

## FILOSOFÍA BUDISTA. “MANERAS DE HABLAR” DEL MĀDHYAMIKA

JUAN ARNAU

*The University of Michigan*

No hay tal cosa como el *dharmā* que ha enseñado el Tathāgata. ¿Y por qué? Porque el *dharmā* al cual despertó el Tathāgata o el cual enseñó, no se puede aprehender, no se puede decir. No es ni un *dharmā* ni algo que no es un *dharmā*. ¿Y por qué? Porque la persona santa se forma con base en algo que no tiene condiciones ni elementos constitutivos (*asamskṛta-prabhāvītā*). Este discurso del *dharmā* es inconcebible.

El *sūtra* del diamante  
(*Vajracchedikā* 7, 15b)<sup>1</sup>

A veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico, una suerte de falsa moldura que nada soporta.

L. Wittgenstein  
(*Investigaciones filosóficas* § 217)

### Introducción y propósitos

El presente trabajo es un estudio sobre el pensamiento de Nāgārjuna. Me centraré principalmente en su obra de mayor importancia que lleva por título *Mūla-madhyamaka kārikāb*: “El texto fundamental del camino medio” (en adelante MK) y recurriré

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 10 de junio de 2002 y aceptado para su publicación el 24 de junio de 2002.

<sup>1</sup> La traducción se debe a Luis O. Gómez, inédita. La numeración a la edición de Edward Conze (ed./trad.), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957. Me interesa especialmente la idea que se deriva del *sūtra* del diamante según la cual lo impensable es verdad en virtud de su impensabilidad. Esto se confirma más adelante, en uno de los pasajes más famosos del *sūtra*: “Los budas se han de ver en y a la manera del *dharmā*, los cuerpos de los guías del mundo son cuerpos de *dharmā* pero no se debe tratar de entender la naturaleza de ese *dharmā*; no es algo que se pueda entender.” (pp. 56-57)

a veces a otras de las obras que se le atribuyen. Nāgārjuna fue el punto de partida de una de las escuelas más prestigiosas dentro de la rica tradición especulativa y metafísica del budismo: La escuela del camino medio (*madhyamaka*). Sus trabajos fueron escritos en sánscrito, algunos de ellos se preservan en esta lengua y otros en sus traducciones chinas y tibetanas. Sobre lo que pudo ser la vida de Nāgārjuna tenemos muy pocos datos fiables. Lo más seguro es que naciera en la India meridional, cerca de un centro importante del arte búdico, Amarāvati, entre los siglos II y III de nuestra era.

Nāgārjuna se sitúa en un punto de la historia en el que el budismo da un giro importante: el *māhāyana*, y él será en parte responsable de ese cambio de rumbo. Voy a intentar mostrar cómo una retórica de lo indeterminado le permitirá abrir un hueco en la tradición budista, situar su discurso dentro de ella y, una vez dentro, transformarla, sustituyendo un vocabulario viejo (*abhidharma sarvāstivāda*)<sup>2</sup> por uno nuevo (*mādhyamika*).

Me preguntaré por qué medios: 1) maneras de hablar, 2) dialéctica como comparación de léxicos, 3) metáforas de transferencia, 4) dramatización de la lógica: mostrar en lugar de probar; y con qué propósitos Nāgārjuna funda, en su mundo sin esencias, una distinción entre dos verdades. Buscaré qué argumentos podrían apoyar la idea de que su antiesencialismo acaba por convertirse en constructivismo y sirve de cimentación al edificio del *māhāyana*.

Hablo de retórica de lo indeterminado porque los modos de hablar del *mādhyamika* —modos de hablar que pretenden no sostener tesis alguna— dibujan la identidad del *māhāyana* temprano. Mi pregunta entonces será: ¿cómo es posible un contenido de la forma cuando la forma se define a sí misma co-

<sup>2</sup> Etienne Lamotte tradujo al francés la traducción china que hizo Kumārajīva del *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna (*Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain, Université of Louvain, 1944). En dicho trabajo Lamotte ofrece argumentos convincentes (pero no contundentes) de que Nāgārjuna dirige sus críticas a un tratado del *abhidharma sarvāstivāda*: el *Mahāvibhāṣā*: el “Gran [texto de las] Opciones,” que fue compuesto para el concilio del rey Kaniṣka como un comentario del *Jñānaprasthāna*. El original sánscrito de este trabajo se ha perdido y lo conocemos a través de las traducciones chinas, entre ellas la de Hsüan-tsang. La metodología del texto consiste en presentar todas las opiniones atribuidas a los maestros en cada punto de controversia filosófica y extraer de ellas una conclusión adecuada. La mera presencia del texto sugiere grandes diferencias de opinión entre los pensadores *sarvāstivāda* de la época.

mo carente de contenido? O, para ponerlo en la forma del *sūtra del corazón* ¿por qué se dice que “la forma es el vacío y el vacío es la forma?” Y luego: ¿de qué modo ese contenido se invertirá en perfilar una identidad (*māhāyana*)? Examinaré cuáles serán los mecanismos utilizados (retóricos, narrativos o silogísticos) para llevar a cabo esta tarea y de qué forma se recurrirá a las fuentes de autoridad de la tradición y a la jerarquía para conducirla con éxito.

### Identidad o confusión

La ingenuidad acrítica imagina el budismo (lo mismo podría decirse de cualquier otra religión, cultura, etnia o nación) como un objeto acabado y consistente. El sólo hecho de imaginarlo nos hace *verlo* quieto, estático (si no fuera así no lo veríamos). Sin embargo, el estudio sistemático del budismo (o de cualquier otro artefacto cultural) nos obliga a reconocer que no hay tal cohesión, que las diferencias y excepciones a lo que ingenuamente considerábamos que eran el canon o la ortodoxia son tantas que los dos nombres anteriores pierden sus privilegios, se vacían de significado. El tiempo no sólo corre a favor de la entropía (de la confusión), también lo hace a favor de la crítica. La crítica tiene su principal aliado en el tiempo, sólo hará falta esperar lo suficiente para ver cómo se reproducen las excepciones a cualquier modelo teórico de la cultura.<sup>3</sup>

Si, a pesar de este encuentro o confrontación con la heterogeneidad y la mudanza del fenómeno religioso, se insiste en buscar un fundamento único en la historia, es inevitable el error común de catalogar la mayoría de las múltiples manifestaciones del quehacer religioso como desviaciones, excepciones o anomalías que traicionan o desvirtúan una verdad prístina. Éste es el precio que se paga cuando se olvida que las identidades religiosas, como las personales, tienden a ser híbridas y fluidas. Y el precio se paga con gusto porque de lo contrario se paga otro precio, que las sociedades tradicionalmente han considerado demasiado alto: el precio de la confusión.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Se podría hasta decir que la crítica y la historia son una misma cosa, pero no entraré en esa vereda.

<sup>4</sup> Luis O. Gómez, *Silencio intelectual. Afecto ordenado*, inédito.

Nāgārjuna va a realizar esa crítica cuya desviación desvirtúa la “verdad prístina.” Va a sustituir un vocabulario por otro, va a confundirlo todo. Voy a preguntarme qué técnicas: retóricas, exegéticas y silogísticas y qué apelaciones: a la autoridad de las escrituras, al Buda o a la jerarquía, impedirán que todo se llene de humo, conjurarán la confusión y lograrán que se inicie una nueva manera de hablar y de ser budista. La pregunta no es otra que la siguiente: ¿cómo la propuesta de Nāgārjuna sigue siendo budista tras un cambio tan radical?, ¿de qué manera se logra el equilibrio entre las fuerzas centrífugas del cambio y las convergentes de la identidad?

### Experiencia y tradición cultural

La tradición budista hizo desde sus comienzos explícita la primacía del nirvana. Al fundarse como una soteriología, como un camino de liberación, el budismo se organizó alrededor de un centro: la experiencia del nirvana. Pero debemos advertir que el budismo es algo de mucho más alcance que la búsqueda y el debate en torno a dicho estado y que, más que la experiencia fue la idea que los budistas se formaron de ella.

Esta experiencia se convertirá en algo problemático. Por un lado, la experiencia es una práctica que sólo existe en el presente, un suceso o situación vivida; por el otro, es un conocimiento de las cosas adquirido por la misma práctica. Ningún presente carece de memoria (*smṛti*) ni es independiente de un contexto institucional o social (*saṅgha*). Esa experiencia en el presente, como sostendrán los propios budistas, va a estar condicionada, arropada y construida por unas técnicas de meditación y concentración (*bhāvanā*), por unas reglas de conducta moral (*śīla*), y por una tradición textual (*āgama, darśana*).

La experiencia, se dirá, es más un “gusto” y un “sabor” (*rasa*)<sup>5</sup> que un “saber” o un “conocimiento.” Pues los últimos llevan implícitos un objeto a conocer mientras que los primeros

<sup>5</sup> *Rasa* tiene múltiples significados relacionados con “fluidez” y con “sabor”, denota también la cualidad propia de lo poético y en el hinduismo el deleite suprasensible de la unión extática con lo divino.

pueden prescindir del objeto, al menos como algo definido y completamente acabado (*sadbhūta*). ¿Cómo conjugar el saber budista con el sabor del nirvana, si ese saber se reveló como silencioso?

¿Qué método —dinámica— llevará a la pasividad —estática— del nirvana? Los dos extremos dibujan la paradoja de la situación del budista que busca la paz de estar libre de todo deseo y de todo renacer. Nāgārjuna la hace suya y propone una “manera de hablar” que sirva de modelo formal a esta empresa. Utilizando un símil del propio Nāgārjuna (*Vigrahavyāvartanī* 49, en adelante VV), podemos imaginar a los padres del discurso reformado del *māhāyana* como los hijos del silencio del Buda ante los puntos indeterminables (*avyākṛtāni vastūni*).<sup>6</sup>

Sugiero que es gracias a esta indeterminación, gracias a este silencio, que Nāgārjuna se ve en el derecho de producir un nuevo lenguaje, o mejor, unos nuevos modos de hablar. Hay una institución del discurso que sugiere la idea de que el nirvana es el fundamento silencioso donde convergen todos los lenguajes. Pero no se trata de repetir lo que dijeron los *Nikāya* frente a lo indeterminado ni de pregonar el silencio ante el misterio del nirvana. La novedad reside en que la vieja indeterminabilidad del *Tathāgata* después de la muerte (el Buda, dicen los *Nikāya*, guardó silencio cuando fue interrogado al respecto), la indeterminabilidad sobre la finitud o infinitud del espacio y del tiempo, y sobre la identidad o diferencia entre cuerpo y alma se extiende ahora a todos los fenómenos, incluso el del presente y la experiencia que en éste ocurre. Así, se dirá en el MK: “Asimismo, nunca lograremos comprender si mientras el Bienaventurado estaba (en vida) existía o no existía, si existía y no existía al mismo tiempo o si ni existía ni no existía.”<sup>7</sup>

De esta última afirmación uno podría extraer la siguiente conclusión (no estoy diciendo que Nāgārjuna la formulara así): los confines del espacio o del tiempo son tan misteriosos co-

<sup>6</sup> Sigo la edición de E. H. Johnston y Arnold Kunst, *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.

<sup>7</sup> Sigo la edición de J. W. de Jong, *Mūla-madhyamakakārikāḥ of Nāgārjuna*, Madrás, The Adyar Library and Research Center, 1977.

tiṣṭamāno (a)pi bhagavān bhavātītyeva nohyate |  
na bhavatyubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate || MK. 25.18.

mo los fenómenos de cada día. El misterio del *samsāra* es tan hondo como el del mismo nirvana. No hay diferencia alguna entre ambos (MK 25.19.). El paradero del *Tathāgata* después de la muerte se encuentra tan indeterminado como nuestra situación como seres vivos en el planeta. Estamos cerca de las epifanías de lo ordinario y del mundo como prodigio. Nuestras acciones son como las de seres creados por arte de magia y hasta nosotros mismos, nuestro yo, participa de esa naturaleza prodigiosa. El yo es una ilusión y lo que hace una ilusión dentro de una ilusión (MK 17.31-32.).

El universo que Nāgārjuna recrea con su nuevo vocabulario ha perdido pues la solidez que tenía en el *abhidharma*. Es un mundo que se parece a un espejismo, a un sueño, a la ciudad de los *gandharva* (MK 17.33.).<sup>8</sup> Conocer este mundo requerirá una radical reorganización del saber. Todas las clasificaciones elaboradas anteriormente, el gigantesco inventario de la realidad hecho por el *abhidharma*, sobre todo el *sarvāstivāda*<sup>9</sup>, y la teoría de la momentaneidad propuesta por los *sautrāntika*<sup>10</sup> se pondrá

<sup>8</sup> La ciudad de los *gandharva* (músicos celestiales que intervienen en los banquetes de los dioses) consistía en un espejismo producido por las partículas de agua en suspensión de una fuente sobre un fondo rocoso.

<sup>9</sup> *Abhidharma sarvāstivāda*: compuesto en sánscrito, su redacción definitiva se remonta a Vasubandhu, consta de siete libros que se diferencian de los *īberavāda*: 1. *Samgītiparyāya*: recitaciones didácticas que explican los elementos de la doctrina por mónadas, triadas etc. 2. *Dharmaskandha*: en parte idéntico al *Vibhaṅga*, enumera los agregados, los estadios en la meditación etc. 3. *Prajñaptiśāstra*: el libro de las descripciones, que en forma de cantos, ofrece pruebas de muchos acontecimientos legendarios. 4. *Vijñānakāya*: el cuerpo de los conocimientos, tiene capítulos sobre cuestiones controvertidas que recuerdan al *Kathāvattu* y capítulos que recuerdan al *Paṭṭhāna* y al *Dhātukathā*. 5. *Dhātukāya*: libro de los elementos que corresponde básicamente al *Dhātukathā* de los *īberavādīn*. 6. *Prakarana*: libro de los tratados literarios, que ordena los elementos por categorías. 7. *Jñānaprasthāna*: el libro sobre el punto de partida del conocimiento, donde se consideran diversos aspectos del conocimiento como las inclinaciones (*anusāya*), el conocimiento en sí (*jñāna*), los estadios de la contemplación o éxtasis (*dhyāna*).

<sup>10</sup> La escuela *sautrāntika* se desprende de la *sarvāstivāda* hacia el año 150 a.C. Como el nombre de la escuela indica sus adeptos se atenían exclusivamente a los *sūtra*, rechazando el *abhidharmapiṭaka* de los *sarvāstivāda* y su teoría de “todo es”. Los *sautrāntika* creyeron en la existencia de una conciencia sutil que es la que transmigra por el *samsara*, en la conciencia es en la que, a la muerte del individuo, se reabsorben los cuatro *skandha* restantes. Esta idea de una conciencia continua que subsiste ejerció una especial influencia en la escuela *yogācāra*. La escuela *sautrāntika* desarrolló con tenacidad la teoría de la momentaneidad de los entes: toda existencia no es sino una sucesión de momentos sin pausa, la duración es sólo aparente, la duración es una ilusión

en tela de juicio. La antigua ciencia de las cosas y los fenómenos (*dharma*), pasa a ser una ciencia de las palabras, una retórica. ¿Por qué? Porque las ilusiones sólo se pueden representar, y el teatro donde ocurre esta representación es el lenguaje mismo.

