

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN URUGUAY

PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

(EDITORES)



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian

Antropologías hechas en Uruguay

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores);

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

850 pp.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-2-0

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: "Romería de Farruco" Uruguay - 2011 - 2012

Autor: Ignacio Expósito.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020.

Contenido

Introducción

- El devenir de la antropología en Uruguay 13
PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

Conocimiento

- Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: 35
un debate epistemológico
EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN

- Ciencia-no-hecha y trabajadores del arroz en Uruguay 53
SANTIAGO ALZUGARAY

Profesiones

- Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay 79
BIANCA VIENNI BAPTISTA, LUCÍA ABBADIE GAGO Y PABLO GATTI BALLESTERO

- Imperativos de la profesión: la identidad como demanda 99
de profesionales de la agronomía
MARÍA EMILIA FIRPO Y GERARDO RIBERO

Ciudades

- Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: 117
cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo
EMILIA ABIN

As metodologías socioespaciais e a descentralizaçã do conhecimento. MAO- MON: cidades em perspectiva JOSÉ BASINI	135
De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes GABRIELA CAMPODÓNICO Y MARICIANA ZORZI	159
De tripa: aproximaciones etnográficas a un viaje lisérgico MARÍA NOEL CURBELO OTEGUI	179
Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial LETICIA FOLGAR Y C. RADO	193
Cabo Polonio, Balizas y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger. MABEL MORENO	211
Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad SONNIA ROMERO GORSKI	245

Género, cuerpo y sexualidad

Maternidades e intervención estatal en mujeres usuarias de pasta base: apuntes desde Uruguay LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ	263
Negociando lo social. Una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos FERNANDA GANDOLFI	281
Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres SERRANA MESA	307
La visita carcelaria: género, pichis y ritos de paso en Uruguay NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA	325
El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto SUSANA ROSTAGNOL	341

Marcas de identidad, atributos sociales deseables
y fenotipos compartidos: un análisis a partir de la donación
de gametos en Uruguay

MARIANA VIERA CHERRO

351

Políticas

¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica?
Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local

FERNANDO ACEVEDO CALAMET

373

El “Nunca Más” uruguayo: política ritual hacia el pasado reciente
en el gobierno del Frente Amplio

ÁLVARO DE GIORGI

391

El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento

LYDIA DE SOUZA

429

Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación

RICARDO FRAIMAN Y MARCELO ROSSAL

435

La globalización del fútbol durante la crisis de 1930:

Uruguay y la primera Copa del Mundo

STEFAN RINKE Y FLORENCIA FACCIO

449

Etnicidades

¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores:
entre la invisibilización y la codificación.

VALENTINA BRENA

465

De los recetarios al foodporn: exhibicionismo, fetichismo,
placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital

GUSTAVO LABORDE

489

Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento
de la Música Popular Uruguaya

OLGA PICÚN

497

Sociedad y ambiente

- La experimentación perceptual de la costa y el mar:
un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. 521
LETICIA D' AMBROSIO
- La receta del patrimonio: tensiones entre patrimonialización
de la naturaleza y conocimiento ecológico en Uruguay 545
JUAN MARTIN DABEZIES
- Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas 563
entre mujeres que residen en contextos agrícolas en soriano, Uruguay
VICTORIA EVIA BERTULLO
- Trekking, rafting y kayak: deportistas/activistas, naturaleza 597
y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental
BETTY FRANCIA
- La semilla como símbolo de lucha y resistencia la red nacional 617
de semillas nativas y criollas
LETICIA POLIAK
- Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas 629
a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay
GREGORIO TABAKIAN
- Los desafíos de la antropología para la comprensión 659
de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica
JAVIER TAKS

Creencias

- El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente: 675
etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay
EDUARDO GÓMEZ HAEDO
- De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis 701
en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos
NICOLÁS L. GUIGOU
- El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción 719
ELIANA LOTTI VIGNA

Religión y drogas: otra arista de la laicidad 743
 JUAN SCURO

Has vist la llum? Diàlogos contemporàneos con el mundo invisible 759
 en el Baix Empordà
 SIBILA VIGNA

Movilidad humana

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas: 779
 algunas dinámicas de movilidad entre los nikkeis del vale do São Francisco
 MARTIN FABREAU

Migraciones, subjetividades y contexto de investigación 797
 PILAR URIARTE

De Chiclayo a Montevideo: usos y prácticas de trabajadoras peruanas 811
 de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015
 MABEL ZEBALLOS VIDEA

Sobre los autores

837

El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción¹

ELIANA LOTTI VIGNA



Fig.1: *Bhavacakra* “rueda de la vida”: representación simbólica budista del los mecanismos del *samsāra*, el ciclo de las existencias (nacimientos, muertes y renacimientos) y del que se libera alcanzando el *nirvāṇa*, la iluminación. El círculo central representaría el “nivel más bajo”, el que daría inicio al movimiento de la rueda y simboliza los “tres venenos”: la codicia, la ira y la ignorancia (*avidyā*). Se encuentran representados con un cerdo, una serpiente y un gallo que se devoran mutuamente.

1 Original tomado de: Liotti Vigna, Eliana. 2018. El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción. *Revista uruguaya de antropología y etnografía*, Año 3 – (2): 117–135. Montevideo. Este trabajo se basa en la traducción y adaptación de parte de mi tesis de grado en Ciencias Antropológicas, defendida en marzo 2012 en la Universidad de Bologna, Italia; en el sector disciplinario: L-OR/17 Filosofie, Religioni E Storia Dell'india E Dell'Asia. Tutor de tesis: Prof. Saverio Marchignoli.

Si eres poeta, verás claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin nube, no habría lluvia; sin lluvia, los árboles no crecerían, sin árboles no puede hacerse el papel. La nube es esencial para que exista el papel. Si la nube no existiera, tampoco podría hacerlo la hoja de papel [...]

[...] Si miramos todavía más profundamente en esta hoja, podemos ver el sol en ella. Si el sol no existiera, el árbol no podría crecer. En realidad, nada podría crecer. Ni siquiera nosotros. Así pues, sabemos que también el sol está en esta hoja de papel. El papel y el sol entre-son. Y si seguimos mirando, podemos ver al leñador que corta el árbol y lo lleva al molino para transformarlo en papel. Y miramos el trigo. Sabemos que el leñador no puede existir sin su pan diario, y por lo tanto el trigo que se convirtió en su pan también está en esta hoja de papel. Y también el padre y la madre del leñador están en ella. No puedes señalar a una sola cosa que no esté aquí-tiempo, espacio, la tierra, la lluvia, los minerales del suelo, la luz del sol, la nube, el río, el calor. Todo coexiste con esta hoja de papel. Siendo tan fina como es, esta hoja contiene todo el universo.

T. Nhất Hạnh (citado en Loy 2004: 137).

Introducción

Como medio para trascender el sufrimiento mundano diferentes corrientes del pensamiento de la India han desarrollado a través de los siglos una profunda comprensión del “ser” y del funcionamiento del mundo fenoménico (*samsāra*). En el budismo un aspecto muy importante en este camino hacia la liberación del sufrimiento es la comprensión de las funciones y los límites del lenguaje. El lenguaje viene considerado como *vikalpa* (construcción mental) y *prapañca* (elucubración):

En el mahāyāna parece querer decir: aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades, nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, confusión mental. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti lo define como el lenguaje (*parapañca vāc*) con capacidades tanto encubridoras como reveladoras. (Arnau 2011: 215).

En la cultura occidental se va realizando un desplazamiento de la atención de la metafísica a la filosofía del lenguaje que en el año 1953 fue denominado el “giro lingüístico”² y colocaba a Wittgenstein como precursor.³ Este deslizamiento se presenta como una nueva apertura hacia la comprensión y resonancia con el pensamiento de matriz budista. El enfoque y análisis de estas nuevas corrientes “*post-wittgensteinianas*” (Tuck 1990: 29) se centrará especialmente en las problemáticas del lenguaje y sus efectos de realidad y no tanto en las cuestiones sobre el ser autónomo de la conciencia, de la presencia y la búsqueda de la “Verdad”, problemas típicos de la metafísica occidental. Es a partir de este giro que comienza a vislumbrarse la posible relación entre algunos aspectos de las escuelas llamadas “post estructuralistas” y “postmodernas”⁴ y la filosofía budista, en donde reflexiones sobre las cuestiones del lenguaje tienen raíces seculares.

