



FHCE (www.fhuce.edu.uy) Montevideo, Uruguay, junio de 2011

ISSN 1688-7476

VICTORIA LAVORERIO

EL YO EN EL BUDISMO



Departamento de Publicaciones
publikfhce@gmail.com
versión electrónica disponible en el sitio <http://www.fhuce.edu.uy>



El yo en el Budismo

© Victoria Lavorerio

vicc_lav@hotmail.com

© Departamento de Publicaciones FHCE

publikfhce@gmail.com

Impresión: Delia Correa y Oscar Río

Corrección de estilo: Ana María Valerio y Fernanda Moreno

Diseño de portada

e interiores: Wilson Javier Cardozo

ISSN 1688-7476
Depósito Legal 355461



«La presión imaginativa de pensarse a sí mismo como muy pequeño es muy fácil de encontrar. Cuando levanto mi brazo, ¿qué es? Debe haber alguna parte de mi cerebro que esté enviando la señal y luego mi brazo estaría obedeciéndome, y luego pienso en mi depósito de razones, que está por ahí en algún lugar, y le pido que me envíe alguna buena razón. Así el imaginario me sigue encogiendo a una singularidad; un punto, una especie de punto cartesiano en la intersección de dos líneas y ahí es donde estoy. Ese es el error fatal, retraerse a un yo puntual. Debes hacerte grande; muy grande».¹
Daniel Clement Dennett

Introducción

La esencia del yo es una cuestión que a través de la historia ha preocupado tanto al pensamiento occidental tanto como al oriental. La vivencia de una unidad particular y delimitada, que subyace a todas nuestras representaciones y que es la causa de nuestras acciones voluntarias, es inmediata e infalible, tal vez hasta inevitable para el sentido común. La pregunta es en qué consiste exactamente ese ego. Al respecto ambas culturas del pensamiento han dividido notablemente sus caminos.

Lo que de ahora en más consideraré como Budismo es lo que se entiende por Budismo temprano: las enseñanzas de Buda y sus discí-

¹ Daniel Clement Dennet, *Conversations about Consciousness*, de Susan Blackmore, p. 90. «The imaginative pressure to think of yourself as very small is very easy to find. When I raise my arm, well what is it? There must be some part of my brain that is sort of sending out the signal and then my arm is obeying me, and then when I think about the reason store is over there somewhere, and I ask my reason store to send me some good reasons. So the imagery keeps shrinking me back to a singularity; a point, a sort of Cartesian point at the intersection of two lines and that's where I am. That's the deadly error, to retreat into the punctuate self. You've got to make yourself big; really big».



pulos directos. Y los textos utilizados serán los sutras, que se le atribuyen al propio Buda. Partiré de una ontología de skandas como base para mi reflexión; si luego se negara la existencia de estos componentes últimos del universo, las conclusiones nihilistas acerca del yo, lejos de refutarse, serían aún más fáciles de encontrar.

En el pensamiento europeo moderno el panorama es muy diferente. El universo es mucho más vasto, siendo el pluralismo predominante en la metafísica occidental. Sin embargo, nos encontramos una y otra vez en aprietos a la hora de identificar exactamente cuál es el ente del yo. Incluso las corrientes que identifican la mente con el cerebro, un órgano de cuya existencia es irracional dudar, intentan precisar qué parte o partes del cerebro pueden ser identificadas como cumpliendo la función que intuitivamente atribuimos al yo —asumiendo que las zonas del cerebro que, por ejemplo, se encargan del control involuntario de nuestros órganos no son legítimas candidatas—. Incluso la visión teológica del alma, como un soplo o un espíritu, es tan etérea y vaga que es difícil atribuirle una verdadera identidad ontológica. Esa dificultad de encontrar un ente yo, sin embargo, no ha tenido, en la mayoría de los casos, consecuencias tan devastadoras como en Oriente.

