

La Red Posmoderna de Indra

por David Loy

"Lo que queremos decir por los sutras es el mismo universo entero, montañas y ríos y la gran tierra, plantas y árboles... "

Dôgen

Hasta tiempos recientes, la filosofía occidental fue mayormente una búsqueda del uno dentro de los muchos, de **la Igualdad que fundamenta la Diferencia**. Nuestro siglo ha presenciado el final de este proyecto; no por realizado, sino por abandonado. Quizás la refutación más dramática haya venido del campo de la psicología, con la demostración de Freud de que nuestra consciencia egoica no es cartesiana y autónoma sino irremediablemente fragmentaria y sacudida por fuerzas psíquicas que escapan a su control por ser aquélla una función de éstas. Otros han cuestionado nuestra supuestamente autosuficiente autoconsciencia subrayando las diferencias inherentes dentro del lenguaje. El lingüista suizo Saussure enseñó que el significado es una función, no de alguna correspondencia directa entre significante y significado, sino, de un complejo conjunto de diferencias fonéticas y conceptuales. Posteriormente el crítico francés Roland Barthes señalaría que cada texto es una trama de citas; no una sucesión de palabras que da a conocer el único y "teológico" significado asignado por un autor-dios, sino un espacio multidimensional donde una diversidad de escritos armonizan y/o desentonan. Hoy, Jacques Derrida arguye que el sentido de un espacio multidimensional tal nunca puede ser completamente realizado, ya que la continua circulación de significantes niega el significado de algún fundamento o conclusión fija. De ahí que los textos nunca alcancen una autopresencia [a], y eso incluye el texto que me constituye.

¿Qué ocurriría si estas afirmaciones sobre la textualidad [b] fueran extrapoladas a afirmaciones sobre todo el universo? Una metáfora de tal interpenetración cósmica y de la falta de autopresencia la encontramos en el *Sutra Avatamsaka* del budismo mahayana: **la Red de Indra**.

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 "ojo" 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. Si ahora elegimos arbitrariamente una de estas joyas para su inspección y la miramos de cerca, descubriremos que en su pulida superficie se reflejan todas las otras joyas de la red, infinitas en número.

No sólo eso, sino que cada una de las joyas reflejadas en esta joya refleja a su vez todas las demás joyas, de suerte que se está produciendo un proceso de reflexión infinito. [1]

Según Francis Cook, la Red de Indra *"simboliza un cosmos en el que existe una relación de iteración infinita entre todos los miembros del cosmos."* Puesto que la totalidad es un vasto cuerpo de miembros, cada uno de los cuales sostiene y define a todos los demás, *"el cosmos es, en pocas palabras, un organismo que se crea, sostiene y define a sí mismo."*

Es también no teleológico: *"No hay ninguna teoría de un tiempo primigenio, ningún concepto de un creador, ninguna cuestión sobre el propósito de todo él. El universo se toma como dado."* Un universo tal no posee ninguna jerarquía: *"No hay centro alguno, o, de haber quizás uno, está en todas partes."* [2]

Que esta textualidad (literalmente, "aquello que está entretejido") se extiende más allá del lenguaje significa que ahora mismo estás leyendo algo más que las intuiciones del budismo mahayana tal y como yo las interpreto: y es que en esta página está contenido nada menos que todo el universo. El maestro zen (y poeta) vietnamita Thich Nhat Hanh plantea bien este punto:

Si eres poeta, puedes ver claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin una nube, no habría lluvia; sin lluvia, no pueden crecer los árboles, y sin árboles no podemos fabricar papel. La nube es esencial para que exista el papel. Si la nube no está aquí, la hoja de papel tampoco puede estar aquí...

Si miramos dentro de esta hoja de papel aún más profundamente, podemos observar la luz del sol en ella. Si el sol no está ahí, el árbol no puede crecer. De hecho, no puede crecer nada. Ni siquiera nosotros podemos crecer sin la luz del sol. Y así, sabemos que el sol también está en la hoja de papel. El papel y el sol inter-son. Y si continuamos mirando, podemos ver al leñador que cortó el árbol y lo trasladó a la fábrica para que fuera transformado en papel. Y vemos el trigo. Sabemos que el leñador no puede existir sin su pan de cada día, y por tanto el trigo que se convirtió en su pan está también en esta hoja de papel. Y el padre y la madre del leñador también están en él.

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 de papel, contiene todo lo que hay en el universo. [3]

Las implicaciones de tal interpenetración y "mutua identidad" fueron desarrolladas dentro de la tradición hua-yen del budismo chino, en particular por su tercer patriarca y verdadero fundador, Fa-tsang (643-712 d. C.). La Red de Indra era solo uno más, y evidentemente no el más importante, de una serie de símiles usados para demostrar estos difíciles conceptos. Dentro del mismo *Sutra Avatamsaka*, las joyas de Indra, aunque rutilantes como estrellas de primera magnitud, son eclipsadas por las partículas de polvo (los Budas "perciben que los campos repletos de ensamblajes [c], los seres y eones, que son tan numerosos como todas las partículas de polvo, están todos presentes en cada partícula de polvo") [d] y la visión

culminante de Sudhana de la Torre de Vairocana (" dentro de la torre hay cientos de miles de torres, a cada cual más exquisitamente adornada... y cada una, mientras conserva su existencia individual, al mismo tiempo no ofrece obstrucción alguna a todas las demás") [e]. [4] Los tratados hua-yen emplean varias otras imágenes, incluyendo al agua y las olas ("el océano entero está en una ola, sin embargo el océano no disminuye; una pequeña ola contiene al gran océano, y sin embargo la ola no aumenta") [5] y el *samadhi* del espejo oceánico (cada cosa del universo es tanto un espejo, reflejándolo todo, como una imagen, reflejada por todo). Fa-tsang enseñó a la emperatriz Wu un salón de espejos [f] y un león de oro [g] ("en cada uno de los ojos del león, en sus orejas, miembros, etcétera, descendiendo hasta cada simple pelo, hay un león de oro... Es más, todos y cada uno de sus pelos, conteniendo infinitos leones, retornan de nuevo a un solo pelo"). [6] Estos y otros símiles son usados en la escuela hua-yen para ilustrar las enseñanzas centrales del mahayana.

D.T. Suzuki llamó al hua-yen la filosofía del zen y al zen la práctica del hua-yen. Wing-tsit Chan ha elogiado al hua-yen como el desarrollo más elevado del pensamiento budista chino. [7] No obstante, hasta este siglo, tales afirmaciones significaron poco para el más esencialista occidente. Sin embargo, recientemente, las teorías de campo han hecho más plausibles y quizás hasta irresistibles las implicaciones de la Red de Indra. Por ejemplo, la física enseña que cada partícula cargada eléctricamente ejerce su influencia en todo el universo y es afectada por cualquier otra partícula cargada. En *The Social Construction of Reality [La Construcción Social de la Realidad]*, de Berger y Luckmann, se emplea la mutua determinación de la parte y el todo para comprender la relación entre los individuos y la sociedad. [Los autores] resumen tal interpenetración como sigue: "La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social." [8] Muchos eruditos han notado las similitudes entre el hua-yen y la filosofía de procesos de Whitehead. [9]

Hoy día la relevancia de las afirmaciones hua-yen sobre tal "ecología cósmica" [10] parece mayor que nunca. Las catástrofes medioambientales, que más allá de constituir sólo una amenaza han pasado a producirse en la actualidad, revelan con más claridad que cualesquiera otros argumentos posmodernos la bancarrota del pensamiento esencialista [h], sea como individuos (el mito cartesiano de la autoconsciencia autónoma) sea como especie (el prejuicio antropocéntrico que privilegia al *homo sapiens* sobre las otras formas de vida). Se está haciendo evidente que no podemos excluirnos de la red interdependiente de la vida sin dañarla (quizás destruirla), a ella y a nosotros mismos. Esta conciencia de mutua identidad e interpenetración se está rápidamente revelando como la única doctrina que tiene sentido en absoluto; quizás la única que pueda salvarnos de nosotros mismos.

Al igual que la filosofía hua-yen, este ensayo explicará las implicaciones de la Red de Indra. No obstante, un contexto histórico diferente significa que ponderamos problemas diferentes a aquellos que ocuparon a la escuela de Fa-tsang hace más de un milenio. "Ni tampoco requieren mayor atención aquí las repercusiones ecológicas de la Red de Indra." [11] Lo que, hasta donde llego a saber, no ha sido observado, es lo que podríamos llamar sus implicaciones "posmodernas", puesto que muestra paralelismos con muchos de los principales puntos de interés de la filosofía postestructuralista contemporánea. Estos incluyen críticas similares a la auto-existencia/auto-presencia; una sospecha compartida sobre la ontoteológica búsqueda del Ser y el correspondiente énfasis en la falta de

fundamento; la deconstrucción de tales “significados trascendentales” en inaprehensibles trazas de trazas; un rechazo a la Verdad (con "V" mayúscula) como intento intelectual de afianzarnos a nosotros mismos; y el cuestionamiento de los valores tanto objetivistas como subjetivistas. Un ejemplo particularmente llamativo de este paralelismo es la reaparición del salón de espejos de Fa-tsang en la crítica de Derrida al mito de la caverna de Platón.

Imagine que en el mundo no hubiera espejos, simplemente, incluida la totalidad de todos los *onta* y sus imágenes; sino que las cosas “presentes” estuvieran, por el contrario, en ellos. Imagina que los espejos (sombras, reflejos, fantasmas, etc.) no estuvieran por más tiempo comprendidos dentro de la estructura de la ontología y el mito de la caverna... sino que, antes bien, la envolvieran en su totalidad; produciendo aquí o allá un efecto particular y extremadamente definido. [12]

No es sólo la metáfora la que se repite, puesto que Derrida extrae las mismas conclusiones que el hua-yen:

En este juego de representación, el punto de origen resulta inaprehensible. Hay cosas como lagos reflectantes, e imágenes, una referencia infinita de uno a otro; pero no una fuente, un manantial. No hay ya un simple origen. [13]

Sólo espejos reflejando espejos: trazas de trazas.

En este ensayo, se proporcionará un referente contemporáneo para el hua-yen, citando otros pasajes relevantes de Derrida y reflejando la yuxtaposición. Esto no proporcionará una evaluación detallada de ningún tema en particular, pero demostrará la relevancia del hua-yen y la filosofía mahayana en general para un paquete de temas que recientemente se ha convertido en central en la filosofía occidental. Mi esperanza es que este ensayo aliente un mayor diálogo entre las dos partes.

La siguiente discusión situará en primer lugar a la Red de Indra en su contexto dentro de la tradición budista, la cual recalca la causalidad a fin de deconstruir la auto-existencia. Esta deconstrucción revela nuestra falta de fundamentación y transforma nuestra frustrada búsqueda simbólica de un fundamento tal en insostenible. [1] Ello suscita por su parte cuestiones sobre nuestra búsqueda filosófica y religiosa de la verdad, en la medida en que dicha búsqueda es un intento intelectual de fundamentarnos [o substanciarnos] a nosotros mismos mediante la aprehensión de los conceptos que aprehenden la realidad. La "posición sin posición" resultante parece vulnerable a acusaciones de relativismo, pero la no dualidad del sí mismo [m] y el otro escapa a muchos de los problemas asociados habitualmente con el relativismo. Aunque la Red de Indra es no-teleológica, eso no implica la falta de sentido de la vida sino su libertad respecto de todo sentido. El sentido puede no estar fijado, pero no está en falta. La vida se vuelve juego. Sin embargo, siempre ha sido juego. La cuestión es si sufrimos nuestros juegos porque son los medios por los que esperamos fundamentarnos en algún lugar de la Red de Indra, o si danzamos libremente dentro de la Red porque somos ella. Los peligros del relativismo ético llegan al extremo de viciar mi realización de la interdependencia con los otros seres. Amaré en verdad a mi prójimo como a mi mismo cuando experimente que soy mi prójimo.