Mi idea es que la *dramática* de la lógica (véanse secciones 10 y 11) que despliega el MK (mostrar en lugar de probar, teatralizar el silogismo), será considerada por Nāgārjuna como un medio hábil (*upāyakaśalya*) para *representar*, más que para demostrar, la indeterminabilidad de la existencia y apaciguar así la inquietud que nos aleja de la paz (*śānta*) del nirvana. Esta idea la propongo consciente de que el término *upāyakaśalya* no aparece en el MK, seguramente es posterior, aunque lo que sí encontramos en muchos lugares de la literatura nagarjuniana es la idea de que las palabras, aunque carentes de naturaleza propia, sí pueden servir a un fin y ser medio para un propósito (por ejemplo, VV 22). Pero al decir esto no quiero decir que estemos ante un filósofo del lenguaje, sino más bien ante un “filósofo edificante” cuyo esfuerzo consiste en hacer del lenguaje una balsa para la salvación.

A esta nueva “manera de hablar” le cuesta mucho insertarse en el lenguaje corriente, pero no desprecia la idea del lenguaje como convención (acuerdo común) y la necesidad o dependencia de éste a la hora de enseñar el *dharma*. El sentido último descansará pues en lo convencional.<sup>11</sup> Lo convencional (*vyavahāra*), el mercado donde las palabras se intercambian e interactúan unas con otras, no debe ser dejado de lado. Las convenciones del mundo son las que logran el entendimiento mutuo y la comunicación: sin ellas la transmisión de la enseñanza no sería posible. La idea de la importancia de la transmisión del *dharma* está ya muy presente en la literatura de la *prajñāparāmitā*: las prácticas budistas reflejan una preocupación por la palabra sagrada y seguramente desempeñaron un papel mucho más significativo en la vida religiosa que la percepción filosófica del silen-

---

creada por esa sucesión de momentos reales. Para los *sautrāntika* el nirvana es un suceso puramente negativo, es un no ser en el que el liberado se aniquila.

<sup>11</sup> vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |

paramārtham anāgāmya nirvānam nādhigamyate || MK 24.10.

(Lit.) “El sentido último no se ha enseñado sin recurrir a lo convencional. Y sin alcanzar el sentido último no se entra en el nirvana”.

cio del Buda, trabajo del que se encargaba una élite escolástica, una minoría selecta o rectora. Contradecir las convenciones del lenguaje y las del mundo (*vyavahāraṃ laukikān*)<sup>12</sup> es una falta que el *mādhyamika* no debe cometer.<sup>13</sup>

No se trata de relevar unas nociones, las del *abhidharma* por otras, no se trata de la sustitución de un “vocabulario último” por un nuevo vocabulario “último”, de remplazar la terminología *saṃskṛta-asamskṛta* del *abhidharma* por la de la vacuidad (*śūnyatā*). La renovación se pretende más radical. Aunque la narrativa de Nāgārjuna desestima la búsqueda de un vocabulario correcto para representar la esencia de las cosas, para representar la realidad tal y como es, ya que su antiesencialismo lo prohíbe; esto no va a impedir que en la negación de ese vocabulario correcto pretendido por el *abhidharma* (y en el que se invirtieron tantos esfuerzos) se vuelva a caer en la trampa del sustancialismo o del absolutismo.<sup>14</sup>

El *mādhyamika* va a intentar poner en juego unas nociones que no pretenderán representar una esencia que las cosas no tienen, sino que tratarán de acercarse a las cosas como son mediante una nueva “manera de hablar” *māhāyana* en la que el término, la palabra aislada, deja de interesar: los tecnicismos del *abhidharma* desaparecen y son sustituidos por metáforas de transferencia: espejo, reflejo, sueño e ilusión que tejen el mundo al abrigo de un concepto omniabarcante: *pratīyasamutpāda*. Si bien es cier-

<sup>12</sup> sarvasamvyavahāraṃ ca laukikān pratibādhase ||

yat pratīyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase || MK 24.36.

(Lit.) “La posición que adoptas tú contradice completamente todas las convenciones mundanas. Porque tú rechazas la vacuidad (en el sentido de) origen condicionado.”

<sup>13</sup> Gracias a que lo *paramārtha*, la meta última, descansa en lo *saṃvṛti*, lo convencional, y sin lo *paramārtha* no hay acceso al nirvana, Nāgārjuna puede salvar la ortodoxia. Y el fin último del budismo, la extinción del sufrimiento, la entrada en el nirvana, se conserva.

vyavahāra virudhyante sarva eva na saṃśayah |

puṇyapāpakṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate || MK 17.24.

(Lit.) “Entonces todas las convenciones serían indudablemente contradichas. Y la distinción entre el mérito y el pecado tampoco sería posible”.

kāryam ca kāraṇam caiva kartāram karaṇam kriyām |

utpādam ca nirodham ca phalaṃ ca pratibādhase || MK 24.17.

(Lit.) “Y tu contradices así (las nociones) de causa material (*kāraṇam*), el agente (*kartāram*), la causa instrumental (*karaṇam*), la actividad (*kriyā*), el surgimiento (*utpādam*) y la cesación (*nirodham*) y el fruto.”

<sup>14</sup> MK 22.16, y muchos fragmentos de MK 25.

to que estas nociones las encontramos en la literatura anterior, es en el *mābhāyana* donde tomarán un lugar central.<sup>15</sup>

Pero hay un viejo término que se renueva y recibe un trato especial en el MK, es el “origen condicionado” *pratītyasamutpāda* (*pāda*), que se refiere a la contingencia de cualquier hecho o fenómeno, a su condicionalidad. Pero se trata de un término que expresa esa misma relacionalidad que impide aislar los conceptos para formar “categorías.” Un término que no es tal (nada acaba con él), sino que interpreta esa misma continuidad del discurso que el *mādhyamika* pretende *mostrar*. *Pratītyasamutpāda* es una narración, un relato condensado de los procesos del mundo. Más que un concepto, más que una idea que el entendimiento concibe (*vikalpa*) de manera aislada o independiente, es un relato. Y que lo sea sirve de antídoto a una práctica común de la imaginación humana: la tendencia a hipostasiar los términos o las categorías, mientras que esa reificación resulta más difícil (si no imposible) con un relato o una narración. Un relato que se puede “contar”. Pues los “términos” son eso, finales, y *pratītyasamutpāda* es una narración que en su circularidad, carece de principio y de final, y que en su lectura permite dos sentidos: horario y antihorario. Aquel que ve, más que aquel que entiende este relato, aquel que lo “vive”, ve el dolor, su nacer y su cesar, y viéndolos, ve el *camino*.<sup>16</sup>

Parte de la crítica antigua y moderna del *mādhyamika* ha querido ver en los procedimientos de esta “manera de hablar” (que consiste por un lado en una “teología negativa” y por el otro en un apofatismo), una simple sofistería, una retórica del fracaso, o mejor, una renuncia al saber: “Yo no sostengo ninguna tesis” (*nāsti ca mama pratijñā*).<sup>17</sup> Esta cuestión la discutiré en otro lugar de este artículo.<sup>18</sup> Por el momento adelantaré que se trata más bien de una renuncia a la determinación conceptual a definir nuevos tecnicismos, a establecer nuevas cate-

<sup>15</sup> En dos libros del *suttanipāta* por ejemplo. Véase: “Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon”, *Philosophy East and West*, vol. 26. 1976.

<sup>16</sup> *yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatidaṃ sa paśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || MK 24.40.*

<sup>17</sup> *Vigrahavyāvartanī* (en adelante VV) 29.

<sup>18</sup> La cuestión de cuál es ese sujeto que podría sostener alguna opinión si no sólo las opiniones son vacías, sino que el mismo sujeto es tan vacío como éstas, aparece al final del trabajo de Nāgārjuna, concretamente en MK 27.29. y es el tema central del VV.

gorías del entendimiento. Y lo que más me va a interesar aquí es cómo trabaja esa *renuncia*. Cómo se expone al simulacro, a la parodia del que no tiene nada qué decir y conserva al mismo tiempo una agenda oculta, un algo que *proponer*, un propósito y una intención; y cómo recurre a la autoridad del Buda: “el Buda nunca enseñó nada” (MK 25.24.).

### Usos y abusos del vacío

El capítulo IV de la *Ratnāvalī* (en adelante RV) deja entrever la problemática de la ortodoxia en los orígenes del *māhāyana*. Nāgārjuna se defiende en esta “carta real” contra los que critican al *māhāyana*, contra los que lo odian (que serán abrasados en el fuego del infierno), contra los que abusan del *māhāyana*.<sup>19</sup> Sale a la luz la posibilidad de abusar de la doctrina del vacío, posibilidad que quizá fue objeto de críticas por parte de los monjes más reacios a esta nueva forma de entender el budismo. La *Ratnāvalī* es una muestra de ese momento incipiente del *māhāyana* en el que la nueva doctrina llena de resquemor y dudas a quienes entienden este giro como algo poco saludable o peligroso.

Un buen ejemplo de esa excentricidad de la que hablamos se encuentra en su tratamiento del karma, concepto compartido por gran parte de las escuelas filosóficas, budistas y no budistas de la época:

La acción es indeterminada en términos de naturaleza propia (MK 17.14.). Al no tener el karma naturaleza propia, no surge, como no ha surgido no puede perecer (MK 17.21). [Pero, por otro lado], “este karma lo constituyen las turbaciones (*klesā*), pero esas turbaciones no son reales en sí mismas, si ellas no lo son ¿cómo iba a serlo la acción? Si la acción y las turbaciones son las condiciones del renacer de los seres vivos y ambas son vacías, ¿qué decir de los mismos seres? (MK 17. 26-27.). El hombre está cubierto por la ignorancia y encadenado por la sed, el que experimenta el fruto de la acción no es ni idéntico ni diferente del que la realiza. (MK 17.28.) Es como si un mago creara mediante su magia una imagen de sí mismo, y esa persona ilusoria creara a su vez a otra. De esta manera son el agente y la acción: el agente es una ilusión, su acción

<sup>19</sup> *Ratnāvalī* (RV) de Nāgārjuna. Sigo la edición del texto sánscrito de Giuseppe Tucci, que apareció en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, pp. 307-325 y 1936 pp. 237-252, 423-425.

una ilusión dentro de una ilusión. Las turbaciones, el karma, los seres, sus acciones y frutos son como la ciudad de los *gandharva*, como un espejismo o un sueño.” (MK 17. 31-33.)

Seguramente estas críticas ocurrieron dentro de la propia comunidad budista. El amor por el equívoco, por los juegos del lenguaje, por el componente lúdico de este nuevo discurso se veía como una fuente potencial de abusos. Nāgārjuna se defiende acusando de ignorantes, enemigos tanto de ellos mismos como de los demás, a los que por su aturdimiento desprecian al *māhāyana* confundidos y cegados por su extrema excelencia y profundidad.<sup>20</sup>

El *māhāyāna* está compuesto de numerosas virtudes tales como la generosidad, la moralidad, la paciencia, la energía, la meditación, la sabiduría, la compasión. ¿Cómo puede ser posible que donde hay tantas virtudes se halle alguna afirmación equivocada?<sup>21</sup>

Nāgārjuna está utilizando la moral, la ética y la conducta como prueba de legitimidad, actitud que ha caracterizado al budismo desde sus orígenes. La ética sirve de legitimación a esta nueva forma de hablar, y se tiene la sensación de que Nāgārjuna cree que una conducta ética es capaz de alejar los peligros que acechan al que ronda el vacío de la significación:

Por medio de la generosidad y la conducta moral uno beneficia a los demás, por medio de la paciencia y la energía, uno se beneficia a sí mismo y con la meditación y la sabiduría uno se encamina hacia el despertar. Éste es el resumen de los contenidos del *māhāyāna*.<sup>22</sup> La enseñanza del Buda está condensada en preceptos que son beneficiosos tanto para los demás como para uno mismo y que conducen al despertar. Preceptos que se incluyen en las seis *parāmitā* y por tanto este *māhāyāna* es una enseñanza del mismo Buda.<sup>23</sup>

Nāgārjuna se esfuerza por mantenerse dentro de la tradición. Creo, es sólo una hipótesis, que es consciente de la excentricidad de su propuesta, de las fuerzas divergentes que ha desa-

<sup>20</sup> atyauḍāryātīgāmbhīryād viṣaṇṇānir akṛtātmabhiḥ |  
nindyate (a)dya mahāyānaṃ mohāt svaparavairibhiḥ || RV 4.79.

<sup>21</sup> RV 4.80.

<sup>22</sup> RV 4.81.

<sup>23</sup> RV 4.82.

tado dentro de la misma comunidad budista y está tratando de buscar, conciliador, un centro compartido, un sello incuestionable del budismo, y lo busca en las directivas éticas que rigen la conducta de monjes, monjas y laicos (*śīla*) y en las “perfecciones” (*parāmitā*): las virtudes en las que se debe ejercitar el que busca el despertar. Si la gente común no sabe ver que el *māhāyana* es refugio y fuente de las virtudes morales predicadas por los Budas es debido a su ignorancia.<sup>24</sup> Admitir la majestad del Buda y sus atributos inconcebibles es admitir la majestad del *māhāyana*.<sup>25</sup> Lo inconcebible —tanto del Buda como del *māhāyana*— se legitima por medio de una conducta que tiene en cuenta tanto mandamientos o preceptos (*śīla*) como virtudes (*parāmitā*). Esta visión vertiginosa del mundo necesita de ese anclaje indispensable, pues de otro modo sería tan peligroso como agarrar una serpiente por la cola.<sup>26</sup>

### Secreto e ingenio: el silencio elocuente

Todo lo sagrado que quiere continuar siendo sagrado se envuelve en el misterio. Las religiones se escudan al abrigo de arcanos que se desvelan sólo al predestinado: el arte tiene los suyos. La música nos ofrece un ejemplo. Abramos a la ligera Mozart, Beethoven o Wagner, echemos sobre la primera página de su obra una mirada indiferente, nos invade un religioso asombro a la vista de esas procesiones macabras de signos severos, castos, desconocidos. Y cerramos el misal virgen de cualquier pensamiento profanador. Yo me he preguntado con frecuencia por qué este carácter necesario ha sido rehusado a un solo arte, al más grande. Aquel que está sin misterio contra las curiosidades hipócritas, sin terror contra las impiedades, o bajo la sonrisa y la mueca del ignorante y del enemigo. Hablo de la poesía.

Stéphane Mallarmé<sup>27</sup>

<sup>24</sup> RV 4.83.

<sup>25</sup> RV 4.84.

<sup>26</sup> El símil *agarrar una serpiente por la cola* lo encontramos en MK 24.11.

