

EL BUDISMO *MAHĀYĀNA* EN DIÁLOGO CON LA DECONSTRUCCIÓN¹ *MAHĀYĀNA* BUDISM IN DIALOGUE WITH DECONSTRUCTION

Eliana Lotti Vigna¹

¹Maestranda Programa de Posgrados, FHCE-UDELAR. Colaboradora honoraria en el Programa de Investigación en Antropología Visual, de la Imagen y las Creencias (PIAVIC – Depto. de Antropología Social, FHCE, UdelaR - Uruguay). elotti75@gmail.com

Resumen: El propósito de este trabajo es indagar las posibles resonancias entre el pensamiento de la *différance* de Derrida (1930-2004) y aspectos del budismo *Mahāyāna*, por ende el pensamiento de Nāgārjuna (II y III siglo d.C.) su principal exponente. Son evidentes las problemáticas teórico - metodológicas y el anacronismo ínsitos en este reto de poner en diálogo culturas tan distintas en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, sostenemos que el pensamiento de Derrida, así como también ciertos aspectos de las llamadas corrientes “postestructuralistas” y “postmodernas” occidentales, presentan aspectos desafiantes a la hora de emprender este diálogo. Identidad, diferencia, presencia, esencia son conceptos que examinados a la luz del pensamiento de matriz budista pueden salir reformulados. El desplazamiento de la atención de la metafísica a la filosofía del lenguaje a partir de lo que fue llamado el “giro lingüístico” se ofrece como un punto de inflexión en la cultura occidental en cuanto a su interpretación del budismo, abriendo espacio a una nueva comprensión del mismo. La filosofía occidental a partir de este “giro” prestará especial atención a las cuestiones del lenguaje, especulaciones que en el pensamiento de la India tienen raíces seculares. Tanto Nāgārjuna como Derrida actúan en sus respectivos contextos, *mutatis mutandis*, una verdadera ruptura ontológico – metafísica. Ambos pensadores indagan las condiciones relacionales del real, las jerarquías clasificantes y reificantes producidas a través del lenguaje. Como cierre de este recorrido reflexionaremos sobre la posibilidad de una nueva apertura ética en la que devienen, a nuestro parecer, el budismo y la deconstrucción.

Palabras claves: budismo *Mahāyāna*- deconstrucción -*sūnyatā* –Nāgārjuna– Derrida.

Abstract: The purpose of this work is to investigate the possible resonances between the thought of the *différance* of Derrida (1930-2004) and aspects of *Mahāyāna* Buddhism, therefore the thought of Nāgārjuna (II and III century AD) its main exponent. The theoretical - methodological problems and the anachronism are evident in this challenge to put into dialogue so different cultures in time and space. However, we argue that Derrida's thinking, as well as certain aspects of the so-called "post-structuralist" and "post-modern" western currents, presents challenging aspects when undertaking this dialogue. Identity, difference, presence, essence are concepts that, examined in the light of Buddhist matrix thinking, can be reformulated. The shift from the attention of metaphysics to the philosophy of language from what was called the "linguistic turn" is offered as a turning point in western culture in its interpre-

¹Este 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, <https://www.unibo.it/sitoweb/saverio.marchignoli>

tation of Buddhism, opening space for a new understanding of the same. Western philosophy from this "turn" will pay special attention to questions of language, speculations that in Indian thought have secular roots. Whether the thought of Nāgārjuna like that of Derrida act in their respective contexts, *mutatis mutandis*, a true ontological - metaphysical rupture. Both thinkers investigate the relational conditions of the real, the classifying and reifying hierarchies produced through language. As a close of this journey we will reflect on the possibility of a new ethical opening in which buddhism and deconstruction become

Key words: *Mahāyāna* buddhism - śūnyatā - deconstruction - Nāgārjuna – Derrida.

Recibido 29/06/2018.

Aceptado: 20/09/2018.



Fig.1: *Bhavacakra* “rueda de la vida”: representación simbólica budista de 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.

“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” (NhậtHạnh, 1988 :3-5) cit. en (Loy, 2004 :137).