Es importante a la hora de comenzar este diálogo “desmercantilizar” el sendero budista y no quedarnos con una lectura superficial y “exotista”. De este modo, podremos hacer más evidente su valor actual en cuanto a las confluencias que nos proponemos encontrar y recordar también la fuerte impronta oriental de la filosofía occidental:

[...] los europeos han tomado de Asia, han adoptado ideas asiáticas y, frecuentemente, las han vulgarizado. No creo que se pueda señalar en Europa ninguna creación espiritual que no sea secundaria, que no tenga su impulso último en el Oriente [...]

[...] Toda la espiritualidad europea ha tenido que ser renovada periódicamente por algún influjo del Oriente, desde la época de Pitágoras y Parménides. Si separamos los elementos orientales de la filosofía griega, si quitamos a Jesucristo, San Pablo, Dionisio el Areopagita, y el pensamiento árabe, todo el pensamiento espiritual europeo de los últimos dos mil años resulta inimaginable. Desde hace aproximadamente un siglo, el pensamiento de la India ha empezado a ejercer su influencia en Europa, y ayudara a dar nueva vida a los lánguidos restos de la espiritualidad europea (Conze 1988: 12-13).

2 Gustav Bergmann en 1953 en *Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics* se refiere así a la filosofía de L. Wittgenstein en su “Tractatus logico-philosophicus” este término reaparece y se hace “popular” con Richard Rorty.

3 Se podría decir, que en algún modo, este giro ya había iniciado en pensadores como Nietzsche, Heidegger, Freud.

4 Cabe recordar que muchos de los autores “encasillados” en las corrientes “pos-estructuralistas” y/o “post-modernas” no se consideraban a sí mismos con esta etiqueta, es el caso, por ejemplo, de Derrida y Foucault.

El budismo, como notaremos más adelante, es un profundo sistema de especulación filosófico-práctica⁵ orientado a la búsqueda de la salvación. Desde occidente surge la pregunta si el budismo es filosofía o religión olvidando que estas categorías nacieron en el mundo de la cultura europea y no siempre “funcionan bien” en otras culturas. La concepción de filosofía en el sentido occidental no existe en la tradición budista ni en otras tradiciones de la India antigua.⁶ Por otro lado, resulta parte del eurocentrismo occidental el no reconocimiento de los aportes de la filosofía budista (y de tantas otras). Durante el siglo XIX se fueron conformando una serie de prejuicios sobre el pensamiento indio que operaban una “contraposición esencialista” entre el pensamiento de Occidente y el de Oriente.⁷

Identidad, diversidad, subjetividad, presencia, esencia son conceptos que confrontados con el pensamiento de matriz budista pueden salir reformulados, re-pensados. La idea de este trabajo no es demostrar que Nāgārjuna y Derrida dicen “lo mismo”, sino intentar hacer visible el proceso al que darán comienzo en sus respectivas épocas: una re-cognición de la realidad a través de la deconstrucción de la misma, una crítica de los lenguajes precedentes. Ambos se mueven desde el “dato”, desde lo que se encuentra en la superficie, para luego replegarse y hacer visibles las condiciones de producción de las “sustancialidades”, más allá de cierres metafísicos y gestos totalizantes. De este modo, evitan cualquier absolutismo o postulación de una realidad fija e inmutable, de “verdades absolutas” ontológicamente imposibles.

La impermanencia (*anattā*), el origen condicionado (*pratītya-samutpāda*), la vacuidad (*śūnyatā*)⁸ del pensamiento budista y la *différance* derridiana no se proclaman como teorías en búsqueda de una “Verdad”, en todo caso son “instrumentos anti-metafísicos” (Marchignoli 2005: 36). Por lo tanto, lo que buscan no es negar la realidad sino cualquier afirmación fija de la misma, haciendo evidente la absurdidad de un pensamiento de este tipo. Su interés no en convertir en un dogma su visión, su riqueza y aporte trascienden el contexto que las ha creado. “Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas

5 Para el budismo: “El valor de un pensamiento debe juzgarse por lo que se puede hacer con él, por la calidad de la vida que resulta de él. Dondequiera que se encuentren pruebas de calidades tales como el desapego, la bondad, la serena confianza en sí mismo, etcétera, se tiende a pensar que la “filosofía” que hay detrás de tal actitud debe ser muy recomendable” (Conze 1988: 19).

6 Este argumento sobre la posibilidad de “traducción” de categorías de una cultura a la otra nos llevaría a otra discusión que por cuestiones de espacio no podemos realizar en esta sede. Para un acercamiento sobre este argumento ver (Torella 2001).

7 Ver Marchignoli (2005), Said (1978).

8 En la cita inicial nos encontramos con un escrito que nos acerca al pensamiento de la vacuidad (*śūnyatā*).

las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad –y se obsesionan con ella– , éstos son incurables” (Mūlamadhyamakakārikā 119)⁹

Antes de comenzar el diálogo que nos proponemos emprender entre Derrida y Nāgārjuna, en las dos siguientes secciones creemos sea necesario contextualizar brevemente a ambos pensadores en su época y referiremos a su pensamiento, sin ninguna pretensión abarcarlo. En las ulteriores secciones tomaremos las reflexiones de algunos de los autores que han tratado el argumento que nos convoca para profundizar este diálogo. Para finalizar, reflexionaremos sobre la posibilidad de una nueva apertura ética en la que devienen, a nuestro parecer, el budismo y la deconstrucción.

Contexto filosófico Indio

La formación de las primeras corrientes filosóficas de la India se puede relacionar a transformaciones culturales y sociales que allí se sucedieron en torno al 500 a.C. En esta época surge la tradición *Vedānta* de los *Upaniṣad* “el final de los vedas”¹⁰ donde se realiza un alejamiento de las preocupaciones de tipo mitológico –rituales, típicas de las anteriores tradiciones. Nacen también en esta época nuevos movimientos espirituales como el budismo (Buda entre V-IV A.C. biograf. incierta) y el jainismo. Si bien, como comentábamos en párrafos precedentes la filosofía es una categoría del pensamiento occidental, podríamos encontrar en el pensamiento de la India el término *darśana* (sánscrito), que abraza un vasto campo semántico pero que podría aproximarse. El término deriva de la raíz sánscrita *dr̥ś* “ver”, visión especulativa, punto de vista. Con *darśana* se designan a diferentes sistemas-escuelas de pensamiento (ortodoxas y heterodoxas) que se desarrollan al interior de una tradición y conviven con otras tradiciones en constante debate. Cada tradición cuenta con sus textos propios y sus respectivos comentarios, es una característica típica de los textos budistas el subseguirse de una serie de comentarios de diferentes dataciones. Los diferentes *darśana* utilizan una terminología en común en cuanto a los instrumentos y métodos del conocimiento válidos (*pramāṇa*), estos son: la percepción / la inferencia / la tradición oral fundada sobre la autoridad revelada (*Vedas*) / la analogía / la suposición o presunción y la percepción de la

9 Como veremos más adelante en este texto *Mūlamadhyamakakārikā* es considerada la principal obra de Nāgārjuna y se traduce como “Las estrofas fundamentales de la vía media” o “Fundamentos de la vía media”. Su fecha es incierta pero se acuerda entre los estudiosos situarla en el S II de nuestra era. Las *kārikā* son las estrofas que componen el escrito y tienen una métrica y formulación particular. Usaremos la traducción del sánscrito de J. Arnau Navarro (2011).