<sup>27</sup> Citado por Pilar Gómez Bedate, *Mallarmé*, Madrid, Ediciones Jucar, 1985, p. 9. La cita pertenece a un artículo juvenil que Mallarmé escribió para la revista parisina

Herederos del silencio del Buda, el *māhāyana* temprano hará suyo el prestigio de lo inconcebible, la majestad del misterio. El misterio es definido por el diccionario ideológico Julio Casares como “arcano o cosa secreta en cualquier religión”. El misterio goza de la cualidad de lo secreto. Lo secreto puede encontrarse oculto (separado de la vista de los demás) o ignorado (separado del conocimiento de los demás). En ambos casos se trata de algo escondido, pero en su faceta de “ignorado” lo secreto no es sólo aquello que se revela a un saber, es también un factor de cohesión. Lo secreto crea una red de relaciones entre quien lo busca, quien lo esconde, quien se supone que lo conoce y quien lo ignora (los más),

...el secreto ata con lazos ilocutorios a los personajes que lo cazan, lo guardan o lo revelan; es el centro de la telaraña que tejen alrededor de él los enamorados, los traidores, los celosos, los simuladores y los exhibicionistas. Lo oculto organiza toda una red social.<sup>28</sup>

A la lista de De Certeau habrá que añadir a aquel que emprende la búsqueda del misterio religioso, en nuestro caso, al monje budista a la caza del nirvana. Nāgārjuna recurre a ese secreto al menos de tres maneras:

1. Por un lado *eso* inconcebible, advertido ya en los *Nikāya*, le permite situarse dentro de la tradición. Sirve como señal de identidad budista y lo sitúa en el corazón mismo de la tradición: el misterio de nirvana que ahora es también el misterio del mundo. Nāgārjuna alude a un secreto (una enseñanza oculta en los viejos textos) y se insinúa una profundidad (dos verdades) situándose en la misma tradición textual y salvando así la ortodoxia.

---

*Artiste* en 1862. Se trata de una especie de declaración de principios de estética. Al final del párrafo escribe: “Así, cualquier recién llegado entra de golpe en una obra maestra y desde que hay poetas no ha sido inventada, para espantar a esos inoportunos, una lengua inmaculada... ¡Oh cierras de oro de los viejos misales! ¡Oh jeroglíficos inviolados de los rollos de papiro.”

<sup>28</sup> Michel de Certeau, *La fábula mística*, trad. de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 118; De Certeau rescata esta idea de Baltasar Gracián y cita su obra *El héroe*, sin embargo, no he encontrado esta idea en dicha obra de Gracián.

2. Por otro lado el secreto sirve para fundar la hermenéutica. El secreto es el barbecho fértil sobre el que crecerá la interpretación. Habiendo un secreto debe haber quien lo interprete. El intérprete profesional, sea escolástico antiguo o moderno investigador, contribuirá celosamente a preservar ese secreto, fuente de su trabajo, manantial de su saber y razón de su prestigio.
3. Esta hermenéutica establece una jerarquía. Hay dos verdades, una convencional (*samvṛti*) y otra según el sentido último (*paramārtha*). Esta última funciona en el nivel psicológico como una promesa, es en su sentido figurado, augurio, indicio o señal favorable de un absoluto trascendente: el secreto esconde la promesa de su revelación. Es por esta razón que antes dije que Nāgārjuna cae a veces en el absolutismo, aunque su antiesencialismo quiera huir de él.

Hay una figura de la retórica que sirve al primer propósito: el oxímoron. Se trata de una figura que combina en una misma estructura semántica dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido. Ejemplos del uso del oxímoron se encuentran en la poesía y la literatura mística: *soledad sonora* (San Juan de la Cruz), *frialdad abrasadora*, *silencio atronador*, *ardiente paciencia*, o, en el caso que nos ocupa, *silencio elocuente*.

¿Por qué hablo de silencio elocuente? O mejor, ¿cómo puede hablar el silencio? Veamos la expresión “los *mādhyamika* carecemos de tesis”. Esta aseveración parece una respuesta al hecho mismo del acto ilocucionario. Uso este concepto en el sentido de John R. Searle.<sup>29</sup> Searle y parte de la filosofía del lenguaje posterior a Wittgenstein considera los actos ilocucionarios, es decir, “aseverar”, “preguntar”, “aconsejar” etc., como las unidades básicas de la significación. Es decir, los ladrillos fundamentales a partir de los cuales se construye el edificio del “sentido”. Cuando preguntamos ¿Qué quiso decir el hablante?, lo que ante todo estamos preguntando es: ¿Cuál es la fuerza ilocucionaria del pronunciamiento, qué tipo de acto de ha-

<sup>29</sup> John Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980.

bla fue? Y, enseguida, ¿cuál fue su contenido, que proposición está presentando con esa fuerza ilocucionaria particular? En el hecho mismo de “afirmar” que “carecemos de tesis propia” el contenido proposicional parece contradecir al continente: el mismo acto ilocucionario, es decir, el hecho de “afirmar” o “aseverar”. Pero según la filosofía del análisis lo que hace la comprensión posible, lo que consigue que nos entendamos entre los hablantes, no son los contenidos proposicionales de los actos ilocucionarios, sino el reconocimiento del acto ilocucionario como tal. Es decir: “Yo te entiendo porque en este momento sé, o reconozco, que afirmas (al margen de los contenidos de esta afirmación)”.

¿Qué tiene todo esto que ver con el silencio del Buda? En este caso el silencio es también un “acto de habla”. Se trata de un “silencio elocuente”, un silencio que habla. Pues los *sūtra* señalan con toda la intención las preguntas que el Buda rehúsa contestar.<sup>30</sup> Un silencio que no fuera un acto de habla sería aquel que sigue a preguntas no formuladas, es decir, que ignorar ciertos cuestionamientos por pereza, incapacidad de planteamiento o porque simplemente no se ha caído en la cuenta de que allí había una cuestión interesante. Esto no es lo que ocurre en el caso de lo incontestable.

### **Jerarquía y verdad: las dos verdades del *mādhyamika***

El establecimiento de una jerarquía por medio de la hermenéutica, que posibilita la existencia de un secreto, se puede ilustrar mediante el siguiente ejemplo.

Imaginemos la siguiente situación. Dos personas mantienen un diálogo. Se encuentran a distancia y apenas podemos oír lo que dicen. Una de ellas parece llevar el peso de la conversación. Expone toda clase de argumentos, y lo hace con vehemencia. Gesticula. Con el movimiento de las manos acompaña su discurso y da expresión a sus palabras. La otra apenas habla. Escucha y hace pequeños comentarios al discurso de su

<sup>30</sup> Estas preguntas son cuatro: Si el espacio es finito o infinito, si el tiempo es eterno o acaba, adónde va el Tathāgata después de la muerte y si el cuerpo y el alma son la misma cosa o cosas diferentes.

interlocutor, sin aportar ningún argumento propio a la conversación. Creo que sería fácil identificar a cada una de las personas entre las siguientes parejas:

Alumno - profesor  
 Vendedor - cliente  
 Empleado - jefe  
 Devoto - confesor/gurú

En esta lista de parejas podríamos incluir una más, la formada por un filósofo cualquiera y por un *mādhyamika prasaṅgika*. Lo que quiero sugerir es que para que el silencio sea un acto ilocucionario y tenga un sentido, el interlocutor debe estar esperando una respuesta y comprobar que la respuesta es el silencio. Si uno mantiene silencio mientras escucha una conferencia sentado en medio del patio de butacas, ese silencio no puede considerarse un acto ilocucionario (o al menos tendría una significación más débil, respeto al conferenciante). Pero si el que guarda silencio es el conferenciante tras una pregunta incisiva, ese silencio sí puede ser comprendido por sus interlocutores. Si además va acompañado de una sonrisa escéptica o resignada vemos claramente que se trata de un silencio “significativo”, “que quiere decir algo”; un “silencio elocuente” si se prefiere. Las parejas mencionadas antes tienen un vínculo común: la jerarquía, y es esa jerarquía la que hace que podamos identificar a esos dos hablantes distantes con cada uno de los integrantes de cada pareja.

En párrafos anteriores me referí al oxímoron que, al juntar dos palabras de significado aparentemente opuesto, logra hacer surgir un nuevo significado de la expresión. La expresión de la idea toma un cariz inesperado, sorprendente. La contradicción que plantea el oxímoron es más lúdica que trágica. Es una sorpresa para el pensamiento más que un obstáculo.<sup>31</sup>

Frente a la tensión insuperable que la contradicción crea en la filosofía está la *gracia* inesperada del oxímoron. La clave está en ese *efecto inesperado*, en esa ilusión mágica producida

<sup>31</sup> Aunque esto no impide que haya sorpresas que también son obstáculos.

con habilidad por el discurso que acerca al exégeta más al mago y al poeta que al filósofo riguroso. Asistimos a un cambio de género. Dicho cambio de género convertirá a Nāgārjuna en un pensador “inspirador” o “edificante”, pero de las consecuencias de todo esto hablaremos al final de este artículo. Por el momento sólo necesitamos reconocer que en el oxímoron los opuestos pertenecen a escalas ligeramente diferentes, no son del mismo género (como bueno y malo), pertenecen a órdenes diferentes, como en la expresión “la meta última (*parama artha*) descansa en lo convencional (*samvṛti*)”. Ámbitos heterogéneos convergen en un mismo espacio, dando la sensación de que algo está “fuera de lugar”.

Este recurso dará sus frutos. Dahui (siglo XI-XII), maestro chino del budismo *Chan*, hablaba de tres pilares en la práctica del *Chan*: la fe, la duda y el esfuerzo. Los tres se complementan y cada uno necesita de los otros dos.

Cuesta imaginar que todas las cosas son vacías, que no tienen esencia alguna. Hace falta una cierta fe para una duda tan radical. Fe y duda no son exactamente opuestos, pero si pensamos en la expresión *la fe de la duda*, podemos ver cómo la misma hace surgir una idea nueva, *alumbra* el pensamiento: la duda nos permite la alegría de la fe, alimenta la esperanza y por otro lado la fe nos da la confianza —el lujo— de poder dudar.

El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras, por tanto, falsas. Si las cosas que cautivan son falsas, entonces nada se pierde. El Bienaventurado dijo que esto es lo que la vacuidad ilumina. (MK 13. 1-2.)<sup>32</sup>

Estos prodigios del lenguaje que logran la aparición de lo inesperado, que crean “lo extraño” y “lo misterioso” eran, según Baltasar Gracián, parte esencial de la *agudeza* y *el arte de ingenio*. El autor ingenioso debe crear cuidadosamente el misterio.

<sup>32</sup> samkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate |  
 śubhāśubhaviparyāsān sambhavanti pratītya hi || 1  
 śubhāśubhaviparyāsān sambhavanti pratītya ye |  
 te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ || 2

Mucho promete el nombre, pero no corresponde la realidad de su perfección; quien dice misterio dice preñez, verdad escondida y recóndita, y toda noticia que cuesta, es más estimada y gustosa... Consiste el artificio desta especie de agudeza en levantar misterio entre la conexión de los extremos, o términos correlatos del sujeto, repito, causas, efectos, adjuntos, circunstancias, contingencias; y después de ponderada aquella coincidencia y unión, dase una razón sutil y adecuada, que la satisfaga.<sup>33</sup>

Más adelante dirá que las agudezas más agradables son las que se dan por conformidad o correspondencia entre los dos términos o extremos de la ponderación en que se funda el misterio. No es casual por tanto que la equivalencia de *samsāra* y *nirvana* en Nāgārjuna sea su *dictum* más célebre, pues es el más *ingenioso*. “Cuanto más escondida la razón, y que cuesta más, hace más estimado el concepto, despiértase con el reparo la atención, solícitase la curiosidad, luego lo exquisito de la solución desempeña sazónadamente el misterio.”<sup>34</sup>

Nāgārjuna va a intentar explotar al máximo el “misterio” y dirá que los Budas enseñaron con base en *dos verdades*, una verdad convencional (*saṃvṛti*) y otra según el sentido último (*paramārtha*).<sup>35</sup> Dado este desdoblamiento en lo explícito y lo implícito surge una nueva ciencia escolástica que se organizará alrededor de la hermenéutica. Los pasajes de algunos textos quedarán divididos en dos tipos: *nītārtha* (sentido literal o explícito) y *neyārtha* (el pasaje esconde un significado implícito, oculto, no literal, que necesita ser explicado, hay un secreto, que a su vez esconde una promesa).<sup>36</sup> Veremos más adelante cómo en otros lugares Nāgārjuna no querrá hacer dicha distinción entre lo explícito y lo implícito, sin embargo, aquí la hace y podemos ver en este punto una de las inconsistencias de su pensamiento.

Habrá por tanto una verdad literal o evidente y otra escondida y de más alto alcance. Los sabores de la retórica de lo oculto y el ingenio alumbrarán toda la nueva literatura del

<sup>33</sup> Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, Cátedra, 1998.

<sup>34</sup> *Op. cit.* p...

<sup>35</sup> MK 24.8.

<sup>36</sup> Sobre esta distinción hermenéutica de los textos en *nītārtha* (definitivos) y *neyārtha* (provisionales) el mejor trabajo es el de Etienne Lamotte. “The assessment of textual interpretation in buddhism”, en Donald S. López (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988.

*mābhāyana*. La verdad última se convierte en algo escondido, recóndito, difícil de alcanzar, por eso el Buda se resistió a enseñar, porque se dio cuenta de la dificultad que tendrían los necios para comprenderla.<sup>37</sup> Pero, por otro lado, al ser la noticia de esta verdad algo costoso, su logro la hace más gustosa, más estimada. La tradición cuenta que Nāgārjuna descendió al reino de los *Nāgā*, que guardaban celosamente esa enseñanza oculta del Buda y la desenterró para gloria de esta nueva ciencia del *mābhāyana*.

Con esta distinción entre significados explícitos e implícitos de los textos observamos que la problemática se instala en el campo del lenguaje, cómo y por qué los textos dicen lo que dicen. ¿Qué quiso decir el Buda con las palabras que la tradición ha conservado en los *sūtra*? No se trata de un problema nuevo, lo que si es claro es que toma un lugar central. En la literatura del *abhidharma* las polémicas entre las distintas escuelas (*pudgalavāda*, *theravāda*, *sarvāstivāda*, etc.), se centran principalmente en la elaboración de listas de incondicionados (*asaṃskṛta*), y en cuestiones de "correspondencia taxonómica".<sup>38</sup> La cuestión de un significado oculto en los *sūtra* no fue planteada de una forma tan insistente como lo va a ser en el *mābhāyana*.

Con esta escisión del significado de la palabra sagrada en implícito y explícito se añade un problema más a la interpretación de ciertos pasajes. La palabra aparece en éstos como algo dudoso y problemático. O al menos como un arma de doble filo, algo peligroso que, en manos de un intérprete torpe, puede tener fatales consecuencias. Si la vacuidad no es entendida de forma adecuada arruinará al necio como una serpiente agarrada por la cola o un conjuro mal pronunciado.<sup>39</sup> La palabra tiene la cualidad del conjuro, de las imprecaciones o invocaciones que hacen magos y hechiceros, no debe estar en manos inexpertas. Se trata de una nueva forma de establecer lo sagra-

<sup>37</sup> MK 24.12.

