LA RAZÓN DEL PRODIGIO. LÓGICA DE LAS METÁFORAS DE NĀGĀRJUNA

JUAN ARNAU
University of Michigan

En este artículo veremos qué implicaciones lógicas y epistemológicas tienen las metáforas de la ilusión propuestas por Nāgārjuna y que fueron discutidas en un artículo anterior publicado en esta misma revista (“Genealogía de la vacuidad”).

Decir que una de las implicaciones del pensamiento de Nāgārjuna es que el mundo tiene la naturaleza de lo prodigioso, que está *encantado* o que es un mundo mágico parece abogar por algún tipo de irracionalidad. Puede parecer un modo de negar la causalidad y la posibilidad de predicción, fundamento de la razón científica. Uno podría pensar que Nāgārjuna está proponiendo la oscuridad de la magia frente a la luz de la razón. Creo que no es éste el caso. Voy a dedicar el presente apartado a tratar de mostrar cómo podemos leer estas metáforas de una forma consistente y racional.¹

La metáfora de la ilusión mágica apenas se ha utilizado en el discurso filosófico occidental; y sin embargo, es casi lugar común de la filosofía de India.² Como ya vimos, la palabra

¹ La literatura del *abhidharma* consideró que las cosas se producen por la coincidencia en un mismo lugar y tiempo de toda una serie de *dharma*s. Esa coincidencia se describía mediante el término *pratīyasamutpāda*. Esta fórmula canónica expresaba de manera sintética el hecho mismo de esa dependencia. La fórmula en sí es sólo una descripción simplificada de cómo ocurren estas *conspiraciones*. Es decir, los fenómenos se producen por toda una serie de causas que generalmente son mucho más complejas de lo que la fórmula es capaz de expresar; pero la fórmula misma expresa la inteligencia de este hecho. Curiosamente, la idea de una confabulación de causas que no siempre conocemos está reservada en Occidente al azar; una expresión inglesa que encapsula esta idea, aunque de forma fatalista es la siguiente: *To be in the wrong place at the wrong time*.

² Aunque sí en el teatro: la vida es sueño y el mundo un gran teatro para Calderón, en el que a cada uno nos toca interpretar un papel que no hemos elegido.

sánscrita que designa la ilusión mágica designa también el truco y el engaño. ¿Cómo atribuir el engaño al filósofo, si precisamente el filósofo es aquel que se ocupa de la verdad? En líneas generales se podría decir que en Occidente el filósofo se ha dedicado a neutralizar, con la luz de la razón, la oscuridad de la magia; mientras que en India el filósofo no está lejos del hechicero y puede considerarse un maestro de los encantamientos, un mago.³

Una de las razones de la disponibilidad o indisponibilidad de la metáfora para usos filosóficos fue —y parece obvio decirlo— cultural. El sortilegio y el arte de la magia (*māyā-kara*) han sido y son realidades culturales en muchas partes de Asia; donde se acepta como hecho que los magos puedan producir apariciones y transformaciones prodigiosas, ya sea gracias a sus conocimientos técnicos de magia o al dominio de las artes del *samādhi*.⁴

En Occidente, sin embargo, el concepto de magia tuvo una historia más polémica. La magia fue considerada en la cultura dominante europea como un arte o ciencia oculta que pretendía producir, valiéndose de sustancias o fórmulas, resultados contrarios a las leyes naturales. Según esta definición la magia no seguía las leyes naturales, sino que era precisamente su opuesto, mientras que para la filosofía sánscrita de la que estamos hablando la magia era lo más natural del mundo.

Así, el concepto de magia fue definido por la escolástica medieval europea frente al concepto de ley natural. La magia era aquello que no podía explicarse mediante las leyes naturales y que debía tener por tanto origen “sobrenatural”. Pero todavía había que aclarar la procedencia (maligna o benigna) de dicho poder. La magia fue así contrapuesta al milagro (ambas se definen por oposición), y en el contexto religioso fue desplazada: los teólogos distinguieron entre el milagro natural, el sobrenatural y el demoniaco o falso (brujería, magia).

Las cuestiones que se plantean aquí son: si hay hechos o acciones reales fuera del rango de lo que cierta cultura conside-

³ Las hagiografías de Nāgārjuna constatan este hecho.

