

ANTISUBSTANCIALISMO EN NĀGĀRJUNA



CARLOS BARBOSA CEPEDA¹
ENSAYO



DOCENTE E INVESTIGADOR EN FILOSOFÍA JAPONESA, FILOSOFÍA BUDISTA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. DOCTOR EN HUMANIDADES POR LA UNIVERSITAT POMPEU FABRA (2017) Y MAGÍSTER EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (2011). MIEMBRO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL (ALAFI), LA EUROPEAN NETWORK OF JAPANESE PHILOSOPHY (ENOJP) Y LA RED COLOMBIANA DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN (RCFR). COLUMNISTA DE RHI.

ANTISUBSTANCIALISMO EN NĀGĀRJUNA²

Antisubstantialism in Nāgārjuna

CARLOS BARBOSA CEPEDA

CARLOS.BARBOSA@GMAIL.COM

ORCID: [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2934-7262](https://orcid.org/0000-0003-2934-7262)



Resumen

POSIBLEMENTE LA CRÍTICA MÁS PROFUNDA Y SIGNIFICATIVA A LA METAFÍSICA SUBSTANCIALISTA EN LA ANTIGÜEDAD PROVIENE DE NĀGĀRJUNA. ES VERDAD QUE PARA ENTENDER SU ARGUMENTACIÓN ES NECESARIO CAPTAR A QUIÉNES VA DIRIGIDA SU CRÍTICA; SIN EMBARGO, ES POSIBLE MOSTRAR CÓMO LOS ARGUMENTOS NEGATIVOS DE NĀGĀRJUNA DESBORDAN EL AMBIENTE INTELECTUAL DE LA INDIA CLÁSICA: OBLIGAN A REVISAR LAS FORMAS HABITUALES DE PENSAR LA RELACIÓN ENTRE LENGUAJE Y REALIDAD EN UNA DIRECCIÓN MUY DIFERENTE DE LA METAFÍSICA SUBSTANCIALISTA. CON TODO, PODEMOS UTILIZAR EL LENGUAJE SIGNIFICATIVAMENTE SIEMPRE QUE LO ENTENDAMOS COMO INSTRUMENTO PARA FACILITAR LA EXPERIENCIA DE LA VERDAD, NUNCA COMO CONTENEDOR DE ELLA.

PALABRAS CLAVE:

ANTISUBSTANCIALISMO, METAFÍSICA, SVABHĀVA (NATURALEZA PROPIA), ŚŪNYATĀ (VACUIDAD), UPĀYA KAUSĀLYA (HABILIDAD EN LOS MEDIOS), LENGUAJE Y REALIDAD.

² RECIBIDO: 12 DE JULIO 2024. ACEPTADO: 16 DE JULIO 2024.

Abstract

PERHAPS THE MOST PROFOUND AND SIGNIFICANT CRITICISM OF SUBSTANTIALIST METAPHYSICS IN ANTIQUITY COMES FROM NĀGĀRJUNA. EVEN THOUGH UNDERSTANDING HIS ARGUMENT REQUIRES TO GRASP TO WHOM HIS CRITIQUE IS DIRECTED, IT IS STILL POSSIBLE TO SHOW THAT NĀGĀRJUNA'S NEGATIVE ARGUMENTS GO BEYOND THE INTELLECTUAL ENVIRONMENT OF CLASSICAL INDIA: THEY FORCE US TO REVISE THE USUAL WAYS OF THINKING ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND REALITY IN A VERY DIFFERENT DIRECTION FROM SUBSTANTIALIST METAPHYSICS. STILL, WE CAN USE LANGUAGE MEANINGFULLY AS LONG AS WE UNDERSTAND IT AS AN INSTRUMENT TO FACILITATE THE EXPERIENCE OF TRUTH, NEVER AS A CONTAINER FOR IT.

KEY WORDS:

ANTISUBSTANTIALISM, METAPHYSICS, SVABHĀVA (OWN NATURE), ŚŪNYATĀ (EMPTINESS), UPĀYA KAUSĀLYA (SKILL IN MEANS), LANGUAGE AND REALITY.



INTRODUCCIÓN: NĀGĀRJUNA, EL PERSONAJE

El presente trabajo tratará sobre un autor que probablemente sea nuevo para muchos lectores de esta revista. Estamos hablando de una de las grandes figuras de la filosofía india y budista: Nāgārjuna. El grado de desconocimiento de su figura y obra en este lado del mundo es inversamente proporcional a su relevancia en la historia de las ideas. En términos de su destreza analítica, profundidad de indagación e impacto en la posteridad debería ser puesto al lado de Platón, Aristóteles o Confucio. No sin razón, Karl Jaspers, incluyó a Nāgārjuna en su selecta lista de grandes filósofos de la humanidad (2012, 141-166).

¿Cómo es posible que un pensador de tan alta talla sea casi totalmente desconocido en las aulas de filosofía de Europa y América, especialmente en Latinoamérica? Al respecto, valga decir que la apreciación de Jaspers es una inusual brecha en el imperante eurocentrismo de su momento. Nāgārjuna ya había sido leído en Europa al menos desde el siglo XIX, cuando el estudio de los textos asiáticos ya se había convertido en una boyante especialidad académica. No solamente había sido leído, sino ampliamente traducido y comentado. Sin embargo, todo este acervo rara vez aterrizó en las escuelas de filosofía. El motivo: nada menos que el eurocéntrico orientalismo cuya sombra aún se extiende sobre la manera como Asia es usualmente vista en el escenario mundial, y cuyo bastión más férreo de resistencia dentro del mundo académico formal se halla, tristemente, en el ámbito filosófico. Expliquémonos un poco mejor.