Al discutir los temas apuntados más arriba, veremos cómo el mahayana y el posmodernismo son espejos que se miran el uno al otro, pero también notaremos dónde no se reflejan. En este resumen ya se ha indicado cuánto enfatiza la perspectiva budista la realización de que el sí mismo y el mundo son no-duales. Esta es una experiencia a alcanzar no a partir del mero estudio de textos, ya que habitualmente requiere de una práctica religiosa, a saber, la meditación, el "otro" de la filosofía, la sombra reprimida de nuestra racionalidad, desestimada e ignorada porque desafía el único fundamento que tiene la filosofía. Derrida dice que ha estado intentando encontrar un no-lugar, o un lugar no-filosófico, desde el que cuestionar la filosofía, [14] que es lo que precisamente proporciona la práctica meditativa. La comprensión posmoderna de que no puede hallarse refugio alguno dentro del lenguaje/pensamiento es un paso importante hacia la experiencia de que no hay sostén para la mente en ningún sitio dentro de la Red de Indra de espejos que se reflejan y que constituye nuestro mundo. Sin embargo esta realización adicional requiere para el budismo un "salto" que no puede ser pensado.

Causalidad.

A fin de apreciar las implicaciones de la Red de Indra, debemos comprender su papel dentro de la tradición budista.

La Red de Indra, en la que todo funciona como una causa para todo lo demás, es un modo más "positivo" y metafísico de reformular la negación de Nagarjuna de que cualquier cosa tiene auto-existencia. El énfasis indio en la lógica y la epistemología se contrasta a menudo con la falta de interés china en estas áreas, pero el hua-yen continúa este interés principal de la tradición india (no sólo budista) en la causalidad. Esto es patente en el nombre alternativo que el hua-yen se dio a sí mismo: *dharmadhatu pratitya-samutpada*, "el reino del *dharma* del co-surgimiento dependiente". Las conclusiones madhyamika sobre la no-sustancialidad y la no-originación se traducen en las enseñanzas hua-yen de no-obstrucción y no-impedimento. La otra doctrina hua-yen crucial, la mutua identidad de todos los fenómenos (la cual explicó Fa-tsang usando [las metáforas de] el agua/las olas y el león de oro de la emperatriz Wu) repite las afirmaciones de la *prajñāparamita* sobre la identidad de la forma (*rupa*) y la vacuidad (*śūnyata*).

La deconstrucción de Nagarjuna de la auto-existencia en la *Mulamadhyamikakarika* puede ser resumida en tres fases.

Empezamos con una comprensión ingenua del mundo en tanto colección de cosas objetivamente existentes (yo incluido) interactuando causalmente en un espacio y tiempo objetivos. Pensamos, tanto como vemos, estos objetos, ya que proyectamos nuestras nociones de sustancialidad para objetivar las cosas. En la segunda fase, Nagarjuna usa la interdependencia causal de estos objetos para deconstruir su supuesta auto-existencia. Decir que todo es *śūnya*, "vacío," es una forma abreviada de expresar esta ausencia de ser. No obstante, este análisis de objetos discretos dentro de sus relaciones interdependientes es incompleta. Nagarjuna enfatiza que la noción de dependencia es también incoherente si no hay otra cosa auto-existente de la que depender. La ironía de su aproximación es que su uso de la causación refuta también la causación: es sólo porque superponemos nuestras nociones de sustancialidad para percibir el mundo como una colección de cosas separadas

que debemos superponer también relaciones causales para "pegar" entre sí estas cosas. Si las cosas se originan (cambian, cesan, etcétera), no hay cosas auto-existentes; pero si no hay cosas, entonces no hay nada que originar y por tanto originación. Esta es la forma de enfocar el verso quizás más importante de la *Mulamadhyamikakarika*: "Aquello que, tomado como causal o dependiente, es el proceso de nacer y desaparecer [*samsara*], tomado como no-causal y más allá de toda dependencia, se declara que es el nirvana" [15] ¿Puede la Red de Indra ayudarnos a comprender esta tercera etapa?

Existe un problema práctico con el hua-yen y es que lanza su red demasiado lejos. Decir que algo es causado por todo lo demás en el universo es tan general que también resulta inútil. En nuestra vida diaria necesitamos una causalidad más eficiente que correlacione una causa con un efecto. Sin embargo, una vez que se admite, no deberíamos pasar por alto, con eficiente causalidad además, la dificultad correspondiente: la regresión infinita de una vida que se relaciona con todo como un medio para algo más. En Japón (donde escribo esto) los niños pasan por un examen de ingreso a la guardería, porque la guardería adecuada les ayudará a entrar en la escuela primaria adecuada, lo cual les ayudará a entrar en la escuela media adecuada, lo cual les ayudará a acceder a la escuela superior adecuada, lo cual les ayudará a acceder a la universidad adecuada, lo cual les ayudará a ser contratados por la compañía adecuada. ¡Demasiado para la niñez! Este puede ser un ejemplo extremo pero no inusual. En su vejez, W. B. Yeats reflexionaba: "Cuando pienso en todos los libros que he leído, en las palabras sabias que he escuchado, en las angustias que deparé a mis padres, ... en las esperanzas que he tenido, toda vida sopesada en la balanza de mi propia vida me parece una preparación para algo que nunca ocurre." [16] Según el mundo se va volviendo más organizado y "racionalizado" (en el sentido de Weber) ello se vuelve incluso más cierto. El anhelo romántico por un "regreso a la naturaleza" gana mucho de su atractivo del hecho de que en la sociedad burocratizada moderna cada vez se hace menos y menos por ello mismo.

Estas reflexiones nos ayudan a apreciar la tercera etapa de la deconstrucción de la auto-existencia efectuadas por el madhyamika y el hua-yen. Decir que un evento (por ejemplo, el giro de la flor entre los dedos del Buddha Śakyamuni), está causado por todo en el universo equivale finalmente a decir que el evento no está causado por nada. No es [tampoco] auto-causado; antes bien, la categoría de causalidad es eliminada por completo. Esto es *tathata*; la "asidad" o el "¡solo esto!" que describe el modo en que vive un ser iluminado. Así que el Buddha es el *Tathagata*, el "así venido" y "así ido." El Sutra del Diamante concluye que "todos los fenómenos son como un sueño, una ilusión, una burbuja y una sombra, como el rocío y el relámpago", y el *Sutra Gandavyuha* (la última parte del *Sutra Avatamsaka*) relaciona esto con lo que se convirtió en la doctrina hua-yen de la no-obstrucción: "Habiendo realizado que este mundo es como un sueño, y que todos los Budas son como meros reflejos, que todas las cosas son como un eco, te mueves sin impedimento por el mundo." [17]

No obstante, si en este mundo de ensueño mi cuerpo no impedido se pone delante de un camión no obstruido, es predecible un doloroso recordatorio de la *pratitya-samutpada*. Por consiguiente la tercera etapa de la deconstrucción madhyamika no reemplaza a la segunda etapa sino que la complementa. No podemos ignorar la causalidad, aunque tampoco deberíamos pasar por alto sus limitaciones.

Insustentabilidad.

¿Por qué experimentamos la vida como *duhkha*, frustrante? ¿Puede nuestro problema ser descrito en términos de la Red de Indra? El budismo refiere nuestro malestar a la naturaleza ilusoria del sí mismo egoico [n], el cual, como todo lo demás, es una manifestación de la Red de Indra aunque se sienta separado de ella. La dificultad básica es que en la medida en que me siento separado (es decir, una conciencia auto-existente y autónoma) también me siento incómodo, porque un sentido ilusorio de separatidad es inevitablemente inseguro. El rastro ineluctable de la nada en mi ilusorio sentido-de-sí-mismo (por no realmente auto-existente) es experimentado como un sentido-de-carencia; en consecuencia, el sentido-de-sí-mismo se obsesiona intentando hacerse auto-existente de una u otra forma simbólica. La trágica ironía es que las formas en que intentamos hacer esto no pueden tener éxito, puesto que un sentido-de-sí-mismo, en la medida en que es ilusorio, nunca puede expulsar el rastro de carencia que lo "ensombrece." Mientras tanto, en el sentido más importante, ya somos auto-existentes, puesto que el infinito conjunto de trazas diferenciales [ñ] que constituyen cada uno de nosotros es la Red entera. "La auto-existencia de un Buda es la auto-existencia de este mismo cosmos. El Buda es sin naturaleza auto-existente; también el cosmos es sin naturaleza auto-existencia" (MMK XXII:16). Lo que Nagarjuna dice aquí sobre el Buda es igualmente cierto para cada joya de la Red de Indra; la diferencia es que un Buda lo sabe. [o] Creo que esto entronca con la perdurable atracción de lo que Heidegger llama "ontoteología" [p] y Derrida llama "logocentrismo", [q] no sólo en occidente sino en todas partes. Ser/ser significa para nosotros seguridad, porque implica un fundamento para el sí mismo, ya sea que éste se entienda como experimentar algo trascendente, o como algo intelectualmente sublimado en un principio metafísico subyacente a todo. Queremos conocer a Dios cara a cara, u obtener la iluminación, pero el hecho de que todo es *śunya* significa que nunca podemos conseguirlos.

La auto-existencia (sánscrito, *svabhava*) que refuta el mahayana se corresponde con la "auto-presencia" que Derrida critica en términos textuales, mostrando que todo proceso de significación, incluyendo la auto-conciencia, es una economía de diferencias:

El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y referencias, lo cual impide en cualquier momento, o en cualquier sentido, que un simple elemento esté presente en sí mismo o por sí mismo, refiriéndose sólo a sí mismo... Por todos los sitios sólo hay diferencias y trazas de trazas. [18]

La auto-presencia "nunca se ha dado, sino sólo soñado y siempre ya dividida, incapaz de aparecerse a sí misma excepto en su propia desaparición." Los debates sobre este argumento tienden a centrarse en la presencia de la auto-presencia, pero el sí mismo necesita ser subrayado otro tanto. Es "el hambre de/por sí mismo" el que persigue realizarse en el "fantasma absoluto" del "absoluto auto-tener." [19]

En tanto en cuanto estoy motivado por un sentido-de-carencia, perseguiré realizarme a mí mismo fijándome a algo que se disuelve en mi aferramiento, puesto que no sólo los textos, sino todo es una elusiva traza de trazas. Entonces la solución debe tener que ver con no-aferrar, con no necesitar traer estas fugaces trazas a la auto-presencia nunca más.

El *Astahasrika*, quizás el más importante sutra *prajñaparamita*, comienza describiendo lo siguiente:

No hay ninguna sabiduría a la que podamos agarrarnos, ninguna suprema perfección, Ningún Bodhisattva, ni tampoco ningún pensamiento de iluminación. Cuando se le cuenta esto, si no se muestra desconcertado ni en ningún modo ansioso, Un Bodhisattva transita la sabiduría del Tathagata.

