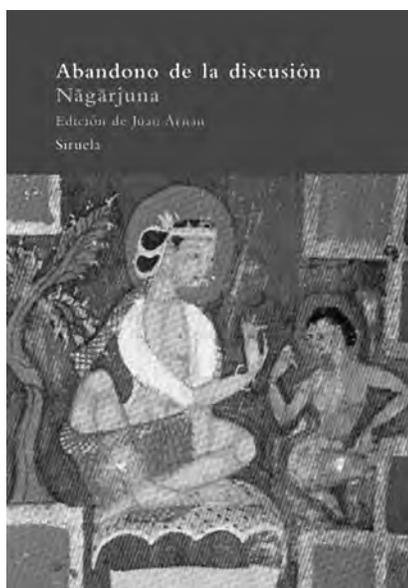


*Nagarjuna (2006). El abandono de la discusión. Madrid: Siruela. (traducción y comentarios de Juan Arnau)*



Cuando inicia la prolija obra de Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, intuye el alemán que Occidente se aproxima a una encrucijada que los pensadores de la india vivenciaron allá por los 700 a.c. Motivo por el cual sentimos por los conceptos y símbolos de la sabiduría oriental, molestia, atracción y estimulación. No deja de tener razón lo dicho si pensamos en la tesis de la vacuidad sobre la cual giran todos los enconos y pugnas argumentativas en los diálogos del libro del gran Nagarjuna (entre s.II y s.III). Dicha tesis además de su dimensión deconstructiva sobre todo lo real marca la pauta de la “condicionalidad dependiente” sobre la cual queda entretejida la realidad, pero no por ello debe dejar de notarse, que dicha condicionalidad es

uno los ejes para marcar la encrucijada existencial en la que toda la especie queda atrapada en nuestra actualidad Occidental, ya que dicha condicionalidad en el nexo de la causalidad, señala una preocupación por el Otro, por su sufrimiento, por aquello que lo origina y por aquello sobre lo que esboza su liberación. Tras la ontología deconstructiva de la vacuidad se encuentra entonces una ontología de la persona, y una serie de salidas morales para enfrentar el problema del sufrimiento teniendo a la paz y a la compasión como componentes esenciales de nuestras vidas.

Sabemos de la importancia de Nagarjuna. En muchos libros su autoridad toma tono debido a ser considerado el pensador que le dio la segunda vuelta a la Rueda del Dharma (Ley), luego de Buda. Fundó el Madyamika dentro de la gran escuela del Mahayana entre el primer y segundo siglo de nuestra historia. Es difícil definir a un pensador de sus vuelos metafísicos pero una imagen puede darnos cierta idea. Hans Wolfgang Schumann en *Las imágenes del Budismo*, cuenta que Nagarjuna habría obtenido su sabiduría de una serpiente conservada desde los tiempos del Buda Gautama como revelación secreta, por lo que se le llamo el Arjuna de las Serpientes (Naga-Arjuna), es por esto que en el arte tibetano lo figuran con cabezas de serpientes que se alzan por encima de él. Vamos a centrarnos en la sabiduría de este texto cuyas vertientes

son el planteamiento y defensa de la tesis de la vacuidad “Todas las cosas carecen de naturaleza propia” y el despliegue de estrategias retóricas que usa en algunos casos las reglas del propio adversario, para cambiarle de sentido y usarlo a su favor, habiendo un paralelo entre dicho estilo y el usado por Sócrates.

En la primera estrofa queda definido el núcleo central de la tesis de la vacuidad. La gravitación radica en definir la idea de que todas las cosas son vacías, ya que surgen y se encuentran en dependencia de condiciones y causas, por lo que no tienen naturaleza propia. Nada existe por sí mismo ni en sí mismo. Argumenta el realista: si ninguna cosa posee naturaleza propia, se infiere que la tesis de la vacuidad también carece de naturaleza propia, por lo que no posee capacidad para negar nada. Tanto como el fuego que no existe no podría quemar, ni un cuchillo inexistente, cortar; una afirmación sin naturaleza propia, menos aun podría negar.

Najarguna replica con un argumento que abre posibilidades a la interpretación: así como una jarra, una carreta o un vestido, carecen de naturaleza propia, debido a que surgen condicionadamente, pueden cumplir su función; en su caso ocurre lo mismo. Aunque su afirmación sea condicionada, puede cumplir con su función de informar sobre la carencia que tienen las cosas de una naturaleza propia. Se apertura la posibilidad de una forma de entender y vivenciar la realidad, por un lado, como existente, vinculada por las funciones que poseen todas las cosas, fenómenos y pensamientos; al mismo tiempo, se puede vivenciar y comprender que todas las cosas están condicio-

nadas, por lo que son vacías. Un esbozo de dos tipos de existencia superpuestas.