Ya Edward Said había mostrado en su monumental obra *Orientalismo* que la mentalidad europea (y por extensión norteamericana), desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado

el siglo XX, estuvo marcada por diversos esfuerzos encaminados a mostrar que Europa no era simplemente una civilización sino *la* civilización por excelencia, de lo cual eran marcas su impresionante avance científico-tecnológico y sus formas de gobierno (2003). Esa autoimagen era importante para justificar el imperio colonial sobre muchos pueblos del mundo islámico y Asia que probadamente habían dado grandes muestras de civilización. Simplificando mucho, el argumento diría que estos pueblos solamente podían alcanzar dichas alturas bajo el gobierno de tiranos, cosa que demostraría que en ellos la razón no se había desarrollado hasta su máxima expresión. Adolescentes de razón e incapaces de gobernarse a sí mismos, estos pueblos debían, pues, ser gobernados y educados por los poderes europeos. Aparte la irónica (o hasta hipócrita) condición de que los Estados occidentales de entonces no eran precisamente modelos de autogobierno (autoritarios, clasistas, racistas, machistas y bastante desiguales en su mayoría), los esfuerzos de las ideologías orientalistas se veían confrontados por el estudio de los textos chinos, indios, persas o árabes (entre otros).

En el caso de la India, a comienzos del siglo XX los estudiosos europeos ya sabían bastante sobre la espléndida gramática sánscrita de Pāṇini (la más sofisticada del mundo antiguo, como sabe cualquier lingüista), la lógica de los nyāya, el atomismo vaiśeṣika, la compleja psicología yoga, los grandes avances de matemáticos como Aryabhata o Brahmagupta, entre muchos otros despliegues de erudición. Todo ello amenazaba la validez del argumento orientalista, y con ello la legitimidad del control colonial europeo. Por eso el mundo académico de entonces prefirió inclinarse hacia una imagen más bien estereotípica de la India como una tierra hostil a la lógica y al ejercicio intelectual, y más bien amiga de la intuición espiritual directa. Irónico es que esa imagen de hecho fue también impulsada por figuras intelectuales indias de los siglos XIX y XX y catalizada por el

incipiente nacionalismo indio de entonces, en un intento por marcar distancia respecto del colonizador (v. Ganeri, 1996, 1-2).

No podemos entrar más en detalle sin extendernos demasiado y desviar la atención del tema principal de este texto. Por suerte, Nāgārjuna mismo es un gran contraejemplo a la imagen estereotípica de la India. La tradición le reconoce como un gran argumentador, capaz de vencer a cualquier contrincante en los torneos de debate de la India clásica. Fue el fundador de la escuela *madhyamaka*, corriente filosófica budista que resultó fundamental en la consolidación del *mahāyāna*. Es relativamente conocido que el *mahāyāna* es, junto con el *theravāda*, una de las dos grandes ramas del budismo hoy en día. Esto sugiere que habrían comenzado como dos escuelas a la par en la antigua India (esta perspectiva se acerca, de hecho, a la manera tradicional *theravāda* de entender el *mahāyāna*). Sin embargo, a la final esta óptica resulta siendo una impresión desorientadora. El *theravāda* sí que inició como una escuela budista antigua, pero, como dice Paul Williams, el *mahāyāna* es otra «clase de ‘animal’» (Williams, Tribe y Wynne, 2013, 143). Se habría comenzado a formar lentamente entre los siglos II a.e.c. y II e.c. como una amalgama de diversas prácticas asociadas a (por ejemplo) la recordación mental del Buda (*Buddhānusmṛti*) o a ciertas invocaciones o encantamientos (mantra, *dhāraṇī*), reinterpretaciones de viejas nociones (p. ej. la noción del *bodhisattva*) y doctrinas contenidas en nuevos textos —sobre todo los sutras (discursos) de la perfección de la sabiduría (*prajñāpāramitā*) (143-166).

Ahora bien, hace falta hacer dos advertencias respecto de lo antedicho sobre Nāgārjuna como figura intelectual. Por un lado, como ya señalamos antes, la lógica había sido hondamente cultivada y apreciada en la India clásica. Por otro, Nāgārjuna adquirió fama como un *vitāndin*; es decir, un personaje que echaba mano de la argumentación, pero no con el ánimo de

demostrar ninguna postura, sino de rechazarlas todas (Arnau, 2004, 17-18). Era, pues, una suerte de gran escéptico, que entraba en el juego de la confrontación argumentativa para destruirlo por dentro.

¿Tenemos ante nosotros, pues, más a un antifilósofo que a un filósofo? ¿Nos encontramos aquí con una actitud hostil hacia la razón y el argumento? Creo que no hay motivos para ello. Hay en él un lugar para la argumentación racional, pero no el que esperaría un pensador moderno. No es una herramienta para descubrir la verdad, sino un medio que permite despejar el camino. Descrito de manera tan general, esta postura no será exclusiva de Nāgārjuna en el entorno indio y, más bien, se convertiría con el tiempo en una noción predominante. Pero eso para nada mermó el desarrollo intelectual del subcontinente.