En la forma, en la sensación, la volición, la percepción y la conciencia [20]

No encuentra en ellos ningún lugar donde descansar. Vaga sin hogar, sin que los dharmas nunca lo sostengan, Ni él trata de agarrarse a ellos... Pero cuando no transita en la forma, la sensación, o la percepción, En la voluntad o la conciencia, sino que vaga sin hogar, Sin advertir que sigue con resolución el curso de la sabiduría, Sus pensamientos sobre no-producción -- después el mejor de los trances de serenidad le es fiel. El propio Líder no estaba establecido en el reino que está libre de condiciones, Ni en las cosas que están sometidas a condicionamiento, sino que vagaba libremente sin hogar:

Simplemente así, sin un soporte o una base sobre la que un Bodhisattva se detenga. [21]

"¿Cómo está caracterizada la *prajñaparamita* [la sabiduría suprema]?" pregunta posteriormente Subhuti en el mismo *sutra*. "Se caracteriza por el no-apego," replica el Buda, quien explica cómo la corrupción y la purificación son posibles cuando no hay cosas a corromper o purificar:

En la medida en que los seres se apropian de las cosas y se establecen en ellas, en esa medida hay corrupción. Pero nadie es corrompido de ese modo. Y en la medida en que uno no se apropia de las cosas ni se establece en ellas, en esa medida puede uno concebir la ausencia de hacer el yo y hacer lo mío. En ese sentido puede uno formar el concepto de purificación de los seres, es decir, en la medida en que no se apropia de las cosas y no se establece en ellas, en esa medida hay purificación. Pero nadie es allí purificado. Cuando un Bodhisattva transita así, transita en la *prajñaparamita*. [22]

Nagarjuna ve las implicaciones de esto en nuestros conceptos de ser y no-ser: "Cuando existe una percepción que se apega (*upadane*), el perceptor genera el ser. Cuando no existe una percepción apegada, está liberado y no hay ser" (MMK XXVI:7). La línea más citada del *Sutra del Diamante* condensa todo esto en una frase: "Deja que tu mente emerja sin que se fije en ningún sitio." Se cree que fue esto lo que precipitó la iluminación de Hui-neng, el sexto y más grande patriarca del Ch'an, cuyo *Sutra del Estrado* enfatiza la misma cosa: "Cuando nuestra mente funciona libremente sin ningún obstáculo, y es libre de ir y venir, entonces está en estado de *prajña*." [23]

A mi parecer, la deconstrucción posmoderna no ha caído todavía en la cuenta de esta solución al problema de la auto-existencia, ya que el tipo de liberación que alcanza Derrida es textual -- "la afirmación de un mundo de signos sin falla, sin verdad y sin origen, que es

ofrecido a una interpretación activa" [24] – y por lo tanto todavía logocéntrica desde un punto de vista budista. El peligro no es sólo que tratamos de encontrar un símbolo "completamente significativo" con el que tranquilizarnos (el problema que Derrida plantea), sino que permaneceremos inscritos dentro de una recirculación interminable de conceptos incluso si no tratamos de agarrarnos a aquellos que supuestamente ponen al Ser al alcance de nuestra aprehensión (la situación con la que Derrida concluye). Mientras nos identifiquemos con el lenguaje en absoluto, incluso con el lenguaje como un todo, estamos todavía intentando retener un fundamento auto-existente, lo cual revela que estamos todavía ansiosos con respecto a nuestra temida falta de fundamento. Posteriormente veremos cómo la meditación –dejar-marchar todo pensamiento/lenguaje– es necesaria si hemos de resolver el problemático dualismo entre el lenguaje y el mundo objetivado "en" el que vivimos. La insustentabilidad que recomienda el budismo se aplica tanto al modo en que vivimos (en) el mundo como a los símbolos que usamos para comprenderlo y organizarlo.

¿Es la experiencia budista la experiencia de algún tipo de fundamento espiritual (por ejemplo, la "naturaleza de Buddha"), o de carencia de fundamento? Si cada joya de la Red de Indra se condiciona mutuamente y es condicionada por todas las demás, entonces volverse totalmente carente de fundamento es volverse completamente fundamentado, no en alguna [joya] en particular, sino en la telaraña entera de relaciones interdependientes. La ironía más grande de mi lucha para fundamentarme a mí mismo es que no puede tener éxito porque ya estoy fundamentado –en la totalidad. Soy no fundamentado e infundamentable en tanto en cuanto, ilusoriamente, me siento a mí mismo separado del mundo. Siempre he estado completamente fundamentado en la medida en que soy el mundo.

Esto resuelve el problema del deseo (la causa de nuestro mal-estar) porque, sin el ansia de ser que me empuja a tomar posesión de algo y a tratar de fijarme a él, soy libre para convertirme en ello. La solución budista al problema de la vida es así muy simple: el "¡bong!" de la campana de un templo, el "¡toc!" de una piedrecita contra un bambú, las flores de un árbol en primavera, por citar algunos ejemplos zen. Por supuesto, convertirse en un objeto es precisamente lo que hemos estado intentando hacer todo el tiempo, aunque de una forma que se auto-derrota, aferrándonos compulsivamente a nuestras objetivaciones a fin de estabilizarnos a nosotros mismos. Pero no puedo convertirme en algo aferrándome a ello. Eso sólo refuerza un sentido ilusorio de separación entre aquello-que-es-aferrado y aquello-que-se-aferra-a-ello. La única forma en que puedo convertirme en un fenómeno es darme cuenta de que siempre lo he sido. Cuando no se necesita nada de ello para hacerme real, la reverberante campana del templo puede ser tan sólo lo que es: la causa y efecto de todo; por lo tanto, la causa y efecto de nada –ni real ni irreal–. Y nunca más algo frustrante, porque ya no hay nada que falte en mí y que experimente como algo que falta en mi mundo.

Tales experiencias no duales son serenas, dice Nagarjuna, ya que "cualquier cosa que existe en virtud de la originación interdependiente es quiescencia en sí misma" (MMK VII.16). ¿Por qué? "Cuando ni la existencia ni la no-existencia se presentan a la mente, entonces, en ausencia de cualquier otra posibilidad, aquello que es sin sostén se vuelve tranquilo" (Śantideva). [25] Sin ningún ser propio que proteger, y sin la inminente amenaza de no ser a eludir, ninguna joya de la Red de Indra tiene nada que ganar o perder. Tal serenidad no es resultado de la fe o de la convicción en la salvación, puesto que eso la haría

contingente del ser de algo más, y la liberación en el budismo no es dependiente de la auto-existencia de nada.

Verdad.

La definición del Dr. Johnson de volver a casarse, a saber, "el triunfo de la esperanza sobre la experiencia," también describe nuestras verdades: pronto encontramos otras con que reemplazar aquellas de las que nos hemos desilusionado. Si nuestra ilusión final es la creencia en que hemos perdido todas las ilusiones, y si no hay mayor ilusión que la que elimina todas las demás, ¿no debe ser esa ilusión... la verdad? ¿Qué implica la insustentabilidad con relación a la verdad? Los versos de la *prajñaparamita* citadas más arriba empiezan así: "No hay sabiduría a la que podamos agarrarnos," y sin embargo es esa la condición que se recomienda como conducente a la suprema sabiduría. Una mente que no mora en nada es "igualmente libre de la ilusión y de la realidad" (Hui-hai) [26] porque discriminar entre ellas –rechazando una y tomando la otra– es una de las maneras en que nuestra mente busca un lugar seguro en el que morar.

Nietzsche también sospechó que la búsqueda de la verdad es un intento intelectual de afianzarnos a nosotros mismos aprehendiendo los conceptos que aprehenden la realidad:

Mira, ¿no es nuestra necesidad de conocimiento precisamente esta necesidad de lo familiar, la voluntad de descubrir bajo todo lo extraño, inusual y cuestionable, algo que no nos perturbe ya más? ¿No es el instinto del miedo el que nos insta a conocer? ¿Y no es el júbilo de aquellos que alcanzan el conocimiento el júbilo por el restablecimiento de un sentido de seguridad? [27]

El Buda comparó sus enseñanzas con una balsa que podemos usar para atravesar el río de la vida y la muerte (*samsara*) y alcanzar la "otra orilla" del *nirvana*, pero que después de eso abandonamos, sin llevarla por ahí cargada a la espalda. Se cuidó también de no declarar sus enseñanzas como la única verdad. "No es apropiado para un hombre sabio ... llegar a la siguiente conclusión: 'Sólo esto es la Verdad, y todo lo demás es falso.'" [28] Nagarjuna llevó esto al extremo, declinando presentar cualquier opinión propia: "Si tuviera una posición, sin duda se podría encontrar falla en ella. Como no tengo posición alguna, ese problema no surge." [29] ¿Cómo pudo evitar tomar una posición?

"La serenidad última es llegar a descansar de todas las formas de tomar cosas, el reposo de las cosas nombradas [r]; en ninguna parte, ninguna Verdad ha sido enseñada por un Buda a nadie" (MMK XXV:24). Si el *nirvana* es el fin de todas las formas de "tomar" cosas, el juego de verdad-e-ilusión se pone cabeza abajo. No hay ninguna verdad a enseñar porque nada necesita ser alcanzado; en cambio, la ilusión es algo a desaprender. Así que, el budismo no ofrece un sistema metafísico para dar cuenta de la realidad, sino que muestra cómo deconstruir el sistema metafísico socialmente condicionado que conocemos como la realidad de cada día. No nos proporciona verdades, sino que nos muestra cómo volvernos conscientes de las verdades automatizadas que normalmente mantenemos sin ser conscientes de ello, y cómo dejarlas marchar. El budismo concuerda con la intuición de Nietzsche de que nuestra verdad consiste en ilusiones que hemos olvidado que son ilusiones, pero nos anima a afrontar aquellas que nos hacen sufrir.

El impacto de Nagarjuna reverbera a través del budismo subsiguiente. El *Hsin Hsin Ming* de Seng-ts'an, tercer patriarca del ch'an, se inicia señalando a la vía más allá de la verdad:

*La Vía Perfecta es sólo difícil para aquellos que escogen y eligen;
No muestres preferencia ni aversión y entonces todo estará claro.
Haz una distinción del grosor de un cabello, y el Cielo y la Tierra se habrán separado;
Si deseas que la verdad aparezca clara ante ti, nunca estés en pro o en contra,
La lucha entre el por y el contra es la peor enfermedad de la mente...
No hay ninguna necesidad de buscar la Verdad; tan sólo abstente de mantener opiniones.*
[30]

En lugar del *tertium non datur*, la lógica del medio excluso, aquí se celebra la libertad de una mente que no teme la contradicción y así es capaz de danzar en una coincidencia de opuestos, la cual es el modo en que nuestras mentes funcionan naturalmente cuando no se "pegan." De acuerdo al *Cheng-tao Ke* de Ta-shih, un sucesor del sexto patriarca del ch'an, un hombre de la Vía "nunca evita la fantasía ni persigue la verdad"; rechazar la ilusión y agarrarse a la verdad "confunde a un ladrón por un hijo propio." [31] Pero este consejo no será de ayuda mientras mi búsqueda de la iluminación siga siendo un intento sublimado de fundamentar mi infundado sentido-de-sí-mismo. Perseguimos alguna cosa para afianzarnos en ella, pero la solución budista es eliminarla: mantenernos tirando de la alfombra bajo nuestros pies hasta que abandonemos la necesidad de una base sólida y descubramos que la ausencia de fundamento no es tan mala después de todo. "Si te digo que tengo un sistema de doctrina [*dharma*, enseñanza] para transmitir a otros, te estoy engañando," declaró Hui-neng. "Lo que les hago a mis discípulos es liberarlos de sus propias ataduras con aquellos dispositivos específicos que su caso pueda necesitar."

