

LABRAR EL COSMOS: LILIAN SILBURN Y EL DISCONTINUISMO

CARVING THE COSMOS: LILIAN SILBURN AND DISCONTINUISM

Erika Natalia Molina García¹

Universidad de La Frontera

erika.molina@ufrontera.cl

ORCID: 0000-0001-6272-0124

Recibido: 08-07-2024 • Aceptado: 24-09-2024

RESUMEN

En este artículo exploramos el rol del cuerpo en las filosofías de la India gracias a los trabajos de Lilian Silburn, focalizándonos en la idea de labrar el cosmos, véase de performances somáticas que poseen relevancia cosmológica. Comenzamos profundizando en su biografía, para luego estudiar sus análisis del pensamiento védico antiguo, el brāhmaṇa, el upaniṣad, y el budismo. De esta manera, recorreremos diversos desarrollos conceptuales propios de estas tradiciones, intentando comprender las constantes tensiones entre lo discontinuo y lo continuo, lo inagenciado y lo agenciado, lo múltiple y lo Uno, y, finalmente, entre el eternismo y el nihilismo. Concluimos nuestro recorrido con la manera particular que tiene el budismo de resolver estas tensiones en su teoría no-sustancial del *karman*.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Carolina de Praga (2018) y la Universidad Toulouse 2 (2019). Magíster en Filosofía francesa y alemana en el espacio europeo Europhilosophie por la Universidad Carolina de Praga y la Universidad Toulouse 2 (2014). Magíster en Filosofía (2012) y Licenciada en Filosofía (2010) por la Universidad de Chile. Cofundadora del Colectivo TACTAE (2022). Desde 2023, académica de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera e investigadora del Núcleo en Ciencias Sociales y Humanidades.

Palabras clave: veda, brāhmaṇa, vedántico, budismo, generación cocondicionada.

ABSTRACT

In this article, I explore the role of the body in Indian thought through the lens of Lilian Silburn's works, focusing on the idea of carving the cosmos, namely of somatic performances that have cosmological relevance. First, I delve into her biography, to study, subsequently, her analysis of ancient Vedic philosophy, the Brāhmaṇa, the Upaniṣad, and Buddhism. In this manner, I touch upon a series of conceptual developments, trying to understand the constant tensions between the discontinuous and the continuous, the non-arranged and the arranged, the multiple and the One, and finally between eternalism and nihilism. I conclude by examining the way Buddhism has of resolving these tensions in the non-substantial theory of *Karman*.

Keywords: veda, brāhmaṇa, vedantic, buddhism, dependent origination.

y abrió el puño cerrado de su mente y soltó y cayó en medio de todas las cosas. (Tisdale, 2007, p. 263²)

RI Con este artículo quisiéramos mostrar la importancia y el rol de la agencia somática humana en el contexto de las cosmologías discontinuas de la India a partir de los trabajos de Lilian Silburn. Buscamos así presentar el pensamiento de esta notable investigadora del CNRS francés (Centro Nacional de la Investigación Científica) fallecida en 1993, y destacar su lectura de estas tradiciones, concentrándonos en el hecho de que no revitaliza con ella mitos ni estudia meras religiones, sino que intenta sacar a la luz cosmologías diversas que, aunque personifiquen las fuerzas del cosmos en divinidades –que, por lo demás, cambian con el tiempo en número, nominación y cualidades–, nos invitan a reflexionar más allá de los debates ontológicos sobre ideas filosóficas que no se reducen a la dialéctica del ser y la nada, a ninguna sustancialidad ni divinidad primera, singular o plural,

² Traducción propia del fin del siguiente fragmento: “Then she knew there was nothing more than this, no ground, nothing to lean on stronger than the cane she held, nothing to lean upon at all, and no one leaning, and she opened the clenched fist in her mind and let go and fell into the midst of everything.” A lo largo de este artículo, las citas de libros y artículos en inglés y francés corresponderán a traducciones propias. Para identificar cuáles son estas obras, ver las referencias bibliográficas. Con el fin de evitar un exceso de notas y limitar el número de palabras del artículo, se prescindirá de citar, en lo que sigue, los fragmentos originales.

sino que buscan la comprensión de la fragmentariedad caótica, de lo discontinuo, y encuentran en ese camino, a veces, como con el budismo, vías de pensamiento que podríamos llamar no ontológicas.

Y esto hace milenios, contestando así toda visión progresista, unívoca, lineal y eurocéntrica de la historia de la humanidad que entendería el despertar del humanismo posterior al auge del cristianismo, desde el renacimiento, como una adquisición ligada necesariamente a la paulatina salida moderna de la metafísica monoteísta gracias al desarrollo del conocimiento empirista y racionalista a partir del siglo XVII (cf. Nieto, 2019, p. 295). Nos parece, en efecto, que, si bien la evolución del pensamiento se produjo de aquella manera en Occidente, al no considerar otros sistemas metafísicos y otras cosmologías, tematizar el desarrollo del pensamiento occidental podría tender a sugerir que la reflexión del humano sobre su propia existencia, existencia precaria en el seno del cosmos inasible y caótico, sería únicamente accesible al pensamiento que en esta región del mundo comenzara a formarse en la combinación de ambos paradigmas filosófico-científicos.

Como veremos tangencialmente en este ensayo, existen ontologías variadas en Oriente, diversos materialismos e idealismos, así como diversos enfoques epistémicos, empirismos y racionalismos, muy anteriores a los occidentales y que, sin embargo, tienen en su seno una misma problemática existencial: ¿cuál es nuestro rol y lugar en el universo, cuál nuestro acceso al conocimiento y la beatitud? Gracias a los trabajos de Lilian Silburn podremos apreciar el antiguo testimonio de las tradiciones de Oriente acerca de estas inquietudes y una respuesta, la del budismo que, como la que se da en el pensamiento occidental contemporáneo, también postula que nuestra aproximación teórica y práctica a estos problemas no debe fundarse en ningún esencialismo, ninguna sustancia, hipóstasis ni ontología.

Para esta exploración, nos basamos principalmente en *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde* (Silburn, 1955), tesis de doctorado con la que la autora culmina los estudios filosóficos que comenzó en La Sorbona en 1928, defendida el 28 de diciembre de 1948 (Chambron, 2015, p. 31). En esta obra, Silburn analiza las cuatro grandes filosofías de la India, los cultos y mitos védicos, el brahmanismo, la tradición de los upanişads y el budismo, planteando que el hilo que enhebra estas tradiciones es esa fragmentariedad cosmológica insustancial y definitiva, el discontinuo, donde toda inquietud existencial y todo concepto o problema teórico hallan su origen y su destino. La diferencia entre estas cuatro tradiciones estará dada por su reacción ante esta discontinuidad incondicionada; reacciones distintas que se expresarán en una gran diversidad de mitologías, doctrinas y prácticas.

A continuación, para examinar esta tesis e intentar entender el papel de la acción del cuerpo en el agenciamiento del cosmos en estas tradiciones, comenzaremos por ciertas consideraciones temáticas y biográficas. Luego, reconstruiremos la

tematización hecha por la autora de lo discontinuo en el pensamiento védico, para terminar con las transformaciones del discontinuismo de la India a partir de esa primera etapa, focalizándonos en los estudios de Silburn acerca del budismo.