La relevancia filosófica de Nāgārjuna tiene que ver con la forma como específicamente desarrolló su “escepticismo” y la influencia que tiene sobre la posteridad. Era un pensador budista, cuyo trabajo ejerció una influencia tan grande en el desarrollo del budismo mahāyāna que cualquiera de sus escuelas le considera uno de sus más notorios ancestros³. Su influencia, pues, vive hoy en día en los discursos del budismo tibetano o el zen, discursos que tienen un importante impacto cultural en nuestros días. En el marco clásico indio, podríamos afirmar que, a través de la influencia que ejerció sobre pensadores como Shankara (sánscrito Śaṅkara), ayudó a consolidar la concepción de la razón (análisis lógico-conceptual, diferenciación, argumento) como herramienta para despejar el camino a la realización de la verdad antes que el medio para alcanzarla.

³ El budismo *mahāyāna* es la forma predominante en Tibet, China, Taiwan, Japón, Corea y Vietnam, así como entre los pueblos mongoles. Todas las formas del budismo tibetano y chino (incluyendo el chan/zen) son mahāyāna. Más adelante comentaremos un poco más al respecto.

Pues bien, si no es a través del argumento y el análisis, ¿cómo sí se alcanza la verdad? Con este interrogante podemos entrar en materia.

NĀGĀRJUNA COMO PENSADOR ANTISUBSTANCIALISTA

¿Por qué Nāgārjuna es relevante para el cuestionamiento de la metafísica substancialista? Puede argumentarse que el de Nāgārjuna es un cuestionamiento radical a toda metafísica substancialista porque niega toda posibilidad de atribuir a las cosas *en sí mismas* ninguna característica.

En el marco de la filosofía india clásica, Nāgārjuna destaca como ejemplo paradigmático de pensador escéptico. A primera vista, su obra parece negar toda posibilidad de afirmar —de afirmar cualquier cosa, en general. Su argumento sobre la causalidad (que más adelante tendremos ocasión de examinar) es tanto o más demoledor que el de Hume aunque es mucho más compacto.⁴ Numerosos comentarios desde el siglo XIX hasta hoy dan testimonio de la fascinación, y no pocas veces consternación, que provoca su filosofía (Arnau, 2005, 50-56).

¿Pero, por qué la consternación que a veces despierta la filosofía de Nāgārjuna? A lo mejor tiene que ver con la radicalidad de su crítica a la metafísica substancialista. En este trabajo buscaré exponer por qué esta crítica comporta, en efecto, enormes consecuencias para nuestra forma de entender qué son las cosas, cuál es la relación entre lenguaje y realidad, y qué significa entender. Con todo, y aunque a más de un lector atento le puede

⁴ El argumento de Hume, harto conocido en los estudios de filosofía moderna, puede encontrarse en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, secciones IV y V (v. 1992, 36-76).

causar esa impresión, no estamos ante un radical escepticismo que niegue todas las cosas o toda posibilidad de entender; más bien, el llamado de Nāgārjuna es a resignificar la metafísica, el lenguaje y la comprensión en una dirección que podríamos llamar pragmática.

¿ANTISUBSTANCIALISMO PRAGMÁTICO?

*R*echazar la posibilidad de atribuir características a las cosas en sí mismas no implica que no se puedan atribuir de *ninguna manera*. Es decir, nuestro lenguaje (o cualquier lenguaje) no es inútil para comprender la realidad. En mi concepto, tiene sentido interpretar que para Nāgārjuna eso es posible siempre y cuando apaciguemos la elucubración (sánscrito prapañcopaśamam śivam)⁵ o el apego a los puntos de vista (ideas —*drṣṭi*).

La intención de Nāgārjuna es clara desde el inicio de su obra cumbre (en la cual nos centraremos en el presente texto): *Versos fundamentales del camino medio* (Mūla madhyamaka kārikā)⁶. En los versos dedicatorios de la obra, él enuncia dos puntos muy significativos (MMK ms; 1999, 101): (i) El origen dependiente (*pratītya samutpāda*) no es describable en términos de diferenciaciones tajantes; (ii) el Buda anunció el apaciguamiento de la elucubración, la cual alimenta el apego a puntos de vista.

⁵ De aquí en adelante y siempre que no se indique lo contrario, los términos en itálicas y entre paréntesis son los vocablos originales en sánscrito. Convendrá tener presentes algunos de ellos porque son traducidos de diversas maneras a lenguas europeas.

⁶ No es anómalo que un sustantivo compuesto pueda sugerir varias interpretaciones en sánscrito, con lo cual el título de la obra ha sido traducido de varias maneras. *Mūla* significa raíz, base o fundamento; *madhyamaka*, literalmente “camino medio”, es el nombre de la escuela filosófica que funda Nāgārjuna, como ya veremos; *kārikā* significa “estrofas”, debido a que en la india clásica los textos se redactaban en verso para facilitar su memorización.

El origen dependiente es el principio fundamental de la cosmología del Buda —y Nāgārjuna es un filósofo budista. Significa que todas las cosas surgen en virtud de causas y condiciones, de modo que dependen continuamente unas de otras para ser lo que son. Nada escapa a esta red de interdependencia: nada subsiste por sí mismo.

