

La Deconstrucción del Budismo

por [David Loy](#)

Lo interesante del budismo, desde un punto de vista deconstructivo, es que es tanto onto-teológico (por lo tanto lo-que-necesita-ser-desconstruido) como deconstructivo (proporcionando un ejemplo diferente de cómo-desconstruir). Lo interesante del tipo de deconstrucción de [Derrida](#), desde un punto de vista budista, es que es logocéntrico.

Lo que dice Derrida sobre la filosofía de que ésta “siempre se re-apropia del discurso que la delimita”, también vale para el budismo. Como todas las religiones, el budismo incluye un fuerte elemento onto-teológico, aunque también contiene los recursos que repetidamente han desconstruido esta tendencia. Gracias a sensibilidades que han sido desarrolladas con la ayuda de los textos de Derrida, es posible comprender la tradición budista como una historia de esta lucha entre la delimitación deconstructiva y la re-apropiación metafísica, entre un mensaje que mina toda seguridad minando el sentido-del-yo que busca la seguridad, y una tendencia compensatoria de dogmatizar e institucionalizar ese reto. De todas formas, según esta versión de la deconstrucción, el enfoque de Derrida todavía es logocéntrico, ya que lo que necesita ser desconstruido no es sólo el lenguaje sino el mundo en el que vivimos y la forma en que vivimos en él, atrapados en una jaula hecha por nosotros mismos - “atados por nuestra propia cuerda,” para utilizar la frase Zen. [1]

La consecuencia de esta lucha ha sido una auto-conciencia sobre esas paradojas de teología negativa destacadas por Derrida en “Denegaciones”: hiperesencialismo; el secreto secreto de la sociedad de que no hay secreto; “la homología de la jerarquía que conduce a lo que se sitúa más allá de toda posición”; la promesa, el orden y la espera. Todos estos aspectos se pueden encontrar en el budismo, pero, más que ser tendencias que necesitan ser expuestas, la historia del pensamiento budista es la historia de centralizar estos problemas y desconstruirlos revelando la logocentricidad que los motiva. Como veremos, la filosofía budista se ha preocupado por rechazar cualquier tendencia de postular un significado trascendental, incluyendo cualquier “hiperesencialismo.” El Buda mismo enfatizó que no tenía ningún secreto, aunque eso no impidió que las generaciones posteriores le atribuyeran uno; en la medida en que la solución a los koans Zen puede ser considerada un secreto, los maestros Zen destacan que la respuesta siempre es bastante obvia; de hecho, el punto reside precisamente en nuestra falta de habilidad de ver lo obvio. La sangha (comunidad de monjes y monjas) establecida por el Buda ha sido denominada la primera democracia mundial; en contraste con el sistema hindú de castas, la jerarquía sólo era determinada cuando alguien se unía al grupo. No hay ningún “orden” trascendental que requiera que se practique el budismo; en contraste con la ley Mosaica, los preceptos budistas (evitar matar, robar, etc.) son votos que uno se hace a sí mismo para intentar vivir de manera determinada. La “promesa” del budismo es bastante pragmática; en su discurso a los Kalamas (elogiado como el primer “estatuto de libre indagación”) el Buda destacó que no deberían aceptar ninguna doctrina religiosa hasta que la hubieran comprobado por ellos mismos y visto cómo transformaba sus vidas. Finalmente, “esperar” (más generalmente, cualquier expectativa) ha sido identificado repetidas veces como la tendencia más problemática en la práctica meditativa. [2]

El budismo empieza con el Buda (literalmente, “el Despierto”), entre 563-483 a.C. El problema común de los orígenes legendarios todavía se complica más por el hecho de que el Buda, al igual que Sócrates y Cristo, no escribió nada; no sé por qué, ya que por lo que sé, no tenía ninguna objeción

contra la escritura. (Dadas las dificultades de traducción, la actitud del Buda es digna de mención: cuando dos discípulos pidieron permiso para traducir sus enseñanzas vernáculas al sánscrito clásico, lo rechazó, diciendo que en cada región las enseñanzas debían ser presentadas en el lenguaje local). A diferencia de la breve carrera de Cristo, el Buda vivió 45 años después de su iluminación, dejando atrás numerosas enseñanzas orales que luego se anotaron en el Cánón Pali, que es aproximadamente once veces más extenso que la Biblia. Una de las cosas más sorprendentes de este voluminoso material es que dice tanto sobre la vía hacia el nirvana y tan poco acerca del nirvana mismo. Parece ser que la actitud del Buda fue la de que no es útil hablar demasiado sobre el mismo; así que si se quiere saber lo que es el nirvana, hay que experimentarlo por sí mismo. Exceptuando algunos términos de elogio, las pocas descripciones son negativas: describen lo que no es el nirvana.

El Cánón Pali contiene diferentes descripciones de lo que el Buda realizó exactamente en su paradigmática iluminación bajo el árbol de la Bodhi. Más significativo, tal vez, desde un enfoque desconstruccionista es que ninguna de estas primeras descripciones invoca una "auto-presencia" inexpresable. Según la historia más común, el Buda realizó los Tres Conocimientos: pudo recordar sus vidas pasadas hasta donde quiso para ver las conexiones kármicas entre las mismas y para comprender las Cuatro Verdades: que la vida es Dukkha (la traducción usual "sufrimiento" es demasiado limitada; es mejor algo así como "falta de satisfacción/frustración"), que la causa de Dukkha es el deseo y la ignorancia, que hay un final para Dukkha - nirvana - y un Óctuple Sendero que lleva a ese final, que él mismo había alcanzado. "La ignorancia se había disipado, surgió el conocimiento." Según otra descripción, el Buda realizó la verdad de pratitya-samutpada, "origen dependiente," que se convertiría en la doctrina más importante del budismo; según una tercera, realizó que no hay un yo persistente, y que los procesos físicos y mentales impersonales cuya interacción crea la ilusión del yo, son impermanentes y generan sufrimiento. [3]

En contraste con la otra tradición principal India, la de los Upanishad, que hace hincapié en la identidad del yo, la sustancia, y lo Absoluto trascendental, el Buda destacó que no hay un yo, que todo, sin excepción, nace y muere según las condiciones, y de ahí no existe un Absoluto personal o impersonal. Las charlas del Buda, en su mayoría improvisadas, fueron en respuesta a preguntas, pero había algunas preguntas que no respondía, puesto que "no son favorables para la iluminación." Éstas incluían si el mundo tenía o no un origen o tendrá un final, si es finito o no, si un Buda existe o no después de la muerte, y si el principio de la vida (jiva) es o no idéntico al cuerpo. El budismo no postula ninguna "edad de oro" de plenitud antes de una caída en el sufrimiento de la historia y la auto-conciencia, y por ello no alberga ningún sueño de retorno a ningún origen puro. No hay ninguna tentativa de explicar (y sin un Dios no hay la necesidad de explicar) el sufrimiento como resultado del pecado original; ni tampoco hay un Juicio Final.

El Buda destacó que el que comprende pratitya-samutpada comprende el dharma (su enseñanza), y viceversa. El "origen dependiente" explica nuestra experiencia ubicando todos los fenómenos en un conjunto de doce factores, cada uno condicionado por y condicionando todos los otros. Los doce vínculos de esta cadena (que integra cadenas más cortas elaboradas en diferentes ocasiones por el Buda) se explican tradicionalmente de la siguiente manera:

La suposición de todo el proceso es (1) la ignorancia. Nuestro problema fundamental es la ignorancia, porque por las prisas de satisfacer los deseos, pasamos por alto algo acerca de la experiencia. Debido a esta ignorancia (2) las tendencias volitivas de la vida previa de una persona sobreviven a la muerte física y tienden a causar un nuevo nacimiento. El término original sánscrito samskara es especialmente difícil de traducir; literalmente, sería algo así como "preparación, levantarse," se refiere a actos de la voluntad asociados con estados mentales particulares. La continuación de estas tendencias volitivas explica la medida en que se hace posible un renacimiento sin un alma permanente o yo persistente: sobreviven a la muerte física para afectar a la nueva (3) conciencia que surge cuando influyen que un óvulo fertilizado genere una concepción. Pero aquí

no hay sustancia: tanto las tendencias volitivas como la conciencia de renacimiento resultante son impermanentes, condicionadas por factores anteriores y condicionando los posteriores, en un ciclo aparentemente incesante.