I

«Si consideramos la abstracción como implicando necesariamente algún tipo de continuidad —ya sea de objeto o de sujeto— el concepto de discontinuidad es autocontradictorio cuando se toma al extremo. Esta idea es especialmente pertinente en el caso del alma, que aquí es sujeto y objeto. No podríamos posiblemente proclamar saber que el alma es discontinua —por ejemplo, una sucesión de almas discretas y momentáneas—, ya que tal proposición supone que el alma tiene la habilidad de trascender la discontinuidad suficientemente para ver que el alma es discontinua. Es decir, para aseverar esto, el alma —como sujeto— debe estar presente en el tiempo que une dos o



más de sus supuestas instancias o segmentos meramente momentáneos —el alma como objeto—. Esto es claramente una autocontradicción. Por tanto, el argumento budista a favor de la tesis de que el alma no existe no sobrevive un escrutinio lógico serio.»²

Este argumento se centra en lo que sería la naturaleza del concepto de continuidad. Pero más allá del ángulo en el que se aborda este tema en particular, el argumento se basa en la idea de un alma que se piensa a sí misma —en este caso como algo discontinuo—. Por eso se dice que el alma es sujeto y objeto a la vez. Objeto porque el contenido de su reflexión es su propia naturaleza y sujeto porque es el agente activo de tal reflexión. Un poco más adelante, el autor llega a la conclusión de que, sin importar cuál sea el contenido de una reflexión, o sea el objeto, el hecho mismo de que exista implica que debe haber un algo que actúe como sujeto de la acción.

«Un no ser no puede ser engañado ni darse cuenta de su engaño. Cualquier ocurrencia de cognición, valoración o volición implica un ser».³ Si esto resulta familiar, es porque tal vez lo sea. Es una instancia del cogito cartesiano. Si *pienso, por lo tanto, existo*, entonces no podría haber nunca un acto sin un sujeto que lo realice. Esto se pone de manifiesto en la forma gramatical del verbo conjugado. Descartes puede fácilmente, en ese momento de la meditación,⁴ prescindir

² SION, Avi, *Logical and Spiritual Reflections*, cap. 11: The Buddhist no-soul theory. «This insight is especially pertinent in the case of the soul, which is here both subject and object. We could not possibly claim to know for a fact that the soul is discontinuous (i.e. a succession of discrete momentary souls), because such a statement claims for the soul to the ability to transcend discontinuity sufficiently to see that the soul is discontinuous. That is to say, to make such a claim, the soul (as subject) must be present in the time straddling two or more of its alleged merely momentary instances or segments (i.e. the soul as object). This is clearly a self-contradiction. Thus, the Buddhist argument in favor of the thesis that the soul is non-existent does not survive serious logical scrutiny».

³ Ídem. «A non-self can neither be deluded nor realize its delusion. Any occurrence of cognition, valuation or volition implies a self».

⁴ *Meditaciones Metafísicas*, Meditación Segunda: De la naturaleza del espíritu humano; y qué es más fácil de conocer que el cuerpo.



de la materia; pero, si algo no puede aceptar y se vuelve su punto arquimediano, su tierra firme para construir, es que exista un pensamiento sin origen. La unidad mínima necesaria del yo cartesiano es el centro de gravedad de toda reflexión. La necesidad de que exista un algo pensante es un fantasma que nos ha seguido en Occidente desde entonces, ya que el pensamiento es algo inmediato e innegable a nuestra conciencia y debe tener un agente creador. En la ontología budista el asunto es muy diferente.

Lo que hay, lo que existe, son los cinco skandas que son los componentes últimos del universo: la materia —*rûpa*—, las sensaciones, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia. Si hay, por ejemplo, un acto de cognición, lo que hay, de hecho, es una formación mental determinada. Como esta existe independientemente de un ente creador, entonces no es lícito el argumento que intenta desacreditar la tesis budista de la no existencia del alma a través del cogito cartesiano. Si decimos con Descartes que, si existe un pensamiento, entonces debe existir un ser que piensa, el budista nos contestaría: si existe un pensamiento, existe un pensamiento.