1. Del encuentro del cuerpo en la búsqueda del absoluto.

Para comenzar, conviene tener en cuenta dos elementos que nos permitirán contextualizar y relativizar el trabajo de Silburn. En primer lugar, hemos de extrapolar la siguiente aseveración de Mircea Eliade a todas las tradiciones de la India que la autora analiza:

Evidentemente, ha de tenerse en cuenta el hecho de que los textos védicos representan el sistema religioso de una minoría sacerdotal al servicio de una aristocracia militar [...]. Los himnos no reflejan la religión védica en conjunto, sino que fueron compuestos para un auditorio preocupado en primer lugar por los bienes terrestres: salud, longevidad, descendencia numerosa, ganado abundante, riqueza (Eliade, 1999a, p. 262).

En este fragmento del primer volumen de su *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Mircea Eliade se refiere a la más antigua de las tradiciones estudiadas por Silburn, pero su aseveración, a saber, que se trata de textos que no reflejan un conjunto completo de creencias y prácticas, sino una versión restringida, socio-políticamente determinada del culto védico, puede aplicarse a toda visión de mundo y toda religión en general, véase a la manera en que toda inscripción escritural de una cultura se halla necesariamente truncada en virtud de las dinámicas de poder de las cuales es el reflejo. Es, por ende, una aseveración aplicable a las cuatro tradiciones que Silburn toma por objeto de estudio.

En segundo lugar, indudablemente, la tradición de los Vedas no representa un origen, por más antigua que sea, sino más bien un momento en una historia filosófico-cosmológica plural y en constante cambio. Es en este contexto que hemos de considerar los trabajos de Silburn, quien estudió los Vedas en sánscrito en 1936-1937 de la mano de Louis Renou, el avéstico de la mano de Émile Benveniste, y la filosofía, entre otros, con Gastón Bachelard, a quien la uniera un lazo de amistad (Chambron, 2015, p. 22). En 1950, en un discurso consignado en la obra biográfica de Jacqueline Chambron, Silburn describe el momento y la idea de su tesis de la siguiente manera:

Traduje *Pañcadaśī, Aitareya Upaniṣad*, escribí dos libros sobre filosofía *Trika* y completé mi tesis [...]. En este trabajo quería mostrar, siguiendo a los budistas, que todo es momentáneo y que la duración es nuestra propia creación [...]. El tiempo es una estructura, un *samskāra*, sabemos cómo lo creamos bajo el impulso del deseo. (Silburn cit. en Chambron, 2015, p. 45)

De este modo, con la intención de mostrar el papel preponderante que jugamos en nuestra existencia sufriente e insatisfecha, difícilmente capaz de apreciar y contentarse de la evanescencia del instante presente y, en definitiva, con la intención de mostrar nuestro rol en la fenomenalización del tiempo como algo continuo, ligadura de pasado y futuro entre nostalgias y arrepentimientos, ambiciones y esperanzas, Silburn se embarca en su tesis sobre lo discontinuo. En primer lugar, como hemos indicado, analiza lo discontinuo en los Vedas, véase, los textos más antiguos de la literatura en sánscrito, que dieran origen posteriormente a las tradiciones brahmánicas y luego al hinduismo. Pero los Vedas no son solo textos. Antes de serlo, las narraciones en ellos contenidas fueron cantos e himnos en el marco de danzas, costumbres populares y ceremonias religiosas. Luego, gracias a la materialidad del texto, ciertamente hermenéuticamente abierta, pero indudablemente más sólida y durable que la voz, los encuentros y la memoria encargados de portar la tradición antes de la escritura, se convirtieron en autoridad. Pensemos en cuánto más simple fuera instalar la idea del texto litúrgico como una revelación trascendente en tiempos en que la escritura era un privilegio. Con certeza, aún hoy se erigen ciertos escritos en textos sagrados en comunidades cerradas que funcionan como cultos o religiones, pero que los Vedas conserven el estatus de sacralidad, la potencia de su revelación como tal tres milenios más tarde, tiene que ver con dicho contexto de aparición, donde la escritura fuera, como el arte, un medio de perseverancia excepcional en el tiempo.

Progresivamente, estos textos se condensaron en cuatro conjuntos, Ṛg-veda, Sama-veda, Yajur-veda y Atharva-veda; si bien, como ocurre también con los discursos del budismo, los textos posteriores son esencialmente una paráfrasis del más antiguo, del Ṛg-veda, en este caso. Así, este corpus textual deviene símbolo cultural y el soporte fundamental de una identidad trans-generacional compartida por las comunidades de la península del Indostán: comunidad lingüística y ritual (cf. Holdrege, 1996). A este respecto, son esclarecedoras las observaciones de Pierre Feuga en su estudio sobre el tantrismo:

Incluso en sánscrito, el valor literario de los tantras es a menudo mediocre, lo que no importa para quienes leen y practican, pero que explica en parte el desprecio de algunos sabios brahmánicos. Para los primeros, el origen suprahumano de tales obras está fuera de duda: son plenamente fruto de *śruti*, 'lo que ha sido escuchado' por sabios divinamente inspirados. Pero los brahmanes más rigoristas [...] los

clasifican de *smṛti*, ‘lo que ha sido conservado’, la ‘memoria’, la simple tradición humana basada en el *śruti* [...]. Al literalismo de los unos –solo es ‘védico’ lo que ha sido incorporado en los cuatro Vedas– se opone el pragmatismo de los otros –donde hay un verdadero sabio, un auténtico ‘vidente’, hay *veda*, es decir, ver-saber, visión-sapiencia eterna y benéfica. (Feuga, 2010, p. 21)

La oposición de *śruti* y *smṛti*, lo escuchado y lo conservado, lo revelado y lo memorizado, lo en primera y lo en tercera persona, constituye un debate tanto acerca de la autenticidad y la autoridad metafísica como epistémico, en cuanto evoca la existencia de una fuente trascendente de la sabiduría humana, la cual “como el humo de un fuego prendido con leña verde que se propaga por doquier” (Arnau, 2019, p. 495) inspiraría los escritos sagrados. De tal debate no somos, por cierto, ajenos en Occidente. Como lo subraya la filosofía derridiana, en el debate entre la eminente presencia de la escucha y la pseudoausencia espectral de la memoria o de la escritura en que el recuerdo encuentra su anclaje, se contraponen dos ontologías diversas, la de la necesidad y la de la contingencia o, en nuestro lenguaje, la de lo continuo y de lo discontinuo.

una sola y la misma sospecha envuelve, en el mismo gesto, al libro y a la droga, a la escritura y a la eficacia oculta, ambigua, entregada al empirismo y a la casualidad, operando según las vías de lo mágico y no según las leyes de la necesidad. El libro, el saber muerto y rígido encerrado en los *biblia*, las historias acumuladas, las nomenclaturas, las recetas y las fórmulas aprendidas de memoria, todo eso resulta tan ajeno al saber vivo y a la dialéctica como el fármaco resulta ajeno a la ciencia médica. Y como el mito al saber. (Derrida, 1997, p. 106)

Esto, en Occidente. Pero volvamos a Oriente: lo que nos muestra el comentario de Feuga es que las grandes tradiciones parecen necesitar de ambas aproximaciones, del rigorismo literario y del diletantismo practicante, presencia y ausencia, escucha y memoria, *śruti* y *smṛti*, para diseminarse y persistir: teoría y práctica. Por su parte, Silburn era una investigadora que –no solo por ello, sino debido a una búsqueda definida tempranamente en términos de un absoluto místico, de un contacto directo y espontáneo con la trascendencia, desprovisto de toda práctica corporal– caía en el campo de los rigoristas:

Desde mi infancia solo tuve interés por lo absoluto. [...] Antes de los veinte años perdí toda fe en un Dios personal y en la religión cristiana aunque seguí ardiente en mi búsqueda de una vía que condujera al Absoluto. [...] También deseaba lo que la filosofía *Trika* llama *samādhi* en el mundo, *unmīlanasamādhi*, éxtasis con los ojos abiertos y esto desde el principio. A pesar de mi admiración por el *Rāja yoga* de *Patañjali*, me negué a practicar *āsana*, *prānāyāma* y *japa* porque

pongo la vida espiritual en un nivel demasiado alto. En mi corazón también tenía un deseo loco: realizar lo absoluto a través de lo que el śivismo Kaśmīr llama *anupāya*, que está por encima de cualquier medio de liberación (*mokṣa*); aquello viene sin ningún esfuerzo, espontáneamente. (Silburn, el discurso de 1950, en Chambron, 2015, pp. 44-46)

Lejos así del yoga, con mayor razón del tantrismo, sumergida en una búsqueda mística típicamente occidental en su lejanía respecto de la experiencia corporal: ¿cómo llega Silburn en su tesis a comprender el rol del cuerpo en el agenciamiento del cosmos? Respondemos: por el encuentro con y el estudio de, precisamente, estas cosmologías, las cosmologías orientales de lo discontinuo. Sin embargo, esta respuesta maniquea, preliminar y facilista, que separa Oriente y Occidente por un supuesto rol diverso dado al cuerpo, ha de verse de inmediato matizada por el propio trabajo de Silburn. La autora descubre la manera en que, a pesar de tratarse de cuatro filosofías estrechamente ligadas, elaboradas en secuencia una sobre otra, los cuatro discontinuismos de India son radicalmente divergentes en su actitud, tanto respecto de la fragmentariedad cosmológica como respecto del cuerpo.

2. Silburn y la eficacia corporal en el primer discontinuismo de India

Desde un punto de vista etimológico, *veda*, deriva en sánscrito de la raíz *vid*: *saber*, pero también *alcanzar*, *hallar*, relacionada con el griego *εἶδος*, el latín *videre* y el gótico *witan* (Rodríguez, 1953, p. 204), *saber* o *estar consciente de*. Desde el punto de vista de los textos, Veda puede referir a tres corpus distintos: en sentido estricto, a las cuatro colecciones de textos sagrados o Saṃhitās (Ṛg, Sāma, Yajur y Atharva-veda), en sentido amplio, a las cuatro Saṃhitās con la adición de los Brāhmaṇa o manuales sacrificiales, los Araniakas o libros forestales, y los Upaniṣads o textos especulativos.

Hasta este punto, se considera que el Veda ha sido *śruti*, es decir, *oído* directamente desde la trascendencia, en oposición a los textos *smṛti* o memoriales, creados por humanos que comentan o elaboran narraciones e ideas a partir de la escucha, la revelación y los textos sagrados, en aquel eminente sentido. Si bien, como indica Eliade (1999b), “el paso del brahmanismo al hinduismo se produce imperceptiblemente” (p. 64), se considera que son estos últimos textos, los Upaniṣads—categoría, por lo demás, permeable, canon modificado con el tiempo—, los responsables del paso del culto védico antiguo y el brahmanismo que le siguiera, centrados en la práctica de ceremonias y rituales, al hinduismo del medioevo que se enraíza en las dos grandes epopeyas de la India o *Itihāsa*, compuestas entre el

siglo VII y III antes de nuestra era: el Mahābhārata y el Rāmāyaṇa, atribuido al sabio Vālmīki. Así, en un tercer y último sentido, el Veda como corpus textual puede incluir también las *Itihāsa*, palabra que significa *así fue realmente* (Ruiz, 2008, p. 111), así como los *Purāṇas* del medioevo, versión popular en verso de los textos sagrados, destinados a un uso doméstico. El conjunto *Itihāsa-Purāṇas* es, de hecho, referido como el quinto Veda (Holdrege, 1996, p. 7), en el sentido de ser una quinta Saṃhitā o colección de textos fundamentales, aunque no constituyan *śruti*.

En este contexto, el interés filosófico de la tesis de Silburn se focaliza en la noción de tiempo, y esto, primero, en el más antiguo de los Vedas, el Ṛg-Veda, conjunto de himnos (*sūktas*) en diez libros, compuesto entre 1700 y 1100 años antes de la era cristiana. Pero el Veda es para Silburn, sobre todo, sabiduría activa, adquirida a través de la escucha, *śruti*, y la percepción de los ritmos de la naturaleza que los primeros sabios (los rishis, *ṛṣi*) comenzaran a transmitir. Luego, esta sabiduría, el ver-saber del que nos habla Feuga, fue formulada de manera adecuada y divulgada mediante canciones y costumbres y, mucho más tarde, mediante textos. La sabiduría de estos libros no es, de este modo, otra que la de los acontecimientos y ciclos naturales, vestidos de divinidades, gracias a lo cual se logra dar una nomenclatura de nombres propios, intenciones y relaciones fáciles de entender y manejar. Se traduce así la aridez del cosmos, nuestra incompreensión y desconocimiento respecto de sus formas y lógicas, en divinidades que funcionan con lógicas humanas, susceptibles, entonces, de ser influenciadas por oraciones, ceremonias, encantamientos y tratamientos: base de la literatura y las relaciones con lo sagrado en India.

En el contexto de esta sabiduría natural revestida de mitología y religión que impregna las cuatro vertientes de esta filosofía analizadas por Silburn, la autora observa que –salvo una excepción, a saber, la noción de *kāla* (como tiempo absoluto, principio y causa, primera y universal) que aparecería en este sentido solo dos veces en uno de los Vedas tardíos (Atharva-veda)– la continuidad del tiempo o la duración es siempre la confección, véase incluso la performance de una deidad como retribución a un sacrificio, como contraparte de la performance ritual humana (Silburn, 1955, p. 9). El cosmos se labra así, en una performance recíproca: el caos se ordena por dos performances que se responden.

Una de las mayores preocupaciones del ṛṣi de los Vedas es la de una duración prolongada, renovada (*navīyas*) y sólidamente dispuesta (*kṛp-*). Se implora al ordenador supremo (*dhātr*) que fabrique la continuidad de los días: ‘Como los días se suceden en orden, como las estaciones (*ṛtu*) van tras las estaciones, fielmente, compone sus duraciones, ordenador, de suerte que el de después no deje al anterior’. La duración aparece aquí como algo construido que contrarresta la discontinuidad. (Silburn, 1955, p. 10)

Silburn indica que los Vedas acuden a dos nociones para evocar una temporalidad “eminente eficaz” (Silburn, 1955, p. 9): *kāla*, que deriva de *kāra*, éxito, y que designa así el momento triunfal –y, posteriormente, el tiempo absoluto–, y *abhīka*, el momento crítico, el clímax de la lucha de las fuerzas cósmicas o también el coito del que se propagan las semillas de la creación. Por otro lado, acuden a un tercer término, *āyu* o *āyus*, para significar la fuerza vital (individual o universal) y, por extensión, la duración vital. Este tiempo vital nada tiene que ver con las visiones habituales en Occidente de un tiempo subjetivo (percepción interna) o de un tiempo como cifra del movimiento (adecuación interna a una cuenta externa u objetiva). Constituye la fuerza por la cual el movimiento se ve obligado a aparecer unido y mantenerse en esa cohesión, por un doble impulso simultáneo de destrucción y creación.