<sup>38</sup> El furor clasificatorio del *Abhidharmakośa* de Vasubandhu es una prueba de ello. La preocupación central de este tipo de escolástica budista fue cómo relacionar entre sí las diferentes categorías de tecnicismos que aparecen en los *sūtra*: *dhātus*, *skandhas*, etc., para mostrar como consistente la totalidad de lo explicado en ellos.

<sup>39</sup> MK 24.11.

do, de marcar distancias entre una clase sacerdotal y otra laica. No comprender cabalmente la enseñanza de la vacuidad de las cosas podría conducir al desaliento o la anarquía. Será necesario el consejo de los expertos a la hora de interpretar la enseñanza.

La autoridad de estos doctores versados en la “teología budista”, circunscribe y permite la formación de una disciplina que se presenta bajo la forma de una ciencia nueva: la ciencia del “desvelamiento”, del “descubrimiento” de los sentidos ocultos de la palabra del Buda, que son sin duda más excelsos, más elevados, pero que requieren de una cuidadosa extracción que debe ser guiada, conducida, por los expertos en ese peligroso mundo de las palabras.

Creo que con la teoría de las *dos verdades* (y su jerarquía de saberes), la escisión entre *litterati e idiote*, entre expertos e ignorantes, se acentúa. Quizá ocurra con ella, o quizá ya había empezado mucho antes, una brahmanización del budismo. Dos campos de organización social crecerán y se desarrollarán en torno a esta división, por un lado el de la escolástica, del que surgirá toda una riquísima literatura, por otro el del ritual. Las enseñanzas del *Dīgha Nikāya* fueron, entre otras cosas, una reacción ante la excesiva ritualización del brahmanismo. Sabemos que la práctica y diversidad de los rituales aumentó en el *māhāyana*. ¿Es posible que haya una conexión entre estos dos fenómenos? ¿Crecen en paralelo la escolástica y la ritualización de una religión? No puedo contestar esta pregunta en el ámbito de la presente investigación pero es una hipótesis en la que sería interesante profundizar. Lo que si es claro es que el arraigo de una religión, su expansión en la sociedad, necesita de la proliferación de rituales entre los laicos.

La retórica de Nāgārjuna, su modo de conducirse por el lenguaje, le enfrentará a los mismos *śrāvaka*. Estos enfrentamientos serán a veces conciliadores, otras polémicos. Pero lo decisivo aquí es que esta nueva propuesta, la *ciencia* de las *dos verdades*, permite una nueva interpretación sin renunciar a la autoridad de esas escrituras. La escritura, lo que empezaron memorizando los *śrāvaka*, no se pone en tela de juicio, lo que se cuestiona es su interpretación. Es más, se llega incluso a aceptar esa interpretación antigua, pero se la considera imper-

fecta, incompleta si se la compara con la *perfección de la sabiduría* (*prajñāparāmitā*).<sup>40</sup>

Nāgārjuna, ante la polémica que suscita el *māhāyana* y los posibles abusos que se pudieran derivar de esta doctrina, se muestra conciliador con las otras escuelas, pero con un tono que es más condescendiente que de aceptación sincera. Por ejemplo, en la *Ratnāvalī* se considera que la falta de naturaleza propia de las cosas, su vacuidad, se debe a la ausencia de nacimiento. Mientras que para las otras escuelas la vacuidad era la destrucción de las cosas, para el *mādhyamika* la vacuidad significa que en realidad nada nace, no hay surgimiento. El celo apologético de Nāgārjuna no le permite hacer justicia a la obra de sus oponentes. No creo que se pueda encontrar esta idea (al menos tal y como la expresa Nāgārjuna) en ninguna de las fuentes del *pequeño vehículo*. Pero, una vez hecha la parodia: "para las otras escuelas la vacuidad es la destrucción de las cosas" se muestra conciliador y dice que la destrucción y el no nacimiento pueden considerarse la misma cosa (aunque no lo sean):

Cuando las otras escuelas hablan del vacío están hablando de la destrucción de las cosas debida a su impermanencia, pero para nosotros, para el *māhāyana*, el vacío supone que las cosas no surgen, que no hay tales "cosas". Pero en realidad debemos considerar que el hecho de que las cosas perezcan y el hecho de que no surjan es en realidad (*arthataḥ*) lo mismo.<sup>41</sup>

Nāgārjuna sitúa así su nueva propuesta ("nada surge") en el centro mismo de la tradición budista, en su fundamento filosófico: la impermanencia (*anitya*), frente al soteriológico y psicológico que es el sufrimiento (*dubkha*). Es decir, la experiencia común y corriente (el vulgo iletrado) reconoce la caducidad de las cosas, la muerte de familiares, las hojas secas del otoño, la impermanencia en definitiva. Pero el *māhāyana* ve las cosas de un modo radicalmente distinto: lo que el *māhāyana* considera (de ahí su retórica) es que las cosas en realidad no surgen, es decir, lo

<sup>40</sup> La cuestión de la relación entre Nāgārjuna y la literatura de la *prajñāparāmitā* sigue siendo oscura. Lo más probable es que este tipo de literatura existiera y circulara entre los budistas antes de Nāgārjuna y que fuera éste el que intentara una "sistemización" filosófica de la misma en el MK.

<sup>41</sup> RV 4.86.

que antes era el perecer de las cosas ahora es el no surgir de éstas. Esto no es fácil de ver y por eso el *mābhāyana* es profundo como las aguas del Ganges, por eso el Buda se resistió a enseñar y por eso esta doctrina profunda no es para el necio, para el hombre de pocas luces.<sup>42</sup> Nāgārjuna se sitúa dentro de la tradición de la impermanencia pero con un sello *mādhyamika*: “nada surge” reservado a una cierta elite: la escolástica.<sup>43</sup>

Y esto es así debido a que:

[...] es muy difícil conocer, entender plenamente (*jñātum*), lo que los *Tathāgata* han querido decir con sus declaraciones metafóricas (*abhisambhya*), y por eso uno debe protegerse preservando la imparcialidad y la ecuanimidad frente a lo que se dice en el *vehículo único* y lo que se dice en los tres *vehículos* por separado.<sup>44</sup>

Parece que se quiera decir que es esa metáfora incierta, esa incertidumbre en la elección la que debe mantener unidos a los budistas. Siendo múltiple la enseñanza de Buda, teniendo “infinitos significados”, uno debe evitar el dogmatismo, afirmarse de manera excesivamente enérgica en su posición, en su visión de la realidad.<sup>45</sup> En este pasaje se sugiere la idea, característica del *mābhāyana*, de los diversos grados en la revelación de acuerdo con las diferentes estructuras mentales y morales de los individuos. Unos versos después se confirma esta sugerencia, esta jerarquía de la significación:

El Buda predicó el *dharmā* a algunos simplemente para que pudieran librarse del pecado, a otros para que logran acciones de mérito y a otros un *dharmā* basado en la dualidad. Pero para otros predicó el *dharmā* que está más allá de la dualidad, profundo, terrorífico para aquellos

<sup>42</sup> MK 24.12. también MK 24.9.

<sup>43</sup> En la edición citada de la *Ratnāvalī*, Tucci comenta que la intención del verso es la siguiente: la vacuidad de las cosas, su insustancialidad no es una novedad, no es una creación del *mābhāyana* que sigue su propio camino ignorando a la tradición. Es de hecho afirmada por muchas de las escuelas budistas anteriores a Nāgārjuna. La única diferencia es que en éstas últimas es algo *kr̥taka*, es decir, el resultado de la destrucción de algo existente, mientras que para el *mābhāyana* esta insustancialidad es de hecho una no-producción. Se ofrece pues la imagen de una *mābhāyana* comprehensivo: abarca a las escuelas anteriores y las trasciende.

<sup>44</sup> RV 4.88.

<sup>45</sup> Véase Tola y Dragonetti, *El sūtra del Loto de la verdadera doctrina*, México, El Colegio de México, 1999, y *El Sūtra de la infinitos significados*, Bilbao, Desdée de Brouwer, 2000.

que temen [la vacuidad de las cosas], para otros el *dharmā* consiste en dos principios: compasión y vacuidad que son los que llevan al despertar.<sup>46</sup>

Esta jerarquía en la significación tiene consecuencias epistemológicas que trataré en la siguiente sección.

### Niveles de significado

A continuación voy a exponer algunas nociones generales sobre el significado y a tratar de aplicarlas a la literatura budista. Con esto no quiero decir que los propios budistas fueran conscientes de estas distinciones, sino que simplemente creo que pueden ayudarnos a comprender mejor ciertos conceptos utilizados por ellos.

#### *Significado informativo*

La información puede definirse escuetamente como lo que reduce la incertidumbre. Sin la existencia de la incertidumbre, o mejor, de la alternativa (sí/no, 1/0) no puede transmitirse información alguna. La alternativa es prerequisite para la información. Se puede definir un primer tipo de significado, que llamaré significado informativo, como lo que descansa en una distinción que a su vez requiere de la alternatividad, una elección necesaria entre sí/no, perro/gato etc., y que está relacionado con el término postnagarjuniano de *apoha*. El término sánscrito *apoha* es un antecedente de la idea de Saussure según la cual las palabras significan por lo que excluyen. "Vaca" es pues todo aquello que no es "no-vaca". Se evita así en parte la arbitrariedad de las designaciones. Si habláramos de una "serpiente" la designación cubriría solamente el hecho de serpentear, por tanto podría atribuírsele también al gusano. Con la exclusión (todo aquello que no es no vaca) parece que sorteamos la arbitrariedad del signo.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> RV 4.95, 4.96.

<sup>47</sup> El concepto de *apoha* puede considerarse un antecedente de las nociones de Ferdinand Saussure, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1995 (Parte II,

Con esta noción general de lo que es el significado informativo se puede decir que las listas del *abbidharma* tuvieron por objetivo primordial este tipo de significado basado en la distinción. En la literatura del *abbidharma* predominan las clasificaciones.<sup>48</sup> Pero la información esconde un peligro, las distinciones pueden volverse en contra nuestra. Paradójicamente un exceso de información no es información en absoluto. Este desbordamiento del río de la distinción (*vikalpa*) es lo que Nāgārjuna llama *prapañca*.<sup>49</sup> El antídoto: la vacuidad, como los *dharma* son vacíos, nada se pierde si se deja de prestarles atención.<sup>50</sup>

---

cap. IV, § 3) “La característica más exacta de los signos radica en ser lo que no son los “demás”. La unidad del signo se define por sus diferencias (de allí su carácter “diferencial”) y sólo está basada en “su no coincidencia con el resto.”

<sup>48</sup> El hecho de que estas clasificaciones no sean del todo coherentes, pues las listas no siempre coinciden o no podemos ver qué tipo de conexiones existen entre una lista y otra, se debe a la naturaleza misma del *Abbidharmakośa*. El texto es una enciclopedia del saber budista. No excluye nada pues el motivo de su compilación es preservar todas las fuentes de la tradición budista, todo su saber. Estos textos seguramente tuvieron orígenes muy diversos, tanto geográfica como históricamente, y ésta es la razón de que no sean coherentes entre sí.

<sup>49</sup> El término *prapañca* es clave en el MK. Se usa en los textos pāh (*papañco*) como “distracción” o “verborrea”. En el sánscrito clásico significa “elocuencia retórica exagerada”, con implicaciones peyorativas, barroquismo del pensamiento. En el *mahāyāna* parece querer decir “aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades” (aquí más cerca de *vikalpa*) nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, lío mental. Mente enredada en lo discursivo. Se trata de un término con carácter negativo: el discurso mental interno como cortina de humo que no nos permite ver la realidad.

Jacques May, *Candrakīrti Prasannpadā Madhyamakavṛtti*, París, Adrien Maisonneuve, 1959, observa que literalmente significa “expansión”, pero que en el contexto de Nāgārjuna debe ser traducido por “diferenciación discursiva”, “mundo discursivo”, corresponde a *vikalpa*, *vitarka*, *vicāra*. Esta expansión a la que se refiere May está cerca de la “diseminación” de la que habla Derrida o del hecho mismo de las infinitas repercusiones de lo verbal. May sigue claramente a Candrakīrti que en su *Prasannpadā* (p. 373) lo define como el lenguaje (*prapañca vāc*). Schayer lo traduce como “el mundo conceptual de la diferenciación”. En el comentario de Candrakīrti al pasaje del MK donde se dice que el Despierto no enseñó ningún *dharma* (principio) de nada en ningún lugar y que apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda dispersión (*prapañca*) es lo más saludable, se lo compara a *vikalpa*, a la imaginación y al intercambio lingüístico (*pravacana vyavahara*).

<sup>50</sup> MK 13.2.

*Significado emocional. La metáfora: “unir esto con aquello”*

Si tratamos de ir un poco más allá de la mera información, consideraremos un segundo orden de significado que se puede llamar “significado emocional”. Elijo el término amplio “emocional” porque el hecho de “unir esto con aquello” teje un mundo que se nos presenta deshilachado. Da coherencia o unidad a lo que parecía a primera vista disperso. Esta unión que se realiza en la metáfora tiene componentes emotivos y psicológicos más pronunciados que los que encontramos en la mera información.<sup>51</sup>

Como se ha dicho, la información puede aclarar pero puede también abrumar. Un exceso de información puede dejarnos perplejos. Un significado informativo excesivo puede producir un estado emocional de confusión del que no podemos extraer significado alguno. El significado emocional precisa no tanto multiplicar las diferencias (la información) como reducirlas. Es un significado que lucha en contra del desasosiego que produce una diferenciación interminable. Un significado cuya pretensión es ser un complemento al diccionario y sus distinciones. Esta reducción de las diferencias se logra descubriendo las similitudes (analogías) existentes entre cosas aparentemente, y por definición, dispares.

En el significado emocional las similitudes cobran más importancia que las mismas diferencias, pero es importante advertir que no sería posible sin éstas. Ambas esferas se solapan. Lo que Nāgārjuna observará es que la analogía depende de la diferencia, es contingente con ésta y que para que haya reunificación o reconciliación debe haber primero separación o diferenciación. Para poder unir dos cosas éstas deben estar primero separadas:

El encuentro (*samsarga*) debe ocurrir entre dos cosas diferentes, pero tal diferenciación no existe. Al no existir la diferencia entre la vista, lo visto y el que ve, no puede haber encuentro alguno entre ellos. Pero no sólo no existe la diferencia entre el que ve, la visión y lo visto, tampoco es aceptable una diferencia entre dos cosas cualesquiera. Una cosa diferente depende de otra cosa para su diferencia. Sin una cosa diferente no ha-

<sup>51</sup> Aunque la categoría “emoción” es mucho más amplia de lo que aquí se sugiere.

bría tal diferencia [la diferencia de “de algo”], por tanto no es sostenible para aquello que depende de otra cosa ser diferente de ella, (MK 14. 3-5).

Al descubrir las similitudes la analogía puede cobrar la fuerza de una revelación e irrumpir con poder salvífico en nuestro estado de ánimo confundido con tanta distinción. La poesía y la parábola participan de este significado emocional. La metáfora logra que cada término sea algo más (que lo que lo distingue de los otros) y se convierta en icono o signo de otra cosa. Las similitudes se “revelan” como algo que estaba escondido. Este tipo de significado suele ser más didáctico y persuasivo gracias a su fuerza afectiva.