Nāgārjuna piensa que el genuino sentido de este principio —y en general de toda la enseñanza del Buda— se ve oscurecido por excesos especulativos en el ambiente filosófico budista de su tiempo (s. II o III). A su juicio, podríamos pensar, el celo de los intelectuales budistas de entonces por determinar el sentido último de la enseñanza del Buda les conduce a postular entidades y distinciones que no solamente no son observables, sino que conducen a irresolubles contradicciones.

Este punto indica que Nāgārjuna no es un escéptico radical: no pensará que nada puede afirmarse sobre las cosas en ningún sentido, y mucho menos que nada pueda comprenderse. Incluso, su esfuerzo es el de recuperar estas posibilidades. Que su intención sea retornar al sentido genuino de las palabras del Buda ya indica que él no pretende una destrucción escéptica de toda posibilidad de pronunciarse sobre la realidad y de comprender. Aunque la letra de su obra da la impresión de ser un desafortunado escepticismo (y parece que algunos de sus contemporáneos así lo entendieron), en realidad está argumentando a favor de una visión más bien pragmática de la metafísica y de las palabras.

Hay motivos para argumentar que esa era también la intención del Buda, quien fue insistente en prevenir a sus discípulos que no especularan sobre cuestiones como el origen del universo o la conexión última entre cuerpo y mente, o en general cuestiones que les llevaran mucho más allá de lo que pudieran evidenciar aquí y ahora. En su lugar les instó, precisamente, a centrarse en

analizar y comprender *en el presente* las causas y condiciones de los acontecimientos mentales con la finalidad práctica de alcanzar la superación del sufrimiento (MN 63; MN 22: 13-14; SN 56.31).

El asunto de qué tan fiel es Nāgārjuna al pensamiento del Buda no nos ocupará aquí, pero baste lo dicho para clarificar hacia dónde se encamina su filosofía y su intención como autor. Como una suerte de médico del pensar, diagnostica el problema de la elucubración (*prapañca*): la obsesión por tratar de determinar lo que las cosas son en sí mismas por medio del pensamiento. Para Nāgārjuna, si uno entiende el origen dependiente, entiende que tal cosa no es posible, pero sí es posible emplear el pensamiento como *medio* (*upāya*) que facilite la comprensión de lo que las cosas son. En ese orden de ideas, la argumentación escéptica en él es un medio que emplea para tratar de dismantelar el engaño de la elucubración. Y el resultado que espera no es aniquilar la posibilidad de hablar, sino todo lo contrario: su recuperación.

NĀGĀRJUNA COMO AUTOR

*V*aldrán ahora algunas aclaraciones antes de continuar. Nāgārjuna no fue fundador del mahāyāna: más bien, heredó ideas provenientes de la literatura mahāyāna temprana que hemos mencionado. Los expertos consideran que debió conocer sutras mahāyāna tempranos y habría sido inclusive un sistematizador de esta literatura, aunque Juan Arnau opina que más bien su logro fue darle forma de tratado a algunos de sus contenidos (2005, 36). En fin, el aporte del fundador del madhyamaka consistiría en la forma como aplica sistemáticamente estas ideas del mahāyāna temprano a la discusión de su tiempo sobre cómo alcanzar el sentido definitivo (o último) de la enseñanza del Buda. Para nuestros intereses en el

presente texto, es especialmente importante fijarnos en la lógica no dual de los sutras prajñāpāramitā. Están plagados de expresiones como «no hay Buda, por tanto, hay Buda», «no hay surgimiento ni aniquilación», entre otras. Este lenguaje altamente paradójico apunta a que las cosas dependen unas de otras para ser lo que son, ninguna (por tanto) se sostiene sobre sí misma y la comprensión de la verdad suprema escapa a la verbalización.

No sabemos prácticamente nada sobre la vida de Nāgārjuna, pero sí sobre la significación que tuvo para la posteridad. Su influencia es capital tanto en el pensamiento budista tibetano como en el chino. Se conservan varias leyendas sobre Nāgārjuna a través de cronistas chinos y tibetanos, pero su contenido es claramente poco histórico: antes que biografías, son hagiografías (Arnau, 2005, 301-319), es decir, relatos que delatan como al personaje se le atribuyó una gran virtud retórica y argumentativa, habilidad como mago y un alto desarrollo espiritual (al punto que la tradición tibetana le considera un ser iluminado y en el ámbito chino figura como uno de los más venerables ancestros indios).

Así pues, para saber quién fue Nāgārjuna hace falta un análisis textual tanto de estas leyendas como de su obra. Sin embargo, esa tarea se complica porque se le atribuyen más de cien trabajos, la mayoría de los cuales seguramente no escribió él. En la India clásica no era raro atribuir una obra a un intelectual o un sabio famoso para facilitar su circulación. Cuáles obras son de él y cuáles no es tema de discusión entre los expertos hoy en día, debate que se complica debido a la ausencia de evidencias documentales o arqueológicas claras sobre el autor. Como inicio de una solución, Juan Arnau sugiere definir a Nāgārjuna como el autor de su obra más reconocida, *Versos fundamentales del camino medio*. A partir de ello, se podría establecer que otra obra, *Abandonando el análisis (Vigraha vyāvartanī)*, también es suya, pues allí se cita a sí mismo⁷. Sobre esta base y acudiendo a

métodos de análisis textual, podría decirse, continúa el estudioso, que los siguientes textos también son probablemente de Nāgārjuna (v. Arnau 2005 40-41):

