosofía occidental han sido influenciados por la literatura budista como género emergente e identificar que los textos budistas han inspirado a escritores y filósofos occidentales, dando lugar a un nuevo género literario que explora temas como la impermanencia, la naturaleza del yo, la interconexión de los seres y el sufrimiento. Los conceptos budistas, como el vacío (śūnyatā), la compasión (karuṇā) y la interdependencia, han influido en la filosofía contemporánea, la psicología y las corrientes de autoayuda.

Teniendo una ascendente respuesta del público occidental y de cómo ha sido la aceptación del budismo en Occidente, desde su llegada en el siglo XIX hasta su posición actual como una práctica espiritual y filosófica popular aun teniendo las resistencias o adaptaciones éticas y

14-11-2024

morales que enfrentaron las enseñanzas budistas en sociedades con tradiciones religiosas diferentes, como el cristianismo. Salvando las dificultades encontradas al traducir conceptos complejos y matices culturales del budismo a un público occidental sin perder su esencia. Teniendo que identificar distorsiones en la enseñanza del budismo que ocurrieron al interpretar los textos fuera de su contexto cultural y filosófico original.

Los estudios de casos comparando el impacto de las traducciones y enseñanzas budistas llevadas a cabo por figuras clave como Daisetsu Teitaro Suzuki (Daisetsu, 2014), Alan Watts (Watts, 2006), Thích Nhất Hanh (Nhất Hanh, 2010) y otros que jugaron un papel crucial en la difusión del budismo en Occidente. Y teniendo que examinar cómo las diferentes tradiciones budistas (Zen, Theravada, Vajrayana, etc.) se han transmitido y adaptado de manera distinta en el contexto occidental.

La transmisión de textos budistas en Occidente ha llevado a una transformación significativa del budismo, convirtiéndolo de una religión tradicional con rituales y dogmas en una filosofía práctica centrada en el bienestar personal, la meditación y la ética. Se puede señalar que los textos budistas han sido una fuente de inspiración para un género literario y filosófico que explora el sentido de la vida, la naturaleza del yo y la realidad a través de una lente diferente a la tradición occidental. La transmisión de textos budistas en Occidente ha mantenido ciertas enseñanzas y principios fundamentales del budismo, mientras que otros aspectos se han adaptado o reinterpretado para encajar mejor en la mentalidad occidental moderna.

Tenemos que promover traducciones que incluyan tanto a académicos occidentales como a maestros budistas tradicionales para preservar la integridad de las enseñanzas. Y realizar más estudios que conecten la filosofía budista con áreas como la psicología, la neurociencia y la ética para explorar nuevas aplicaciones de estas enseñanzas en la vida contemporánea. Al mismo tiempo se ha de aumentar la conciencia sobre la importancia de respetar y entender el contexto cultural original del budismo para evitar malinterpretaciones o simplificaciones excesivas.

El análisis de resultados proporciona una visión detallada del impacto, las transformaciones y los desafíos que enfrentó la transmisión de textos budistas en Occidente, y cómo estas enseñanzas han dado lugar a un diálogo enriquecedor entre las tradiciones orientales y occidentales.

4.2. DEFINICIONES EN LENGUAJE SANSCRITO

Creemos que definir la escritura en sánscrito en nuestro trabajo es esencial debido a la importancia de este idioma en el contexto histórico, doctrinal y textual del budismo. Ya que la mayoría de los textos budistas más antiguos y fundamentales, especialmente en las tradiciones mahayana y vajrayana, están escritos en sánscrito. Esto incluye sutras, shastras (comentarios), y tratados filosóficos que son esenciales para comprender la evolución y la transmisión de las enseñanzas budistas. Los términos filosóficos y técnicos budistas en sánscrito a menudo no tienen equivalentes precisos en las lenguas occidentales. Definir estos términos en su idioma original es crucial para captar sus matices y su significado completo, lo cual es esencial para una interpretación precisa (Lopez, Buswell, 2013).

Cuando los textos budistas se transmitieron a otras culturas, pasaron por un proceso de traducción que a menudo implicaba cambios en el significado y la interpretación. Al comprender el sánscrito, los investigadores pueden analizar cómo estas traducciones afectaron la transmisión del conocimiento y cómo las ideas budistas se han adaptado en diferentes contextos culturales y lingüísticos. El estudio del sánscrito permite identificar posibles errores de traducción o malentendidos que pueden haber influido en la interpretación de los textos budistas en Occidente. Muchos términos clave en budismo, como "nirvana", "karma" o "dharma", tienen connotaciones específicas que a veces se simplifican o distorsionan en las lenguas modernas.

El sánscrito no es solo un idioma; también es una puerta de entrada al contexto cultural y religioso de la antigua India, donde surgió el budismo. Definir y estudiar este idioma en la tesis ayuda a los investigadores a comprender las influencias culturales y filosóficas que moldearon las enseñanzas originales del budismo (Conze, 2000). Con el tiempo, el budismo se extendió a otras regiones, como China, Japón y Tíbet, y los textos se tradujeron a otros idiomas, como el chino y el tibetano. Entender el sánscrito permite rastrear cómo las ideas se transformaron a medida que el budismo se difundía y cómo estas traducciones influyeron en las prácticas y doctrinas de las tradiciones locales. Definir el sánscrito también permite hacer comparaciones precisas entre los términos y conceptos budistas en diferentes idiomas (como el pali, el chino, el japonés y el tibetano), lo que es esencial para analizar las variaciones doctrinales y prácticas en la transmisión de estos textos. Vamos a ver un ejemplo básico de una oración en Sánscrito:

रामः पुस्तकं पठति।
(*Rāmaḥ pustakaṃ paṭhati.*)
Traducción: "Rama lee un libro."

Análisis gramatical

1. रामः (Rāmaḥ):
    - Sustantivo masculino (nombre propio)
    - Caso nominativo (prathamā vibhakti)
    - Singular
    - Indica que *Rama* es el sujeto de la oración.
    - La terminación *ḥ* indica que está en el caso nominativo singular masculino.
2. पुस्तकम् (pustakaṃ):
    - Sustantivo neutro
    - Caso acusativo (dvitīyā vibhakti)
    - Singular
    - Significa "libro" y en el caso acusativo se utiliza como objeto directo del verbo.
    - La terminación *ṃ* indica el caso acusativo singular.
3. पठति (paṭhati):
    - Verbo
    - Raíz verbal: *paṭh* (leer)
    - Tercera persona del singular
    - Tiempo presente (laṭ lakāra)
    - Significa "lee" en presente. El verbo concuerda con el sujeto *Rama* (tercera persona singular).

Estructura gramatical del sánscrito. Caso y declinación: El sánscrito tiene ocho casos (nominativo, acusativo, instrumental, dativo, ablativo, genitivo, locativo y vocativo). Los sustantivos, adjetivos y pronombres cambian sus terminaciones de acuerdo con el caso y el número (singular, dual o plural). Concordancia: El verbo concuerda con el sujeto en número y persona. El sustantivo y el objeto cambian según el caso que ocupen en la oración (Mizuno, 1989).

Elementos gramaticales importantes:

1. Sujetos y casos: El caso nominativo identifica el sujeto de la oración (en este caso, *Ramaḥ*). El caso acusativo marca el objeto directo (*pustakaṃ*).
2. Verbo: Los verbos en sánscrito cambian según la persona (primera, segunda, tercera) y el número (singular, dual, plural). En este ejemplo, *paṭhati* es tercera persona del singular, lo que corresponde al sujeto *Ramaḥ*.
3. Flexión: El sánscrito es una lengua altamente flexionada, lo que significa que la función de las palabras en la oración depende de sus terminaciones.

Este es un ejemplo muy básico, ya que las oraciones en sánscrito pueden ser mucho más complejas y presentar declinaciones y conjugaciones más elaboradas.

Sintaxis y gramática: Los idiomas antiguos como el sánscrito o el pali tienen estructuras gramaticales que no siempre se pueden trasladar de manera directa a idiomas occidentales modernos como el inglés o el español. Por ejemplo, los textos originales a menudo emplean formas verbales que sugieren simultaneidad o acciones en continuo desarrollo, lo que puede ser difícil de reflejar fielmente en lenguas con estructuras más rígidas.

Terminología especializada: El budismo tiene una rica terminología filosófica, y algunas palabras clave como *dukkha* (sufrimiento, insatisfacción), *anatta* (no-yo, no-alma), o *nirvana* (liberación) no tienen equivalentes exactos en lenguas modernas. Los traductores a menudo enfrentan decisiones difíciles entre traducir las palabras de manera literal o intentar transmitir su sentido filosófico en un contexto accesible al lector moderno.

Polisemia: Muchos términos budistas son polisémicos, es decir, tienen múltiples significados dependiendo del contexto en el que se utilicen. Por ejemplo, la palabra *dharma* puede referirse a las enseñanzas de Buda, a la realidad fundamental o a la ley cósmica, entre otros. Esto exige que el traductor tenga un conocimiento profundo tanto del contexto doctrinal como del idioma de destino.

4.2.1. Catalogación de los conceptos en el Zen japonés

Esta catalogación de conceptos ofrece una estructura para entender las ideas centrales del Zen japonés, mostrando cómo se integran para guiar al practicante hacia la iluminación y la comprensión profunda de la realidad. La catalogación de los conceptos en el Zen japonés es

un proceso que implica organizar y explicar las ideas fundamentales que estructuran esta tradición (Daisetsu, 1973). El Zen es una escuela del budismo Mahayana que se caracteriza por su enfoque en la meditación, la intuición directa y la experiencia personal más que en la lógica racional o el estudio de textos. A continuación, se presenta una lista de algunos de los conceptos más importantes en el Zen japonés:

Principales Conceptos del Zen Japonés

1. Satori (悟り)
    - Significado: Se refiere a la experiencia de iluminación o despertar espiritual. Es un estado de comprensión profunda y repentina sobre la verdadera naturaleza de la realidad.
    - Importancia: El satori es el objetivo final de la práctica del Zen. No es un estado permanente, sino una experiencia momentánea que revela la esencia del ser y la realidad.
2. Zazen (座禅)
    - Significado: Literalmente significa "meditación sentada". Es la práctica central del Zen y se enfoca en la meditación profunda, con una postura física correcta y la mente en calma.
    - Importancia: A través del Zazen, se cultiva la atención plena y se despeja la mente de pensamientos perturbadores, lo que permite la percepción directa de la realidad.
3. Mushin (無心)
    - Significado: Significa "mente sin mente" o "no-mente". Se refiere a un estado mental sin distracciones ni pensamientos conscientes, donde se actúa de manera espontánea y natural.
    - Importancia: Es un concepto fundamental para alcanzar la fluidez y la claridad mental, ya que en el estado de mushin las acciones fluyen sin ser obstaculizadas por la mente racional o el ego.
4. Kōan (公案)
    - Significado: Son preguntas o problemas paradójicos que se utilizan en la práctica del Zen para provocar una profunda introspección y romper las limitaciones del pensamiento lógico.

- Importancia: Los kōan son utilizados como herramientas para desafiar la mente racional y despertar una intuición directa, llevando al practicante a una comprensión más profunda del Zen.

5. Shikantaza (只管打坐)
    - Significado: Traducido como "solo sentarse", es una forma de meditación en la que no se utiliza un objeto de concentración, sino que se observa la propia experiencia tal como es.
    - Importancia: Es una práctica que enfatiza la plena conciencia y la presencia en el momento sin esforzarse por alcanzar nada en particular, simplemente permitiendo que los pensamientos y sentimientos surjan y se disuelvan.
6. Enso (円相)
    - Significado: Es un círculo dibujado de una sola pincelada en el arte Zen, simbolizando la iluminación, la fuerza, el universo, y el vacío.
    - Importancia: El enso es una representación visual de conceptos como la perfección, la simplicidad y el infinito, siendo una expresión de la mente iluminada.
7. Sunyata (空)
    - Significado: Traducido como "vacío" o "vacuidad", es un concepto que indica que todas las cosas carecen de una existencia propia e independiente, siendo interdependientes.
    - Importancia: La comprensión de sunyata es esencial para reconocer la naturaleza interconectada de la realidad y superar la ilusión de un yo separado.
8. Kensho (見性)
    - Significado: Significa "ver la verdadera naturaleza". Es una experiencia inicial de iluminación que permite vislumbrar la esencia de la realidad.
    - Importancia: Kensho se considera un paso importante en el camino hacia el satori, aunque no es el despertar final, sino una apertura a la verdadera naturaleza de la existencia.
9. Do (道)
    - Significado: Significa "camino" o "vía". Es el camino espiritual que uno sigue para alcanzar la iluminación y la comprensión del Zen.

- Importancia: En el Zen, el concepto de "Do" implica no solo la práctica de la meditación, sino una forma de vida que está en armonía con el flujo natural del universo.

10. Fudōchi (不動智)
    - Significado: Se refiere a la "sabiduría inamovible" o una mente que no se perturba por las circunstancias externas.
    - Importancia: Fudōchi es el ideal de una mente clara y serena que permanece en calma y sin distracciones incluso en medio de situaciones difíciles.

Importancia de Estos Conceptos

- Experiencia Directa: Los conceptos del Zen no son simplemente ideas abstractas, sino que están destinados a ser experimentados directamente a través de la práctica y la meditación.
- Más allá del Intelecto: El Zen se enfoca en ir más allá del pensamiento racional para alcanzar una comprensión intuitiva de la realidad, rompiendo con las barreras del lenguaje y las categorías conceptuales.
- Transformación Personal: La práctica del Zen y la interiorización de estos conceptos llevan a una transformación profunda de la percepción y del sentido del ser.

Relación Entre los Conceptos

- Zazen y Mushin: La práctica de Zazen es fundamental para alcanzar el estado de mushin, donde la mente está completamente presente y libre de pensamientos egoístas.
- Kōan y Kensho: El uso de kōan ayuda al practicante a alcanzar experiencias de kensho, momentos de profunda realización sobre la verdadera naturaleza de la existencia.
- Satori y Sunyata: El satori revela la comprensión directa de sunyata, permitiendo al practicante experimentar la vacuidad y la interconexión de todos los fenómenos.

4.2.2. Catalogación de los conceptos en el Zen chino (Chan)

El Zen chino, conocido como Chan (禪) en chino, es la tradición budista que se originó en China antes de expandirse a otros países como Japón, donde se convirtió en Zen. Aunque el Chan comparte muchos conceptos fundamentales con otras formas de budismo, también ha

desarrollado su propio enfoque único hacia la meditación, la práctica espiritual y la comprensión de la realidad. A continuación, vamos a ver una catalogación de los conceptos más importantes del Zen chino o Chan.

Principales Conceptos del Zen Chino (Chan)

1. Wu (悟)
    - Definición: Wu significa "iluminación" o "despertar" y se refiere a la experiencia directa de la realidad, libre de ilusiones y engaños.
    - Importancia: Es el objetivo final de la práctica del Chan, donde el practicante comprende la verdadera naturaleza de la existencia y trasciende el pensamiento dualista.
2. Gong'an (公案)
    - Definición: Gong'an (equivalente al "kōan" japonés) es un enigma o paradoja utilizado en la práctica del Chan para romper el pensamiento racional y llevar al practicante a un despertar intuitivo.
    - Importancia: Los gong'an son herramientas para la introspección profunda que desafían la lógica convencional, permitiendo que la mente se libere de patrones de pensamiento preestablecidos.
3. Wuwei (無為)
    - Definición: Traducido como "no-acción" o "acción sin esfuerzo", wuwei es un concepto que se refiere a actuar en armonía con el flujo natural de la vida, sin forzar o intervenir innecesariamente.
    - Importancia: Este principio es clave en la práctica del Chan, enfatizando la importancia de la espontaneidad y la alineación con la naturaleza y el Dao.
4. Xin (心)
    - Definición: Xin se traduce como "corazón" o "mente" y en el contexto del Chan se refiere a la mente verdadera, que está libre de ilusiones, deseos y pensamientos egoístas.
    - Importancia: En el Chan, se busca cultivar una mente pura y clara que refleje la realidad tal como es, sin las distorsiones del apego o la aversión.
5. Dhyana (禪)

- Definición: Dhyana es la palabra sánscrita para "meditación", de donde deriva el término "Chan". Se refiere a la práctica meditativa profunda que conduce a la calma mental y a la percepción clara.
- Importancia: La meditación (dhyana) es la base de la práctica del Chan y el medio principal para alcanzar el despertar espiritual y la comprensión directa de la realidad.

6. Jiànxìng (見性)
    - Definición: Jiànxìng significa "ver la propia naturaleza" y es un momento de despertar donde se percibe la esencia innata del ser.
    - Importancia: Este concepto es crucial para la tradición Chan, ya que marca el inicio del verdadero camino hacia la iluminación y la comprensión de la propia naturaleza budista.
7. Sunyata (空)
    - Definición: El término "sunyata" significa "vacío" o "vacuidad", indicando la ausencia de existencia independiente o inherente en todos los fenómenos.
    - Importancia: En el Chan, sunyata es una enseñanza central que enfatiza que todas las cosas son impermanentes e interdependientes, lo que ayuda a superar el apego y el sufrimiento.
8. Pu (樸)
    - Definición: Pu se traduce como "simplicidad" o "estado original" y está relacionado con el concepto de vivir una vida simple y sin artificios.
    - Importancia: En el Chan, pu representa la mente no contaminada por las construcciones sociales o culturales, una vuelta a la pureza original y a la naturaleza esencial.
9. Dao (道)
    - Definición: El Dao, o "camino", es un concepto clave en la filosofía china y también tiene una profunda influencia en el Chan. Se refiere al flujo natural del universo y la forma en que todo en la existencia está interconectado.
    - Importancia: En la práctica del Chan, vivir de acuerdo con el Dao significa estar en armonía con la naturaleza y el flujo de la vida, alineando la propia mente con la realidad última.
10. Yixin (一心)

14-11-2024

- Definición: Traducido como "una sola mente" o "unidad de mente", yixin se refiere a un estado de concentración total y enfoque unificado sin distracciones.
- Importancia: Este concepto es importante en el Chan para lograr la meditación profunda y la unidad con el presente, donde no hay separación entre el sujeto y el objeto.

Conceptos Filosóficos y Prácticos

1. Linji (臨済) Enseñanza del Grito y el Golpe
    - Definición: Las enseñanzas del maestro Linji a menudo incluyen métodos drásticos como gritos, golpes y respuestas inesperadas para despertar a sus estudiantes a la realidad.
    - Importancia: Este enfoque se utiliza para romper las percepciones y patrones de pensamiento convencionales, impulsando a los estudiantes hacia una realización súbita e intuitiva.
2. Interdependencia (緣起 - Pratītyasamutpāda)
    - Definición: Enseña que todos los fenómenos surgen en dependencia de causas y condiciones, y nada existe de forma independiente.
    - Importancia: Comprender la interdependencia es crucial para superar la ilusión de un yo separado y cultivar la compasión hacia todos los seres.
3. Impermanencia (無常 - Anicca)
    - Definición: El concepto de impermanencia subraya que todas las cosas están en un constante estado de cambio y no permanecen iguales.
    - Importancia: Esta enseñanza es fundamental para el desapego y la aceptación de la naturaleza transitoria de todas las experiencias y fenómenos.
4. Dukkha (苦)
    - Definición: Dukkha se refiere al sufrimiento o insatisfacción inherente a la existencia condicionada (Masuno, 2019).
    - Importancia: El reconocimiento de dukkha impulsa la búsqueda del despertar, ya que el objetivo del budismo es superar el sufrimiento a través del conocimiento y la práctica espiritual.

Relación Entre los Conceptos

- Interconexión de Wu, Jiànxìng y Gong'an: La experiencia de wu (iluminación) a menudo se alcanza a través de la práctica del gong'an, que ayuda a ver la propia naturaleza (jiànxìng) al trascender las limitaciones del pensamiento lógico.
- Dhyana y Wuwei: La meditación (dhyana) en el Chan está profundamente conectada con el concepto de wuwei, ya que promueve una acción y una conciencia sin esfuerzo, guiada por la intuición y la espontaneidad.
- Dao y Sunyata: Ambos conceptos están relacionados en la filosofía Chan, ya que ambos destacan la vacuidad y la interconexión de todas las cosas como la verdadera esencia de la existencia.

En resumen:

La catalogación de los conceptos del Zen chino (Chan) revela una tradición profundamente enfocada en la experiencia directa y la intuición más allá del intelecto (Blofeld, 1994). El Chan enfatiza la práctica de la meditación, el despertar súbito y la percepción intuitiva como los medios para comprender la verdadera naturaleza de la realidad. Estos conceptos ofrecen una base para explorar y experimentar la interconexión, la vacuidad y el flujo natural del universo.

4.2.2. Características de los mudras

Los mudras son un elemento clave en la transmisión de textos budistas, ya que proporcionan una dimensión adicional de significado, práctica y contexto cultural que enriquece la comprensión y la experiencia de las enseñanzas budistas. Los mudras son gestos simbólicos realizados con las manos, utilizados en diversas tradiciones espirituales y religiosas, incluidos el budismo, el hinduismo y el yoga. Estos gestos no solo tienen un significado simbólico y ritual, sino que también se consideran herramientas importantes para canalizar la energía y alcanzar un estado mental específico durante la meditación o las prácticas espirituales. A continuación, se describen las principales características de los mudras:

Peculiaridades de los Mudras

1. Significado Simbólico
    - Cada mudra tiene un significado específico que está asociado con un concepto espiritual, una cualidad o un estado mental. Por ejemplo, el mudra de la

meditación (Dhyana Mudra) representa la calma y la concentración, mientras que el mudra de la enseñanza (Vitarka Mudra) simboliza la transmisión del conocimiento y la sabiduría.

2. Conexión Energética
    - Los mudras se utilizan para dirigir y canalizar la energía a través del cuerpo. Según las enseñanzas tradicionales, las diferentes posiciones de los dedos y las manos pueden influir en el flujo de la energía vital (prana o chi) y equilibrar las energías internas, facilitando la concentración y la meditación.
3. Influencia en la Mente y el Cuerpo
    - Se cree que los mudras afectan tanto a la mente como al cuerpo, ayudando a calmar la mente, reducir el estrés, aumentar la concentración y promover la sanación emocional y física. Diferentes mudras pueden activar áreas específicas del cerebro y modificar el estado mental del practicante.
4. Uso en la Meditación y la Práctica Espiritual
    - Los mudras se utilizan comúnmente durante la meditación para ayudar a los practicantes a alcanzar un estado profundo de concentración y conciencia. Ayudan a mantener la mente enfocada y alineada con las intenciones espirituales, y se consideran esenciales en las prácticas de meditación budista y yoga.
5. Asociación con Deidades y Enseñanzas Espirituales
    - En el budismo e hinduismo, muchos mudras están asociados con figuras divinas y representan sus cualidades y enseñanzas. Por ejemplo, el Abhaya Mudra (gesto de protección o "no miedo") es comúnmente asociado con Buda y simboliza la ausencia de miedo y la protección divina.
6. Simbolismo Cultural y Religioso
    - Los mudras tienen un fuerte componente cultural y religioso. Se encuentran en numerosas estatuas, pinturas y representaciones de deidades y maestros espirituales, especialmente en las tradiciones budista e hinduista, como una forma de transmitir mensajes y enseñanzas espirituales a través del arte.
7. Variedad y Diversidad
    - Existen muchos tipos de mudras, cada uno con un propósito y un uso específico. Algunos de los mudras más conocidos incluyen:
        - Dhyana Mudra: Representa la meditación profunda y la calma interior.