En Nāgārjuna la metáfora con la que se asocian los fenómenos y las cosas es la vacuidad (*śūnyatā*) que descansa en su mutuo condicionamiento (*pratītyasamutpāda*), pero esa metáfora se traiciona finalmente para dar paso a un significado ulterior: *paramārtha*. Y en esa traición radica una de las mayores inconsistencias de su pensamiento que parecen acercar a Nāgārjuna al absolutismo, cuando, como buen antiesencialista, él no desearía estar allí.

### *Significado apofático. Denegación*<sup>52</sup>

Cuando lo que he llamado el significado emocional se radicaliza, se llega a lo que podría llamarse, en el caso de Nāgārjuna, “significado apofático”. El significado descansa ahora en la negación de la “naturaleza propia” (*svabhāva*). La dualidad, característica esencial del significado informativo y condición necesaria para el emocional, se pretende superada. El *māhāyana* hablará de la unidad última de todo: la *samatā*.

Creo que esta “abolición misma del significado” es crucial en Nāgārjuna y trataré de mostrar aquí cómo se perfila esta utopía.

Es un “significado” que trasciende la mera información (el sujeto es indistinguible del objeto y todo es emoción) y que pretende ser “algo más”. Pero no se trata de que las distinciones de-

<sup>52</sup> Apófasis: (gr. *apó*: lejos, *phasis*: afirmación) “Denegación”, “repulsa”, “recusación”. Apofático: (término de la teología) negativo, que separa una cosa de otra, que niega que un predicado pertenezca a un sujeto.

saparezcan por completo, sino que se las considera equivalentes a las distinciones que podemos encontrar en una ilusión. Alcanzar este orden de significado, que radica en lo *paramārtha*, y que el *mādhyamika* considera superior, requiere sin embargo transitar antes por el significado informativo y por el metafórico o emocional. De ahí que lo *paramārtha* descansa en lo *samvrti* y que se enseñe que el sentido último descansa en lo convencional.<sup>53</sup> Para lograr la “indistinguibilidad” hay que haber reconocido antes su “distinción”. La *indiscreción* apofática en Nāgārjuna descansa pues en la discreción científica, al menos epistemológica y psicológicamente. Viene después en ambas esferas y de ahí que usualmente se la haya considerado “superior.” Su campo de acción es más empírico que intelectual, pero sin este último elemento no podría darse.<sup>54</sup>

Roy A. Rappaport se refiere a estas tres fases del significado como distinción, similitud y unificación o identidad.<sup>55</sup> Nāgār-

<sup>53</sup> MK 24.10.

<sup>54</sup> Creo que este significado “último” tiene grados. Uno puede conmovirse durante una práctica ritual, durante la representación de un drama o la lectura de un poema y atisbar un significado apofático (que me atrevo a llamar místico). En su forma más extrema se puede hablar de trance o “transporte místico.” Los que dicen haber conocido estas experiencias hablan de un más allá del lenguaje, pero el comentario supone el más acá de la narración.

<sup>55</sup> Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, traducción de Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press, 2001, pp. 121-122. Para Rappaport está justificada una jerarquía de significaciones: “Distinción, similitud y unificación no simplemente implican —o incluso conllevan— relaciones diferentes —simbólicas, icónicas e indexadas— entre los signos y sus significados, sino diferentes relaciones entre los signos y aquellos para quienes dichos signos tienen significado. Las distinciones semánticas que constituyen el significado de orden inferior son intrínsecas a los mensajes o textos. Como tales están separadas —y son percibidas a cierta distancia— de aquellos para los que tienen significado. Distinguen unos de otros objetos físicos, sociales, o conceptuales y los podemos tratar como “objetivos”, un término que no sólo se refiere a los objetos, sino que contrasta con lo “subjetivo”. La subjetividad se hace más importante, si no dominante, en el significado de orden medio. Dependiendo del modelo de reconocimiento, entraña operaciones cognitivas que parecen estar más cargadas de efecto que las operaciones objetivas del significado de orden inferior, y dicho reconocimiento no siempre aparece en las formas particulares del poema, de la narración o del ritual. Se refleja a través de la mente y el cuerpo, trayendo a la conciencia o subconciencia otras partes de la experiencia. En esos niveles, las personas, los signos y los significados aparecen más cohesionados que en las distinciones de significado de orden inferior; el significado se hace frecuentemente subjetivo y por tanto mucho más inmediato.

En un significado de orden superior la distancia entre signos, significados y aquellos para quienes tienen significado puede reducirse mucho e incluso llegar a cero... El

juna señala en el MK la dependencia (*pratītyasamutpāda*) de “distinción” e “identidad” como hemos visto en los fragmentos citados del capítulo catorce y en estos otros:

Si algo es distinto (realmente distinto) es distinto de otra cosa, diferente de ella y puede existir incluso sin esa otra cosa. Pero no puede haber distinción sin esa otra cosa de la que se distingue, por tanto no puede haber diferencia entre ambas (MK 14.6.). Luego no es posible que una cosa diferente de otra se encuentre con ésta. Lo que se encuentra con algo, aquello con lo cual se encuentra y el mismo encontrarse no existen (MK 14.8.).

Por tanto Nāgārjuna está admitiendo que dicha supuesta “experiencia” no es concebible sin su carácter intelectual (distintivo) y que está sometida por tanto al mismo nivel de contingencia que el resto de las cosas. No hay diferencia alguna entre *samsāra*, el mundo de la distinción o mejor, el mundo en el que establecemos con nuestra imaginación (*vikalpa*) distinciones, y el mundo donde no hay nada que distinguir, el nirvana.

Cabría entonces preguntarse si lo que he llamado “significado apofático” merece ese nombre o si en verdad la experiencia aludida no significa nada y simplemente se trata de la abolición misma del significado.

Como ya se ha dicho, la distinción en tres niveles no impide su interrelacionalidad ni que se solapen o compenetren unos con otros. La descripción misma que estoy haciendo se situaría en el primer nivel o significado informativo. Me inclino a pensar que Nāgārjuna tiene la inteligencia de reconocer esta íntima interdependencia o “relacionalidad” y que ni siquiera el significado último —*paramārtha*— puede escapar a dicha contingencia. Sin las distinciones del significado informativo no serían posibles ni las metáforas ni la unidad última. Como señala Rappaport: “No sería posible amalgamar todas las distinciones y similitudes en una unidad trascendente si no hubiera diferencias y parecidos susceptibles de ser amalgamados”.<sup>56</sup> Es

---

significado deja de ser referencial, se hace un estado del ser, y como tal aparece totalmente subjetivo. Nuestra jerarquía de significados es, entre otras cosas, una jerarquía de subjetividad.”

<sup>56</sup> *Op. cit.* p. 122.

decir, esta abolición del significado no puede significar lo que parece significar: nada. Se trata de una abolición muy especial y en cierto sentido es la que posibilita la trascendencia. La apófasis parece llevar escondida la noción de un Absoluto trascendente.

También se puede hablar de la fragmentación del mundo, resultado de la objetivación del lenguaje y de una posterior unificación o integración de todas esas cosas dispersas. Es cierto que el racionalismo ingenuo y la ciencia, como apunta Rappaport, tiende a negar la validez de los significados de orden medio y superior, tienden a decir que no significan nada, pero irónicamente, es interesante observar que el exceso de información pueda convertirse en un enemigo del significado.

### El “sentido” del forzaje retórico

Vamos a estudiar ahora cómo procede la retórica de Nāgārjuna, cuáles son sus cualidades distintivas y cómo la manipulación técnica de la lógica del lenguaje, la retórica, sirve a varios fines:

1. Por un lado intenta llevar el desapego budista a las palabras mismas. “Aquel que está sediento se adhiere a las cuatro formas de apego.”<sup>57</sup> Una de esas cuatro formas de apego, según Candrakīrti, es la opinión (*dyṣṭi*). Creo que como consecuencia de esto hay una desnaturalización de la lengua, pues se aleja de su función tradicional: la imitación de las cosas, para acercarse a la imitación de los procesos.
2. Esta práctica de atormentar a las palabras para hacerlas decir lo que no dicen deshace las coherencias de la significación corriente para crear una red que vincula al sujeto con su acción sin que uno exista sin el otro y sin que ambos dejen de existir completamente o puedan existir de manera independiente. El sujeto y su acción se tornan, interdependientes, relacionales (*pratītyasamutpāda*).<sup>58</sup> Reconocer esta contingencia *otorga* la sabiduría (*jñāna*) cuyo resulta-

<sup>57</sup> MK 26.6b.

<sup>58</sup> MK caps. 8 y 17.

do es la cesación de la ignorancia.<sup>59</sup> Nāgārjuna quiere distinguir entre opinión (*darśana*) y sabiduría (*jñāna*) situando a ésta última en un nivel jerárquico superior.

3. La cosa significada por este tipo de discurso no es “dominable” pues carece de dominio definido, trata de recrear el “no lugar” de *paramārtha*. Este trabajo del lenguaje sobre sí mismo mediante efectos sutiles y refinados trata de ser una técnica emancipadora que “libera” a las palabras del peso de la significación y pone en circulación juegos y movimientos relacionales que no existían cuando la palabra se consideraba sometida a la cosa, al objeto.
4. El fin último, la agenda oculta o propósito de Nāgārjuna parece ser la de desplegar la irrealidad de las palabras y así la del mundo que supuestamente debían designar. No se trata de una lengua nueva sino del efecto de un trabajo sobre la lengua natural, ya existente.
5. Esta desviación, este destierro semántico, crea “lo extraño” dentro del propio orden sintáctico y gramatical de la lengua. Si todas las cosas son vacías ¿qué opiniones podrían surgir? ¿de dónde y en qué lugar surgirían? ¿Para quién surgirían?<sup>60</sup> ¿Dónde está el sujeto que podrá sostener una idea, una opinión? ¿Acaso tendrás la arrogancia —parece sugerir Nāgārjuna— de asignarte tal capacidad?

Además, dado que todas las entidades son vacías, todas las opiniones sobre la permanencia (la eternidad, etc.) ¿dónde surgirán?, ¿a quién se le ocurrirán?, ¿cuáles serán y de donde surgirían esas opiniones? (MK 27.29.)<sup>61</sup>

### ¿Qué caracteriza a esta “manera de hablar”?

1. El MK no triunfa sobre la mentira sino que la generaliza. Como si la mentira fuera el fundamento mismo del lenguaje.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> MK 26.11b.

<sup>60</sup> MK 27.29.

<sup>61</sup> ¿Qué sujeto podría tener tal opinión si el sujeto es vacío? No es sólo que la opinión no tenga base, es que no hay quien pueda *sostenerla*.

<sup>62</sup> La proliferación de lenguas como resultado de la capacidad del lenguaje para ocultar más que para revelar. George Steiner, *Después de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

“Todo es verdad y tampoco es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Esa es la enseñanza de los Budas” (MK 18.8). “La verdad encubridora es la intelección misma” (*Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, en adelante BCA, 9.2.).<sup>63</sup> La palabra oculta mucho más de lo que confiesa. Con la nueva “manera de hablar” se muestra la capacidad del lenguaje para encubrir, para crear realidades alternativas, ficciones.<sup>64</sup> Este aspecto del discurso que tiende a confundir (*prapañca*) más que a aclarar, se interpone entre la percepción y la realidad como un vidrio polvoriento o un espejo deformante. Pero este *mostrar* no es un revelar lo que está *detrás*, tampoco significa renunciar al lenguaje, el lenguaje se sigue utilizando, lo que cambia es el modo de usarlo. El *mādhyamika* no repudia nada de lo que se le da por medio de la percepción, la comunicación verbal o el conocimiento racional, pero rechaza considerarlos verdaderos porque hacerlo es causa de sufrimiento (BCA 9.26.). Pero saber que las cosas son vacías no es suficiente para el *mādhyamika*, un mago se podría enamorar de la mujer ficticia que creó su propia magia (BCA 9.31). La vacuidad, más que una idea filosófica o metafísica, debe ser un cultivo. Un *cultivo* que necesita ser atendido, regado, podado y fertilizado con las técnicas de la meditación budistas (*bhāvanā*) y con la práctica de los principios morales (*śīla*) y las virtudes (*parāmitā*). Creo que para Nāgārjuna la vacuidad de las cosas es el medio hábil (*upāyakaśālyā*) para no apegarse a ellas y extirpar así el sufrimiento, convidado de piedra de la existencia.<sup>65</sup>

2. El MK se propone la metaforización completa del lenguaje en nombre de algo —el voto, la intención, la agenda ocul-

<sup>63</sup> Sigo la traducción del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva de Luis O. Gómez, inédita.

<sup>64</sup> La verdad se convierte así en una cuestión de “política interna” dentro de cada lenguaje. Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, Madrid, Alianza, 2001, p. 29: “la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de “política interior” dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad. Esta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir.”

<sup>65</sup> El término *upāyakaśālyā* no aparece en el MK, con lo cual mi suposición parece arriesgada. Una lectura detenida del texto me ha hecho sentirlo latente en todo él.

ta de Nāgārjuna— que no depende del mismo lenguaje pero que lo va a marcar, a crear. Y lo que hará el MK es utilizar todo el lenguaje como mentiroso.

3. La “manera de hablar” hace al lenguaje practicar un engaño interminable, una ilusión que tiene una intención y no que esconde una verdad. Hay un acuerdo común y unas reglas del juego en el lenguaje del *māhāyana*: las de emplear el lenguaje, el *habla māhāyana*, su jerga, como la metáfora de los sujetos que lo hablan. El carecer de tesis como extensión lógica del carecer de *ātman*. Y esta metáfora del locutor es también la metáfora del mundo del que habla. Antes los *dharma*, los principios de la realidad, se consideraban reales. Con la nueva “manera de hablar” del mundo se dramatiza su irrealdad, no se postula. Pues postularla sería caer en las viejas contradicciones que el MK denuncia. Las palabras carecen de un referente real y acabado, de una naturaleza propia a la que pudieran referirse. Los referentes, al no tener naturaleza propia, son representados por un lenguaje que tampoco la tiene. Pero esta carencia de esencia no puede ser un axioma ni una proposición sino que debe ser puesta en escena y “representada”.
4. La mentira parece por tanto cambiar de cara, el locutor *māhāyana* ya no trata de sostener una opinión concreta: una opinión en lugar de otra. Hacerlo dependerá del contenido proposicional de la enunciación. Al *mādhyamika* no le interesa eso, sino la enunciación misma, de la fuerza ilocucionaria del hecho mismo de enunciar, que da cuenta de los diversos efectos que nuestros pronunciamientos tienen sobre la gente, como convencerla, persuadirla o divertirla. El ingenio toma un lugar central, si algo caracteriza a la literatura del *māhāyana* es su ingeniosidad. Los juegos de palabras abundan en el MK, así como ciertos equívocos que sospecho intencionados, nombres o palabras que convienen a diferentes cosas. El equívoco da lugar a dichos agudos al tiempo que convierte al lenguaje en algo lúdico, *dichoso*. Las bromas están pobladas de equívocos, pero hay algo más, el equívoco arroja la sospecha sobre el lenguaje, tras el significado usual de la palabra se asoma otro, no tan convencional. Estamos cerca de la

ironía, del juego entre un significado *propio* y otro *figurado*.