⁴ Hay numerosos ejemplos contemporáneos de estos poderes. Véase *Sadhus of India*, donde aparecen registrados algunos de los portentosos *logros* de los ascetas de India contemporánea.

ra ordinario; si esos hechos indican la presencia divina real (sobrehumana o de poder extraordinario), y si son considerados por los creyentes como benévolos (sagrados o indicadores de santidad) o malévolos (perpetrados por fuerzas tenebrosas). Éste parece haber sido el punto de escisión de la razón teológica y la razón científica en Occidente. Mientras que para India, la procedencia del milagro o de la magia no fue tanto una cuestión de su perpetrador (el bien o las fuerzas oscuras) como de su alcance, de las capacidades del portento mismo (considérese, por ejemplo, el *Bhadra-māyā-kāra-sūtra* o las leyendas sobre Nāgārjuna).

En el contexto de la reflexión sobre el *madhyamaka*, el concepto más útil es el de prodigio. Hay dos formas de definir el concepto: una frente a lo ordinario; la otra frente a la ley natural. Si lo prodigioso es eso que el monje ve como extraordinario (uno no espera que ocurra todos los días, o no cree que le ocurra a uno excepto como indicación de algo extraordinario o inusualmente sagrado), el prodigio dependerá de la cultura mental del budista. Nāgārjuna propone una cultura mental en la que lo prodigioso tome el lugar de lo ordinario (no hay peligro de perder a este último pues la rutina del monje lo asegura). Esta cultura mental consiste en observar cuidadosamente cómo las cosas surgen y desaparecen, y reconocer estas apariciones como ilusiones. En esta experiencia habrá verdades y errores, el error del espejismo y la verdad del agua que bebemos del río, pero ambas (verdad y error) se originan en dependencia. Percibir esa dependencia por doquier requiere de una serie de tecnologías del yo (*bhāvanā*) que tienen también relación con los usos de la palabra y las prácticas discursivas del *mādhyamika* (y de las que hablaré al final de este artículo).

Creo que no tenemos por qué considerar esta postura irracional. La razón tiene sentido como medio de enfrentar lo que nos parece desordenado, ya sea en sentido lógico, moral o estético, pero también es un modo de enfrentar las diferencias que encontramos al comunicarnos con los demás (tratar de entender o usualmente persuadir al otro). En todos estos usos ya nos apercibimos de que la actividad de la razón es una actividad *reactiva*. Una sustancia empleada para descubrir la presencia de otra. Razón es reacción. Su actividad depende de lo que uno

percibe, de lo que uno ve, de lo que uno siente. Según esta forma de entender la razón, lo inteligible ya no está tan separado de lo sensible. A menudo se dice que la razón organiza los materiales que entran por los sentidos; pero percibir es ya ordenar, y quizá sea ésta la forma en que en India se entendió el término *yukti*. Estos modos deconstruyen la contraposición clásica occidental entre razón e instinto, razón e imaginación y entre lo sensible y lo inteligible.

Los materiales frente a los que reacciona la razón pueden ser muy diversos; citaré sólo unos cuantos: 1. Enfrentar las diferencias culturales, como en el caso de este artículo. Lo que llamamos desorden racional es aquello que socava o pone en tela de juicio nuestro sentido del orden. Así, nos parecen ejemplos de irracionalidad las costumbres extrañas, las violaciones a nuestro sentido de lo que es limpio y lo que da asco, o a lo que es ser sensato y prudente. 2. Enfrentar las diferentes formas del horror (quizá la más imperiosa de las formas de la razón). Las guerras, el exterminio de pueblos, las catástrofes naturales, las violaciones a los derechos humanos nos parecen irracionales. 3. También el deseo crea su espacio a la razón, las violaciones internas como los deseos conflictivos o las pasiones que juzgamos síntomas de debilidad moral.

Esta necesidad de un orden nos viene dada por el orden social en el que crecemos y nos desarrollamos; no puede estar al margen de la cultura o de la *episteme*. Cuando la naturaleza o las condiciones sociopolíticas no tienen orden, no están sometidas a él, la actividad de la razón es el esfuerzo por crearlo, descubrirlo, construirlo o establecerlo.⁵ En la literatura filosófica budista, el término que más se acerca al de “razón” es *yukti*. Quizá la idea budista se limita a la de consecuencia lógica y consistencia persuasiva, lo que es racional es *yukti*, consecuente, consistente. Así, como concepto analítico, la idea de “razón” está entrelazada a la de “racionalización” y “persuasión”.

Pero si, como propone el *mādhyaṃika*, lo cotidiano es ya un prodigio (o una sucesión de ellos), el concepto mismo se vacía de sentido, pues el prodigio es precisamente lo extra-

⁵ Para esta definición extensa de lo que es la razón me he servido de la entrada dada por el profesor Luis O. Gómez al término en un glosario todavía inédito.

ordinario, lo raro y maravilloso. Para entender el prodigio en este contexto deberemos entonces recurrir a otra de las nociones que lo delimitan, la de las leyes de la naturaleza, que discutiré en el siguiente apartado.