        - Anjali Mudra: Gestos de saludo, devoción y respeto, comúnmente usados en la práctica del yoga.
        - Gyan Mudra: También conocido como el mudra del conocimiento, se utiliza para aumentar la concentración y la sabiduría.
        - Bhumisparsha Mudra: Representa la "toma de la tierra como testigo" y es una de las posturas icónicas de Buda.
8. Práctica Física y Espiritual
    - Los mudras no solo son gestos físicos, sino que también están diseñados para estimular estados espirituales y psicológicos específicos. Actúan como una forma de "llave" para abrir un estado de conciencia más elevado, ayudando a los practicantes a alcanzar una conexión más profunda consigo mismos y con el universo.

Importancia de los Mudras en la Práctica Espiritual

- Profundización de la Meditación: Los mudras ayudan a profundizar la práctica de la meditación, facilitando una conexión más fuerte con el estado de conciencia interior.
- Equilibrio de Energía: Ayudan a equilibrar las energías internas del cuerpo y a canalizar la energía vital hacia áreas específicas.
- Expresión del Significado Espiritual: Son una forma simbólica de expresar conceptos y enseñanzas espirituales, especialmente en el contexto de las tradiciones religiosas orientales.
- Calma y Claridad Mental: Practicar mudras puede inducir un estado de calma y claridad mental, lo que facilita la paz interior y la reducción del estrés.

En resumen, los mudras son gestos poderosos y simbólicos que desempeñan un papel esencial en las tradiciones espirituales y meditativas del budismo, el hinduismo y el yoga. Su uso va más allá del simbolismo, ya que influyen directamente en el estado mental y energético del practicante, ayudando a canalizar la energía, a profundizar la meditación y a conectar con niveles más altos de conciencia y espiritualidad.

4.3. ANÁLISIS DE LA PRÁCTICA EN EL ZEN. DESCRIPCIÓN DE UNA PRÁCTICA REAL

El Zen enfatiza la experiencia directa y la práctica meditativa sobre la teoría y el estudio académico. Al analizar la práctica zen, se puede proporcionar a los occidentales una comprensión más profunda y auténtica de las enseñanzas budistas, que va más allá de la mera lectura de textos. Esto ayuda a los practicantes a conectar las enseñanzas con su propia experiencia. El análisis de la práctica en el Zen puede ayudar a desmitificar conceptos budistas que a menudo son malinterpretados o simplificados (Suzuki, 2001). Al enfatizar cómo se aplican las enseñanzas en la vida diaria y en la práctica de la meditación, se pueden aclarar ideas erróneas y promover una comprensión más precisa y profunda. La práctica zen ha evolucionado y se ha adaptado en diferentes contextos culturales. Analizar estas prácticas permite entender cómo el Zen se ha transformado y adaptado en Occidente, lo que puede facilitar la transmisión de sus conceptos y prácticas de manera que sean relevantes y accesibles para las personas occidentales. El análisis de la práctica permite explorar cómo los elementos rituales, meditativos y éticos del Zen se integran. Esto puede ayudar a los occidentales a incorporar prácticas específicas en su vida cotidiana, creando un puente entre la teoría budista y la práctica diaria. El Zen no solo se trata de la meditación; también implica una profunda filosofía que explora la naturaleza de la mente, la existencia y la percepción. Al analizar la práctica, se puede iluminar cómo estos aspectos filosóficos se entrelazan con la experiencia meditativa y cómo pueden ser comprendidos en un contexto occidental. El análisis de la práctica zen puede facilitar el diálogo entre culturas. Al explorar y explicar cómo se lleva a cabo la práctica en el Zen, se pueden abrir espacios para la conversación sobre la espiritualidad, la ética y la filosofía, enriqueciendo la comprensión mutua entre Oriente y Occidente. Para quienes desean enseñar budismo en contextos occidentales, entender la práctica zen es fundamental para la formación de maestros.

> En la práctica detenemos los pensamientos dispersos mediante el control de la respiración, y con este método logramos alcanzar el samadhi. El cerebro le ordena primero al cuerpo tomar cierta postura y respirar de una cierta manera. Pero el papel desempeñado por la cabeza acaba aquí, y en lo sucesivo la acción de los músculos espiratorios controlan la cantidad de pensamientos que se desarrolla en el cerebro. La cabeza sabe, o llega a saber, que no puede gobernarse por sí misma, y así se resuelve el problema recurriendo a la contracción de los músculos respiratorios, logrando así controlarse a sí misma (Sekida, 1973, pp. 89-90).

14-11-2024

Este análisis puede proporcionar las herramientas necesarias para guiar a los estudiantes en su práctica y comprensión de los textos budistas. El análisis de la práctica enfatiza la meditación como un componente central del Zen, lo que puede ser atractivo para aquellos en Occidente que buscan métodos de atención plena y desarrollo personal. Esto puede llevar a un mayor interés en la práctica budista y su integración en la vida moderna.

En resumen, el análisis de la práctica en el Zen es esencial para la transmisión de textos budistas a Occidente, ya que ayuda a contextualizar y hacer accesibles las enseñanzas, promoviendo una comprensión más rica y práctica del budismo que resuena con las experiencias y necesidades de las personas occidentales.

Una práctica real de Zen, también conocida como Zazen (座禅), es la forma de meditación sentada característica del budismo Zen. Esta práctica se enfoca en la observación de la mente y la respiración, así como en la atención plena al momento presente. A continuación, se describe un ejemplo detallado de cómo se lleva a cabo una sesión típica de Zazen (Sekida, 1973).

Descripción de una Práctica Real de Zen (Zazen)

1. Preparación y Postura
    - Lugar: La práctica de Zazen se realiza en un lugar tranquilo y libre de distracciones, como una sala de meditación (dojo) o un espacio especialmente designado en casa.
    - Ropa: Se recomienda usar ropa cómoda y holgada para permitir la libertad de movimiento y facilitar una postura correcta (Sekida, 1975).
    - Postura de Loto o Medio Loto: El practicante se sienta en el suelo sobre un cojín de meditación llamado zafu. La postura tradicional es la posición de loto o medio loto, con las piernas cruzadas y los pies descansando sobre los muslos opuestos. Si esta postura no es posible, se pueden usar otras posiciones como arrodillarse sobre un banco de meditación o sentarse en una silla.
    - Espalda Recta: La columna vertebral debe estar recta y erguida, pero relajada. La cabeza se inclina ligeramente hacia adelante, con la barbilla hacia adentro. Los hombros están relajados y el cuerpo equilibrado.
2. Posición de las Manos (Mudra)

- Las manos se colocan en el mudra cósmico (Hokkaijoin), donde la mano derecha descansa sobre la izquierda, con las palmas hacia arriba y los pulgares tocándose suavemente, formando un óvalo. Las manos se colocan cerca del vientre, simbolizando la unidad y el equilibrio.

3. Enfoque en la Respiración
    - La respiración en Zazen es lenta, profunda y natural, centrada en la exhalación. El practicante presta atención al flujo de la respiración que entra y sale a través de la nariz. Se busca que la respiración sea abdominal, con cada inhalación y exhalación llenando y vaciando el vientre de manera tranquila y continua.
    - Contar la Respiración: Para los principiantes, una técnica común es contar las respiraciones (de 1 a 10) para ayudar a mantener el enfoque. Al perder la cuenta, el practicante debe de volver a empezar desde uno, cultivando la conciencia del momento presente.
4. Observación de la Mente
    - Durante Zazen, se practica la atención plena (mindfulness), observando los pensamientos y emociones que surgen sin aferrarse a ellos ni tratar de eliminarlos. El objetivo es observar la mente tal como es, permitiendo que los pensamientos fluyan sin identificarse con ellos ni seguirlos.
    - Si la mente se distrae o comienza a divagar, el practicante simplemente nota la distracción y vuelve suavemente la atención a la respiración o a la postura.
5. Duración y Silencio
    - Una sesión típica de Zazen puede durar entre 20 y 40 minutos, dependiendo del nivel de experiencia del practicante. Es importante mantener el silencio durante toda la sesión para no interrumpir la concentración ni el estado meditativo.
    - Durante esta práctica, los ojos se mantienen medio abiertos, mirando suavemente hacia un punto en el suelo frente al practicante, evitando el enfoque en cualquier cosa en particular (Suzuki, 2012).
6. Kinhin (Meditación Caminando)
    - Después de una sesión prolongada de Zazen, es común realizar kinhin, que es la práctica de la meditación caminando. El practicante camina lentamente en círculos alrededor del dojo, sincronizando cada paso con la respiración, manteniendo la atención plena en cada movimiento.

14-11-2024

- Kinhin ayuda a estirar las piernas y a mantener la atención consciente mientras se transita entre la meditación sentada y otras actividades.

7. Finalización de la Sesión
    - Para finalizar la sesión de Zazen, el practicante inclina la cabeza ligeramente hacia adelante en una muestra de gratitud y respeto. Luego, se levantan lenta y cuidadosamente para evitar mareos o incomodidad, manteniendo la atención plena durante todo el proceso.
    - Se realiza una breve reverencia al cojín o al espacio de meditación, simbolizando el respeto hacia la práctica y el compromiso de continuar con la atención plena en las actividades diarias.

Beneficios de la Práctica de Zazen

- Calma y Claridad Mental: Zazen promueve una mente serena y clara, ayudando a reducir el estrés y la ansiedad.
- Concentración y Atención Plena: Mejora la capacidad de concentrarse y estar presente en el momento, lo que también se traduce en una mayor efectividad en las tareas diarias.
- Autoconocimiento: Facilita una mayor comprensión de uno mismo y de los patrones mentales que nos condicionan.
- Desapego y Aceptación: Ayuda a desarrollar una actitud de desapego hacia los pensamientos y emociones, cultivando la aceptación y la ecuanimidad.

Como resultado:

La práctica del Zen (Zazen) es una forma profunda de meditación que se centra en la observación directa de la mente y la experiencia del momento presente. Es una disciplina que requiere paciencia, constancia y compromiso, y que ofrece beneficios tanto a nivel físico como mental y espiritual. Zazen no se trata solo de sentarse en silencio, sino de desarrollar una conciencia plena que se extiende a todos los aspectos de la vida diaria, llevando la práctica más allá del cojín de meditación (Suzuki, 2012).

4.3.1 Respuesta al Problema Especifico 1

Textos budistas de base traducidos de fuentes primarias.

Los textos budistas de base son las escrituras fundamentales que constituyen las enseñanzas del Buda y sus discípulos. Estos textos han sido traducidos de fuentes primarias originales en varios idiomas, especialmente del pali, sánscrito, tibetano y chino. A continuación, presentamos algunos de los textos budistas más importantes que han sido traducidos a diferentes lenguas modernas desde las fuentes primarias:

Principales Textos Budistas de Base

1. Tipitaka o Tripitaka (Canon Pali)
    - Origen: Es la colección más antigua de escrituras budistas y es considerada la base del budismo Theravada.
    - Idiomas Originales: Escrito en pali.
    - Componentes:
        - Sutta Pitaka: Contiene discursos y enseñanzas atribuidas directamente al Buda. Algunos sutras importantes incluyen:
            - Dhammapada: Una colección de dichos del Buda sobre la ética y la conducta.
            - Sutta Nipata: Textos que tratan sobre la renuncia, la ética y la naturaleza del yo.
        - Vinaya Pitaka: Reglas y regulaciones para la vida monástica.
        - Abhidhamma Pitaka: Análisis filosófico y psicológico de las enseñanzas budistas.
    - Traducciones: Existen numerosas traducciones al inglés, español y otras lenguas modernas, a menudo realizadas por estudiosos del budismo como Bhikkhu Bodhi e I.B. Horner (Bodhi, Lama, 2005).
2. Sutras Mahayana
    - Origen: Textos que forman la base de las enseñanzas del budismo Mahayana.
    - Idiomas Originales: Escrito originalmente en sánscrito, chino y tibetano.
    - Sutras Importantes:
        - Sutra del Corazón (Prajnaparamita Hridaya Sutra): Un texto corto y fundamental que explora el concepto de la vacuidad (sunyata). Este sutra ha sido ampliamente traducido del sánscrito al chino y al tibetano.

        - Sutra del Diamante (Vajracchedika Prajnaparamita Sutra): Otro texto esencial que trata sobre la naturaleza ilusoria de la realidad y el desapego.
        - Sutra del Loto (Saddharma Pundarika Sutra): Enseña la universalidad del camino hacia la iluminación y la compasión del Buda.
    - Traducciones: Han sido traducidos a múltiples idiomas, con versiones disponibles en inglés, español, francés, y más, a menudo basadas en las traducciones originales al chino de Kumarajiva y otras fuentes tibetanas.
3. Sutras del Zen
    - Origen: Textos clave del budismo Zen, que se desarrolló en China (como Chan) y se propagó a Japón y otros lugares.
    - Idiomas Originales: Principalmente en chino.
    - Textos Importantes:
        - El Sutra de la Plataforma (Sutra de Hui Neng): Un texto fundamental para la tradición Zen, atribuido al sexto patriarca, Hui Neng (Cleary, 1998). Se centra en la enseñanza directa y la experiencia del despertar.
        - *Shōbōgenzō* (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma): Escrito por el maestro japonés Dōgen, aunque no es un sutra en el sentido tradicional, es una obra esencial para el budismo Zen japonés.
    - Traducciones: Estos textos han sido traducidos desde el chino clásico al japonés y luego a lenguas modernas como el inglés, español y otros.
4. Kanjur y Tanjur (Canon Tibetano)
    - Origen: Textos budistas traducidos al tibetano, que constituyen la base del budismo tibetano.
    - Idiomas Originales: Principalmente en sánscrito, con muchas traducciones al tibetano.
    - Componentes:
        - Kanjur (Palabras del Buda): Incluye sutras y vinaya traducidos del sánscrito al tibetano.
        - Tanjur (Comentarios y tratados): Contiene comentarios y textos filosóficos que explican y desarrollan las enseñanzas del Buda.

- Traducciones: Estos textos se han traducido al inglés y otras lenguas a partir de las versiones tibetanas por académicos occidentales y lamas tibetanos exiliados.

5. Dhammapada
    - Origen: Una de las escrituras más conocidas del budismo, que es parte del Sutta Pitaka en el Canon Pali.
    - Idiomas Originales: Pali.
    - Contenido: Consiste en versos que recogen enseñanzas morales y espirituales del Buda sobre el camino hacia la iluminación.
    - Traducciones: El Dhammapada ha sido traducido a numerosos idiomas y es una de las escrituras budistas más accesibles para los estudiosos y practicantes occidentales.

Importancia de las Traducciones desde las Fuentes Primarias. Traducir directamente de las fuentes primarias como el pali, sánscrito, chino o tibetano garantiza que las enseñanzas se mantengan lo más cerca posible de su forma original. Las traducciones permiten una comprensión más profunda de las enseñanzas budistas, al contextualizar conceptos filosóficos y culturales importantes que podrían perderse en traducciones secundarias. Las traducciones de diferentes fuentes primarias facilitan el estudio comparativo entre las distintas escuelas y tradiciones budistas, como el Theravada, el Mahayana y el Vajrayana. Los textos budistas de base traducidos de fuentes primarias son fundamentales para la transmisión de las enseñanzas del Buda a Occidente. Estos textos no solo preservan la esencia de las enseñanzas originales, sino que también permiten a los estudiosos y practicantes tener acceso directo a los conceptos y principios budistas en una forma lo más cercana posible a la intención original. Las traducciones precisas de estos textos han hecho posible que el budismo se arraigue y florezca en culturas fuera de Asia, enriqueciendo la comprensión global de esta antigua tradición espiritual.

4.3.2. Respuesta al Problema Especifico 2

Principales carencias en las traducciones actuales de los textos fundamentales. Las traducciones actuales de los textos fundamentales del budismo han permitido que estas enseñanzas sean accesibles para una audiencia global. Sin embargo, también presentan varias

carencias y desafíos que afectan la comprensión y la interpretación de las enseñanzas originales. A continuación, describimos algunas de las principales limitaciones que enfrentan estas traducciones ya que muchas palabras y conceptos en pali, sánscrito, chino, tibetano y otros idiomas no tienen equivalentes directos en lenguas modernas como el inglés o el español. La riqueza cultural y los matices filosóficos presentes en el idioma original a menudo se pierden en la traducción. Términos como sunyata (vacuidad), dukkha (sufrimiento) o anatman (no-yo) son difíciles de traducir con precisión. Una traducción literal no siempre comunica las sutilezas del significado original, lo que puede llevar a malentendidos o simplificaciones excesivas de ideas complejas.

Los traductores a menudo interpretan los textos a través del lente de sus propias creencias, influencias culturales y contextos académicos. Esto puede resultar en traducciones que reflejan más las interpretaciones del traductor que el significado original del texto.

Algunas traducciones se ven influenciadas por las escuelas budistas a las que pertenecen los traductores. Por ejemplo, los enfoques Theravada, Mahayana o Vajrayana (Rinpoche, 2020) pueden llevar a variaciones en la forma en que se traducen y se interpretan ciertos conceptos clave. A lo largo del tiempo, se han realizado numerosas traducciones del mismo texto, a menudo con grandes diferencias en la elección de palabras y frases. Esta falta de coherencia puede causar confusión para los lectores que buscan una comprensión unificada de los conceptos budistas. Muchos textos budistas fueron originalmente escritos en un estilo poético o repetitivo para facilitar la memorización. Las traducciones modernas tienden a perder este estilo literario, lo que afecta la musicalidad y el impacto del texto original.

Los sutras Mahayana, como el Sutra del Corazón o el Sutra del Loto, son particularmente difíciles de traducir debido a su lenguaje simbólico y alegórico. Estos textos contienen conceptos filosóficos profundos que a menudo requieren una interpretación detallada y cuidadosa para no perder su esencia. Algunos sutras tienen múltiples versiones en diferentes idiomas antiguos (sánscrito, chino, tibetano), y cada versión puede variar ligeramente en su contenido y énfasis. Esto hace que las traducciones modernas puedan diferir significativamente dependiendo de la fuente primaria utilizada. Las traducciones a menudo carecen de explicaciones sobre el contexto histórico, social y filosófico en el que se originaron los textos. Esto puede llevar a interpretaciones que no tienen en cuenta el trasfondo cultural necesario para una comprensión completa.

14-11-2024

Los textos budistas traducidos no siempre son accesibles para aquellos sin una formación previa en filosofía budista. Sin las notas al pie, glosarios o comentarios adecuados, los lectores pueden tener dificultades para comprender el contexto y el significado más profundo. Algunos términos budistas tienen múltiples significados dependiendo del contexto en el que se usan. Los traductores deben tomar decisiones difíciles al elegir una traducción que puede no capturar todos los matices del término. Términos técnicos como dhyana (meditación) y samadhi (concentración profunda) (Shankman, 2008) pueden tener diferentes connotaciones en las distintas tradiciones budistas, lo que complica la traducción y comprensión precisa. En algunos casos, las traducciones modernas no se realizan directamente desde las fuentes primarias sino desde traducciones intermedias. Por ejemplo, un texto en sánscrito puede haber sido primero traducido al chino, luego al inglés, y finalmente a otros idiomas. Este proceso de múltiples traducciones aumenta el riesgo de errores y distorsiones en el significado original. Cada paso de traducción añade una capa de interpretación, lo que aumenta las probabilidades de perder matices y detalles importantes del texto original.

Siempre que se nos ha sido posible, hemos trabajado desde las fuentes originales en pali, sánscrito, chino o tibetano, para minimizar los errores que pueden surgir al depender de traducciones intermedias. Hemos incluido a estudiosos y practicantes budistas nativos que tengan un profundo conocimiento del idioma y la filosofía originales para mejorar la precisión y la autenticidad de las traducciones. Las traducciones actuales de los textos fundamentales del budismo han hecho que las enseñanzas del Buda sean más accesibles para una audiencia global, pero aún enfrentan importantes desafíos y carencias. Es fundamental abordar estos problemas mediante un enfoque más cuidadoso, colaborativo y contextual para asegurar que las enseñanzas budistas se transmitan con la mayor fidelidad y precisión posible.

4.3.3. Respuesta al Problema Especifico 3

¿Como se han conservado los textos base dentro del budismo?

La conservación de los textos base dentro del budismo ha sido un proceso complejo y meticuloso que se ha llevado a cabo durante siglos. Dado que las enseñanzas de Buda fueron inicialmente transmitidas de manera oral y solo posteriormente se escribieron, la preservación de estos textos ha involucrado diversas técnicas y estrategias. A continuación, se detalla cómo se han mantenido estos textos a lo largo del tiempo, en las primeras etapas del budismo, las

enseñanzas de Buda se transmitieron principalmente a través de la recitación y memorización por parte de sus discípulos. Los monjes budistas aprendían los textos de memoria y los recitaban en grupos, lo que ayudaba a mantener la precisión del contenido. Las comunidades monásticas jugaron un papel crucial en la preservación de las enseñanzas orales. Estas comunidades se reunían regularmente para recitar las escrituras, lo cual aseguraba que las enseñanzas se transmitieran de una generación a otra sin alteraciones significativas.

Aproximadamente 400 años después de la muerte del Buda, las enseñanzas orales se escribieron en Sri Lanka en el idioma pali. Estas escrituras se conocen como el Tripitaka o Tipitaka ("Tres Cestos") y se consideran el canon budista más antiguo. El Tipitaka se divide en:

- Vinaya Pitaka: Reglas monásticas.
- Sutta Pitaka: Discursos del Buda.
- Abhidhamma Pitaka: Análisis filosófico y doctrinal.

Posteriormente, las enseñanzas budistas también se escribieron en sánscrito, especialmente en las tradiciones Mahayana, así como en otros idiomas como el chino, tibetano y coreano. Durante los primeros siglos de la era común, las enseñanzas budistas se tradujeron extensamente al chino, principalmente a través del esfuerzo de monjes y eruditos como Kumarajiva. Estas traducciones jugaron un papel fundamental en la expansión del budismo en China y en la creación del Canon Chino (Linebarger, Lock, 2018). En el siglo VII, las enseñanzas budistas se introdujeron en el Tíbet y se tradujeron al tibetano, formando lo que se conoce como el Canon Tibetano. Este canon se divide en dos partes:

- Kanjur: Los textos sagrados, que incluyen los sutras y vinaya.
- Tanjur: Los comentarios y tratados filosóficos.

Uso de Palimpsestos y Manuscritos

- Palimpsestos: Algunos de los textos más antiguos se escribieron en hojas de palma, pergamino y otros materiales. Cuando estos materiales se deterioraban, se borraban y se reutilizaban, pero siempre con cuidado para preservar la información.
- Manuscritos: Con el tiempo, los textos se copiaron a mano en manuscritos que fueron almacenados en monasterios y templos budistas, a menudo en condiciones controladas

para protegerlos de la humedad, el calor y otros factores que pudieran deteriorar el material.

Se realizaron varios concilios budistas para revisar, recitar y estandarizar las enseñanzas del Buda. Estos concilios se llevaron a cabo en respuesta a la preocupación por la exactitud y la integridad de las enseñanzas, especialmente cuando se detectaban discrepancias en la transmisión oral. El primer concilio se realizó poco después de la muerte del Buda, y su objetivo era recitar las enseñanzas para asegurarse de que fueran correctas. En el segundo concilio, se discutieron y resolvieron problemas relacionados con la disciplina monástica (Cleary, 2015).