- *Setenta estrofas de la vacuidad* (Śūnyatā saptatī)
- *Argumentación en sesenta estrofas* (Yukti śaṣṭikā)
- *Guirnalda de joyas* (Ratnāvalī)
- *Carta a un amigo* (Suhṛllekha)
- *Cuatro loas al Buda* (Catuḥ stava)
- *Métodos de la discusión* (Vaidalya prakaraṇa)

EL CONTEXTO FILOSÓFICO DE NĀGĀRJUNA

Examinemos ahora el contexto al cual responde Nāgārjuna como autor. Su obra central, *Versos fundamentales del camino medio*, tiene lugar en el contexto de la discusión filosófica budista. Central en este marco es el abhidharma.

Durante sus varias décadas de predicación, el Buda se caracterizó por adaptar su discurso a las circunstancias concretas y las condiciones y necesidades específicas de cada audiencia. En una palabra, ajustaba su discurso a las *convenciones*. Comparable a un médico, que receta remedios distintos y de distinta manera a cada paciente, el Buda buscaba que la predicación fuera lo más eficaz posible en cada caso particular —eficaz para ayudar a cada cual a liberarse del sufrimiento, meta suprema del pensamiento budista. Sus palabras, según lo considera la tradición, quedaron consignadas en los *sutras* (discursos), que los monjes preservaron de memoria por siglos antes de ponerse por escrito.

⁷ Arnau tiene una traducción al castellano, que titula *Abandono de la discusión* (2006).

Con el paso del tiempo, no obstante, surgió en la comunidad monástica budista la inquietud por cómo identificar, en medio de todos aquellos discursos convencionales, cuál es la *verdad última* o definitiva de fondo. Es decir, la idea era descifrar el sentido último de la enseñanza del Buda. Una estrategia muy influyente pasó por analizar los sutras para identificar sus elementos básicos: las *categorías* a partir de las cuales se estructura el análisis de la experiencia y la mente que propone el Buda. Identificadas estas categorías, será posible armar con ellas un sistema que expresaría ese anhelado sentido último. A un sistema como este se le denomina *abhidharma*. Ejemplos de estas categorías que componen un abhidharma son condiciones y efecto, movimiento y móvil, facultad sensorial y objeto del sentido, espacio y características, forma material (desglosable en los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego).

Nāgārjuna cuestiona primeramente la metafísica de las escuelas filosóficas *sarvāstivāda* y *sautrāntika*. El punto central de estas metafísicas es la noción de *svabhāva* (naturaleza propia). No obstante, también disputa con escuelas filosóficas no budistas, como se puede notar en su segunda gran obra, *Abandando el análisis* (en la traducción de Arnau, *Abandono de la discusión*).

Svabhāva traduciría, algo literalmente, «existente por sí». El término se refiere, precisamente, a un existente (*bhāva*) que no depende de nada más que de sí mismo para ser lo que es: surge de sí mismo (*svā*). Era una noción invocada por escuelas budistas como la *sarvāstivāda* y la *sautrāntika* para explicar en qué se sustenta el *surgimiento* de todas las cosas. Aquí nos concentraremos en la primera de estas dos escuelas.

Razonaban los intelectuales de estas escuelas que, si bien las cosas que percibimos —incluidos nosotros mismos— están sometidas al origen dependiente, queda por resolver sobre qué base o fundamento descansa toda esa red de originación

dependiente. La propuesta es que todos los elementos descritos en el abhidharma son los elementos básicos de la realidad: son una suerte de factores elementales que componen todas las cosas. Cada uno, además, tiene svabhāva (naturaleza propia). Así pues, cada uno surge de sí mismo.

El objetivo central al cual Nāgārjuna dirige su crítica no es nada menos que esta noción de svabhāva. Pero su idea no es simplemente cambiar una metafísica por otra. La intención de Nāgārjuna es primeramente práctica. Su propósito es apaciguar la elucubración que ensombrece, a su juicio, la comprensión del origen dependiente (*pratītya samutpāda*). Desde el inicio de *Versos fundamentales del camino medio*, asegura que el Buda enseñó que el origen dependiente está más allá de diferenciaciones.

Las diferenciaciones que menciona Nāgārjuna al inicio de su *magnum opus* son las siguientes (MMK mś; 1999, 101):

Cesación – surgimiento
Aniquilación – permanencia
Identidad – diferencia
Aparición – desaparición

Nāgārjuna niega estas diferenciaciones, a lo cual la tradición se refiere como las ocho negaciones. Según uno de sus comentaristas clásicos, Chandrakīrti (ca. s. VII), estas ocho negaciones son apenas ejemplos destacables de un mayor número de diferenciaciones, pero solo menciona estas por fines argumentativos (v. Prasannapadā 1.11; 1979, 35). En fin, se presupone que Nāgārjuna niega la posibilidad de atribuir cualquier diferenciación al origen dependiente. ¿Significa esto que es un error entender las cosas en términos de diferenciaciones? Por siglos ha habido mucha discusión y reflexión al respecto, pero pienso que podemos aproximarnos a

esta pregunta de la siguiente manera: podemos aplicar diferenciaciones siempre y cuando las entendamos convencionalmente. Basta con que nuestras afirmaciones se evidencien, es decir, que se comprueben. Ahora bien, lo que sería un error es tratar de atribuir a las cosas mismas las diferenciaciones en que se basan nuestros juicios. Examinaremos más a fondo esta lectura de Nāgārjuna enseguida. Nos bastará enfocarnos en la diferenciación identidad vs. diferencia.

LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE NĀGĀRJUNA

En la mayoría de capítulos de *Versos fundamentales del camino medio*, Nāgārjuna se ocupa de “desmantelar” las categorías del abhidharma. Para los propósitos de aclarar cómo proceden estas “refutaciones”, aquí nos bastará tomar como ejemplo el capítulo 1, cuyo propósito es examinar la categoría condiciones-efecto, es decir, la causalidad —más en general, la condicionalidad. El autor comienza enunciando su tesis: no puede establecerse que una cosa tenga sus condiciones en sí, en otro, en ambas cosas a la vez ni que sea sin causa (MMK 1.1; 1999, 105). Estas son, notemos, todas las posibilidades lógicas. Entrar en todos los detalles del argumento nos obligaría a extendernos mucho más allá de lo deseable y quizá afectaría la comprensión, así que lo expondré aquí de modo relativamente simplificado.

Recordemos que las posibilidades son cuatro. En los cuatro casos, dirá el pensador, no puede establecerse la relación entre condiciones y efecto.

Causada (una cosa existente) por sí (MMK 1.3-11; 1999, 107-114). Aquí el supuesto a examinar es que las condiciones y el efecto son de idéntica naturaleza, con lo cual lo que da cuenta de

la causalidad es que el efecto preexiste de alguna u otra manera en las condiciones. El problema es que *no evidenciamos* la presencia del efecto en las condiciones: ni en ninguna de ellas por separado, ni en la combinación de todas. Por ejemplo, una planta no está presente ni en la semilla, ni en la tierra fértil, ni en el agua, ni en la mera combinación de estas y sus demás condiciones. Si se contesta que las condiciones producen el efecto porque tienen eficacia (causal), el problema es que se está diferenciando entre condiciones y eficacia; si establecemos esta diferencia, podríamos entonces concebir condiciones sin eficacia, o eficacia sin condiciones, lo cual es absurdo.

Causada por otro (MMK 1.3, 12; 1999, 115). La primera alternativa para evitar el escollo anterior es afirmar que las condiciones y el efecto son de naturaleza diferente: no se asemejan. La dificultad ahora es que, si el efecto no es de la misma naturaleza de las condiciones y no está presente en las condiciones, entonces no hay razón para pensar que no pudiera surgir de otras condiciones. ¿Por qué, por ejemplo, no podría surgir la planta de una piedra? Como se está suponiendo que la planta no se asemeja a sus condiciones, no es posible dar cuenta de por qué surge de la semilla, el agua y la tierra (etcétera) y no de otras cosas.

Causada por sí y por otro (MMK 1.13; 1999, 115). En este caso, la alternativa es suponer que el efecto preexiste en las condiciones y así estas pueden producirlo, pero las condiciones surgen de unas precondiciones de diferente naturaleza. El escollo en este caso es: «El efecto está hecho de condiciones, pero las condiciones no son hechas de sí mismas. ¿Cómo puede ese efecto hecho de condiciones [surgir] de lo que no es hecho de sí mismo?» (MMK 1.13; 1999, 115; inserción en la traducción). Es decir, aquí Nāgārjuna identifica una contradicción: si las condiciones surgen de unas precondiciones que son de naturaleza diferente, entonces volvemos a tener el problema del caso anterior; y, así, como no se

puede dar cuenta de cómo surgen las condiciones de sus supuestas precondiciones, tampoco se puede dar cuenta de cómo las condiciones dan surgimiento al efecto.

Ni causada por sí ni por otro, i.e. sin causa (MMK 1.14; 1999, 116). Nāgārjuna dice en este punto: «Un efecto hecho ya de condiciones, ya de no condiciones, por lo tanto, no se evidencia. Dada la ausencia del efecto, ¿dónde pueden evidenciarse las condiciones o las no condiciones?» (MMK 1.14; 1999, 116). Este es el último verso del capítulo, con lo cual se espera que sea su conclusión. Parece pues, que el autor estuviera afirmando que no se puede establecer la causalidad. Pero recordemos la tesis: no es concebible que una cosa se produzca sin causa. En suma, el resultado sería una aporía: ninguna de las opciones lógicas es afirmable.

Pero recordemos: si Nāgārjuna emplea el escepticismo como medio hábil para disolver la elucubración, el argumento no puede culminar en aporía. Ese es el resultado *siempre y cuando* presupongamos la noción de naturaleza propia. Ese es, para este pensador, el problema. En este caso, el problema radica en suponer que para establecer la relación entre condiciones y efecto hace falta atribuirle a las condiciones la naturaleza intrínseca, inherente y autoconcebida de ser condiciones. Es ese supuesto, exactamente, el que causa la aporía.

