

POSTMODERNISMO Y TRADICIÓN INDIA

Oscar PUJOL

Universidade de Benares

RESUMO

O autor examina a afinidade entre o pensamento pós-moderno como reação à modernidade e o pensamento indiano tradicional.

RÉSUMÉ

L'auteur examine l'affinité entre la pensée post-moderne, envisagée comme réaction à la modernité, et la pensée indienne traditionnelle.

El punto de partida de estas líneas es la constatación de una situación bien conocida pero no por eso menos peculiar. Me refiero a la fascinación que sienten las vanguardias teatrales occidentales por las formas tradicionales del teatro indio. Artaud, Grotowsky, Barba, Stanislawky, Brooks etc han bebido todos ellos en fuentes orientales a fin de robustecer en el registro de la teoría sus experimentos escénicos. El rol secundario otorgado al texto, la irrupción del silencio, el minimalismo del teatro pobre en el cual el escenario es el cuerpo, la ritualización del espacio dramático, la concepción helicoidal del tiempo, la continuidad de la acción teatral entendida más como decurso ambulante, que como curso o recorrido que nos lleva de un origen a un término, la importancia de la danza en la representación teatral etc. son todas ellas características comunes a la modernidad más rutilante y a las formas del teatro tradicional de la india como son el **kutiyattam** (kuriyátam), el **kathakali**, el **nautanki**, las **lilās** de Rāmà y Krsna etc. Recientemente en un

seminario sobre teatro asiático y europeo celebrado en Benarés tuvimos ocasión de perfilar estas semejanzas con un ejemplo concreto: el llamado Post-teatro creado por un autor español: Joseph Angel García y que cuenta con apasionados defensores y detractores.

El tema de esta ponencia es precisamente mostrar como estas coincidencias entre teatro novísimo y teatro tradicional se insertan en el marco más amplio de una nueva visión, cuya fe de vida es la eclosión, en esta segunda mitad de siglo, de una nueva corriente de pensamiento que promete o amenaza con clausurar una vieja episteme: el pensamiento ilustrado. Se trata como dice José María Mardones de 'una auténtica crítica de la razón ilustrada que, según Deleuze trata de **ilustrar la Ilustración**, y que según J. Habbermas, amenaza con destruir la misma razón'¹. Sea lo que sea y simplificando mucho las cosas, nuestro punto de partida es la afinidad entre pensamiento **posmoderno**, como reacción a la modernidad, y el pensamiento tradicional indio, interpretado desde una visión que se quiere posmoderna y no desde el reduccionismo con que la modernidad contempla la tradición. Por ejemplo el desmantelamiento de la historia, de la noción de progreso, de la pretendida objetividad científica, el fin de un humanismo ilustrado y de corto alcance que contempla al hombre exclusivamente como un ser social y no mítico y la aceptación de la imprevisibilidad esencial de la realidad, del devenir, como juego y no como evolución, de la exaltación de un presente continuo y por lo tanto eterno, la aparición de un pensamiento relativista y plural, no impositivo y reduccionista etc, hacen posible que el siempre difícil diálogo entre Oriente y Occidente sea hoy en día mucho más factible y fructífero de lo que era antes de la Segunda Guerra Mundial. La afinidad entre posmodernismo y tradición india ha de ser sin embargo matizada, pues las diferencias son también muy importantes. Es precisamente a través de estas diferencias que la posmodernidad -noción abierta, magma fluido sin rorma definida- puede ser fecundada por la tradición oriental. Aunque para algunos de sus defensores en la fluidez e indeterminación antes mencionadas reside la fuerza del pensamiento posmoderno, otros consideran que el **posmodernismo** actual, inscrito en un contexto típicamente primermundista, corre el peligro de banalizarse, es decir de converlirse por defecto en la filosofía del consumismo despreocupado y hedonista

de los países afluentes. Como dice Manuel Fernández del Riesgo 'las actitudes posmodernas encierran, muchas veces, una huida de las cuestiones últimas que son insoslayables para la condición humana'². Diríase que conviene la contaminación del **posmodernismo nórdico** por el **pensamiento del Sur**, tanto tradicional como contemporáneo, para revitalizarlo con una visión lercermundista de la realidad, en donde la carencia, y no la afluencia, es el signo más significativo³. Que la carencia sea el signo más significativo no supone una crítica a la prosperidad y la abundancia. Todo lo contrario. Tomar la carencia como signo más significativo implica poder hablar desde la **necesidad humana** y no desde la hartura complaciente que engendra una pérdida del sentido de la realidad existencial, lo que se traduce en una bajada del tono vital y en la confusión de la realidad con el deseo. ¿En que sentido puede la tradición india fecundar el posmodernismo occidental?. Quizás pueda ayudar al pensamiento occidental a reconciliarse con lo innumerable.