Así, podríamos decir que el movimiento en los Vedas no tiene fluidez, sino que es pura discontinuidad. Sobre esta actúa el tiempo, estimulado por o como resultado de las acciones de dioses y humanos, dándole una continuidad relativa, suficiente para la vida y únicamente en la medida en que la vida misma tenga la potencia para mantener su agentividad performática y seguir reuniendo así el orden de la duración. De este modo, los días y todos los ciclos logran mantener su incesante renovación.

Este tiempo que Silburn, a la escucha de Benveniste, ya vincula con el *aión* heleno, es una permanencia discontinua, la permanencia de lo transitorio, en la que es importante subrayar, por un lado, la precariedad del esfuerzo, es decir, el que no existe garantía de la continuidad o de la fluidificación del tiempo –no existe un soporte substancial, las energías se pueden agotar, el sol puede no atravesar el cielo al día siguiente– y, por otro, que lo finito no se vuelve infinito, sino que logra continuar regularmente en su devenir fluidificado, ligado, solo en virtud de su propia finitud, gracias a que las unidades discontinuas consiguen, dadas sus características, ligarse y ser sostenidas por el esfuerzo vital que las temporaliza.

Si bien la tradición védica es, ciertamente, un pensamiento religioso y mágico, del efecto y el control que las deidades pueden tener sobre la naturaleza y, al mismo tiempo, del efecto performático que las acciones y rituales humanos tienen sobre esas deidades, esta transmisión de eficiencias se halla ordenada de tal manera que siempre lo discontinuo es primero. Tanto si los humanos influyen a los dioses con sus ceremonias como si los dioses juegan con la naturaleza y afectan a los humanos, en ambos casos y en todas sus combinaciones, la discontinuidad caótica de lo que nosotros, desde el presente, llamaríamos la materia, la naturaleza o el universo, sigue siendo –lo que podemos llamar de manera muy imprecisa, pues, a nuestro juicio, esta calificación nos trae de vuelta a la ontología sustancialista y continuista de Occidente, inaplicable en este contexto– la base o el fundamento.

Pero ¿de qué manera empieza la reunión del tiempo? *Savitṛ* es en los Vedas “quien fabrica una larga duración” (Silburn, 1955, p. 11). Se lo relaciona al Sol, a ese astro que puede abandonarnos, eficacia sagrada que puede no tener lugar mañana. Es el instigador divino del cosmos (*dharman*) que responde al llamado del humano y dispone (es decir, reúne o separa según se necesite) todos los ciclos, siempre de nuevo y sin cesar (*śaśvattamam*). Para Silburn este término corresponde, no tanto al Sol, sino más bien al ritmo incitador, al esfuerzo incesante del día y de la noche. Vinculado como está a otros poderes como la oscuridad o el amanecer, es un doble movimiento, no únicamente solar, luminoso o activo: doble potencia, “*sam* y *vi*, que enrolla y desenrolla el día” (p. 11).

En términos de cosmogonía, será *Varuṇa*, la aurora, una de las siete *āditya* o deidades solares, quien separa cielo y tierra mediante la aplicación de una fuerte presión, liberando así el espacio (*varivas*) y con ello los humanos de la “angustia sólida y opaca (*vīdvamhas*)” (p. 12). Este mito no deja de recordarnos al titán Cronos que separa a Urano de Gea, mito de espaciamento, de descompresión, de creación del espacio y el tiempo en una separación eficaz del cielo y la tierra común a múltiples cosmogonías (cf. Kirk y Raven, 1977, pp. 33-34). *Varuṇa* hace así cesar lo inagenciado (*anṛta*), dominio de la disolución absoluta (*nirṛti*) y se transforma en el ordenador supremo. El Veda presenta este proceso en que lo discontinuo es agenciado en continuidad no solo como la apertura del espacio por la separación del cielo y la tierra, sino por una serie de imágenes que pueden resumirse en dos figuras: la del hilo o del tejido y la de la rueda. En una de las imagerías del hilo, dos hermanas, el día y la noche, bailan en círculo, una desenredando, la otra enredando los seis hilos de la continuidad, en una performance sin fin. También hay fragmentos en que son los *ṛṣi*, los sabios, los que aparecen manteniendo el tejido cósmico con sus rituales, u otros en que es *Rohita*, lo rojo, donde se reconoce al sol, con su rayo como un hilo, uniendo todos los espacios que penetra a su paso: “el tejido cósmico y sacrificial debe ser sin cesar retomado” (Silburn, 1955, p. 14).

Encontramos esta misma idea de constante renovación, precariedad y reiteración del esfuerzo en las imagerías de la rueda cósmica. Después de que *Varuṇa* liberara el año y el espaciamento por un primer esfuerzo de separación y de agenciamiento (*ṛta*), todavía no hay tiempo ni espacio propiamente dichos, pues solo existe un disco cósmico denso, único. Este se encuentra en posesión del Padre, *asura*, término con connotación negativa. El disco del agenciamiento ha sido separado de *nirṛti*, pero se trata de un disco lleno, indiviso: “En el origen, cuando el Padre, que no es otro que el *asura* (el acento está entonces sobre su aspecto maléfico), posee la rueda del agenciamiento cósmico, el tiempo no existe, pues no se halla diferenciado todavía en épocas” (p. 15).

Para que el dinamismo del tiempo comience y el espacio no sea mera posibilidad es necesario fragmentar la unidad llena del disco cósmico en todos sus ciclos, desde las estaciones hasta los días, y es *Indra*, “quien manifiesta el mundo en su multiplicidad”, el que lanza el disco del cosmos tras fraccionarlo, retomando “en beneficio de los humanos” (p. 15) el *ṛta*, el agenciamiento de *Varuṇa*. Ahora bien, más allá de la mitología, lo interesante de esta narración, es que no solo se presentan dos visiones antinómicas de la temporalidad, una temporalidad de lo uno y una temporalidad de lo múltiple, sino que se da una connotación negativa en el mito a la temporalidad paterna y unitaria, lo que da cuenta de que se trata, en el antiguo pensamiento filosófico de India, de un discontinuismo. Este mito tiene así, según Silburn, eficacia simbólica en tres aspectos:

- a. Simbolización de la discontinuidad del esfuerzo de agenciamiento. En efecto, se trata de un impulso de continuidad (*Savitṛ*, o *Indra* en el mito) que es en sí mismo fragmentario. El esfuerzo es representado como diurno y nocturno, no en un solo sentido, sino que en un doble movimiento, dinamismo y reposo: “los Vedas describen siempre un ritmo y jamás un impulso continuo” (p. 20).
- b. Simbolización de la ingente magnitud del esfuerzo de agenciamiento, reflejada en la difícil lucha en que *Indra* debe vencer al asura que tiene como rehenes a las auroras, las aguas, y todos los flujos de la naturaleza.
- c. Simbolización de la precariedad del esfuerzo, véase de la exigencia de reiteración de las secuencias performáticas: el día y la noche, así como cada unidad discontinua que conforma los ciclos, se unen en juntas crepusculares, en sus bordes, como “encadenamientos ininterrumpidos” (p. 20) que solo pueden ser mantenidos gracias a la performance reiterada de deidades y humanos. Es en este tercer punto en el que se concentra el rol del cuerpo: las hermanas que tejen los hilos de la continuidad danzan en círculo sin fin, la rueda del tiempo fragmentada y lanzada por *Indra* no puede volver a convertirse en un disco lleno y, para ello, tanto dioses como humanos han de continuar sus performances en una repetición infinita. Las performances somáticas deben ser continuas tanto por parte de los sabios, en liturgias y ceremonias, como en los ritos cotidianos, para que alguna clase de continuidad fluida, siempre con ciclos y lapsos, con quiebres que ritman, pueda prefigurarse y mantenerse. Se dibuja así, aunque sea de manera muy incipiente y especulativa, una concepción de rutina somática con relevancia cosmológica.