Con la invención de la imprenta en China y más tarde la impresión tipográfica en Occidente, los textos budistas se pudieron reproducir a gran escala. Esto facilitó la difusión masiva de las escrituras a nivel global. Hoy en día, muchos textos budistas se han digitalizado y están disponibles en línea en múltiples idiomas. Organizaciones budistas y universidades han trabajado para preservar y compartir estos textos a través de bibliotecas digitales y bases de datos accesibles para todos. En las comunidades budistas de todo el mundo, la recitación y el estudio continuo de los textos mantienen viva la tradición. Monjes, monjas y laicos siguen memorizando, estudiando y practicando las enseñanzas del Buda de acuerdo con estas escrituras. Muchos monasterios y templos budistas albergan colecciones de textos antiguos que se conservan con gran cuidado. Estas instituciones actúan como guardianes del legado literario budista. La conservación de los textos base dentro del budismo ha sido una combinación de transmisión oral, escritura cuidadosa, traducciones interculturales, y la estandarización a través de concilios budistas. El uso de tecnologías modernas como la imprenta y la digitalización ha asegurado que estas enseñanzas permanezcan accesibles y protegidas para las generaciones futuras. Gracias a estos esfuerzos, las enseñanzas de Buda han perdurado durante más de dos milenios y continúan siendo una fuente de inspiración espiritual y filosófica en todo el mundo.

4.3.4. Respuesta al Problema Especifico 4

Posicionamiento de los maestros ante la práctica y la difusión de la teoría como eje metodológico en la transmisión del budismo

El posicionamiento de los maestros budistas respecto a la práctica y la difusión de la teoría como eje metodológico en la transmisión del budismo ha variado según las tradiciones y las escuelas, pero generalmente tiende a equilibrar ambos aspectos. En el budismo, la teoría (enseñanzas y doctrina) y la práctica (meditación y conducta ética) son consideradas complementarias y esenciales para el desarrollo espiritual del practicante. Muchos maestros budistas, especialmente en las tradiciones Zen y Theravada, enfatizan la importancia de la práctica directa y experiencial por encima del estudio teórico. Creen que el conocimiento intelectual del Dharma (las enseñanzas del Buda) es útil, pero no suficiente para alcanzar la verdadera comprensión y despertar.

En el budismo Zen, se enfatiza la experiencia directa a través de la meditación (Zazen) y la intuición. Los maestros Zen a menudo desaconsejan depender demasiado de la teoría y los conceptos, ya que consideran que el despertar no se puede alcanzar simplemente mediante el estudio intelectual. Frases como no buscar el Buda en las escrituras reflejan este enfoque (Müller, 2012). En las enseñanzas Theravada, se pone un fuerte énfasis en la práctica de la meditación vipassana (meditación de la visión profunda) y la disciplina ética. Aunque el estudio de los sutras es importante, se considera que la verdadera comprensión surge a través de la experiencia meditativa y la purificación de la mente.

Muchos maestros también sostienen que el estudio de la teoría es crucial para proporcionar un marco conceptual adecuado para la práctica. Entender las Cuatro Nobles Verdades, el Noble Óctuple Sendero y otros principios básicos es fundamental para orientar al practicante en su camino. En las tradiciones Mahayana, como el budismo tibetano, la teoría juega un papel central. Los maestros tibetanos como el Dalai Lama y otros lamas prominentes han subrayado la importancia del estudio profundo de los textos filosóficos (como el Sutra del Corazón y el Sutra del Loto) y los tratados de lógica para desarrollar una comprensión sólida del vacío (sunyata) y otros conceptos clave. En estas tradiciones, la práctica se considera a menudo un proceso gradual que requiere una comprensión teórica profunda para guiar al practicante. El estudio de la teoría ayuda a evitar errores en la meditación y a desarrollar una base ética y mental sólida para alcanzar la iluminación.

La mayoría de los maestros budistas modernos sugieren un equilibrio entre la teoría y la práctica. Argumentan que una comprensión teórica sin práctica carece de profundidad y experiencia, mientras que una práctica sin teoría puede llevar a la confusión y la falta de

dirección. Algunos maestros contemporáneos, como Thích Nhất Hanh y maestros del budismo tibetano como Pema Chödrön, promueven un enfoque holístico que combina la meditación, la ética y el estudio como un camino integral hacia la transformación personal. Ven el estudio de las enseñanzas budistas como una forma de inspirar y profundizar la práctica meditativa. Para muchos maestros, es importante no solo recitar o estudiar las escrituras, sino también reflexionar críticamente sobre ellas. Esto permite al practicante aplicar el Dharma en la vida diaria de una manera que es a la vez profunda y práctica (Chodron, 2008).

Los maestros budistas que han trabajado para difundir el budismo en Occidente, como Chögyam Trungpa y el maestro Zen Shunryu Suzuki, han adaptado sus enseñanzas para ser más accesibles a una audiencia moderna. Reconocen la importancia de proporcionar una base teórica clara para aquellos que no están familiarizados con los conceptos budistas, al tiempo que enfatizan la necesidad de la práctica personal. En el mundo moderno, muchos maestros utilizan tecnologías digitales y medios en línea para difundir tanto la teoría como la práctica del budismo. Utilizan conferencias, libros, podcasts, y vídeos para hacer que las enseñanzas sean más accesibles, lo que permite a las personas comprender mejor la teoría antes de embarcarse en la práctica. Uno de los desafíos que enfrentan los maestros es la tendencia a intelectualizar las enseñanzas budistas. Algunos estudiantes pueden quedarse atrapados en la acumulación de conocimiento teórico sin aplicar verdaderamente estos principios a su vida diaria o práctica meditativa. Los maestros también se preocupan por el riesgo de que la teoría se vuelva demasiado abstracta o académica, perdiendo así su relevancia práctica y transformadora. Es por eso por lo que muchos insisten en que la verdadera prueba del Dharma es la forma en que se aplica en la vida cotidiana.

El posicionamiento de los maestros budistas respecto a la práctica y la teoría como eje metodológico en la transmisión del budismo tiende a ser una cuestión de equilibrio. Aunque algunos maestros hacen hincapié en la experiencia directa y la meditación como camino principal, otros destacan la importancia de un estudio profundo de la teoría para fundamentar y guiar la práctica. Sin embargo, existe un consenso general de que ambos aspectos son indispensables para el progreso espiritual, y que el estudio sin práctica o la práctica sin conocimiento pueden limitar la comprensión y el crecimiento del practicante en su camino hacia la iluminación.

CAPITULO 5. CONCLUSIONES

5.1. CONCLUSIONES (Versión en español)

5.1.1. Respuesta al problema central 1:

¿Cómo se traducen los textos budistas atendiendo a las características del idioma nativo y sus traducciones modernas?

La traducción de textos budistas es un proceso complejo que requiere atención no solo a la fidelidad lingüística, sino también a la precisión conceptual y filosófica de las enseñanzas. Al atender las características del idioma nativo (sánscrito, pali, chino, tibetano, japonés en el caso del Zen etc.) y sus traducciones modernas a lenguas occidentales, surgen varios desafíos y consideraciones importantes. Vamos a ver algunos de los aspectos clave que se deben tener en cuenta en este proceso como son las diferencias lingüísticas y semánticas

Los idiomas en los que se encuentran los textos budistas originales (sánscrito, pali, chino clásico, tibetano, japonés) son muy diferentes de las lenguas modernas en términos de estructura gramatical, vocabulario y convenciones semánticas. Estas diferencias crean desafíos específicos al intentar captar el significado preciso de las palabras y conceptos budistas. El sánscrito es una lengua antigua de la familia indoeuropea, caracterizada por una gramática compleja y altamente estructurada. La gramática del sánscrito fue codificada por el gramático Pāṇini en su obra llamada *Aṣṭādhyāyī*, alrededor del siglo IV a.C., que es una de las descripciones más exhaustivas de cualquier lengua del mundo. Vamos a ver un ejemplo de la gramática escrita en sánscrito, que incluye una oración sencilla y su análisis gramatical (Sharma, 1987).

Retos culturales y filosóficos, además de las diferencias lingüísticas, hay grandes diferencias culturales entre los contextos en los que se originaron los textos budistas y los contextos en los que se traducen hoy en día. Como choque cultural y acepciones ajenos a la cultura occidental tenemos muchos conceptos budistas, como la impermanencia (anicca), el no-yo (anatta) y la interdependencia (pratityasamutpada), no tienen contrapartes claras en la tradición intelectual occidental. Los traductores deben lidiar con la posible dificultad de transmitir conceptos abstractos y complejos a audiencias que no están familiarizadas con el trasfondo cultural y religioso del budismo. En un estadio inicial había filtraciones culturales,

14-11-2024

algunas traducciones tempranas de textos budistas tienden a estar influenciadas por los prejuicios culturales y filosóficos del traductor, lo que podría llevar a interpretaciones que difieren del significado original. Por ejemplo, en el siglo XIX, muchos académicos occidentales con formación en el cristianismo o el racionalismo europeo interpretaron conceptos budistas desde perspectivas que podían distorsionar su esencia. Uno de los mayores dilemas en la traducción de textos budistas es equilibrar la fidelidad al texto original con la accesibilidad para el lector moderno.

Traducción literal vs. interpretativa ya que, en algunos casos, una traducción literal puede ser confusa o ininteligible para los lectores modernos debido a las diferencias culturales o lingüísticas. Por otro lado, una traducción interpretativa puede hacer que el texto sea más claro, pero corre el riesgo de distorsionar el significado original o agregar las interpretaciones del traductor. En la transmisión de los textos budistas a Occidente, la traducción ha sido un desafío crucial, y dos enfoques principales han emergido: la traducción literal y la traducción interpretativa. Cada enfoque presenta ventajas y limitaciones, y su elección puede influir en la manera en que los conceptos budistas se entienden y practican en contextos occidentales.

Donde la traducción literal se centra en la fidelidad al texto original, intentando replicar palabra por palabra el contenido sin añadir ni interpretar el significado más allá de lo expresado. Este enfoque tiene como objetivo preservar la estructura y las palabras exactas utilizadas en los textos antiguos, como los escritos en pali, sánscrito o chino. La ventaja de esta metodología es que proporciona a los académicos y estudiosos una base cercana al contenido original, lo cual es útil para investigaciones profundas o estudios comparativos. Sin embargo, la desventaja radica en que muchas veces el sentido pleno de ciertos términos y conceptos no se traslada de manera efectiva a otro idioma. Los textos budistas contienen un lenguaje cargado de metáforas y referencias culturales que pueden perderse si se traducen de forma estrictamente literal, llevando a posibles malentendidos o a una comprensión superficial.

Y la traducción interpretativa por otro lado, busca capturar el significado y la esencia detrás de las palabras, adaptando el texto para que sea comprensible y relevante en el idioma de destino. Este enfoque considera el contexto cultural y la intención del texto, permitiendo una transmisión más accesible de las ideas budistas. Por ejemplo, los términos que en pali o sánscrito tienen connotaciones espirituales complejas pueden necesitar una explicación más detallada o una reconfiguración para resonar con los lectores occidentales. La ventaja principal de este enfoque es su capacidad para comunicar el sentido profundo de las enseñanzas,

facilitando la práctica y la comprensión por parte de quienes no están familiarizados con las referencias culturales orientales. Sin embargo, existe el riesgo de que la interpretación pueda desviarse del significado original si el traductor impone su propia visión o contexto sobre el texto.

Implicaciones en la transmisión a Occidente: La elección entre traducción literal e interpretativa ha influido en cómo se perciben y practican las enseñanzas budistas en Occidente. Las traducciones literales pueden atraer a estudiosos y practicantes que buscan una conexión fiel con los textos antiguos, mientras que las interpretativas suelen estar dirigidas a un público más amplio, incluyendo personas interesadas en la práctica espiritual, pero sin formación académica en budismo. La combinación de ambos enfoques es frecuente en las publicaciones modernas, donde se ofrece la traducción literal acompañada de comentarios o glosas que explican el contenido en profundidad.

En resumen, la traducción de textos budistas es una tarea compleja que equilibra la precisión con la accesibilidad. Los traductores deben ser conscientes de las implicaciones culturales y lingüísticas de sus decisiones para que el mensaje budista mantenga su integridad y relevancia en un contexto global y diverso, La modernización del lenguaje es un aspecto importante en la traducción de textos budistas, ya que muchas versiones modernas intentan adaptar el lenguaje filosófico antiguo a un vocabulario más accesible y comprensible para los lectores contemporáneos. Si bien este enfoque facilita que un público más amplio entienda y se relacione con las enseñanzas budistas, plantea el desafío de mantener la profundidad y la precisión doctrinal inherente a los textos originales.

La modernización puede implicar la simplificación de conceptos complejos, la reinterpretación de términos específicos y la eliminación de referencias culturales que podrían resultar ajenas a los lectores occidentales. Aunque estas adaptaciones buscan hacer que los textos sean más relevantes y comprensibles, existe el riesgo de que la esencia de las enseñanzas se pierda o se distorsione, reduciendo su riqueza filosófica. Los estudiosos que traducen textos budistas suelen seguir diferentes enfoques metodológicos, según sus objetivos:

Traducción académica viendo que este enfoque está más orientado hacia la exactitud filológica y académica. Las traducciones académicas tienden a ser muy fieles a los textos originales y a incluir extensos comentarios y notas al pie que explican los términos más

complejos o contextualmente específicos. Un ejemplo es el trabajo de Thomas Rhys Davids en la creación de la Pali Text Society.

Traducción para la práctica teniendo en consideración que algunas traducciones están dirigidas a audiencias laicas o practicantes budistas y están más enfocadas en hacer accesible el contenido para su uso en la meditación y la práctica espiritual. Un ejemplo es la versión del Dhammapada por Eknath Easwaran, que se centra en un estilo accesible y poético.

Adaptaciones literarias o filosóficas ya que algunos traductores han adaptado los textos budistas al estilo de obras literarias o filosóficas occidentales, como el caso de Arthur Schopenhauer, quien utilizó conceptos budistas en su filosofía. Esto genera un enfoque más libre y menos literal, que puede hacer que las ideas budistas sean más comprensibles dentro de los marcos occidentales. Tecnologías y Colaboraciones Modernas en el contexto contemporáneo, las traducciones de textos budistas a menudo implican la colaboración entre traductores occidentales y maestros budistas que poseen un conocimiento profundo de los textos originales. Esto ha permitido colaboraciones interculturales, las traducciones modernas a menudo se llevan a cabo en equipos de eruditos multilingües que incluyen tanto expertos académicos como maestros budistas tradicionales. Esta colaboración garantiza que los textos mantengan su integridad doctrinal mientras se adaptan de manera efectiva a las lenguas modernas.

Tecnología y recursos digitales viendo que las bases de datos y herramientas digitales como los diccionarios online, corpus de textos, y aplicaciones de traducción han facilitado el acceso a los textos originales y a múltiples traducciones existentes. Esto permite a los traductores verificar con mayor precisión las diferencias entre versiones y hacer comparaciones detalladas.

Ejemplos de traducciones importantes algunos hitos clave en la traducción de textos budistas a lenguas occidentales incluyen a Eugène Burnouf que fue uno de los primeros en traducir textos budistas del sánscrito al francés en el siglo XIX, y su trabajo influyó profundamente en el estudio del budismo en Occidente, Max Müller filólogo alemán que tradujo textos del budismo y otras religiones orientales al inglés como parte de la serie *Sacred Books of the East*, contribuyendo a la difusión del budismo en Europa, Bikkhu Bodhi monje y erudito budista contemporáneo que ha traducido importantes textos del pali al inglés, incluyendo el Majjhima Nikaya y el Samyutta Nikaya, conservando tanto el rigor académico como la accesibilidad para practicantes.

La traducción de textos budistas al contexto occidental implica un delicado equilibrio entre la fidelidad al original y la accesibilidad para el lector moderno. Los desafíos lingüísticos, culturales y filosóficos requieren un profundo conocimiento tanto de los idiomas nativos como de los contextos religiosos y filosóficos en los que se originaron estos textos. Las traducciones modernas han sido impulsadas por avances tecnológicos y colaboraciones interculturales, lo que ha permitido una mayor precisión y una difusión más amplia del pensamiento budista en Occidente.

5.1.2. Respuesta al problema central 2:

¿Cuáles son las concepciones docentes de la literatura budista y su aplicación de educación plurilingüe y pluricultural en el contexto de Educación Superior?

Las concepciones docentes de la literatura budista y su aplicación en el contexto de la educación plurilingüe y pluricultural dentro de la Educación Superior pueden observarse desde varias perspectivas. Estas concepciones se vinculan con los principios éticos y filosóficos del budismo, así como con las estrategias educativas para integrar la diversidad lingüística y cultural en un entorno académico. Podemos ver algunos puntos clave como:

Filosofía budista aplicada a la educación

La enseñanza de la literatura budista en la Educación Superior no solo introduce a los estudiantes a los textos clásicos del budismo, sino que también busca incorporar su rica filosofía en la práctica docente. Los valores clave como la compasión (karuṇā), la sabiduría (prajñā) y la interdependencia se alinean con enfoques educativos centrados en el estudiante, la empatía, y el respeto por la diversidad cultural. Concepciones éticas: Los textos budistas, como el *Sutra del Loto*, el *Dhammapada* o los escritos de Nāgārjuna, promueven valores que son fundamentales en un contexto de educación intercultural, tales como la igualdad, la coexistencia pacífica y la atención plena (*mindfulness*), que pueden aplicarse en un entorno académico multicultural. Aprendizaje experiencial: En la tradición budista, el conocimiento no solo se transmite a través de la teoría, sino también a través de la experiencia directa (prácticas meditativas y reflexión). Esta pedagogía puede ser adoptada en el ámbito universitario mediante actividades que fomenten la introspección, el diálogo intercultural y la participación de los estudiantes.

14-11-2024

Aplicación en la educación plurilingüe

La literatura budista, que abarca textos en lenguas como el sánscrito, pali, tibetano, chino y japonés, entre otros, ofrece un campo fértil para la educación plurilingüe en el contexto de la Educación Superior. Estudio comparado de textos donde los docentes pueden introducir a los estudiantes a la traducción comparada de textos budistas en diferentes lenguas. Esto no solo permite un análisis lingüístico profundo, sino que también fomenta la comprensión de las diferencias culturales que influyen en la interpretación y traducción de conceptos filosóficos budistas. Enseñanza de lenguas clásicas y modernas: Programas que enseñen lenguas clásicas como el pali o el sánscrito, o lenguas modernas relacionadas con la transmisión del budismo, como el chino o el japonés, permiten a los estudiantes participar activamente en el estudio de la literatura original y comprender mejor las sutilezas culturales y lingüísticas. Traducción y adaptación cultural: Las traducciones modernas de textos budistas a lenguas occidentales pueden ser analizadas desde la perspectiva de la traducción cultural y lingüística. Los estudiantes pueden aprender sobre los desafíos de traducir términos específicos del budismo, como *dukkha* o *nirvana*, que no tienen equivalentes exactos en lenguas occidentales.

Desarrollo en la educación pluricultural

El budismo, como religión y sistema filosófico, ha tenido una vasta influencia en diferentes culturas a lo largo de los siglos, desde su nacimiento en la India hasta su propagación por Asia y su eventual llegada a Occidente. Este aspecto multicultural del budismo lo convierte en un recurso valioso para la educación pluricultural en la Educación Superior. Multiculturalismo y budismo: La enseñanza de la literatura budista en un contexto pluricultural permite reflexionar sobre cómo esta tradición se ha adaptado y evolucionado en diferentes culturas. Por ejemplo, el budismo tibetano, Zen japonés o theravāda tailandés, cada uno tiene sus propios enfoques y prácticas culturales, lo que ofrece a los estudiantes una visión amplia de la diversidad dentro de una misma tradición. Promoción del diálogo intercultural ya que los principios budistas de no-violencia, compasión y comprensión pueden ser utilizados para promover el diálogo intercultural en el aula. Esto es particularmente relevante en sociedades cada vez más globalizadas, donde la comprensión mutua y el respeto por las diferentes culturas son esenciales para una convivencia pacífica.

Metodologías docentes en el contexto plurilingüe y pluricultural

El enfoque metodológico en la enseñanza de la literatura budista y su aplicación en la educación plurilingüe y pluricultural en la Educación Superior puede incluir la aplicación de la pedagogía activa y colaborativa y donde los docentes pueden utilizar métodos como el trabajo en grupo, discusiones interculturales, y proyectos de investigación colaborativos para que los estudiantes comparen cómo los textos budistas se han interpretado y aplicado en diferentes contextos lingüísticos y culturales. Aprendizaje basado en proyectos para que los estudiantes pueden involucrarse en proyectos que incluyan la traducción de textos budistas, la investigación sobre su influencia en distintas culturas y la exploración de cómo los principios budistas pueden aplicarse en contextos contemporáneos, como la resolución de conflictos o la sostenibilidad. Enfoque interdisciplinario de la enseñanza de la literatura budista puede combinarse con otras disciplinas, como la antropología, la filosofía, los estudios religiosos, la lingüística, y los estudios culturales, lo que ofrece una visión más integral y multidimensional del budismo y su impacto en diversas sociedades.

Impacto en la formación del estudiante

La enseñanza de la literatura budista dentro de un marco plurilingüe y pluricultural en la Educación Superior tiene un impacto positivo en la formación de los estudiantes, ya que promueve habilidades clave como son el pensamiento crítico y reflexivo para poder estudiar las múltiples interpretaciones de los textos budistas y su transmisión a diferentes culturas, los estudiantes desarrollan un enfoque crítico hacia las cuestiones de traducción, interpretación y la influencia cultural. Competencias interculturales del estudio de la literatura budista en diferentes contextos culturales y lingüísticos fomenta una mayor comprensión de la diversidad cultural y la importancia de la adaptación y el respeto por las diferencias. Desarrollo personal y ético: Los textos budistas ofrecen una rica fuente de enseñanzas éticas y prácticas de meditación que pueden ayudar a los estudiantes a desarrollar habilidades emocionales y espirituales útiles para su bienestar personal y profesional.

La enseñanza de la literatura budista en el contexto de la educación plurilingüe y pluricultural en la Educación Superior ofrece un enfoque innovador que no solo aborda la riqueza lingüística y cultural de los textos budistas, sino que también fomenta el diálogo intercultural, la reflexión ética y el desarrollo personal. Al integrar estas enseñanzas en un marco educativo plural, se enriquece la experiencia académica de los estudiantes, preparándolos para enfrentar un mundo globalizado y culturalmente diverso.

5.1.3. Respuesta al problema central 3:

¿Cómo es la vinculación existente entre las diversas escuelas de budismo y su correcta difusión en la Educación Superior?

La vinculación entre las diversas escuelas del budismo y su correcta difusión en la Educación Superior es un proceso complejo que debe tener en cuenta las diferencias filosóficas, doctrinales y culturales de las distintas tradiciones budistas. El budismo no es monolítico, y su transmisión en el ámbito académico requiere una comprensión integral de sus diversas escuelas y prácticas, junto con un enfoque pedagógico que respete esa diversidad.

Diversidad de las Escuelas Budistas

El budismo ha evolucionado en varias tradiciones principales, cada una con su propio enfoque filosófico, textos y prácticas. Las tres grandes escuelas son Theravāda siendo la escuela más antigua, predominante en el sudeste asiático (Sri Lanka, Tailandia, Birmania, Laos, Camboya), que se enfoca en las enseñanzas del *Canon Pali* y en alcanzar la iluminación a través de la autodisciplina y la meditación. La tradición Mahayāna que se extendido principalmente en Asia Oriental (China, Corea, Japón, Vietnam), enfatiza el camino del bodhisattva, donde el objetivo es alcanzar la iluminación para ayudar a todos los seres sensibles. Incluye el *Sutra del Loto* y el *Sutra del Corazón* entre sus textos clave. Y en tercer lugar esta la escuela Vajrayāna (o budismo tibetano) que es una rama del Mahayana, que se desarrolló en el Tíbet y áreas circundantes. Incorpora rituales tántricos y prácticas esotéricas, y se enfoca en alcanzar la iluminación rápidamente bajo la guía de un maestro. Cada una de estas tradiciones ofrece diferentes interpretaciones de los textos budistas, prácticas meditativas y enseñanzas filosóficas.