El posmodernismo, siguiendo los pasos de la deconstrucción, recela de toda unidad trascendental sobre la cual justificar una escala de valores que aspire a una validez universal y a la supresión, en base a su universalidad, de otros códigos paralelos. Ahora bien, como reconoce el mismo Derrida no podemos pronunciar una sola proposición deconstructiva sin recurrir a los mismos presupuestos que intenta combatir⁴. La renuncia al centro, no nos deja abandonados al relativismo del todo vale?. Este es uno de los puntos conflictivos entre defensores y detractores de la posmodernidad. En este caso la tradición oriental quizás pueda ayudar a la posmodernidad a descubrir un centro blando y no impositivo, un centro que permita la coexistencia paralela de otros centros. Se trata de sustituir la noción de centro, núcleo duro e hiriente⁵, por la de corazón núcleo blando y creativo, víscera cordial que vivifica gracias al espacio vacío de sus ventrículos. El centro del centro está vacío. ¿Es posible concebir el vacío como centro?. ¿Es posible pensar una trascendencia huca?. Según el mismo Derrida, por lo menos antes de la aparición del pensamiento deconstructivo, parece que no: "Se pudo demostrar" -afirma Derrida-"que todos los nombres relacionados con las nociones de fundamento o principio o centro han designado siempre una invariable presencia - **eidós, arche, telos, energeia, ousia** (esencia,

existencia, substancia, sujeto) **aletheia**, transcendentalidad, consciencia, Dios, hombre etc". Derrida parece olvidar los nombres negativos en oriente del principio fundamental: **nirvana** (extinción), **sunyata** (vaciedad), **avyakta** (indeterminado), **aja** (no nacido), **avacya** (innombrable), **advaita** (no-dual) etc. La elección de estos nombres es muy meditada por los filósofos. Se la llama nodualidad precisamente para evitar lo que Derrida teme: construir oposiciones en donde en realidad no las hay y limitar lo ilimitado con la primera determinación: la del ser. La no-dualidad está más allá del ser y del no-ser, pero posibilita su juego. No es la verdad en el sentido convencional del término, pues la verdad presupone - la falsedad. Es más bien como una oquedad cálida que permite que la verdad y la mentira, el blanco y el negro se conjuguen en un discurso interminable. Lao Tse lo expresó con una imagen simple pero fecunda. Lo más útil de una rueda es su centro, un hueco de donde salen los radios y por donde pasa el eje. El tao es un vacío inagotable. Es como una vasija, una casa, una flauta o una ventana. Es decir un hueco en donde beber, un espacio en donde habitar, un volumen desocupado que permita la vibración, una apertura por donde mirar. Su absoluta vaciedad es su efilcacia, pues así nunca se colma. En la **Chandogya Upanisad** se afirma que el mundo nace del No-ser. En la **Bhadaranyaka Upanisad** al Creador⁶ se le llama Hambre, Muerte. Cabría inventar un neologismo⁷ y en lugar de principio, lo que supone ya una determinación espacial o temporal, llamarlo **anteprincipio**.

A ese **anteprincipio** tanto da llamarlo plenitud o vacío. Ambos nombres lo falsean, pues en realidad es (podríamos decir no es y nada cambiaría) el innombrable. Es como el número cero que en sánscrito recibe alternativamente el nombre de vacío (**sunya**) o pleno(**purna**). Es vacío pues representa una cantidad nula y es la plenitud pues en una cifra multiplica el dígito anterior por diez y produce así todos los números. Para decirlo en un lenguaje informático querido por la posmodernidad, el de la informática: el **anteprincipio** es como el componente referencial de una variable, caja vacía, en donde guardar temporalmente valores constantes, pero permutables. El valor de la variable es el nombre divino. El echo de que sea innombrable facilita en realidad el diálogo. Pensemos en la conocida actitud india en lo que respecta a la religión y que explica, en parte,

su proverbial tolerancia. El **antepincipio** es esencialmente innombrable, pero al manifestarse en el mundo, en donde todo está diferenciado por el nombre y la forma⁸, el **antepincipio** recibe nombre y forma según la circunstancia espacio-temporal de su manifestación. Por eso el hindú puede forrar la pared de su cuarto con un reguero de imágenes divinas de la más variada procedencia sin temor a la herejía: valores permutables para una variable que en realidad es sólo un espacio vacío. La estrategia es bien simple: nuestra comunión en lo innombrable, nos conecta en el reino de la particularidad, de la diferencia, es decir en este mundo, sin que por ello debamos renunciar a nuestras particularidades y diferencias.⁹