Finalmente, de lo que se trata es, ciertamente, del agenciamiento, *rta*, pero sobre todo del esfuerzo de agenciamiento, *rtu*, y es el análisis de las transformaciones semánticas de este concepto el que nos dará más luces sobre la manera en que Silburn logra identificar las variaciones entre los discontinuismos de la India.

Podemos notar un cambio imperceptible en la noción de *rtu*: pasa de la ‘facultad de agenciar’ a los actos concertados del agenciamiento, luego a los momentos eficientes de esta convergencia, luego a la articulación de una época y finalmente, con posterioridad, termina por significar estación. Asistimos a la tendencia del antiguo pensamiento védico a hacer de una función o facultad una serie de actos discontinuos, aunque orientados. Si los términos en ‘-tu’ desaparecen casi por completo (con la excepción de *hetu*, causa, y de *kratu*) del vocabulario filosófico posterior es porque el pensamiento brahmánico, siguiendo el camino inverso, se halla conquistado por la sustancia y lo continuo. (p. 35)

La evolución del término *rtu*, formado a partir de *r* (agenciar), refleja cómo un pensamiento de lo discontinuo necesariamente tiene en sí un impulso hacia lo concreto. Nos habla de la facticidad no sintética, de la facticidad paso a paso del discontinuismo. El *rta*, el agenciamiento, como resultado presupone el *rtu*, es decir, la capacidad de decidir de y concertar todos los actos que el *rta* requiere, la coordinación direccionada (-tu) que Silburn llama intencionalidad. Con el tiempo, es como si esta noción de facultad coordinadora hubiera sido demasiado abstracta, demasiado homogénea. El *rtu* deja de ser mera facultad y paulatinamente también designa cada uno de los actos, como en el sacrificio de un animal, el hecho de que unos lo inmovilicen, mientras otros le quitan la vida. El *rtu* es así el conjunto de articulaciones del agenciamiento, los gestos en el sacrificio animal o en el ritual, las uniones del año, los meses y las estaciones en su orden y sus bordes, pero también la capacidad coordinadora orientada de los mismos: todo lo que necesita el agenciamiento. Silburn traducirá este no solo como orden sacrificial (referencia a la secuencia de pasos en vistas del agenciamiento), sino también como capacidad previsor, pues *rtu* nombra todo el campo de las exigencias de lo agenciado: tanto cada gesto, cada paso, como la facultad y capacidad (divina y humana) de concebirlos.

De este modo, Silburn nos permite apreciar los inicios y la impronta de un paradigma discontinuista en el que, aunque hubiese podido responderse a la angustia que, natural y comprensiblemente, nos provoca el caos del cosmos, ese *nirṛti*, con mitos que transmitieran la idea de un orden definitivo y una duración unitaria, se opta por simbolizar y conceptualizar, por el contrario, la de un agenciamiento precario y evanescente, articulado en múltiples pasos, como una danza infinita: discontinuidad como mal, discontinuidad como remedio. La alegoría de la rueda implica hacer esfuerzos repetitivos en la intermitencia de relajaciones necesarias, para pasar de lo inagenciado a lo agenciado, de lo discontinuo a lo precariamente

continuo, de *nirṛti* a *ṛta*, a través de *ṛtu*, es decir, a través de la performance de un ejercicio efectivo, compuesto tanto de su coordinación orientada como de su realización efectiva. Todo esto, en el marco de la falibilidad: Indra podría o no ganar la batalla, el sol podría o no salir, podríamos o no acceder al mundo inmortal perfectamente hecho (*sukṛta*) y completo (*saṃskṛta*) de acuerdo con los actos que han compuesto nuestra vida.

3. *El discontinuismo budista: la vía media como contraontología*

Los discontinuismos de la India comienzan siendo filosofías de la agencia somática: la responsabilidad de crear y mantener cierto orden en el caos primordial recae en la previsión y la realización de una serie de pasos. Si estos son ejecutados por personajes mitológicos, deidades, sacerdotes o simples mortales, no nos parece en demasía relevante, pues estas atribuciones dependen de un contenido doctrinal variable en el tiempo y muy difícil de describir en etapas claras y estables, dada la antigüedad de los textos y su lenguaje. Si bien los debates hermenéuticos acerca de las diversas mitologías, cosmogonías y ontologías de las tradiciones de la India son, ciertamente, en sí mismos de gran interés, lo importante en la tesis de Silburn y en este artículo es que existe en ellas, desde el Ṛg-veda, la idea de un esfuerzo secuencial que depende de la energía vital y que puede fallar, desfallecer y perderse de nuevo en la indiferencia del caos inagenciado.

Es en el contexto de esta idea general de agencia somática o energética, es decir, de la acción frágil de un esfuerzo concentrado, pero condicionado y limitado que, poco a poco, se separaran los dos aspectos de este esfuerzo de agenciamiento: el aspecto previsor y el aspecto eficaz. Y es en torno a las posiciones respecto de esta dualidad conceptual, así como respecto de la reacción ante lo discontinuo, que la tesis de Silburn aborda la afinidad del antiguo pensamiento védico respecto del budismo. En otras palabras, en las cuatro tradiciones de la India analizadas por Silburn, que se suceden cronológicamente de manera lineal, construyéndose unas sobre otras (cultos védicos, brahmanismo, upaniṣad y budismo), encontramos cierto retorno o un renacer en el budismo respecto de las ideas y la actitud –positiva, acogedora– ante lo discontinuo de los antiguos Vedas. En tanto, los estratos intermedios de este pensamiento, brāhmaṇa y upaniṣad, se caracterizarían por una reacción continuista, véase negativa ante el caos. En relación con esta proximidad entre antiguo vedismo y budismo tardío, Silburn indica:

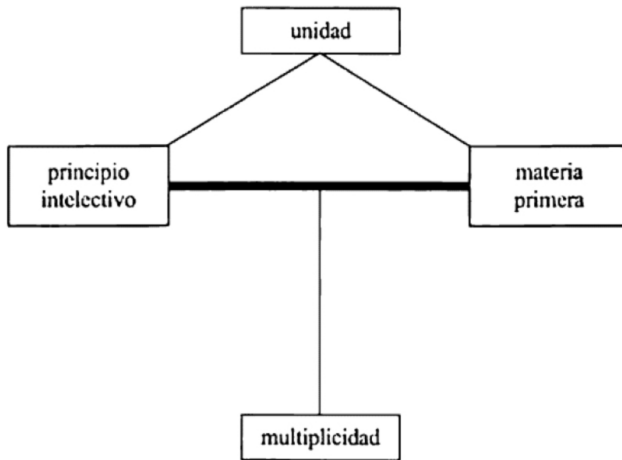
esta hace referencia a la conexión que religa anṛta y ṛta, en el caso del primero, intuición y concepción, en el caso del segundo. [...] lo inorganizado desaparece luego

que Varuṇa instaura el rta del mismo modo que para los budistas las sensaciones discontinuas no son ya percibidas en tanto tales, sino que son modeladas en una duración por la construcción mental. [...] extraña especie de coraje de la India védica y búdica: se entrega totalmente a lo que más teme y en ello encuentra el remedio a su temor [...]. ¿El Buda se tortura acaso por la evanescencia de toda dicha? Hará de esta evanescencia misma la condición de toda beatitud. (Silburn, 1955, pp. 407-408)

Así, el antiguo vedismo y el budismo tardío dan, en su afinidad, una unidad a las filosofías de la India como filosofías de lo discontinuo que no logra interrumpirse con las reacciones continuistas intermedias, y que se corresponde, en términos filosóficos, con la idea de que duración y continuidad no son más que el producto del agenciamiento de una actividad previsor: “se reducen a comportamientos unificados por un proyecto. No dura sino lo que se quiere hacer durar y lo que es organizado en consecuencia” (p. 401). Pero profundicemos, para terminar, en la reacción continuista, hostil al caos primordial, que siguiera al primer vedismo y precediera al budismo. A partir de los cuatro grandes textos, en una segunda etapa del desarrollo del Veda, surgieron comentarios en prosa entre los que encontramos los brāhmaṇa, los cuales, aunque para Silburn tienen múltiples méritos –por ejemplo, dar a la rueda cósmica védica el estatus de divinidad suprema, lo que permitirá el despliegue posterior de la especulación en India–, representan un fuerte rechazo frente a la fragmentariedad.

Ante el discontinuo, los brāhmaṇa, contrariamente a los antiguos textos, concentran toda su elaboración mítica y conceptual en una sola figura: *Prajāpati*, fuerza procreadora primordial, Padre-Todo que es el tiempo en todas sus formas. Los brāhmaṇas se encargan de narrar este todo en su doble aspecto de dispersión (*viśva*) y de concentración (*sarva*), y su reintegración nuevamente en el todo-uno (*eka*) que, en esta perspectiva, nunca cesa de ser (p. 39). *Prajāpati* actúa a la vez como acto absoluto del origen, como actualidad de la multiplicidad de la creación, y como actividad reconcentrada que tiende a la unidad de los orígenes, que se reconfigura en tanto tal. En términos cosmogónicos, *Prajāpati* es concebido como el padre de todas las creaturas, buenas y malas, demiurgo a doble potencia: con *devas* y *asuras*, semejantes a los ángeles y los demonios de la metafísica cristiana.

Llevando este pensamiento a sus elementos esquemáticos más simples, puede considerarse que el sistema que se forma es el siguiente (Ilárraz y Pujol, 2003, p. 54):



Volviendo a la nomenclatura mitológica, Prajāpati es a la vez la creación como procreación, el año y también el sacrificio ritual que restituye el origen: el Todo en sus tres facetas. Este fuerte énfasis continuista, no significa, sin embargo, que los brāhmaṇa dejen de ser discontinuistas:

Todo lo que existe es discontinuo: tanto lo dado como el acto que lo crea; solo el pensamiento concentrado, la actividad mental organizadora determina solidez, estabilidad y cierta continuidad que, como lo he mostrado, no es más que la de un buen agenciamiento. Esta continuidad culmina en tres nociones equivalentes: *ātman*, *brāhman* y *saṃvatsara*, la persona, el sacrificio, el año intemporal, tres aspectos diversos y supremos de un solo y mismo Prajāpati. (Silburn, 1955, p. 101)

Así, con el desarrollo del brahmanismo se profundiza, por un lado, la idea metafísica de la totalidad y de lo Uno y, por otro, la noción de que la felicidad subjetiva estaría en nuestras manos, en la medida en que avancemos hacia la percepción de dicha unidad continuista e incluso hacia una fusión mística con ella. No nos encontramos ya en la acogida y la aceptación de lo discontinuo que le sería anterior. En este contexto brahmánico, todavía focalizado en la cosmogonía mitológica y la ritualidad humana correspondiente, los upaniṣad llegan para continuar el rechazo a lo discontinuo, pero en un tono especulativo, estilo que unifica esta inmensa variedad de textos. A esta etapa de la filosofía de la India refiere el término *vedānta* (final del Veda) o lo vedántico: etapa especulativa tardía del pensamiento védico, donde el foco se halla en el conocimiento y no en la acción ritual (Ruiz, 2008, p. 105). Los upaniṣad se reúnen, asimismo, desde el punto de vista temático,

tratando específicamente de ideas como el aliento vital (*prana*), el sonido sagrado, el espíritu o la persona (*púruṣa*) y el *ātman*, equivalente al *brahmán* y, como este, inefable, “pero que algunos han experimentado, y esto sí se puede contar” (Arnau, 2019, p. 22).

De las narraciones de la dispersión del cuerpo de Prajāpati, el Padre-Todo-Uno, que los sacerdotes brahmánicos tienen que reunificar en sus ceremonias para dar continuidad al año y sus estaciones (*rtu*), y de la persona así reconstituida de Prajāpati mismo (*ātman*), se desarrolla en upaniṣad la idea del sí mismo o *ātman* personal, símil de Prajāpati, creando la posibilidad y el ideal del retorno al Todo-Uno transcendente en la inmanencia de nuestra propia persona (Silburn, 1955, pp. 50-51). La novedad del upaniṣad respecto al pensamiento védico y al brahmanismo que lo preceden, así como al budismo, el hinduismo y el tantrismo que lo suceden sería, precisamente, erigir el *ātman* de manera clara y distinta, tanto en una transcendencia que ni Indra ni Prajāpati habrían rotundamente alcanzado, como en una potencia inmanente capaz de fusionarse por su *ātman* personal al *ātman* del todo (Arnau, 2019, p. 28).

Si en el pensamiento védico primitivo, *ātman* era sinónimo de *prana*, de aliento e incluso de vida, con el tiempo designa el individuo en todos sus estratos, pudiendo ser traducido por *yo*, *cuerpo* o *esencia*: “Las Upaniṣad dan el último paso e identifican ese *ātman* con *brahmán*. La esencia última del individuo coincide con la esencia última del todo” (p. 31). Es así que los Upaniṣad establecen con claridad el yo (no el yo concreto, sino el yo cósmico o la consciencia), el *púruṣa*, como el “lugar de encuentro entre el macrocosmos y el microcosmos” (Ilárraz y Pujol, 2003, p. 53).