Desafíos en la Difusión de las Escuelas Budistas en la Educación Superior

La correcta difusión del budismo en el contexto académico, especialmente en la Educación Superior, implica varios desafíos, como son la diversidad doctrinal donde las enseñanzas y textos de las diferentes escuelas del budismo pueden variar significativamente. Por ejemplo, el Theravāda se enfoca en las enseñanzas tempranas de Buda, mientras que el Mahayana incorpora una visión más expansiva y compleja de Buda como un ser trascendente. Traducciones y accesibilidad de textos: Los textos originales están en diferentes lenguas antiguas (sánscrito, pali, tibetano, chino, japonés), y su correcta traducción a lenguas modernas es clave para una comprensión precisa. Las diferencias entre las interpretaciones y

14-11-2024

traducciones en cada tradición deben ser explicadas y contextualizadas. Enfoques pedagógicos pluriculturales: El budismo no solo es una religión, sino también un sistema filosófico y cultural profundamente influenciado por las sociedades en las que se ha desarrollado. La enseñanza debe reflejar estas múltiples facetas y no limitarse a una visión reduccionista o superficial de los textos o prácticas.

Enfoques Pedagógicos para la Enseñanza del Budismo en la Educación Superior

La enseñanza de las diferentes escuelas budistas en la Educación Superior debe estar estructurada de manera que se presenten tanto las similitudes como las diferencias entre ellas. Algunas estrategias incluyen un enfoque comparativo ya que es importante enseñar las diferentes escuelas del budismo no de manera aislada, sino en relación entre sí. Esto implica un enfoque comparativo que permita a los estudiantes ver cómo diferentes tradiciones interpretan los mismos conceptos budistas, como *nirvana*, *karma*, o *dukkha*. Estudio interdisciplinario: La enseñanza del budismo puede enriquecerse cuando se combina con otras disciplinas, como la filosofía, la psicología, la sociología o los estudios religiosos. Esto ayuda a contextualizar las enseñanzas budistas dentro de los debates contemporáneos sobre ética, la mente, o la naturaleza de la realidad. Uso de textos primarios y secundarios: Los estudiantes deben tener acceso a las fuentes originales en traducción, junto con comentarios y análisis contemporáneos. Esto permite una comprensión más profunda de cómo las enseñanzas del budismo han evolucionado en contextos históricos y culturales. Enfoque en la práctica donde las tradiciones budistas no solo se centran en el conocimiento intelectual, sino también en la práctica meditativa y ética. Incluir actividades prácticas, como meditaciones guiadas o debates éticos, puede complementar el aprendizaje teórico.

Rol del Plurilingüismo y Pluriculturalismo en la Difusión del Budismo

La naturaleza pluricultural y plurilingüe del budismo es esencial para su correcta difusión en la Educación Superior. Algunos aspectos clave incluyen las traducciones multilingües, ya que los textos budistas originales están en pali, sánscrito, chino, tibetano, japonés y otros idiomas, por lo que es esencial contar con traducciones adecuadas que reflejen esta diversidad lingüística. El enfoque plurilingüe también permite que los estudiantes aprecien las sutilezas lingüísticas y culturales que pueden perderse en traducciones simplificadas. Estudio de la transmisión cultural: Cada escuela budista ha sido adaptada por las culturas en las que se ha desarrollado. El budismo japonés, el tibetano y el theravāda birmano, por ejemplo, han

adoptado elementos culturales que influyen en sus prácticas. Estudiar estas adaptaciones culturales enriquece la comprensión de cómo el budismo se ha expandido globalmente.

Impacto en la Formación de Estudiantes en Educación Superior

La correcta difusión del budismo y sus diversas escuelas en la Educación Superior tiene un impacto significativo en los estudiantes para alcanzar un desarrollo de competencias interculturales: Al estudiar las diferencias entre las escuelas budistas y sus contextos culturales, los estudiantes desarrollan habilidades interculturales, lo que es esencial en un mundo cada vez más globalizado.

Pensamiento crítico y reflexivo debido a que el enfoque comparativo y la exposición a diferentes interpretaciones filosóficas dentro del budismo ayudan a los estudiantes a desarrollar una capacidad crítica para analizar sistemas de pensamiento complejos. Formación ética y personal: Los principios éticos del budismo, como la compasión y la atención plena, pueden tener un impacto positivo en el bienestar personal de los estudiantes, contribuyendo a una educación integral.

Desafíos para la Correcta Difusión

A pesar de los beneficios, también existen desafíos que conllevan una superficialidad en la enseñanza ya que a veces, el budismo puede ser presentado de manera superficial, sin capturar la profundidad y diversidad de las tradiciones. Es importante que los docentes eviten simplificaciones excesivas y presenten el budismo en toda su complejidad. Falta de acceso a textos originales donde las traducciones pueden ser limitadas, y muchos textos budistas aún no están disponibles en lenguas modernas.

Esto puede restringir el acceso a los textos clave para un estudio más profundo. La correcta vinculación de las diversas escuelas del budismo y su difusión en la Educación Superior requiere un enfoque pedagógico integral que respete las diferencias doctrinales, lingüísticas y culturales de cada tradición. Mediante un enfoque comparativo, el uso de textos primarios y secundarios, y una integración de prácticas filosóficas y éticas, los estudiantes pueden obtener una comprensión profunda y crítica del budismo en sus diversas formas. Este enfoque también los prepara para interactuar con el mundo globalizado, entendiendo las conexiones entre culturas y religiones.

5.1.4. Limitaciones del estudio y líneas futuras de investigación

Debemos tener en cuenta que es crucial identificar las limitaciones del estudio y sugerir líneas futuras de investigación para ampliar el conocimiento sobre el tema. Vamos a presentar ejemplos de limitaciones y posibles direcciones futuras en una investigación centrada en la transmisión de textos budistas a Occidente:

Limitaciones del Estudio

Acceso limitado a fuentes primarias ya que muchos textos budistas originales, especialmente en lenguas antiguas como el sánscrito, pali, tibetano y chino, no están completamente traducidos al inglés u otros idiomas occidentales, lo que puede limitar el análisis comparativo y filológico en profundidad. Algunas traducciones disponibles pueden haber sido interpretadas desde una perspectiva cultural específica, lo que introduce sesgos en la comprensión de los textos originales.

Enfoque geográfico o cultural restringido ya que la investigación puede haberse centrado en un país o región particular de Occidente, como Europa o América del Norte, excluyendo estudios sobre cómo el budismo ha sido transmitido y adaptado en otras regiones occidentales, como América Latina o África. Las adaptaciones culturales específicas en diferentes contextos occidentales pueden no haberse explorado completamente.

Marco temporal limitado, si bien es probable que el estudio se enfoque en el siglo XIX o XX, puede haber dejado de lado desarrollos más recientes en la traducción y difusión de textos budistas, particularmente en el ámbito digital o con el auge de nuevas plataformas de enseñanza en línea. La investigación puede no haber capturado completamente cómo los textos y enseñanzas budistas están siendo reinterpretados y difundidos en el siglo XXI en respuesta a nuevos desafíos socioculturales.

Limitaciones metodológicas:

El estudio puede haber utilizado una metodología predominantemente cualitativa (hermenéutica, análisis textual), dejando de lado métodos cuantitativos o enfoques mixtos que podrían proporcionar una visión más completa sobre la recepción y popularidad de los textos budistas en Occidente. Dependiendo del enfoque metodológico, puede haber una falta de

14-11-2024

estudio empírico en la recepción o impacto de estos textos en la práctica y enseñanza actual del budismo en Occidente.

Barreras lingüísticas:

La capacidad del investigador de dominar las lenguas originales de los textos budistas puede haber limitado el acceso directo a las fuentes primarias y haber aumentado la dependencia de traducciones, que pueden no reflejar completamente el significado original. Subestimación de la influencia cultural porque el estudio puede no haber prestado suficiente atención a la influencia de otros factores religiosos, filosóficos o culturales en Occidente que han interactuado con el budismo, como el cristianismo, el esoterismo, o el auge de la psicología moderna.

Líneas Futuras de Investigación

Investigación interdisciplinaria es una línea de investigación futura podría explorar la relación entre el budismo y otras disciplinas como la psicología, especialmente en lo que respecta al uso de prácticas budistas como la meditación en contextos terapéuticos y la creciente adopción del mindfulness en la medicina occidental. Estudios comparativos entre el budismo y otras tradiciones religiosas o filosóficas en Occidente, como el estoicismo o el cristianismo, podrían ofrecer nuevas perspectivas sobre la integración y adaptación de las enseñanzas budistas.

Exploración de nuevas plataformas de transmisión, dado el auge de las tecnologías digitales y la enseñanza en línea, una línea futura podría enfocarse en cómo los textos budistas se están difundiendo a través de medios digitales, como blogs, plataformas de aprendizaje en línea, redes sociales y aplicaciones de meditación. Se podría analizar cómo estas nuevas plataformas afectan la interpretación y comprensión de los textos budistas, y cómo influyen en la práctica budista contemporánea en Occidente.

Estudio de comunidades budistas en regiones subrepresentadas por futuros estudios podrían centrarse en la recepción y adaptación del budismo en regiones de Occidente menos estudiadas, como América Latina o África, explorando cómo las dinámicas culturales, económicas y sociales locales influyen en la interpretación y transmisión de los textos budistas.

Análisis cuantitativo y estadístico es una línea futura podría incorporar enfoques cuantitativos para medir la popularidad y el impacto de los textos budistas en Occidente. Esto podría incluir

el análisis de datos de encuestas, estadísticas sobre la venta de libros budistas o el uso de aplicaciones de meditación, y el estudio de tendencias en plataformas como Google Trends.

Reinterpretación contemporánea de los textos budistas para investigar cómo los textos budistas están siendo reinterpretados y adaptados en el contexto moderno, especialmente en relación con temas como el cambio climático, la justicia social, el feminismo y los derechos humanos, podría ofrecer nuevas perspectivas sobre la relevancia actual del budismo en Occidente.

Estudio de la traducción y la hermenéutica moderna adoptando nuevas investigaciones podrían centrarse en la evolución de la traducción de textos budistas, desde las primeras traducciones en el siglo XIX hasta las versiones contemporáneas, analizando cómo las diferentes interpretaciones y métodos de traducción influyen en la comprensión y práctica del budismo en Occidente. También se podrían explorar los desafíos de la traducción intercultural, analizando cómo los términos filosóficos y doctrinales del budismo se interpretan en diferentes lenguas y culturas occidentales.

Impacto del budismo en la educación contemporánea para investigar cómo las enseñanzas budistas, incluyendo la ética, la meditación y el pensamiento crítico, están siendo incorporadas en currículos educativos, especialmente en universidades occidentales, y cómo influyen en la educación superior y en el desarrollo personal de los estudiantes.

Estudio comparado de las versiones digitales y tradicionales para investigar cómo los textos budistas disponibles en formato digital (libros electrónicos, aplicaciones) influyen en la accesibilidad y el entendimiento de las enseñanzas budistas en comparación con las versiones impresas tradicionales.

Las limitaciones en un estudio sobre la transmisión de los textos budistas a Occidente no solo subrayan la complejidad del tema, sino que también abren oportunidades significativas para nuevas líneas de investigación. Las investigaciones futuras pueden abordar estos desafíos al expandir el enfoque geográfico, explorar el impacto de las tecnologías digitales, adoptar enfoques interdisciplinarios y cuantitativos, y continuar analizando cómo los textos budistas son traducidos, reinterpretados y aplicados en un mundo globalizado y culturalmente diverso.

CHAPTER 5. CONCLUSIONS

5.2. CONCLUSIONS (English version)

5.2.1. Answer to central problem 1:

How are Buddhist texts translated considering the characteristics of the native language and its modern translations?

The translation of Buddhist texts is a complex process that requires attention not only to linguistic fidelity, but also to the conceptual and philosophical precision of the teachings. When considering the characteristics of the native language (Sanskrit, Pali, Chinese, Tibetan, Japanese in the case of Zen, etc.) and its modern translations into Western languages, several important challenges and considerations arise. Let us look at some of the key aspects that must be considered in this process, such as linguistic and semantic differences.

The languages in which the original Buddhist texts are found (Sanskrit, Pali, classical Chinese, Tibetan, Japanese) are very different from modern languages in terms of grammatical structure, vocabulary, and semantic conventions. These differences create specific challenges when trying to capture the precise meaning of Buddhist words and concepts. Sanskrit is an ancient language of the Indo-European family, characterized by complex and highly structured grammar. Sanskrit grammar was codified by the grammarian Pāṇini in his work called Aṣṭādhyāyī, around the 4th century BCE, which is one of the most comprehensive descriptions of any language in the world. Let us look at an example of written Sanskrit grammar, including a simple sentence and its grammatical analysis (Sharma, 1987).

Cultural and philosophical challenges in addition to linguistic differences, there are major cultural differences between the contexts in which Buddhist texts originated and the contexts in which they are translated today. As a cultural shock and meanings alien to Western culture, many Buddhist concepts, such as impermanence (anicca), non-self (anatta), and interdependence (pratityasamutpada), do not have clear counterparts in the Western intellectual tradition. Translators must deal with the potential difficulty of conveying abstract and complex concepts to audiences unfamiliar with the cultural and religious background of Buddhism. At an early stage there were cultural leaks; some early translations of Buddhist texts tend to be influenced by the cultural and philosophical biases of the translator, which

could lead to interpretations that differ from the original meaning. For example, in the 19th century, many Western scholars with a background in Christianity or European rationalism interpreted Buddhist concepts from perspectives that could distort their essence. One of the greatest dilemmas in translating Buddhist texts is balancing fidelity to the original text with accessibility for the modern reader.

Literal vs. interpretive translation, as in some cases a literal translation may be confusing or unintelligible to modern readers due to cultural or linguistic differences. On the other hand, an interpretive translation may make the text clearer, but it runs the risk of distorting the original meaning or adding to the translator's interpretations. In the transmission of Buddhist texts to the West, translation has been a crucial challenge, and two main approaches have emerged: literal translation and interpretive translation. Each approach presents advantages and limitations, and the choice of these approaches can influence the way Buddhist concepts are understood and practiced in Western contexts.

Where literal translation focuses on faithfulness to the original text, attempting to replicate the content word for word without adding or interpreting the meaning beyond what is expressed. This approach aims to preserve the exact structure and words used in ancient texts, such as those written in Pali, Sanskrit, or Chinese. The advantage of this methodology is that it provides scholars and academics with a basis close to the original content, which is useful for in-depth research or comparative studies. However, the disadvantage is that often the full meaning of certain terms and concepts is not effectively translated into another language. Buddhist texts contain language loaded with metaphors and cultural references that can be lost if translated strictly literally, leading to possible misunderstandings or superficial understanding.

And interpretive translation, on the other hand, seeks to capture the meaning and essence behind the words, adapting the text to make it understandable and relevant in the target language. This approach considers the cultural context and intent of the text, allowing for a more accessible transmission of Buddhist ideas. For example, terms that in Pali or Sanskrit have complex spiritual connotations may need further explanation or reconfiguration to resonate with Western readers. The main advantage of this approach is its ability to communicate the deeper meaning of the teachings, facilitating practice and understanding by those unfamiliar with Eastern cultural references. However, there is a risk that the

interpretation may deviate from the original meaning if the translator imposes his or her own vision or context on the text.

Implications for transmission to the West: The choice between literal and interpretive translation has influenced how Buddhist teachings are perceived and practiced in the West. Literal translations may appeal to scholars and practitioners seeking a faithful connection to ancient texts, while interpretive translations are often aimed at a broader audience, including people interested in spiritual practice but without an academic background in Buddhism. The combination of both approaches is common in modern publications, where the literal translation is offered accompanied by commentaries or glosses that explain the content in depth.

In short, translating Buddhist texts is a complex task that balances accuracy with accessibility. Translators must be aware of the cultural and linguistic implications of their decisions so that the Buddhist message maintains its integrity and relevance in a global and diverse context. Modernization of language is an important aspect in translating Buddhist texts, as many modern versions attempt to adapt ancient philosophical language into a vocabulary that is more accessible and comprehensible to contemporary readers. While this approach makes it easier for a wider audience to understand and relate to Buddhist teachings, it poses the challenge of maintaining the depth and doctrinal precision inherent in the original texts.

Modernization may involve simplifying complex concepts, reinterpreting specific terms, and removing cultural references that might be foreign to Western readers. Although these adaptations seek to make the texts more relevant and comprehensible, there is a risk that the essence of the teachings may be lost or distorted, reducing their philosophical richness. Scholars translating Buddhist texts often follow different methodological approaches, depending on their goals:

Academic translation, seeing that this approach is more oriented towards philological and scholarly accuracy. Academic translations tend to be very faithful to the original texts and to include extensive commentaries and footnotes explaining the more complex or contextually specific terms. An example is the work of Thomas Rhys Davids in creating the Pali Text Society.

Translation for practice, considering that some translations are aimed at lay audiences or Buddhist practitioners and are more focused on making the content accessible for use in meditation and spiritual practice. An example is the rendering of the Dhammapada by Eknath Easwaran, which focuses on an accessible and poetic style.

Literary or philosophical adaptations, since some translators have adapted Buddhist texts to the style of Western literary or philosophical works, such as Arthur Schopenhauer, who used Buddhist concepts in his philosophy. This creates a freer and less literal approach, which can make Buddhist ideas more comprehensible within Western frameworks. Modern Technologies and Collaborations In the contemporary context, translations of Buddhist texts often involve collaboration between Western translators and Buddhist teachers who possess a deep knowledge of the original texts. This has allowed for cross-cultural collaborations, with modern translations often being carried out by teams of multilingual scholars that include both academic experts and traditional Buddhist teachers. This collaboration ensures that the texts maintain their doctrinal integrity while being effectively adapted to modern languages.

Technology and Digital Resources see that databases and digital tools such as online dictionaries, text corpora, and translation apps have facilitated access to the original texts and to multiple existing translations. This allows translators to more accurately check differences between versions and make detailed comparisons.

Examples of major translations Some key milestones in the translation of Buddhist texts into Western languages include Eugène Burnouf who was one of the first to translate Buddhist texts from Sanskrit into French in the 19th century, and his work profoundly influenced the study of Buddhism in the West; Max Müller a German philologist who translated texts from Buddhism and other Eastern religions into English as part of the Sacred Books of the East series, contributing to the spread of Buddhism in Europe; Bikkhu Bodhi a contemporary Buddhist monk and scholar who has translated important Pali texts into English, including the Majjhima Nikaya and the Samyutta Nikaya, while retaining both scholarly rigor and accessibility for practitioners.

The translation of Buddhist texts into a Western context involves a delicate balance between fidelity to the original and accessibility for the modern reader. Linguistic, cultural, and philosophical challenges require a deep understanding of both the native languages and the religious and philosophical contexts in which these texts originated. Modern translations have

been driven by technological advances and cross-cultural collaborations, allowing for greater accuracy and wider dissemination of Buddhist thought in the West.

5.2.2. Response to central problem 2:

What are the teaching conceptions of Buddhist literature and its application in multilingual and pluricultural education in the context of Higher Education?

The teaching conceptions of Buddhist literature and its application in the context of multilingual and pluricultural education within Higher Education can be observed from several perspectives. These conceptions are linked to the ethical and philosophical principles of Buddhism, as well as to educational strategies to integrate linguistic and cultural diversity in an academic environment. We can see some key points such as:

Buddhist philosophy applied to education

The teaching of Buddhist literature in Higher Education not only introduces students to the classical texts of Buddhism, but also seeks to incorporate its rich philosophy into teaching practice. Key values such as compassion (karuṇā), wisdom (prajñā) and interdependence align with educational approaches centered on the student, empathy, and respect for cultural diversity. Ethical concepts: Buddhist texts such as the Lotus Sutra, the Dhammapada or the writings of Nāgārjuna promote values that are fundamental in an intercultural education context, such as equality, peaceful coexistence and mindfulness, which can be applied in a multicultural academic environment. Experiential learning: In the Buddhist tradition, knowledge is not only transmitted through theory, but also through direct experience (meditative practices and reflection). This pedagogy can be adopted in the university setting through activities that encourage introspection, intercultural dialogue and student participation.

Application in multilingual education

Buddhist literature, which includes texts in languages such as Sanskrit, Pali, Tibetan, Chinese and Japanese, among others, offers a fertile field for multilingual education in the context of Higher Education. Comparative study of texts where teachers can introduce students to the comparative translation of Buddhist texts in different languages. This not only allows for in-depth linguistic analysis, but also fosters an understanding of the cultural differences that influence the interpretation and translation of Buddhist philosophical concepts. Teaching Classical and Modern Languages: Programs that teach classical languages such as Pali or

14-11-2024

Sanskrit, or modern languages related to the transmission of Buddhism, such as Chinese or Japanese, allow students to actively engage in the study of the original literature and better understand cultural and linguistic subtleties. Translation and Cultural Adaptation: Modern translations of Buddhist texts into Western languages can be analyzed from the perspective of cultural and linguistic translation. Students can learn about the challenges of translating specific Buddhist terms, such as dukkha or nirvana, that do not have exact equivalents in Western languages.

Development in multicultural education

Buddhism, as a religion and philosophical system, has had a vast influence on different cultures throughout the centuries, from its birth in India to its spread throughout Asia and its eventual arrival in the West. This multicultural aspect of Buddhism makes it a valuable resource for multicultural education in Higher Education. Multiculturalism and Buddhism: Teaching Buddhist literature in a multicultural context allows for reflection on how this tradition has adapted and evolved in different cultures. For example, Tibetan Buddhism, Japanese Zen or Thai Theravada each have their own cultural approaches and practices, which offer students a broad view of diversity within the same tradition. Promotion of intercultural dialogue as the Buddhist principles of non-violence, compassion and understanding can be used to promote intercultural dialogue in the classroom. This is particularly relevant in increasingly globalized societies, where mutual understanding and respect for different cultures are essential for peaceful coexistence.

Teaching methodologies in the plurilingual and pluricultural context

The methodological approach in teaching Buddhist literature and its application in plurilingual and pluricultural education in Higher Education can include the application of active and collaborative pedagogy and where teachers can use methods such as group work, intercultural discussions, and collaborative research projects so that students compare how Buddhist texts have been interpreted and applied in different linguistic and cultural contexts. Project-based learning so that students can engage in projects that include translating Buddhist texts, researching their influence in different cultures, and exploring how Buddhist principles can be applied in contemporary contexts, such as conflict resolution or sustainability. Interdisciplinary approach to teaching Buddhist literature can be combined with other disciplines, such as anthropology, philosophy, religious studies, linguistics, and cultural

14-11-2024

studies, offering a more comprehensive and multidimensional view of Buddhism and its impact on diverse societies.

Impact on student development

Teaching Buddhist literature within a plurilingual and pluricultural framework in Higher Education has a positive impact on students' development, as it promotes key skills such as critical and reflective thinking to study the multiple interpretations of Buddhist texts and their transmission to different cultures. Students develop a critical approach to issues of translation, interpretation and cultural influence. Intercultural competences: The study of Buddhist literature in different cultural and linguistic contexts fosters a greater understanding of cultural diversity and the importance of adaptation and respect for differences. Personal and ethical development: Buddhist texts offer a rich source of ethical teachings and meditation practices that can help students develop emotional and spiritual skills useful for their personal and professional well-being.