Sólo aquellos que no heredan o poseen un solo sistema de doctrina pueden formular todos los sistemas de doctrina, y sólo aquellos que pueden entender el sentido [de esta paradoja] pueden usar tales términos. No es diferente para aquellos que han realizado la esencia de la mente, ya sea que formulen todos los sistemas de doctrina o prescindan de todos ellos. Tienen libertad para ir o venir. Son libres de obstáculos e impedimentos. Emprenden las acciones apropiadas que requieren las circunstancias. Proporcionan respuestas ajustadas de acuerdo al temperamento del interrogador. [32]

Si la verdad es una cuestión de aprehender el símbolo que aprehenda la realidad, toda verdad es un error en el camino budista. Pero nótese la diferencia entre esto y el "llegar a descansar de todas las formas de tomar cosas" de Nagarjuna. La recomendación de Nagarjuna puede reforzar el engañoso dualismo en que ya incurrimos entre palabras y cosas, entre el pensamiento y el mundo. El peligro es que "tomemos" el lenguaje/pensamiento como un filtro que debería ser eliminado a fin de experimentar las cosas/el mundo de un modo más inmediato; un enfoque que reubica el problema del dualismo en los medios para superarlo. Aquí Dogen es perspicaz: no se trata de evitar el lenguaje sino de liberarlo. "La metáfora, en el sentido de Dogen, no es aquello que apunta a otra cosa diferente de sí misma." Para Dogen los símbolos (y el lenguaje, en general) no son meramente medios de edificación, ya que cada uno puede ser experimentado como un

fin en sí mismo, al igual que cualquier otra cosa. Si un concepto o símbolo es algún lugar en el que la mente intelectual intenta fundamentarse, ¿por qué culpar a la víctima? Si el símbolo no es usado para compensar mi falta de auto-existencia –lo cual me hace intentar obtener algo de ello– puede ser una forma en la que mi mente se consume a sí misma. Entonces hay libre interacción entre la mente y el símbolo: aunque los símbolos pueden ser redimidos por la mente, ésta no funciona en vacío sino que es activada por los símbolos. [33] Derrida plantea algo muy similar al distinguir entre "dos interpretaciones de la interpretación" [s]:

El uno ... sueña con descifrar una verdad o un origen que escape al juego y al orden del signo, y que vive la necesidad de interpretación como un exilio. El otro, que ya no está vuelto hacia el origen, ratifica el juego y trata de ir más allá del hombre y el humanismo, siendo el nombre de hombre el nombre de ese ser que ... a lo largo de toda su historia ... ha soñado con una presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el fin del juego. [34]

Cuando ya no necesitamos una verdad que restaure la auto-presencia, podemos celebrar la interpretación que "disemina." [t]

El asunto crucial es si nuestra búsqueda de la verdad es un intento de fijarnos a nosotros mismos fijándonos a ciertos conceptos. Cuando existe esta compulsión, ciertas ideas pueden resultar seductoras: esto es, las ideologías. La diferencia entre *samsara* y *nirvana* es que *samsara* es la Red de Indra experimentada como una pegajosa telaraña de apegos que nos atraen porque parecen ofrecer algo cuya falta sentimos: un fundamento para el infundado sentido-de-sí-mismo. Intelectualmente, esa cualidad seductora se manifiesta como un campo de batalla de ideologías conflictivas compitiendo por nuestra lealtad. Las ideologías proporcionan a la mente una segura aprehensión del mundo: Ahora sabemos que el mundo es significativo y cuál es nuestro papel en ese significado. "La ideología es ... la suposición de que ya que el principio y el fin de la Historia son conocidos, no hay nada más que decir. Por tanto, la Historia debe ser obedientemente vivida de acuerdo a la ideología," [35] Si "no puede especificarse ninguna diferencia en absoluto entre *nirvana* y el mundo cotidiano" (MMK XXV.19), entonces ideologías muy diferentes tales como religiones, filosofías, nacionalismos, racismos, etcétera están en la misma dimensión en la medida en que sirven a la misma función: intentar resolver el sentido-de-falta del sentido-de-sí-mismo por identificación con un sistema de creencias. El problema es que tienden a convertirse en virus de ordenador de la mente; y cuando los consentimos –les dejamos entrar– la conquistan y la llenan. [36]

Una de las cuestiones más importantes de la filosofía y la teoría crítica contemporáneas es hasta qué punto puede ser la propia racionalidad una ideología tal. Más que el mito sea un razonamiento primitivo, ¿es nuestra comprensión de la lógica un mito literal y unidimensional? "¿La razón se ha constituido a sí misma en soberana de la filosofía?," pregunta Heidegger. "Si es así, ¿con qué derecho?" [37] Desde nuestra perspectiva habitual, estas cuestiones pueden parecer ridículas por auto-refutarse: pero también desafían tal perspectiva. Lo que ha venido en conocerse como posmodernismo puede verse como un subversor de este mito socialmente construido de la racionalidad. Y, justo como en la

concienzuda refutación de Nagarjuna de todas las posiciones filosóficas, es una razón que se deconstruye a sí misma. [u]

¿Qué es, entonces, la verdad? Una expresiva batería de metáforas, metonimias y antropomorfismos –en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente–, las cuales, tras largo uso, parecen sólidas, canónicas y consabidas para una persona: las verdades son ilusiones sobre las cuales uno ha olvidado que esto es lo que son: metáforas gastadas y sin poder sensual; monedas que han perdido sus estampados y ahora importan sólo como metal, ya no más como monedas. (Nietzsche) [38]

Al perder las metáforas su poder sensual, adquieren otro papel, el de emblemas. La frescura del significado original degenera en un recuerdo. Una vez objetivada y socialmente validada, una verdad entra en el mercado de divisas: puede ser ganada, poseída, y perdida.

Las explicaciones surten efecto sólo convenciendo a los oyentes opositores de su error. Si no vas a oír mis explicaciones hasta que sospeches de tus propias verdades, no aceptarás mis explicaciones hasta que estés convencido de tus errores. La explicación es una toma de contacto antagonista que tiene éxito derrotando a un oponente. Posee la misma dinámica de resentimiento que encontramos en [cualquier] otro juego finito. Te presionaré con mis explicaciones porque necesito demostrar que no vivo en el error en el que creo que los otros creen que vivo.

Quienquiera que gane esta pugna alcanza el privilegio de reivindicar [que detenta] el conocimiento verdadero. El conocimiento ha sido alcanzado, es el resultado de este combate. Sus ganadores tienen el irrefutable poder de realizar ciertas afirmaciones de hecho. Deben ser escuchados. En esas áreas apropiadas para las contiendas ahora acabadas, los ganadores poseen un conocimiento que ya no puede ser desafiado. (Carse) [39]

Cuando el sentido de carencia se evapora porque el sentido-de-sí-mismo se evapora, la seductora telaraña del *samsara* se transforma en la polivalencia de la red de Indra, donde cada punto de vista es capaz de apreciar otros, porque no se identifica ya con un proyecto de Verdad que está amenazado por esos otros. Este no es el perspectivismo de Nietzsche, donde cada perspectiva intenta imprimir su propia voluntad-de-verdad sobre el mundo, sino la sabiduría sin sustentación de un *bodhisattva* que puede vagar libremente entre [diferentes] verdades sin necesidad de fijarse en alguna de ellas, puesto que (como lo indica Hui-neng) la mente que no mora en ningún sitio no se pega a ninguno de los seis objetos de los sentidos, y eso incluye los objetos mentales.

¿No es este relativismo la pesadilla de toda teoría de valor? Si así fuera, esta aproximación al relativismo extrae su veneno de dos formas. Primera, una de las dificultades principales con el relativismo es el peligro de las ideologías destructivas como el racismo, el sexismo, etcétera. Queremos ser capaces de decir que son falsas. El budismo encara esta preocupación de un modo diferente: cuando tales ideologías pierden su cualidad seductora, son expuestas como ejemplos colectivos de ignorancia y estupidez a desaprender. Son atractivas sólo porque ofrecen un modo fácil de llenar nuestro sentido-de-carencia.

Segunda, incluso si todas las ideologías compiten en la misma arena intelectual, hay algunas diferencias internas importantes. Escapar de muchas ideologías es difícil una vez que te has comprometido. Un marxista de vieja escuela que empezara a criticar al marxismo sería instado a purgarse a sí mismo de sus tendencias burguesas; un psicoanalista dirá al analizado que se está resistiendo. Por otro lado tenemos lo que podrían llamarse "meta-ideologías" puesto que están diseñadas para auto-negarse; para liberarnos de todas las ideologías incluidas ellas mismas. Derrida habla de la necesidad de acogerse a la conceptualización tradicional a fin de destruirla, [40] lo cual expresa a la perfección por qué Nagarjuna insiste en las dos verdades [v]: el ámbito transaccional de todos los días debe ser aceptado a fin de apuntar a la verdad superior que la invalida. [41] De acuerdo al madhyamika, *śūnyata* es como un antídoto que expele el veneno de nuestros cuerpos y después se expele a sí mismo, ya que si el antídoto permanece en el interior para envenenarnos, entonces no estamos mucho mejor que antes. La diferencia entre las ideologías y las meta-ideologías reside en si la ansiosa falta de fundamentación del sentido-de-sí-mismo ha de resolverse mediante la provisión de algo con lo que identificarse, o bien mediante el abandono de sí del sentido-de-sí-mismo. Entonces la cuestión importante es la función liberadora de cualquier verdad o práctica. El mismo pensamiento que es liberador en una situación puede atar en otra. Incluso las más valiosas intuiciones pueden perder su frescura y volverse "pegajosas" cuando son entendidas como algo a lo que aferrarse en vez de como un puntero señalando a la libertad. O, más bien, aferrarse a ellos es ahora malentendido como el camino a la libertad. Esto sugiere que deberíamos distinguir entre el budismo como camino de liberación –un difícil camino de morir a nosotros mismos mediante un dejarnos ir– y el budismo como institución que proporciona seguridad psicológica y cultural, convenciéndonos de la significatividad de la cosmovisión budista y nuestro lugar dentro de ella.

El peligro de la meta-ideología budista en particular es la versión del pensamiento dualista que lo motiva: la distinción entre *nirvana* y *samsara*, iluminación e ilusión. La iluminación incluye (aunque no se limita a ello) realizar cómo la distinción que venimos haciendo entre iluminación e ilusión es en sí misma ilusoria; que la iluminación no nos libera del modo en que esperamos ser salvados. Lo que hace del juego iluminación-versus-ilusión una meta-ideología es que esta comprensión es esencial para el juego.

Aquellos que se complacen en mantener "sin aferramiento, realizaré el *nirvana*; el *nirvana* está en mí", son aquellos con el mayor de los aferramientos. Cuando el *nirvana* no es [no está sujeto al] arraigo y el *samsara* no es [no está sujeto al] desarraigo, ¿cómo habrá concepto alguno de *nirvana* y *samsara*? (MMK XV1.9-10)

Libertad respecto de todo sentido.