La filosofía de la India deviene así semejante al pensamiento temprano de Occidente: en la idea de brahmán-ātman (el todo cósmico unido al todo del yo en cuanto cósmico, *púruṣa*), transcendente e inmanente a la vez, se establece un deber de conocimiento de sí, en vistas de llegar al conocimiento del todo. De ahí que también en los upaniṣad y en las posteriores filosofías de la India se conciba el vivir sin consciencia de sí, inconsciente del cosmos y de nuestra relación con él como un encadenamiento y una prisión (cf. Platón, 1988, pp. 338-344), y el conocimiento interno y externo como una liberación: “La gnosis (*jñana*, *vidya*), al eliminar la ignorancia o suprimir el velo de la *māyā*, hace posible la liberación; la verdadera ‘ciencia’ equivale a un ‘despertar’. El Buda es el *despierto*” (Eliade, 1999b, p. 68).

En este punto, cuando una semejanza parece unificar tanto las filosofías de la India como las occidentales en cierta visión del conocimiento de sí mismo como conocimiento del todo, es crucial la comparación y distinción hecha por Silburn entre upaniṣad y budismo primitivo en relación con dos conceptos que para ambas corrientes son centrales: plenitud y vacuidad. El budismo “condena todo lo que

el upaniṣad exalta” (Silburn, 1955, p. 156). Lo que es verdad y beatitud para el brahmanismo, a saber, la fusión mística de brahmán-ātman, representa para el budismo sufrimiento, pues se cae con tal meta en la ignorancia (*moha*, ilusión, engaño) del discontinuo, véase de la impermanencia del cosmos y la insustancialidad del yo, y se desea (*rāga*, codicia, apetencia, avidez) la inexistente unidad y la imposible comunión.

Es importante destacar que cuando la autora nos habla de budismo aclara que no se trata de corrientes de pensamiento y prácticas unidas por una visión mitológica y metafísica relativamente estable, como en el caso del veda, el brāhmana y el upaniṣad, sino de corrientes de pensamiento y prácticas que encuentran su unidad en el testimonio acerca de la vida y enseñanzas de una persona: el Buda. Parte importante de su análisis será entonces dar cuenta del conjunto de teorías metafísicas que circulaban en la época del Buda Gautama y de sus primeros discípulos (p. 127). En este sentido, Silburn describe cinco grandes corrientes; todas teorías respecto de la idea desarrollada en los upaniṣad de cosmos y persona, de ese doble *ātman*, y de la relación entre ambos.

En primer lugar, en la época del Buda Gautama circulan las tradiciones brahmánicas eternistas, para las cuales el *ātman* personal o el alma vivía eternamente, por tanto, también después de la muerte del cuerpo. En segundo lugar, encontramos las tradiciones nihilistas que creían que después de la muerte todo era aniquilado y nada quedaba, ni del *ātman* ni de las consecuencias de sus acciones. En tercer lugar, las tradiciones evolucionistas, en particular las de *ājīvika*, que creían que las almas tenían cierto grado de supervivencia tras la muerte y podían avanzar en su liberación a lo largo de siglos de evolución, proceso que no estaba, sin embargo, en sus manos, sino que dependía del destino. En cuarto lugar, los *śramaṇa*, eran ascetas que se rebelaban contra estas corrientes, rechazaban las ceremonias de sacrificio, el sistema de castas brahmánico, y abogaban por la compasión universal, la no violencia y el respeto radical e irrestricto por la vida (*ahiṃsā*). Finalmente, Silburn considera como una influencia aparte la tendencia de ciertas corrientes a considerar el tiempo (*kāla*) como una divinidad (*kālavāda*), a veces en un sentido positivo y creativo –entonces el tiempo es visto como una causa benéfica en relación con los humanos–, a veces en un sentido negativo, como exterminador.

En este contexto, Silburn critica cierta lectura clásica de la vida del Buda basada en los trabajos de Thomas William Rhys Davids (1842-1922), fundador de la Pali Text Society, según la cual Buda Gautama habría sido fundamentalmente el heredero de las ideas de progreso espiritual de la élite brahmánica upaniṣad, budismo primitivo que solo se habría enriquecido bajo la influencia del pesimismo cada vez mayor de los monjes de la *saṅgha* (comunidad), quienes serían en realidad los responsables de teorías como la impermanencia, el dolor universal y la ausencia de yo (*anattan*). Para Silburn no es improbable que Buda fuera, de hecho, en su juventud,

partidario de los upaniṣad tardíos, pero los textos nos invitarían a imaginar más bien que en el momento de su iluminación conocía y se interesaba por el conjunto de las corrientes enumeradas, estableciendo sus enseñanzas como una propuesta sincrética, aunque novedosa, que no permite concebirlo como mero heredero, ni como continuación directa de ninguna de estas corrientes en particular. Buda Gautama escapa a las dos concepciones extremas de la eternidad y la aniquilación (*śāśvatavāda* y *ucchedavāda*) en las que resume las tendencias filosóficas de su tiempo, considerándolas meras obsesiones intelectuales.

El alma no es eterna como lo sería una sustancia permanente ni se destruye completamente después de la muerte porque los actos que la constituyen están agenciados en una cadena de causas [...]. Al profesar la teoría del *karman*, que sirve como camino intermedio [...], el Buda se opuso a casi todos los sistemas de su época, ya sean eternistas o nihilistas, pues conducían a una conclusión idéntica: el humano no es un agente responsable, el acto no forma parte de su esencia. (Silburn, 1955, p. 163)

Con su teoría del *karman* o de la concatenación intencional de toda acción, todo pensamiento y toda palabra durante la vida, véase de las múltiples vidas de un alma que, de esta suerte, no se desintegra, pero tampoco posee ninguna sustancialidad, ni ocupa eternamente ninguna temporalidad que le preexistiera, el Buda revoluciona el pensamiento de su tiempo, conciliando las teorías existentes. Ciertamente, nociones semejantes al ciclo del karma budista existen desde los antiguos vedas, mas, sobre todo con sus desarrollos brahmánico y vedántico, se trata de teorías sustancialistas que utilizan la concatenación como argumento para las ideas de ser y de persona:

el color de la existencia vivida, o por vivir en un a-venir incluso lejano, es una función de sus actos pasados, asume los reflejos de todo actuar del pensamiento, de la palabra, de la acción, ahora o entonces, lo que presupone un estrato del ser que actúe como identidad inmutable (*ātman*), perdurando en el curso de actos y existencias. (Poggi, 2014, p. 86)

Si bien no podemos profundizar en las diversas variantes, períodos y comentarios de la teoría budista del *karman*, lo importante es que se trata de una teoría de la causalidad que no es ontológica ni sustancial: “El mundo entero es un flujo y todo se renueva continuamente. Nada se sostiene, nada permanece. No hay sustancia, ni espiritual ni material, que no sea una partícula de la corriente siempre cambiante y siempre fluyente” (Gupta, 1977, pp. 56-57). En este eterno fluir insustancial, la única continuidad está dada por el *karman*, el hilo que atraviesa la

Pratīyasamutpāda (generación cocondicionada o surgimiento interdependiente), de un instante que conlleva al siguiente, de una acción que trae sus frutos.