Hay una distinción fundamental entre el pensamiento analítico y el pensamiento simbólico. El primero se nutre de oposiciones irreductibles, el segundo (de complementariedad inclusiva). El símbolo es una imagen multisignificativa animada por un dinamismo binario, pues nuestra propia capacidad cognoscitiva está sujeta al binarismo. Así se entiende que un símbolo exprese conceptos contradictorios con una sola imagen. El fuego, por ejemplo, es tanto símbolo de la pasión que todo lo devora como símbolo del conocimiento que quema todas las pasiones. Todo depende de la clave interpretativa, clave que viene determinada por el contexto¹⁰. Llamar al creador Muerte no es una perversión del intelecto, sino un testimonio de que la vida nace de la muerte y la muerte surge de la vida¹¹. Desde una visión india, determinada por la teoría de la transmigración, muerte y vida son una misma cosa. Es decir un cambio de estado. Cuando alguien muere en este mundo, su muerte supone el nacimiento de otro ser en otra esfera. Cuando alguien muere en este mundo, su nacimiento supone la muerte de otro ser en otra esfera. Lo llamamos muerte o nacimiento según la perspectiva en que estemos colocados. Se trata una vez más de una interpretación que viene determinada por el contexto. La interpretación tiene pues una validez contextual, pero no absoluta. Una interpretación descontextualizada será pues inoperativa, pues su verdad es sólo funcional en otro contexto¹².

Cabe pues hacer, siguiendo a Raimon Pannikar, una distinción entre relativismo y relatividad. El relativismo se nutre de la falta de un principio absoluto, de una base certera de validación, para

llegar a la postura del todo vale porque todo es relativo. No hace falta insistir en el peligro de esta postura. El todo vale degenera indefectiblemente en la invasión de lo que hay, es decir en el poder del más fuerte. Los posmodernistas han sido acusados -a veces quizás a la ligera, otras quizás con cierta razón- de relativistas. La relatividad en cambio reconoce la validez funcional del juicio, es decir la operatividad de una proposición en su contexto. Cabe traer a colación el llamado **syadvada** de los jainistas. Ya en los siglos anteriores a Cristo el pensamiento humano advirtió que dada la infinita riqueza de matices de un ente es imposible formular una sola proposición absolutamente válida. Para un jainista afirmar 'el jarro existe' es una imprecisión que puede dar lugar a la creencia en la existencia absoluta del 'jarro'. Es más adecuado decir 'en cierto modo el jarro existe', es decir el jarro existe aquí y ahora, sujeto a unas condiciones espacio-temporales y como objeto de mi percepción típicamente humana. Idealmente para el jainista cualquier proposición debería ir acompañada del adverbio **en cierto modo** para dejar constancia del aspecto parcial de nuestra representación de la realidad.

Las semejanzas entre pensamiento deconstructivo y una forma de pensamiento tradicional, concretamente el budismo, han sido estudiadas por Roger K. Jackson en su penetrante artículo **Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista**¹³. Jackson nos habla de dos conceptos muy discutidos en la filosofía actual: deconstrucción y fundacionalismo. Mientras que la deconstrucción se ocupa de descubrir las trampas de la razón que compone sus bellos y lógicos discursos en torno a un centro apriorístico, el fundacionalismo 'presupone determinadas verdades básicas que se pueden describir ya sea como autojustificadas, o como irrefutables. Todas las demás verdades se justifican a partir de estas verdades fundamentales básicas'¹⁴. Se trata en efecto de dos polos del pensamiento humano: el pensamiento crítico que pone en entredicho las verdades aceptadas y el pensamiento fundacional que busca verdades para dotar de sentido la vida. El budismo, y también el pensamiento upanisádico, es un pensamiento fuertemente deconstructivo. El budismo por ejemplo cree que no hoy un alma o un individuo detrás de lo que habitualmente

