

**Cuadernos de Trabajo
del
Centro de Estudios de Asia y África**

Núm. 8

Actualidad del pensamiento de Nāgārjuna

Juan Arnau



**El Colegio de México, A. C.
Centro de Estudios de Asia y África
2005**

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE NĀGĀRJUNA¹

Juan Arnau
University of Michigan

Distinguido público:

Es un honor para mi estar hoy aquí, en la librería “Octavio Paz” del Fondo de Cultura, presentando un libro que trata de hacer comprensible el concepto budista del vacío. Una idea por la que el propio Paz estaba fascinado y a la que dedicó fructíferos y brillantes empeños poéticos. *La palabra frente al vacío* no hubiera sido posible sin el apoyo de dos instituciones, El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica. Muchas son las personas que han colaborado en este proyecto, entre ellas estoy especialmente agradecido a Adolfo Castañón, que fue la persona que rescató el manuscrito de los sótanos del Colegio para convertirlo en libro. Quiero agradecer también la presencia y el apoyo de Benjamín Preciado y Gerardo Gally, y la colaboración de Ana Payán y Gabriela Lara en la difusión del libro.

El filósofo irlandés Berkeley solía decir que el sabor de la manzana no se encuentra en la manzana misma, ni tampoco en la persona que la degusta, sino en el encuentro de ambas. Para la filosofía del madhyamaka no sólo el sabor, sino todas las cosas, pensamientos o fenómenos, tienen esa naturaleza de encuentro. De modo que la manzana es a su vez un encuentro (de una semilla, un árbol, un brote, la lluvia, la cosecha...) y también lo es la persona (de unos padres, una lengua, la saliva, el apetito). Lo que llamamos cosas no son sino encuentros de una cadena cuyo origen no es posible localizar. Esa condicionalidad de todas las cosas, esa su contingencia esencial, los budistas la llamaron vacuidad.

Si las cosas, los fenómenos y lo imaginado son encuentros, se seguirá que todos ellos tienen una naturaleza provisional (anitya). La fugacidad del sabor, de la pasión amorosa o del dolor no es diferente de la fugacidad de ese otro encuentro que llamamos persona. Tanto los dioses como los seres, el lenguaje, la esperanza, el granito o las plantas están sometidos a esa provisionalidad. Nada escapa a la soberanía del tiempo.

Pero lo más sobresaliente de esta descripción de la contingencia de todas las cosas, lo que más nos puede interesar hoy, es que la descripción misma y el pensamiento que la representa es a su vez otro encuentro provisional. De modo que no puede decirse que la verdad de la fugacidad de las cosas sea una verdad eterna, de lo contrario se transformaría en un producto de la misma índole de

¹ Conferencia pronunciada con motivo de la presentación del libro *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, en la librería Octavio Paz del Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 19 de Octubre de 2005.

aquello que denuncia. La verdad de la provisionalidad de los encuentros que llamamos cosas no es duradera como el granito sino fugaz como la brisa del atardecer. Sin embargo, tiene un efecto lenitivo para la imaginación, es una verdad saludable.

La verdad se aligera y de la contingencia, motivo central en el pensamiento madhyamaka, pasamos a la ironía. La condición de las afirmaciones acerca de la naturaleza de las cosas no es diferente de las cosas mismas, el detrimento de unas, su vacuidad, revierte en detrimento de la proposición que la expresa. Sin embargo, para el mādhyamika esto no debería desembocar en el escepticismo o la resignación ante el azar de dichos encuentros o la búsqueda desesperada de sus causas. El budista propone cultivar de manera constante esa forma de ver las cosas como encuentros, pues sabe que su representación no es menos contingente que las cosas que representa. Esto es lo que me gustaría llamar la ironía metafísica del mādhyamika.