II

Si lo que hay son los cinco skandas, entonces el alma, si es algo que existe, debe ser uno de ellos. Como señala Marc Siderits en su libro *Buddhism as Philosophy* —capítulo *Empty Persons*—, hay en este argumento una premisa implícita, que es una cláusula de cierre: los cinco skandas agotan lo que hay en el mundo.

Veamos ahora el *Anattalakkhana Sutta*, en donde Buda expone la doctrina de *Anatta* o no alma. «La materia, oh monjes, es no alma. Si, oh monjes, la materia fuese alma, esta materia no conduciría a la aflicción y sería posible decir: “Que mi materia sea así. Que mi materia no sea así”».

Argumento por el absurdo; se niega la premisa para mostrar que las conclusiones que se desprenden de su negación son absurdas o



simplemente no ciertas: $((\neg p \rightarrow q) \neg q) \rightarrow p$). En este caso la conclusión es una negación: la materia no es alma. Por lo tanto, el argumento comienza con la premisa *la materia es alma* ($\neg p$). La parte de $(\neg p \rightarrow q)$ sería que, si la materia fuera alma, entonces *a*) no conduciría a la aflicción y *b*) sería posible decir: *que mi materia sea así, que mi materia no sea así*. Para que este argumento sea válido es necesario que $\neg q$ sea el caso; es decir, que la materia sí lleve a la aflicción y que no sea posible decir *que mi materia sea así, que mi materia no sea así*. Ninguna de las dos premisas que integran q son imposibles lógicamente, sino que empíricamente no se dan. Solo admitiendo esto, el argumento es válido. No quiero ahora analizar si q es el caso o no, sino por qué q . Si podemos probar que algo no es alma porque carece de ciertos atributos, es porque ya tenemos una idea de lo que sí lo es. Estamos aquí buscando qué es el alma con pistas de cómo es el alma. ¿Qué nos dice el argumento de lo que es el alma? El alma, sea lo que sea, no nos causa dolor; el alma, sea lo que sea, está bajo nuestro control.

«¿Qué es lo que ustedes piensan, oh monjes? ¿Es la materia permanente o impermanente? Impermanente, Venerable Señor. ¿Y aquello que es impermanente, es insatisfactorio o satisfactorio? Insatisfactorio, Venerable Señor. ¿Y aquello que es impermanente, insatisfactorio, transitorio, es correcto considerarlo como *esto es mío, esto soy yo, esto es mi alma*? ¿No?, venerable Señor».

Al igual que en el argumento anterior, la conclusión depende de una observación previa del sentido común acerca de lo que es el alma; el alma es permanente, satisfactoria, no transitoria. Por lo tanto, no podemos considerar a la materia como alma, ya que esta carece de esas características. El sutra continúa con los otros cuatro skandas con los mismos resultados, descartando que alguno pueda ser el alma. Y siendo que estos son los componentes últimos del universo, no existe tal ente que pueda ser considerado alma, yo o mente. Aquello que debería ser el yo tiene dos rasgos de los que todos los skandas carecen: la permanencia y el sometimiento a nuestro control.



Qué es lo que entienden por permanencia es algo que tal vez quede más claro observando el siguiente argumento. «Tales formaciones mentales no tienen existencia real. Subhuti, es imposible retener estados mentales pasados, imposible mantener estados mentales presentes, e imposible aprehender estados mentales futuros, ya que en ninguna de sus actividades tiene la mente sustancia o existencia».⁵ Los estados mentales no tienen sustancia, por eso no podemos retener los pasados, mantener los presentes ni aprehender los futuros. Los estados mentales son impermanentes y están más allá de nuestro control; retener, mantener y aprehender son actos de voluntad que no se aplican a ellos. Si tuvieran sustancia, tendrían las dos características que ya mencionamos: permanencia y sometimiento a nuestra voluntad. No hay en este razonamiento un paso que consista en el pasaje entre la ausencia de sustancia y la de existencia, sino que se toma o como una única cosa o como dos cosas que se implican mutuamente.

III

«Si, oh monjes, la materia fuese alma [...] sería posible decir: “Que mi materia sea así. Que mi materia no sea así”».