La concepción genera (4) el crecimiento del cuerpo-mente, el feto, que desarrolla (5) los cinco órganos sensoriales, incluyendo el órgano mental de la mente, entendido como el que percibe los objetos mentales.

Los órganos sensoriales permiten (6) el contacto entre cada órgano y su objeto sensorial respectivo, generando (7) una sensación que lleva a (8) ansiar esa sensación. El ansiar genera (9) el aferramiento o apego a la vida en general. Tradicionalmente, este apego se clasifica en cuatro tipos: el apego al placer, a puntos de vista, a la moralidad y a las prácticas externas, y a la creencia en un alma o yo. Esta clasificación es sorprendente porque niega cualquier diferencia entre el sentido físico que se apega y el apego mental; en los cuatro se manifiesta la misma tendencia problemática. Aferrarse conduce a (10) llegar a ser, la tendencia después de la muerte física a renacer, causando (11) otro nacimiento y por ello (12) el envejecimiento y la muerte y el sufrimiento asociado. Y así el ciclo continúa.

Normalmente, se comprende que estos doce vínculos describen tres vidas: los primeros dos factores dan causas del pasado que han conducido a nuestra existencia presente; los cinco siguientes son sus efectos en el presente; los tres siguientes son causas en la vida presente que conducirán a otro nacimiento; los dos últimos son sus efectos en una vida futura. De todas formas, estas tres “vidas” también han sido tomadas metafóricamente, refiriéndose a los diversos factores que condicionan cada momento de nuestra existencia. En ningún caso la ignorancia es una “causa primera” que inició todo el proceso en algún pasado distante. Aunque la ignorancia es presentada como si fuera una precondición, el punto importante es que no existe una causa primera. Todos los doce factores son interdependientes, cada uno condiciona a todos los demás, y en el budismo no hay ninguna referencia a algún tiempo pasado antes de la operación de este ciclo. En respuesta al problema de cómo puede darse el renacimiento sin un alma permanente o un yo que renace, el renacimiento es explicado como una serie de procesos impersonales, que suceden sin ningún yo que lo haga o experimente. En un sutra Pali, un monje pregunta al Buda a quién pertenecen y para quién suceden los fenómenos descritos en pratitya-samutpada. El Buda rechaza esa pregunta considerándola desacertada; de cada factor como de sus precondiciones surge otro factor; eso es todo. Dukkha se da sin que haya nadie que lo cause o experimente.

Cuando el Buda murió no nombró a un sucesor: “que el dharma sea vuestro guía.” Predeciblemente, y “según una ley que puede ser formalizada,” ese dharma fue pronto canonizado de una guía (una balsa que puede ser usada para cruzar el río del sufrimiento, pero que luego no debemos cargar en nuestras espaldas, utilizando la propia analogía del Buda) a una onto-teología. En algunas generaciones, el enfoque claramente no metafísico del Buda produjo el deseo de abstraer un abhidharma o “dharma superior” de sus extensas y repetitivas charlas. Puesto que el sentido-del-yo es debido a la interacción entre los diversos factores que constituyen pratitya-samutpada, los abhidharmikas concluyeron que la realidad es plural: lo que existe son estos diversos elementos, que enumeraron y clasificaron. Este proceso de extraer una enseñanza central transformó la vía budista de liberación en atomismo no obstante onto-teológico: en vez de la sustancia única del Vedanta, ahora se comprendía que el budismo afirmaba que, en efecto, hay innumerables sustancias. [4]

La reacción a este desarrollo filosófico y otras tendencias fue el desarrollo del Mahayana, una revolución tan importante para el budismo como la Reforma Protestante para el cristianismo, aunque curiosamente dividido en direcciones aparentemente incompatibles: en términos religiosos populares, el Buda paradigmático pero muy humano (cuando se le preguntó si era un hombre o un dios, respondió: “Soy un hombre que ha despertado”) fue elevado a un principio metafísico, de hecho

la razón del universo, y se le concedió un panteón de bodisatvas que ayudan a los otros a lograr la salvación. De todas maneras, filosóficamente, había una minuciosa auto-desconstrucción de las enseñanzas budistas que ha seguido reverberando en todo el pensamiento budista posterior de forma tan radical e influyente que nunca ha sido totalmente re-apropiado. El locus classicus de esta escuela Madhyamika está en el Mulamadhyamikakarika (en adelante "MMK") de Nagarjuna, del que se cree que ha vivido en el siglo primero d.C. El MMK ofrece un análisis sistemático de todos los asuntos filosóficos importantes de su época, no para resolver estos problemas sino para demostrar que cualquier solución filosófica posible es auto-contradictoria o de otro modo, injustificable. Esto no está hecho para preparar el terreno para la propia solución de Nagarjuna: "Si planteara cualquier tesis, eso en sí sería un error; pero no planteo ninguna tesis por lo que no puedo estar en el error." [Vigrahavyavartani, verso 29] La mejor manera de mostrar las similitudes y diferencias entre Nagarjuna y Derrida es considerar separadamente lo que dice el MMK sobre sunyata, el nirvana y la doctrina de las dos verdades.

Sunyata

Los conquistadores espirituales han proclamado que sunyata es el agotamiento de todas las teorías y puntos de vista; aquellos para los que sunyata es en sí una teoría declararon ser incorregibles. Los débiles de mente son destruidos por la doctrina incomprendida de sunyata, como por una serpiente cogida con bastante ineptitud o algún conocimiento secreto erróneamente aplicado. Interpretamos pratitya-samutpada como sunyata. Sunyata es una noción que guía, no cognitiva, que presupone lo cotidiano. [MMK, XII:8, XXIV:11,18] [\[5\]](#)

El primer verso del MMK proclama su minuciosa crítica del ser: "Nada de lo que existe, en cualquier tiempo o lugar, ha surgido por sí mismo, de otro, de ambos o sin causa." Estableciendo un paralelismo de la radicalización post-estructuralista de las afirmaciones estructuralistas sobre el lenguaje, el argumento de Nagarjuna realza meramente con más detalle las implicaciones de pratitya-samutpada, mostrando que el origen dependiente debería ser más bien entendido como "no-origen no-dependiente." Pratitya-samutpada no enseña una relación causal entre entidades, porque el hecho de que estos doce factores son interdependientes significa que en realidad no son entidades; no podría suceder nada sin el condicionamiento de todos los otros factores. En otras palabras, ninguno de los doce fenómenos - de los que se dice que abarcan todo - auto-existen porque cada uno está infectado por los rastros de todos los otros: ninguno es "auto-presente" puesto que todos son sunya. O, más bien: que ninguno sea auto-presente es el significado de sunya. De nuevo, los importantes términos sunya y su sustantivo sunyata son muy difíciles de traducir. Derivan de la raíz su que significa "estar hinchado," tanto como un globo como una mujer embarazada; por este motivo la traducción usual al inglés "vacío" y "vacuidad" debe ser complementada con la noción de "embarazada/llena de posibilidades." (La traducción de Sprung utiliza la ferragosa expresión "ausencia de ser en las cosas"). De todas formas, más que ser sunyata sólo un concepto negativo, Nagarjuna destaca que cualquier cambio es posible, incluso la transformación espiritual, sólo gracias a que todo es sunya.