Nietzsche predijo que el siglo XX sería una época de nihilismo y es difícil discutirlo. Sus múltiples horrores nos han expuesto a muchos de nosotros al *duhkha* psicológico y espiritual de la ausencia-de-sentido. Ya fue bastante malo perder la fe en Dios, pero ahora que hemos perdido la fe en el futuro ("progreso"), la vida parece perder también su sentido.

Para el sí mismo que busca llenar su sentido de carencia, la historia es lo que Derrida llama "un rodeo entre dos presencias," un intento de recuperar la auto-presencia perdida del pasado en algún momento del futuro. [42] Por contra, la Red de Indra es no-teleológica: no hay "ninguna cuestión sobre el propósito de toda ella" [43] Entonces ¿qué es lo que la Red de Indra sugiere, si algo, sobre este problema y su solución?

Para el budismo, el sentido de la vida no puede considerarse al margen del papel que juega el sentido en mi intento de fundamentarme a mí mismo. Los sentidos que nos preocupan son a menudo formas de evitar el sentido de falta de sentido que nos aterra. Habitualmente podemos sobrellevar la ansiedad y la culpa en tanto en cuanto conocemos cuál es el sentido de la vida, ya que hay seguridad en ello, incluso si no hacemos lo que ese sentido implica que deberíamos hacer. Pero tales sistemas de sentido corrompen lo que Nietzsche llama "la inocencia de convertirse" porque al proyectarlos y comprenderlos como objetivos, reprimimos el hecho de que estos sentidos son nuestras propias creaciones, construidas y validadas socialmente. Con todo, como Sartre experimentó, la alternativa de una libertad absoluta es suficiente para suscitar la angustia en los corazones de los más valientes.

Si la autonomía del sí mismo egoico es una ilusión, podemos ver cuál es el problema. El dualismo sujeto-objeto que dicta el "sentido común" supone que el sentido-de-sí-mismo es el *locus* de la consciencia; el subjetivismo radicaliza eso haciendo del sujeto la única fuente de valor y significado, lo cual devalúa el mundo a un campo-de-actividad dentro del cual el sí mismo se esfuerza por realizarse a sí mismo. Pero a fin de que ese sí mismo ilusorio se sienta seguro, sus sentidos deben ser proyectados inconscientemente y aparentar ser objetivos. Si he de sentirme inspirado por un día soleado, no debo darme cuenta de que el sol que me motiva es mi propia creación.

Cuando soy consciente de que construyo mi propio sentido, la ausencia de cualquier fundamento externo para dicho sentido significa que no tengo nada en lo que apoyarme. La reacción natural es una sensación acentuada de angustia: ¿Con qué derecho creo tales sentidos? ¿Quién soy yo para decidir que ésta es la forma de vivir?

Yuxtaponiendo estas dos alternativas, la solución budista se hace evidente. Si el colapso de un sentido objetivo pone al descubierto mi falta de fundamento, ciertamente eso será doloroso. Ahora bien, aún es una dificultad muy a desear, puesto que volverse consciente de ello es necesario a fin de poder eventualmente resolverlo. Entonces, realizar la subjetividad del sentido no resuelve por sí misma la cuestión, ya que se vuelve una etapa que debe soportarse a fin de realizar algo más.

Si la desesperación es una etapa, uno debe, sin embargo, desesperarse de la manera correcta. Aunque suene extraño, el peligro de la desesperación es que me aferre a ella. En la escuela de Kierkegaard de la ansiedad (recomendada en *El Concepto de Ansiedad*), la desesperanza es el examen final: saca a relucir nuestros más queridos significados y los devora, dejándonos desconsolados. Pero no nos volvemos completamente vacíos a no ser que la desesperación nos devore por entero y también se devore a sí misma. La desesperación (literalmente "no esperanza") es la sombra de la esperanza, y ambas están relacionadas con el sentido-de-sí-mismo, ya que el sí mismo egoico oscila entre la esperanza de que finalmente se afianzará y el temor a que nunca lo haga. Entonces la

desesperación se evapora junto con el sí mismo, del mismo modo en que la materia y la antimateria colapsan una con la otra y desaparecen en la física de partículas. Sin embargo esto no ocurre a menudo, porque cuando, tras toda una vida de evitación, la desesperación finalmente se da, lo hace con una fuerza que la hace parecer más real que los sentidos o significados que erradica y que han sido usados para evitarla. Desde el punto de vista budista, los pensamientos y sentimientos recurrentes que constituyen la desesperación no son ni más reales ni menos impermanentes que cualquiera otros pensamientos y sentimientos. Pero cuando nos desesperamos, nuestras defensas psicológicas habituales tienden a fallar, y nos identificamos con pensamientos de auto-compasión e inclinaciones auto-destructivas. Entonces, en lugar de consumir al sí mismo, la desesperación refuerza la falta de valor de dicho sí mismo. Uno no acaba convirtiéndose en nada, sino con un sentido-de-sí-mismo que se alimenta de auto-repugnancia. Esta es la tendencia "reactiva" que tanto repugna a Nietzsche, quien vio cuál es el problema: el hombre desearía antes la nada que no desear. Desafortunadamente, *śūnyata*, la "vacuidad" que el budismo recomienda, no es algo que pueda ser deseado.

Si desesperamos del modo correcto, ¿qué pasa? Abandonando la esperanza de que eventualmente vayamos a convertirnos en algo, cedemos a nuestra nada y, [expresado] en términos de nuestra ventajosa posición en la Red de Indra, descubrimos cómo siempre lo hemos sido todo. Concretamente, en respuesta a la perspectiva cósmica o "galáctica", la cual parece volver triviales todos nuestros esfuerzos, [44] el punto importante es que la interpenetración de todo en esa Red no es *sub specie aeternitas*. [w] Cada joya de la Red de Indra es toda la red, pero sólo mediante su propia posición dentro de esa red. No hay posición ventajosa aparte de la Red. Esto implica una tercera alternativa al sentido objetivo-o-subjetivo: la vida no es ni significativa ni no significativa sino "libre de todo significado." Para una mente que no se sustenta en nada, el sentido, como la verdad, no está fijado. Buscar el sentido de la vida es como preguntar a un campeón de ajedrez: "Dígame, maestro, ¿cuál es el mejor movimiento en el ajedrez?" [45] Olvidarse a uno mismo es despertar y encontrarse en o, más precisamente, como una situación –no confrontado por ella sino uno con ella–. Y si uno no está preocupado por sí mismo [x], el sentido surge naturalmente dentro de ese contexto. Esto está implícito en la afirmación mahayana de que *śūnyata* es forma: *śūnyata* no es la experiencia de algo aparte del mundo, porque *śūnyata* es siempre contextual. Abstenerse de involucrarse en formas es criticado como "aferramiento a *śūnyata*." Como señala Buber, todo vivir real es encuentro [y]. Empiezo conmigo mismo a fin de olvidarme de mí mismo y sumergirme en el mundo; me comprendo a mí mismo a fin de no preocuparme por mí mismo. [46]

Juego.

Para Derrida, la muerte de Dios desata un juego ilimitado. Va tan lejos como para llamar al juego "la ausencia de significado trascendental." [47] Pero haya o no muerto nuestro Dios, ya estamos jugando. La cuestión no es si jugamos, sino cómo jugamos. ¿Sufrimos nuestros juegos como si fueran luchas a vida o muerte, porque son los medios por los que esperamos fundamentarnos a nosotros mismos, o danzamos con los pies ligeros que Nietzsche llamó "los primeros atributos de la divinidad"? James Carse hace lo que equivale a la misma distinción en su perspicaz *Finite and Infinite Games* [*Juegos Finitos e Infinitos*]:

Existen al menos dos tipos de juegos. Uno podría llamarse finito, el otro infinito. Un juego finito es jugado con el propósito de ganar; un juego infinito con el propósito de seguir el juego.

Las reglas de un juego finito no pueden cambiar; las reglas de un juego infinito deben cambiar.

Los jugadores finitos juegan dentro de los límites; los jugadores infinitos juegan con los límites.

Los jugadores finitos son serios; los jugadores infinitos son joviales.

Los jugadores finitos ganan títulos; los jugadores infinitos no tienen sino sus nombres.

Un jugador finito juega para ser poderoso; un jugador infinito juega con fuerza.

Un jugador finito consume tiempo; un jugador infinito genera tiempo.

El jugador finito aspira a ganar la vida eterna; el jugador infinito aspira a un nacimiento eterno. [48]

En términos de la Red de Indra, la diferencia es entre una jugadora luchando por fundamentarse a sí misma en la Red y una jugadora que juega con la Red porque ha realizado que ella es la Red. En términos de Derrida, es la diferencia que existe entre soñar en descifrar una verdad que pondrá fin al juego mediante la restauración de la auto-presencia; y ratificar el juego que ya no busca fundamentarse a sí mismo.

"¿Así que el gran destino de la humanidad es... jugar?" ¿Refleja nuestra incredulidad el absurdo de la proposición, o cuán lejos hemos caído del Jardín del Edén? Quizás las connotaciones predominantemente negativas del mundo revelan menos sobre el juego que sobre nosotros: la auto-importancia que nos damos, nuestra necesidad de sobresalir del resto de la creación (y del resto de nuestros congéneres) mediante la consecución de grandes cosas. Hemos de jugar no porque no haya nada más que hacer; no porque la ausencia de algún sentido mayor signifique que tan sólo pasamos el rato; sino porque el juego es sugerido por la naturaleza de sentido y tiempo. Esto no es inconsistente con la carencia de sí mismo del *Bodhisattva*, porque la pérdida de auto-preocupación es lo que hace posible el juego infinito.

Ser jovial no es ser trivial o frívolo, o actuar como si nada trascendente fuera a ocurrir. Por el contrario, cuando somos joviales los unos con los otros nos relacionamos como personas libres, y la relación está abierta a la sorpresa; todo lo que ocurre es trascendente. De hecho, es la seriedad la que se cierra a sí misma a la trascendencia, ya que la seriedad es terror a un resultado impredecible y de posibilidades abiertas. Ser serio es presionar por una conclusión particular. Ser jovial es permitir la posibilidad, cualquiera que sea el coste para uno mismo. [49]

Adán debería haber estado contento jugando con la naturaleza en el paraíso, dice el místico silesio Jakob Boehme, pero cayó cuando la vida se convirtió en un asunto serio para él, lo cual volvió a la naturaleza de un fin a un medio. La Caída y todo el mal subsiguiente son debidos a la voluntad propia y al deseo. Nos convertimos de nuevo en niños de Dios a través de la gracia interna que nos renueva y devuelve a la inocencia infantil.

Este universo entero, manifestado o exhalado, dice él [Boehme], es la expresión del deseo divino por el juego y el divertimento sagrados. El Corazón de Dios disfruta de este juego de

la miríada de criaturas, todas ellas sintonizadas como las infinitas cuerdas de un arpa y contribuyendo a una grandiosa armonía; y todas juntas dan voz y pronuncian la infinita variedad del propósito divino. Cada espíritu diferenciado o luz o propiedad o átomo de la creación tiene una parte que jugar en la infinita diversión o juego o armonía, "a fin de que en Dios pueda haber un juego sagrado a través del universo, como un niño juega con su madre, y la dicha pueda así incrementarse en el Corazón de Dios," o, una vez más, "para que cada ser puede ser una verdadera cuerda sonando en el armonioso concierto de Dios." [50]

Boehme describe esta divina melodía como "el juego gozoso de la eterna generación." La ampliada metáfora musical es tan adecuada porque la música no tiene objetivo u otros motivos ulteriores. Es *tathata*: cuando va a algún sitio (por ejemplo, en un desarrollo en forma de sonata) no es por llegar allí sino por ir allí. No se me ocurre una analogía temporal mejor para complementar la metáfora espacial de la Red de Indra: la interpenetración musical [que se da] en la armónica interpretación de una orquesta.