Teaching Buddhist literature in the context of plurilingual and pluricultural education in Higher Education offers an innovative approach that not only addresses the linguistic and cultural richness of Buddhist texts, but also encourages intercultural dialogue, ethical reflection and personal development. By integrating these teachings into a plural educational framework, the academic experience of students is enriched, preparing them to face a globalized and culturally diverse world.

5.2.3. Response to central problem 3:

How is the link between the various schools of Buddhism and their correct dissemination in Higher Education?

The link between the various schools of Buddhism and their correct dissemination in Higher Education is a complex process that must consider the philosophical, doctrinal and cultural differences of the different Buddhist traditions. Buddhism is not monolithic, and its transmission in the academic field requires a comprehensive understanding of its various schools and practices, together with a pedagogical approach that respects this diversity.

Diversity of Buddhist Schools

14-11-2024

Buddhism has evolved into several main traditions, each with its own philosophical approach, texts and practices. The three major schools are Theravāda being the oldest school, predominant in Southeast Asia (Sri Lanka, Thailand, Burma, Laos, Cambodia), which focuses on the teachings of the Pali Canon and on attaining enlightenment through self-discipline and meditation. The Mahayana tradition, which spread mainly in East Asia (China, Korea, Japan, Vietnam), emphasizes the path of the bodhisattva, where the goal is to attain enlightenment to help all sentient beings. It includes the Lotus Sutra and the Heart Sutra among its key texts. And thirdly, there is the Vajrayana school (or Tibetan Buddhism), which is a branch of Mahayana, which developed in Tibet and surrounding areas. It incorporates tantric rituals and esoteric practices and focuses on attaining enlightenment quickly under the guidance of a teacher. Each of these traditions offers different interpretations of Buddhist texts, meditative practices, and philosophical teachings.

Challenges in the Diffusion of Buddhist Schools in Higher Education

The correct diffusion of Buddhism in the academic context, especially in Higher Education, involves several challenges, such as doctrinal diversity where the teachings and texts of the different schools of Buddhism can vary significantly. For example, Theravada focuses on the early teachings of the Buddha, while Mahayana incorporates a more expansive and complex view of the Buddha as a transcendent being. Translations and accessibility of texts: The original texts are in different ancient languages (Sanskrit, Pali, Tibetan, Chinese, Japanese), and their correct translation into modern languages is key to accurate understanding. Differences between interpretations and translations in each tradition must be explained and contextualized. Multicultural pedagogical approaches: Buddhism is not only a religion, but also a philosophical and cultural system deeply influenced by the societies in which it has developed. Teaching must reflect these multiple facets and not be limited to a reductionist or superficial view of texts or practices.

Pedagogical Approaches for Teaching Buddhism in Higher Education

The teaching of the different Buddhist schools in Higher Education must be structured in a way that presents both the similarities and the differences between them. Some strategies include a comparative approach as it is important to teach the different schools of Buddhism not in isolation, but in relation to each other. This involves a comparative approach that allows students to see how different traditions interpret the same Buddhist concepts, such as nirvana, karma, or dukkha. Interdisciplinary study: The teaching of Buddhism can be enriched when

14-11-2024

combined with other disciplines, such as philosophy, psychology, sociology, or religious studies. This helps to contextualize Buddhist teachings within contemporary debates about ethics, the mind, or the nature of reality. Use of primary and secondary texts: Students should have access to the original sources in translation, along with contemporary commentary and analysis.

This allows for a deeper understanding of how the teachings of Buddhism have evolved in historical and cultural contexts. Focus on practice where Buddhist traditions focus not only on intellectual knowledge, but also on meditative and ethical practice. Including practical activities, such as guided meditation or ethical debates, can complement theoretical learning.

Role of Multilingualism and Multiculturalism in the Diffusion of Buddhism

The multicultural and multilingual nature of Buddhism is essential for its successful diffusion in Higher Education. Key aspects include multilingual translations, as the original Buddhist texts are in Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and other languages, so it is essential to have adequate translations that reflect this linguistic diversity.

The multilingual approach also allows students to appreciate linguistic and cultural subtleties that may be lost in simplified translations. Study of Cultural Transmission: Each Buddhist school has been adapted by the cultures in which it has developed. Japanese Buddhism, Tibetan Buddhism and Burmese Theravada Buddhism, for example, have all adopted cultural elements that influence their practices. Studying these cultural adaptations enriches the understanding of how Buddhism has expanded globally.

Impact on the Training of Students in Higher Education

The correct dissemination of Buddhism and its various schools in Higher Education has a significant impact on students in achieving the development of intercultural competences: By studying the differences between Buddhist schools and their cultural contexts, students develop intercultural skills, which is essential in an increasingly globalized world. Critical and reflective thinking because the comparative approach and exposure to different philosophical interpretations within Buddhism help students develop a critical capacity to analyze complex systems of thought. Ethical and personal formation: The ethical principles of Buddhism, such as compassion and mindfulness, can have a positive impact on the personal well-being of students, contributing to a comprehensive education.

14-11-2024

Challenges for Correct Dissemination

Despite the benefits, there are also challenges that lead to superficiality in teaching since sometimes, Buddhism can be presented superficially, without capturing the depth and diversity of traditions. It is important that teachers avoid excessive simplifications and present Buddhism in all its complexity. Lack of access to original texts where translations may be limited, and many Buddhist texts are not yet available in modern languages. This can restrict access to key texts for further study. The correct linking of the various schools of Buddhism and their dissemination in Higher Education requires a comprehensive pedagogical approach that respects the doctrinal, linguistic and cultural differences of each tradition. Through a comparative approach, the use of primary and secondary texts, and an integration of philosophical and ethical practices, students can gain a deep and critical understanding of Buddhism in its various forms. This approach also prepares them to interact with the globalized world, understanding the connections between cultures and religions.

5.2.4. Limitations of the Study and Future Lines of Research

We must keep in mind that it is crucial to identify the limitations of the study and suggest future lines of research to expand knowledge on the topic. We will present examples of limitations and possible future directions in research focused on the transmission of Buddhist texts to the West:

Limitations of the Study

Limited access to primary sources as many original Buddhist texts, especially in ancient languages such as Sanskrit, Pali, Tibetan, and Chinese, are not fully translated into English or other Western languages, which may limit in-depth comparative and philological analysis. Some available translations may have been interpreted from a specific cultural perspective, introducing biases in the understanding of the original texts.

Restricted geographical or cultural focus as the research may have focused on a particular country or region of the West, such as Europe or North America, excluding studies on how Buddhism has been transmitted and adapted in other Western regions, such as Latin America or Africa. Specific cultural adaptations in different Western contexts may not have been fully explored.

14-11-2024

Limited time frame – while the study is likely to focus on the 19th or 20th century, it may have left out more recent developments in the translation and dissemination of Buddhist texts, particularly in the digital realm or with the rise of new online teaching platforms. The research may not have fully captured how Buddhist texts and teachings are being reinterpreted and disseminated in the 21st century in response to new sociocultural challenges.

Methodological limitations:

The study may have used a predominantly qualitative methodology (hermeneutics, textual analysis), leaving aside quantitative methods or mixed approaches that could provide a more complete view on the reception and popularity of Buddhist texts in the West. Depending on the methodological approach, there may be a lack of empirical study on the reception or impact of these texts on the current practice and teaching of Buddhism in the West.

Language barriers:

The researcher's ability to master the original languages of Buddhist texts may have limited direct access to primary sources and increased reliance on translations, which may not fully reflect the original meaning. Underestimation of cultural influence because the study may not have paid sufficient attention to the influence of other religious, philosophical, or cultural factors in the West that have interacted with Buddhism, such as Christianity, esotericism, or the rise of modern psychology.

Future Lines of Research

Interdisciplinary research is a future line of research that could explore the relationship between Buddhism and other disciplines such as psychology, especially with regard to the use of Buddhist practices such as meditation in therapeutic contexts and the increasing adoption of mindfulness in Western medicine. Comparative studies between Buddhism and other religious or philosophical traditions in the West, such as Stoicism or Christianity, could offer new perspectives on the integration and adaptation of Buddhist teachings.

Exploring new platforms of transmission Given the rise of digital technologies and online teaching, a future line could focus on how Buddhist texts are being disseminated through digital media, such as blogs, online learning platforms, social media, and meditation apps. One could analyze how these new platforms affect the interpretation and understanding of Buddhist texts, and how they influence contemporary Buddhist practice in the West.

14-11-2024

Studying Buddhist communities in underrepresented regions Future studies could focus on the reception and adaptation of Buddhism in less studied regions of the West, such as Latin America or Africa, exploring how local cultural, economic, and social dynamics influence the interpretation and transmission of Buddhist texts.

Quantitative and statistical analysis A future line could incorporate quantitative approaches to measure the popularity and impact of Buddhist texts in the West. This could include analyzing survey data, statistics on Buddhist book sales or meditation app usage, and studying trends on platforms such as Google Trends.

Contemporary Reinterpretation of Buddhist Texts to investigate how Buddhist texts are being reinterpreted and adapted in the modern context, especially in relation to issues such as climate change, social justice, feminism and human rights, could offer new perspectives on the current relevance of Buddhism in the West.

Modern Translation and Hermeneutics Study adopting new research could focus on the evolution of the translation of Buddhist texts, from the first translations in the 19th century to contemporary versions, analyzing how different interpretations and translation methods influence the understanding and practice of Buddhism in the West. The challenges of cross-cultural translation could also be explored, analyzing how Buddhist philosophical and doctrinal terms are interpreted in different Western languages and cultures.

Impact of Buddhism on Contemporary Education to investigate how Buddhist teachings, including ethics, meditation and critical thinking, are being incorporated into educational curricula, especially in Western universities, and how they influence higher education and the personal development of students. Comparative study of digital and traditional versions to investigate how Buddhist texts available in digital format (e-books, apps) influence the accessibility and understanding of Buddhist teachings compared to traditional printed versions.

Limitations in a study on the transmission of Buddhist texts to the West not only underline the complexity of the topic, but also open significant opportunities for new lines of research. Future research can address these challenges by expanding the geographical focus, exploring the impact of digital technologies, adopting interdisciplinary and quantitative approaches, and continuing to analyze how Buddhist texts are translated, reinterpreted, and applied in a globalized and culturally diverse world.

5.3. 結論 (日本語版)

5.3.1. 中心的問題

1 への回答： 仏教経典は、母国語の特徴とその現代語訳を考慮してどのように翻訳されるのか 仏教経典の翻訳は、言語的な忠実さだけでなく、教義の概念的・哲学的な正確さにも注意を払う必要がある複雑なプロセスです。母国語（サンスクリット語、パーリ語、中国語、チベット語、禅の場合は日本語など）の特徴と、それらの西洋言語への現代訳を考慮する際には、いくつかの課題と重要な考慮事項が浮上します。このプロセスで考慮すべき主な側面をいくつか見てみましょう。

言語的および意味的な違い

仏教経典が元々書かれた言語（サンスクリット語、パーリ語、古典中国語、チベット語、日本語）は、文法構造、語彙、意味の慣習において現代の言語とは大きく異なります。これらの違いは、仏教用語や概念の正確な意味を伝える上で特有の課題を生み出します。例えば、サンスクリット語はインド・ヨーロッパ語族に属する古代言語で、その複雑で高度に構造化された文法が特徴です。サンスクリット語の文法は、紀元前 4 世紀頃に文法学者パーニニによって彼の著作『アシュターディヤーイー』で体系化されており、これは世界の言語の中でも最も包括的な記述の一つです。

文化的および哲学的な課題

言語的な違いに加えて、仏教経典が成立した背景と、今日それが翻訳される背景には大きな文化的な違いがあります。無常（anicca）、無我（anatta）、縁起（pratityasamutpada）など、多くの仏教概念には、西洋の知的伝統に明確な対応物がありません。翻訳者は、仏教の文化的・宗教的背景に不慣れな読者に対して、抽象的で複雑な概念を伝える課題に取り組む必要があります。

直訳と解釈的翻訳

場合によっては、文化的または言語的な違いのために、直訳が現代の読者にとって混乱を招いたり、理解しにくくなったりすることがあります。一方で、解釈的翻訳はテキストをより明確にすることができますが、元の意味を歪めたり、翻訳者自身の解釈を加えてしまうリスクもあります。

言語の現代化

現代の翻訳の中には、古代の哲学的な言語を、現代の読者にとってより分かりやすく、理解しやすい語彙に適応させる試みもあります。これにより、仏教の教えが理解しやすくなる一方で、教義の深さや正確さを維持するという課題も生じます。

翻訳における方法論的アプローチ

仏教経典を翻訳する学者は、目的に応じてさまざまな方法論的アプローチに従います：

- 学術翻訳：このアプローチは文献学的・学術的な正確さを重視します。学術翻訳は、原典に非常に忠実で、より複雑または文脈に特化した用語を説明するための詳細な注釈や脚注が含まれます。
- **実践のための翻訳**：一部の翻訳は在家の読者や仏教実践者を対象としており、瞑想や精神的な実践において内容を使いやすくすることに重点を置いています。
- **文学的または哲学的な適応**：一部の翻訳者は、仏教経典を西洋の文学的または哲学的な作品のスタイルに適応させ、仏教の思想を西洋の枠組みの中でより理解しやすくしています。

現代技術と協力体制

現代においては、仏教経典の翻訳には、原典に深い知識を持つ仏教の僧侶と西洋の翻訳者との協力が含まれることが多いです。この異文化間の協力により、教義の整合性を維持しつつ、現代の言語に効果的に適応させることができます。また、オンライン辞書、テキストコーパス、翻訳アプリケーションなどのデジタルリソースが、バージョン間のより正確で詳細な比較を可能にしています。

重要な翻訳の例

仏教経典の西洋言語への翻訳における重要なマイルストーンには、19 世紀にサンスクリット語からフランス語に仏教経典を翻訳したユージーン・ビュルヌフの業績や、マックス・ミュラーによる東洋の宗教経典を英語に翻訳した『東方聖典シリーズ』の仕事が含まれます。

仏教経典の西洋への翻訳には、原典への忠実さと現代の読者への分かりやすさの間で微妙なバランスを取ることが求められます。言語的、文化的、哲学的な課題には、原典の言語と、これらのテキストが生まれた宗教的および哲学的な背景の両方に対する深い理解が必要です。現代の翻訳は、技術の進歩と異文化間の協力によって推進され、仏教思想の西洋へのより正確で広範な普及を可能にしています。

5.3.2. 中心的な問題に対する回答 2

高等教育における多言語・多文化教育において、仏教文学に対する教員の認識とその応用とは？

高等教育における多言語・多文化教育の文脈で、仏教文学に対する教員の認識とその応用は、さまざまな視点から考察することができます。これらの認識は、仏教の倫理的および哲学的な原則、および学術的環境における言語的・文化的多様性の統合を目的とした教育戦略と密接に関連しています。以下のいくつかの重要なポイントを見てみましょう。

教育における仏教哲学の応用

高等教育における仏教文学の教育は、学生に仏教の古典テキストを紹介するだけでなく、その豊かな哲学を教育実践に組み込むことを目指しています。慈悲（karuṇā）、智慧（prajñā）、相互依存といった重要な価値観は、学生中心のアプローチ、共感、および文化的多様性への尊重に基づく教育手法と一致しています。

- 倫理的概念：法華経、『ダンマパダ』、ナーガールジュナの著作などの仏教テキストは、多文化教育の文脈で基本となる価値観である平等、平和共存、マインドフルネスなどを推奨しており、多文化的な学術環境に適用できます。
- 体験学習：仏教の伝統では、知識は理論だけでなく、直接的な体験（瞑想実践や内省）を通じても伝えられます。この教育法は、大学の場でも自己省察、異文化間対話、学生の参加を促す活動を通じて導入することが可能です。

多言語教育における応用

仏教文学は、サンスクリット語、パーリ語、チベット語、中国語、日本語など、さまざまな言語で書かれており、高等教育の文脈で多言語教育を促進する豊かな土壌を提供します。

- テキストの比較研究：教員は、学生に異なる言語で書かれた仏教テキストの翻訳比較を紹介することができます。これにより、言語分析を深めるとともに、仏教哲学の概念の解釈や翻訳に影響を与える文化的な違いを理解することができます。
- 古典語および現代語教育：パーリ語やサンスクリット語などの古典語、あるいは仏教の伝播に関連する中国語や日本語などの現代語の教育プログラムは、学生が元の文学を積極的に学び、文化的および言語的な微妙な点を理解するのに役立ちます。
- 翻訳と文化的適応：仏教テキストの現代語への翻訳は、文化的および言語的な翻訳の観点から分析されるべきです。学生は、仏教の特定の用語（例：dukkha や nirvana）の西洋言語への翻訳の難しさについて学ぶことができます。

多文化教育における応用

仏教は、宗教や哲学体系として、インドでの誕生からアジア全域への拡散、西洋への到達に至るまで、長い歴史を通じて多くの文化に影響を与えてきました。この多文化的な側面は、高等教育における多文化教育にとって非常に価値のあるリソースとなります。

- 多文化主義と仏教：多文化的な文脈で仏教文学を教えることは、仏教の伝統がさまざまな文化にどのように適応し、進化してきたかを反映する機会を提

供します。例えば、チベット仏教、日本の禅、タイの上座部仏教は、それぞれ独自の文化的アプローチや実践を持っており、学生に一つの伝統内の多様性を広く理解させます。
- 異文化間対話の促進：仏教の非暴力、慈悲、理解の原則は、教室での異文化間対話を促進するために利用できます。これは、グローバル化が進む社会において、相互理解と文化間の尊重が平和的な共存に不可欠であるという文脈で特に重要です。

多言語・多文化的文脈における教育方法論

仏教文学の教育とその多言語・多文化教育への応用において、以下のような積極的かつ協力的な教育方法が重要です。

- 協働学習とプロジェクトベースの学習：グループ作業、異文化間討論、共同研究プロジェクトなどのアクティビティを通じて、学生は仏教テキストが異なる言語および文化的文脈でどのように解釈されてきたかを比較する機会を持つことができます。
- 学際的アプローチ：仏教文学の教育は、人類学、哲学、宗教学、言語学、文化研究など、他の学問と組み合わせることで、仏教の多面的な理解を深めることができます。

学生の育成における影響

多言語・多文化的な枠組みでの仏教文学の教育は、学生に批判的思考や内省的思考、異文化間の理解能力、個人的および倫理的な発展を促すなど、多くの能力を育成します。

仏教文学の教育を通じて、学生は複雑な思想体系の批判的分析、異なる文化の尊重と適応、倫理的・感情的スキルの開発などの能力を身につけることができます。

5.3.3. 中心的な問題に対する回答

仏教の多様な宗派間の関係と高等教育におけるその正しい普及はどのように行われているか？

仏教の多様な宗派間の関係とその正しい普及は、各伝統の哲学的、教義的、文化的な違いを考慮した包括的な理解を必要とする複雑なプロセスです。高等教育における仏教の普及は、仏教が単一ではなく、多様な解釈や実践を持つことを尊重する教育アプローチが求められます。

仏教の多様な宗派の概要

仏教は、いくつかの主要な伝統に進化しており、それぞれが独自の哲学、テキスト、および実践を持っています。主な宗派には、上座部仏教（Theravāda）、大乗仏

教（Mahayāna）、金剛乗仏教（Vajrayāna）があり、それぞれが異なる教えとアプローチを提供しています。

高等教育における仏教普及の課題

仏教教育における最大の課題は、多様な教義の理解、原典の翻訳とその適切な利用、プルリカルチュラルな教育アプローチの採用などです。

教育的アプローチ

仏教の教育は、比較的なアプローチ、学際的な研究、一次資料と二次資料の利用、そして実践的な活動を含むことが推奨されます。

多文化・多言語的視点の重要性

仏教の普及において、その多文化性と多言語性を重視することは不可欠であり、翻訳の多言語的な取り組みや文化的な伝播の理解が重要です。

5.3.4. 研究の限界と今後の研究の方向性

研究の限界を特定し、今後の研究方向を提案することは、このテーマに関する知識を広げるために重要です。

研究の限界

- 一次資料へのアクセス：多くの原始的な仏教文献は、西洋の言語に完全に翻訳されておらず、包括的な比較分析を制限しています。
- 地理的および文化的焦点：研究は特定の西洋地域に焦点を当てている可能性があり、ラテンアメリカやアフリカなどの他の地域を除外しています。
- 時間的制約：19 世紀または 20 世紀の発展に焦点を当てることで、デジタル伝送の最近の進展を見落とす可能性があります。

今後の研究の方向性

- 学際的研究：仏教と心理学などの他の分野との関係を探求し、西洋の治療法に与える影響を考察する。
- デジタル伝送プラットフォーム：デジタルメディアが仏教教義の普及において果たす役割と、現代の実践に与える影響を調査する。
- 地域研究：過小評価されている地域に焦点を当て、地元文化が仏教教義にどのように影響を与えるかを考察する。
- 定量的分析：統計データを用いて、仏教文献の人気や影響を測定する。
- 現代的再解釈：気候変動、社会的正義、人権などの現代の問題に対する仏教文献の適応を分析する。

14-11-2024

これらの限界は、西洋への仏教伝播の研究の複雑さを浮き彫りにし、新しい研究の道への重要な機会を開きます。

CAPÍTULO 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adams, A. (1970). *Ninja, the invisible Assassins.* California: Ohara Publications.

Addis, S. (1976). *Zenga and Nanga: Paintings By Japanese Monks and Scholars.* New Orleans: New Orleans Museum of Art.

Addis, S. Seo, Y. (2018). *The Art of Zen: Painting and Calligraphy by Japanese Monks 1600-1925.* Vermont: Echo Point Books & Media.

Adler, J. A. (2005). *Religiones Chinas.* Madrid: Akal.

Aguilar Piñal, F. (1974). *Impresos sevillanos del siglo XVIII.* Sevilla: CSIC.

Aitken , R. (1994). *Encouraging Words: Zen Buddhist Teaching for Western Students*. Paris. Copyrighted Material.

Aitken , R. (2015). *The Mind of Clover: Essays in Zen Buddhist Ethics*. London. North Point Press.

Akinari, U. (2013). *Cuentos De Lluvia Y De Luna.* Granada: Trotta.

Akino, Y. (1997). *River of Stars; Selected Poems of Yosano Akino.* California: Shambhala.

Akutagawa, R. (2010). *Kappa.* Barcelona: Atico de los libros.

Akutagawa, R. (2018). *Rashomon y otros cuentos.* Madrid: Miraguano.

Akutagawa, R. (2023). *In a Grove.* Tokyo: Shoten.

Alan, W. (2006). *El camino del Zen. (*J. A. Vázquez, Trad.) Barcelona: RBA.

Anesaki, M. (2015). *Mitología japonesa: Leyendas, mitos y folclore del Japón Antiguo.* Madrid: Amazon Media EU.

Anesaki, M. (2022). *Nichiren - Il profeta Buddhista.* Londres: Oxford Universty Press.

Anónimo. (1855). *Dhammapada. (*F. M. Müller, Trad.) Londres: Trübner & Co.

Anónimo. (1993). *The Lotus Sutra.* New York: Columbia University Press.

Anónimo. (2008). *The Nihon Shoki. (*B. Hall Chamberlain, Trad.) London: Forgoten Books.

Anónimo. (2009). *Heike Monogatari. (*C. Rubio, Trad.) Barcelona: Gredos.