Pero si no es en virtud de alguna característica (*lakṣana*) subyacente a las condiciones lo que da cuenta de que produzcan el efecto, ¿cómo damos, sí, cuenta de ello? Pues bien, aquí es importante que Nāgārjuna apele a la evidencia al considerar la primera de las cuatro opciones. Esa apelación a la evidencia se reitera en muchos lugares de su libro. En fin, la cuestión es que observamos que tras plantar la semilla en tierra fértil, darle iluminación adecuada, regarla y cuidarla, después de un tiempo brota la planta. Entonces, *y solo entonces*, a la semilla, tierra, luz

y cuidados les llamamos condiciones, y a la planta la llamamos efecto. En suma, atribuimos la relación causal *en virtud de convenciones*. Si afirmamos que la planta ha surgido de la semilla (etcétera), nuestra afirmación será correcta, pero lo sabemos porque lo podemos constatar. Pero *los conceptos* de “condiciones” y “efecto” son correlativos: no tiene sentido el uno sin el otro.

Así pues, si le atribuimos a las “condiciones” la naturaleza intrínseca de ser condiciones, caeríamos en una curiosa contradicción. Por un lado, debemos reconocer que las condiciones (o varias de ellas) preexisten al efecto: primero se dan las unas, luego el otro. Por otro, “condiciones” y “efecto” no pueden darse sino simultáneamente porque son correlativos. Si, entonces, afirmamos que las condiciones tienen la naturaleza de ser condiciones, acabamos afirmando que preceden al efecto y también que existen al mismo tiempo que el efecto.

Pero no estamos condenados a esta contradicción. La forma de evitarla es dejar de lado la noción de naturaleza propia. Justamente, lo que intenta Nāgārjuna con sus argumentos negativos es rechazar la noción de naturaleza propia. Para ello, le opone la noción de vacuidad (*śūnyatā*), que significa ausencia de naturaleza propia. Así, afirmará que todas las cosas son vacías, es decir, carentes de naturaleza propia.

Ahora bien, aquí llegamos al corazón de su antisubstancialismo. Svabhāva (naturaleza propia) no es simplemente un presupuesto metafísico entre otros posibles. En primera instancia, históricamente hablando, sí lo es. Empero, podemos argumentar que en último análisis representa la expresión de todo intento de determinar las cosas en virtud de características. De hecho, la escuela sarvāstivāda concibe que las cosas con svabhāva están *determinadas* en virtud de *características* (*lakṣana*). Recordemos que svabhāva significa «existente por sí», con lo cual una cosa

existente (*bhāva*) que es *svabhāva* es lo que es en virtud de sí misma. Pues bien, lo que expresa esa naturaleza autosubsistente de la cosa es las características que le corresponden. En términos básicos tenemos aquí, amén de las diferencias (no negaremos que las hay), los mismos principios de la metafísica de Aristóteles, o de cualquier otra metafísica substancialista.

El asunto va más lejos. Cualquier lector de Platón estará familiarizado con que si las cosas fueran completamente mudables, no habría modo que nuestras palabras pudiesen significar nada: que una palabra o una expresión ya signifique algo, ya se refiera a algo, exige suponer estabilidad. Si decimos (para usar el ejemplo indio clásico) “hay humo en la montaña”, la enunciación presupone que hay algo fijo que llamamos montaña y algo fijo que llamamos humo, y además debe presuponer que la montaña y el humo se mantienen juntos durante un tiempo. Nada de esto sería posible si el cambio fuese total y absoluto. ¿No indicaría esto que las cosas deben, ellas mismas, tener alguna estabilidad, y con ello ser pasibles de atribución de características?

Y con todo, ¿cómo contesta uno los argumentos de Nāgārjuna? Si él tiene razón, entonces habría un problema fundamental en reificar las características que atribuimos a las cosas, es decir, de suponer que en sentido último las cosas tienen las características que les predicamos. En realidad, sin embargo, podemos atribuírselas, pero solo convencionalmente. Este filósofo nos está diciendo, pues, que las cosas tal como son en sí mismas no contienen las características que les atribuimos.

Pero el lector de Platón aún tiene un punto. ¿Cómo dar cuenta de que podemos predicar algo de algo, o más en general, qué da cuenta de que podemos usar nuestro lenguaje? La aproximación de Nāgārjuna parece estrictamente funcional. A su juicio, mientras una expresión desempeñe su función podemos

predicarla sin problema: «Mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones» (VV 22 comentario; 2006, 29). Por ejemplo, podemos afirmar “hay fuego en la montaña”; y si nos preguntan por qué, podemos argumentar que “hay humo en la montaña”. Primeramente, los demás pueden efectivamente observar que hay humo en la montaña; aquí basta apelar a la evidencia. Si insisten en inquirir por qué concluimos que hay fuego en la montaña, podemos alegar que normalmente el humo se da en concomitancia con el fuego, y no en otras circunstancias. Así que, si hay humo, podemos inferir el fuego. Si nuestros interlocutores tienen dudas, les basta ir a la montaña y constatarlo. Si van a la montaña y encuentran allí lo que en nuestra experiencia describimos como fuego, basta para confirmar la afirmación.