10 *Vedas*: significa “saber” en sánscrito y es un corpus de textos sagrados, que recogen el patrimonio de saber ritual, de técnicas del cuerpo, himnos, etc. manejados exclusivamente por la casta sacerdotal de los *brāhmanes*. Existe dificultad para acordar su datación pero se estima colocarlos en el período comprendido entre el 1500 y 1000 a.C. (Minkowski 2001).

no existencia. Cada *darsana* adhiere en forma parcial o total a los mismos (Flood 2006: 308). El budismo y el jainismo rechazan la autoridad de los Vedas como texto revelado.

Otro aspecto importante en la conformación del pensamiento de la India es la existencia de dos grandes categorías-personajes que parecen reflejar lo que es el mundo filosófico- religioso indio, los *Brahmana* y los *Śramana*. Los *Brahmana* son los pertenecientes a la casta sacerdotal que conserva la tradición de los *Vedas*, los *Śramana* son ascetas itinerantes y monjes mendicantes que a momentos asumían el rol de guías espirituales. *Śramama* deriva de la raíz sanscrita *śram*, que significa “el que se esfuerza”, los movimientos *śramánicos* más importantes son el budismo y el jainismo. En algún aspecto el sistema budista actuaba en sus inicios como una fuerza social reformadora, promotora de la igualdad en su oposición al jerarquizante y represivo sistema brahmánico, para el budismo todos tenían posibilidad de salvación, más allá de su pertenencia castal. En el ámbito del pensamiento, dentro de la multiplicidad de corrientes existentes en la India, podemos identificar dos vertientes importantes: la identificada con la doctrina del *ātman* que inspira los *Upaniṣad*; y la otra fundada en la doctrina del *anātman* (sánscrito), *anattā* (pali) del Buda. Ambas conciben la realidad de forma distinta, los *Upaniṣad* conciben la realidad como una esencia, como un núcleo inmutable que se encuentra al interno del fluido mundo fenoménico, este *ātman* es la realidad última y se identifica con el *Brahman*. Esta conciencia universal fija viene rechazada por el budismo porque es considerada como ilusoria. La consecuente conceptualización a través de un nombre (*vikalpa*), las visiones especulativas (*dṛṣṭi*) serían justamente uno de los mayores problemas para liberarse del ciclo de las vidas (*samsāra*). Estas conceptualizaciones traen como resultado una percepción ignorante y errada de las cosas (*avidyā*) que dificulta el camino hacia la iluminación (*nirvāṇa*).

En la concepción budista no existe un núcleo interno e inmutable ya que todo se encuentra en constante movimiento, todo es fluido y relativo (*anattā*), de aquí el “origen condicionado” (*pratītya-samutpāda*) de todas las cosas que los budistas proclaman. Como veremos la escuela *Mādhyamika*¹¹ adoptará otro “término” *śūnyatā* (vacuidad), que ya existía en los textos del *Discernimiento Perfecto* (*Prajñāparamitā*), pero con Nāgārjuna adquiere un carácter filosófico (Arnau 2005). Nāgārjuna tratará de demostrar la falta de “naturaleza propia” (*svabhāva*) de todos los fenómenos. Entender este origen condicionado, entender la vacuidad es para el budismo *Mahāyāna* el camino hacia la iluminación (*nirvāṇa*). No son solo el deseo y el apego son la causa del ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*) al cual estamos constreñidos, lo es también la ignorancia (*avidyā*), nuestra falta de conocimiento correcto sobre la naturaleza mutable e impermanente de las cosas. Este desconocimiento es el que

11 Se refiere a la escuela budista dentro de la tradición *Mahāyāna*.

genera ilusiones que dan lugar a los diversos fenómenos psíquico - emocionales y sus respectivas construcciones lingüísticas.

El movimiento budista¹² es actualmente un fenómeno planetario que se originó y desarrolló en India en el primer milenio antes de Cristo. La biografía de Siddhārtha Gautama, el Buda (“el despierto”) es incierta, pero se acuerda en colocar su nacimiento antes del S III A.C. (cfr. Bechert ed. 1991). Sus enseñanzas fundamentales son el diagnóstico del carácter insustancial, impermanente e insatisfactorio de todas las cosas y la búsqueda de una “vía media” de auto-perfeccionamiento (entre la satisfacción y la mortificación) y que tiene como fin la extinción del dolor (*duḥkha*) que se alcanza en el *nirvāṇa* (cese, liberación, iluminación). Parte de las enseñanzas fundamentales del Buda fueron pronunciadas en Benarés (norte de India) en su primer discurso luego de alcanzar la iluminación, que fue llamado “la puesta en movimiento de la rueda del dharma”. En este discurso Buda utiliza un método de exposición médico indicando las “cuatro nobles verdades”: diagnostica la enfermedad, que es que el dolor (*duḥkha*) y que existe por doquier; identifica su causa/origen que es la sed (*trṣṇā*), el deseo; determina que hay una cura, un modo de escapar y el medio para ello es contemplar un conjunto de preceptos éticos, el “camino óctuple”.¹³

El budismo *Mahāyāna* o “Gran Vehículo” nace al inicio de nuestra era en India, su principal exponente fue Nāgārjuna (II sec. d. C, biógraf. incierta). Los seguidores del *Mahāyāna* van más allá de la antigua forma de budismo monástico, el *Hīnayāna*, definida por ellos “pequeño vehículo” o “vehículo defectuoso” y considerada adapta para discípulos de facultad e inteligencia más limitada. El *Mahāyāna* representa un fenómeno filosófico-espiritual muy complejo, su particularidad es la devoción a los *Bodhisattva*, “los despiertos”, los futuros Buda. Diversos de los *Arhat*, que aspiran la propia salvación egoísta, los *Bodhisattva* están disponibles al sacrificio por la salvación de los otros a través de la renuncia, la generosidad, la paciencia y la compasión. El ideal *Mahāyāna* de “esfuerzo intelectual deconstructivo” va acompañado de un “esfuerzo emocional asociativo”, la comprensión de la vacuidad (*śūnyatā*), la perfección moral y la compasión son los instrumentos través de los cuales el *Bodhisattva* interactúa con la naturaleza y con el prójimo (Arnau, 2005:27). El asunto central del budismo *Mahāyāna* es la negación del lenguaje de la tradición, con particular énfasis el del *Abidharma*¹⁴ que consideraba que

12 Por motivos de espacio y enfoque no realizaremos una descripción de las diferentes escuelas budistas ni de sus orígenes; pondremos mayor énfasis en el budismo *Mahāyāna* que es con el cual nos proponemos dialogar. Para una breve descripción del desarrollo del budismo se puede ver Conze (1988).

13 “Las buenas creencias, buenas intenciones, buenas palabras, buenas acciones, buena vida, buen esfuerzo, buen pensamiento, buena concentración” (Conze 1988: 57).

14 *Abidharma* refiere a la base doctrinal del budismo *Hīnayāna* (vehículo inferior), toda su literatura se centra en la individuación y clasificación de los componentes últimos de la

las cosas y los seres estaban compuestas de unidades sustanciales “*dharmas*”¹⁵ con naturaleza propia (*svabhāva*). Para Nāgārjuna es fundamental reconocer la vacuidad (*śūnyatā*) de estos *dharmas* sustanciales, reconocer su falta de naturaleza propia, hasta llegar a la eliminación de todas las especulaciones. Esto es lo que Arnau (2005) llama la “superstición del origen” ya que encontrar esta naturaleza propia nos conduciría a una regresión infinita.