El punto de sunyata es desconstruir la auto-existencia/auto-presencia de las cosas. Nagarjuna no sólo estaba preocupado por los elementos atómicos supuestamente auto-suficientes del análisis de Abhidharma, sino también por la metafísica reprimida, inconsciente del "sentido común," según la cual el mundo es un conjunto de cosas existentes (incluyéndonos a nosotros) que nacen y finalmente desaparecen. El peligro correspondiente era que el mismo sunyata llegaría a ser re-apropiado en una metafísica, así que Nagarjuna se preocupó por advertir que sunyata era una noción heurística, no cognitiva. A pesar de que el concepto de sunyata es tan básico en el análisis Madhyamika que la escuela llegó a ser conocida como sunyavada ("la vía de sunya"), no existe "algo" como sunyata. Aquí el paralelismo obvio con la difference de Derrida es profundo. Sunyata, como difference, está permanentemente "bajo borrado," utilizado por razones tácticas pero sin ninguna estabilidad

semántica o conceptual. “Presupone lo cotidiano” porque es parasitario en la noción de las cosas, que rechaza. “Si hubiera algo que no es sunya, habría algo que es sunya; pero no hay nada que no sea sunya, por lo que ¿cómo puede haber algo que sea sunya?” (MMK XII:7)

Asimismo, hacer de la aplicación de sunyata un método faltaría tanto al aspecto de desconstrucción de Nagarjuna como al de Derrida. Derrida se preocupa de que no reemplazemos la actividad específica, detallada de la lectura desconstruccionista por alguna idea generalizada sobre esa actividad que presume abarcar todos sus diferentes tipos de aplicación. Sin embargo, para Nagarjuna sunyata apunta al “agotamiento de todas las teorías y puntos de vista” porque tal como veremos, tiene otra ambición; el propósito de sunyata es ayudarnos a “dejar partir” nuestros conceptos, en cuyo caso también debemos dejar partir el concepto de sunyata.

Para ambos, *differance/sunyata* es un “no-lugar” o “lugar no filosófico” desde el cual cuestionar la filosofía misma. Pero, tal como destaca Derrida, la historia de la filosofía es la reincorporación metafísica de dichos no-lugares. Nagarjuna advirtió, en la medida que pudo, que sunyata era una serpiente que, cogida por el extremo erróneo, podría ser fatal; aunque eso fue precisamente lo que sucedió - repetidas veces - en el budismo posterior. Si “aquellas personas para las cuales sunyata es en sí una teoría” son “incurables”, debería ser abordada la cuestión de por qué tantas personas parecen ser incurables. La otra importante escuela filosófica del budismo Mahayana fue la Yogacara, que fue conocida como la escuela de la “Sólo-mente” (Vijnanavada). No revisaré las controversias sobre si Yogacara es o no un idealismo (por ello una vuelta al logocentrismo) y en qué medida es compatible con Madhyamika, excepto para enfatizar que su metodología fue diferente: más que ofrecer un análisis lógico de las categorías filosóficas, intentó precisar las implicaciones de ciertas experiencias meditativas. Pero posteriores permutaciones chinas del Yogacara efectuaron dicha “trascendentalización” de la “Mente” y de la “Naturaleza de Buda”, que a nivel popular incluso sucedió antes. Así, lo que sucedió en el budismo se asemeja a lo que ocurrió en otras tradiciones como la Yoga o Vedanta en India, y el Taoismo en China: a diferencia de lo que podemos esperar, en cada caso la tendencia teística y devocional se desarrolló relativamente tarde, en su mayoría después de los desarrollos filosóficos que son de mayor interés intelectual. Tal vez esto sea una advertencia para aquellos como Kant que creen en el progreso filosófico. ¿Es la eterna vigilancia, como insinúa Derrida, el precio de la libertad de la onto-teología?

Sassure enseñó que el significado en un sistema lingüístico no es una función de alguna relación franca entre significante y significado sino de un complejo conjunto de diferencias. Barthes destacó que el texto es un tejido de citas, no una línea de palabras que liberan el solo significado “teológico” de un dios-autor sino un espacio multidimensional donde se mezclan y/o confrontan diversos escritos. Derrida muestra que el significado de una línea así de palabras nunca puede ser totalmente completo, de ahí que el texto nunca logra una auto-presencia; la continua circulación de significantes significa que el significado no tiene un fundamento firme o base epistemológica. ¿Con qué acabaríamos si extrapoláramos estas afirmaciones sobre la textualidad a todo el universo? El análisis lógico y epistemológico de Nagarjuna no atrajo a los chinos, quienes prefirieron una forma más metafísica (y por ello onto-teológica) para expresar la intercondicionalidad de todos los fenómenos: la metáfora de la red de Indra descrita en el Sutra de Avatamsaka y desarrollada en la escuela Hua-yen del Mahayana.

Lejos, en la morada celestial del gran dios Indra, hay una red maravillosa que ha sido colgada por algún astuto artífice de tal forma que se extiende infinitamente en todas las direcciones. Según los extravagantes gustos de las deidades, el artífice ha colgado una joya brillante en cada “ojo” de la red, y puesto que la red en sí es infinita en todas las dimensiones, las joyas son infinitas en número. Ahí cuelgan las joyas, brillando como estrellas de primera magnitud, una visión maravillosa digna de ver. Si ahora elegimos arbitrariamente una de estas joyas para inspeccionarla y la observamos atentamente, descubriremos que en su superficie pulida hay reflejadas todas las otras joyas de la

red, infinitas en número. No sólo eso, sino que cada una de las joyas reflejadas en esta joya también está reflejando todas las otras joyas, de forma que está ocurriendo un proceso de reflejo infinito. Simboliza un cosmos donde hay una interrelación infinitamente repetida entre todos los miembros del mismo. Se dice que esta relación es de identidad mútua simultánea e inter-causalidad mútua. [6]

Cada "individuo" es a la vez el efecto del todo y la causa del todo, y la totalidad es un cuerpo vasto e infinito de miembros donde cada uno sostiene y define a todos los otros. "Dicho brevemente, el cosmos es un organismo que se crea a sí mismo, se auto-mantiene y se auto-define." Este mundo es no-teológico: "No existe una teoría de un momento inicial, un concepto de un creador, una pregunta del propósito de todo esto. El universo es tomado como algo dado". Un universo así no tiene jerarquía: "No hay un centro, o, tal vez si lo hay, está en todas partes." [7]

Si "incluso hoy en día la noción de un centro sin ninguna estructura representa lo impensable en sí" [8] (Writing and Difference, 279), ¿es la Red de Indra una "estructura impensable"? Por razones obvias, Nagarjuna no aceptaría un tropo onto-teológico así, pero la metáfora no deja de tener valor. Of Grammatology critica el sistema de s'entendre-parler (escucharse hablar) que ha "producido la idea del mundo, la idea del origen del mundo, que surge de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el exterior y el interior, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etc." [9] En la Red de Indra esas categorías y oposiciones binarias no son válidas. Que esta "textualidad" se extiende más allá del lenguaje significa que justo ahora estás leyendo más que las ideas de Nagarjuna y Derrida, y más que los efectos de la invitación del Profesor Coward a contribuir a este artículo: puesto que en esta página está todo el universo. El maestro vietnamita Thich Nhat Hanh lo expresa mejor que yo:

Si eres un poeta, verás claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin una nube, no habrá lluvia; sin lluvia, los árboles no pueden crecer, y sin árboles, no podemos hacer papel. La nube es esencial para que exista el papel. Si la nube no está aquí, la hoja de papel tampoco puede estarlo...

Si observamos incluso más detenidamente la hoja de papel, podemos ver en ella el sol. Si no hay sol, nada puede crecer. De hecho, nada puede crecer. Ni siquiera nosotros podemos crecer sin el sol. Y así, sabemos que también el sol está en esta hoja de papel. El papel y el sol inter-son. Y si seguimos mirando, podemos ver al leñador que cortó el árbol y lo llevó a la fábrica para que fuera transformado en papel. Y vemos el grano. Sabemos que el leñador no puede existir sin su pan diario, y por ello el grano que se convirtió en su pan también está en esta hoja de papel. Y el padre y la madre del leñador también están en él...

No se puede destacar algo que no está aquí - el tiempo, el espacio, la tierra, la lluvia, los minerales en la tierra, el sol, la nube, el río, el calor. Todo co-existe con esta hoja de papel... Fina como es esta hoja de papel, contiene todo el universo.