No obstante, el realista no puede admitir la negación desde una proposición vacía. Plantea la consideración que toda proposición tiene naturaleza propia. Siendo las cosas así, se tendría que dar cuenta, de cómo salir de la paradoja en que se caería. Ya que si se afirma que todo es vacío, esta afirmación posee un contenido, que Najarguna debe aclarar. Aquí entramos en una dimensión metafórica, donde el lenguaje juega a lo alusivo, a lo que queda señalado, imaginado, posibilitado. Responde Nagarjuna que una persona artificial (vacía) puede indicar como actuar a otra persona artificial (vacía) o que un mago pueda prevenir a un mago creado por él, de actuar de alguna manera. Al ser esto posible, se deduce, que el vacío tiene una especie de modalidad de movimiento: el vacío (entendido como lo condicionado y dependiente) puede influir en el vacío, por lo mismo, mi afirmación que niega la naturaleza de la esencia de las cosas puede cumplir algún tipo de influencia o función, sea que se reconozca que ontológicamente es vacía.

En la segunda estrofa, ante la posición de Nagarjuna que su afirmación es condicionada, el realista dirá que no sería válido inferir de la vacuidad el enunciado “no digas nada”, ya que aduce el realista, que esta orden encierra, que un sonido real, con naturaleza propia, impida la naturaleza propia de otro sonido. Nagarjuna construye una figura metafórica para poder expresar la tesis de la vacuidad, rechazando el ejemplo del realista: si un hombre real se sintiera atraído por una mujer artificial (vacía), el Thatagata po-

dría elaborar a un hombre artificial (vacío) para advertirle al hombre real que dicha mujer no es real. Resumiéndolo formalmente: el vacío podría ayudarnos a ver (mostrar y no decir, para ponerlo en términos de Wittgenstein) que todo es vacío. Su enunciado “Todas las cosas carecen de naturaleza propia” opera bajo dichas premisas.

De otro lado, Nagarjuna sugiere que es mejor comprender el lenguaje a un nivel convencional y bajo esa forma transmitir la verdad. Vuelve a aparecer ese dualismo ontológico epistémico. Añade sorprendentemente Nagarjuna que su tesis principal no puede ser considerada una proposición. “Siendo las cosas vacías, todas ellas permanecen en serenidad y reposo. ¿Como podría haber una proposición?”. Según Arnau pasamos del plano lógico al religioso, místico. Esto no queda aclarado, ya que podría interpretarse que todo está en reposo, con calma y serenidad, ya que todo posee un nivel de generalidad, absolutamente todo, en ese nivel, existe cierta impermanencia, pero debido a lo epistémico, la generalidad, a la estructuración de todo a partir de condiciones.

En la tercera estrofa, el realista replica que si se afirma la falta de naturaleza de todas las cosas, tras haber aprendido que son esas cosas mediante la percepción, la misma percepción sería vacía y caería en contradicción. En realidad, esta estrofa es relevante, la pretensión de Nagarjuna es deslegitimar la confianza en los métodos para conocer. Con ello el conocimiento mismo atraviesa por la puesta en cuestión. El realista, al cuestionar la percepción desde el horizonte de com-

prensión de Nagarjuna, concluye que su percepción no aprehende nada.

Nagarjuna responde que no pretende por medio de la percepción u otros medios de conocimiento, aprender nada, ya que no afirma ni niega. No obstante, lanza el desafío al realista de que fundamentalmente los métodos del conocimiento. Estos no pueden ser probados por otros métodos, ya que se cae en la paradoja de la regresión infinita. Rechaza la idea de que la metodología puede justificarse a sí misma, independiente del objeto. Se conforma en el dialogo una figura de mucha lógica y belleza: la del fuego y la oscuridad. Nagarjuna termina negando los métodos del conocimiento, ya que no pueden ser justificados por otros métodos, desde sus propias instancias, o por los objetos. Desmontando la lógica de nuestro sentido común, dejándonos suspendidos en la desaprensión de las cosas del mundo, cuya pérdida de sentido tiene consecuencias prácticas no aclaradas.