llamamos persona. Lo que llamamos individuo es tan sólo la configuración momentánea de un flujo fenoménico, un haz de circunstancias variables. Lo mismo podría decirse de Dios, del mundo etc. Lo paradójico en el budismo y en otras filosofías tradicionales es que esta actitud claramente deconstructiva se combina con una actitud fundacionalista que propone reglas de conducta y caminos de salvación en base a ciertas verdades vitales. Para Jackson 'es posible entender el "camino medio" budista como un diálogo entre, y una armonización de, los polos deconstructivo y fundacionalista'¹⁵. 'El budista espiritualmente ágil camina sobre una cuerda difícil, equilibrando dos verdades, sosteniendo una vara con un peso deconstructivo en un extremo y fundacionalista en otro, sabiendo que, si su equilibrio se pierde, la caída será muy larga'¹⁶. Me gustaría utilizar una vieja distinción escolástica, en cierto modo analógica con otra índica, para ilustrar las relaciones entre deconstrucción y fundacionalismo. Me parece a mí que la deconstrucción es esencialmente correcta, pero existencialmente insostenible, porque olvida que como Individuos aquí y ahora estamos inmersos en un circunstancia determinada. La ley de la gravedad, por muy relativa que sea, nos fuerza a tener los pies en la tierra y ese tener los pies en la tierra constituye ya nuestra primera fundación, nuestro punto de partida. Nuestras circunstancias naturales y culturales constituirán los siguientes determinantes de nuestra circunstancia. Existencialmente pues parece más factible adoptar un fundacionalismo débil¹⁷ y circunstancial que reconoce la importancia de las verdades a medias, al tiempo que esencialmente considera la trascendencia como un gran hueco vacío, pero fértil.

Otro punto de contacto entre el posmodernismo y la tradición india es la ahistoricidad de ambas. Tanto la posmodernidad como la tradición india sienten poca afición por la historia. La primera desconfía de ella, pues se da perfectamente cuenta de que la historia no es una recopilación objetiva de hechos, sino tan sólo la transmisión de lo que parece más relevante a los grupos sociales dominantes y la construcción, en base a esa **transmisión parcial** de lo ocurrido, de una memoria histórica colectiva al servicio de los grupos mencionados. La tradición india en cambio no desconfía de la historia, sino que le es simplemente indiferente. La raíz de esta indiferencia quizás sea la

suspiciacia que siente el pensamiento tradicional hacia lo que habitualmente llamamos realidad sensible, contemplada desde el inicio como una interpretación de la realidad más que la realidad misma. Esta suspiciacia, por otro lado, no supone una negación de la realidad sensible, sino el reconocimiento de su misma riqueza y de las limitaciones de la interrelación colectiva, objetiva y práctica (**vyavaharika**) que de ella hace la consciencia humana. Más aún, esta interpretación es simultáneamente engañosa y creativa. Engañosa, pues intentamos representar la infinitud del proceso creativo, es decir el conjunto ilimitado de posibilidades de la existencia mediante un instrumento limitado: la consciencia humana constreñida en el cauce de los sentidos. Creativa, pues al percibir la infinitud a través de la finitud, la infinitud se actualiza y se **re-crea**.¹⁸ Para la mentalidad tradicional india la profusión de detalles del recuento histórico, es decir la avalancha de datos de la realidad sensible presentada y matizada por el historiador, impide la visión del bosque. El mito, al ser una reinterpretación de la interpretación desvela el carácter humamente subjetivo de la realidad, la relativiza al tiempo que descubre sus **estrategias representativas**. El descubrimiento por parte del mito de las estrategias representativas de la realidad se convierte en un abanico de **verdades funcionales** que favorecen la comprensión del comportamiento humano y de la aparición del universo. En la sociedad moderna la consciencia histórica sustituye a la consciencia mítica tradicional. ¿Qué es lo que substituye a la consciencia histórica en la sociedad posmoderna?, ¿quizás una nueva consciencia mítica capaz por un lado de desvelar las estrategias representativas de lo existente y por otro lado de fundamentar un conjunto de **verdades funcionales** que nos permitan hacer frente a la invasión de lo que hay. Vale la pena citar al escritor vasco Andrés Ortíz-Osés: 'La **irracionalización** por parte de la burguesía ilustrada de nuestras proyecciones mitoutópicas resulta entonces muy precaria: pues si no es posible su realización **política** inmediata, al menos debe serlo su mediación simbólica en la cultura. De lo contrario nuestro **malestar metafísico** se haría físico inconteniblemente. Naturalmente, se me dirá, que lo primero es lo real -el paro- y no lo simbólico; pero este planteamiento mecanicista no acaba de enterarse que el "roto" real tiene que ver con el agujero o "vacío" simbólico: pues lo simbólico **media**, en efecto, **entre** lo real

impuro y su pura abstracción, rechazando, tanto al que toma al pie de la letra la mitotópica tratando de realizar el reino de Dios sobre la tierra como a que acude a motivos políticos para disipar o abstraer nuestros deseos míticos¹⁹