Resulta muy complejo retomar el pensamiento “original” de Nāgārjuna, pero se estima que vivió entre el II y III siglo d.C., aunque existen dudas sobre su biografía.¹⁶ Nos acercaremos a esta tradición leyendo la que está considerada su obra principal *Mādhyamaka Śāstra* o *Mūlamadhyamakakārikā*, “Fundamentos de la vía media”, donde se refiere a la “vacuidad universal” (*śūnyatā*). En modo similar al alejamiento de los extremos realizado por Buda, con la invitación hacia una “vía del medio” entre satisfacción y mortificación, los *śūnyavāda* (sostenedores de la vacuidad) también propusieron una vía mediana entre eternalismo (*sarvāstivāda*) y nihilismo (*ucchedavāda*), entre nihilismo y realismo absoluto. Nāgārjuna no postulaba ninguna doctrina o visión especulativa (*dr̥ṣṭi*) sobre la realidad, su método era criticarlas no avanzando un argumento contrario, sino procediendo desde adentro del mismo argumento contrincante, demostrando como su *modus operandi* lo lleva a su propia absurdidad de fondo. Se puede afirmar, aunque no en forma unívoca, que su método es la *reductio ad absurdum* (Marchignoli 2005). La vacuidad, para el *Mahāyāna* no es un “lugar” que está “más allá”, sino que es el modo cómo operan las cosas. Nagarjuna declara en un pasaje fundamental del *Mūlamadhyamakakārikā* que no existe diferencia ontológica entre el *samsāra* y el *nirvāṇa*. La diferencia es más bien de orden epistemológico ya que la realidad vista a través del lenguaje es vista como *samsāra*, despojada de éste es *nirvāṇa* (Wilber 2014).

–19– No hay diferencia alguna entre *samsāra* y *nirvāṇa*, ni la hay entre *nirvāṇa* y *samsāra*. –20– La cima del *nirvāṇa* es la cima del *samsāra*. Entre ambos, no es concebible la más sutil diferencia. –21– Las conjeturas sobre el estado más allá del cese, o sobre los límites del mundo o sobre su eternidad, dependen de los supuestos límites, inferior o superior, del *nirvāṇa*. –22– Si todos los *dharma* son vacíos, ¿qué puede ser infinito, finito, o finito e infinito a la vez, o ni finito ni infinito? –23– ¿Qué eterno, no eterno, o ambas cosas o ninguna de ellas? –24– El despierto no enseña ningún *dharma* (principio) de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier

realidad llamados *dharma*. La búsqueda de esta catalogación exhaustiva de lo existente también es parte de los antiguos sistemas brahmánicos *Vaiśeṣika* e *Sāṃkhya* (Torella 2001).

15 En las civilizaciones de la India *Dharma* (*Dhamma* en pali) indica lo que es el “fundamento” de la realidad, la moralidad, el orden cósmico, la ley, el derecho, la justicia etc. En el budismo este término conserva estos significados pero lo considera también como las verdades reveladas por Buda, su doctrina y la práctica que la constituye (Franci 2008).

16 Por este argumento se puede ver (Mabbett 1998: 333).

aprehensión, apaciguar toda elucubración (*prapañaca*), es lo más saludable (*Mūlamadhyamakakārikā* 191).

Como advertimos en la cita precedente, Nagarjuna utiliza una dialéctica particular llamada *prasanga* que no considera la preposición contraria como la verdadera, por lo que no entra en un dilema sino en un “*tetra - lemma*” (*catuṣkoṭi*). “El *tetra - lemma* es un grupo de cuatro proposiciones, de la cual la segunda es contradictoria a la primera, la tercera es la suma de las dos primeras y la cuarta su “anulamiento” o su disyunción. Es un modo de argumentar destinado a agotar, en caso de un debate entre adversarios, todos los predicados que se pueden atribuir a una proposición” (Bugault 1996: 28).¹⁷

A través del siguiente pasaje del *Mūlamadhyamakakārikā* conoceremos otro ejemplo de cómo funciona el *catuṣkoṭi*. Este pasaje es considerado muy importante dado que Nāgārjuna pone en cuestión la causalidad: el surgir, aparecer y desaparecer, que es el modo como vemos los ciclos de la vida. Demuestra como esta causalidad es una construcción que no tiene valor ontológico ya que las casusas no existen en sí mismas, dependen de otras causas que dependen a su vez de otras casusas. Esta forma de disponer las negaciones no deja alternativas al pensamiento:

–10– Si habláramos de la realidad –en términos de– naturaleza propia, entonces no se podría decir “dado esto, surge aquello”. –11– Además, el fruto no existe en sus condiciones: ni en cada una de ellas por separado, ni en el conjunto de todas ellas. Ahora bien: si el fruto no está en sus condiciones, ¿cómo podría surgir de ellas? –12– Se dirá que el fruto, que no existe antes del proceso, surge de sus condiciones. Entonces, ¿por qué no decir que el fruto surgirá de lo que no son sus condiciones? –13– Se dice que el efecto lo crean las causas, pero esas causas no se han creado a sí mismas (dependen de otras causas anteriores). Entonces, ¿por qué decir que) el efecto lo producen unas casusas que no tienen siquiera la capacidad de producirse a sí mismas? –14– De ahí que el efecto no lo constituyan ni las causas, ni lo que no son las causas. (Entonces podemos decir que) no hay efecto, y, sin efecto, ¿cómo hablar de causalidad? (*Mūlamadhyamakakārikā* 58-59).

El efecto y sus causas son, según el análisis precedente, construcciones verbales que sirven como herramienta para dar una explicación a los fenómenos, tienen un valor convencional. Con la crítica de Nāgārjuna entra en causa el concepto de identidad, considerando que la lógica funciona basándose en éste. Nāgārjuna acepta esta lógica, acepta el principio de causalidad, pero solo a nivel de la verdad relativa. De aquí se desprende la doctrina de las “dos verdades” la *verdad relativa*

17 La traducción, con algunas modificaciones, es nuestra.

típica de la vida común, convencional (*vyavahāra*), que se manifiesta a través del lenguaje y que es importante como medio (*upāya*), como fase preparatoria para el *nirvāṇa* y la *verdad absoluta*, la realidad última. El *nirvāṇa* presupone entonces el cese de toda conceptualización y no debe considerarse un punto intermedio entre los dos extremos, sino como un momento superación de las oposiciones dualísticas que estos extremos representan.

- 8- La enseñanza de los budas se basa en dos verdades, la verdad convencional (*saṃvṛti*) y la verdad según el sentido último (*paramārtha*).
-9- Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda. -10- Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el *nirvāṇa*. -11- Cuando no se entiende cabalmente la vacuidad, arruina al necio, como una serpiente atrapada por la cola, o como un conjuro mal pronunciado. -12- Por eso el Eremita se resistió a enseñar: porque se daba cuenta de que a los necios les es difícil penetrar esta doctrina profunda (*Mūlamadhyamakakārikā* 177).

Contexto filosófico derridiano

Jaques Derrida nace en 1930 en El Bair, Argelia, en el seno de una familia de hebreos sefaradita. Inicia su actividad intelectual durante la segunda mitad de los años '60 siendo este un momento muy particular en la historia de la filosofía occidental. En este periodo se pretende realizar, mediante la re-lectura de los textos de la tradición occidental, un alejamiento de la metafísica, abandonando la visión tradicional del pensamiento. Vendrán reelaborados el pensamiento de Nietzsche y paralelamente se retomará el interés por Heidegger. Influenciado por estas tendencias Derrida se propone re-construir la metafísica occidental, la filosofía del fundamento, del origen, de la verdad, del centro. En este momento el "*lenguaje invade el campo problemático universal*", la "Verdad" se convierte en un efecto de los discursos. Nuestro modo de conocer "el real" no depende más de una entidad o un sujeto autosuficiente sino de una red de relaciones, de significantes, de representaciones que forman parte del lenguaje y la cultura.