A continuación voy a exponer la interpretación que hace Siderits de este argumento. Que uno siquiera piense en decir «que mi cuerpo sea de tal forma» pone de manifiesto que no siempre se está conforme con ciertas partes de sí y que, hasta cierto punto, es capaz de modificarlas; si no fuese así, no tendría sentido siquiera plantear el deseo de hacerlo. Es decir, hay una determinada acción ejecutada por una parte de mí hacia otra; si hay algo así como un yo, este debe desempeñar una función ejecutiva⁶. En este punto, Siderits considera, no solo la cláusula de cierre —no hay nada en las personas que no sea alguno

⁵ BUDA, *Sutra de la Perfección de la Sabiduría del Diamante*.

⁶ SIDERITS, Marc, *Buddhism as Philosophy*, p. 46.



de los skandas—, sino que introduce también el principio de antirreflexividad: un ente no puede operar sobre sí mismo.⁷

El autor argumenta que este principio es ampliamente aceptado en la filosofía hindú y expone ejemplos ilustrativos, como que un cuchillo puede cortar otras cosas pero no a sí mismo. No me voy a detener en este principio ahora para poder continuar con la reconstrucción del argumento. Si uno de los skandas, la conciencia, por ejemplo, estuviese a cargo de la función ejecutiva, o sea de actuar sobre las otras partes de mí, reprimiendo, por ejemplo, mis deseos de comer postre, entonces la conciencia, por el principio de antirreflexividad, no podría actuar sobre sí misma. Si la tarea del yo es, entre otras, la de evaluar y desear cambiar las otras partes de mí, entonces no puede haber nada que sea el yo, ya que no hay nada de lo cual nunca pueda sentirme desconforme.

Asumiendo que el principio de antirreflexividad sea cierto, me parece aún muy extraño que evaluar y juzgar algo insatisfactorio —*dislike*— sea acción, o al menos, acción amparada por el principio. No me parece ilógico, ni siquiera insensato —aunque sí falso—, que la conciencia, tal vez el skanda mejor candidato para ser el yo, pueda modificar los otros pero no a sí misma. Cuando dije que es necesaria la posibilidad del cambio para la existencia del deseo del cambio, me estaba refiriendo a algo más general. Sé que no puedo cambiar mi altura, pero sí puedo cambiar mi peso, por tanto, no es irracional desear lo primero bajo analogía de lo segundo, aun si la posibilidad del cambio en ambas no tiene relación directa. Pero decir que el deseo de modificar algo es completamente dependiente de la posibilidad de ser cambiado me parece infundado.

Volviendo al argumento budista que Siderits interpreta, dice claramente que, si algo fuese alma, se podría decir de ella *que sea así, que no sea así*. Debo admitir que esta parte del argumento siempre me ha desorientado y confundido. Pero no parece arriesgado interpretarlo como que si algo es el yo, este debería poder modificarse a sí

⁷ Ídem.



mismo. Es decir, sería un ente que desafiaría el principio de antirreflexividad. Siderits no lo pone en tela de juicio, sin embargo, cuestiona duramente —por razones metodológicas, tal vez— la cláusula de cierre. Por lo que tengo entendido, los skandas agotan la ontología del primer budismo; si esto es así, creo que conviene considerarla como una regla en el juego en el que estamos involucrados. En cambio, el principio de antirreflexividad atraviesa lo que, para mí, es el centro del asunto. Un cuchillo no se puede cortar a sí mismo, un dedo no se puede apuntar a sí mismo, eso es claro. Ahora, si consideramos el caso del doctor que se trata a sí mismo, el cual Siderits coloca como un candidato —fallido— a ser un contraejemplo, el asunto no es tan claro. Un podólogo que trata su dedo parece que actúa sobre sí mismo, quebrando de esa forma el principio de antirreflexividad. Pero, aparentemente, el budista diría que no es el dedo el que se trata a sí mismo, sino que son otras partes del doctor las que tratan el dedo. Es fácil, y sin embargo, fascinante ver cómo el lenguaje traduce o genera estas diferentes formas de interpretar: ¿el doctor se trata a sí mismo o el doctor trata su dedo? Parece que, si decimos lo segundo, estaríamos casi obligados a exclamar la próxima vez que veamos al podólogo ahí viene el doctor y su dedo.