Ligada a la historia surge la hoy muy criticada **idea del progreso**. Como dice Vattimo: "Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso"²⁰. Esto es sin duda una obviedad, pero una obviedad ignorada por lo evidente. Está tan cerca que no la vemos y el resultado es que la idea del progreso, inexorablemente unida a una visión historicista del tiempo, permea subliminalmente, y por lo tanto de una forma acrítica, muchas de las opiniones del hombre moderno: desde la valoración del saber tecnológico como el conocimiento más refinado de la humanidad (con la consiguiente y paulatina degradación del saber humanístico que se nos presenta como obsoleto y ineficaz) hasta la elección de pautas de conducta personales en nombre de una moral más avanzada. Me atrevería a decir que incluso entre los llamados escritores posmodernistas que critican con virulencia la noción de progreso substituyen subliminalmente los mismos presupuestos que critican. Pensemos en Lyotard. No es acaso la **condición posmoderna** un estado de lucidez más avanzado cuando la comparamos con los grandes relatos de la tradición y la modernidad? No es acaso Vattimo quién entiende 'el mundo posmoderno como oportunidad de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos'. Me parece a mí que dentro del posmodernismo la actitud más vitalmente crítica de la noción del progreso es la ejemplificada por la arquitectura. Tal y como dice Calinescu: 'Como otras vanguardias, el modernismo arquitectónico había unificado artificialmente la tradición para justificar su propia actitud inexorablemente negativa hacia ella. Los posmodernos han tomado el camino inverso, es decir, el de de-unificar y de-simplificar nuestra imagen del pasado. Fundamentalmente pluralista, el historicismo de la arquitectura posmoderna reintrepreta el pasado de muchas maneras, desde la cariñosamente juguetona a la irónicamente nostálgica, e incluyendo tales actitudes o modos como irreverencia cómica, homenaje oblicuo, recuerdo pío, cita ocurrente y comentario paradójico²¹. La misma noción que Lyotard tiene de mito parece estar totalmente influenciada por esta visión reduccionista del pasado que ha servido a la modernidad para

legitimar su proyecto mediante un rechazo contundente de la tradición. Para el hombre que vive sus mitos, lo importante no es la referencia al pasado narrativo, o si se prefiere autoritativo, en que se inscribe el mito, sino su atemporalidad. El mito intenta explicar el origen mismo del tiempo y al hacerlo descubre la atemporalidad básica de la existencia en el presente inmediato. El mito es simultáneo y eterno. Como podemos comprobar en los dramas litúrgicos que aún hoy en día se presentan en la India, la representación teatral del mito equivale para el devoto a un descenso efectivo de la divinidad en el cuerpo del actor, que sacralizado es adorado por la multitud enfervorecida. Al igual que en el sacramento cristiano hay una **transubstanciación** del signo que termina por identificarse con el mismo referente. No es pues sólo legitimación social a través de la autoridad del pasado, aunque también a otro nivel el mito cumple esa función, lo que persigue el mito, sino que se ocupa de la cara oculta del hombre, es decir de sus aspectos **asociales y arracionales**²².

¿Significa esto que estamos ante el retorno de los brujos?
¿Qué tenemos que renunciar a los logros de la razón para abrazar un pensamiento mítico que quizás nos traslade una vez más al reino de la superstición? Preguntas de este tipo tienden a olvidar que el conflicto entre razón y fe es un conflicto de orden histórico más que lógico, conflicto que encuentra sus raíces en la rivalidad entre el papado y el estado. Este conflicto que ha dominado el debate religioso occidental en los últimos siglos parece casi irrelevante en un contexto indio libre de estas circunstancias históricas. En realidad tanto el hinduismo como el cristianismo no ven entre razón y fe una contradicción inherente porque sus esferas son distintas. La esfera de la fe se circunscribe a la realidad no sensible (el orden sobrenatural en lenguaje escolástico), mientras que la esfera de la razón opera en el ámbito de lo sensible (el orden natural en lenguaje escolástico). La escritora malagueña Chantal Maillard se hace eco de un sentimiento similar en su interesante artículo 'El giro posmoderno' "No es que la razón haya dejado de ser científica; es que la ciencia, ante la constatación de la complejidad del universo y de la admirable y multifacética capacidad representativa del ser humano, ha renunciado a sus pretensiones de saber omniabarcante. La ciencia poetiza si dejar de ser científica, y la razón descubre su multiplicidad funcional y su

condición estética²³. Se trata, como diría Raimon Panikkar utilizando una imagen orientada, de abrir el tercer ojo sin por ello cerrar los otros dos²⁴. Se trata en el fondo de reconstituir la integridad del ser humano que la razón ilustrada y omnívora había socavado, haciendo del hombre un ser meramente racional.