Introducción²

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 es considerado como *vikalpa* (construcción mental) y *prapañca* (elucubración):

“En elmahāyāna 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 (*parapañcavāc*) 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”³ y colocaba a Wittgenstein como precursor⁴. 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

²Para información sobre budismo en Uruguay, ver <http://www.budismo.com.uy/>, https://www.researchgate.net/publication/283795812_Seis_grupos_budistas_en_Uruguay_del_siglo_XI, http://letras-uruguay.espaciolatino.com/apud/las_tradiciones_budistas_en_urug.htm

³Gustav Bergmann (Bergmann, 1953) se refiere así a la filosofía de L. Wittgenstein en su “*Tractatus logico-philosophicus*”, este término reaparece y se hace “popular” con Richard Rorty (Rorty, 1967).

⁴Se podría decir, que en algún modo, este giro ya había iniciado en pensadores como Nietzsche, Heidegger, Freud

estructuralistas” y “postmodernas”⁵ 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 ayudará a dar nueva vida a los lánguidos restos de la espiritualidad europea” (Conze, 1978 :12-13).

El budismo, como notaremos más adelante, es un profundo sistema de especulación filosófico-práctica⁶ 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 antigua⁷. Por otro lado, resulta parte del eurocentrismo occidental el no reconocimiento de los aportes de la filosofía budista (y de tantas otras). Durante el S 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 Oriente⁸.

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*)⁹ del pensamiento budista y la

⁵ 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.

⁶ 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, 1978:19).

⁷ 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).

⁸ Ver Marchignoli, (Marchignoli, 2005), Said, (Said, 1978).

⁹ En la cita inicial nos encontramos con un escrito que nos acerca al pensamiento de la vacuidad (*śūnyatā*).

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 las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad [y se obsesionan con ella], éstos son incurables.” (*Mūlamadhyamakakārikā*, 119)¹⁰

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 siguientes 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 entorno al 500 a.C. En esta época surge la tradición *Vedānta* de los *Upaniṣad* “el final de los vedas”¹¹ 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. biógraf. 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 *dr̥ṣ* “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 subsecuirse 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 (*pramāna*), 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 no existencia. Cada *darśana* 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

¹⁰ 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 (Arnau Navarro, 2011).

¹¹ *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 *brahmanes*. Existe dificultad para acordar su datación pero se estima colocarlos en el período comprendido entre el 1500 y 1000 a.C. (Minkowski, 2001).

Brahmanay 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. *Śramana* 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 (*drṣṭi*) 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*¹² adoptará otro “término” *śūnyatā* (vacuidad), que ya existía en los textos del *Discernimiento Perfecto* (*Prajñāparamita*), 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, la causa del ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*) a la 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 genera ilusiones que dan lugar a los diversos fenómenos psíquico - emocionales y sus respectivas construcciones lingüísticas.

El movimiento budista¹³ 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.¹⁴ 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 el dolor (*duḥkha*) y que existe por doquier; identifica su causa/origen que es la sed (*tṛṣṇā*), el deseo; determina que hay una

¹² Se refiere a la escuela budista dentro de la tradición *Mahāyāna*.

¹³ 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).

¹⁴ Cf. (Bechert Ed., 1991).

cura, un modo de escapar y el medio para ello es considerar un conjunto de preceptos éticos, el "camino óctuple"¹⁵.

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 adaptada 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 a 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 a 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*¹⁶ que consideraba que las cosas y los seres estaban compuestas de unidades sustanciales "*dharmas*"¹⁷ 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 (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 biografía¹⁸. Nos acercaremos a esta tradición leyendo la que está considerada su obra principal *MādhyamakaŚāstra* 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. Nāgārjunano postulaba ninguna doctrina o visión especulativa (*dṛṣṭi*) 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).

¹⁵Las "buenas creencias, buenas intenciones, buenas palabras, buenas acciones, buena vida, buen esfuerzo, buen pensamiento, buena concentración (Conze 1978: 57).

¹⁶*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 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).

¹⁷ 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)

¹⁸ Por este argumento se puede ver (Mabbett, 1998 :333).