«Si uno se hace muy pequeño, puede externalizarlo virtualmente todo».⁸ Parece ser que, cada vez que hablamos acerca de una acción, generamos una dicotomía entre el sujeto y el objeto de esta, aun cuando hasta ese momento los considerábamos como el mismo ente —como el caso del doctor y su dedo—. Incluso cuando usamos la forma reflexiva como *me bañé*, diferenciamos, aunque en el mismo sujeto, una función ejecutora y otra, para decirlo de alguna forma, pasiva. Esto prueba nada más cómo nuestro lenguaje influye profundamente en nuestro pensar. Un ejemplo claro de eso es el soliloquio; nos encontramos a nosotros mismos hablándonos en segunda persona —o incluso en voz alta— sin pensar por eso que le estamos hablando a alguien.

⁸ DENNET, Daniel C., *Conversations about Consciousness*, p. 90. «...if you make yourself really small you can externalize virtually everything».



El principio de antirreflexividad presentado como «un ente no puede operar sobre sí mismo», lejos de explicitar una propiedad de los entes, nos proporciona un criterio para decidir qué tiene estatuto ontológico y qué no: un ente es aquello que no puede operar sobre sí mismo. El mundo es un complejo de skandas que se interrelacionan y donde nos parece ver que un ente actúa sobre sí mismo. En realidad es una interacción entre dos entes distintos. Pero el corazón bombea la sangre que él mismo va a necesitar y los pulmones necesitan del oxígeno que ellos introducen al cuerpo. En este panorama no es difícil ver cómo llegamos al nihilismo ontológico. No veo ninguna razón que nos obligue, o incluso persuada, a aceptar el principio de antirreflexividad, sino más bien, llego a considerarlo como un axioma metafísico que coloca las bases para el resto de las creencias.

De todas formas, sigo aún sin entender por qué Siderits decide tomar este camino para interpretar el argumento del control. Cuando Buda habla de la acción de evaluar o modificar los skandas, parece estar más hablando de ellos como no sujetos a nuestra voluntad, que a ellos ejecutando acciones contra ellos mismos. La sola idea de una función ejecutiva parece implicar un agente, algo que no creo —como ya mencioné— que los budistas presupongan, y que, finalmente, Siderits no va a encontrar.

Yo creo que es más sencillo interpretar que acá el tema es el objeto y no el sujeto; es decir, que los skandas estén sujetos a nuestra voluntad o no. La idea del yo está claramente ligada a la de lo mío: «¿Y aquello que es impermanente, insatisfactorio, transitorio, es correcto considerarlo “esto es mío, esto soy yo, esto es mi alma”?» Si hay un yo, este está constituido por los skandas, entonces sería legítimo proclamar «este cuerpo es mío, esta percepción es mía», etcétera. Y si son de mi propiedad, ¿no debería poder controlarlos? ¿No lo hacemos hasta cierta medida? ¿Es necesario el control para la propiedad? Supongamos que no. Puedo decir, entonces, que estoy hecha de un cuerpo al cual no puedo modificar de forma relevante. Pero puedo adelgazar, operarme la nariz e incluso traerle enfermedad y muerte a través de mis prácticas riesgosas o no saludables. Pero el skanda *rûpa* no es el cuerpo que permanece por los cinco meses que me lleva



adelgazar ni mucho menos los diez años que me lleva llenar mis pulmones de humo de cigarro. No, el *rûpa* es aquello material, extenso, de lo cual mi cuerpo como sistema complejo de partes, está compuesto. Y eso no lo puedo controlar. Pero los skandas se relacionan entre sí causalmente; los de hoy determinan los de mañana, y de esa forma podemos adquirir cierto control, no a través de nuestra potencialidad sobre aquello que nos pertenece, sino a través de nuestro conocimiento de las interrelaciones causales de los skandas. Esto hace, debo admitir, que la problemática de la libertad y el determinismo me resulte compleja y difícil de vislumbrar una solución en este panorama. Pero este será terreno para otra investigación. Por lo pronto, estamos hechos de cosas que se relacionan causalmente entre ellas sin nuestro consentimiento e incapaces de detener el barco, pero tal vez podamos virarlo hacia nuestro rumbo. Este panorama no parece muy prometedor, y claramente está lejos de lo que podríamos considerar la sujeción necesaria a nuestra voluntad para llamar a algo mío.