En fin, no habría problema con emplear nuestro lenguaje. En particular, no habría problema en predicar, siempre y cuando nos atengamos a lo que podemos evidenciar. El problema estaría en especular qué da cuenta de esta “asociación” entre la evidencia observable y las descripciones que damos. No hay respuesta: cualquier intento de respuesta a semejante pregunta presupone alguna forma de semejanza entre el lenguaje y los hechos, y cualquier supuesto de este orden requiere a su vez suponer que los hechos tienen alguna estructura inherente, una estructura en sí mismos. Pero tal cosa sería, para usar la expresión del lingüista Alfred Korzybski, confundir el mapa con el territorio. Que no hay respuesta al problema expuesto es lo que Nāgārjuna parece sugerir al término del capítulo 6 de *Versos fundamentales del camino medio*, capítulo donde se ocupa de examinar el surgimiento. Dice el filósofo: «Como una ilusión, un sueño [...], así han sido ejemplificados el surgimiento, la duración y el cese» (MMK 7.34; 1999, 179; cf. 2004, 95).

Volvamos a la analogía cartográfica. Como un buen mapa, o una buena brújula, el lenguaje nos puede servir para orientarnos en el mundo, siempre y cuando no lo proyectemos sobre las cosas. Esa proyección nubla nuestra percepción: acaba haciendo que perdamos de vista las cosas mismas porque estamos más bien *esperando* ver lo que queremos ver. En una palabra, nuestras ideas fijas sobre las cosas acaban ocupando, en nuestro campo de experiencia, el lugar de las cosas mismas, y de ese modo las perdemos de vista. Es aquí donde está el problema que Nāgārjuna denomina elucubración (*prapañca*).

El resultado del análisis de este filósofo puede parecer o bien “misterioso”, o bien desesperanzador. No obstante, hay motivos para distanciarse de esas impresiones. No creo que Nāgārjuna sea un mistificador: no deja de apelar a la evidencia. Sí pone, es verdad, un límite a lo que podemos afirmar significativamente. Empero, ganamos bastante: evitamos el escollo de vivir en un sueño de nuestra propia creación que confundimos con los hechos. Por ello mismo, tampoco creo que el resultado sea desesperanzador. Así las cosas, ¿el resultado de la filosofía de Nāgārjuna es acaso la imposibilidad de comprender las cosas? No. De hecho, el lector sagaz habrá podido detectar que Nāgārjuna se apoya en una posibilidad de comprensión. De otro modo, él no podría apelar a la evidencia. ¿Pero puede el lenguaje mostrar las cosas tal como son? No: eso ha quedado descartado antes. Ahora bien, esto no implica que sea falso sin más. Es verdadero de acuerdo a convenciones. De hecho, por esto es que no muestra las cosas tal cual son. Pero sí puede cumplir sus funciones. El lenguaje no es espejo de las cosas, pero sí puede ser medio (*upāya*) para alcanzar la comprensión de las cosas.

El resultado es que al despejar la elucubración se rescata el contacto con las cosas tal como son. Es decir, es posible comprender. Lo que pasa es que la comprensión misma es inefable. Esto último lo señala cuando dice que las cosas son

como una ilusión mágica. Es por esto que el antisubstancialismo de Nāgārjuna es filosóficamente significativo mucho más allá del contexto en el que se dio. Nos dice que el lenguaje puede ser un instrumento facilitador de la experiencia de la verdad, pero de ninguna manera la reemplaza. Ahora bien, pienso que esto no cancela la metafísica: más bien, la resignifica. Su función no es revelarnos qué son las cosas, sino orientarnos en nuestro camino al descubrimiento de las mismas.

REFERENCIAS:

OBRA DE NĀGĀRJUNA

NĀGĀRJUNA.

[VV] *Abandono de la discusión* [Vigraha vyāvartanī]. Tr. Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2006.

–*Fundamentos de la vía media* [Mūlamadhyamakakārikā]. Tr. Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2004.

–[MMK] *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Tr. David J. Kalupahana. Delhi: Motilal Barnasidass, 1999.

DEL CANÓN PALI

[MN 63]

“Cūlamālukya Sutta: The Shorter Discourse to Mālunkyāputta”. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, tr. Ñāṇamoli Bhikkhu y Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom, 2009. 533-536.

[MN 22]

“Alagaddūpama Sutta: The Simile of the Snake”. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, tr. Ñāṇamoli Bhikkhu y Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom, 2009. 224-236.

[SN 56.31]

“The Simsapa Grove”. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikāya*, tr. Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom, 2000. 1857-1858.

OTRAS

ARNAU, JUAN.

La palabra frente al vacío: Filosofía de Nāgārjuna. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

–“Introducción”. *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela, 2004. 11-45.

CHANDRAKĪRTI. [PRASANNAPADĀ]

Lucid Exposition of the Middle Way. Tr. Mervyn Sprung. Boulder: Prajñā, 1979.

GANERI, JONARDON.

“The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought”. *Philosophy East and West*, vol. 46, n.º 1 (1996): 1-16.

HUME, DAVID.

Investigación sobre el conocimiento humano. Tr. Magdalena Holguín. Bogotá: Norma, 1992.

JASPERS, KARL.

Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Tr. Elisa Lucena, Pablo Simón. Madrid: Tecnos, 2012.

SAID, EDWARD.

Orientalismo. Tr. María Luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo, 2003.

WILLIAMS, PAUL, ANTHONY TRIBE Y ALEXANDER WYNNE.

Pensamiento budista: Una introducción completa a la tradición india. Tr. Agustina Luengo. Barcelona: Herder, 2013.