Para enfatizar la cuestión de Nagarjuna, en realidad la metáfora de la Red de Indra no se refiere a nuestra interdependencia, puesto que eso presupondría la existencia de cosas separadas que se relacionan. Más bien, así como cada señal es una señal de una señal, en todas partes sólo hay rastros y esos rastros son rastros de rastros.

Si este es el caso aquí y ahora, no hay nada que deba ser alcanzado o pudiera ser perdido; en ese sentido, es un pasado que siempre ha estado presente. Entonces, ¿cuál es nuestro problema? ¿Por qué sufrimos? El budismo no proporciona ninguna "causa primera" para explicar Dukkha, sino que explica nuestra insatisfacción remontándola al sentido-del-yo ilusorio que es una manifestación de esta red a pesar de sentirse separado de ella. La dificultad reside en que en la medida en que me siento separado, estoy inseguro, puesto que el rastro ineluctable de la nada en mi sentido-del-yo

ficticio (puesto que no auto-existe/es auto-presente) es experimentado como un sentido-de-carencia; como reacción, el sentido-del-yo se preocupa, de una u otra forma simbólica, por intentar llegar a ser auto-existente/auto-presente. La trágica ironía es que las formas en que intenta hacerlo no pueden tener éxito, puesto que el sentido-del-yo ilusorio nunca puede expulsar el rastro de carencia que lo constituye; mientras que en el sentido más importante ya somos auto-existentes, en la medida en que el conjunto infinito de rastros diferenciales que constituye cada uno de nosotros es toda la Red. “La auto-existencia de un Buda es precisamente la auto-existencia de este cosmos. El Buda no tiene una naturaleza auto-existente; también el cosmos carece de una naturaleza auto-existente.” (MMK XXII:16) Creo que esto, no sólo en Occidente sino en todas partes, toca la perdurable atracción del logocentrismo y de la onto-teología: Ser significa seguridad, la base del yo, bien sea experimentando a Dios inmediatamente o intelectualmente sublimado en una arche metafísica. Queremos encontrarnos cara a cara con Dios, o ver nuestra naturaleza de Buda esencial, pero rastro/sunyata significa que nunca lo conseguimos. El sentido-del-yo quiere alcanzar el nirvana/la iluminación, pero rastro/sunyata significa que nunca lo puede alcanzar. Nuevamente, el problema es nuestro deseo de auto-presencia, y aquí el énfasis está tanto en el yo como en la presencia. Entonces, de alguna manera, la solución tiene que ver con no-atrapar, sin necesitar traer estos rastros fugaces a la auto-presencia. Es la diferencia entre una mala-infinidad y una buena-infinidad: un cambio de perspectiva que transforma todo.

Subhuti: ¿Cómo se caracteriza la sabiduría perfecta (prajnaparamita)?

El Señor: Se caracteriza por el no apego... En la medida en que los seres se aferran a las cosas y se acomodan en ellas, en esa medida hay profanación. Pero con ello nadie es profanado. Y en la medida en que uno no se aferra a las cosas y no se acomoda en ellas, en esa medida uno puede concebir la ausencia de yo-hago y hacer-mío. En ese sentido uno puede formar el concepto de la purificación de los seres, es decir, en la medida en que no se aferran a las cosas y no se acomodan en ellas, en esa medida hay purificación. Pero en ello nadie es purificado. Cuando un bodisatva actúa así, actúa en la perfecta sabiduría. [\[10\]](#)

La línea más famosa en el Sutra del Diamante encapsula esto como una orden: “Dejad surgir la mente sin fijarla en ninguna parte.” Nagarjuna ve las consecuencias de todo esto: “Cuando hay una percepción de aferramiento (upadane), el que lo percibe genera el ser. Cuando no hay una percepción de aferramiento, será liberado y no habrá ningún ser.” (MMK XXVI:7) Mientras esté motivado por la carencia, buscaré realizarme a mí mismo obsesionándome (“acomodándome en”) con algo que se disuelve cuando intento aferrarlo, puesto que todo es un rastro escurridizo de rastros. La carencia es “el hambre del yo” que busca la realización en “el fantasma absoluto” del “auto-tener absoluto.” [\[11\]](#)

¿Qué diría sobre la desconstrucción de Derrida un maestro budista preocupado por ayudar a sus estudiantes a realizar esta libertad? Que la libertad de Derrida es demasiado una libertad textual, que está excesivamente preocupada por el lenguaje porque busca la liberación a través de él y en él - en otras palabras, que es logocéntrica. El peligro no sólo reside en que intentaremos encontrar un símbolo “completamente significativo” para acomodarnos en él, sino que viviremos demasiado simbólicamente, inscritos en una recirculación infinita de conceptos incluso si no asimamos aquellos que supuestamente introducen al ser en nuestro aferramiento. Esto se vuelve una fuente de Dukkha porque todavía retenemos un fundamento: en el lenguaje como un todo. Es la diferencia entre una economía restringida y una economía general.

Las dos verdades

La enseñanza de los Budas está totalmente basada en que existen dos verdades: la de un mundo personal cotidiano y una verdad más elevada que lo sobrepasa. Los que no conocen claramente la

verdadera distinción entre las dos verdades no pueden conocer claramente las profundidades escondidas de la enseñanza del Buda.

El sentido que lo supera no puede ser destacado a menos que la esfera transaccional sea aceptada como base; si el sentido que lo supera no es comprendido, no se puede alcanzar el nirvana. [MMK XXIV:8-10].

Al final de "Los finales del hombre," Derrida declara la importancia de una estrategia doble: por una parte, "intentar una salida y una desconstrucción sin cambiar de terreno," que utiliza los instrumentos del lenguaje contra el lenguaje; con el riesgo de consolidarse incesantemente en un nivel más profundo que el que uno presupuestamente desconstruye. Por otra parte, "decidir cambiar de terreno, de forma discontinua e irrupida, situándose brutalmente fuera, y afirmando una rotura y diferencia absolutas"; con el riesgo, nuevamente, de habitar con mayor ingenuidad que antes lo que uno afirma que ha abandonado, puesto que "el lenguaje reinstaura incesantemente el nuevo terreno sobre el suelo más viejo." [12] Derrida habla repetidas veces de "la necesidad de alojarse en la conceptualidad tradicional para destruirla," puesto que "no podemos renunciar a esta complicidad metafísica sin renunciar también a la crítica que dirigimos contra esta complicidad." [13] Los recursos para hacer la propia crítica de la metafísica deben ser tomados prestados de lo que uno quiere deshacer. De todas formas, daros cuenta de que ambas estrategias están amenazadas por el mismo sino: el dilema metafísico está entre reinscribir lo nuevo sobre el terreno viejo o que el propio terreno nuevo sea reinscrito en el viejo, una diferencia insignificante. El peligro reside en quedarse atrapado en alguna parte del lenguaje; la posibilidad es "la afirmación jubilosa de la obra del mundo y de la inocencia de llegar a ser, la afirmación de un mundo de señales sin falta, sin verdad, y sin origen ofrecido a una interpretación activa" [14] - una liberación del Ser similar a la de Nietzsche pero sólo textual. La diferencia reside en estar atrapado en alguna parte del lenguaje y estar libre en el lenguaje.