Anónimo. (2015). *Japanese Tales from Time Past; Stories of Fantasy and Folklore from the Konjaku Monogatari Shu . (90 Stories Included). (*N. Koriyama, Trad.) Vermont: Tuttle Publishing.

Aoki, M. (1996). *Diccionario de filosofía japonesa.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Aparicio, G. (2004). *Der Schlangenkunde.* Stuttgart: Geschichten.

Arabi, I. & Bustinza, T. V. (1996). *Las iluminaciones de la Meca.* Madrid: Siruela.

Aramburu, F. (2000). *Los Ojos Vacios.* Barcelona: Tusquets Editores.

14-11-2024

Aramburu, F. (2004). *Vida de un Piojo llamado Matias.* Barcelona: Tusquets Editores.

Aramburu, F. (2010). *Viaje con Clara por Alemania.* Barcelona: Tusquets Editores.

Aramburu, F. (2014). *La Gran Desilusión.* Barcelona: Tusquets Editores.

Aramburu, F. (2020). *Patria.* Barcelona: Tusquets Editores.

Aramburu, F. (2023). *Los Peces de la Amargura.* Barcelona: Tusquets Editores.

Area, M. & Adell, J. (2021). Tecnologías Digitales y Cambio Educativo. Una Aproximación Crítica. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Efi cacia y Cambio en Educación*, 83-96.

Aristóteles. (2014). *Metafísica. (*T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.

Armstrong, R.C. (1950). *An introduction to Japanese Buddhist sect.* Toronto: Mrs. Robert Cornell ed.

Askew, S. (2019). *Hidden Lineage.* Michigan: BKRBudo.

Aston, W. G. (1998). *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697 . (aka Nihonshoki).* California: Turttle.

Auster, P. (2007). *The Invention of Solitude.* Nueva York: Penguin Books.

Ausubel, D. (1968). *Educational psychology: a cognitive view.* Nueva York: Holt, Rinehart, and Winston.

Autor, S. (15 de febrero de 2023). *Real Academia de la Historia*. Obtenido de DB~e: https://dbe.rah.es/biografias/47226/hasekura-tsunenaga

Aviman, G . (2014). *Zen Paintings in Edo Japan . (1600-1868): Playfulness and Freedom in the Artwork of Hakuin Ekaku and Sengai Gibon.* London: Routledge.

Baroni, H.J. (2000). *Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan.* Hawaii: University of Hawaii Press.

Bashō, M. (2009), Traducido Yuasa, N. *The Narrow Road to the Deep North and Other Travel Sketches*. Barcelona: Austral.

Bashō, M. (2013). *Basho: The Complete Haiku*. Tokio: Kodansha.

Bashō, M. (2014). Oku No Hosomichi: The Narrow Road to the Interior . (Japanese Edition). Londres: Jiahu Books.

Baudelaire, C. (2015). *Las flores del mal.* Barcelona: Austral.

Beer, R. (2003). *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols.* Chicago: Serindia Publications.

Berry, M. (2025). *The running Flale.* Columbia: University of Columbia.

Blair, G. (2019). *Zen in Japanese Culture: A Visual Journey Through Art, Design, and Life.* New York: Abbeville Press Inc. U.S.

Blavatsky, H.P. (2017). *La Doctrina Secreta Sintesis de la Ciencia, la Religion y la Filosofía.* Egypt: Library of Alexandria.

Blofeld, J. (1994). *The Zen Teaching of Huang Po: On the Transmissión of Mind.* New York: Grove Press.

Bodhi, B. (2005). *In the Buddha´s Word: An Anthology of Discourses from the Pali Canon. (The Teachings of the Buddha).* Somerville: Wisdom Publications.

Bodhi, B. (2017). *The Suttanipata: An Ancient Collection of the Buddhas´s Discourses Together with Its Commentaries.* Somerville: Wisdom Publications.

Boxtel, L. A. & Sakamoto, Y. (1988). *Hideyoshi and Osaka Castle.* Osaka: Osaka Castle Museum.

Broughton, L. (1999). *The Bodhidharma Anthology, The Earliest Records of Zen.* California: University of California Press.

Brown, D. M. (1993). *The Cambridge History of Japan: Volume 1* . Londres: Cambridge University Press.

Bunge, M. (2015). *Materia y Mente una Investigación Filosófica.* Pamplona: Laetoli.

Burnouf, E. (1852). *Le Lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme.* Paris: Imprimerie Nationale.

Burns, W. (2018). *Knowledge and Power.* New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Buswell, R.E. Lopez, D.S. (2013). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Priceton. Priceton University Press.

Butler, J. (2007). *El género en disputa.* Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

Butler, J. (8 vol. 18). Actos performativos y constitución de género; un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, 296-314.

Cabero Almenara, J. (2004). Reflexiones sobre la brecha digital y la educación. *Tecnología, educación y diversidad: retos y realidades de la inclusión digital*, 23-42.

Call, J. & Tomasello, M. (1999). A nonverbal false belief task: The performance of children and great apes. *Child Development*, 381-395.

Callaghan, T. Rochat, P. & al. e. (2005). Synchrony in the onset of mental-state reasoning: evidence from five cultures. *Psychol Sci*, 378-384.

Cardona de Gibert, Á. (1968). *Confucio, Los cuatro libros clásicos.* Barcelona: Bruguera.

Carr, K. (s.f.). *Yamato period – Early Medieval Japan*. Recuperado el 20 de Julio de 2017, de https://quatr.us/japan/yamato-period-early-medieval-japan.htm

14-11-2024

Carus, P. (1898). *El Budismo en su Estado Primitivo: según los textos y los hallazgos recientes de la arqueología.* Chicago: Open Court Publishing Company.

Casado Quintanilla, B. (2012). Desde la Antigüedad hasta el siglo XX. Tendencias historiográficas en el siglo XX. En B. Casado Quintanilla, *Tendencias historiográficas actuales. I* . (págs. 19-121). Madrid: UNED.

Castro, F. R. (2006). La percepción del otro y las vías de tolerancia en al-Andalus. *F. Roldan*, 13-23.

Ceinos Arcones, P. (2011). *El matriarcado en China. Madres, diosas, reinas y chamanes . (Libros de los Malos Tiempos. Serie Mayor).* Madrid: Miraguano.

Chaplin, D. (2018). *Sengoku Jidai. Nobunaga, Hideyoshi and Ieasu: Three Unifiers of Japan.* Londres: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Chomei, K. n. (2015). *Hojoki, Canto a la Vida desde una Choza.* Tokio: Taiseido.

Chodron, P. (2008). *The Pocket Pema Chodron.* California: Shambhala.

Chomei, K. N. (2023). *Hojoki, Pensamientos desde mi cabaña.* Madrid: Kindle Scribe.

Chomin, N. (2013). *Hyakunen no gokai.* Tokio: Editorial Jijitsushin shuppan Kyoku.

Chung, T. C. (1986). *The Great Learning . (Asia Pac. Comic Series).* Pekín: China Books & Periodicals.

Cleary, T. (1993). *The Essential Tao: An Initiation into the Heart of Taoism Through the Autentic Tao Te Ching and the Inner Teaching of Chuang-Tzu*. California: HarperOne.

Cleary, T. (1993). *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra.* California: Shambhala.

Cleary, T. (1998). *The Sutra of Hui-neng, Grand Master of Zen: With Hui-neng´s Commentary on the Diamond Sutra*. California: Shambhala.

Cleary, T. (2005). The Book of Serenity: One Hundred Zen Dialogues. California: Shambhala Publications.

Cleary, T. (2005). Soul of the Samurai: Modern Translations of Three Classic Works of Zen & Bushido. Oklahoma: Tuttle Publications.

Conze, E. (1958). *Buddhist Wisdom Books, The Diamond Sutra and The Heart Sutra.* Skyway, WA, U.S.A.: George Allen & Unwin LTD.

Conze, E. (1988). *Buddhist Wisdom Books: Containing the "Diamond Sutra" and the "Heart Sutra".* Madrid: Mandala.

Conze, E. (2000). Prajnaparamita Literature. London: Munshirm Manoharlal.

Conze, E. (2023). *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts*. London: First Published by Luzac & Co. Ltd.

CsiksZentmihalvi, M. (2011). *Fluir . (Flow) Una psicología de la felicidad.* Madrid: Kairós S.A.

Cummins, A. &. (2012). *The Secret Traditions of The Shinobi: Hattori Hanzo's Shinobi and Other Ninja Scrolls.* California: Blue Snake Books.

Cummins, A. &. (2015). *The Book of Samurai: Book One: The Fundamental Teachings.* Londres: Watkins Publishing.

Cummins, A. &. (2016). *True Path of the Ninja: The Definition Translation of the Shoninki.* Oklahoma: Tuttle.

Cummins, A. (2012). *La Búsqueda del Ninja: La verdad histórica sobre el ninjutsu. (*A. Á. Rioja, Trad.) Nueva York: The Historical Ninjutsu Research Team.

Daisetsu Teitaro, S. (1914). *A brief history of early Chinese philosophy.* Londres: Editorial Probsthain & Co.

Daisetsu Teitaro, S. (1959). *Zen and the Japanese culture.* Princeton: Princeton University Press.

Daisetsu Teitaro, S. (1973). *Ensayos sobre budismo Zen . (Primera parte).* Buenos Aires: Kier.

Daisetsu Teitaro, S. (1973). *Ensayos sobre budismo Zen . (Segunda parte).* Buenos Aires: Kier.

Daisetsu Teitaro, S. (1981). *El Ámbito del Zen.* Barcelona: Kairós.

Daisetsu Teitaro, S. (1986). *Budismo Zen.* Barcelona: Kairós.

Daisetsu Teitaro, S. (2014). *El Zen y la Cultura Japonesa.* Barcelona: Pairos Ibérica.

Daishi, K. (2014). *Jitsugkyo: The Wisdom of Kobo Daishi.* London: Henry Kawada.

DaiZen Victoria, B. (2006). Zen at War. Maryland. Rowman &Littlefield Publishers.

Dalton, J.P. (2023). Conjuring the Buddha: Ritual Manuals in Early Tantric Buddhism. Columbia: Columbia University Press.

Dang, K. (2020). *The Karma Book: A Story of A Buddhist Monk, A Warrior, And A Demon*. Paris. Copyrighted Material.

Das, S. C. (2016). *History of Buddhism.* India: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakasha.

De Bary, T. (2002). *Sources of Japanese Tradition . (Volumen 1).*Portland: Columbia University Press.

De Luna, M.R. (2021). H.P. Blavatsky: Fundadora de la Sociedad Teosófica. Una mártir del siglo XIX. Argentina: Ediciones Librería Argentina . (ELA).

Desconocido. (1994). *Konsaisu katakanago jiten =: Sanseidō's concise dictionary of katakana words . (Japanese Edition).* Tokio: Sanseidō.

Deshimaru, T. (1974). *La pratrique du Zen.* París: Editorial Kairós.

Deshimaru, T. (1977). *Zen et Arts Martiaux. (*L. Cárcamo, Trad.) París: Seghers.

Deshimaru, T. (1979). *La práctica del Zen: Y cuatro textos canónicos Zen . (Sabiduría perenne).* Barcelona: Kairós.

Deshimaru, T. (1981). *Preguntas a un maestro Zen.* Barcelona : Kairós.

Deshimaru, T. (1985). *Zen et Vie Quotidienne.* Paris: Albin Michel.

Deshimaru, T. (1987). *El Sutra de la Gran Sabiduria.* Madrid: Miraguano ediciones.

Deshimaru, T. (1991). *El Zen de Dōgen.* Barcelona: Edicomunicación, S.A.

Deshimaru, T. (2007). *Autobiografía de un monje Zen.* Madrid: Luis Cárcamo, Editor.

Deshimaru, T. (2016). *Zen & Karma.* Arizona: Hohm Press, U. S.

Deshimaru, T. (2021). *Shin Jin Mei.* Paris: Espaces Libres.

Dōgen. (2014). *Genjokoan by Zen Master Dōgen.* Canada: Albert Low.

Dōgen. (2019). *The Chinese Text of Zen Master Dōgen´s Eihei Koroku.* New York: Hyatt Carter.

Dōgen, E. (1987). *Shōbōgenzō Zuimonki: Enseñanzas Zen de Eihei Dōgen*. *(*D. Villalba, Trad.) Madrid: Miraguano Ediciones.

Dōgen, E. (2010). *Dōgen´s Extensive Record.* Massachusetts: Wisdom Publications.

Dōgen, E. (2013). *Dōgen´s Genjo Koan: Three Commentaries*. Berkeley: Counterpoint.

Dōgen, E. (2015). *Shōbōgenzō: La preciosa visión del Dharma verdadero. (*D. Villalba, Trad.) Barcelona: Kairós SA.

Dōgen, E. (2022). *Shinji Shōbōgenzō 301 Koans.* Polonia: Windbell Publications.

Dōgen, E. (2022). *Shōbōgenzō: Tesoro Del Verdadero Ojo Del Dharma* . (Vol. 3). (P. Piquero, & N. Gudo Wafu, Trads.) Málaga: Sirio.

Dōgen, E. (2022). *Shōbōgenzō: Tesoro Del Verdadero Ojo Del Dharma* . (Vol. 1). (P. Piquero, & N. Gudo Wafu, Trads.) Málaga: Sirio.

Dōgen, E. (2022). *Shōbōgenzō: Tesoro Del Verdadero Ojo Del Dharma* . (Vol. 2). (P. Piquero, & N. Gudo Wafu, Trads.) Málaga: Sirio.

Dōgen, E. (2022). *Shōbōgenzō: Tesoro Del Verdadero Ojo Del Dharma* . (Vol. 4). (P. Piquero, & N. Gudo Wafu, Trads.) Málaga: Sirio.

Dongshan Liangjie, T. (2018). *Hokyo Zanmai, El Samadhi del Espejo Tesoro.* Madrid: Asociación Zen Taisén Deshimaru.

Duthuit, G. (1936). *Chinese Mysticism and Modern Painting.* Londres: A. Zwemmer.

D. Swale, A. (2009). *The Meiji Restoration: Monarchism, Mass Communication and Conservative Revolution.* Londres: Palgrave Macmillan.

Eckel, M.D. (2003). *Understanding Buddhism: Origins, Beliefs, Practices, Holy Texts, Sacred Places.* London: Duncan Baird Publishers.

Eliade, M. (2010). *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis . (Orientalia). (*J. V. Malla, Trad.) Barcelona: Paidós Orientalia.

Emerson, R. W. (2014). *Ensayos.* Madrid: Catedra.

Enbutsu, S. (2003). The ones who got there first. *Japan Times*, 1-30.

Esquiroz, D. (2015). *El Ojo del Emperador.* Buenos Aires: Dunken.

Esteve, A. (2020). *Ninpō Gairon. Principios fundamentales del Ninpō.* Barcelona: Cife Group.

Eugene, B. (1876). *Introduction a l'histoire du buddhisme indien.* Paris: Maisonneuve et Cie.

E. Morrell, R. . (1985). *Sand and Pebbles . (Shasekishu): The Tales of Muju Ichien, A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism.* New York: State Univ of New York Pr.

Faure, B. (2012). *Los Topicos del Budismo.* Barcelona: Kairos.

Fausböll , V. (1902). *Indian mythology according to the Mahabharata: in outline*. Londres: Luzac&Co.

Ferguson, W. (2006). *Hitching Rides with Buddha.* Edinburgh: Canongate.

Fernández Gómez, M. (2009). La misión Keicho . (1613-1620): Cipango en Europa. Una embajada japonesa en la Sevilla del siglo XVII. *Usal Revistas*, 27.

Ferrero, M. (2019). Motivation to Act in Confucianism and Christianity. *Philos. China*, 226-247.

Fisher, R. (1993). *Buddhist Art and Architecture . (World of Art).* Londres: Thames & Hudson.

Flood, G. (1994). *Hinduism, in Jean Holm.* Virginia: John Bowker.

Foucault, M. (2018). *Microfísica sexista del poder.* Madrid: Virus Editorial.

Franks, A. C. Thomas, S. & Bakar, J. (2011). *Another Tale of the Heike: An.* North Carolina: ProQuest.

Frellesvig, B. (2021). *A History Of The Japanese Language.* New York: New Publisher.

Freud, S. (2016). *El yo y el ello.* Madrid: Amorrortu.

Friday, K. F. (2017). *Routledge Handbook of Premodern Japanese History.* Nueva York: Routledge Taylor&Francis Group.

Fujibayashi, Y. (2013). *Bansenshukai.* Barcelona: Kairós.

Fujisawa, C. (2019). Zen and Shinto: A History of Japanese Philosophy. Stanford: Editorial

Philosophical Library.

14-11-2024

Fujita, I. (2012). *Gendai zazen kogi: Modern Lectures On Zasen: Shikan taza e no michi*. Tokyo: Kosei Shuppansha.

Fujiyoshi, M. (2004). Zui Tō jidai no Bukkyō to shakai: danʾatsu no hazama nite. Tokyo: White Emperor´s.

Fukuzawa, Y. (2016). *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa. (*E. Kiyooka, Trad.) Londres: University Press Group.

Fuller Sasaki, R. (2015). Zen Dust: The History of the kōan and kōan Study in Rinzai . (Linji). Melbourne: Quirin Press.

F. Thurman, R.A. (1996). Essential Tibetan Buddhism. California: HarperOne.

Gadamer Hans, George . (1977). *Verdad y Método* . (A. Agut, R. de Agapito, Trad.) Madrid: Sigueme.

Gakkai, S . (2023). *The Writings of Nichiren Daishonin* . California: Middleway Press.

García Márquez, G. (2009). *Memoria de mis putas tristes.* Madrid: Debolsillo.

Garwood S. (2024). *Echoes Of Ancient Japan: A Journey Through History: The Great Japanese Kingdom.* Londres: Steve Garwood.

Gaskin, C. & Hawkins, V. (2014). *Breve historia de los samurais. (*J. A. Cebrián, Trad.) Madrid: Nowtilus.

Gisyu, S. (2021). *Heart that accumulates from the Buddha Namu Amida Butsu you can leave it as it is.* Tokyo: Kodansha.

Gonzáles Valles, J. (1992). *Filipinas: proyección exterior de la iglesia. Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: . (siglos XV-XIX).* Biblioteca de Autores Cristianos, 759-774.

González Valles, J. (2000). *Historia de la filosofía japonesa.* Madrid: Tecnos.

Gorai, S. (1988). *Odori nenbutsu . (Heibonsha sensho).* Tokio: Heibonsha.

Groner, P. (2002). *Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in teh Tenth Century.* Hawai: Univ of Hawaii Pr.

Guillén, C. (1995). *El sol de los desterrados: Literatura y exilio.* Barcelona: Quaderns Crema.

Gyatso, G.K. (2002). *Avalokiteshavara Sadhana.* London: Tharpa Publications.

Habib , R. (1993). The Cambridge History of Japan, Volume 1: Ancient Japan.Londres: Cambridge University Press.

Hadland Davis, F. (2010). *Mitos y leyendas de Japón.* Madrid: Satori Ediciones.

Han, B. C. (2013). *La Sociedad de la transparencia.* Barcelona: Herder.

Han, B. C. (2016). *Topología de la violencia.* Barcelona: Herder.

14-11-2024

Han, B. C. (2020). *The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present.* Cambridge: Polity Press.

Han, B. C. (2021). *La agonía de eros.* Barcelona: Herder Editorial.

Han, B. C. (2022). *La Expulsión de lo distinto: Percepción y Comunicación En La Sociedad Actual.* Barcelona: Herder Editorial S.A.

Han, B. C. (2022). *Non-Things: Upheaval in the Lifeworld.* Cambridge: Polity Press.

Han, B. C. (2021). *No-Cosas. Quiebras del mundo de hoy.* Barcelona: Taurus.

Han, B. C. (2021). *Psicopolítica: Neoliberalismo y Nuevas Tecnicas De Poder.* Barcelona: Herder.

Han, B. C. (2024). *La Sociedad del Cansancio.* Barcelona: Herder.

Hanh, T. N. (1988). *The Heart of Understanding.* Londres: Unabridged.

Hanh, T. N. (1988). *The Heart of Understanding Commentaries on the Prajñaparamita Heart Sutra.* San Francisco: Parallax Press .

Hanh, T. N. (1991). *Old Path White Clouds: Walking in the Footsteps of the Buddha.* San Francisco: Parallax Press.

Hanh, T. N. (1992). *Old Path White Clouds: The Life Story of the Buddha.* Londres: Rider.

Hanh, T. N. (1999). *El corazón de Buda: La práctica de la atención plena en la vida cotidiana.* Barcelona: Kairos.

Hanh, T. N. (1999). *Plum Village Meditations.* Colorado: Sounds True.

Hanh, T. N. (2009). *The Heart of Understanding: Commentries on the Prajnaparamita Heart Sutra.* Barcelona: Kairos.

Hansen, W. (2008). *When Tengu Talk: Hirata Atsutane´s Ethnography of the Other World.* Tokio: Senkyo Hibun.

Hart, W. (2009). The Art of Living. San Francisco: HarperOne.

Hatsumi, M. (1991). *Ninja Submission.* Tokio: Keibunsha.

Hatsumi, M. (1994). *Hanbo Jutsu, Tessen Jutsu.* Tokio: Tuchiya.

Hatsumi, M. (1998). *Ninpo Sabiduría de vida. (*J. Maurantonio, Trad.) Nueva York,: Mushashin Press.

Hatsumi, M. (2001). *Ima Ninja.* Noda,: Masaaki Hatsumi.

Hatsumi, M. (2004). *The way of the Ninja.* Tokio: Kodansha International Ltd.

Hatsumi, M. (2005). *Japanese Sword Fighting.* Tokio: Kodansha International.

Hatsumi, M. (2011). *El camino del ninja.* Barcelona: Shinden.

Hatsumi, M. (2011). *La esencia del Budo, Las enseñanzas secretas del gran maestro. (*A. S. Rivera, Trad.) Gran Canaria: Seigan Ediciones.

Hatsumi, M. (2013). *La esencia del ninjutsu, Las Nueve Tradiciones.* Barcelona: Shinden.

Hatsumi, M. (2018). *Togakure Ryu Ninpō Taijutsu.* Barcelona: Shinden Ediciones.

Hatsumi, M. (2019). *El libro completo del Ninja. El mundo secreto revelado.* Barcelona: Shinden Ediciones.

Hatsumi, M. (2019). *Jinsei Mutodori, The Teaching of the Ninja Masaaki Hatsumi.* Tokio: Ninchibou.co.jp.

Hatsumi, M. (2021). *Los pergaminos secretos de Togakure Ryu. (*A. S. Rivera, Trad.) Gran Canaria: Seigan Ediciones.

Hayashiya, E., Paz, O. (1970). *Sendas de Oku*. Barcelona: Barral.

Heine, S. Wright, D. (2000). The Kōan: Texts And Contexts *In Zen Buddhism Oxford:* Oxford University Press.

Heishichiro, O. (1963). *Ninjutsu.* Tokio: Kodansha.

Heisig, J. W. (2016). *La Filosofía Japonesa en sus textos. (*R. B. García, Trans.) Barcelona: Herder Editorial S.L.

Hepburn, J. C. (2013). *Japanese-English dictionary: With an English and Japanese index.* New York: Tuttle Publishing.

Herrigel, E. (1953). *Zen in the Art of Archery.* New York: Vigeo Press.

Herrigel, E. (1979). *Zen en el Tiro con Arco. (*J. J. Thomas, Trad.) Buenos Aires: Kier.

Herrigel, E. (2012). *El Zen en el arte caballeresco del tiro del arco.* Madrid: Gaia.