Esta ironía se considera un medio hábil para el logro de los fines budistas, de modo que se la cultiva en la mente y se desarrollan toda una serie de técnicas de la atención que logren mantenerla viva en la imaginación del devoto, que se convierte en una especie de filósofo del devenir. Lo más curioso es que los budistas consideran esta postura como un recurso eficaz para acabar con el sufrimiento, en cierto sentido no estamos lejos de algunas de las técnicas que utilizaban los estoicos para prevenir sufrimientos futuros, como la de imaginarlos en el presente, sufríroslos ahora que todavía no han ocurrido, para aprehender la naturaleza irreal del sufrimiento. Estos modos antiguos de conectar sufrimiento e imaginación se encuentran presentes en algunas corrientes de la filosofía contemporánea, como trataré de mostrar a continuación.

Si una cosa se conforma con otra, llamamos a esa conformidad coincidencia. También hablamos de coincidencia cuando las cosas convienen en el modo, la ocasión y las circunstancias o, de forma más física que filosófica, en el espacio y el tiempo. Hemos visto que para los madhyamikas las cosas son superposiciones de causas, el árbol es la coincidencia de la semilla, de la tierra que lo abriga, de la lluvia que fertiliza esa tierra, de la luz del sol de lo alimenta, etc. Estas causas concurren simultáneamente en un mismo momento y lugar, de modo que ninguna de ellas puede atribuirse ser artífice del árbol, de modo que ninguna de ellas constituye la naturaleza propia del árbol. Se podría decir entonces que todas en su conjunto constituyen al árbol, conforman su naturaleza propia, pero esto tampoco es posible. ¿Por qué? Porque cada una de ellas es a su vez otra coincidencia de elementos diversos y así hasta el infinito, de modo que la pregunta sobre el origen de las cosas carece de sentido para el mādhyamika. Esto es lo que he llamado, en el libro que presentamos hoy, la *superstición del origen*. La red de la que forman parte las cosas carece de origen porque las coincidencias se remontan a un origen sin comienzo.

La opinión que expresa este estado de cosas, la postura filosófica del mādhyamika se presenta a sí misma como el rechazo de todas las opiniones, y ahora veremos por qué. Esa misma opinión no es menos coincidencia que las demás, es el encuentro momentáneo de una corriente de ideas, de una manera de ver el mundo, de un lenguaje que articula y pone voz a esa mirada. Así, esta idea según la cual las cosas son coincidencias, coincide consigo misma y con las propias cosas, está de acuerdo con ellas. En esa afinidad radica su fragilidad y su fuerza, en ella descansa el aspecto que más nos puede interesar hoy de esta antigua filosofía. El discurso que pone de manifiesto esta condición de las cosas, que no es otra cosa que su vacuidad, es tan ocasional y provisional como las cosas mismas (por eso hablar de la vacuidad como un absoluto, como hicieron algunos intérpretes de la vacuidad, es un contrasentido). Y habrá quien diga que quien así dice no afirma en realidad nada, que si el discurso es tan vacío como las cosas mismas no nos sirve, ni de base para el conocimiento (para construir a partir de él una ciencia) ni como descripción del mundo. Las afirmaciones filosóficas, dirán estos detractores, deben ser firmes y estables, carecer de la fugacidad de lo transitorio, no ser una mera coincidencia, pues la coincidencia es la hermana menor del principal enemigo de toda ciencia, la casualidad. La verdad habla de causas, no de azar, de modo que no sería posible una ciencia basada en tales supuestos. Pero los mādhyamika dirán que sí, que el conocimiento es posible a pesar de la contingencia de las afirmaciones que ellos proponen, a pesar de su provisionalidad. Y es aquí donde este discurso se desplaza de la contingencia hacia la ironía. Pues el discurso mismo se convierte en una metáfora del mundo y lo que dice no es lo que parece a primera vista decir. El discurso se desdobra y una parte de él dice cómo es el mundo al tiempo que la otra reconoce que tal cosa no es posible, pues el mundo, como las cosas, carece de naturaleza propia. De modo que, como en la ironía, se da a entender algo muy distinto a lo que se dice.