Lyotard define el posmodernismo como sospecha de todas las meta-narrativas, aunque es cuando pensamos que estamos escapando de las meta-narrativas que somos más susceptibles a ellas. Este no es sólo el problema básico con las obras "discontinuas e irrupidas" como el Anti-Edipo sino también con las teorías "no-metafísicas como el empirismo, el pragmatismo e incluso más fundamentalmente, la metafísica inconsciente que pasa por "sentido común." [15] El análisis de Nagarjuna va dirigido a las principales teorías filosóficas de su época, pero su objetivo real es esa metafísica automatizada, sedimentada, disfrazada como el mundo en el que vivimos. Si la filosofía fuera meramente el deporte de los filósofos, podría ser ignorada, pero no tenemos elección en el asunto. "Fue un griego quien dijo, 'si hay que filosofar, hay que filosofar; si uno no tiene que filosofar, todavía tiene que filosofar (decirlo y pensarlo). Uno siempre tiene que filosofar.'" Las categorías fundamentales de la "cotidianidad" son las cosas auto-existentes/auto-presentes - incluyéndonos a nosotros - que han nacido, cambiado, y finalmente muerto; para explicar la relación entre estas cosas, también son necesarios el espacio, el tiempo y la causalidad. Y el vehículo de esta metafísica de sentido común, que la crea y sostiene, es el lenguaje, que nos presenta con un conjunto de nombres (cosas auto-subsistentes) que tienen predicados temporales y causales (surgir, cambiar y desaparecer). Pero, dado que nos encontramos inscritos en el lenguaje - que "el lenguaje ha empezado sin nosotros, en nosotros y antes que nosotros" ("Denegaciones") - ¿cómo debemos proceder? De ahí la doble estrategia del budismo, las "dos verdades." Por una parte, el lenguaje debe ser usado para exponer las trampas del lenguaje: además de la desconstrucción de las cosas auto-existentes de Nagarjuna, existen, por ejemplo, todas las dualidades binarias (pureza vs. impureza, vida vs. muerte, ser vs. nada, éxito vs. fracaso, hombre vs. mujer, yo vs. otros) con lo que "nos atamos sin una cuerda" cuando intentamos en vano valorar una mitad y rechazar la otra. El peligro de esta estrategia reside en que, mientras que mi sentido-de-la-carencia me motiva a buscar Ser de alguna forma sublime, escaparé de una trampa para caer meramente en otra. De forma que

la otra estrategia es más perjudicial: una “verdad más elevada” o “que sobrepasa” que apunta más allá del lenguaje y por ello más allá de la verdad, planteando la cuestión de “la verdad de la verdad” y la posibilidad misma de la verdad en la filosofía.

En «Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy» Derrida analiza la crítica de Kant de ciertas “mystagogues auto-diseñadas” y cuestiona la tentativa de Kant de distinguir lo que hacen de lo que hace él. Si tal mystagogy es debida a un deterioro en la verdadera esencia de la filosofía, entonces el problema es que la filosofía perdió muy pronto su primer significado, puesto que Kant debe distinguir entre Platón el “buen” Académico y Platón el presunto autor de las cartas, “el padre del delirio, de toda exaltación en la filosofía.” [39]. Es otro ejemplo donde un origen puro ya resulta estar infectado con el suplemento que supuestamente lo corrompe.

Pero Derrida está más interesado en la tregua que propone Kant entre ambas partes: un concordato que admite que la diferencia entre ambos es su diferente manera de presentar la misma ley moral. La filosofía reconduce didacticamente la ley moral en nosotros a distintos conceptos según la lógica, mientras que el otro procedimiento trata de personificar esta ley moral de manera estética. Derrida se pregunta si esto exorciza realmente el “tono apocalíptico” que Kant consideró inaceptable en las “mystagogues,” o más bien lo revela en el propio discurso de Kant:

¿No podemos decir entonces que todas las partes receptoras de tal concordato son los sujetos de discursos escatológicos?... Si Kant denuncia a aquellos que proclaman que la filosofía está al final de dos mil años, él mismo, marcando un límite, de hecho el final de cierto tipo de metafísica, liberó otra onda de discursos escatológicos en la filosofía. Su progresivismo, su creencia en el futuro de cierta filosofía, de hecho de otra metafísica, no es contradictoria a su proclamación de finales y del final. Y ahora empezaré desde este hecho: desde entonces... Occidente ha sido dominado por un poderoso programa que también fue un contrato intransgredible entre los discursos del final. El tema del final de la historia y de la muerte de la filosofía sólo representan las formas más detalladas, masivas, y ensambladas de esto. [47-48]

Derrida reconoce las diferencias entre la escatología Hegeliana, Marxista y Nietzscheana:

¿Pero estas diferencias no son medidas como lagunas o desviaciones con relación a la tonalidad fundamental de esta Stimmung audible en tantas variaciones temáticas?

¿No han adoptado todas las diferencias la forma de un hacerlo-mejor en la elocuencia escatológica, cada una nueva, más lúcida que la otra, más vigilante y también más pródiga que la otra, llegando a añadirle más?: os lo digo de verdad; este no es sólo el final de esto sino también y antes que eso, el final de la historia, el final de la lucha de clases, el final de la filosofía... Y cualquiera que lo perfeccionase, que contara el extremo del extremo, es decir el final del final, el final de los finales, que el final siempre ya ha empezado, que todavía debemos distinguir entre cierre y final, esa persona, lo quiera o no, participaría en el concierto. Puesto que ese también es el final del metalenguaje relativo al lenguaje escatológico. Y así, podemos preguntarnos si la escatología es un tono, o incluso la misma voz. ¿No es la voz siempre la del último hombre? [16]

No necesitamos preguntarnos dónde encaja Derrida en todo esto. El tono que identifica Derrida en todo el discurso filosófico occidental es incluso más audible desde fuera, especialmente desde la tradición India (incluyendo la budista) que, en contraste, consiste en un conjunto de escuelas más-o-menos distintas que se desarrollaron una al lado de la otra, ya que sus comentaristas añadieron sus notas a sub-comentarios de comentarios de los textos sagrados. Desde la perspectiva occidental, el respeto asiático por la tradición (ej: la gerontocracia confucionista) puede parecer y es, con frecuencia, tedioso, pero por otra parte la necesidad occidental de revolucionar la tradición es la tradición. A pesar de críticas recientes de Edipo y del patriarcado, todavía existe la misma tendencia

de matar al padre; y, tal como insinúa Derrida, matar el mito de Edipo es volver a representar el mito. Creo que la frase de Derrida da en el clavo: ¿de dónde viene esta necesidad de ser “el último hombre”? Aquel que está por encima de los hombros de todos los demás, en cuyos hombros no hay nadie, con el que se para la historia, a través del cual no recirculan los significantes porque comprenden la Verdad? ¿Por qué los filósofos pueden aceptar su propia muerte física con más facilidad que el rechazo de sus ideas? El asunto, como estamos empezando a comprender, es que hay muchas formas de buscar el Ser.

Cualquiera que adopte el tono apocalíptico viene a señalarte o contarte algo. ¿Qué? La verdad, claro, y a señalarte que ésta te revela la verdad; el tono es el revelador de cierta revelación en proceso... La verdad en sí es el final, el destino, y que la verdad se revele es el advenimiento del final. La verdad es el final y la instancia del Juicio Final. Y es por ello que no habría ninguna verdad del apocalipsis que no fuera la verdad de la verdad. (53)

Nietzsche y Heidegger destacan que el nihilismo es la esencia de la metafísica porque la metafísica busca fundamentarse en el ser y por ello está preocupada por el no-ser; la verdad, para ellos, es que no existe tal fundamento. El problema con esta realización es que incluso afirmaciones aparentemente tan modestas son en la misma medida una tentativa de fundamentarse a sí mismo en el Ser, y por ello son alteradas por la inhabilidad del lenguaje de conseguir una auto-presencia en la forma sublimada de significado auto-contenido. Incluso si “el secreto es que no hay secreto”, para el budismo la “verdad superior” (y ahora la convertiremos en la verdad inferior) es que no hay verdad (y ahora podemos apreciar por qué es necesario aceptar la “esfera transaccional” para apuntar hacia la verdad indescriptible: es decir, por qué Nagarjuna insiste en que hay dos verdades). No hay problema con “tu comida está en la nevera”, pero hay un problema en la medida en que la filosofía es nuestra tentativa de asir los conceptos que comprenden el Ser. Si la verdad es ese lugar conceptual donde podemos descansar, la búsqueda de la verdad también es la búsqueda de lo que rellenará nuestra carencia, y la filosofía es la tentativa conceptual de encontrar a Dios en la red de nuestros conceptos. Luego, la filosofía, en la medida en que su destino es buscar la verdad, nunca puede escapar a su tono apocalíptico. Si fuera posible resolver nuestro sentido de la carencia, transformar nuestra mala-infinidad en buena-infinidad, también la verdad sería transformada: de nada (nuestra carencia no nos permite descansar) a todo. Según una famosa historia Zen, el Buda estaba sentado ante una numerosa audiencia que esperaba que hablara, pero él no dijo nada, y giraba un flor entre sus dedos. Nadie “comprendió” excepto Mahakashyapa, quien “soltó una sonrisa” - tras lo cual el Buda reconoció su realización.