En el caso de un texto de carácter religioso el equívoco posibilita la hermenéutica, si hay dos verdades habrá que especificar cuál es la segunda, la que está oculta.

No se afirma el nirvana ni se niega el samsara.” (MK 16.10.) “Existe” implica adherirse al eternalismo, “no existe” implica la filosofía de la aniquilación, la persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia. (MK 15.10.) Los Victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las opiniones, pero aquellos que son poseídos por la opinión de la vacuidad, esos son incurables.” (MK 13.8.) Aquellos de limitada inteligencia, que perciben la existencia y la no existencia de los objetos, no ven el apaciguamiento (*śīvam*) de la objetivación. (MK 5.8.)

Es decir, todo está relacionado, nada carece de condiciones. Pero la misma relacionalidad, como expresión y como idea, es relacional y relativa a las condiciones que la hicieron surgir. Hacer de la relacionalidad (*pratītyasamutpāda*) un dogma, una idea, sería el mayor error y daría al traste con las verdades prácticas del budismo.

Si no existieran las verdades nobles, no existiría el *dharmā* verdadero y nadie podría llegar a ser Buda. (MK 24.30.) Sin embargo “el Despierto no enseñó ningún principio —ningún *dharmā*— acerca de nada en ningún lugar. (MK 25.24.) Todo es verdad, nada es verdad... Esa es la enseñanza de los Budas. (MK 18.8.)

Como decía, la mentira cambia de cara. La cuestión ya no es que la proposición X sea verdadera debido a que la proposición —X es falsa. Lo referencial de la proposición, a lo que se refiere, se deja de lado para ganar un terreno nuevo: la relación del locutor con lo que dice. El problema de la referencia deja de ser un problema para el *mādhyamika*, que bien podría decir: “vosotros decís que la referencia es importante, pues bien, no lo es”. La mentira deja de ser el enemigo y se convierte en un “lugar” que es el punto donde el decir se articula sobre lo dicho. Es el elemento en el que se elabora este tipo de discurso, fabricado con un lenguaje equívoco (dos verdades), la mentira es el campo donde se producirán los efectos (mágicos)

de las enunciaciones (ilusorias como el mundo). Este discurso no parece preocuparse de ahuyentar la mentira. ¿Cómo hablar de mentira cuando hay dos verdades? De ahí que Nāgārjuna no dude en hacer una hoguera con todos los signos, con todos los emblemas del *abhidharma*, con toda su terminología. Su vocación iconoclasta responde a la intención aludida. Se distancia de los contenidos posibles de las palabras, de su terminología técnica, para que sus palabras vayan hacia lo que no dicen. El mantra y el silencio como ejes de su retórica.

El peligro de esta guerra en la frontera de las palabras es evidente. La retirada de lo que siempre ha sido esencial al lenguaje, la significación, y el avance de la retórica puede hacer caer al discurso en la sofistería, en la retórica *vacía*.<sup>66</sup> Crea un “galimatías” que puede llevar a la desesperación o al desasosiego. Por eso el MK insiste una y otra vez en la necesidad de los preceptos morales, y lo ineludible de su práctica y perfeccionamiento a la hora de entrar en la nueva dinámica propuesta. Pues si no fuera así, “la distinción entre mérito y pecado no sería posible.” (MK 24.30, 17.24b.) El escepticismo está cerca, pero la frontera queda limitada por medio de las mismas prácticas budistas y sus *tecnologías del yo*, del cultivo de la atención, la meditación y el resto de las *parāmitā*. La crítica que recibirá esta nueva manera de proceder será la de “no ofrecer una visión clara”, se denunciará “poca precisión en sus expresiones”, pero la defensa del *mādhyamika* será que la noción de exactitud, como ya señalé, depende de nuestros propósitos. Aquí el propósito es apaciguar la elucubración (*prapañca*), poner freno al apego por las ideas y abrir así el camino hacia la salvación. Lo *prapañca* no deja ver al Buda, “la verdad encubridora es la misma intelección” (BCA 9.2.), y lo *prapañca* cesa en la vacuidad, (MK 18.4-5.) y esa vacuidad es lo que pretende crear el texto. ¿Lo logra? La ambición es impresionante, en cierto sentido el *prasaṅgika* está condenado a una lucha dialéctica sin fin contra todas las opi-

<sup>66</sup> Después de todo se suele hablar de “retórica hueca o vacía”, la retórica parecería entonces una buena forma de comunicar el vacío.

niones, a una deconstrucción de todo discurso, a una justificación ante los “examinadores”. Esta es una de las razones de la proliferación de comentarios que ha suscitado el MK. Pero si uno trata de darle la vuelta a esta supuesta condena (Sísifo) se podrá ver en ella un ideal, una aspiración sublime (por infinita) —cercana al voto del *bodhisattva*— de no caer nunca en los juegos del espíritu o en los ornamentos ingeniosos.<sup>67</sup> La sobriedad del *mādhyamika*, carece hasta de tesis, frente a los malabares verbales del *prasaṅgika* a la hora de deconstruir o reducir al absurdo la opinión ajena. No es ya la opinión del *adversario* porque desde el espíritu mismo de esta doctrina no puede existir tal adversario filosófico. Para el que no mantiene posición alguna este “fin de las discusiones” (*Vigrahavyāvartanī*) puede ser el comienzo del diálogo. Esta empresa no siempre ha sido bien entendida, no siempre ha sido recibida de forma cabal, pero no puede haber dudas sobre su modernidad y enorme capacidad de seducción.

5. El espacio de expresión del locutor *mādhyamika*, el marco de su discurso, es un espacio creado por el reflejo del discurso del interlocutor. Un espacio imaginario, un lugar ficticio y sensible, que podemos “ver” pero que en realidad no es un lugar. Como los espacios con los que los espejos doblan las estancias. Este es el teatro de operaciones para la reducción al absurdo, un espacio ficticio para la persuasión<sup>68</sup> y una escena desde la que tiene lugar una dramática del discurso con una agenda soteriológica. En este sitio desplazado se producirán las metáforas sin que haga falta la existencia o no existencia de los objetos que la metáfora vincula. La relacionalidad (*pratītyasamutpāda*), se convierte en una telaraña que no precisa del “factor existencia” de los entes que ata. Este *lugar* desde el cual el *mādhyamika* habla es una “morada prestada”.<sup>69</sup> No hay un “lugar propio”

<sup>67</sup> Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1982, puede ser un ejemplo de la condena vuelta ideal.

<sup>68</sup> El *mādhyamika* no asume los axiomas del adversario, sólo los toma prestados y trabaja con ellos como quien invierte dinero pero no reconoce su valor o quien compra con moneda falsa.

<sup>69</sup> Así definió la metáfora du Marsais en su *Traité des tropes* 1977 (p. 114). Cita de De Certeau. *La Fábula...*

desde el que hablar. Esta problemática del espacio me lleva directamente al próximo punto: el nomadismo del discurso, que se conecta lógicamente con la tarea infinita del *bodhisattva*.

### La “Manera de hablar” y el voto del *bodhisattva*

Nāgārjuna parece renunciar a un sentido proposicional, a sostener una idea, y lo hace *vaciando* los contenidos de sus proposiciones. Pero renuncia a la proposición para ganar una habla, una forma del decir, y con ésta, una intención y un voto. Ese voto se convierte en signo de identidad (*māhāyana*) y en ideal: utopía o aspiración.

En el vehículo de los *śrāvaka* no hay ninguna mención al voto del *bodhisattva*, ni a su virtud de otorgar a los demás los méritos de su carrera. ¿Cómo podría ser posible entonces que uno pudiera llegar a *bodhisattva* siguiendo los preceptos de esta escuela?<sup>70</sup>

Por otro lado, y esto tiene relación con la retórica de lo indeterminado, parece consciente de que la exactitud, un atributo, entre otras cosas, del sentido (“sentido exacto” o “sentido impreciso”), depende de nuestros propósitos. Renunciando a la proposición gana el propósito. Nāgārjuna no sostiene nada, pero tiene una “intención”, participa de un acto intencional. En su agenda oculta no está la proposición —no le interesa defender ninguna idea en particular— sino el despejar el camino hacia el despertar.<sup>71</sup> Este querer —la salvación— establecerá un “saber” —la manera de hablar—.

Las listas del *abhidharma*,<sup>72</sup> con su proliferación de distinguos, se sustituyen por una “manera de hablar” dinámica que

<sup>70</sup> RV 4.90.

<sup>71</sup> Esta es la forma en la que Nāgārjuna justifica su trabajo y lo sitúa dentro de una exégesis soteriológica, es decir, una interpretación que se compromete también con la salvación. No entro en la cuestión de si estas retóricas sirvieron a fines políticos o a una búsqueda de poder dentro de la propia comunidad budista porque me parece inabordable, aunque no se debería descartar esa posibilidad.

<sup>72</sup> Conviene señalar que el desprecio a los sistemas de clasificación del *abhidharma* no implica su falsedad, sino más bien su arbitrariedad, sobre la arbitrariedad de las

socava tales distingos y que pretende ser una expresión de la nueva forma de pensar budista. Esta nueva forma de pensar no se detiene a sostener ninguna idea, sino que sigue, como el *bodhisattva* tras los seres a los que salvar, en su búsqueda incesante por los linderos del discurso. El locutor *mādhyamika* vuelve a ser un peregrino.<sup>73</sup>

### **Artefacto de silencio y reducción al absurdo: dramatización frente a refutación**

¿Es consistente la postura *prasaṅgika* con los propósitos de Nāgārjuna? Creemos que no del todo. El MK nunca deja de agitar el lenguaje, parece un esfuerzo para que las palabras no puedan decir lo que son. Un “yo no se qué” ajeno trabaja y ocupa a las palabras. ¿Por qué torturar a las palabras no dejándolas decir lo que quieren decir? Hay una razón.

Para el *abhidharma* los objetos, tanto materiales como mentales, que las palabras corrientes designan, no son “realidades” (*vastuśat*) sino meras designaciones convencionales (*prajñapti*). Pero el análisis en función de sus componentes fundamentales sí que nos podía llevar a entidades sustanciales (*dravyaśat*). Estas entidades se llamaban *dharmas* y eran consideradas reales.

Un lenguaje técnico de “*dharmas*” se usa para revelar la irrealidad de entidades creadas por designaciones convencionales (principalmente el “yo”) y para definir las entidades reales, situaciones y relaciones respecto a su estatus ontológico y carácter ético. La única representación lingüística correcta o verdadera de la realidad es este drama-lenguaje.

La escuela *madhyamaka*, por otro lado, extendió su criticismo de la convención y diferenciación lingüística a todas las visiones del universo, incluyendo la teoría de los *dharmas* de los escolásticos, y a los

---

clasificaciones nada más divertido que la cita que Michel Foucault hace de Borges en el inicio de *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1998.

<sup>73</sup> Con su hábito particular y sus marcas distintivas. Existe una manera propia de hablar del *mahāyāna*, y dentro de éste un dialecto *madhyamaka*, del mismo modo que hay un lenguaje jurídico, o científico dentro de una lengua particular. El trabajo de gramáticos y lógicos consolidará este nuevo lenguaje que producirá una vasta y rica literatura, al tiempo que constituirá una identidad propia, la del *mahāyāna*, de la que se sirven los estudiosos modernos para “reconocer” como *mahāyāna* textos cuya fecha resulta incierta.

propios análisis Mādhyamikas de los puntos de vista. En consecuencia, la propia idea de que el mundo es sólo una convención lingüística es en sí misma una construcción meramente lingüística, una herramienta metalingüística por medio de la cual el lenguaje revela su verdadera naturaleza. No es la encarnación de ninguna realidad fuera del lenguaje mismo.<sup>74</sup>

Los esfuerzos del *mādhyamika* se dirigieron más hacia la dramatización de esta no encarnación de ninguna realidad fuera del mismo lenguaje que a la refutación de todas las opiniones. El *mādhyamika* quiere crear un artefacto de silencio, el *prasaṅgika* quiere usarlo para imponer silencio. El “efecto” de ilusionista se perderá parcialmente en la interpretación *prasaṅgika*, que en parte no supo reconocer la fuerza del hechizo y que trató de dar consistencia (pesantez) a lo que no pretendía tenerla. Pues esta “manera de hablar” del MK no es otra cosa que un artefacto de silencio, no pretende ser utensilio con el que reducir al absurdo *todas* las opiniones. Nāgārjuna quiere fabricar silencio, no mordazas con las que callar a los demás. Su esfuerzo es más creativo que imperativo.<sup>75</sup>

El *prasaṅgika* centra sus esfuerzos en la refutación de todas las opiniones. No acaba de abandonar el debate, un lugar en el que Nāgārjuna no quiere estar. La “manera de hablar” propuesta tiene como objetivo restaurar el silencio del Buda antes que refutar todas las opiniones. El virtuosismo dialéctico, la habilidad para deconstruir los argumentos del adver-

<sup>74</sup> Luis O. Gómez, “Liberation from Language and Language of Liberation”, inédito.

<sup>75</sup> Dos son las tradiciones filosóficas que Nāgārjuna hereda en el momento en el que desarrolla su trabajo. La primera es el *abhidharma*: los intentos de dar una explicación consistente a todas las categorías y listas de los *dharma* que aparecen en los *sūtra*. Si un *sūtra* habla de los elementos (*dhātu*) y otro de los factores de la personalidad (*skandha*), el *abhidharma* pretende establecer modelos capaces de relacionar de forma coherente estas dos categorías. En sentido estricto estos esfuerzos no son un a hermenéutica ni una exégesis, tampoco se puede hablar de apología. Se trata más bien de una “sistematización”, de integrar en un sistema coherente toda la información contenida en los *Nikāya*. La segunda tradición es la del debate público, donde los argumentos están destinados a convencer y derrotar al adversario. Esta segunda corriente, de la que Nāgārjuna participa y cuyos fines no son construir un edificio teórico sino persuadir al oponente, tendrá su continuidad con la concepción *prasaṅgika* de la discusión filosófica (i. e. reducción al absurdo) en la que el tener razón (vencer) primará sobre el silencio ante lo indeterminado, o sobre cualquier intento de apaciguar la profusión mental (*prapañca*).

sario no es el tema central aquí y creemos que en cierto sentido lo será más tarde con Candrakīrti. Los *prasāṅgika* toman como centro de la enseñanza de Nāgārjuna algo que no lo es. La propuesta de una nueva “manera de hablar”, el “*display* de la lógica”, la “puesta en escena de sus ilusiones” es el tema central que restaura el silencio del Buda, no la refutación de todas las opiniones. No es que Nāgārjuna carezca de opinión, como consideraron algunos *mādhyamika*, sino que da un giro al término opinión, por tanto la opinión deja en cierto sentido de serlo, pero preserva una propuesta —soteriológica— que consiste más en un mostrar que en un opinar.<sup>76</sup> Nāgārjuna se aleja de las opiniones haciéndose dramaturgo, no opinando, *representándolas* de forma que el espectador se da cuenta de que participan de la ilusión del mundo, que son un reflejo de esa misma ilusión, que la ilusión del mundo y la de las palabras son indistinguibles. Se trata de un alejamiento de las opiniones, pero un alejamiento que consiste en un cambio de género literario. La exactitud es relativa a un propósito, y para los propósitos de Nāgārjuna es más adecuado hacer de ilusionista que de filósofo. Opinar en contra puede ser tan nocivo para el camino como opinar a favor, como sostener una idea y cargar con ella. Aquí es donde parece perderse la propuesta nagarjuniana, el medio hábil (*upāyakaūśalya*) que conduce al despertar. La empresa de Nāgārjuna es creativa, mientras que Candrakīrti parece un convidado de piedra a ese festín de la imaginación, la *estatua del comentador*. Śāntideva se hará eco del espíritu del fundador.