Quedan sin duda alguna muchos puntos que no podemos ni tan siquiera mencionar en el espacio reducido de esta ponencia. La posmodernidad por ejemplo no cree en el viejo sueño determinista de Laplace que aspiraba mediante lo el descubrimiento de las leyes físicas del universo a un control casi perfecto de la naturaleza. Aún Para Einstein Dios no jugaba a los dados. Para la ciencia moderna Dios empezó a jugar a los dados a partir de 1926 cuando Werner Heisenberg formuló el famoso principio de incertidumbre. El héroe posmoderno, por su parte, siempre lleva un cubilete en el bolsillo²⁵, no sea que Dios se decida a jugar en cualquier momento. En la India también encontramos esta falta de seriedad cósmica. Aquí los dioses no sólo juegan a dados, sino que bailan y cantan por el puro gozo del juego. La creación misma es entendida como un juego divino y el sabio como un adepto consumado en el juego de jugar la vida. Sin embargo, en un contexto posmodernista el sentimiento lúdico de la existencia puede derivar hacia el hedonismo complaciente del sujeto. En el contexto hindú sin embargo la noción de juego no se reduce a imaginar un festín perpetuo de los sentidos, sino que es de naturaleza más íntima. La acción lúdica es la acción sacrificial y la acción sacrificial por excelencia es la acción realizada sin miras a sus resultados externos. Una acción de este tipo sólo es posible cuando el sujeto se absorbe tanto en la acción, ama tanto su actividad, que olvida la finalidad de la misma. Esto implica una desidentificación del sujeto, que deja de ser un simple **operario** para convertirse en una manifestación más de la fuerza creativa (**pratibhā**), la entraña cálida del vacío, que aparentemente -es decir, desde nuestra visión humana- se desdobra en sujeto, instrumento y acción. En suma la tradición india puede enseñar al hombre posmoderno a ser jugueteón sin ser gloriolón. Puede someter al sujeto a una **cura de adelgazamiento**²⁶ sin que por ello caiga en la anorexia de la voluntad. ¿Como?. Perdiendo al individuo y conservando a la persona²⁷.

Se ha presentado la ironía como una de las actitudes dominantes del posmodernismo. Así Umberto Eco, propone revisar el pasado pero con ironía, sin ingenuidad. Y Rorty hace de la ironía una espada que permite al ironista cortar el lastre de su **léxico último**, es decir de ese conjunto de creencias axiomáticas que sirven de base al individuo a la hora de emitir juicios. Siguiendo una línea similar Maillard considera la ironía como un movimiento epistemológico y ético que permite al hombre distanciarse de sus propias creencias, sentimientos y actos. Sin embargo, desde nuestra visión, no podemos dejar de tener la sensación de que la ironía²⁸, por lo menos como sentimiento predominante, no es ni lúdica ni posmoderna, sino una prolongación del **ethos** de una modernidad que se coloca el sombrero **post** para extender su singladura objetivizante. Tras la ironía se esconde siempre algún tipo de resentimiento y tras el resentimiento encontramos al sujeto endurecido con pensamientos como piedras. ¿Cual es que resentimiento moderno que la ironía posmoderna pretende camuflar? La desconfianza cultural del occidente moderno hacia lo innumerable. La tradición occidental desconfía del absoluto inmensurable, compartiendo el temor de perder la medida de las cosas y por lo tanto el lugar en el mundo, la noción ética y la eficacia en la acción. El precio de esa desconfianza es el temor del individuo aislado que como protección se arma de inteligencia y de recursos. 'El hombre moderno tiene miedo al caos, tiene temor que la realidad sea mala o le sea enemiga. Confía solamente en su poder, en su inteligencia, en lo que él mismo pueda controlar... no necesita ahora temer a los Dioses (Ciencia), tenerle miedo a la Naturaleza (Tecnología), estar aterrorizado por los otros hombres (Democracia). Pero eso sí, necesita de una vigilancia constante, necesita velar para que la energía no se acabe o no se sabotee el Sistema'²⁹. No es de extrañar que el cine catastrofista, apocalíptico y violento, sea uno de los géneros más populares, pues objetiviza ese miedo interior dándole nombre y forma externa. La pérdida de confianza en la realidad se traduce en ironía, en la imposibilidad de abrir los brazos para atrapar el fenómeno tal cual es: evanescente en el tiempo y eterno en su sabor. Nos parece que el género de la posmodernidad, si se quiere realmente lúdica y auroral, tendría que ser la celebración y no la parodia. Su actitud predominante, tomando una idea de Panaríkar, la