El clásico estudio de Johan Huizinga *Homo Ludens* [*Hombre Lúdico*] muestra cuántos aspectos de la cultura humana se originan en el juego, y cómo han acabado perdiendo esa cualidad con el tiempo. Un buen ejemplo de esto es la mitopoyésis [z], donde Huizinga aplica la alegórica naturaleza de la personificación a la religión. "Desde mi punto de vista, es imposible realizar ninguna profunda distinción entre la personificación poética en la alegoría y la concepción de seres celestiales –o infernales– en la teología." Esto sugiere que, originalmente, nuestras concepciones de la deidad, el ritual y el dogma fueron experiencias y expresiones más espontáneas, para más tarde ser tomadas dogmáticamente y comprendidas como medios para obtener la salvación de este valle lágrimas. Lo cual sería coherente con la tendencia general según la cual los elementos joviales e inconscientes tienden con el tiempo a formalizarse y después petrificarse, hasta que su costra es atravesada por la irrupción de algo nuevo. También para Derrida, "lo divino ha sido arruinado por Dios," y "la muerte de Dios asegurará nuestra salvación porque sólo la muerte de Dios puede volver a despertar lo divino." [51]

Aunque Huizinga describe el juego como "sin propósito pero en algún sentido significativo," creo que no llega nunca a poner el dedo sobre lo que más lo caracteriza: que su sentido es auto-contenido; algo es jovial en la medida en que no se necesita obtener nada de él. Esto distingue al verdadero juego de las compulsiones conscientes o inconscientes que hacen del juego un símbolo (y a menudo un síntoma) de algo más. El psicoanálisis considera que la compulsión se debe a la represión de la libertad: elegimos no ser conscientes de que hemos construido las reglas que ahora nos constriñen debido a nuestra sentida necesidad de ganar algo de ese juego. Nos encontramos entonces atados por cadenas de nuestra propia creación, "las esposas forjadas por la mente" de Blake. De ese modo hacemos finito el juego infinito; pero, como subraya Carse, cualquiera que deba jugar no puede realmente jugar.

Sin embargo, el camino budista de la muerte del ego no es todo juego y diversión. La misma noción de "camino de liberación" parece requerir que distingamos entre medios y fines, y entre diferentes etapas. Las ironías abundan tan pronto como tratamos de expresar

esto en términos de la Red de Indra, la cual no posee ninguna teleología y ninguna jerarquía: "No hay ningún centro, o, quizás, si hay uno, está en todas partes." [52] Ninguna joya está aparte de la Red; cada una es causa de toda ella y efecto de toda ella; por lo tanto cada una es el foco de toda la Red. Pero, obviamente, algunas joyas se dan cuenta de esto y lo manifiestan más que otras. Queda pues implícita una jerarquía por el hecho de que algunas se dan cuenta mejor que otras de que no hay jerarquía. [aa] El camino es necesario a fin de darnos cuenta de que no vamos a ningún sitio. Aquí vemos de nuevo por qué el mahayana insiste en que existen dos verdades. [ab] Hay progreso espiritual solo desde un punto de vista fenoménico, ya que el progreso implica darse cuenta de lo que siempre ha sido el caso. Por lo tanto, como afirma Fa-tsang, "en cada etapa, uno es así tanto un Bodhisattva como un Buda". [53] Pero este punto de vista fenoménico es necesario, pues, sin una práctica espiritual, las joyas no realizan su no-dualidad con la totalidad de la Red.

El inevitable choque entre ambas perspectivas absoluta y fenoménica condujeron en China a prolongados debates sobre "la iluminación intrínseca" versus "la iluminación adquirida," especialmente en la tradición *tathagatagarbha*, la cual postulaba una matriz o embrión intrínsecamente puro capaz de desarrollar la budeidad. [ac] Si (como el hua-yen comprendió) la Red de Indra se extiende tanto temporal como espacialmente –es decir, es intrínsecamente dinámica– puede ser posible una síntesis filosófica entre su no-teleología y la teleología *tathagatagarbha* de una futura budeidad. Pero esta discusión nos llevaría más allá del alcance de este ensayo.

Ética.

Derrida, como Heidegger (quien ha ejercido una influencia fundamental sobre él), no ofrece una ética. Los comentaristas han desarrollado en diferentes direcciones los indicios que se apuntan en sus textos sobre las implicaciones morales de la deconstrucción. Sin embargo, otra influencia fundamental en su pensamiento, y en el desarrollo del posestructuralismo en general, ha sido el filósofo judío Emmanuel Levinas, quien contrasta la demanda de un sistema ético con nuestra relación ética cara a cara con el Otro. [54] El enfoque budista también subraya cómo el deseo por un esquema conceptual totalizante interfiere con nuestra experiencia de la situación existencial, pero extrae conclusiones opuestas sobre esa situación existencial: Experimentar al Otro sin un esquema tal (*prapañca* en sánscrito) es realizar que él/ella no es otro.

En tanto en cuanto nos experimentamos a nosotros mismos como alienados del mundo y concebimos la sociedad como una colección de sí mismos separados, el mundo queda devaluado a un campo de juego donde competimos para realizarnos a nosotros mismos. He ahí el origen del problema ético con el que hoy en día luchamos: sin algún fundamento trascendente, tal como Dios o la Naturaleza de Buda, ¿qué unirá nuestros atomizados sí mismos entre sí? Una vez más, existe una respuesta en la Red de Indra. Cuando mi sentido-de-sí-mismo se va y desaparece, realizo mi interdependencia con todos los demás fenómenos de esa red omni-abarcadora. Se trata de algo más que ser dependiente de ellos: cuando descubro que yo soy tú, la traza de tus trazas, el problema ético de cómo relacionarme contigo se transforma. Si no estamos separados el uno del otro, no necesitamos un código moral que nos ate.

Del mismo modo en que la causalidad hua-yen es demasiado general como para resultar eficaz, esto no proporciona un criterio simple para resolver dilemas éticos espinosos. Incluso, como la no-sustentabilidad implica que no existe ninguna Verdad que Comprender, no hay tampoco un único Modo Correcto de Actuar. Pero lo que es más importante, esto absuelve al sentido de separación entre nosotros, el cual hace tan difíciles de resolver esos dilemas, incluyendo la creencia de que "yo" tengo acceso privilegiado a los principios morales correctos. La pérdida de auto-preocupación implica la habilidad para responder a otros sin un motivo ulterior que necesita obtener algo, material o simbólico, de dicho encuentro. La reciente historia del budismo americano nos recuerda que el peligro de abuso subsiste si mi experiencia no dual no es lo suficientemente profunda como para desenraizar esas tendencias dualistas que me inclinan a manipular a otros. Por tanto, mientras haya un sentido-de-sí-mismo, existirá la necesidad de inculcar moralidad –así como los niños necesitan ruedas supletorias para entrenarse a montar en bicicleta–. En el budismo, los principios éticos se aproximan al modo de relacionarse con los otros que revela la experiencia no dual. Como en el cristianismo, debería amar a mi prójimo como a mí mismo –porque él/ella es yo mismo. Pero en contraste con el "¡No cometerás – o si no...!" de la ley mosaica, los preceptos budistas no son promesas hacia algún otro sino compromisos [para con nosotros mismos]. "Me comprometo a la opción de entrenar para perfeccionarme en el área de no matar," etcétera. Incluso estos preceptos son eventualmente realizados para que no descansen en ningún principio moral vinculante. En la escuela zen de la práctica con koans con la que estoy familiarizado, los últimos diez koans examinan los diez preceptos mahayana desde el punto de vista iluminado a fin de clarificar lo que para entonces se ha vuelto ya patente: los preceptos también son directrices heurísticas, ruedas supletorias de entrenamiento espiritual. No hay limitaciones a mi libertad –excepto las ilusiones dualistas que me inclinan a abusar de esa libertad en primer lugar.

No obstante tal libertad proviene de realizar mi lugar en la Red de Indra, lo cual también implica mi dependencia de todas las cosas. Coethe vio la paradoja: sólo tienes que considerarte libre para sentirte ligado; sólo tienes que considerarte ligado para sentirte libre. Entendemos la libertad como auto-determinación, es decir, determinación por el sí mismo de uno. Pero, si no hay sí mismo, se requiere comprender la libertad de un modo diferente. ¿Por qué han sido las cuestiones concernientes a la libertad y el libre albedrío tan centrales en la tradición occidental, al extremo de que la persecución de la libertad podría considerarse el mito dominante de la modernidad? La libertad es el asunto crucial para un sentido-de-sí-mismo porque comprende su problema básico como falta de autonomía. Así, seguimos atrás el rastro de los orígenes de la civilización occidental hasta la "emancipación" griega del mito por la razón. Desde el Renacimiento, ha habido un progresivo énfasis, primero en la libertad religiosa (la Reforma), después en la libertad política (las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa), seguidas por la libertad económica (la lucha de clases), la libertad racial y colonial, y más recientemente la libertad psicológica y sexual (la psicoterapia, el feminismo, los derechos de los gays, la deconstrucción como liberación textual, etcétera). Cada una de estas luchas ha encajado en sus sucesoras y cada una ha sido perseguida con fervor religioso, puesto que lo que en última instancia está en juego en todas ellas es el derecho del sí mismo a autodeterminarse.

Lo desafortunado del hecho es que es mucho más fácil luchar por la libertad que vivir libremente. Para un sí mismo egoico, una libertad absoluta es imposible, ya que nuestra

falta de auto-existencia asegura que nunca nos experimentamos como suficientemente libres: siempre sentimos que algo nos constriñe. Siendo, como es, tan importante, el mito de la libertad ha sido correlativo al proyecto de autofundamentación del sí mismo egoico, quien busca eliminar todas las ataduras que lo limitan para poder ser verdaderamente auto-determinado. Entonces ¿qué significa la búsqueda de la libertad si la auto-fundamentación no es posible? Cuando ni siquiera la libertad más absoluta acaba con *duhkha* sino que habitualmente la agrava (considérese, por ejemplo, los últimos años de Howard Hughes), nuestra lucha por la libertad puede ser satisfecha solo transformándola en una búsqueda diferente. Entonces la ambigüedad de la palabra "iluminación" [ad] es fortuita. El legado del proyecto de la Ilustración del siglo XVIII –en términos sociales y científicos, aquello que nos libera del absolutismo, el dogmatismo y la superstición– debe encajar en la iluminación que me libera de mí mismo. La sentencia de Goethe implica que la mayor libertad viene de perder la auto-preocupación y de asumir que somos responsables de todas las cosas: no sólo de nuestra familia o nuestra nación, sino de la Red de Indra en su totalidad. Las actuales condiciones sociales y medioambientales hacen cada vez más necesario tal compromiso.