¿Dónde y cómo se produce este descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura? Para designar esta producción, sería algo ingenuo referirse a un acontecimiento, a una doctrina o al nombre de un autor. Esta producción forma parte, sin duda, de la totalidad de una época, la nuestra, pero ya desde siempre empezó a anunciarse y a trabajar. Si se quisiera, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos "nombres propios" y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda

habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar (Derrida 1989: 185-196).¹⁸

La deconstrucción podríamos definirla como el intento de traer a la superficie las varias represiones, ocultamientos, que demostrarían que nuestra racionalidad se manifiesta mas en negativo que en positivo, por ser todo trazas de trazas, reemplazamientos, sustituciones. Derrida siempre se negó a una interpretación nihilista o negativa de la deconstrucción ya que la misma es también acción constructora, pero con otros medios. Su actitud es reflexiva en vez de determinante, y los que se ha llamado “la muerte de la filosofía” o superación de la metafísica, es en realidad una posibilidad de transformación política más radical a través de la filosofía en su confronto con la tradición (Ferraris, 2008). Se intenta deconstruir el sistema binario occidental que “disimula” relaciones de poder, de jerarquía, de fuerza, “desmontando” de este modo la metafísica occidental. No existe alguna correspondencia teórica entre realidad y lenguaje, incluido el filosófico, no existiendo justamente ningún significado trascendental, todo es un juego de diferencias. La *différance*, no es ni concepto, ni palabra sino la condición misma de la significación y revela dos aspectos fundamentales: diferir en el sentido de “*devenir-tiempo*” y diferir en el sentido de no ser idéntico espacialmente, o sea ser discernible “*devenir-espaci*”.

La *différance* hay que pensarla antes de la separación entre el diferir como dilación y el diferir como trabajo activo de la diferencia. Entiéndase bien, esto es impensable a partir de la conciencia, es decir, de la presencia, o

18 “La estructura el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” fue una conferencia pronunciada por Derrida en el Colegio Internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, realizada en 1966 y publicada en 1967 en *L'écriture et la différence*, France, Editions du Seuil.

simplemente de su contrario, la ausencia o la no-consciencia. Impensable también como la simple complicación homogénea de un diagrama o de una línea del tiempo, como “sucesión” compleja. La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma. (Derrida 1985: 149).

Reflejando reflejos...

Según lo expuesto en las secciones precedentes podemos notar como el pensamiento de la deconstrucción y el de la vacuidad presentan una tendencia común a demoler las categorías del pensamiento tradicional y son esquivos a la pretensión de una realidad determinada, de cualquier esencialismo. Actúan de este modo una verdadera ruptura ontológico-metafísica, deconstruyendo “el ser”, las condiciones de la existencia y los motivos de su sufrimiento. La *śūnyatā* de Nāgārjuna y la *différance* de Derrida manifiestan diversas similitudes ya que ambas niegan cualquier pretensión de verdad fija o trascendental y critican fuertemente el pensamiento metafísico que han heredado. Nāgārjuna, en sus *Madhyamakakārikā*, no sólo desmonta los elementos autosuficientes (*dharmas*) del análisis *Abhidharma* (la esencia y la sustancia *-svabhāva*), sino que su objetivo es deconstruir el sentido común en su totalidad (Loy 1992). En modo similar la *différance* y *śūnyatā* representan una verdadera deconstrucción de los sistemas cognitivos que operan en nuestra vida cotidiana. Indagan por lo tanto las condiciones relacionales del real, las jerarquías clasificantes y reificantes producidas a través del lenguaje. El budismo siempre ha mirado con recelo al lenguaje, las palabras generan clasificaciones dicotómicas, establecen polaridades que pueden ser ontológicas, psicológicas y/o metafísicas (Arnau 2005).

Gracias a estas reflexiones referentes a la relación existente entre el pensamiento de Derrida y el del budismo *Mahāyāna*, a través de sus respectivos “no-conceptos” *différance* y *śūnyatā* podremos visualizar como los mismos sirven más que nada como instrumentos heurísticos, para aproximarse de un nuevo modo al conocimiento de la realidad y de nuestros fenómenos psíquicos.

Debemos reconocer en el *anattā* y su sucesor la vacuidad (*śūnyatā*) de Nāgārjuna parecen ejercitar una atracción al pensamiento contemporáneo probablemente porque esos “reenvían a una ulterioridad”, que hoy parece más urgente que nunca, respecto a temas como identidad y diferencia, identificación y desidentificación. (Marchignoli 1999: 468).

Breve “meta lectura” de las diferentes interpretaciones del pensamiento nāgārjuniano por la filosofía occidental¹⁹

Segun Tuck (1990) notamos que solamente a partir de fines del siglo XVIII el interés por la india filosófica inició a adquirir “dignidad académica”. Sir William Jones fue considerado pionero en los estudios sobre la India, anteriormente a se había manifestado un interés por la India prevalentemente de naturaleza comercial, político, económico y religioso, en donde la actividad de investigación se colocaba justamente en un contexto histórico en donde se implementa *la East India Compay* que tuvo como resultado la hegemonía británica sobre la India. Sir Jones, con su tendencia comparatista contribuyó al reconocimiento del valor “intrínseco” de la cultura y filosofía de la India rehusándose a realizar una mera interpretación “exotista”, aunque siempre etnocéntrica, de la misma. Gracias a sus investigaciones se abrieron paso una serie de estudios que consideran la lengua sánscrita como la clave para comprender el origen de las lenguas clásicas occidentales.²⁰

Podemos identificar diversas fases de estilos interpretativos occidentales en relación al pensamiento de Nāgārjuna, Tuck (1990) considera que estas lecturas son más *isogéticas*, que *exegéticas*, es decir revelan más de las opiniones de los académicos que de la exégesis que pretenden realizar. Las diferentes líneas interpretativas del pensamiento de Nāgārjuna por parte del pensamiento filosófico occidental serían:

- La hermenéutica de fines del siglo XIX lo había considerado como un nihilista.
- La filosofía analítica a mediados del siglo XX lo había considerado un lógico de escaso rigor y un escéptico.
- La generación de académicos *post-wittgensteinianos* consideró el *Mūlamadhyamakakārikā* como una “lúcida exposición” filosófica. Muchos autores estuvieron de acuerdo en decir que Wittgenstein y Nāgārjuna habían proporcionado una visión más funcionalista, más pragmática que intelectualista del lenguaje, mostrando reservas hacia cualquier proposición lingüística definitiva sobre la verdad. El factor “iluminante” es según Tuck (1990) que buena parte de lo expuesto por la filosofía de Wittgenstein y los postmodernos en algún modo había sido anticipada por el pensamiento indio por más de un milenio y medio.

19 Esta sección se basa en el libro de Tuck (1990).

20 Ver estudio de Franz Bopp, publicado en el 1918 sobre las lenguas Indoeuropeas *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*.

Para esta nueva generación de académicos, Nāgārjuna es precursor de Wittgenstein y de los postmodernos en relación a sus estudios sobre la convencionalidad del lenguaje y la construcción social de los paradigmas filosóficos. En esta tercera fase interpretativa Nāgārjuna viene tratado como el “anti filósofo”, resaltando el carácter comparativo del uso del lenguaje y la cautela frente a los límites del discurso filosófico. Solamente luego de este “giro lingüístico” los académicos occidentales reconocen en Nāgārjuna una “meta-crítica” de los lenguajes filosóficos.

Derrida y la filosofía India²¹

Según Coward (1991) las escuelas ortodoxas *Sāṃkhya Yoga*, *Nyāya* y *Vedānta* están estructuradas en términos de polaridad y comparten el mismo prejuicio “logocéntrico”, similar a la metafísica occidental que fue ampliamente criticada por Derrida. Términos como identidad, diferencia, escritura, palabra, alma, materia son siempre entendidos al interior de una relación jerárquica. El budismo parece responder mejor a esta crítica ya que la palabra tiene un significado convencional, útil para resolver problemas prácticos de la vida cotidiana. Las palabras crean distinciones inexistentes entre categorías que son entendidas como meras construcciones mentales. La palabra tiene por lo tanto un valor instrumental y no intrínseco. El valor de la palabra es reconocido solo como apoyo para trascender la vida ordinaria (*samsāra*), como medio para alcanzar la iluminación (*nirvāṇa*).