«El Reduccionista Budista afirma que “persona” es un mero denominador convencional para una compleja serie causal de elementos psicofísicos impermanentes e impersonales». ⁹

IV

¿Hay alguna premisa secreta o presupuesto no explícito del cual sea ignorante y que permita que este panteísmo — en el mejor de los casos— o nihilismo —en el peor— no llegue a infectar la metafísica occidental? No lo creo. Si volvemos a Descartes, podemos ver que el criterio para identificar su primera verdad, aquello de cuya existencia no puede dudar — la suya propia— es el de la profunda convic-

⁹ SIDERITS, Marc, *Personal identity and Buddhist philosophy*, p. 24. «The Buddhist Reductionist claims that “person” is a mere convenient designator for a complex causal series of impermanent, impersonal psychophysical elements».



ción; la idea que se le manifiesta clara y distintamente. En el caso de Descartes, él tenía un anclaje metafísico, Dios, que le daba una garantía de que lo que creía y lo que era verdad, en determinados casos, coincidían. Pero, inclusive en una tradición atea, persiste la idea de que, si algo resulta sistemáticamente tentador al sentido común, es porque probablemente sea verdadero.

En la filosofía budista esto no es así. Siderits menciona que, para resolver tensiones en las enseñanzas del Buda, los estudiosos recurrieron a diferenciar entre la verdad convencional y la verdad última. Para tratar este tema, Siderits cita un texto budista llamado *Las preguntas al Rey Milinda —Milindapañha—*. En este, el maestro budista Nāgasena pone en discusión la identidad de una llama. Esta parece iluminar un cuarto durante toda la noche, sin embargo, no es la misma llama la que irradia luz en el principio de la noche que en el final. La llama no es una y la misma a través de la noche sino que es una sucesión causal de llamas momentáneas. Pero le decimos llama y nos referimos a ella como si fuera la misma; es convencionalmente verdad que es la misma. De esa forma, los nombres tienen una función práctica, pero, si se toman literalmente, dan lugar a equívocos. Los nombres son denominadores convencionales útiles.¹⁰

«Subuthi, si hubiera una persona cuyo cuerpo fuera como el monte Sumeru, ¿qué piensas?, ¿ese cuerpo sería grande? Enorme, Honrado por el Mundo, porque Buda dijo que no hay cuerpo, solo es llamado cuerpo».¹¹

Tenemos en el pensamiento occidental una metáfora análoga a la de la llama. Los siguientes fragmentos se le atribuyen al filósofo presocrático Heráclito; el segundo, sin embargo, de autenticidad dudosa.

«Los que entran en los mismos ríos son bañados por nuevas y nuevas corrientes».¹²

¹⁰ Ídem.

¹¹ BUDA, *Sutra de la Perfección de la Sabiduría del Diamante*.

¹² Heráclito, *Diels-Kranz*, I, 150-179, frg. 12.



«No es posible penetrar dos veces en el mismo río; ni tocar dos veces una sustancia mortal misma, pues debido a la velocidad y rapidez de su cambio se dispersa y de nuevo se junta —ni siquiera otra vez ni sucesivamente, ya que simultáneamente se junta y se separa— y viene y se va».¹³

Estos fragmentos claramente no dicen lo mismo. Mientras que en el primero se menciona un hecho apromblemático y amable al sentido común, el segundo toma el mismo evento para llevarnos a un panteísmo metafísico. Tal vez ambos pertenezcan al mismo autor en distintos momentos de su pensamiento, pero aunque sea posible sostener la tesis del segundo fragmento, no hay un pasaje lógico entre ambas. Que un ente esté en constante cambio no significa que sea un ente distinto cada vez. Es posible que la ambigüedad en cómo utilizamos los términos referidos a la igualdad sea fuente de confusiones. El río es el mismo numéricamente, pero no cualitativamente. Mientras que, en el segundo fragmento, Heráclito parece indicar que los cambios cualitativos del río causan diferencias numéricas.