Mientras el pensamiento se arrime a algún objeto, se detendrá aquí y allá. Sin vacuidad, el pensamiento volverá a atarse, como sucede en los éxtasis inconscientes (*asamjñi-samāpatti*). Por tanto, deberá cultivarse la vacuidad... la vacuidad es el antídoto contra la obcecación que producen los dos velos, el de las turbaciones y el del objeto cognoscible. [...] Ciertamente el esfuerzo [del budista] procede de una ilusión. Pero la ilusión de la meta tiene como fin el alivio del dolor, por eso no nos oponemos a ella. (BCA 9.48, 49, 55, 77).<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Decir que la propuesta es soteriológica no significa excluir de ella objetivos políticos o mundanos. El ejercicio de persuasión que se puede observar en la *Ratnāvalī* muestra a un Nāgārjuna inmerso de lleno en la arena política.

<sup>77</sup> *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, traducción de Luis O. Gómez, inédita.

Una de sus características mayores es la del *presente*. El acto de enunciación hace posible este presente, que es el de la experiencia. Un corte separa lo *dicho*, lo que fue enunciado, del *decir*. La mutación de lo dicho en un decir supone su distinción y el paso de una condición del lenguaje a otra. Las palabras que el tiempo congeló vuelven a convertirse en voces. Los signos lingüísticos de la enunciación no se refieren a un objeto significado ni a una entidad referencial (no tiene una función denominativa), sino a la instancia misma del discurso. Se refieren al ejercicio del lenguaje, a la conversión de la lengua en discurso, en “modo de hablar”, en “interpretación”. El *cómo* se dice parece importar más que *lo* que se dice. Esta revalorización del presente de la enunciación le da un carácter dramático, teatral.

### ¿Por qué hablamos de dramatización de la lógica?

Dramatización de la lógica en el sentido de representación que no pretende conclusiones. Ilustración de los procederes de la lógica, de sus formas de comportamiento, de sus hábitats habituales, de su régimen alimenticio.<sup>78</sup> Usamos el termino “dramatización” en un sentido teatral, más lúdico que dramático.<sup>79</sup>

Los personajes de esta representación son muchos de los conceptos que utilizó el *abbidharma* y otros de índole más general como la naturaleza del tiempo, la causalidad o el espacio. La voz del autor parece ausente y sólo los mismos personajes (conceptos), introducidos o fingidos, interaccionan en la obra. Estos personajes tienen un carácter particular. Son *prajñapti* y parecen el resultado de la intelección misma: *vikalpa*, que cuando se enreda (*prapañca*) no permite ver la realidad tal y como es.

<sup>78</sup> Hay una categoría del *abbidharma*: *āhāra*: “lo que ingieres, el alimento”, pero también “todo aquello del mundo circundante que incorporas a la idea que tienes de tu yo”, es decir, “alimento”, pero también “emociones”, “deseo”, “sentido de propiedad”.

<sup>79</sup> Más lúdico que dramático porque en la dramatización excesiva (histrionismo) la emoción se vuelve falsa. El exceso de realidad se torna en irrealidad. Los niños suelen tener un mejor sentido de la fragilidad de lo real que los adultos. A nosotros nos asusta esta fragilidad, a ellos les divierte.

Como toda puesta en escena, esta dramatización no hay que tomarla al pie de la letra, tiene el componente lúdico de todo lo teatral, la ligereza de lo cómico, la *irresponsabilidad* de la farándula. Irresponsable en el sentido literal, pues no trata de ser una respuesta a nada, aunque esto no la libre de su carácter "reactivo". Desdramatizar la misma dramatización es uno de los objetivos. La obra se ve a si misma como ilustrativa, edificante, pero carece de la gravedad de una declaración, de la importancia de una teoría. En ese quitarse importancia descansa su particularidad y, por qué no decirlo, su eficacia y su fuerza. No pretende debatir en los foros de discusión, acepta si acaso el diálogo, no la confrontación. Rechaza los torneos de la dialéctica pues *tener razón* se ha convertido en otra cosa.

Algunos han tomado al pie de la letra los argumentos de Nāgārjuna, han creído que las cosas eran *realmente* vacías, realmente carentes de naturaleza propia. Esos han sido arrebatados por el drama hasta el punto de no reconocerlo como tal y, como Alonso Quijano, el bueno ha empuñado su espada y han destrozado el retablo de Maese Pedro.

El drama de la lógica pretende conmovir, no "concluir". Cuando se sacan conclusiones el diálogo se acaba. El "fin de las discusiones" (*Vigrahavyāvartanī*) es el comienzo del diálogo, cuando la tensión se relaja y uno de verdad puede escuchar al otro.

Decíamos antes que el autor parece ausente. Esto no es del todo cierto. Hay una forma en la que el autor de una obra de teatro puede hablar a su público, sin encarnar a ninguno de los personajes. Son los *aparte* del teatro. En estos vemos la "intención del texto", la agenda oculta. ¿Cuál es? Mostrar el hechizo, la ilusión, de la lógica. Todo en el mundo, se repite una y otra vez, es como una ilusión, la lógica —otro fenómeno más— comparte ese carácter ilusorio del mundo. Las palabras y los conceptos que se baten en duelo en el texto están constituidas del material con el que se fabrican los sueños, tienen la naturaleza del efecto mágico de un prestidigitador. La lógica se muestra, se despliega y se desarrolla para que el lector (espectador) advierta la ilusión que ella misma crea. Pero la ilusión, por ser ilusión, permanece, no desaparece. Seguimos viendo el palo quebrado bajo el agua aunque sepamos las razones de su torce-

dura. Por esa misma razón Nāgārjuna no la rechaza y trata de utilizarla de la forma más consistente.

La lógica nos envuelve pues de tal manera que la ilusión que ella crea no podemos reconocerla como tal, como ilusión. Sólo los Budas han sido capaces de deshacerse de esa fantasmagoría, de ahí su silencio. Los Budas guardan silencio, pero ese silencio habla a sus oyentes. Y he aquí que el MK viene a llenar ese silencio, no en forma de argumentos, sino en forma de teatrillo, de drama.

### **La búsqueda incesante de un no-lugar: *paramārtha*. Manera de hablar como peregrinaje**

Por eso, Sāriputra, por este no lograr, el *bodhisattva* que busca refugio en la perfección de la sabiduría no hace morada, no se detiene en las envolturas del pensamiento, no tiembla ante la inexistencia de las envolturas del pensamiento, ha ido más allá de todo lo que confunde.

*Prajñāpāramitābhūdaya sūtra*

Hay otra manera de describir el modo de conducirse por el lenguaje que tiene el *mādhyamika*. Estas maneras de hablar quieren ser prácticas transitivas: traslado de lo *saṃvṛti* a lo *paramārtha*, budismo como camino, como marcha hacia el nirvana. La nueva forma de hablar despliega también, en el plano del lenguaje, esa antigua aspiración. Reproduce, metafóricamente, el viejo peregrinar de la comunidad en tiempos del Maestro. La metáfora es en sí misma una traslación, su uso se extiende en el *māhāyana* y Nāgārjuna no duda en usarlas en los momentos claves del MK: espejismo, reflejo, sueño, ilusión mágica...

El MK no tiene otro propósito que indicar, en el plano del pensamiento, la mudanza de lo *saṃvṛti* a lo *paramārtha*.<sup>80</sup> Los

<sup>80</sup> Utilizando un símil del álgebra se podría decir que el MK funciona como una matriz que pretende realizar el traslado de un sistema de referencia a otro. En sí misma esta matriz es inocua, carece de contenidos semánticos (en física teórica se diría que

juegos lógicos que despliega el MK tienen por objetivo la transformación de un sistema en otro, un tránsito entre esos dos lugares. *Paramārtha* es un “lugar” marcado con conceptos trasladados de lo *samvṛti* y vocablos metaforizados.<sup>81</sup> Al tratarse de un “no lugar”, estos conceptos, que son metáforas, no se detienen, están en pleno traslado, son un proceso, un discurso, una “manera de hablar” que no podemos detener si queremos *comprender*. El recorrido sustituye al lugar geográfico estable, el budismo es una misión, un estar en marcha, un avanzar en el camino. Hay que hacer de nuevo el hatillo y lanzarse a los caminos.

La “Manera de hablar” como itinerancia. Este peregrinaje parece ser el comienzo, el centro y el punto de fuga de esta nueva manera de hablar budista. Un operar que va a trabajar todo el lenguaje del *māhāyana*. Esta puesta en marcha caracteriza un inicio —la buena nueva del *māhāyana*— que es a la vez un regreso. Tiene una intención itinerante, una direccionalidad que refiere a un vagabundeo, a un peregrinar. Ese tránsito, ese tender hacia, es un pasaje. La impermanencia, una de las marcas del budismo, toma el centro en esta existencia pasajera. Sujeto y objeto se contagian de estos desplazamientos.

### *Utopía como no lugar*

Quevedo refiere que *utopía* es una voz griega cuyo significado es “no hay tal lugar”. Ese no-lugar bien podría llamarse *paramārtha*. La dramatización que se ofrece en este espacio tampoco es asible, por eso su comentario debe ser necesariamente impresionista (como éste) y quizá esto no sea un defecto. El discurso del *māhāyana* reclama un viaje, a través de su

---

carece de significado físico), simplemente se trata de un álgebra, un lenguaje, que ayuda a realizar esta transformación. Las variables físicas de esta matriz serían los preceptos budistas, y con ellos se introduce un sentido (la erradicación del dolor) en esta operación. Este suprimir el dolor sería el significado físico de la transformación de sistemas de referencia que pretende esta “manera de hablar”, siempre, claro está, a un nivel puramente intelectual; carecer de opinión haría la función *desemantizada* de esta matriz.

<sup>81</sup> Compárese con Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos, 1994. Véase más adelante en *La yedra y el edificio que la cubre*.

literatura, más que una “comprensión”. El discurso no puede detenerse, toda parada, toda afirmación (en el terreno), todo *establecimiento* (*statement*) es, cuando menos, arbitrario.<sup>82</sup>

Estamos hablando de una época en la que los monjes budistas se habían afincado en los monasterios, este regreso a los caminos a través del discurso del *māhāyāna* hará del espacio un lugar indefinido que será expresión de la imposibilidad de encontrar un lugar. *Paramārtha* como “lugar” que es un “no-lugar”. El monje pasa, no puede detenerse, ¿cómo hablar entonces de lugar? ¿qué lugar? *Paramārtha* no puede ser entonces un mirador desde el cual ver la realidad tal cual es. *Paramārtha* debe ser camino, itinerancia, marcha. El viaje interior propuesto en el budismo antiguo fue la expresión de un itinerario geográfico: el monje mendigaba y erraba por las veredas. Este viejo nomadismo alcanza al *māhāyāna*, afincado en los monasterios, pero se convierte en un nomadismo discursivo. El camino de las palabras es una narración —*pratītyasamutpāda*—, y una manera de utilizar el lenguaje —una retórica—. Literatura diseminada como un espacio que dibuja una atopografía.

La problemática del espacio, el nomadismo infatigable del *mādhyamika* se traduce (¿o es la traducción?) en su oposición a *toda opinión* —aunque no a todas las opiniones, pues esto implicaría tener una propia que defender. Los *mādhyamika* son considerados traidores a la filosofía: “yo no digo nada”, pero

<sup>82</sup> Al igual que la *fractura* del psicoanálisis se encuentra en cuándo detener la asociación de ideas (pues como apuntó Wittgenstein ese lugar es siempre arbitrario), aquí el pararse tampoco parece posible. Las matemáticas detienen sus demostraciones en función de un significado físico extrable (visible), una ecuación simplificada ( $E = mc^2$ ) puede decirnos algo, tiene un sentido físico claro. Una ecuación complicada es opaca, el signo pierde su referencia. Ese algo es el sentido físico de esa abstracción: la energía es proporcional a la masa y la constante de proporcionalidad es el cuadrado de la velocidad de la luz. La demostración matemática se detiene cuando se hace transparente, cuando el signo recupera una capacidad referencial que parecía perdida, cuando se ve “el sentido físico” de la expresión abstracta. Otros sentidos podrían observarse si este discurso matemático no se detiene. El sentido, como en el psicoanálisis, está en la parada. En la antropología del budismo ese sentido se encuentra en otra parada, los monasterios, manantiales del saber budista, que sustituyeron a los campamentos en los que se establecían los monjes errantes en las épocas de lluvia, con la llegada del monzón. El budismo se detuvo, y gracias a ello sobrevivió como religión, la gente de los pueblos necesitaba un referente, no una corriente, y ése estuvo en los monasterios, pero el *māhāyāna* abrió de nuevo el budismo a la peregrinación, esta vez discursiva. No es casual pues que *pratītyasamutpāda*, una narración, que además carece de límites, sea su concepto central.

¡ya lo dijiste! Tiran la piedra y esconden la mano. Son expulsados de la ciudad y tienen que gastar los caminos, mendigar su comida. Es por medio de esas condiciones que los demás les imponen como ellos quieren definir su *identidad*. Veámoslo.

### **La yedra y el edificio que (la) cubre. El parásito y el mendigo**

En cierto sentido es la oposición de los demás lo que define la identidad del *mādhyamika*. El *mādhyamika prasāṅgika* se alimenta dialécticamente de los argumentos que el oponente arroja a su escudilla.

Retórica curiosa la del MK, su estilo combina el arte de persuadir, de hacer creer, con el de agredir, con una tendencia iconoclasta. La actitud conciliadora “dejemos de discutir” se une al hecho de que la misma tradición *mādhyamaka* vive de la muerte de las otras. El dialéctico siempre ganará si sabe esperar lo suficiente, con el tiempo el edificio teórico del realista se llena de excepciones y anomalías. Para el realista, para el constructor de edificios conceptuales, el dialéctico *mādhyamika* es un parásito decadente que no contribuye en la construcción del edificio del conocimiento humano. “La vid dialéctica no podría engendrar racimos de no haber un edificio en cuyas grietas pudiera fructificar. Sin constructores no hay destructores. Sin normas no hay excepciones.”<sup>83</sup> Pero el dialéctico podría argüir, como sugiere Rorty, que no hay diferencia entre la yedra y el edificio que cubre; “antes lo contrario, el presunto edificio es simplemente un montón de ramas muertas, partes de la Gran Hiedra tiempo atrás verdes y florecientes, pero que ahora yacen yertas en posiciones que parecen dibujar el perfil de un edificio”. La idea del edificio como yedra fosilizada está cerca de la noción de verdad como fundamento, axioma y cimiento. Algo que sirve *como base de*, que funciona como *sopORTE de*. Nietzsche tiene algo que decir aquí.