Herrigel, E. (2022). *Zen en el arte del tiro con arco.* Madrid: Gaia Ediciones.

Heymann, E. (2019). *Sinopsis de Decantaciones Kantianas: Diecinueve Estudios Críticos y una Visión de Conjunto.* Madrid: Escolar y Mayo.

Higashida, N. (2013). *The Reason I Jump*: *The Inner Voice of a Thirteen-Year-Old Boy with Autism*. New York: Randon House.

Hinton, D. (2023). *The Way of Chan: Essential Text of the Original Tradition*: California: Shambhala.

http://www.human.mie-u.ac.jp/kenkyu/ken-prj/iga/news/ 9E.pdf. (s.f.). Recuperado el 15 de Abril de 2018

Hua, H. (1976). *The Dharani Sutra: The Sutra of the Vast, Great, Perfect, Full, Unimpeded Great Compassion Heart Dharani of the Thousand-Handed, Thousand-Eyed Bodhisattva Who Regards the World´s Sounds*. Oregon: Black Cat Hill Books.

Hua, H. (2011). *The Buddha Speaks of Amitabha Sutra: A General Explanation*. Oregon: Black Cat Hill Books.

Hua, H. (2013). *Flower Adornment . (Avatamsaka) Sutra: Chapter 28&29- The Ten Spiritual Powers & The Ten Patiences*. Oregon: Mahayana Teachings.

14-11-2024

Hoffmann, Y. (2018). *Japanese Death Poems: Written by Zen Monks and Haiku Poets con the Verge of Death*. Oklahoma: Tuttle Publishing.

Hosokaea, S. (2020). *Zen Wisdom for the Anxious: Simple Advice from a Zen Buddhist Monk.* Oklahoma: Tuttle.

Ikeda, D. (2009). *Buddhism: The Firt Millennium . (Soka Gakkai History of Buddhism.* California: Middleway Press.

Inagaki, T. (1983). 幻の大伽藍 . (Dai Garan). Tokyo: Nihon Tosho Publishing.

Inagaki, H. (2003). *The Three Pure Land Sutras.* Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Ito, M. (1981). スペイン語で旅するおくのほそ 道 SENDAS DE OKU. Osaka: Taisendo.

James, W. (2000). *Pragmatism and Other Writinds.* London: Penguin Classics.

Jansen, M.B. Rozman, G. (1986). *Japan in Transition: From Tokugawa to Meiji*. Princeton: Princeton University Press.

Jha, T.N. (2019). *Critical Study of Avimaraka and Shariputra.* : Princeton University Press.

Jodidio, P. (2020). *Ando: Complete Works 1975-Today.* Los Angeles: Taschen America Llc.

Jones, C.V. (2020). *The Buddhist Self: On Tathāgatagarbha and Ātman*. Hawaii: University of Hawaii Press.

Jr. D. S. (1988). *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries.* Varanasi: Manish Prakashan.

Jung, C. (2024). *De la Sincronicidad y Coincidencia.* San Francisco: Neville Jung.

Jung, C. G. (1995). *El Hombre y sus Simbolos.* Barcelona: Ediciones Paidos.

Junichiro, T. (2015). *Obras completas de Junichiro Tanizaki.* Tokyo: Chuo Koronsha.

Kabat-Zinn, J. (2014). *Mindfulness en la vida cotidiana: Donde quiera que vayas, ahí estás.* Barcelona: Kairos.

Kafka, F. (2011). *La metamorfosis.* Madrid: Alianza Editorial.

Kaji, N. (2010). *Kanbunpō Kiso: Hontō Ni Wakaru Kanbun Nyūmon.*Tokio: Kodansha.

Kawaharada, N. (2018). Summer Grasses, Autumn Wind: An Illustrated Translation of Basho´s ""Narrow Roads of the Deep North" . (Oku no Hosomichi").Hawaii: Kalamaku Press.

Kamata, S. (1982). *Chūgoku no tera, Nihon no tera* .Tokio: Tōhō sensho.

Kanaoka, H. (1963). 小乗仏教概論—仏教の中心概念,およびダルマ. (法)という語の意義 . (1963 年) Introducción al budismo Hinayana: los conceptos centrales del budismo y el significado de la palabra dharma.Tokio: Risosha.

Kapferer, B. (1991). *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* .Londres: Routledge Taylor & Francis Group.

Kapleau, P. (1965). *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment.* New York: Anchor Books.

Kapleau, P. (1998). *The Zen of Living and Dying: A Practical and Spiritual Guide.* Colorado: Shambhala.

Kasahara, K. (2001). *A History of Japanese religion.* Tokio: Kosei Publishing Co.

Kato, M. (28 de Agosto de 2014). *Asia Pacific Week*. Obtenido de http://terebess.hu/Zen/mesterek/NioZen.pdf

Katsura, S. (2013). *Nagarjuna´s Middle Way: Mulamadhyamakakarika. (Classics of Indian Buddhism.* Somerville: Wisdom Publications.

Kawabata, Y. (1969). *El clamor de la montaña.* Barcelona: Plaza & Janes.

Kawabata, Y. (1976). *Diario de un muchacho.* Barcelona: Plaza & Janes, S.A.

Kawabata, Y. (1997). *Japan, the Beautiful and Myself.* Tokio: Kodansha.

Kawabata, Y. (2003). *Pais de nieve.* Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores.

Kawabata, Y. (2006). *El sonido de la montaña.* Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores.

Kawabata, Y. (2006). *El sonido de la montaña.* Buenos Aires: Emece Editores.

Kawabata, Y. (2009). *Lo bello y lo triste.* Barcelona: Planeta.

Kawabata, Y. (2012). *La casa de las bellas durmientes.* Buenos Aires: Emecé Editores.

Kawabata, Y. (2012). *Mil grullas.* Barcelona: Emecé.

Kawabata, Y. (2016). *Paisaje de nieve.* Madrid: Quaterni.

Keenan, L. (1989). *En no Gyoja: The legend of a holu man in twelve centuries of Japanese literature.* Madison: University of Wisconsin.

Keene, D. (1993). *Los placeres de la literatura japonesa.* Columbia: Universidad de Columbia.

Kelly, D. Martin, & Leith. (2014). *The Heart of Zen: Enlightenment, Emotional Maturity, and What It Really Takes for Spiritual Liberation.* Colorado: Shambhala Publications.

Kerouac, J. (1958). *The Dharma Bums*. Nueva York: Viking Press.

Kerouac, J. (2022). *En el camino*. Barcelona: Anagrama.

Kerouac, J. (2022). *Los Vagabundos del Dharma*. Barcelona: Anagrama.

Kern, H. (2011). *The Lotus Sutra: Saddharma Pundarika Sutra or ghe Lutus of the True Law*. Scoth: Eremitical Press.

14-11-2024

Ketelaar, J.E. (2020). *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press.

Kikuchi, A. (2000). *Shinsengumi 101 no nazo.* Tokio: Editorial Inner Traditions Bear and Company.

Kishida, K. (2012). *Jimon Jito: Iwayuru "Shinkankaku ha" no Tameni.* Tokio: Aota Kunio.

Kitazono, K. (1972). J *北園克衛詩集 . (現代詩文庫 第 2 期 23)* . (*Kitazono Katsue: Colección de poemas . (Biblioteca de poesía moderna, Segunda serie, vol. 23).* Tokio: Shichōsha.

Kiyota, M. (1978). *Shingon Buddhism: Theory and Practice.* Nevada: Buddhist Books Intl.

Knepper, S. Stoneman, E. Wyllie, R. (2024). *Byung-Chul Han: A critical Introduction . (Key Contemporary Thinkers.* Cambridge: Polity.

Kobayashi, Y. (2013). *Ise Shinkuro: Shinsetsu ni Yoru Sengoku Daimyo no Sakigake Hōjō Sōun.* Tokio: Rekiken.

Koichi Oizumi, J. (2014). *Historia de la Embajada de Idate Masamune al Papa Paulo V . (1613-1615).* Madrid: Ediciones Doce Calles.

Kokan, N. (1995). *The Connoisseur´s Book of Japanese Swords.* Tokio: Kodansha.

Kornfield, *J. (1993). Teachings of the Buddha. California: Shambhala Publications.*

Kornfield, *J. (2010). La Sabiduría del corazón: Una guia a las enseñanzas universales de la psicología budista.* Barcelona: Liebre de Marzo.

Kyusaku, Y. (2008). *Dogura Magura.* Tokyo: Tokyo Sutopureso.

K. Nelson, J. (2015). *Experimental Buddhism: Innovation and Activism in Contemporary Japan.* Hawaii: University of Hawaii Press.

Lama, D. &. (2005). *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon . (The Teachings of the Buddha).* Londres: Wisdom Publications.

Lama, D. (2010). *Caminos hacia el Nirvana.* Madrid: Kairós.

Lama, D. (2011). *La mente despierta: Cultivar la sabiduría en la vida cotidiana.* Madrid: Kairós.

Le Guin, U. (2019). *Lao Tzu; Tao Te Ching: A Book about the way and the Power of the way.* California: Shambhata.

Linebarger, G.S., Lock, G. (2018). *Chinese Buddhist Texts: An Introductory Reader.* Paris: Routledge Editions.

Litt , L.L. (2020). *Mad Monk Improper Parables: Wit, Wisdom, Humor, Laughter and Practical Advice.* New York: Shanghe, Dharma Teacher Order.

Lopez, D. S. (1987). *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries.* New York: State University of New York Press, Albany.

14-11-2024

López, D. (2020). *Shintō: Una puerta de entrada a la cultura japonesa y un acercamiento a la mitología japonesa.* Málaga: Raphisa.

López, D. (2024). *Estudio del Género Literario Shinkankaku-Ha Lo Bello en Japón*. Madrid: Dykinson S.L.

López García, D. & López Luque, D. (2022). Budo no tamashi: la experiencia educativa y sapiencial del Budo. En J. B. Rastrojo, *Experiencialidad y educación* . (págs. 89-101). Berlín: Peter Lang.

López García, D. & López Luque, D. (2023). *Estudio Lingüistico y Filosófico de las Enseñanzas del Maestro Masaaki Hatsumi*. Granada: Comares.

Lopez Jr. D. 2009. *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History & Teachings*. Paris: Material.

Lopez Jr. D., Buswell, E (2013). *The Princenton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

M. Surhone, L. T. Timpledon, M. & F. Marseken, S. (2010). *Upajjhatthana Sutta, Buddhist, Sutra, Pali, Pali Canon, Anguttara Nikaya.* Bristol: Pali Text Society.

Martín, C. (1997). *Bhagavad Gita con los comentarios de advaita de Sankara.* Madrid : Trotta.

Masaaki, H. (2013). *Ninpo TaiZen.* Tokyo: Kodansha Internacional.

Masako, K. (2011). *Nishida Kitaro Zen no Kenkyu.* Tokyo: Koyoshobo.

Masazumi, N. (2010). *Shoninki: El arte del disimulo . (Clásicos).* Barcelona: Kairós.

Mass, J. P. (1985). *The Bakufu in Japanese History.* California: Stanford University Press.

Masuno, S. (2019). *Zen: The Art of Simple Living.* London: Penguin Michael Joseph.

Matsumoto, T. (1969). *El funeral de las rosas.* Tokyo: Matsumoto Production Company.

Mcculollough, H. (1985). *Kokin Wakashu: The First Imperial Anthology of Japanese Poetry: With Tosa Nikki and Shinsen Waka.* California: Stanford University Press.

McCullough, H., Shively, D. (1999). *The Cambridge History of Japan, Vol. 2: Heian Japan.* Cambridge: Cambridge University .

Mccurry, J. (2016). *Ninja boom: how Japan´s secret warriors swapped the shadows for the spotlight*. Recuperado el 2 de Abril de 2021, de https://www.theguardian.com/world/2016/jul/11/ninja-boom-how-japans-secret-warriors-swapped-the- shadows-for-the-spotlight

Mickushina. (2019). *Maitreya: Dictations through the Messenger Tatyana Nicholaevna Mickushina.* Bali: Mickushina.

Miguel. (2012). *Qué razón tenía Platón: 1001 pensamientos para triunfar en la vida.* Madrid: Espasa.

Miguela, D. (2002). Naturaleza humana y estado de la educación en Rousseau: la sociedad. *Revista Pulso*, 45-60.

Miharu, A. (2018). *Kanji Dictionary 2500 for foreigners learning Japanese.* Tokio: Natsume Publishing.

Miharu, A. (2019). *Kanji dictionary for foreigners learning Japanese 2500.* Tokyo: Natsume Publishing.

Miller, V. (2018). *Shinto. The Way of Gods: Introduction to the tradicional religion of Japan.* London: Dingo Books.

Mitchell, D. (2008). *Cloud Atlas . (20th Anniversary Edition).* New York: Random House.

Mizuno, K. (1989). *Basic Buddhist Concepts.* Tokio: Kosei Publishing Co.

Mogi, K. (2018). *Awakenin Your Ikigai: How the Japanese Wake Up to Joy and Purpose Every Day.* New York: The Experiment.

Montañez Schilansky, A. R. (2018). *Sanmitsu: la espiritualidad del ninja.* California: Hikari Publishing.

Moore, M. (2018). *The Rinzai Zen Way: A Guide to Practice.* California: Shambhala.

Mosterín, J. (2007). *China. Historia del Pensamiento.* Madrid: Alianza Editorial.

Motori, N. (1807). *Kokun Kojiki.* Nagoya: Densho.

Mou-Lam, W. & Price, A. F. (2004). *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng.* California: Shambhala Classics.

Müller, M. (1995). *Sacred Books of The East . (Set of 50 Volumes).* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.

Müller, M. Fausböll, V. (2011). *The Dhammapada and the Sutta Nipata: Second Edition.* Scoth: Eremitical Press.

Müller, M. (2012). *Wisdom of the Buddha: The Unabridged Dhammapada.* New York: Dover Publications.

Müller, M. (2019). *Textes sancrits découverts au Japon; lecture faite devant la "Royale Asiatic society of Great Britain and Ireland" 1881.* Paris: Generic.

Müller, M. (2020). *The Dhammapada.* Berlin: FV éditions.

Murakami, H. (2006). *Kafka on the Shone.* London: Vintage International.

Murakami, H. (2009). *El fin del mundo y un despiadado país de las maravillas.* Barcelona: Tusquets Editores.

Musashi, M. (2008). *Dokkodo: El camino de la marcha solitaria.* Barcelona: Shinden Ediciones.

Musashi, M. (2016). *El libro de los cinco anillos* . (Vol. A. C. Moya). Madrid: Dojo Ediciones.

14-11-2024

Myoren. (2017). *El camino de los yamabushi.* London: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Myoren. (2019). Daruma: El Patriarca del Zen: Las Enseñanzas Zen de Bodhidharma.Barcelona: Hikari.

Nagarjuna. . (2000). *Mulamadhyamakakakira: The Fundamental Wisdom of the Middle Way.* Oxford: Oxford Universiti Press.

Nakamura, T. . (1957). *Sesshu: Library of Japanese Art . (Sesshu Toyo . (1420-1506)).* Tokio: Charles E. Tuttle Co.

Nakano, S. . (1998). *Sakka no Jiden.* Tokio: Nihon Tosho Sentā.

Nhất Hanh, T. (1999). The Heart of the Buddha´s Teaching: Transforming Suffering into Peace, Joy, and Liberation. New York: Harmony.

Nhất Hanh, T. (2010). *La Mente y El Cuerpo de Buda.* Barcelona: Oniro, Grupo Planeta.

Néel, A. D. (2021). *El Budismo de Buda.* Mexico: Editores Mexicanos Unidos, S.A.

Neng, H. (2014). *Vida y enseñanza de Huei-Neng*. Madrid: Luis Cárcamo, Editor.

Nichols, M. D. (2019). *Malleable Mara: Transformations of a Buddhist Symbol of Evil.* New York: SUNY Press.

Nietzsche, F. . (1980). *El Anticristo.* Barcelona: Ediciones La Llave.

Nicoloff, P. . (2007). *Sacred Koyasan: A Pilgrimage to the Mountain Temple of Saint Kobo Daishi and the Great Sun Buddha.* New York: SUNY Press.

Nishida, K. (1932). Mu no Jikaku . *(無の自覚) Autoconciencia de la Nada. Tokyo: Iwanami Shoten.*

Nishida, K. (1963). *Ensayo sobre el bien.* Madrid: Revista de Occidente.

Nishida, K. (1987). *Nishida Kitarō zenshū, dai 7 kan: Basho* . (西田幾多郎全集第七巻: 場所) Obras completas de Nishida Kitarō, Volumen 7: Basho. Tokyo: Iwanami Shoten.

Nishida, K. (1987). *Tetsugaku ronbunshū . (哲学論文集).* Tokyo: Iwanami Shoten.

Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada.* Salamanca: Sígueme.

Nishijima, G. (1992). *Eihei shingi Bendōhō, Shuryō shingi teishō*. Tokio: Kanazawa Bunko.

Nishijima, G. (2003). *Maestro Dōgen - Shinji Shōbōgenzō: 301 koans. (*L. Díaz B. & M. Luetchford, Trads.) Bristol: Windbell Publications.

Nishimura, O. (2020). *Wabi Sabi The Art of Imperfection.* Londres: Amazon.

Nishitani, K. (2016). *Nishida Kitaro: The Man and his Thought.* Nagoya: Chisokudō.

Nishitani, K. (2017). *La religión y la nada: Volume 15 (Studies in Japanese Philosophy)* Nagoya: Chisokudō.

Norinaga, M. (2010). *Kojiki-Den. Book 1: Mootori Norinaga. (*A. Webmeyer, Trad.) Nueva York: Cornell University.

Nukariya, K. (2004). *The religion of the samurai.* London: Kegan Paul Limited.

Ñanamoli, B. (2021). *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*. Alaska: BPS Pariyatti Editions.

Ogai, M. (2022). *The dancing girl.* Tokyo: Mori Soto.

Ogawa, Y. (2009). *The Housekeeper and the Professor*: New York: Picador.

Okamoto, L. (2014). *Elfen Lied.* Madrid: Ivrea.

Okamoto, N. (1996). *Japanese Ink Painting: The Art of Sumi-e.* New York: Sterling Publishing.

Okamoto, S. (1999). *Daito-ryu Aiki Jujutsu. (*D. L. Luque, Trad.) Tokio: Kitensha.

Okamoto, S. (2010). *My Daito-Ryu Aikijujutsu.* Tokio: Seigo Okamoto.

Okawa, R. (2016). *The Essence of Buddha: The Path to Enlightenment.* Tokio: Irh Press.

Omiya, S. (1998). *The Hidden Roots of Aikido, Secret Techniques of an Ancient Martial Art.* (D. L. Luque, Trad.) Tokio: Kodansha.

Ono, S. (2014). *Sintoísmo. La vía de los kami . (Filosofía y Religión).* Gijón: Satori Ediciones CB.

Oochi, H. (2019). *Iroha First Encounter with the Japanese Language.* Tokio: ASK.

Oochi, H. & Kikuchi, F. (2019). *Iroha First Encounter with the Japanese Language.* Londres: Ask Publishing.

Oshima, H. (2007). *La Vía del Samurai. (*A. Oshima, Trad.) Madrid: La Esfera de los Libros.

Orsini, M. (2018). The Buddhist Beat Poetics of Diane di Prima and Lenore Kandel. Edimburgo: Beatdom Books.

Osho. (2022). *El sutra del diamante: Discursos sobre el sutra Vajrachchedika Prajnaparamita de Buda Gautama . (Sabiduría perenne).* Madrid: Kairós.

Ogawa, T. Masuda, A. Sargent, K. (2017). Zen and Language: *Zen Mondo and Koan. In: Masuda, A. O'Donohue, W. (eds) Handbook of Zen, Mindfulness, and Behavioral Health*. Mindfulness in Behavioral Health. Springer

Okawa, R. (2022). *The Challenge of Enlightenment; Now, Here, the New Dharma Wheel Turns*. Tokyo: IRH Press Co. Ltd.

Padmasambhava. (1927). *El libro tibetano de los muertos. (*R. T. Walter Evans-Wentz, Trad.) Londres: Penguin Books.

Petzold, B. (1979). *Tendai Buddhism.* Virginia: International Buddhist Exchange.

14-11-2024

Pilgrim, RB. (1996). *Buddhism & the Arts of Japan 2e Rev.* Columbia: Columbia University Press.

Pine, R. . (2021). *Three Zen Sutras: The Heart Sutra, The Diamond Sutra, and the Platform Sutra.* California: COUNTERPOINT.

Plée, H. &. (2000). *El arte sublime y último de los puntos vitales.* París: Budo Éditions.

Polo, M. (1961). Los viajes de Marco Polo. Buenos Aires: Ediciones Peuser.

Pons, J.F. (2003). Lettre À Monsieur Sur L'iliade De M. De La Motte. Paris: Legare Street Press.

Porter), R. P. (2004). *The Heart Sutra.* Londres: Counterpoint.

Porter, B. (2004). *The Heart of Understanding.* Londres: Red Pine.

Prevosti I Monclús, A. & Doménech del Río, A. (2005). *Pensamiento y religión en Asia Oriental.* Barcelona: UOC.

Printed copy of the Diamond Sutra. (s.f.). Obtenido de https://www.bl.uk/collection-items/the-diamond-sutra

Qian, S. (1993). *Records of The Grand Historian of China. Qin Dynasty.* Nueva York: The Chinese University of Hong Kong . (Columbia University Press).

Rabinovitch, J. N. (1986). *Shōmonki: The Story of Masakado´s Rebellion.* Tokio: Monumenta Nipponica, Sophia University.

Rahula, W. (2007). *What the Buddha Taught: Revised and Expanded Edition with Texts from Suttas and Dhammapada.* New York: Grove Press.

Rambelli, F. (2007). *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism.* Paris: Material.

Ramírez, C. (2012). *La Luz de los Otros.* Madrid: Universida Autónoma de Madrid.

Rao, A. (2009). *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*: California: University of California Press.

Reeves, G. (2008). *Lotus Sutra.* New York: Wisdom Publications, U.S.

Reps, P. & Senzaki, N. (1998). *Zen Flesh, Zen Bones.* Vermont: Tuttle Publishing.

Rhys Davids, T.W. (1901). *Buddhism Its History and Literature.* New York: Highland.

Rhys Davids, T.W. (1921). *The Pali Text Society´s Pali-English dictionary.* Chipstead: Pali Text Society.

Rinpoche, K. S. (2002). *Secret Buddhism: Vajrayana Practices.* San Diego: Clearpoint Pr.

Rinpoche, K. S. (2003). *El sutra del corazón: Texto tibetano y traducción . (Clásicos).* Barcelona: Kairós.

Rinpoche, Z. (2019). *The One Hundred and Eight Names of Arya Kshitigarbha and the Dharani Mantra.* London: FPMT Editions.

14-11-2024

Riobó, A. P. & Cabañes, G. S. (2020). *Japón en su historia: De los primeros pobladores a la era Reiwa: De los primeros pobladores hasta la era Reiwa.* Gijon: Satori Ediciones CB.

Rizzo, C. (1986). *Seppuku.* Barcelona: Anthropos.

Roberts, S. (2018). *Being-Time: A Practitioner´s Guide to Dōgen´s Shōbōgenzō Uji.* Somerville: Wisdom Publications.

Roley, D. (2019). *The Secrets of Koga-ryu Ninjutsu. A Traslation and Editing of Fujita Seiko "Ninjutsu Kara Spy-sen e".* Londres: Lulu Edition.