“(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 enseñó ningún *dharma* (principio) de nadaen ningún lugar. Apaciguar cualquier 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 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)¹⁹. 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 cómo esta causalidad es una construcción que no tiene valor ontológico ya que las causas no existen en sí mismas, dependen de otras causas que dependen a su vez de otras causas. 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 causas que no tienen siquiera la capacidad de producirse así 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* 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 de superación de las oposiciones dualísticas que estos extremos representan.

“(8) La enseñanza de los budas se basa en dos verdades, la verdad convencional (*samvṛti*) 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)

¹⁹ La traducción, con algunas modificaciones, es nuestra.

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 Biar, 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).²⁰

La deconstrucción podríamos definirla como el intento de traer a la superficie las varias represiones, ocultamientos, que demostrarían que nuestra racionalidad se manifiesta más 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 lo que se ha llamado “la muerte

²⁰ “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, U.S.A) 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.

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 confrontación con la tradición (Ferraris, 2008). Se intenta de construir 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 revelados aspectos fundamentales: diferir en el sentido de “*devenir - tiempo*” y diferir en el sentido de no ser idéntico espacialmente, o sea ser discernible “*devenir - espacio*”.

Reflejando reflejos...

Según lo expuesto en las secciones precedentes podemos notar cómo 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 de construir 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 cómo 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 que el *anattā* y su sucesor la vacuidad (*śūnyatā*) de Nāgārjuna parecen ejercitar una atracción al pensamiento contemporáneo probablemente porque estos “reenvían a una ulterioridad”, que hoy parece más urgente que nunca, respecto a temas como identidad y diferencia, identificación y desidentificación” (Marchignoli, 1999 :468).²¹

Breve “meta-lectura” de las diferentes interpretaciones del pensamiento nāgārjuniano por la filosofía occidental.²²

²¹La traducción es nuestra.

²² Esta sección se basa en el libro de Tuck (Tuck, 1990) “*Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*”.

Según Tuck (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 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 Company* 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.²³

Podemos identificar diversas fases de estilos interpretativos occidentales en relación al pensamiento de Nāgārjuna, Tuck (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 (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.

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 India²⁴

Según Coward (Coward, 1991) las escuelas ortodoxas *SāṃkhyaYoga*, *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

²³ Ver *ibid.*, 3,4,17 y estudio de Franz Bopp, publicado en el 1918 sobre las lenguas Indoeuropeas “*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*” .

²⁴ Este apartado se basa en (Coward, 1991).

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*²⁵

Según Park (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 *prajñapti* (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 (Park, 2006) lo llama inefable. Para ambas corrientes de pensamiento un ser, su identidad, es siempre un “entre –ser”, no existe ninguna entidad independiente, 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, poniendo 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 deconstrucción²⁶

Mabbett (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 (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

²⁵ Este apartado se basa en (Park, 2006 : 7-21), ver también su introducción a esta edición pp. 15, 16.

²⁶ Nos basamos para esta sección en (Mabbett, 2006).

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.

Critica 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 Mabbett (Mabbett, 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.

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 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 Indra²⁷

La filosofía ha visto lentamente desvanecer la tendencia a reconocer la esencia al interior de lo múltiple, la unidad del sujeto, del autor, Loy (Loy, 2006) considera fundamentales en este proceso las contribuciones de autores como Freud, Saus Sure, 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-

²⁷Esta sección refiere a Loy (Loy, 2006).

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”.²⁸

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 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 (Loy, 2006) 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) cit. en (Loy, 2006 :66).

Sería importante según Loy (Loy, 2006) que estas resonancias entre *Huayan* 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 (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

²⁸Cook Francis H. (1997), usamos la traducción en español en (Vicens & Canadell, 2006).

causalmente en el tiempo y en el espacio. En la segunda Nāgārjuna toma esta supuesta interdependencia causal de los objetos para de construir 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 (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 derridiana 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 (Marchignoli, 1997 :543).²⁹

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 interior 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 cómo el “descentramiento del cogito” permitió el nacimiento de la etnología, que abrió paso al abandonar una hermenéutica que mantenía a occidente como único punto de referencia y permitió ir superando progresivamente la visión falseada y parcial de la perspectiva

²⁹La traducción es nuestra.