«Aunque la noción de identidad es muy simple, son frecuentes las confusiones a su respecto. Hay un ejemplo de ello en el fragmento de Heráclito según el cual no puede bañarse dos veces en el mismo río a causa del fluir de las aguas. Esta dificultad se resuelve teniendo en cuenta el principio de división de la referencia correspondiente al término general río. El que se pueda contar como dos entradas en el mismo río dos acciones de cualquiera es precisamente un rasgo típico de lo que distingue a los ríos de los estadios de ríos y del agua dividida de un modo que conserve la materia concreta».¹⁴

«Distingue a los ríos [...] del agua dividida de un modo que conserve la materia concreta» Los ríos son algo diferente al agua que, de hecho, conforma el río, a su materia. Un río no puede participar de los skandas fenomenológicos —percepción, conciencia, etcétera— ya que estos son exclusivos de los seres vivos —y en algunos casos,

¹³ Ídem, frg. 91.

¹⁴ QUINE, W.V.O., *Palabra y Objeto*, p. 127.



de los humanos—. Y si un río es diferente a su *rûpa*, ¿qué estatus ontológico tiene para el budista? *Río* es un denominador convencional útil para algo que no existe como tal. El hecho de que sea una única palabra nos lleva a pensar que es un único ente, cuando, en verdad, es una serie de elementos físicos causalmente conectados.

¿Qué es lo que distingue a los ríos de los estadios de ríos o agua dividida? «[...] que se pueda contar como dos entradas en el mismo río dos acciones de cualquiera». ¿Qué quiere decir Quine con «mismo río»? ¿Un único denominador útil de una ficción convencional? No, porque no estaría diciendo demasiado. Y ya dijimos que no es la identidad material la que determina que estemos hablando del mismo ente. Para Quine, los nombres no son meros denominadores útiles. *Río* es un término general con un determinado principio de división de la referencia. Este extracto se encuentra en un capítulo denominado «La ontogénesis de la referencia»; o sea, cómo se genera el estatus ontológico de aquello a lo que nuestras palabras se refieren. Es decir, nuestro lenguaje, más que indicar ficciones, las crea, haciendo que el mundo que nos rodea se vuelva inteligible.

Volviendo al ejemplo de la llama que exponía Nāgasena, le llamamos «llama» a la sucesión de llamas que nos ilumina durante toda la noche, porque no nos es de ninguna utilidad nombrar a cada una de ellas; de hecho, si no inventáramos esas ficciones, nuestro lenguaje se haría muy complicado; la propia posibilidad de comunicación depende de estas simplificaciones. Por eso la palabra «llama» se refiere a aquello que dura desde que se prende hasta que se apaga, aunque no haya, de hecho, algo ahí; decir que hay muchas llamas en ese período tampoco sería cierto. Pero, por más justificadas que estén nuestras prácticas de hablar de llamas y de yo, estas nunca rebasarán el campo de la verdad convencional. La verdad última está más allá de nuestros intereses y capacidad de comprender. Y así, metafísica y gnoseología se mantienen claramente delimitadas.

Es mi humilde opinión que la única razón por las que los occidentales seguimos manteniendo una creencia en el yo —independientemente de lo que lo hagamos significar— es un predominio de lo



epistémico sobre lo ontológico, del sentido sobre la referencia. Mientras que en el budismo se va del vacío del ente al pragmatismo del lenguaje, en gran parte del pensamiento occidental se parte de la incorporación de cierto lenguaje que nos taxonomiza el mundo y sin el cual este sería ininteligible. Por más desconcertantes que nos puedan resultar los sutras y sus tesis a primera vista, el mundo que representan está muy cercano a casa y, si no nos llevan por el mismo camino, no es por las diferencias entre tesis, sino por la importancia que se le da al observador en el mundo.