Nombrar lo innombrable: origen condicionado y *différance*²²

Según Park (2006) la Deconstrucción de Derrida genera un vacío en el discurso, la *différance*, que desempeña un rol fundamental en el proceso de significación. Para Derrida el lenguaje, medio de realización para la filosofía occidental, debe ser considerado funcional gracias a su base diferencial. La lectura deconstructiva, analizando exhaustivamente lo que sucede en el proceso de significación, produce una desestabilización que evidencia los límites del pensamiento metafísico. La sintonía entre las especulaciones de Derrida y las del budismo resultan evidentes en este punto, los budistas mediante la percepción de este vacío trazan los límites y analizan la naturaleza de *prajñpti* (designación mediante un nombre) que es vista como una construcción ficticia, como una elucubración mental.

El pensamiento derridiano y el budista son análogos en merito a lo que Park (2006) llama lo inefable. Para ambas corrientes de pensamiento un ser, su identidad, es siempre un “entre-ser”, no existe ninguna entidad independiente,

21 Este apartado se basa en Coward (1991).

22 Este apartado se basa en Park (ed. 2006: 7-21).

por lo que la dualidad del sistema binario de oposiciones pierde sustento. La *différance* derridiana, y el surgimiento condicionado (*pratītya-samutpāda*) budista no tratan al ser como una entidad independiente, presente por sí misma, aspecto fundamental de la crítica en el pensamiento derridiano y su operación deconstructiva de la metafísica occidental, que entiende la presencia como esencia. *śūnyatā* y *différance* no postulan ni la existencia, ni la no existencia, sino que indican simplemente el vacío ínsito en la sustancialidad del ser.

Différance y *śūnyatā* transgreden la lógica de matriz aristotélica sobre la identidad ya que la lógica del ser y no-ser debe necesariamente entenderse de un modo alternativo respecto al sentido convencional. Es aquí donde reside el desafío real y la dificultad de comprensión de los mismos, metiendo la afirmación y la negación al mismo nivel, tanto los budistas como el pensamiento derridiano de la *différance* dejan atrás “la trampa”, “el engaño” del dualismo típico con el que opera el lenguaje.

Nāgārjuna y la deconstrucción²³

Mabbett (2006) destaca que tanto Nāgārjuna como Derrida se apartan abiertamente de cualquier teoría, intentando justamente ir más allá de las mismas, sin caer en la construcción teórica de un edificio intelectual alternativo a aquel del adversario. El sentido de la realidad no pasa jamás por sí mismo, según Derrida se puede notar el espacio conceptual que esta ocupa, condición en que se funda la posibilidad misma de discutirlo. A continuación algunos de los puntos de convergencia que encuentra Mabbett (2006) entre Nāgārjuna y Derrida.

Discurso y realidad: según el budismo el *nirvāṇa* corresponde a la eliminación de la ignorancia (*avidyā*) donde resta solo lo que “es” pero con una nueva forma más allá de las dicotomías, más allá del lenguaje. Se trata más de una re-cognición de lo que “es” que de una teoría en sí misma.

Interdependencia de todas las cosas: Nāgārjuna y Derrida coinciden en su visión sobre la existencia en donde las cosas no deben considerarse intrínsecamente verdaderas, sino que siempre deben ser vistas al interior de una red de relaciones que opera a un nivel multidimensional. En el budismo la noción de surgimiento condicionado (*pratītya-samutpāda*) constituye un punto de fundamental importancia, las cosas no son absolutas sino derivadas, los fenómenos son transitorios aparecen y desaparecen en un juego de interdependencia recíproca. Pero el surgimiento tampoco es real, las cosas no surgen sino que aparecen como el fantasma, como un espejismo o un reflejo.

23 Nos basamos para esta sección en Mabbett (2006).

Crítica a las oposiciones binarias: la lógica de las oposiciones binarias es fuertemente criticada sea por Nāgārjuna que por Derrida. En el *Mūlamadhyamakakārikā* se analizan una serie de relaciones asimétricas entre términos relacionados, atacando estas copias de oposiciones y demostrando la contradicción e imposibilidad lógica de las mismas.

śūnyatā: tanto Nāgārjuna como Derrida entienden el vacío, la ausencia, como un proceso fundamental de la realidad. Existe una seria dificultad de captar el sentido del vacío nāgārjuniano y la *différance* derridiana sin el riesgo de caer en la trampa de una interpretación de matriz nihilista. La deconstrucción efectuada por estos autores no sostiene la no existencia de las cosas, sino que apunta a la imposibilidad de encontrar un referente original, definitivo, unívoco, dado que la lengua está compuesta de “trazas de trazas”, “huellas de huellas”, “sustituciones de sustituciones” que nos reenvían a una regresión infinita.

Desmontar el ser-sí mismo: como hemos notado anteriormente la doctrina del *anattā* es fundamental en la filosofía budista y se rehúsa a identificar el ser, la realidad, como algo estable e inmutable. El mismo Buda se negó a discutir de ciertos argumentos, ya que estas son todas *prapañca*, simples proyecciones y proliferaciones conceptuales. La aspiración máxima sería la cesación de esta proliferación conceptual, ¿qué es lo que cesa? se pregunta Mabbet (2006), retiene que es una especie de ausencia que no es totalmente identificable con la no existencia. El autor no se propone sostener una identidad sustancial entre ambas tradiciones, dada la clarísima inconmensurabilidad de los ámbitos culturales en que estas tradiciones nacieron. Lo que le interesa notar es el esfuerzo que éstas realizaron y que las lleva a trascender la dimensión contingente del espacio y del tiempo en la que fueron producidas.

El “cierre” de la deconstrucción, una crítica Mahāyāna a Derrida²⁴

Según Loy (2010) *śūnyatā* se configura como una ulterior crítica a la deconstrucción derridiana, *śūnyatā* y *différance* nos pueden ayudar a superar el problema entre nihilismo y existencialismo. Sin embargo, Loy considera que la *différance* es aún logocéntrica y ve a la *śūnyatā* como “el cierre de la deconstrucción”. La misión de Nāgārjuna no es deconstruir la metafísica en sí, como se propone Derrida, sino nuestra comprensión del mundo y nuestro “sentido común”, entendido como un conjunto de entes reales y objetivos. Gracias a los aportes de Derrida, podemos comprender la historia de la filosofía budista como la historia de una lucha entre “delimitación deconstructiva” y “reapropiación metafísica”, obteniendo como resultado un mensaje que amenaza nuestra seguridad, nuestra tranquilizante

24 Aquí nos basamos en Loy (2010: 261-270).

construcción de sentido. Será rechazada por estos pensadores cualquier tendencia que dogmatice o institucionalice esa lucha entre “delimitación deconstructiva” y “reapropiación metafísica”, el budismo contiene las herramientas para dismantelar repetidamente esta tendencia.

La deconstrucción derridiana nos llevaría hacia una “textualidad infinita” ya que la deconstrucción de uno de los polos de la oposición binaria para los budistas lleva necesariamente a la deconstrucción del otro. Para el budismo una deconstrucción completa no es solo “reformular” en un modo más consciente estas oposiciones binarias, sino que debería ser una modalidad de experiencia que no dependa más de estas polaridades. De aquí se deriva, según Loy, el cierre de la deconstrucción que el budismo efectúa.