Para el budismo, tal responsabilidad no es ni el medio de salvación ni el efecto de la liberación, sino connatural a la expresión de la genuina iluminación. Hee-Jin Kim explica la perspectiva de Dogen de los preceptos budistas; de cómo no son otra cosa que *tathata*, "asidad:"

No-cometer-ningún-mal no es ni el heterónimo "No cometerás" ni el autónomo "No haré," sino que es no-artificio, ... Cuando la moralidad se convierte en algo sin esfuerzo, carente de propósito y jovial, se vuelve una moralidad no-moral, la cual es la culminación de la práctica del zen de la Vía, en la que moralidad, arte y juego se funden entre sí. Cuando el "debería" se convierte en la transparencia de la asidad, sólo entonces llegamos a la moralidad más elevada. La excelencia moral como tal no constituye una libertad y pureza absolutas desde el punto de vista religioso y metafísico. Sólo cuando un "debería" se convierte en una expresión de asidad, alcanza la más alta moralidad. [55]

Esta es la moralidad no-moral del *bodhisattva*, quien, no teniendo nada que ganar o perder, está consagrado al bienestar de los otros. Contrariamente a la creencia popular, esto no es un sacrificio. La Red de Indra implica que, en la medida en que soy causado por todo el universo, éste existe para mi beneficio; pero en la medida en que soy la causa de todo el universo, yo existo para él. Este dilema es resuelto realizando que no hay distinción real entre los términos: cuando soy el universo, ayudar a los otros es ayudarme a mí mismo. El *bodhisattva* sabe que nadie está salvado hasta que todos estamos salvados.

Pero entonces, ¿no es el opuesto lógico (ayudarme a mí mismo es ayudar a los demás) también cierto? De acuerdo al budismo, iluminarse es olvidar el sufrimiento propio sólo para despertarse en, o más bien, con un mundo de sufrimiento. Esta experiencia no es simpatía o empatía sino compasión, literalmente "sufrir con." ¿En qué se convertiría el sentido de la vida para una persona tal, libre de las ilusiones del sentido objetivo y de la auto-preocupación narcisista? ¿Qué elegirá hacer esa libertad no-dual, que no tiene nada que ganar o perder? La vocación del *bodhisattva* es ayudar a los demás: no porque uno

deba hacerlo, pues el *bodhisattva* no está atado por el dogma o la moralidad, sino porque uno es la situación y a través de uno mismo esa situación avanza una respuesta que satisface sus necesidades. ¿De dónde proviene esa respuesta? En la medida en que un *bodhisattva* es un efecto del universo entero —y no ya un efecto limitado de las auto-reflexivas esposas forjadas por la mente de la auto-conciencia, porque ningún motivo ulterior interfiere— sólo puede ser el universo entero el que actúa. Como se indicó anteriormente, tal causación es sin embargo tan general que deja de tener algún sentido y se vuelve equivalente a ninguna causa en absoluto. Por lo tanto, el *bodhisattva* experimenta sus acciones no duales como si éstas surgieran sin causa: uno simplemente quiere actuar de cierto modo. Hay, finalmente, un misterio que no puede ser explicado pero que quizá tampoco necesite serlo.

Meditación.

De una u otra forma, todas las secciones previas han enfatizado la no-dualidad del sí mismo y el otro. Esta afirmación, que es esencial a la comprensión mahayana de la iluminación, distingue al budismo del pensamiento posmoderno. La crítica de Derrida a los "significados trascendentales" incluye dudas a cerca de la posibilidad de tales experiencias "místicas". Su escepticismo es sano en tanto en cuanto la búsqueda de tales experiencia es otra versión de nuestro deseo de auto-presencia. Pero hay otra forma de comprender la experiencia no-dual que recomienda el budismo. Si el sentido-de-sí-mismo está ensombrecido por un sentido-de-carencia que continuamente me motiva a fundamentarme, el sentido-de-sí-mismo debería entenderse dinámicamente, no como una cosa sino como un proceso: el proceso que busca auto-presencia. Si esta es la fuente de nuestro *duhkha*, la muerte-del-ego que alenta el budismo podría conducir no a la obtención de la auto-presencia sino al opuesto: el fin de esa búsqueda habitualmente-inconsciente-y-automatizada; un fin que revela algo desapercibido hasta la fecha acerca del mundo "en" el que "yo" estoy.

En su primer libro, Derrida arguye que "el establecimiento de una presencia pura, sin pérdida, es uno con la ocurrencia de la pérdida absoluta, con la muerte." [56] ¿Pero puede ocurrir una pérdida absoluta tal sin la muerte física? Si la muerte es lo que el sentido-de-sí-mismo teme, la solución budista es que el sentido-de-sí-mismo muera. Si lo que temo es mi nada [ae], la mejor forma de resolver tal temor es convertirse en nada. Un famoso pasaje del fascículo *Genjo-koan* del *Shobogenzo* de Dogen sintetiza este proceso:

Estudiar la vía búdica es estudiar el sí mismo. Estudiar el sí mismo es olvidar el sí mismo. Olvidar el sí mismo es ser actualizado por la miríada de cosas. Cuando se es actualizado por la miríada de cosas, tu cuerpo y tu mente, así como los cuerpos y mentes de los demás, caen y desaparecen. Ningún rastro de realización permanece, y este no-rastro continúa indefinidamente. [57]

Este mismo "olvidar" es el modo en que una joya de la Red de Indra pierde su sentido de separación y realiza que es la Red. La meditación es aprender a morir aprendiendo a "olvidar" el sentido-de-sí-mismo, el cual ocurre absorbiéndose en el propio ejercicio meditativo. Como el sentido-de-sí-mismo es un resultado del intento de la conciencia de

reflejarse sobre sí misma a fin de aprehenderse a sí misma, tal práctica de meditación es un ejercicio de de-reflexión. La conciencia desaprende intentando aprehenderse a sí misma, real-izarse a sí misma, objetivarse a sí misma. La iluminación ocurre cuando la habitualmente-automatizada reflexividad de la conciencia cesa, lo cual se experimenta como un dejar-marchar, una caída al vacío y un verse borrado de la existencia. "Los hombres temen olvidarse de sus mentes, temiendo caer a través del Vacío sin nada que aguante su caída. No saben que el Vacío no es realmente vacío, sino el reino del Dharma verdadero." (Huang-po) [58] Entonces, cuando ya no me esfuerzo más por hacerme a mí mismo real mediante las cosas, me encuentro a mí mismo, dice Dogen, "actualizado" por ellas. Lo que tememos como nada no es realmente nada, ya que esa es la perspectiva de un sentido-de-sí-mismo ansioso por [la eventualidad de] perder el control sobre sí mismo. Dejarme-marchar a mí mismo y fundirme con esa nada conduce a algo más: Cuando la conciencia para de intentar atraparse su propia cola, me convierto en nada, y descubro que soy todo –o, más precisamente, que puedo ser cualquier cosa.

Aquí puede ser útil un ejemplo de meditación zen (la práctica del hua-yen, de acuerdo con D.T. Suzuki). En el linaje zen con el que estoy familiarizado, un primer *koan* tal como "el *Mu* de Joshu" [af] es tratado más o menos como un *mantram*. Poner toda la atención y energía mental de uno en "muuu..." (repetido mentalmente durante las exhalaciones) socava el sentido-de-sí-mismo mediante un dejar-marchar del proceso mental que lo sostiene. Al comienzo de tal práctica, uno intenta concentrarse en "muuu..." pero es distraído por otros pensamientos, sentimientos, etc., que surgen. En una etapa posterior y más enfocada, es cuando uno puede concentrarse en "muuu..." sin perderlo: "muuu..." mantiene efectivamente otros pensamientos, etc., a raya. La etapa en que "el interior y el exterior se funden naturalmente" ocurre cuando deja ya de haber un sentido de un "yo" que repite un sonido objetivo; sólo hay "muuu..." Esta etapa es algunas veces descrita diciendo que ahora "muuu..." está haciendo "muuu...", que es "muuu..." quien se sienta, camina, come, y demás.

Algunas veces esta práctica lleva a una sensación que ha sido descrita como quedar suspendido de un precipicio. "Excepto por sentimientos ocasionales de desasosiego y desesperación, es como la propia muerte." (Hakuin) La solución es arrojarse completamente a "muuu..."

*Déjate ir sobre el borde del acantilado bravamente
Arrójate a ti mismo al abismo con decisión y coraje
¡Sólo revives tras la muerte!*

(Po-shan)

En este punto, el maestro puede ayudar cortando el último hilo: una acción inesperada, tal como un golpe o un grito o incluso unas pocas palabras silenciosas, pueden sobresaltar al alumno y llevarle a soltar. "De pronto encuentra su mente y su cuerpo borrados de la existencia, junto con el *koan*. Esto es lo que se conoce como "dejar marchar tu asimiento." (Hakuin) [59] Una historia clásica zen cuenta cómo un estudiante fue iluminado por el sonido de una piedrecilla golpeando un bambú. Cuando la práctica está madura, el *shock* de

una sensación inesperada le permite penetrar hasta el mismo corazón de la conciencia –es decir, se experimenta de un modo no-dual.

Si deajo-marchar y me convierto en un sonido no-dual, ¿qué le ocurre a "mi" mente?

La Red de Indra implica que cuando una joya no tiene interior, el exterior no es el exterior. Dogen describió su propia experiencia diciendo que la mente realizada no es otra cosa que ríos, montañas y árboles, el sol, la luna y las estrellas.

Todos los Budas y todos los seres sintientes no son sino la mente única, aparte de la cual no existe nada. Esta mente, que es sin principio, es no nacida e indestructible. No es ni verde ni amarilla, y no tiene ni forma ni apariencia. No pertenece a la categoría de las cosas que existen o no existen, ni puede ser pensada en términos de nuevo o viejo. No es ni larga ni corta, grande o pequeña, ya que trasciende todos los límites, medidas, nombres, trazas y comparaciones. Es eso que ves ante ti –empieza a razonar sobre ella y habrás caído ya en el error. (Huang-po) [60]

La mente a la que Dogen y Huang-po se refieren no es algún trascendente Absoluto. No es otra cosa que tu mente y mi mente, la cual no es verde o amarilla o grande o pequeña, porque no está atada a ninguna forma particular, que es la razón por la que puede convertirse en verde o amarilla o grande o pequeña o... Nuestras mentes necesitan realizar que son absolutas en el sentido original: "incondicionadas." Las técnicas de meditación descondicionan la mente de su tendencia a asegurarse a sí misma dando vueltas en rutinas familiares, liberándose así para convertirse en cualquier cosa.

Yung-ming, un maestro ch'an y de la Tierra Pura de la dinastía Sung, resume este proceso: "La Mente Única puede acoger todas las mentes y retornarlas a la Mente Única, éste es el significado de la Red de Indra." [61] Garma C. C. Chang ha señalado que la enseñanza de solo-Mente del yogacara no es tan importante para el hua-yen como la insubstancialidad madhyamika, [62] pero la [presente] exposición muestra la relación integral entre ellas. Más que ser un idealismo metafísico, la doctrina de solo-Mente intenta describir la experiencia meditativa. Es más bien nuestro dualismo sujeto-objeto propio del sentido común el que es metafísico, puesto que presupone tanto el idealismo (de que hay mentes subjetivas) como el materialismo (de que hay materia objetiva).

Conclusión.