“¿Debemos continuar, en la mejor tradición apocalíptica, para denunciar el falso apocalipsis?” [59]. El hecho - la verdad - es que toda filosofía, incluyendo la de Derrida y la mía, en la medida en que está motivada por la carencia sublimada, no puede escapar a este “tono” apocalíptico. Y no sólo la filosofía. Derrida se pregunta si el tono apocalíptico es “una condición trascendental de todo discurso, de toda experiencia en sí, de toda marca o huella.” Y no sólo un tono: en la medida en que esperamos superar nuestra carencia, somos empujados hacia el futuro, hacia ese momento esperado en el que se alcanzará la auto-presencia; tal como insinúa Derrida, la creencia en el progreso, en el futuro mismo, es una versión de esto.

Hay otra forma de enfocar este punto de la verdad, que tiene implicaciones para el futuro de la conversación entre la filosofía occidental y el budismo. Según el mito establecido, la filosofía occidental empieza con el descubrimiento griego de la razón, de la emancipación del pensamiento del mito y de la religión, en un despertar que (según Platón y Aristóteles) observa el mundo maravillado y con curiosidad. De todas formas, en la India, se dice que la filosofía empieza con Dukkha: el hecho de nuestro sufrimiento motiva la búsqueda de una forma para acabar con él. Pero este también es el origen de la religión, que es por lo que en la India no hay una distinción aguda entre ambas; la vía hacia la liberación abarca ambas. Luego, desde la perspectiva india, la distinción

originaria griega entre la filosofía y la religión es sospechosa; y si hay algo no natural en su bifurcación, deberíamos esperar detectar “rastros” de cada uno en el otro. Si su base común es la necesidad de acabar con Dukkha y superar la carencia, no deberíamos sorprendernos de un tono religioso, una urgencia apocalíptica en el corazón mismo de la filosofía. Entonces, no es extraño que un racionalismo secularizado deberá seguir revolucionándose, matando a sus padres: sólo así puede evitar el hecho de que la filosofía no puede garantizar lo que se busca.

Además: ¿qué implica en la razón este tono que infecta su corazón más íntimo? Sobre esto me pregunto: ¿Fue el descubrimiento de la razón más un hecho de crear un lugar de auto-fundamento que de pensamiento? [17] Cogito ergo sum. O más bien el intento de convertir el pensamiento en tal “espacio” de auto-fundamento, dada la visión de Derrida y del budismo sobre la imposibilidad de auto-presencia? Si el significado más amplio de desconstrucción es que el lenguaje/la razón está desconstruyéndose como nuestro lugar de auto-fundamento, quedan por ver todas las consecuencias de la desconstrucción. Esto nos sitúa en un terreno delicado puesto que no queremos “perder nuestra razón” como lo hizo, por ejemplo, Nietzsche. Pero el budismo ofrece otras formas de hacerlo.

Derrida concluye anunciando “un apocalipsis sin apocalipsis, un apocalipsis sin visión, sin verdad, sin revelación, de envíos (puesto que el ‘llegar’ es plural en sí, en uno mismo), de direcciones sin mensaje y sin destino, sin remitente o destinatario decidible, sin juicio final, sin ninguna otra escatología que el tono del ‘llegar’ en sí, su misma diferencia, un apocalipsis más allá del bien y el mal.” Un apocalipsis budista, que congenia con cualquier joya de la Red de Indra, que no intenta fijarse a sí misma. “Aquí la catástrofe tal vez sería el mismo apocalipsis, su pli y su final, un cierre sin final, un final sin final.” El sentido-del-yo nunca puede rellenar el sentido-de-la-carencia, pero puede realizar que lo que busca nunca ha faltado. “Y ¿qué pasaría si este exterior del apocalipsis estuviera dentro del apocalipsis? ¿Qué sucedería si fuera el apocalipsis en sí, qué es precisamente lo que entra en el ‘llegar’?” [67] Tal vez esto sea lo que siempre hemos buscado: no llegar a ser reales sino darnos cuenta de que no necesitamos llegar a ser reales. Al fin y al cabo, ¿hay alguna diferencia entre ambos?

Nirvana

No hay absolutamente ninguna diferencia entre el nirvana y el mundo cotidiano; no hay absolutamente ninguna diferencia entre el mundo cotidiano y el nirvana. El alcance óptico del nirvana es el alcance óptico del mundo cotidiano. Ni siquiera existe la más sutil diferencia entre ambos.

Aquello que, tomado como casual o dependiente, es el proceso de nacer y morir, es, tomado no-casualmente y más allá de toda dependencia, declarado como nirvana. La serenidad última es la paralización de todas las formas de tomar las cosas, el reposo de las cosas con nombre; ninguna verdad ha sido enseñada por un Buda a nadie, en ninguna parte. [MMK, XXV:19, 20, 9, 24]

El capítulo culminante del MMK aborda la naturaleza del nirvana para probar que no hay ningún significado trascendental: puesto que nada es auto-existente, también el nirvana es sunya. Por esta razón, el mundo cotidiano, que es el proceso de las cosas que nacen, cambian y mueren, es un mundo de sufrimiento, samsara. Aun así no hay ninguna diferencia especificable entre este mundo y el nirvana. De todos modos, hay una diferencia de perspectiva, o más bien una diferencia en la forma de “tomarlo”, que todavía no ha sido totalmente sacada en nuestras deliberaciones sobre pratitya-samutpada y la Red de Indra. La ironía del enfoque de pratitya-samutpada de Nagarjuna es que su uso de la causalidad rechaza la causalidad: habiendo desconstruido la auto-existencia o el ser de las cosas (incluyéndonos a nosotros) en sus condiciones e interdependencia, la causalidad en sí desaparece, puesto que sin nada que causar/ser efectuado, el mundo no será experimentado en

términos de causa y efecto. Una vez que la causalidad ha sido usada para rechazar la aparente auto-existencia de las cosas objetivas, la falta de cosas que se-relacionan rechaza la causalidad. Si las cosas se originan (cambian, dejan de existir, etc.), no hay cosas auto-existentes; pero si no hay cosas, entonces no hay nada que originar y por ello ninguna creación.

Es porque vemos el mundo como una colección de cosas discretas que superponemos las relaciones causales, para “encolar” estas cosas. Por ello, la victoria de la causalidad es Pyrrhica, puesto que si sólo existe la causalidad, no hay ninguna causalidad. Esta auto-refutación tiene consecuencias religiosas: La causa-y-efecto es esencial para nuestro proyecto de intentar asegurarnos “en” el mundo; su evaporación no deja atrás la casualidad (su opuesto dualista) sino un sentido de misterio, de ser parte de algo que nunca podemos asir puesto que somos una manifestación de ello. Cuando no hay ninguna necesidad de defender un sentido-del-yo frágil, dicho misterio no es amenazador y más que intentar apartarlo, se puede ceder a ello.