La red postmoderna de Indra²⁵

La filosofía ha visto lentamente desvanecer la tendencia a reconocer la esencia al interior de lo múltiple, la unidad del sujeto, del autor, Loy (2006) considera fundamentales en este proceso las contribuciones de autores como Freud, Saussure, Barthes y Derrida. Fundamental es también el pensamiento de Derrida que provoca un deslizamiento de la significación a un nivel multidimensional, negando cualquier fundamento o fijación de la misma da lugar a una continua circulación de significantes. Se nos propone extender esta afirmación al entero universo a través de la metáfora de “La red de Indra” (*Avatamsaka Sūtra*) que deriva de un texto del budismo *Mahāyāna* chino *Huayan* (600-700 d.C.) y simboliza la interrelación, la interpenetración existente entre todos los miembros del cosmos:

Muy lejos, en la morada celeste del gran dios Indra, hay una red maravillosa que ha sido colgada por algún ingenioso artífice de un modo tal que se extiende indefinidamente en todas las direcciones. De acuerdo con los extravagantes gustos de las deidades, el artífice ha colgado una joya brillante en cada “nudo” de la red, y como la red es infinita en todas las direcciones, las joyas son infinitas en número. Allí cuelgan las joyas, brillando como estrellas de primera magnitud, en una maravillosa vista para contemplar. Basta elegir una de esas joyas si la observamos de cerca, descubriremos que en su superficie de múltiples caras se reflejan todas las otras joyas de la red, infinitas en número. Más aún cada una de las joyas reflejadas, refleja a su vez todas las demás, de suerte que se está produciendo un proceso de reflexión infinito (Cook 1997).²⁶

25 Esta sección refiere a Loy (2006).

26 Usamos la traducción en español en Vicens y Canadell (eds. 2006).

Esta metáfora es una de las tantas utilizadas en el budismo *Mahāyāna* con el fin de facilitar su entendimiento, con la misma se nos propone una “ecología cósmica” (Cook 1997). Según Loy este *sutra* revela con más claridad que los argumentos postmodernos la decadencia del pensamiento esencialista. Los resultados actuales, tanto el mito cartesiano de la autoconciencia autónoma, como el del antropocentrismo que privilegia al *sapiens* entre otras formas de vida, ponen en evidencia la necesidad de visualizar esta red de interdependencia, si es queremos cesar de hacer daño a la humanidad y al planeta.

It is becoming obvious that we cannot discriminate ourselves from the interdependent web of life without damaging (and perhaps destroying) both it and ourselves. Awareness of mutual identity and interpenetration is rapidly developing into the only doctrine that makes sense anymore, perhaps the only one that can save us from ourselves. (Loy 2006: 65).

Derrida llegaría según Loy a conclusiones similares que el budismo *Huayan*:

In this play of representation, the point of origin becomes ungraspable. There are things like reflecting pools, and images, an infinite reference from one to the other, but no longer a source, a spring. There is no longer simple origin. Only mirrors reflecting mirrors: traces of traces. (Derrida 1976: 36, en Loy 2006: 66).

Sería importante según Loy que estas resonancias entre *Huayana* y Derrida originaran prolíferos diálogos dada la afinidad con temáticas fundamentales para el desarrollo de la filosofía contemporánea:

The following discussion will first place Indra's Net within its context in the Buddhist tradition, which emphasizes causality in order to deconstruct self-existence. This deconstruction reveals our lack of ground and transforms our frustrated symbolic quest for such a ground into non-abiding. That in turn raises questions about our philosophical and religious search for truth, insofar as that search is an intellectual attempt to ground ourselves by grasping the concepts that grasp reality. The resulting “positionless position” seems vulnerable to accusations of relativism, but the nonduality of self and other escapes many of the problems usually associated with relativism. Although Indra's Net is non-teleological, that implies not the meaninglessness of life but its meaningfreeness. Meaning may not be fixed, but it is not lacking. Life becomes play; yet it has always been play: the issue is whether we suffer our games because they are the means whereby we hope to ground ourselves somewhere in Indra's Net, or whether we dance freely within the Net because we are it. The dangers of relativism in ethics are vitiated

to the extent I realize my interdependence with other beings: I shall indeed love my neighbour as myself when I experience that I am him. (Loy 2006: 66).

La deconstrucción nāgārjuniana del ser, expuesta en el *Mūlamadhyamakakārikā* puede ser resumida según Loy (2006) en tres fases. La primera correspondería a una comprensión errada e ingenua del mundo entendido como un conjunto de cosas que existen objetivamente y que interactuarían causalmente en el tiempo y en el espacio. En la segunda Nāgārjuna toma esta supuesta interdependencia causal de los objetos para deconstruir su presunta existencia, pero una vez en ese punto de la deconstrucción esta dependencia resulta incoherente si no existe otra esencia a la cual relacionarse. La ironía de esta tercera fase reside justamente en el uso del principio de causalidad para luego refutarlo y revelar la “vacuidad” del mismo. Como conclusión Loy (2006) insiste en subrayar el hecho de que si bien no podemos ignorar del todo la causalidad no debemos olvidar sus límites intrínsecos. Si desde la visión derridana el sentido de un texto nunca se agota en sí mismo, esta diseminación textual no será suficiente si sólo se analiza el sentido dualista del discurso y no del propio ser.

From a Buddhist perspective, the post-structural realization that the meaning of a text cannot be totalized –that language/thought never attains a self- presence which escapes differences– is an important step towards the realization that there is no abiding-place for the mind anywhere within Indra’s Net. But the textual dissemination liberated by Derrida’s deconstruction will not be satisfactory unless the dualistic sense-of-self –not just its discourse–has been deconstructed. Without dying to itself and experiencing that it is Indra’s Net, even a postmodern, disseminating self will continue to be haunted by a sense of *lack* which seeks to ground itself in one or another symbolic fashion. This “bad infinity” is only a parody of true liberation, rather than the “good infinity” that can become anything because it needs to become nothing. (Loy 2006: 80).

Reflexiones finales: Hacia una nueva “apertura” ética

La construcción de la identidad personal y de grupo está siempre expuesta al peligro de la identificación sin residuos. Ocurre, defender, a la base de cada proceso de identificación personal y cultural, un residuo no identificado e indefinible. De este residuo podremos decir que es el lugar de la libertad, fuente de donde podrá surgir cada nueva invención ético-política. (Marchignoli 1997: 543).

Derrida busca deconstruir la metafísica occidental a través del pensamiento de la *différance*, indagando los mecanismos con los cuales la filosofía, en general, excluye determinados fenómenos, marginalizándolos y colocándolos al interno de jerarquías asimétricas. Este proceso deconstructivo, por lo tanto, desmonta y hace visible aquello que la filosofía había dejado de lado en su camino hacia la búsqueda de la Verdad, de la unidad y del sentido. La entera filosofía derridiana, ya desde su principio, manifiesta en manera implícita, una dimensión ética (Roffe 2004: 37-38). La cuestión del sentido y por lo tanto, la búsqueda de un “discurso sobre la verdad” son re-propuestos dejando atrás cualquier cierre metafísico. La humanidad actual y sus nuevas responsabilidades deben necesariamente enfrentarse al “descentramiento del cogito” que se viene manifestando en la cultura occidental. Estos nuevos argumentos nos solicitan rever la responsabilidad humana no tanto desde la perspectiva de un sujeto autorreferencial, sino en relación a la alteridad, sin por eso pretender anularla o constreñirla al interior de nuestros esquemas conceptuales. De aquí deriva la necesidad de una renovación de las “categorías de la alteridad” mediante las cuales la naturaleza, los objetos y las personas vienen enunciados (Sollazzo 2010).

Es importante que Derrida haga notar como el “descentramiento del cogito” permitió el nacimiento de la etnología, que abrió paso al abandonando de una hermenéutica que mantenía a occidente como único punto de referencia y permitió ir superando progresivamente la visión falseada y parcial de la perspectiva etnocéntrica. Derrida ha siempre puesto en relieve el rol activo de la deconstrucción contra cualquier interpretación que la vea como negativa o nihilista. La deconstrucción actúa como una crítica profunda, proponiendo el abandono de una economía basada en el mero utilitarismo para dar espacio a una sociedad en donde se manifiesten la solidaridad, amistad y hospitalidad incondicionales que excedan, de algún modo, el derecho y la “fuerza de la ley”. Se rehúsa de consecuencia a una “moral del debito” para favorecer una “ética del don” la que en el mecanismo virtuoso del “dar” y “donar” no pertenecería más al orden del “tener” sino del “ser” (Dovolich 2008:11).