Así, el discurso, como en el arte de las vanguardias, no remite sino a sí mismo, un sí mismo vacío. El discurso no *significa* nada, simplemente

es. O mejor, su modo de significar no es el habitual. Representa el ser del mundo de una manera teatral. El lenguaje del mādhyamika pone en escena la lógica sobre los hechos del mundo, la lógica de lo que en éste ocurre y haciéndolo establece, de nuevo como en la ironía, una complicidad con el espectador. Su crítica y dislocación del lenguaje no es más, no puede ser de otro modo, que la crítica y dislocación de un cierto lenguaje. Se rechaza un lenguaje heredado (el dharma-lenguaje de la escolástica sarvāstivāda) en provecho de un lenguaje por hacer. De modo que la nueva realidad creada por el lenguaje del mādhyamika, basado fundamentalmente en las metáforas de la ilusión, es más autónoma respecto al mundo semántico. Significa, como la ironía, pero de una manera diferente.

Este significar de otro modo, o esta significación irónica, hace que el lector o espectador pueda reconocer que esa condición del mundo es también la condición del lenguaje, y en esa coincidencia hay un conocimiento, un conocimiento de otro corte, irónico, que parece socavarse a sí mismo y que debe dar paso a la siguiente etapa de esta dialéctica, la compasión.²

Y de pronto todas estas palabras irónicas, que parecen gobernadas por el azar y configuradas por la coincidencia, cobran un sentido religioso. Pues en ellas, como en algunos de los juegos verbales de Oscar Wilde, descansa todo un potencial de transformación del entendimiento y toda una serie de prácticas del cultivo de la mente. Estas prácticas, muchas de ellas rabiosamente intelectuales, podrán liberarnos de los tres venenos: la codicia, el odio y la estupidez. La codicia pierde sentido porque su objeto, las cosas del mundo, son coincidencias fugaces que nunca podremos llegar a poseer por mucho que nos empeñemos. El odio, en un mundo hecho de encuentros, en un mundo en el que las cosas son resultado de encuentros y convivencias, es algo completamente inútil y extraño a la naturaleza del mundo, está en desacuerdo con el mundo. Y por último nos libera de la estupidez de pensar que las cosas tienen una esencia recogida y estable, una sustancia que no está sujeta al tiempo (coincidencia de coincidencias), y que a ella se dirige nuestro lenguaje y nuestro pensamiento.

Estamos, como lo está la filosofía contemporánea, muy lejos de Platón, para quien la cifra del mundo se encontraba fuera del mundo, para quien las ideas constituían la verdadera realidad y vivían en un reino aparte, eterno y puro, por encima del mundo sensible. Y donde esas ideas, siempre idénticas a sí mismas, como fuera del tiempo, conformaban y servían de modelo al mundo inferior de los hombres. En Nāgārjuna las ideas coinciden con el mundo en contingencia y provisionalidad, no son algo superior ni puro. De modo que las cosas dejan ya de verse a través de las ideas, pues éstas han dejado de ser su modelo.

Las cosas del mundo no son, dirá Nāgārjuna, porque carecen de esencia, pero ese no ser no las convierte en nada, porque tienen una naturaleza convencional. Las cosas se hacen palabras, tienen la misma naturaleza que ellas, y esa misma naturaleza es, en realidad, una falta de naturaleza propia, un vivir insertadas en una red (intertextualidad), partícipes momentáneas de una coincidencia, encuentros provisionales como el de un sustantivo y un adjetivo.

La esencia de la literatura budista, como la de toda literatura, nunca se encuentra ya ahí, en los textos, en los manuscritos. La esencia de dichos textos, como la de cualquier otro texto, consiste precisamente en escapar a toda determinación esencial. Esa es, para Nāgārjuna, la esencia misma de todas las cosas, escapar a su determinación

² El asunto es que si las cosas son vacías, si se necesitan unas a otras, ser compasivo, ayudar a los demás, es llevar una conducta acorde con la naturaleza del mundo y de las cosas. “Yo no lucho contra el mundo —dice el Buda— el mundo lucha a mi lado” (Samyuktāgama, Taishō 99 CII) 8b 16-17).

esencial, de modo que el mundo se convierte en un texto, o el texto en un mundo. Esa esencia hay que inventarla constantemente, en cada lectura, en cada configuración de la imaginación. Los textos hay que inventarlos y será en la intimidad de la lectura, en su recogimiento, donde se obrará de nuevo la esencia de lo vivo, la renovación de los modos en los que los budistas imaginaron e imaginan el mundo.