En la cuarta estrofa, los realistas apelan a las costumbres, diciendo que las personas poseen un sentido común que les permite discernir lo bueno de lo malo. Y ello ocurre sobre la base de que lo bueno y lo malo se comprenden por su naturaleza propia. Ello lo respaldan con una larga lista de términos asociados a lo bueno y a lo malo, que son usados por la población.

Nagarjuna pide revisar con más detalle dicha posición. Aduce tres contradicciones que podrían producirse. La primera, que si la buena naturaleza de alguna cosa surge condicionada, todo condicionamiento es externo (factores que vienen

de afuera de la cosa), por tanto, la naturaleza intrínseca de lo bueno sería externa. Se vuelve problemático el asunto. Segundo, en caso se replique que las cosas buenas se originan sin depender de nada, se imposibilita la religión. Acá las consecuencias tienen largo alcance. Si las cosas buenas dependen de sí mismas, se rechaza la visión de la dependencia y la condicionalidad sobre la que se sostiene el surgimiento de todas las cosas. Dicha visión es la religión, el *Dharma*. Y por último, como consecuencia de lo anterior, al quedar descartada la perspectiva de la condicionalidad se rechaza el origen que causa el dolor. Y por tanto, la manera y la comprensión de llevarlo a su acabamiento. Se pierde otro pliegue de sentido de la visión religiosa.

La quinta estrofa, contiene dos objeciones importantes además de replicas y comentarios complejos alrededor de la objeción realista principal: si asumimos que las cosas carecen de naturaleza propia se deduce la proposición "ausencia de naturaleza propia" la cual siempre debe vincularse con algún referente. En este caso parece no poder indicarse el referente; aunque si existe la proposición debería existir el referente objetual que tiene como carácter el tener naturaleza propia. El realista propone este problema a Nagarjuna, el cual corta con la objeción por la naturaleza misma del problema, que él rechaza; ya que él plantea que todas las cosas son vacías, por tanto, las palabras también lo son, de lo que deriva que su referente es vacío o carente de naturaleza.

En la sexta estrofa, se indica que la proposición "no hay una jarra en la casa" enuncia la negación de algo que existe

con naturaleza propia. En ese sentido la tesis "Todas las cosas carecen de naturaleza propia" debe expresar la negación o ausencia de algo que existe, similar a la situación de la jarra. Se concluye: solo se puede negar lo que existe (es decir, que tiene naturaleza propia). Nagarjuna encuentra un sentido encubierto en el enunciado "solo se puede negar lo que existe" que apoya la tesis de la vacuidad. Invalidando al interlocutor. Digamos, es cierto, solo se puede negar lo que existe, ya que todo lo que existe es vacío, justamente de ello podemos decir, que todo lo que existe carece de naturaleza propia. Es casi como decir, que podemos deducir lógicamente que de "solo se puede negar lo que existe" puede derivar o abre la posibilidad de encontrar que ella misma -la existencia- está negada, por ser condicionada. Continúa la operativa reflexión de Nagarjuna para rechazar cualquier tipo de sustancialización del mundo. Lo que también en este caso, es poner en suspenso, todo un horizonte de comprensión desde donde pensamos las cosas, me refiero a la sustancialización. Con ello se torna difuso otro gran ámbito que le da sentido a nuestras vidas.

No obstante, el realista no cesa en sus intentos de mantener su posición sustancialista. Aduce enfáticamente que si no existe naturaleza propia, ¿qué se está negando con la afirmación de que todo carece de naturaleza? ¿Se está negando lo que no existe?. Pues esto es un error, dirían, debido a que la negación de lo que no existe se prueba sin palabras, es evidente. Tanto como "la frialdad del fuego o el calor del agua". Nagarjuna contravendrá dicho argumento diciendo que la negación de lo que no existe no es tan

evidente y, aunque el propio discurso no produzca dicha inexistencia (entendida como vacuidad o condicionalidad), sí la da a conocer o la manifiesta.

En la octava estrofa se discute el problema de la percepción con el ejemplo del espejismo. Nagarjuna mantendrá su posición en que toda percepción también es una colección de condiciones, por tanto, vacía. En la novena estrofa el realista exige un fundamento o causa principal a la tesis de Nagarjuna, el cual dejará entrever que la relación fundamento-teoría es difusa, ya que ambos planos, son construcciones del lenguaje, y ambos son condicionados y dependientes (vacíos).