<sup>83</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 180.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal.<sup>84</sup>

El vagabundo y el mendigo están, como el *mādhyamika*, fuera del mercado —filosófico—; se alimentan de lo que los demás producen. No hay producción propia sino deconstrucción del discurso ajeno, reducción al absurdo de las creencias de los demás. Anonimato: no hay autor, pues no hay tesis, el *no-lugar* del budismo antiguo, el mendigo, el monje errante.

El *mādhyamika* seduce e irrita. Es un seductor y un provocador. Pero hay un discurso *edificante* que tras los artificios retóricos y su monotonía esconde un cincel que golpea sin piedad la humana convención. De ahí que ciertos versos reconozcan la necesidad de esa piedra que esculpir. El significado último descansa (y *desgasta*) lo convencional (MK 24.10.) y sin este “acuerdo común” no hay acceso al nirvana. “El hecho de que las cosas existan de un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia” (*Vigrahavyāvartanī* 22). Y el comentario explica:

Tú, sin entender el significado de la vacuidad de las cosas, la criticas así: “Debido a que tu aserción carece de naturaleza propia, la negación de la naturaleza intrínseca de las cosas no es válida”. Esa naturaleza de las cosas que es dependiente es vacuidad. ¿Por qué? Porque es carente de naturaleza intrínseca. Las cosas que tienen origen condicionado no tienen una naturaleza propia pues dependen de causas y condiciones, por eso se dice que son vacías. Del mismo modo se sigue que lo que yo digo, siendo originado en dependencia, carece de naturaleza propia, es vacío. Pero las cosas como una carreta, una jarra o un vestido, aunque carecen de naturaleza propia por depender de condiciones, se ocupan de sus respectivas funciones, por ejemplo, transportar comida, tierra o yerba, contener miel, agua o leche, y proteger del frío, del viento o del calor. Del mismo modo, esta aserción mía, aunque carente de naturaleza intrínseca por ser resultado de ciertas condiciones, está comprometi-

<sup>84</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*

da con la tarea de establecer el ser-carente-de-naturaleza-intrínseca de las cosas.<sup>85</sup>

Es decir, aún siendo dependiente de condiciones y por tanto vacía, esa “manera de hablar” tiene una función, sirve a un propósito; pero esto no quiere decir que sea un vocabulario último ni algo no contingente. Del mismo modo que el carro sirve para transportar o el vestido para proteger del frío y del calor, esa manera de hablar sirve a la salvación y es por tanto *edificante*.

#### *Anitya*: la impermanencia

Pero *mādhyamika* lejos de perderse en la multitud y andar con la cabeza gacha mendigando con su escudilla, parece a veces provocarla. Este discurso *peregrino* o estos “peregrinos del decir” que hacen del discurso un itinerario, convierten su nomadismo filosófico en la encarnación, en el ámbito teológico, de un concepto que fue central en el budismo antiguo y que fue considerado origen del dolor en el plano existencial: la impermanencia (*anitya*). Este sustraerse a toda apropiación del saber, este desligarse aparentemente del sentido, se acerca a una suerte de absolutismo: lo completamente desligado, aunque los lazos del *mādhyamika* nunca acaben de romperse: está encadenado a lo que dicen los demás en su compromiso soteriológico. Los necios del mundo nunca dejarán de hablar, y sus palabras necesitarán ser deconstruidas continuamente: labor infinita. Este desarraigo total tendrá como desenlace la poesía religiosa: Śāntideva y el *kōan zen*.

Para apoderarse de lo que se está moviendo, para convertirlo en historia o hacer su historia, hay que detenerlo. Si el movimiento mismo es su aliento, hay que matarlo. Para apoderarse del nómada y “situarlo” hay que enterrarlo. Como ya dijimos, la mejor interpretación del *mādhyamika* consistiría en una representación, una exposición de sus métodos y su retórica: una ficción teatral más que un ensayo, una puesta en

<sup>85</sup> nihsvabhāvatvaprāsādhane bhāvānām vartate

escena de sus “maneras de hablar”. Śāntideva, cuenta la leyenda, ascendió a los cielos al pronunciar las palabras cumbre del BCA, una dramatización literal. En el caso presente, honrar a los *mādhyamika* significa enterrarlos. Su trabajo infinito consiste en rechazar sucesivamente todo lugar singular. Paradoja: se sitúan en un no-lugar. Gastan su tiempo y esfuerzos en “desligarse” de las atribuciones que les asignan sus interlocutores. *Neti, neti*. Pasión por desligarse, por lo absoluto. Pasión que no acaba nunca, que no tiene fin. Objeción: resulta difícil ver cómo puede llevar a la quietud (*śānta*).

Hablando con propiedad no existe una doctrina, un pensamiento *mādhyamika*. Se trata más bien de una metodología, de una manera de proceder con lo que pensamos. Por eso hacer historiografía del *mādhyamika* en cierto sentido es traicionar su espíritu. Hacer una tesis de los que carecieron de tesis es, por lo menos, problemático. Para el que no tiene tesis no hay tesis que se le aplique. Del mismo modo que no podemos asignar al mendigo una profesión, una “posición”, no podemos asignar al *mādhyamika* un credo: idealismo, nihilismo, absolutismo, escepticismo... son “profesiones” que le resultan tan ajenas como el traje y los horarios al vagabundo. El *mādhyamika* vive, en el ámbito filosófico, de los restos, como los antiguos monjes mendicantes. Debe comer/deconstruir lo que cae en su escudilla. Pero en su escudilla caerán sobre todo ataques (venenos), situándolo en una dialéctica quizás excesivamente violenta para sus propósitos.

El regreso de la impermanencia como concepto central hace del *mādhyamika* una raza de viajeros. Su discurso no se estabiliza nunca y no toma posesión de un lugar —de un “saber”—. La práctica de sus “verdades” se traduce en un conversar, en una “manera de hablar” (o de escribir). Pero el *mādhyamika* rompe la discusión, se retira. Rompe las reglas del juego (filosófico), para hablar hay que querer decir algo, tener una opinión. Sin respetar las reglas del ajedrez uno no puede jugar al ajedrez, uno juega otro juego. Rompe así la comunicación, de la que sólo queda el puro movimiento de salir, de dejar un sistema de lugares por un “no sé qué”. Un abandono, eso sí. Una renuncia, también. ¿Un desapego? ¿Y el orgullo que implica esta actitud?

Este espacio hacia donde el *mādhyamika* sale es un espacio sin límites, pues no tiene un centro y es un espacio diseminado, pues carece de *sentido*. Puede parecer un desierto infinito, pero lo interesante de esta aventura insensata es que fue considerada un camino de salvación, y más aún, que según la propia tradición, nació dentro de una de las instituciones de sentido de su época: la universidad budista de *Nālandā*. Esta estrategia permitirá la difusión (*¿defunción?*) de lo que antes se consideraba que era el budismo.

### Nāgārjuna como filósofo edificante

Para finalizar me gustaría señalar algunos de los aspectos constructivos del pensamiento de Nāgārjuna. Para ello utilizaré la definición de Richard Rorty de lo que es un “filósofo edificante”.<sup>86</sup> Rorty hace una distinción entre lo que él llama filósofos sistemáticos y filósofos edificantes. La parafraseamos aquí:

...los primeros buscan la commensuración universal en un vocabulario final, los segundos se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse, o de que su obra pueda considerarse como commensurable con la tradición. Descartes, Kant, Husserl y Russell serían del primer tipo, mientras que Kierkegaard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger del segundo tipo. Los filósofos sistemáticos son constructivos y ofrecen argumentos. Los edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Son conscientes de que su trabajo perderá vigencia cuando transcurra el periodo contra el que estaban reaccionando. Los sistemáticos construyen para la eternidad mientras que los edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los primeros pretenden seguir el camino seguro de la ciencia, los segundos quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas.

Situar a Nāgārjuna en el segundo tipo significa que palabras como vacuidad (*śūnyatā*) y contingencia (*pratītyasamutpāda*) no deben considerarse como un vocabulario último ni institucionalizarse, es decir, servir como base para posteriores investigaciones. No deben ser fundamento o axioma de una filosofía

<sup>86</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 323-350.

posterior. Rorty señala que el concepto mismo de filósofo edificante constituye una paradoja.<sup>87</sup> Platón definió al filósofo por oposición al poeta. De ahí que los sistemáticos nieguen a Nietzsche o a Heidegger la condición de filósofos.

Yo diría, aunque el mismo Nāgārjuna no lo haya expresado de esta manera, que, en sentido estricto, Nāgārjuna no propone una “doctrina de lo vacío,” atribuirle una doctrina de lo vacío o una doctrina cualquiera es malinterpretar sus enseñanzas sobre la vacuidad, es agarrar la serpiente por la cola. Lo que Nāgārjuna propone es una “manera de hablar” *mādhyamika*. Un *estilo*.<sup>88</sup> Es decir, una manera de expresar el pensamiento por medio de giros y palabras que convierte el discurso en algo especialmente adecuado para los fines budistas. Pero el “estilo” no sólo es el carácter de un artista, también es, según el diccionario, una herramienta, un punzón con el que se escribía en tablas enceradas. Nāgārjuna es un filósofo edificante en el sentido que abre las puertas a nuevas formas de hablar que sean no sólo interesantes sino, sobre todo, provechosas para el budista. El estilo *mādhyamika* es una herramienta más que un conocimiento en el sentido restringido del término. No se trata por tanto de decir “como las cosas son” (pues no son de ninguna forma determinada, carecen de *svabhāva*) sino de hacer que nuestra forma de hablar coincida de alguna manera con el mundo, para desenvolvernos mejor en él. Pero decir “coincida” no implica que lo “refleje” o “descubra”, sino más bien que tenga el mismo carácter o un humor parecido.<sup>89</sup>

¿Hay más en Nāgārjuna un deseo de edificación que un deseo de verdad? Por un lado me inclino a decir que sí pero

<sup>87</sup> Como decía Kierkegaard en sus *Migajas filosóficas*, no se debe pensar mal de la paradoja, pues la paradoja es la pasión del pensamiento, un pensador sin paradoja es como un amante sin pasión. Pero la potencia más alta de una pasión consiste en querer su propia caída. Esta es, según el filósofo danés, la más alta paradoja del entendimiento: querer descubrir algo que él mismo no pueda pensar.

<sup>88</sup> “Estilo”: (diccionario Julio Casares) Manera de expresar el pensamiento por medio de la palabra hablada o escrita, por lo que respecta a la elección de vocablos y de giros, que dan al lenguaje carácter de gravedad o llaneza o lo hacen especialmente adecuado para ciertos fines.

<sup>89</sup> Comparar con “el devenir es inconcebible”: “Así no tiene sentido concebir la corriente del devenir en el pasado, presente o futuro. Pero, si así fuera, ¿cómo podría haber una corriente del devenir?”:

evaṃ triṣṭv api kāleṣu na yuktā bhavaśaṃtatiḥ |  
triṣṭu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhavaśaṃtatiḥ || (MK 21.21.)

por el otro se podría argumentar que las dos funciones no se pueden separar tan fácilmente.<sup>90</sup> Después de todo y pese a sus afirmaciones, Nāgārjuna defiende una verdad por encima de las demás y su filosofía está ligada a las tradiciones indias del debate que son dogmáticas y pedagógicas al mismo tiempo. Pero por otro lado, la tensión entre ambas (edificación y verdad) no tiene porqué significar la adopción de un compromiso (me comprometo con tal proposición) o la “resolución” de la tensión como si de un conflicto se tratara. Esto se podría contrastar con la idea heideggeriana de realizar nuestra esencia buscando esencias; ontología como hermenéutica: la esencia del hombre descansa en su búsqueda del significado, pero el concepto de edificación puede tener un campo de acción más amplio; uno puede edificarse buscando esencias pero eso no quiere decir que ésta sea la única manera de hacerlo. Para Nāgārjuna no sólo no es la única, sino que es una vía equivocada.

Sin embargo, creo que esta “postura” puede caer en el absurdo de pensar que el vocabulario utilizado por el budismo o por la ética budista tiene una vinculación privilegiada con la realidad, que es algo más que cualquier otro conjunto de descripciones.<sup>91</sup> Parece que si Nāgārjuna no quiere caer en dicha contradicción debe abrir las puertas a lo que está fuera de la misma tradición budista, y a veces parece que lo hace (aunque esta cita sea más una excepción que una constante): “cuando no aparezcan los completamente iluminados y cuando los discípulos del Buda hayan desaparecido, la sabiduría de los despiertos solitarios surgirá plena y sin contaminación”.<sup>92</sup>

[Los filósofos edificantes] Se niegan a presentarse como si hubieran averiguado alguna verdad objetiva<sup>93</sup>... Se presentan como personas que hacen algo distinto de (y más importante que) ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Es más importante porque, dicen ellos, la misma idea de “representación exacta” no es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía.

<sup>90</sup> La idea me fue sugerida por Luis O. Gómez.

<sup>91</sup> No puede haber reconciliación y unificación sin separación y distinción.

<sup>92</sup> sambuddhānām anutpāde śrāvakānām punaḥ kśaye | jñānaṃ pratyekabuddhānām asamsargāt pravartate ||| (MK 18.12.)

<sup>93</sup> Dos ejemplos: “Todo es verdad, nada es verdad, esa es la enseñanza de los Budas”. MK 18.8.

“No se afirma el nirvana ni se niega el samsara” MK 16.10.

...los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones. Es una posición difícil, pero no imposible... Debemos considerar el término "corresponde a cómo son las cosas" como un cumplido automático hecho al discurso normal que logra sus objetivos y no como una relación que se debe estudiar y a la que hay que aspirar durante todo el resto del discurso. Tratar de ampliar este cumplido a los hechos del discurso anormal es como felicitar a un juez por su sabia decisión dándole una buena propina: demuestra una falta de tacto. Pensar que Wittgenstein y Heidegger tiene opiniones de cómo son las cosas no es estar equivocados sobre cómo son las cosas, exactamente; es sólo mal gusto. Los coloca en una situación en la que no quieren estar, y en la que parecen ridículos.<sup>94</sup>

Tengo la sensación de que Nāgārjuna no quiere estar en el foro de discusión ofreciendo una teoría del mundo, pero al mismo tiempo no logra evitar (o al menos no del todo) tener una opinión sobre tener opiniones. Su opinión (negada) es que al budista que persiga el ideal del *bodhisattva* le conviene carecer de opiniones. Así pues, opta por criticar la idea misma de tener una opinión e, ironías de la historia, esa crítica se convierte en el material sobre el que se esculpe el nuevo ideal (ideario) del budismo. ❖

*Dirección institucional del autor:*  
*Asian Languages and Cultures*  
*The University of Michigan*  
*3090 Frieze Building*  
*Ann Arbor, Michigan 48109-1285*

<sup>94</sup> *Op. cit.* pp. 335-336.