En términos de Derrida, lo importante de la causalidad es que es el equivalente de la *differance* textual en el mundo de las cosas. Si la *differance* es la ineluctabilidad de las relaciones causales textuales, la causalidad es la *differance* del mundo “objetivo”. Tal como hemos visto, el uso de la interdependencia de Nagarjuna para negar la auto-existencia de las cosas equivale a lo que hace Derrida para el significado textual. Pero Derrida no hace el segundo e inverso movimiento de Nagarjuna: la ausencia de cualquier objeto auto-existente refuta la causalidad/ *differance*. Las paradojas de la causalidad son bien conocidas; la versión de Nagarjuna apunta a la contradicción necesaria para una relación de causa-y-efecto: el efecto no puede ser ni el mismo ni diferente que la causa. Si el efecto es el mismo que la causa, nada ha sido causado; si es diferente, entonces cualquier causa debería poder causar cualquier efecto. [18]

Por ello *pratitya-samutpada* no es una doctrina de “creación dependiente” sino una causa de “no-creación no-dependiente”. Este no describe la interacción de realidades sino la secuencia y yuxtaposición de “apariencias” - o lo que podría ser denominado apariencias si hubiera algún tipo de no-apariencia que contrastar. El origen, la duración y el cese son “como una ilusión, un sueño, o una ciudad imaginaria en el cielo.” (MMK VII:34) Uno de los textos tal vez más conocidos del Mahayana, el Sutra del Diamante, concluye con la afirmación de que “todos los fenómenos son como un sueño, una ilusión, una burbuja y una sombra, como rocío y rayo.” Cuando abolimos el mundo “real”, la “apariencia” se convierte en la única realidad, y descubrimos un mundo dispersado en trozos, cubierto de explosiones; un mundo liberado de las ataduras de la gravedad (es decir, de la relación con fundamento); un mundo hecho de superficies ligeras y en movimiento donde el incesante cambio de máscaras es llamado risa, danza, juego. [19]

Tanto para Nietzsche como para el budismo nuestra manera de intentar resolver un problema resulta ser lo que mantiene el problema. Intentamos “despegar” el mundo aparente para llegar al verdadero, pero esa dualidad entre ambos es nuestro problemático engaño, que deja, como único candidato para el mundo real, al aparente - un mundo cuya naturaleza real no ha sido percibida porque hemos estado tan preocupados por trascenderlo. Esto nos permite ver con mayor claridad cómo la “cotidianidad” y el “sentido común” no son alternativas a la especulación metafísica sino una versión disfrazada - puesto que es automatizada e inconsciente - de ello. Tal como destacó Berkeley, nunca nadie ha experimentado la materia; por otra parte, el “sentido común” es el idealista en postular mentes-en-cuerpos; tal como destacaría Nagarjuna, la refutación de cualquiera de los dos no implica la verdad del otro.

Una “apariencia” así - ni más ni menos que cualquier otra cosa - es lo que se denomina “un Buda.” Derrida indica la “hiperesencialidad”, el ser (o no ser - un *sunyata* hypostatizado también puede valer) más allá del Ser cuyo rastro perdura en la mayoría de las teologías negativas, infectándolas con un significado trascendental más sutil. Nagarjuna también es sensible a este tema. Al igual que

otras teologías negativas, Nagarjuna empieza por dedicar el MMK al Buda, pero luego dedica el capítulo más importante a probar que no puede haber algo así como un Buda, al igual que no hay otro significado trascendental auto-presente. La serenidad (o “beatitud”: sivaḥ) que buscamos es el cese de todas las formas de tomar las cosas, el reposo de las cosas con nombre (sarvopālabhōpasamāprāpancōpasamāḥ). Su comentador Candrakīrti (7° C.) glosa este verso: “el llegar al reposo, al no-funcionamiento, de las percepciones como señales de todas las cosas con nombre, es en sí el nirvana... Cuando cesan las afirmaciones verbales, las cosas con nombre están en reposo; y el cese del funcionamiento del pensamiento discursivo es la serenidad última.” [20] Contrastad esto con la problematización de Derrida de la diferencia entre significante y significado: “a partir del momento en que se cuestiona la posibilidad de un significado trascendental así, y que se realiza que todo significado está en la posición de un significante, la distinción entre significado y significante se vuelve problemática de raíz.” [21] Para Derrida, lo problemático es la relación entre nombre y concepto; de manera que no es sorprendente que concluya con una recirculación infinita de conceptos. Pero daros cuenta de lo que es para Candrakīrti el significante y lo que es el significado: el nirvana es el no-funcionamiento de las percepciones como signos de las cosas con nombre. El problema no es sólo que el lenguaje actúa como filtro, oscureciendo la naturaleza de las cosas. Más bien es que los nombres son usados para objetivizar las percepciones en las cosas “auto-existentes” que percibimos como libros, mesas, árboles, tú y yo. En otras palabras, el mundo “objetivo” de las cosas materiales, que interactúan causalmente “en” el espacio y el tiempo, es del todo metafísico. Según el budismo, lo que más necesita ser desconstruido es esta metafísica que se disfraza a sí misma como realidad de sentido común, porque esta es la metafísica que me hace sufrir - especialmente en la medida en que me comprendo como dicho ser auto-existente “en” el tiempo que, sin embargo, morirá. (Nuestro Dukkha fundamental puede ser expresado como la siguiente contradicción: por un lado, sentimos que somos o deberíamos ser auto-existentes, una auto-conciencia auto-suficiente, por otro lado, sabemos que nacimos, envejecemos y moriremos). Lo importante en el budismo es que la llegada-al-reposo de nuestra utilización de nombres para tomar las percepciones como objetos auto-existentes, en realidad desconstruye el mundo cotidiano “objetivo”. Puesto que ese mundo es tan diferencial, está tan lleno de rastros, como el discurso textual sobre el que trabaja Derrida, la respuesta budista es utilizar esas/os diferencias/diferidos para desconstruir ese mundo objetivizado, incluyéndonos a nosotros mismos, puesto que nosotros, los sujetos, somos los primeros en ser objetivizados. Si sólo hay rastros de rastros, ¿qué pasa si dejamos de intentar arrear esos vagos rastros en una auto-presencia? Si no tomamos las percepciones como signos de las cosas con nombre, la dualidad más fundamental y problemática de todas - aquella entre mi frágil sentido del ser y la nada que lo amenaza - se aúna; si no necesitamos fijarnos a nosotros mismos, dejamos de encontrarnos “en” el mundo parecido a los sueños que describe el Sutra del Diamante, y nos zambullimos en la horizontalidad de superficies ligeras y en movimiento donde no hay objetos, sólo un cambio incesante de máscaras; donde no hay ninguna seguridad y ninguna necesidad de seguridad, porque todo lo que puede ser perdido lo ha sido, incluyéndose a uno mismo.

De todas formas, para que esto suceda, es necesaria otra estrategia: una estrategia discontinua e irruptiva que no constituya un enfoque filosófico diferente sino uno no-filosófico, puesto que deja partir los pensamientos. Naturalmente me refiero a las diversas prácticas de meditación que son tan importantes para el budismo. ¿Son dichas prácticas lo “otro” de la filosofía, temidas y ridiculizadas porque retan al único fundamento que conoce la filosofía? Cuando no somos tan rápidos para asir los pensamientos (la verdad como aferramiento de los conceptos que aferran el Ser), existe la posibilidad de otra práctica aparte de la conceptualización, una forma menos mediada de enfocar ese asunto. No veo cómo, en el lenguaje, puede ser probado o desaprobado que permanecemos inscritos en las circulaciones de sus significantes. Derrida sólo muestra que el lenguaje no puede garantizar el acceso a ningún significado auto-presente; su metodología no puede disipar la cuestión de si nuestra relación con el lenguaje y el mundo denominado objetivo es susceptible a una

transformación radical. La otra posibilidad es que lo que buscan todos los filósofos, en la medida en que no puede escapar a su tono apocalíptico, puede ser accesible de forma diferente. El hecho de que otras formas no-conceptuales de disciplina mental y concentración, no sólo en el budismo sino en muchas otras tradiciones occidentales y no occidentales, han sido tan importantes, sugiere que necesitamos descubrir qué es lo que pueden contribuir a estos temas. [\[22\]](#)

(*) **David Loy** es profesor de la Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Bunkyo en Chigasaki, Japón. Anteriormente fue tutor señor del departamento de filosofía en la Universidad Nacional de Singapur de 1978 a 1984. Es crítico social, editor y escritor de varios libros, entre ellos el premiado con el Frederick J. Streng Book Award de 1999, *Lack and Transcendence : The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*, publicado por Humanities Press (New Jersey) en 1996. Recibió la autorización para enseñar el dharma budista del maestro zen **Yamada Koun**.