nueva inocencia³⁰ y no la ironía. El gesto propio de la ironía es la mueca, el gesto de la nueva inocencia es la sonrisa maravillada. De echo la ironía valorada 'como baluarte contra la formación de verdades para ser creídas'³¹, es sólo uno de los extremos de la percha del funambulista posmoderno. El otro es un fundacionalismo débil pero saludable. Es una ilusión pensar que podemos hacet equilibristas con un solo peso o volar con una sola ala; ilusión propia de la **hinchazón humanista** del pensamiento ilustrado que proyecta un modelo de héroe de la lucidez que se entrega furiosamente al derribo suicida de sus propios cimientos. En el fondo hay una arrogancia humanista que al hacer del hombre el centro del hombre le hace olvidar sus propios límites, le niega el consuelo de la religión o la filosofía y le condena no a su soledad (lo cual sería ciertamente edificante), sino al zumbido circular de su propia angustia.

NOTAS

(1) **El neo-conservadurismo de los posmodernos**, José María Mardones en **En torno a la posmodernidad**, Anthropos, Barcelona, 1994, pág. 21,

(2) Mardones op. cit. pág. 93.

(3) Baudrillard habla de 'una cultura anoréxica: la de la desgana, la expulsión, la antropoemia, el rechazo. Característica obvia de una fase obesa saturada, pletórica', a lo que Mardones puntúa: 'Si nos atuviéramos a este juicio, el pensamiento y actitudes posmodernas serían expresivas de la cultura cansada del balneario del Primer Mundo', Mardones op. cit. 27.

(4) **Structure, sign and play in the discourse of the human sciences**, Jacques Derrida, incluido en **Modern Criticism and Theory a reader**, editado por David Lodge, Longman, New York, 1989 pág. 111.

(5) La etimología parece prevenirnos de la punzante rigidez de la palabra centro, del griego **kentron** 'propiamente **aguijón** por alusión a la punta del compás o del alfiler empleado con el mismo objeto' Corominas.

(6) Prajāpati, que no representa el principio último pero si el fundamento del mundo.

(7) No porqué no existan vocablos apropiados en nuestras lenguas (estrictamente hablando no existe un vocablo apropiado en ninguna lengua), sinó porque los que hay están cargados de connotaciones ontológicas que nos pesan con la certidumbre de un ser endurecido y celoso que reclama para si todo el espacio de la verdad y se prepara en base a ello a hacernos cerrar filas para su mayor gloria.

(8) **Brhadāranyaka Upanisad** 1.4.7.

(9) En el lenguaje simbólico de las Upanisads la neutralidad del anterpincipio, es decir su falta de presencia condicionante, es expresada con la metáfora de la calvicie. La creación del universo es comparada con el nacimiento de un niño o con la producción de fuego. El mundo es peludo, es decir está cubierto de vegetación (**Satapatha Brāhmana** 9.3.1.4.),

de vida, pues el pelo es el árbol singularizado en la aridez de la llanura, es vida nutritiva y cobijo de la diversidad. En un registro filosófico cada pelo simboliza la particularidad irreducible de los fenómenos. El origen es calvo, vacío, ya que en la indeterminación inicial no rige la dialéctica de la particularidad enfrentada y lúdica. Por eso el útero de una mujer es peludo por fuera (el mundo) pero no tiene pelos en su interior (el origen) al igual que la boca, las manos y el hogar en donde ha de prender la llama del fuego sacrificial.

Bṛhadāraṇya Upaniṣad 1.4.6.

(10) Lo mismo ocurre con 'Hambre' como nombre divino. La noción de hambre incluye en forma sintética dos principios básicos de la vida: el deseo y la muerte. Hambre es deseo, deseo de comer, pero también muerte. Esto lo explica claramente Sankaracaraya: 'quien tiene hambre mata para comer' (Comentario a BrUp 1.2.1) o muere por no haber comido.

(11) Como dice Gracián: 'Trazó las cosas de modo el supremo Artifice - dijo Critilo - que ninguna se acabase que no comenzase luego otra; de modo que de las ruinas de la primera se levanta la segunda. Con estáo veras que el mismo fin es principio, la destrucción de una criatura es generación de otra. Cuando parece que se acaba todo, entonces comienza de nuevo'. **El Crítico I**, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, pág. 37.

(12) Un ejemplo sería el de aquél que utilizase lo que acabamos de decir para hacer una apología del asesinato. Matar a alguien por un motivo de este mundo y justificar nuestro acto arguyendo que estamos dando la vida a otro ser en otro mundo es ofrecer un interpretación descontextualizada.

(13) Publicado en **Revista de Estudios Budistas**, Año II n. 3, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, Mexico, 1992, págs 57-93.

(14) Jackson op. cit. pág. 62.

(15) Jackson op. cit. pág. 65.