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 a una “moral del débito” 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 budismo³⁰ se desprenden de las concepciones de *anattāyśūnyatā*, 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.³¹ Así el budismo, contrario a todas las conceptualizaciones totalizantes, no propone una ética en modo directo sino que ésta se produce 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 (*duhka*). 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 2004 :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.

Bibliografía

³⁰ 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).

³¹ Recordamos aquí “La red de Indra” que citamos precedentemente.

- Arnau, J. (2005). La palabra frente al vacío. *Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2006). *Antropología del Budismo*. Barcelona: Kairós.
- Arnau, J. (2011). Glosario. En : J. Arnau Navarro, trad. *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*. Madrid: Siruela. pp. 205-225.
- Bergmann, G. (1953). Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics. En *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. 8, pp. 453-84.
- Bugault, G. (1996). Il buddhismo indiano e alcuni aspetti della sua lógica. En: *Il pensiero indiano*. Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche, 4. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana : Rai Educational Multimedia.
- Conze E. (1978). *El Budismo: Su esencia y su desarrollo*. Fondo de Cultura Económica USA
- Coward, H. (1991). *Derrida and Indian Philosophy*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Coward, H & Foshay, T. (Ed.) (1992). *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Tr. Gayatri Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2009). *Psyché. Invenzioni dell' altro*. vol 2. Milano: Jaca Book.
- Dovolich C. (2008). *Differenza e alterità: Derrida traetica e politica*. Milano: Mimesis.
- Ferraris M. (2007). *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: Albo Versorio.
- Ferraris M. (2008). *Introduzione a Derrida*. Bari: Laterza.
- Flood G. (2006). *L'Induismo: temi, tradizioni, prospettive*. Torino: Einaudi.
- Franci G. R. (2008). *Il buddhismo*. Rastignano: Il Mulino.
- Loy, D. (1987). The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida. En *International Philosophical Quarterly* 27(1) p 59-80. Consultada en: Digital Library & Museum of Buddhist Studies, College of Liberal Arts, National Taiwan University. Recuperado de <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/33315.htm>,
- Loy, D. (1992). *The Deconstruction of Buddhism*. En Coward, H. e Foshary, D. (ed.). *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of New York Press. pp. 227-253.
- Loy, D. (2004). *El gran despertar. Una teoría social budista*. Barcelona: Kairós.
- Loy, D. (2006). *Indra's Postmodern Net*. En: Park. J. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction, USA*: Rowman & Littlefield Publishers Group. p.p. 63-84.
- Loy, D. (2010). *No-dualidad*. Barcelona: Kairós.
- Mabbett, I. (2006). *Nāgārjuna and Deconstruction*. En Park. J. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction, USA*: Rowman & Littlefield Publishers. p.p. 21 -43.
- Mabbett, I. (1998) *The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited*. En: *Journal of the American Oriental Society* 118(3)
- Marchignoli, S. (1997). *Identità, etica, vacuità. Percorsi indiani di disidentificazione*. En: *Annali di storia dell'esegesi*. 14(2) pp. 541-547
- Marchignoli, S. (1999) *Reseña: G. Pasqualotto, Illuminismo e illuminazione, Donzelli, Roma*. En *Intersezioni* 19(3) pp. 465-458.
- Marchignoli, S. (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/
- NhátHạnh, T. (1988). *The Heart of Understanding*. Berkeley: Parallax Press.

- Park, Jin Y. (2006) (ed.) *Buddhisms and Deconstruction*. USA: Rowman & Littlefield Publishers Group.
- Park, Jin Y. (2006) (ed.) *Naming the Unnameable: Dependent Co-arising and Difference*. En: Park, Jin Y. 2006 (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. USA: Rowman & Littlefield Publishers. pp.7-21.
- Resta, C. (2003). *L'evento dell'altro: etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Rorty, R. (1967). (ed.) *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*. En: *Observaciones Filosóficas* (10). Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/perunanuovapossibilita.htm>
- Torella R. (1997). *Il pensiero dell' India*. Roma: Carroci.
- Torella R. (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.
- Vicens J, & Canadell, A. (2006). (ed.) *La tecnología desde la perspectiva intercultural*. Documenta Universitaria.
- Wilber K. (2014). *El cuarto giro: Evolucionando hacia un budismo integral*. Barcelona: Kairós.