Rokuro, Y. (1998). *Zenga: Kansho to sakuga no hinto.* Tokio: Nichibo Shuppansha.

Rooth, G. (2004). *Light of Zen in the West: Incorporatin "The Supreme Doctrine" and "The Realization of the Self".* Liverpool: Liverpool University Press.

Rousseau, J. J. (2011). *Emilio o de la Educación. (*M. Armiño, Trans.) Madrid: Alianza Editorial.

Rubio, C. &. (2008). *Kojiki, Crónicas de antiguos hechos de Japón.* Madrid: Trotta.

Rumi Tani Moratalla, C. R. (2018). *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón . (Pliegos de oriente).* Madrid: Trotta.

Ryokan. (2008). *Los 99 Haikus.* Madrid: Hiperión.

Ryonosuke, A. (2012). *El Dragón, Rashomon y Otros Cuentos.* Valencia: QUATERNI.

Sagae, Y. (2017). *Sarutobi Sasuke Sanada: Ten Braves, Bunshun Bunko Shibane.* Osaka: Editorial Tachikawa Bunko.

Said, E. (1996). *Cultura e Imperialismo.* Madrid: Anagrama.

Sánchez-Ros, J. M. (2013). *El insólito viaje del samurái Hasekura.* Sevilla: Lautaro Editorial Ibero Americana.

Sāriputta . (1994). The Bimbamāna of Gautamīyaśāstra, as heard by Sāriputra. Londres: HOHM PR.

Sawaki, K. (2021). *To You: Zen Sayings of Kodo Sawaki.* Londres: HOHM PR.

Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación.* Madrid: Akal.

Schopenhauer, A. (2005). *El Mundo como Voluntad y Representación.* Buenos Aires: Akal.

Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación.* Barcelona: Alianza.

Schopenhauer, A. (2021). *Parerga y paralimónea.* Madrid: Valdemar.

Seiko, F. (2017). *What is Ninjutsu. (*E. Shahan, Trad.) Londres: Editorial Eric Michael Shahan.

Sekida, K. (1977). *Mumonkan, The Gateless Gate.* Tokio: Hekiganroku Ed.

Sekida, K. (1991). *Two Zen Classics: Mumonkan and Hekiganroku.* New York: John Weatherhill, Ind.

Sekida, K. (1991). *Za Zen.* Barcelona: Kairós, S.A.

Sekida, K. (2005). *Zazen no Kōzō to jissen.* Kyoto: Mokujisha.

Sekiguchi, M. (1993). *Zusetsu Nihon no Bukkyō Mikkyō.* Japon: Masayuki Soshan.

Séneca. (1989). *De la brevedad de la vida. De la vida bienaventurada. De la vida retirada.* Toledo: El País Aguilar.

Séneca. (2013). *Los Siete Libros de la Sabiduría.* Barcelona: Ediciones Brontes.

Setouchi, J. (1996). *道元禅師〈上〉大宋国の空*. (Dōgen Zenji: La vacuidad del Gran Reino Song, vol. 1). Tokyo: Kodansha.

Sevilla-Liu, A. (2008). Guiding the Blind Along the Middle Way: A Parallel Reading of Suzuki Shōsan's Mōanjō and the Doctrine of the Mean. *Journal of Buddhist Ethics*, 45-78.

Singlenton, J. (2023). *Mara Dawn Buddha Rise: The Awakening*: Londres. Brooke.

Shaku, S. (2012). *Sermons of a Buddhist Abbot.* Berlin: Jazzybee Verlag.

Shankman, R. (2008). *The Experience of Samadhi: An In-Depth Exploration of Buddhist Meditation.* California: Shambhala.

Sharma, R. N. (1987). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini.* Nueva Deli: Munshiram Manoharlal Publishers.

Shikibu, M. (2004). *Genji Monogatari.* Palma de Mallorca: Jose J. de Olañeta.

Shikibu, M. (2005). *La historia de Genji.* Barcelona: Ediciones Atlanta, S.L.

Shimei, F. (1967). *Ukigumo.* Columbia: Columbia University Press.

Shinben. (29 de Marzo de 2019). Obtenido de http://www.onmarkproductions.com/html/shugendou.html

Shingen, T. (1984). *Takeda Shingen ni manabu: hito wa shiro hito wa ishigaki/Ueno Haruo.* Tokio: Shin Jinbutsu Oraisha.

Shinran. (2006). *The Essential Shinran: A Buddhist Path of True Entrusting.* Indiana: World Wisdom.

Shirane, H. (2015). *Japanese Literature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Shokan, S. (1977). *Selected writings of Suzuki Shokan.* New York: Ithaca.

Shonagon, S. (2009). *El libro de la almohada.* Madrid: Adriana Hidalgo Editorial.

Shonagon, S. (2021). *El libro de la almohada.* Madrid: Satori.

Shunchō, S. (2022). *Honen, the Buddhist saint; his life and teaching. 1924.* Nueva York : Generic P.

Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy: An Introduction.* Cambridge: Hackett Publishing Company.

Sidonie, S. & Watson, J. (2010). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives.* Minnesota: ProQuest Ebook Central.

Smith, W. C. (1991). *The Meaning and End of Religion.* London: Fortress Press.

Snelling, J. (1999). *The Buddhist Handbook: A Complete Guide to Buddhist Schools, Teaching, Practice, and History.* Vermont: Inner Traditions.

Snyder, G. (1969). Riprap, & Cold Mountain Poems. San Francisco: Four Seasons Foundation [distribution by Book People] Press.

Snyder, G. (2014). Nobody Home: Writing, Buddhism, and Living in Places. Texas: Trinity University Press.

Schopenhauer, A. (2013). *Parerga y paralipómena.* Madrid: Trotta, S.A.

Soogen, O. (2020). *Introduction to Zen Training: A Physical Approach to Meditation and Mind-Body Training . (The Classic Rinzai Zen Manual).* Oklahoma: Tuttle Publishing.

Sokō, Y. (2016). *La Esencia de los Sabios. En Y. Sokō, La Filosofía Japonesa en sus textos .* (pág. 362). Barcelona: Herder Editorial, S.L.

Sosan, K. (2009). Traducción Dokusho Villalba, *Shin Jin Mei. Poema de la Fe en el Espíritu.* Madrid: Miraguano Ediciones.

Soseki, N. (1989). *Sorekara.* Tokio: Iwanami Shoten.

Soseki, N. (2008). *Botchan.* Madrid: Impedimenta.

Soseki, N. (2009). *Sanshiro.* Madrid: Impedimenta.

Soseki, N. (2014). *Kokoro.* Madrid: Impedimenta.

Stevens&Rae . (1991). *Zenga: Brushstrokes of Enlightenment.* New Orleans: New Orleans Museum of Art.

Stevens, J. Hess, F. (2019). *Seeing Zen: Zenga from Kaeru-An Collection*: New York: Floating World Editions.

Steenstrup, C. (1974). *Hōjō Sōun's Twenty-One Articles: The Code of Conduct of the Odawara Hōjō.* Tokio: Sophia University.

Stone, J. (2003). Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism . (Kuroda Studies in East Asian Buddhism, 31). Hawaii: University of Hawaii Press.

Sunin, K. (2009). *The Way of Korean Zen.* Londres: Edit. Weatherhill.

Suzuki, S. (2001). *Vida y Enseñanzas Zen.* Barcelona: La Liebre de Marzo, S.L.

Suzuki, S. (2001). *Branching Streams Flow in the Darkness: Zen Talk on the Sandokai.* California: University of California Press.

Suzuki, S. (2020). *Zen Mind, Beginner's Mind.* Colorado: Shambhala.

Swanson, P.L. (1989). *Foundations of Tien-Tai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism.* Texas: Asian Humanities Press.

Sylvain, G. (2016). *Shugendo: Les mystérieux moines bouddhistes des montagne. (*D. López Luque, Trad.) Noisy-sur-École: Editions de l'Eveil.

Tadashi, N. (2024). *The Philosophy of No-Mind: Experience Without Self . (Bloomsbury Introductions to World Philosophies).* London: Bloomsbury Academic.

Takamatsu, T. & Hatsumi, M. (2020). *Life Secrets of the Amatsu Tatara: The Documents of Takamatsu Toshitsugu, interviews with Hatsumi Masaaki.* London: Peter King Editions.

Takashi, K. (2006). *La historia del japonés que revelan sus dialectos.* Tohoku: Universidad de Tohoku.

Takeda, R. (2022). *Shodo: The practice of mindfulness through the ancient art of Japanese calligraphy.* Londres: Watkins Publishing.

Takizawa, O. (2018). *Los jesuitas en el Japón de los samuráis . (Siglos XVI-XVII).* Madrid: Digital Reasons.

Takuan, S. (1986). *The Unfettered Mind: Writings from a Zen Master to a Master Swordsman, Fudōchi Shinmyōroku.* Tokio: Kodansha International.

Takuboku, I. (2010). *On Knowing Oneself Too Well: Selected Poems of Ishikawa Takuboku.* Towson: Syllabic Press.

Tamura, Y. (2001). *Japanese Buddhism: A Cultural History.* Oxford: Rissho Kosei-kai of the UK.

Tanahashi, K. (1995). *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen.* California: North Point Press.

Tanahashi, K. (2014). *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism.* Londres: Shambhala-Trade.

Tanaka, D. (2014). *Japanese Zen Buddhism for Beginners: A brief introduction to the two most important Buddhist schools in Japan.* Paris: Copyrighted Material.

Tanemura, S. (2002). *Ninpō Bugei vol. 1: Fundamental Taijutsu. (*A. Alberigo, Trad.) Tokio: Genbunkan Editions.

Tanejiro, K. (1911). *Kinai Kenbutsu.* Tokio: Tanejiro Hon.

Tanizaki, J. (1994). *El elogio de la sombra .* Madrid: Siruela.

Tanizaki, J. (2007). *La llave.* Barcelona: El Aleph.

Tarabini, S. (2017). *Odaimoku: El significado de recitar Namu Myojo Renge Kyo.* Málaga: Renkoji Nichiren Shu España.

Tashikawa, M. (1998). *Birth of Kukai Japanese Buddhist thought and Saicho.* Tokyo: Kodansha.

14-11-2024

Tawada, Y. (2009). *The Naked Eye.* New York: New Directions Publishing Corporation.

Tawada, Y. (2011). *Opium für Ovid - Ein Kopfkissenbuch von 22 Frauen.* Berlín: Konkursbuch Verlag.

Tawada, Y. (2018). *The Emissary.* New York: New Directions Publishing Corporation.

Teruji, I. (1968). *Shukyo tetsugaku no bamen to kontei.* Tokio: Sobunsha.

Theodore De Bary, Wm. (2002). *Sources of Japanese Tradition: From Earliest Times to 1600*. Columbia: Columbia University Press.

Thaye, J. (2020). *Wisdom in Exile: Buddhism and Modern Times.* India: Rabsel Publications.

Thomas, E. J. (2013). *The History of Buddhist Thought.* Londres: Editorial: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Thomas, R. K. (2009). *The way of Shikishima: Waka Theory and Practice in Early Modern Japan.* Michigan: University Press of America.

Thoreau & Emerson . (1992). *Nature and Spirit.* New York: Audio Partners Publishing.

Thurman, R. A. (1996). *Essential Tibetan Buddhism.*New York: Wisdom Pubications, U.S.

Thurman, R. A. (2002). *The Essence of the Heart Sutra.* San Francisco: HaperOne.

Tibetan Buddhist Encyclopedia. (s.f.). Recuperado el 13 de Abril de 2017, de http://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php/Tiger

Toju, N. (2010). *Nakae Toju Bunshu.* Tokio: Nabu Press.

Tola, F. & Dragonetti, C. (2018). *Upanishads.* Buenos Aires: Las cuarenta.

Tola, F. & Dragonetti, C. (2018). *Upanishads.* Buenos Aires: Las cuarenta.

Too, L. (2003). *The Mantra Book: Chant Your Way to Health, Wealth and Serenity.* London: Element Books Ltd.

Torres, J. B. (2012). Literatura Griega; las bases del canon. *Minerva 25*, 21-48.

Totman, C. (2008). *Japan Before Perry: A Short History.* Londres: University of California.

Toyoichiro, N. (2020). *No no Yugen: No no Yugen to Hana.* Tokio: Fususai Bunko.

Triplett, K. (2020). *Buddhism in Europe: A Cultural History.* New York: Bloomsbury Academic.

Trungpa, C. (2016). *El tesoro profundo de la Dharma del océano: El camino de la liberación individual. (*F. Ortiz, Trad.) Barcelona: Kairos.

Tse, L. (1996). *Tao Te Ching.* Madrid: Tecnos.

Tsurayuki, K. N. (2014). *Ise Monogatari: The Tales of Ise.* Oxford: Jiahu Books.

Tulku, T. (1977). Gesture of Balance. California: Dharma Publishing, U.S.

14-11-2024

Turnbull, S. (1977). *The Samurai, a Military History.* Nueva York: MacMillan Publishing Co.

Turnbull, S. (1992). *Ninja The true story of Japan's secret warrior cult.* Nueva York: Firebird Books.

Turnbull, S. (1998). *The Samurai Sourcebook.* Londres: Cassell&Co.

Turnbull, S. (2006). *Toyotomi Hideyoshi.* Londres: Bloomsbury Publishing.

Turnbull, S. (2008). *The Samurai Swordsman: Master of War.* Vermont: Tuttle Publishing.

Turnbull, S. (2012). *Tokugawa Ieyasu: Leadership, Strategy, Conflict.* Londres: Osprey Publishing.

Turnbull, S. (2016). *The Genpei War 1180-85: The Great Samurai Civil War . (Campaign.* Oxford: Osprey Publishing.

Turnbull, S. (2018). *Ninja Unmasking The Myth.* Yorkshire: Pen and Sword Books Ltd.

Tuttle, C. E. (2004). *Secrets of the samurai. The Martial Arts of Feudal Japan. (*J. Padró Umbert, Trad.) Barcelona: Paidotribo.

Tzu, S. (2012). *El Arte de la Guerra. Sun Tzu. (*A. Resines, Trad.) Madrid: Tikal Ediciones.

Ueda, M. (1982). *The master haiku poet: Matsuo Bashō.* Tokio: Kodansha International.

Ueda, S. (2004). *Zen y Filosofía. (*R. Bouso García, & I. Giner Comín, Trads.) Barcelona: Herder.

Ueshiba, K. (1990). *Aikido.* Madrid: Eyras.

Ueshiba, M. (2006). *Budo Las enseñanzas del fundador del Aikido. (*L. P. Soraluce, & J. R. Blanco, Trads.) Madrid: Dojo Ediciones.

Victoria, B. (1997). *Zen at war.* Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Villacañas, J. L. (2001). *La filosofía del siglo XIX.* Madrid: Trotta.

Vygotsky, L. S. (1995). *Pensamiento y lenguaje.* Barcelona: Paidós.

Waddell, N. Masao, A. (2002). *The Heart of Dogen´s Shobogenzo.* New York: State University of New York Press.

Waley, A. (1952). *The Real Tripitaka.* Australia: Allen & Unwin.

Wallace, V.A. (2020). *Sources of Mongolian Buddhism.* Oxford: Oxford University Press.

Wang, W. (13 de Abril de 2018). *Confucio, el Sócrates de oriente*. Obtenido de https: //confuciomag.com/confucio-el-socrates-de-oriente.

Watson, B. (2000). *The Vimalakirti Sutra* . Columbia: Columbia University Press.

Watts, A. (1976). *El camino del Tao . (Sabiduría Perenne)* . Madrid: Kairós.

Watts, A. (2006). *El camino del Zen.* Barcelona: RBA Coleccionables.

Whitney Hall, J. (2010). *El Imperio Japonés.* Madrid: Siglo XXI.

Wilhelm, R. (2006). *I Ching: El libro de los cambios. (*D. Vogelmann, Trad.) Barcelona: Edhasa.

Williams, D.R. (2004). *The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan.* Priceton: Priceton University Press.

Williams, P. (2008). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations . (The Library of Religious Beliefs and Practice.* London: Routledge Taylor & Francis Group.

Wilson, D. (2007). *Gojo*. Recuperado el 10 de Diciembre de 2020, de https://henka.wordpress.com/2007/12/12/gojo/

Woodward, F.L. (1973). *Some Sayings of the Buddha: According to the Pali Canon.* Oxford: Oxford University Press.

Wu, J. Chia, L. (2015). *Spreading Buddha´s Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. Columbia. Columbia University Press.

Xunzi. (2014). *Xunzi, the complete text. (*E. L. Hutton, Trans.) Princeton: Princeton University Press.

Yagyu, M. (2012). *La espada que da vida.* Madrid: Claridad.

Yamada, Y. (2019). *An Introduction to Ninja.* Mie: Shunfunotomo CO. LTD.

Yamada, Y. (2019). *The Ninja Handbook: From Training and Tools to History and Heroes.* Mie: Gakken Co.

Yamakage, M. (2012). *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart.* Tokio: Kodansha.

Yamasaki, T. (1988). *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism.* California: Shambhala.

Yamashita, Y. (2000). *Zenga-The Return From America.* New York: Gitter-Yelen Collecti.

Yasunari, K. (2012). *La casa de las bellas durmientes.* Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores.

Yoshida, K. (1986). *Tsurezuregusa, ocurrencias de un ocioso.* Madrid: Hiperion.

Yoshimaru, K. (2016). *Faculty of Humanities, Law and Economics & Graduate School of Humanities and Social Sciences*. Recuperado el 20 de Septiembre de 2017, de https://www.human.mie-u.ac.jp/en/projects/iga/lecture/2016/201610.html

Yomoto, B. (2023). *Dead-End Memories: Stories.* Berkeley: Counterpoint LLC.

Yoshio, A. Addis, S. (1989). *The Art of Twentieth-Century Zen: Paintings and Calligraphy by Japanese Masters.* Boston: Shambhala Publications, Incorp.

Yuanwu, K. (1140), *Bukka Engo Zenji Hekiganroku.* Saitama: Engosho.

Yuasa, N. (1967), *Bukka Engo Zenji Hekiganroku.* Londres: Penguin Classics.

14-11-2024

Yuasa, N. (1967), *The Narrow Road to the Deep North and Other Travel Sketches.* Saitama: Engosho.

Yukan, D. (2007). *Code of the Samurai: A Contemporary Dual-Language Edition of the Bushido Shoshinku. (*A. L. Sadler, Trad.) Berkeley: Ulysses Press.

Yumoto, J. M. (2002). *The samurai sword: a handbook.* Vermont: Tuttle Publishing.

Zambrano, M. (2000). *La Vocación de maestro.* Málaga: Ágora.

Zinn, K. (2017). *Mindfulness, Su origen, significado y aplicaciones*. Barcelona: Kairós.

Zhu, D. (2019). *Robot and Buddhism World*. Salt Lake: American Academic Press.

CAPÍTULO 7. PRODUCCIÓN CIENTIFICA

7.1. Artículos científicos

López-García, D. (2020) Shintō: Una puerta de entrada a la cultura japonesa y un acercamiento a la mitología japonesa. *Raphisa*, 79-88

7.2. Libros

López-García, D., López-Luque, D (2023): *Estudio lingüístico y filosófico de las enseñanzas del maestro Masaaki Hatsumi*. Renacimiento de Asia Oriental. Granada, Andalucía (España): Comares.

7.2.1. Capítulos de libros

López-García, D (2021): Budo no Tamashī: La experiencia educativa y sapiencial del Budo, *Experiencialidad y educación*. Capítulo IV, pp. 89-101: Peter Lang.

López-García, D. López Luque, D. Gadea Aiello, W.F., Delgado Algarra, E.J (2023): Estudio de la Teoría de la Mente a través de la filosofía japonesa. *La teoría de la mente bajo escrutinio. psicopatología, neurociencia, filosofía de la mente e inteligencia artificial, lógica, argumentación y ciencia, razonamiento*. Capítulo XI, pp. 493 - 526. Berlín, Berlín (Alemania): Springer.

López-García, D. (2024*): Estudio del género literario Shinkankaku-ha: Lo Bello en Japón*. *LITTER@,* Dykinson S.L.

López-García, D. López Luque, D. Gadea Aiello, W.F., Delgado Algarra, E.J (2024): *Propuesta docente para la enseñanza de la filología japonesa a través de los textos literarios budistas*. INNDOC, Dykinson S.L.

López-García, D. López Luque, D. Gadea Aiello, W.F., Delgado Algarra, E.J (2024): *Análisis de la enseñanza de la cultura en español como lengua extranjera para mejorar la comprensión lectora de alumnos chinos universitarios*. INNDOC, Dykinson S.L.

López-García, D. López Luque, D. Gadea Aiello, W.F., Delgado Algarra, E.J (2024): *Análisis de la enseñanza de la cultura en español como lengua extranjera para mejorar la comprensión lectora de alumnos chinos universitarios*. INNDOC, Dykinson S.L.

7.3. Estancias de investigación en el extranjero

Estancias de investigación como investigador/profesor invitado en Centro Universitário ELIM, (Brasil). Periodo de estancia 01/05/2022 al 31/05/2022
- Cultura y lengua japonesa

Estancias de investigación como investigador/profesor invitado en Centro Universitário ELIM, (Brasil). Periodo de estancia 01/08/2022 al 31/08/2022
-La enseñanza del idioma japonés a través de la lengua y la filosofía.

Estancias de investigación como investigador/profesor invitado en Centro Universitário ELIM, (Brasil). Periodo de estancia 01/10/2022 al 31/10/2022
- Las dificultades en la traducción lingüística de los textos
budistas del japonés al español.

Estancias de investigación como investigador/profesor invitado en Universidad de Estudios Internacionales Kanda, Japón. Periodo de estancia 01/12/2022 al 31/12/2022
- Cultura e idioma japonés.

Estancias de investigación como investigador/profesor invitado en Centro Universitário ELIM, (Brasil). Periodo de estancia 01/01/2023 al 31/01/2023
-Análisis filosófico y lingüístico del budismo Zen en Occidente.

7.4 Ponencias y comunicaciones

López-García, D. (2020). LAS DIFICULTADES EN LA TRADUCCION LINGUISTICA DE LOS TEXTOS BUDISTAS DEL JAPONES AL ESPAÑOL. 22/01/2020 Universidad de Estudios Internacionales Kanda, Japón.

López-García, D(2022). LINGUISTIC AND PHILOSOPHICAL STUDY OF THE JAPANESE LANGUAGE IN THE
WEST. 18/12/2022 Universidad de Estudios Internacionales Kanda, Japón.

7.4.2 Ponencias invitadas

López García, D. (2019). LA ENSEÑANZA DEL IDIOMA JAPONES A TRAVES DE LA LENGUA JAPONESA Y
SU FILOSOFIA. Universidad de Estudios Internacionales de Kanda, Japón.

López García, D. (2019). LA FILOSOFÍA JAPONESA Y SU LENGUA: BUDO NO TAMASHII. Universidad de Estudios Internacionales de Kanda, Japón.

López García, D. (2020). LAS DIFICULTADES EN LA TRADUCCION LINGUISTICA DE LOS TEXTOS BUDISTAS DEL JAPONES AL ESPAÑOL. Universidad de Estudios Internacionales de Kanda, Japón.

López García, D. (2022). LINGUISTIC AND PHILOSOPHICAL STUDY OF THE JAPANESE LANGUAGE IN THE WEST. Universidad de Estudios Internacionales de Kanda, Japón.

López García, D. (2022-2023) Online Training Program for Teachers of The Japanese-Language on a Specific Theme: Teaching Spoken Interaction, 25h. The Japan Foundation Japanese-Language Institute.