Leyes naturales

La idea de la ciencia moderna según la cual el universo tiene unas “leyes fundamentales” hunde sus raíces en la metafísica occidental. Según esta idea, esas leyes fueron escritas hace mucho tiempo y será la ciencia la que con paciencia y gracias a su trabajo acumulativo las irá desvelando hasta alcanzar finalmente su identidad primera. Esa forma teleológica de entender el trabajo científico ha sido cuestionada recientemente por algunos historiadores de las ideas como Michel Foucault; por historiadores de la ciencia como Thomas Kuhn, y por el mismo discurso científico.⁶

Para entender la actividad científica como un conjunto de técnicas, métodos y procedimientos teleológicos (que apuntan hacia un fin) hay que partir del supuesto de que en el universo existen cosas como leyes o interacciones *fundamentales*. Un orden cósmico ya escrito y que la ciencia se encarga de desvelar. Gracias a este supuesto, el discurso científico ha tratado de persuadirnos de la independencia de ese mismo discurso respecto de la cultura, presentándose a sí mismo como un discurso universal que habla un lenguaje matemático (“el lenguaje de la naturaleza”) que se desarrolla y evoluciona por encima de diferencias y supuestos culturales. El estudio de otras tradiciones de pensamiento ajenas a la metafísica occidental nos ayuda a ver cómo este supuesto, que antes he llamado *superstición del origen*, se ha introducido subrepticamente en la manera en que la tradición científica se ha representado a sí misma en Occidente y ha hecho valer su *trasculturalidad*.

La idea de la existencia de unas leyes que constituyeron la *fundación* del universo (leyes ya escritas) es una variante de la idea de la teología según la cual Dios creó el universo y le dio

⁶ Rorty, Thomas Khun..., Niels Bohr...

unas leyes, y se manifiesta también en la idea de la cosmología contemporánea según la cual en las condiciones iniciales del universo primitivo (si las hubo) se escribieron las leyes del universo. En ambos casos todo, o casi todo, se decide al principio, y es ese momento original el que lleva implícito (codificado), la estructura y configuración futura del cosmos. Conocer ese código primigenio nos ayudará a trazar su despliegue, y ésa es precisamente la tarea de la ciencia. No es difícil advertir cómo este discurso participa de la misma estructura de las antiguas revelaciones a los profetas y su posterior administración de ese secreto primordial.

Esta vieja ansiedad metafísica se ha apoderado de parte del discurso científico (y lo que es más importante, del modo en el que la gente entiende la ciencia). Así, la retórica del discurso científico hablará de constantes *fundamentales* de la naturaleza, o de interacciones *fundamentales*. Como si estas leyes que rigen el cosmos fueran un secreto esencial y sin fecha, un código primigenio anterior a todo lo que es externo, accidental y sucesivo. Una forma inmóvil anterior al tiempo que el tiempo mismo nos ayudará a descubrir.

Si queremos separar parte de la maraña metafísica que envuelve a esta idea, reconoceremos que esas “leyes de la naturaleza” no son sino una forma de arreglárnosla con el mundo (lo que no es poco), la consecuencia del ordenamiento y clasificación de lo que la actividad científica de cada época considera “hechos” (no son siempre los mismos). Son el resultado, más o menos afortunado, de una reacción a lo que viola nuestro sentido del orden, ya sea en un sentido lógico, moral o estético. La tradición cultural en la que se inscribe dicho ordenamiento tendrá entonces un papel importante a la hora de decidir que leyes merecen ese nombre, por su ordenamiento, claridad, síntesis o elegancia.

No es difícil ver cómo estas ideas hunden sus raíces en el neoplatonismo y la teología. Así, la teología cristiana consideraba milagro el hecho superior o contrario a las leyes de la naturaleza, hechos que estaban “fuera” de la naturaleza (*praeter naturam*), “sobre” la naturaleza (*supra naturam*) o “contra” la naturaleza (*contra naturam*). Así, para este pensamiento, los demonios no pueden hacer milagros pues viven sometidos, como

los hombres, a la ley natural y el milagro es un hecho superior a esa ley y sólo puede hacerlos el autor de esa ley, que es Dios. Este supuesto de naturaleza teológica ha sido heredado por la imaginación científica: el universo tiene ya unas leyes naturales, que desconocemos o que sólo conocemos parcialmente, y que el trabajo científico se encarga de asediar. En cierto sentido esta concepción se asemeja a la de las formas o ideas platónicas, que se encuentran fuera del tiempo y que son las que rigen precisamente lo que ocurre en el tiempo.