(16) Jackson op. cit. pág. 91.

(17) Jackson op. cit. pág. 65.

(18) A la base de esta consideración hay la noción de que el sujeto cambia al percibir el objeto: el sujeto engorda con la ingestión del objeto. Pero también el objeto cambia al ser percibido por el sujeto, pues ya no es sólo objeto, sino objeto percibido. Es decir la causa inmediata de la percepción. (véase la noción de **visayatā** en la **mimansā** india, que postula un tipo de relación única entre percepción y objeto percibido. Esta relación es una especie de causalidad recíproca y simultánea y por lo tanto distinta de la que existe por ejemplo entre el árbol y la semilla. El objeto, en contacto con el órgano sensorial, es la causa de la percepción y al mismo tiempo la percepción es la causa que revela el objeto). En el lenguaje prefilosófico, de las **Upaniṣads** a la dualidad objeto/sujeto se la llama comida/comedor de comida (BrUp 1.4.6). La comida es el néctar (**soma**), es decir un fluido vital y nutritivo: leche, mantequilla clarificada, ofrenda sacrificial. El comedor de comida es el fuego, es decir el fuego digestivo. Cosmológicamente es el mismo sol que dirige la indeterminación del caos, oscuridad preñada, en la diferenciación precisa del estado de vigilia, en los perfiles de los objetos existentes; perfiles que en modo alguno son cortantes o ofensivos cuando los entendemos como meras concreciones de la luz: fuego sacrificial que digiere la ofrenda para mayor provecho de los dioses/sentidos. Es importante sin embargo darse cuenta de que el hombre mismo es una conjunción de agua y fuego, de objeto y de sujeto, que la sangre se convierte en la luz de la percepción mediante el proceso digestivo del conocimiento. La

luz por otra parte es el retoño de la oscuridad preñada o mejor, la presentación de la oscuridad con el ropaje de la luz (desde otra perspectiva la aparición de la luz es ciertamente una negación o una disipación de la oscuridad, pero si esta oscuridad se disipa es justamente para dejar paso a la luz). La luz tiene los pies hundidos en el barro de la oscuridad y la oscuridad se viste de tul, de transparencia al convertirse en loto de luz. Se maquilla, se hace seductora y también, porqué no, traidora para los que pretendan gustar del loto sin mancharse de barro, para aquellos que quieran cortar el loto, seccionarlo de su madre oscura: el fango.

(19) Románticos e ilustrados en nuestra cultura, Andrés Ortiz-Osés en **En torno a la posmodernidad** pág. 166.

(20) Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?, en **En torno a la posmodernidad** pág 10. Pondremos esta cita en su contexto: 'Si la historia tiene este sentido progresivo, es evidente que tendrá más valor lo que es más "avanzado" en el camino hacia la conclusión, lo que está más cerca del final del proceso. Ahora bien, parar concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica, se da una condición: que se la puede ver como un proceso unitario. Sólo si existe la historia se puede hablar de progreso'.

(21) **Cinco caras de la modernidad**, Matei Calinescu, Tecnos, Madrid 1987, pág. 274.

(22) La apelación al misterio no es un concesión al misticismo, sino al sentido común; pues hablar del misterio supone simplemente el muy sensato reconocimiento de los límites intelectuales del individuo.

(23) **El giro posmoderno**, Chantal Maillard, Malacitana, Málaga, 1994, pág. 123.

(24) **La nova innocència II Llampecs vermells**, La Llar del Llibre, Barcelona 1994, pág. 23.

(25) Como el creador del Post-teatro Joseph Angel García.

(26) Mardones en op. cit., pág. 26.

(27) El individuo es aquí **jiva** (el alma individual) o mejor **ahankārapradhanajiva** (el alma individual detreminada y subordinada por la función particularizadora del yo) y la persona es **purusa o ātman** (espíritu inmanente particularizado en el individuo, pero no subordinado a este).

(28) Desde luego la ironía posmoderna, especialmente la de Maillard, es una ironía refinada, una especie de via negativa que "concidiría con el estado de nadificación que caracteriza ciertos caminos místicos en su fase final'. Este tipo de ironía tiene en realidad poco que ver con lo que normalmente consideramos por ironía. Sin embargo las connotaciones habituales de la palabra perduran necesariamente y de ahí nuestra objeción.

(29) **Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmologías tradicionales**, Raimon Panikkar, Papeles de la India, ICCR, New Delhi, 1990, págs. 10, 11.

(30) Para una descripción de la nueva inocencia ver **La nova innocència II Llampecs vermells**, de Raimon Pannikar págs. 22-27.

(31) Maillard op. cit. 124.