NOTAS

[1](#). Derrida, al igual que Heidegger, ha tenido cuidado de limitar a la tradición occidental sus conclusiones sobre la atracción continua de la onto-teología, pero el caso del budismo sugiere cómo pueden o tal vez deben ser generalizadas. El budismo es una tradición religiosa/filosófica no originada en o visto superada por la presencia griega (ej., el eidos de Platón), aun así el sánscrito y el pali también son lenguas indo-europeas cuyas categorías (en contraste con el chino y el japonés) tienden a una fuerte distinción trascendental-fenomenal. Puesto que una de las cosas más impactantes del budismo en su contexto indio es cómo refleja y cómo resiste esta bifurcación.

[2](#). Como ejemplo de la última problemática, he aquí una famosa historia sobre Ma-su (709-788), uno de los más importantes maestros Ch'an (Zen) chinos: el abad Huai-jang visitó al joven Ma-tsu en su celda y preguntó: "¿Qué aspiras conseguir practicando la meditación sentada?" "Conseguir la budeidad," fue la respuesta. Huai-jang tomó un trozo de ladrillo y empezó a golpearlo contra una roca. Después de algunos instantes, Ma-tsu sintió curiosidad y preguntó: "¿Para qué lo estás desmenuzando?" "Quiero convertirlo en un espejo." Divertido, Ma-tsu dijo, "¿Cómo puedes esperar convertir un trozo de ladrillo en un espejo?" Huai-jang respondió, "Visto que desmenuzando un trozo de ladrillo no puede convertirse en un espejo, ¿cómo puedes convertirte en un Buda sentándote?" "Entonces, ¿qué debo hacer?" preguntó Ma-tsu. "Toma el ejemplo de un carro de bueyes," dijo Huai-jang. "Si el carro no se mueve, ¿fustigas el carro o al buey?" Ma-tsu permaneció en silencio. "Al aprender la meditación sentada, ¿aspiras a aprender el Ch'an sentado, o aspiras a imitar al Buda sentado? Si es lo primero, el Ch'an no consiste en sentarse o tumbarse. Si es lo último, el Buda no tiene posturas determinadas. La vía del Buda es inacabable, y nunca mora en nada. No por ello debes estar apegado a ni abandonar ninguna fase en particular de la misma. Sentarte para llegar a ser un Buda es matar al Buda. Estar apegado a la postura sedente es fracasar en la comprensión del principio esencial." Cuando Ma-tsu oyó estas instrucciones, se sintió como si estuviera bebiendo el néctar más exquisito. (de John C. H. Wu, *La Edad de Oro del Zen* [Taipei: United Publishing Center, 1975], 92.)

[3](#). De todas formas, según el relato Mahayana más común, el Buda alcanzó la iluminación cuando levantó los ojos de sus meditaciones y vio la estrella de la mañana, tras lo cual exclamó: "Ahora me doy cuenta de que todos los seres tienen la naturaleza de Buda."

[4](#). Una formalización similar e igualmente predecible sucedió con las normas que seguían los

monjes y las monjas. Numerosas reglas evolucionaron de esta manera con el fin de crear el mejor ambiente para la práctica meditativa: surgía algún problema en la vida diaria, lo cual hizo que los discípulos preguntaran al Buda, ¿qué se debería hacer en tal caso? Sus respuestas eran del estilo de “hagámoslo así.” Poco antes de su muerte, el Buda dijo que la sangha debiera, si lo deseaba, abolir las normas disciplinarias menores (que constituían la amplia mayoría); en vez de ello, estos cientos de normas menores fueron canonizadas en el vinaya, la complicada “disciplina” que vino a constituir la principal (para algunos monjes y monjas, la única) forma de práctica espiritual. (Digha Nikaya 16.6.3)

[5.](#) La traducción utilizada en este artículo es la de Mervyn Sprung en su edición de *Lucid Exposition of the Middle Way* (Boulder, CO: Prajna Press, 1979), comentario clásico de Candrakirti sobre el MMK.

[6.](#) Francis H. Cook, *budismo Hua-yen: The Jewel Net of Indra* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1977), p. 2.

[7.](#) Cook, *ibid.*

[8.](#) Derrida, *Writing and Difference*, trad. Alan Bass [Chicago : University of Chicago Press, 1978), p. 279.

[9.](#) Thich Nhat Hanh, *The Heart of Understanding* [Berkeley , Calif. : Parallax Press, 1988), pp. 3-5.

[10.](#) *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines y su Verse Summary*, trad. Edward Conze (Bollinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973), pp. 237-8. Un término Mahayana clave es *apratisthita-nirvana*, normalmente entendido como “no morar en el nirvana”: es decir, la compasión del bodisatva hace que el/ella rechace la entrada al nirvana último para ayudar a todos los seres sensibles que sufren. Pero también puede significar “el nirvana que no mora” o “el cese que no mora.”

[11.](#) En «An Apocalyptic Tone» Derrida cita su propio Glas : la revelación apocalíptica, en otras palabras capital, de la verdad descubre el hambre por el/del yo.” “El fantasma absoluto como auto-tener absoluto en su gloria más lúgubre.” (pp. 90, 91) Para más detalles sobre el sentido-de-carencia como “sombra” del sentido-del-yo, ver «The Nonduality of Life and Death: A Buddhist View of Repression», *Philosophy East And West* 40 no. 2, Abril 1990, pp. 151-174.

[12.](#) Derrida, *The Margins of Philosophy*, trad. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 135.

[13.](#) *Writing and Difference*, pp. 111, 281.

[14.](#) *Writing and Difference*, p. 292.

[15.](#) Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. H. R. Lane , Robert Hurley, y Mark Seem (New York: Viking Press, 1977).

[16.](#) Derrida, *Writing and Difference*, 152. Tradicionalmente atribuido al *Protrepticus* de Aristóteles, pero ahora discutido. Ver Hermann Chroust, *Aristóteles: Protrepticus, A Reconstruction* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964) pp. 48-49.

[17.](#) “La razón, n., un proceso imaginario sobre el cual se descarga la responsabilidad del pensamiento.” (Rene Daumal, *A Night of Serious Drinking*, trad. David Coward y E. A. Lovatt [Boston : Shambhala, 1979], 51)

[18](#). MMK X:19, 22. Cf. Nietzsche, *The Gay Science*, n°. 112: «Causa y efecto: probablemente nunca existe tal dualidad; en verdad estamos confrontados con un continuum del que aislamos un par de piezas, al igual que sólo percibimos el movimiento como puntos aislados y luego lo inferimos sin verlo realmente nunca... Un intelecto que pudiera ver causa y efecto como un continuum y un flujo y no, como hacemos, en términos de una división arbitraria y un desmembramiento, repudiaría el concepto de causa y efecto, y negaría toda condicionalidad.» Para mayor información sobre este tema, ver *Nonduality* (Yale University Press, 1988), capítulo seis.

[19](#). Michel Haar, «Nietzsche and Metaphysical Language,» en David B. Allison, ed., *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (New York: Delta, 1977), 7.

[20](#). En la *Lucid Exposition* de Sprung, p. 262.

[21](#). Derrida, *Positions*, trad. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 20.

[22](#). La relación entre el Madhyamika de Nagarjuna y el budismo Ch'an (Zen) es fascinante. Desde una perspectiva, se dice que el Ch'an pone en práctica el enfoque de Nagarjuna. Desde otra, la práctica del Ch'an es una desconstrucción de la teoría de Madhyamika, cuya anti-metafísica todavía es filosófica. Si la dualidad entre dentro y fuera es una construcción, el resultado de una "invaginación" del exterior (que por lo tanto no es un exterior), genera la posibilidad de una "desvaginación." El maestro Zen japonés Dôgen (1200-1253) describió así su experiencia: "Me di cuenta claramente de que mi mente no es otra cosa que ríos y montañas, y árboles, el sol y la luna, y las estrellas.»