Pero si no queremos añadir más fe a la metafísica, podríamos decir que toda esa formulación de leyes que lleva a cabo el trabajo científico no se acerca a ningún tipo de ley fundamental, que no hay ninguna razón para creer que hay tal. Que lo que hemos llamado ley natural no es sino el resultado del esfuerzo humano por ordenar o aclararse frente a lo que le rodea, y que la razón que la impulsa es el reajuste y la adaptación de nuestra experiencia a lo que, cuando afinamos la vista, nos parece desordenado e incomprensible.⁷

Esa necesidad de orden viene impuesta por el orden social y la regularidad en la naturaleza. El prodigio viola dicha regularidad y toca a la razón formular una nueva ley, más amplia, que lo incluya como posibilidad. Y así es cómo puede verse el prodigio: no como algo que están por encima de la ley, sino como el aliento mismo de la ley, el alimento mismo de la actividad ordenadora de la razón. Esa actividad servirá para la renovación de los vocabularios, que sustituirá las identidades heredadas por otras nuevas que sean capaces de dar cuenta del prodigio. La razón enfrenta así las diferencias que encontramos al comunicarnos con los demás (trata de entender al otro y, sobre todo, trata de persuadirlo) y las diferencias con el mundo (para intervenir en él, manipularlo, o dejar una huella en el caso de la ciencia). Así, el primer movimiento (el de la persuasión)

⁷ Llevar el lenguaje de la filosofía a lo cotidiano fue uno de los empeños en la obra tardía de Wittgenstein. Considerar al lenguaje ordinario como si fuera un posible objeto de conocimiento puede parecer una empresa modesta. Librarse del tecnicismo en filosofía es, sin embargo, la mayor y más difícil de todas sus quimeras, la más loca de las aventuras, y la más hermosa. Stanley Cavell (*Lo fantástico de la filosofía*) ha desarrollado esta idea, hablando de la extrañeza de lo cotidiano, tema que recuerda al mundo como prodigio que parece proponer Nāgārjuna.

nos ayudará a librarnos del viejo vocabulario,⁸ y el segundo movimiento, gracias al prodigio, justificará la sustitución que nos permita representarnos el mundo en otros términos.

El monje y las ideas

Si los objetos de los sentidos son una ilusión, también lo serán los objetos de la mente: las ideas y los conceptos. Esto nos lleva no sólo a las cuestiones epistemológicas sino también a la relación y el cultivo (*bhāvanā*) que el monje debe a las ideas.

Una de las principales preocupaciones del *mādhyamika* fue la de saber si alcanzamos las ideas o somos atrapados por ellas. Los textos arrojan la pregunta sobre el tipo de relaciones que debe mantener la persona con las ideas. El planteamiento no se limita exclusivamente a la cuestión de cómo llegar al conocimiento, sino que va un poco más allá. La pregunta por el conocimiento ya no es sólo epistemológica (¿cómo y en virtud de qué conocemos?), sino también ética y soteriológica (¿qué actitud debe tener el monje hacia ese conocimiento?).⁹

¿Se pueden poseer las ideas o más bien habría que decir que somos poseídos por ellas? En un marco de prácticas destinadas a la renuncia de los bienes materiales, la tradición semi-ascética budista se pregunta ahora si el monje debe renunciar también a los *bienes* intelectuales. ¿Puede el monje poseer ideas y opiniones, tener “ideas propias” o debe por el contrario liberarse de ellas y huir de su influencia nociva?

Liberarse de ideas y opiniones es uno de los ideales, quizá el más ambicioso, que se perfilan en la obra de Nāgārjuna. Pero es importante que entendamos esta empresa como una aspiración. Se trata de un ideal sublime por imposible, de un afán utópico. Esta vieja aspiración está conectada con uno de los temas de la filosofía de hoy.

⁸ La razón sólo puede justificar esta renovación mostrando las contradicciones internas o las deficiencias en la vieja terminología (que no es capaz de ordenar ciertos hechos), mostrando así la necesidad de una sustitución.

⁹ La actualidad de esta pregunta es sobrecogedora: ¿qué debemos hacer con los embriones? ¿Cómo va a participar la ética en la investigación genética contemporánea? De nuevo, nuestro sentido de lo que es el hombre, se tambalea.