Las implicaciones éticas en el budismo²⁷ se desprenden de las concepciones de *anattā* y *śūnyatā*, las mismas reduciendo las pretensiones del “yo” demolerán cualquier idea fundada sobre el individualismo. Esto no sucede sólo porque el sujeto se ve en relación con los otros sujetos, sino que además entiende que está constituido por esas relaciones. También a nivel ecológico viene justificada esta interrelación universal, cósmica.²⁸ Así el budismo, contrario a todas las conceptualizaciones totalizantes, no propone una ética en modo directo sino que

27 En la literatura budista ética (los buenos hábitos, la moral, etc.) se puede traducir con el término *śīla*. Existen diferentes códigos de conducta y diferentes concepciones sobre el valor soteriológico de la cultura ética (Arnau 2006: 146).

28 Recordamos aquí “La red de Indra” que citamos precedentemente.

ésta se produce una como efecto indirecto de la experimentación del otro como “mi mismo”, percibiéndolo más allá de cualquier esquema conceptual (*prapañca*). Se aspira, justamente, a disolver el concepto de alteridad percibida como la primera manifestación del dolor (*dubka*). Sentirnos alienados del mundo, separados, sería la razón de nuestro sufrimiento. Analizando la fórmula ética conocida “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan” se supone una reciprocidad que se funda según percepciones del tipo “yo podría ser el otro” o estar en su lugar y viceversa. Nos encontramos entonces frente a una suspensión de la identidad, por lo que un comportamiento ético fundamental de la reciprocidad no se funda sobre la identidad, sino justamente en su suspensión (Marchingnoli 1997: 542-543). Para entender la ética budista debemos entonces entender la interpretación del ser que estos realizan, entendiéndola como una deconstrucción. Tomando consciencia de que todo es *śūnyatā* (*vacío*) mi sentido del ego desaparece y realizo mi interdependencia con todos los fenómenos, aquí el problema ético de cómo relacionarme con los demás se transforma. No necesitamos ningún código moral para unirnos unos a otros ya que no estamos separados (Loy 2006:76), se apunta a esta intuición que libera a la humanidad de las cadenas del pensamiento dualístico (Loy 2003: 265).

La perspectiva derridiana y la budista nos pueden ayudar a alcanzar una nueva comprensión: *śūnyatā*, *différance* nos exhortan a conquistarla. Pareciera, y es lo que tratamos de visualizar en este trabajo, que luego de estas reflexiones hoy estamos en condiciones de recibir y comprender más en profundidad los enseñamientos budistas. Nāgārjuna, Wittgenstein y Derrida “juegan” un juego similar si bien dirigido a públicos totalmente heterogéneos. Wittgenstein y los postmodernos nos advirtieron sobre los errores potencialmente implícitos en cualquier pretensión de Verdad y sobre la “mitología blanca” producida por los filósofos occidentales. Nāgārjuna y el budismo se ocuparon de indicar una vía de salvación. Podemos ahora comenzar a entrever este acercamiento entre ambas tradiciones, que constituye e instaura una nueva modalidad de mutua comprensión, eficaz antídoto contra cualquier tipo de visión especulativa (*dṛṣṭi*). Es evidente para nosotros el resultado altamente ético de estos procesos deconstructivos, tanto Derrida como Nāgārjuna supieron construir una praxis “anti-discursiva” que se traduce más que en una filosofía en una prescripción terapéutica que se aleja de cualquier tipo de absolutismo y que redimensiona la idea y el rol del sujeto.

Referencias citadas

- Arnau, J. 2005. *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2007. *Antropología del Budismo*, Barcelona: Ed. Kairós.
- _____. 2011. *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*. Ed. Siruela.

- _____. 2011. Glosario. En: *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*. Madrid.
- Bareau, A. 1993. "El budismo indio". En: *Las religiones en la india y en extremo oriente. Formación de las religiones universales y de salvación*. Vol 4. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bechert, H. (ed.) 1991. *The Dating of the Historical Buddha*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bergmann, G. 1953. Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. (8): 453-84.
- Bori, P. C. y Marchignoli, S. 2003. *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*. Roma: Carrocci Editori.
- Bugault, G. 1996. "Il buddhismo indiano e alcuni aspetti della sua lógica". En: *Il pensiero indiano. Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*. Vol. IV Rai Educational Multimedia. Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Conze, E. 1988. *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Coward, H. 1991. *Derrida and Indian Philosophy*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Coward, H y Foshay, T. (eds.). 1992. *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of New York Press.
- Derrida, J. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- _____. 1984. "Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia". En: G. Dalmasso (comp.). *Di-segno. La giustizia nel discorso*. pp. 107-144. Milano: Jaca Book.
- _____. 1985. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos.
- _____. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- _____. 1997. *I margini della filosofia*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- _____. 1998. *Dalla Grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- _____. 2003. *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 2009. *Psyché. Invenzioni dell' altro*. Vol 2, Milano: Jaca Book.
- Dovolich, C. 2008. *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*. Milano: Mimesis.
- Ferraris, M. 2007. *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: Edizioni Albo Versorio.
- _____. 2008. *Introduzione a Derrida*. Bari: Editori Laterza.
- Flood, G. 2006. *L'Induismo. Temi, tradizioni, prospettive*. Torino: Einaudi Editore.
- Franci, G. R. 2008. *Il buddhismo*. Rastignano: Il Mulino.
- Gudmunsen, C. 1997. *Wittgenstein and Buddhism*. London: Palgrave Macmillan.
- Loy, D. 1987. The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida. *International Philosophical Quarterly* (27): 59-80.
- _____. 1992. "The Deconstruction of Buddhism". En: Coward H. e Foshary D (eds.), *Derrida and Negative Theology*. Pp. 227-253. Albany: State University of New York Press.

- _____. 2004. *El gran despertar. Una teoría social budista*. Barcelona: Editorial Kairòs.
- _____. 2006. "Indra's Postmodern Net". En: J. Park. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. pp. 63-84. Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. 2010. *No-dualidad*. Barcelona: Editorial Kairòs.
- Mabbett, I. 2006. "Nāgārjuna and Deconstruction". En: J. Park. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. pp. 21-43. Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. 1998. The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited. *Journal of the American Oriental Society*. 118 (3): 333.
- Magliola, R. 2000. *Derrida on the Mend*. Indiana: Purdue University Press.
- Marchignoli, S. 1997. Identità, etica, vacuità. Percorsi indiani di disidentificazione. En *Annali di storia dell'esegesi* 14/2 pp. 541-547
- _____. 1999. G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione* (reseña). *Intersezioni* 19 (3): 465-458.
- _____. 2005. *L'India filosofica. Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano. Parte I: dalle origini al sec. VIII d.C.* Bologna: Eurocopy.
- Minkowski. 2001. Scienza indiana: periodo védico. I Veda. En la voz: Storia della Scienza. *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-periodo-vedico-i-veda_%28Storia-della-Scienza%29/
- Nhát Hạnh, T. 1988. *The Heart of Understanding*. Berkeley: Parallax Press.
- Park, Jin Y. (ed.) 2006. *Buddhisms and Deconstruction*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Group.
- _____. 2006. Naming the Unnameable: Dependent Co-arising and Difference. En Park, Jin Y. 2006 (Ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. pp.7-21. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Resta, C. 2003. *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri Editore.
- Rorty, R. (ed.) 1967. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sollazzo, F. 2010. Per una nuova possibilità etica: l'apertura all'alterità. *Observaciones Filosóficas* (10).
- Thurman, R. 1980. Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrak rti in their Treatment of the Private Language Problem. *Philosophy East and West*. 30 (3): 321-337.
- Torella, R. 1997. *Il pensiero dell'India*. Roma: Carroci Editori.
- _____. 2001. Scienza indiana. Il pensiero indiano. En la voz: Storia della Scienza - *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-il-pensiero-indiano_%28Storia-della-Scienza%29/
- Tuck, A. P. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.

- Vattimo G. 1990. "Derrida e l'oltrepassamento della metafísica". En: *Introducción a la "La Scrittura e la differenza"*. pp. 7 -22. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Vicens, J. y A. Canadell (eds.). 2006. *La tecnología desde la perspectiva intercultural*. Documenta Universitaria.
- Wilber, K. 2014. *El cuarto giro: Evolucionando hacia un budismo integral*. Barcelona: Kairós.