Si el lenguaje pasa de referirse a las cosas a verse a sí mismo como un ejemplo más de cómo las cosas son, como testigo de la naturaleza de las cosas, la filosofía se convierte en literatura y su lógica en testimonio de lo que el mundo es. Y ésta es una idea rabiosamente moderna. Una ironía que, paradójicamente, fue y es considerada por algunos como religiosa. Pues nos sugiere, y quizá aquí esté especulando demasiado, que existe una conexión secreta entre el arte de contar historias y la erradicación del sufrimiento. La literatura cura las enfermedades. De modo que la filosofía se transforma en una suerte de terapia, en un antídoto, para expresarlo en términos budistas, contra los tres venenos de los que ya hablamos. Y ese vínculo entre literatura y salud podemos encontrarlo en algunos de los pensadores más influyentes de este terrible siglo que concluyó hace poco, Walter Benjamin y Ludwig Wittgenstein. Y el cuento de la filosofía sale de su encierro para servir, por fin, de lenitivo a las inquietudes humanas, para liberar a las cosas de lo extraño a su naturaleza, de lo que las perturba o corrompe. Se conserva lo mejor y se expulsa lo peor. Y se siente una especie de liberación y sosiego, un alivio en las emociones. Hemos vuelto, después de un largo rodeo, a la catarsis.

Una vez un estudiante me preguntó si el vacío de los budistas no sería como el espacio en blanco entre las palabras escritas o el silencio entre las habladas. La comparación me pareció entonces superficial, hoy creo poder ver su ejemplaridad. Podemos hablar porque callamos, podemos pensar porque silenciarnos la corriente de palabras que asedia nuestra mente y la ordenamos. Salimos del río del discurso y lo vemos desde fuera, como si fuera otro el que navegara en él. Las palabras designan cosas y esas cosas son vacías porque dependen de otras cosas. Las palabras nos engañan porque, quizá deliberadamente, imponen sobre las cosas una autonomía que no tienen. Este efecto de las palabras sobre las cosas los budistas lo llaman prapañca.

Pero es gracias al espacio que hay entre las cosas (esa distancia que las separa y nos permite identificarlas como “cosas”) donde se establece, de forma secreta, su vínculo y su dependencia. Gracias a ese espacio vacío, el espacio, recordemos, fue una de las metáforas de la vacuidad, podemos hablar de “cosas” como si ellas existieran por sí mismas, como si tuvieran sus propios límites. El secreto a voces de la vacuidad es precisamente esa condición de las cosas, y con ellas de las palabras, que nos permite hablarlas, pensarlas o reflexionarlas “como si”. Como si entre lo que parecen ser y lo que son estuviera la posibilidad misma del pensamiento, la posibilidad misma del suponer, el espacio propio de la imaginación.³

³ Hace unos tres años vi, aquí, en la ciudad de México, un comercial en el que un policía de tráfico dirigía la maniobra de una grúa que estaba retirando un vehículo mal aparcado. Un joven se acercaba al policía con el rostro desencajado y le suplicaba que por favor no se lo llevara. Con tanta insistencia, con tanto empeño y devoción que finalmente el agente accedía y desenganchaba el vehículo de la grúa. El joven estaba contemplando

“Supongamos...”

Muchas gracias

satisfecho el automóvil cuando otra persona llegaba, lo abría, arrancaba y se marchaba con él. Luego venía un eslogan, que no recuerdo, y la marca del anunciante. La conducta de ese joven con un vehículo que no era suyo, pero que amaba “como si” fuera suyo es el ejemplo perfecto del modo en el que los budistas imaginaron el alma, si se me permite esa palabra. No es nuestra, se podría incluso decir que no existe, pero debemos cuidarla y protegerla como si fuera nuestra y como si existiera. Desde el punto de vista de la filosofía mādhyamika, el alma es tan vacía como el resto de las cosas, pero hay que adiestrarla y cultivarla “como si” no lo fuera. De nuevo se nos pide un poco de imaginación.



1964-2004

XL Aniversario del Centro de Estudios de Asia y África