Este artículo se originó en mi asombro ante estos paralelismos entre un antiguo sistema filosófico/vía religiosa asiática y uno de los desarrollos más provocativos del pensamiento contemporáneo occidental. El que haya también diferencias considerables entre ellos no es un *impasse* sino antes bien una oportunidad: el lugar donde puede ocurrir un diálogo fructífero. Creo que una conversación tal tiene mucho que ofrecer a ambas partes. Históricamente, el budismo ha sido una religión flexible, adaptando su propio mensaje y prácticas a diferentes contextos culturales; pero el dogmatismo y la institucionalización rebasan a todos esos movimientos. Hoy día, enfrenta su mayor desafío, al serle preguntado por lo que el budismo tiene que ofrecer a un mundo racionalizado y tecnológico que está

devorando rápidamente lo que queda de sus propias raíces espirituales.

Desde una perspectiva budista, la realización post-estructural de que el sentido de un texto no puede ser totalizado –que el lenguaje/pensamiento nunca alcanza una auto-presencia que elude las diferencias– es un paso importante hacia la realización de que dentro de la Red de Indra no hay lugar sustentador alguno para la mente. Pero la diseminación textual liberada por la deconstrucción de Derrida no será satisfactoria a menos que el sentido dualista de sí mismo –no sólo su discurso– sea deconstruido. Sin morir a sí mismo y experimentar qué es la Red de Indra, incluso una posmoderna, el sí mismo diseminador continuará siendo hechizado por un sentido de carencia que busca fundamentarse a sí mismo de un modo simbólico u otro cualquiera. Esta "mala infinitud" es sólo una parodia de la verdadera liberación, la "buena infinitud" que puede convertirse en cualquier cosa porque no necesita convertirse en nada.

Notas

1. Francis H. Cook, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1977), p. 2. "Hua-yen" es la traducción china de "Avatamsaka", "Guirnalda de Flores."
2. Ibid.
3. Thich Nhat Hanh, *The Heart of Understanding* (Berkeley: Parallax Press, 1988), pp. 3-5.
4. In Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (London: Routledge, 1989), pp. 124, 125.
5. Fa-tsang, citado en Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua-yen Buddhism* (London: Allen and Unwin, 1972), p. 146.
6. En Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, p. 229.
7. D. T. Suzuki, introducción a Beatrice L. Suzuki, *Mahayana Buddhism* (London: Allen and Unwin, 1981), p. 12; y Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 406.
8. Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1966), p. 79.
9. Por ejemplo, en *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1982) Steve Odin usa la "penetración acumulativa" de Whitehead para criticar los aspectos temporales de la concepción hua-yen de interpenetración.

10. Frase de Cook, en *Hua-yen Buddhism*, p. 2.
11. Ver, por ejemplo, una edición especial de *Philosophy East and West* dedicada a la ética medioambiental (vol. 37, no. 2 [Abril 1987]), en particular los artículos de Inada y Rolston.
12. Jacques Derrida, *Dissemination*, traducción de Barbara Johnson (London: Athlone Press, 1981), p. 324.
13. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traducción de G. C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 36.
14. Entrevista con Richard Kearney en *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, ed. Richard Kearney (Manchester University Press, 1984), p. 98.
15. *Mulamadhyanikakarika* XXV.9, traducción de Mervyn Sprung en su edición de *Lucid Exposition of the Middle Way* (Boulder: Prajña Press, 1979), p. 255. De aquí en adelante citado como "MMK." Sprung traduce "*śunyata*" como "la ausencia de ser en las cosas." Estas tres etapas se corresponden también con *trīsvabhava*, las "tres naturalezas," del *yogacara*.
16. Citado en Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy* (New York: Basic Books, 1980), p. 469. Quizá John Lennon lo expresara mejor: «la vida es lo que pasa mientras tú estás haciendo otros planes.»
17. En *Mahayana Buddhism* de Williams, p. 121. Ver también MMK VII.34.
18. Jacques Derrida, *Positions*, traducción de Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 26. La doctrina budista de *pratītyasamutpāda* establece lo mismo sobre la conciencia.
19. Derrida, *Of Grammatology*, p. 112; "An Apocalyptic Tone," pp. 90, 91. Para más sobre el sentido-de-carencia como "sombra" del sentido-de-sí-mismo, ver David Loy, "The Nonduality of Life and Death: A Buddhist View of Repression," *Philosophy East And West* 40 no. 2 (Abril 1990).
20. Existen cinco *skandha*, "agregados", cuya interacción constituye el sentido-de-sí-mismo.
21. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, traducción y edición de Edward Conze (Bollingen, California: Four Seasons Foundation, 1973), 1: 5-7, 10; pp. 9-10.
22. *Ibid.*, 22: 399-400, pp. 237-238.
23. *The Sutra of Hui-Neng [El Sutra del Estrado]* traducción de Wong Mou-lam (Boston: Shambhala, 1990), pp. 80-81.

24. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, traducción. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 292.
25. Śāntideva, *Bodhicaryavatara* IX. 35, en *Entering the Path of Enlightenment*, traducción de Marion L. Matics (London: Macmillan, 1970), p. 214.
26. Hui Hai, *The Zen Teaching of Hui Hai*, traducción y edición de John Blofeld (London: Rider, 1969), p. 56.
27. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, traducción de Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), pp. 300-301, no. 355.
28. *Canki-sutta, Majjhima Nikaya* no. 95.
29. *Vigraha-vyavartani*, 29.
30. Seng-ts'an, *Hsin Hsin Ming*, traducción. Arthur Waley, en *The Rider Book of Mystical Verse*, ed. J. M. Cohen (London: Rider, 1983), p. 160.
31. De una traducción no publicada por Robert Aitken.
32. *The Sutra of Hui-Neng*, pp. 131, 132.
33. Hee-Jin Kim, *Dōgen Kigen -- Mystical Realist* (Tucson: University of Arizona Press, 1975), p. 259. "Las palabras ya no son algo que el intelecto manipule de modo abstracto e impersonal sino algo que trabaja íntimamente en el metabolismo existencial de quien las usa filosófica y religiosamente de una manera particular y con una actitud particular. Ya no son más meros medios o símbolos que apuntan a otras realidades diferentes a sí mismas, sino que ellas mismas son las realidades de la iluminación original y la naturaleza de Buda." (p. 110).
34. Derrida, *Writing and Difference*, p. 292.
35. James P. Carse, *Finite and Infinite Games* (New York: Free Press, 1986), pp. 72-73.
36. Si la filosofía puede ser, también, una manera no de aprehender la realidad sino de deconstruirla, podemos repensar un lugar común filosófico: La verdad y la falsedad de una posición filosófica no puede ser determinada evaluando a la persona que la sostiene; las apelaciones *ad hominem* a la autoridad y el prejuicio no son un razonamiento aceptable. No obstante, ¿cuán lejos puede llevarse esa verdad si existe una relación orgánica entre la calidad de la vida de una persona y la calidad de su pensamiento? En la medida en que la filosofía puede ser un camino de liberación, una de las cosas que queremos saber es cuán liberadores fueron los pensamientos para su pensador. ¿Qué tipo de vida llevó él/ella? ¿Qué valores encarnó esa vida? ¿Qué tipos de libertad? Estos factores biográficos no son la última palabra, pero son a tener en consideración. Creo que nuestro interés en las "grandes vidas," incluyendo las de los filósofos, apuntan a una intuición sobre este hecho. Desde esta perspectiva, es importante indagar en la relación entre, e.g., el pensamiento filosófico de

Heidegger y sus [convicciones] políticas.

37. Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, traducción de W. Kuback and J. T. Wilde (New York: Twayne Publishers, 1958), p. 25.

38. "On Truth and Lie in the Extramoral Sense," en *The Viking Portable Nietzsche*, traducción y edición Walter Kaufmann (New York: Viking, 1964), pp. 46 ff.

39. Carse, *Finite and Infinite Games*, p. 106.

40. Derrida, *Writing and Difference*, p. 111. Derrida declara una doble estrategia: por una parte, "intentar una salida y una deconstrucción sin cambiar de terreno ... usando contra el edificio los instrumentos o piedras disponibles en la casa," a riesgo de reconfirmar de este modo lo que uno supuestamente deconstruye; por otra parte, "decidir cambiar de base de un modo discontinuo e irruptivo... afirmando una absoluta ruptura y diferencia," a riesgo de reinstaurar ese nuevo terreno en la antigua base. El modo de reducir estos riesgos es "hablar varios lenguajes y producir varios textos a la vez" (*Margins of Philosophy*, traducción de Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1982], p. 135).

41. MMK XXIV.8-10.

42. Derrida, *Writing and Difference*, p. 291.

43. See note 2, above.

44. "Hay algo inherentemente pernicioso en el proceso de dar un paso atrás alejándose demasiado de la vida. Cuando nos sacamos afuera de la vida y nos convertimos en espectadores distantes, las cosas dejan de importar. Desde esta perspectiva aventajada... nosotros y nuestros congéneres parecemos triviales y estúpidos. Nos convertimos sólo en una de incontables formas de vida. Las actividades de la vida parecen absurdas. Los ricos momentos de la experiencia se pierden en la gran extensión del tiempo. Sentimos que somos motas microscópicas, y que toda vida no consume más que un parpadeo de tiempo cósmico. [Esta] visión galáctica presenta un problema formidable para los terapeutas" (Yalom, *Existential Psychotherapy*, p. 478).

45. Este ejemplo es usado por Viktor Frankl en *The Doctor and the Soul* (Penguin, 1973), p. 72.

46. "El encuentro o reunión ha de ser experimentado en la acción viva y el sufrimiento en sí, en la irreducible inmediatez del momento" (Martin Buber, *The Eclipse of God*, trans. Maurice S. Friedman [New York: Harper Torchbook, 1957], p. 35).

47. Jacques Derrida, *The Archaeology of the Frivolous*, traducción de J. P. Leavey (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1980), p. 118.

48. En Carse, *Finite and Infinite Games*, pt. 1.

49. Ibid., p. 15.

50. Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York: Macmillan, 1914), p. 177. Ver, por ejemplo, Boehme, *Aurora* xi 48-57.

51. Derrida, *Writing and Difference*, pp. 243, 184.

52. Ver nota 2.

53. Citado en Cook, *Hua-yen Buddhism*, p. 112.

54. La obra principal de Levinas es *Totality and infinity*, traducción de A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979). El elogioso ensayo de Derrida sobre Levinas es "Violence and Metaphysics," en *Writing and Difference*, pp. 79-153.

55. Kim, Dōgen Kigen -- Mystical Realist, p. 294; itálicas de Kim. [perdidas en el original disponible]

56. Jacques Derrida, "Speech and Phenomena" and other *Essays on Husserl's Theory of Signs*, traducción de David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 151.

57. *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*, edición a cargo de Kazuaki Tanahashi (San Francisco: North Point Press, 1985), p. 70.

58. *The Zen Teaching of Huang Po*, traducción de John Blofeld (London: Buddhist Society, 1958), p. 41.

59. Maestro ch'an Po Shan, en "Discourses of Master Po Shan," en *The Practice of Zen*, traducción y edición de Garma C. C. Chang (New York: Harper and Row, 1959), pp. 94-102. Citas de Hakuin en D. T. Suzuki, *Zen Buddhism* (New York: Anchor, 1956), p. 148.

60. *The Zen Teaching of Huang Po*, p. 29.

61. En Yung-ming, *On the Zen Mirror*, citado en Chang, *Buddhist Teaching of Totality*, p. 157.

62. Chang, *Buddhist Teaching of Totality*, p. 172.

Fuente:

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/ew25326.htm> (traducido del inglés)

[Las notas adicionales de la traducción (indicadas con letras entre corchetes), seguirán a este artículo en breve.]