Bibliografía

- ALBANO, Sergio, *Meditaciones Metafísicas, René Descartes*. Traducción Sergio Albano. Buenos Aires: Gradifco, 2004.
- BUDA, *Sutta Anattalakkhana*. Biblioteca de Sutras Budistas, es.geocities.com/sutrasbudistas/.
- BUDA, *Sutra de la Perfección de la Sabiduría del Diamante*, <http://buddhisticinformation.com/Capitulos-intro.htm>
- CAÑO-GUIRAL, Jesús, *La filosofía griega entre los siglos -VI al -IV, pensadores y escuelas*. Recopilación y traducción Jesús Caño-Guiral. Montevideo: Servicio de Publicaciones Docentes Internas, 1985.
- CURTO, Roberto, *Buda. Las Cuatro Nobles Verdades y otras enseñanzas budistas*. Introducción, selección y explicaciones Roberto Curto. Buenos Aires: Errepar, 1999.
- Logical and Spiritual Reflections, Avi Sion, www.TheLogician.net, 2008.
- DENNET, Daniel C., *Dennet Consciousness Explained*. Back. New York: Bay Books, 1991
- OXFORD UNIVERSITY PRESS, *Conversations about Consciousness, Susan Blackmore*. New York: Oxford University Press, 2006.
- QUINE, W.V.O, *Palabra y Objeto*. Barcelona: Labor, 1968.
- SIDERITS, Marc, *Buddhism as philosophy; An introduction*. Londres: Ashgate Publishing Ltd., 2007.
- SIDERITS, Marc, *Personal identity and Buddhist philosophy*, capítulo Empty Persons Londres: Ashgate Publishing Ltd., 2003.





colección
AVANCES DE INVESTIGACIÓN

ESTUDIANTES Y EGRESADOS – TÍTULOS DESDE NOVIEMBRE 2010

*Soberanía e identidad nacional en el Uruguay del Novecientos.
Incidencias regionales y nacionales en la gestación del
Tratado de Rectificación de Límites entre Uruguay y Brasil en 1909*
DE LOS SANTOS, Clarel

Murgas y dictadura. Uruguay 1971-1974
GRAÑA, Federico y Nairí AHARONIÁN

*El verdugo y la ramera en el Medievo:
sobre la primera parte de la novela El verdugo de Pär Lagerkvist*
DUTRA, Richard

Ríos de hombres. Movimiento social e identidad en el río Uruguay
CHOPITEA, Leda

Fernando García Esteban: entre la crítica y la historia del arte
TOMELO, Daniela

*Reflexiones en torno al proceso de desvinculación estudiantil
en el Ciclo Básico de Secundaria en adolescentes del barrio Casavalle*
CABRERA, F., P. CARABELLI y A. HERNÁNDEZ

*¿Es legítimo imputar al excluido?
La autonomía y la debida tensión como claves*
FLEITAS, Martín y Ricardo VERGARA

Las pausas y su función retórica en el discurso político
CARROCIO, Macarena



El objetivo de la colección *Avances de Investigación* es fortalecer la difusión del rico y valioso trabajo de investigación realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). Asimismo procura estimular la discusión y el intercambio a partir de estos *pre-prints*, preservando la posibilidad de su publicación posterior, en revistas especializadas o en otros formatos y soportes.

La colección incluye no solo versiones finales e informes completos sino –como lo sugiere su propia denominación– avances parciales de procesos de investigación, incipientes o no.

Las versiones de *Avances de Investigación* están disponibles simultáneamente en soportes impreso y digital, pudiendo accederse a estas últimas a través del sitio web de FHCE.

La colección, continuadora de las ediciones de *Papeles de trabajo* y *Colección de estudiantes*, consiste en una serie de pre-publicaciones que integra (ahora en una única serie) trabajos seleccionados a partir de llamados específicos abiertos a estudiantes, egresados y docentes de la FHCE.

Departamento de Publicaciones
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