La única posibilidad para salir de este ciclo del *karman* o *saṃsāra* es meditar acerca de las causas y el cese del sufrimiento, es decir, acerca del ciclo mismo y su ley de generación cocondicionada que tendemos a revestir de ilusorias substancias, del Ser y la Nada, del Yo y el Otro, de cuerpos y cosas, gracias a deseos y aversiones que nos ligan a dichas ilusiones. Cuando con la meditación metódica y la adquisición del conocimiento del discontinuo insubstancial y fluyente, así como del velo de mínima continuidad que lo reviste gracias a la ley de *karman-pratīyasamutpāda* se calma poco a poco el deseo con sus querer y aversiones, las energías constrictivas se sueltan y cesa el sufrimiento: se llega a *Nirvāṇa* (Silburn, 1955, pp. 328-329).

Consideraciones finales

Un cuerpo humano es difícil de obtener, sed conscientes y no lo desperdicien. Monje budista citado en Jensen, 2023, p. 108.

En este artículo hemos intentado mostrar el rol del agenciamiento somático del cosmos en las filosofías de la India gracias a Lilian Silburn. En una primera parte, hemos podido ahondar en su biografía, en la intención primera de su vida—encontrar el absoluto— y en su tesis: mostrar la manera en que en India la continuidad y la duración no son más que el resultado efímero de un agenciamiento. En una segunda parte, hemos profundizado en sus trabajos sobre el pensamiento védico antiguo y en la manera en que se describe en ellos ese frágil velo de continuidad sobre lo discontinuo: la permanencia discontinua o el encadenamiento ininterrumpido como frutos de performances, acciones, ritos y danzas, divinas y humanas. Hemos distinguido así dos grandes nociones de temporalidad védica, la temporalidad de lo uno e indiviso, y la temporalidad de lo múltiple, así como las características del esfuerzo de continuidad que es posible derivar de los simbolismos mitológicos: esfuerzo alternante, ingente y precario.

Finalmente, en una tercera parte, hemos explorado la más reciente de las filosofías de la India que analiza Silburn: el budismo. Hemos mostrado su afinidad con el antiguo vedismo y la manera en que la noción de alma personal evolucionara a lo largo de las tradiciones intermedias, *brāhmaṇa* y *upaniṣad*, cautivas del continuismo: “inversión total de valores” (Silburn, 1955, p. 51) respecto al Veda y a las enseñanzas del Buda. Llegamos, de este modo, a estas consideraciones finales, en las que solo quisiéramos resaltar nuestras conclusiones respecto de los

dos elementos filosóficos que nos interesaran de los trabajos de Silburn: a saber, la posibilidad de una metafísica no-ontológica, no-sustancialista, y el rol del cuerpo en estas cosmologías.

En la cosmología expresada por las filosofías de la India, todo fenómeno, desde la temporalidad hasta la personalidad, pasando por la constitución del espacio y de la materia; todo, desde lo más concreto a lo más abstracto, tanto en el nivel de las cosas como en el de los conceptos, proviene de y vuelve a la discontinuidad, pues toda la variedad de entidades y relaciones, existentes y posibles, en sus diversos tipos, números y grados, son resultado de una actividad estructurante (divina o humana) cuyo rol es, precisamente, crear dichos suplementos y relaciones, sobreponer dichos agenciamientos, añadirlos, adherirlos al caos discontinuo. Y esto, de manera reiterada, pues el caos es potente.

El orden de los factores se invierte. No es el ser que da sentido a la existencia, sino la existencia la que agencia las cosas que duran y son. De esta manera, de nuestra primera preocupación, llegamos a la respuesta respecto de la segunda: en estos sistemas no-sustanciales, el gesto es ontológicamente primero –si es que cabe aún hablar aquí de lo ontológico, incluso como adverbio–. Sea esta actividad concebida como el acto de una subjetividad individual, colectiva o de una vitalidad impersonal, sea incluso concebida como pura agentividad, actividad estructurante sin sujeto de la acción, lo cierto es que la duración y la sustancialidad, el tiempo, el espacio y los entes que los pueblan, con sus concentraciones y ritmos, corrientes y gradientes, no son permanentes ni estables, sino una leve espuma: frágiles frutos de un *esfuerzo* de continuidad. En este sentido, Silburn hace una afirmación respecto del budismo que hemos de extrapolar a las tradiciones discontinuistas que lo preceden:

Sin descanso, durante más de quince siglos, generaciones de budistas han sostenido la intuición difícil de la discontinuidad; ya pertenezcan a escuelas tan diferentes como el pluralismo realista o el monismo idealista, han hecho de lo discontinuo el tema central de su meditación. (Silburn, 1955, p. 7)

De este modo, el que el corazón de la meditación existencial, filosófica y cosmológica sea lo discontinuo delinea una curiosa escena en la cual toda persona que medita tiene acceso a dicha intuición, a ese saber que el caos es primero y que el gesto intenta a veces conjurarlo, que el baile y el rito es lo que antecede al orden y la continuidad, lo que labra y sostiene el universo, sin importar las posiciones ontológicas que emerjan de la reflexión y que –en cierta ceguera voluntaria respecto de la intuición discontinuista– sean luego adoptadas y defendidas, acaben algunas ganando en la contingencia de las disputas acerca de *lo que es*, y se transformen así en escuelas, culturas, religiones. En este sentido, una perspectiva importante que se abre es analizar el cambio radical que representa el budismo en sus diferentes

etapas y expresiones culturales diversas en lo que concierne el rol del cuerpo, en la medida en que la práctica de la meditación parece dejar de ambicionar la reproducción de agenciamientos y más bien busca entregarse sin resistencias a la disolución de los mismos.

Referencias

- Arnau, J. (2019). *Upaniṣads. Correspondencias Ocultas*. Atlanta.
- Chambron, J. (2015). *Lilian Silburn. Une vie mystique*. Almora.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Fundamentos.
- Eliade, M. (1999a). *Historia de las creencias y las ideas religiosas, volumen I*. Paidós.
- . (1999b). *Historia de las creencias y las ideas religiosas, volumen II*. Paidós.
- Feuga, P. (2010). *Tantrisme - Doctrine, pratique, art, rituel*. Dangles.
- Gupta, A. (1977). *Essays in samkhya and other systems of Indian philosophy*. M. R. Sen. <https://archive.org/embed/dli.ministry.25724>.
- Holdrege, B. (1996). *Veda and Torah: Transcending the textuality of scripture*. State University of New York Press. <https://archive.org/details/instantetcausele0000silb>.
- Ilárraz, F. y Pujol, O. (Eds.). (2003). *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upaniṣad*. Trotta.
- Jensen, Ch. (2023). Dreaming and Waking Bodies. Investigating the Oneiro-Poetics of Medieval Chinese Buddhism. En K. Holloway (Ed.), *Buddhism and the Body*. Brill, Leiden. https://doi.org/10.1163/9789004544925_006
- Kirk, G. y Raven, J. (1977). *The Presocratic Philosophers a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge UP.
- Nieto, M. (2019). *Una historia de la verdad en Occidente*. Universidad de los Andes.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Gredos.
- Poggi, C. (2014). Quelle charité dans l'hindouisme ?. *Études théologiques et religieuses*, 89, 79-105. <https://doi.org/10.3917/etr.0891.0079>.
- Rodríguez, F. (1953). *Védico y sánscrito clásico: Gramática, textos anotados y vocabulario etimológico*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ruiz, J. (2008). *Breve historia del hinduismo*. Biblioteca Nueva.
- Silburn, L. (1955). *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. Vrin.
- Tisdale, S. (2007). *Women of the Way. Discovering 2,500 Years of Buddhist Wisdom*. HarperCollins.