Terminan las objeciones y pronuncia Nagarjuna una décima tesis que en un primer momento puede interpretarse como contraria a lo que nos quiso transmitir durante las nueve estrofas pasadas. *“Para aquel para el que prevalece la vacuidad, todas las cosas permanecen. Para aquel para el que no prevalece la vacuidad, nada permanece”*. Es decir, para el que asume la vacuidad, entiende que todas las cosas se estructuran a partir de condiciones y dependencias con causas. La dinámica de la condicionalidad y la dependencia generan un presente, por tanto, un tipo de realidad, sobre la que se sostienen, las cuatro nobles verdades, la disciplina monástica, el Buda, el Dharma, la comunidad, el mérito y el demérito, y diversas convenciones mundanas permanecen. Nuevamente, y por última vez, se muestra un tipo de existencia y verdad que puede que coexistan, se superpongan, o que se dualice con la tesis de la vacuidad y, por tanto, con su modalidad ontológica.

El texto aunque corto, es bastante denso y enfáticamente artificial en su construcción argumental, no obstante, la interpretación es ardua y múltiple. Todo iniciaría por la traducción de Arnau y sus acercamientos y comparaciones con las asociaciones significativas occidentales. Los ejes de discusión son muchos pero podemos traer a consideración la tesis central, y la ética soteriológica que estaría implícita. Graham Priest en *Uno* discute dicha tesis que deviene en una paradoja, ya que la carencia de naturaleza propia de cada cosa, específica de manera determinante que esa carencia es su propia naturaleza. Se cae en una paradoja de inclusión que el filósofo británico intenta vislumbrar con la paradoja de los gluones. No obstante, no se alcanza la dimensión moral. En *Budismo. Una perspectiva histórico-filosófica* de Rodríguez de Peñaranda, por el contrario, se intenta rescatar esta dimensión de la tesis de la vacuidad, declarando que no está demostrada la fuerte adhesión de Nagarjuna al Mahayana más si a la filosofía original de la vía media y la causalidad dependiente, con la base moral que la respalda. Sugiere comparar el convencionalismo en el lenguaje y el funcionalismo de las cosas, con el pragmatismo de William James, deduciéndose un dualismo de la existencia y la verdad. Lo que considero problemático. En este ámbito también es importante destacar aquello visualizado por el especialista Paul Williams en *Pensamiento Budista* que indica que para un Madyamika sin embargo el significado principal de que se es seguidor de la vida media es la comprensión de la vacuidad como el medio entre el eternalismo y el aniquilacionismo. Esta comprensión puede sin duda rastrearse hasta la universalización

de la idea del origen dependiente como el medio entre la adhesión a la existencia eterna de Yo invariable (autocausación) y la adhesión a la aniquilación en la muerte (causación externa). Para un madyamika todo es una construcción conceptual. Todos los Madyamika sostienen la ausencia completa de la existencia primaria, sustancial y, por tanto, postulan la universalidad de la construcción conceptual. En esta línea estaría Nagarjuna al declarar que todo carece de naturaleza propia. Al deconstruir la realidad, al declararla convencional, funcional, al cuestionar el conocimiento, ¿qué queda del sentido de la vida? Por último, un investigador importante de la tradición budista es Kalupahana quien en su texto *Causality. The Central philosophy of buddhism* desarrolla a profundidad las consecuencias y el análisis de conceptos, como la teoría de la causalidad en el budismo de Nagarjuna y su alineamiento con la base moral que respalda dicha teoría. No obstante, habría dos puntos im-

portantes a tener en cuenta, deduzco del texto, primero, que las verdades budistas no pueden considerarse subjetivas, no es solo un ámbito de relacionamiento entre ideas, corresponden a características del mundo real. Es una forma objetiva de interdependencia en el ámbito de la naturaleza (la causalidad). Y segundo, que parece haber un cambio de perspectiva respecto a su interpretación de Nagarjuna. Dice que todas las cosas cambian, con una multiplicidad infinita, pero tras la cual existe un patrón: la causalidad, la que se define por su necesidad, invariabilidad, objetividad, y condicionalidad (punto medio que evita el fatalismo o accidentalismo). Como vemos, en Kalupahana el desarrollo del concepto de causalidad es más restringido, complejo y rico en matices que lo vuelven más racional. No obstante, toda esta discusión invita al texto de Nagarjuna, a revisarlo y ver en sus intenciones, argumentos y usos del lenguaje formas de vivir la realidad, o mejor dicho revivirla.

Iván Natteri Romero-UNMSM