La filosofía de la segunda mitad del siglo xx, analítica o continental, humanista o deconstruccionista, ha compartido cierta sensación de fatalidad en el hecho de que el lenguaje es algo heredado y aprendido, algo que nos ha llegado en cierto “estado de forma”. El lenguaje nos ha conformado, y la persona ha llegado a imaginarse a sí misma como una configuración de cierta *episteme* cultural y lingüística (Foucault). En ella se incluyen no sólo el orden de los discursos que nos asedian sino también el momento mismo de este asalto. La decadencia o el vigor de estos discursos nos ha sorprendido sumidos ya en la corriente de la lengua. Tratamos de pensar con el lenguaje (la corriente nos arrastra) y contra el lenguaje (necesitamos imponer un orden a nuestro discurso). El lenguaje nos condiciona y nos desafía, nos abrumba y nos alienta.

El hecho de que el lenguaje sea algo heredado, aprendido, que siempre está articulando a la persona, puede considerarse fatal u oportuno. El lenguaje articula tanto a la misma persona que resulta muy difícil distinguir a esa “persona” de la “lengua” con la que habla o piensa. Pero esta idea esconde un falso determinismo, que se nos cuela subrepticamente: la idea del lenguaje reina y domina el pensamiento, como si la lengua que uno aprende fuera un material perfectamente acabado, un tirano ya conformado, una roca perfectamente pulida y delimitada que hay que cargarse a las espaldas. Nuestra condena no es la de Sísifo, aunque quizá sea la de su vástago Ulises. Pues el lenguaje nunca está “ya dado” y, como el texto, carece de límites reconocibles.

Ese lenguaje heredado tiene ya gran cantidad de supuestos: privilegia ciertos referentes y censura otros. Es claro que la lengua está entretejida (es producto y productora) con los valores culturales; hay cosas que en ciertas culturas han merecido exhaustivas taxonomías, mientras que otras no. Y estas listas pueden estar o no disponibles en un lenguaje dado, heredado y bajo el cual uno ha sido educado (bajo cuya influencia uno ha empezado a pensar). Estamos rodeados de fantasmas aquiescentes a los que puede o no valer la pena individualizar. Las circunstancias de cada *episteme* en particular podrán desencadenar o no su taxonomía o identificación. Todas estas palabras (germen o aborto de ideas) se nos cuelan subrepticamente

cuando aprendemos a hablar y utilizar la lengua. Y son precisamente esas ideas las que serán el *objeto del desapego* del monje, que deberá ir deshaciéndose de ellas, dejándolas en el camino si es que ellas frenan su marcha o montándose en ellas si le sirven de vehículo.

Así pues, no deberíamos decir, como hacen demasiado apresuradamente algunos textos, que *el sabio no tiene ideas*, sino más bien que el sabio aspira a deshacerse de las ideas, a desembarazarse de ellas. ¿Y cómo lograrlo? Gracias a cierta actitud hacia las ideas y cierta manera de manipularlas, de servirse de ellas sin hacerlas propias. Ese método consiste, entre otras cosas, en una peculiar relación con la idea. Cuando una idea nos viene a la cabeza, podemos aceptarla y apropiárnosla, o tratarla como un supuesto, algo que aceptamos sólo provisionalmente. El *mādhyamika* propone para su liberación suponer lo contrario sin que ese opuesto se apodere de su mente, sin llegar a aceptarlo completamente, acogiéndolo simplemente como un medio de deshacerse de la idea primera.

La suposición se convierte así en una forma temporal o eventual de la idea; es lo opuesto a la Idea platónica, que vive fuera del tiempo en una eternidad perfecta. Para el *mādhyamika* todas las ideas deben ser tratadas como suposiciones. En la suposición aceptamos ciertas premisas sólo con el fin de construir un argumento o tomar una decisión, pero ese compromiso provisional no debe considerarse vinculante o irrevocable. La ventaja de la suposición es que uno puede deshacerse de ella fácilmente, olvidarla. El supuesto puede tomar entonces la forma de un “ponte en mi lugar” o de un “mirar con los ojos de otro”, y sirve de ejercicio para toda una cultura mental.¹⁰

Estos intentos de no apoderarse de las ideas permitirán entonces que las ideas surjan y se desarrollen en la mente, que crezcan y se ramifiquen, que busquen sus contradicciones internas y sus fundamentos, pero sin dejar que ellas mismas se establezcan en la mente y encuentren en ella su lugar propio, el lugar al que pertenecen. Las ideas se albergan sólo de forma temporal. Las ideas nos atraviesan como fenómenos atmosféricos (nos mojan, nos asustan, destrozan nuestras cosechas,

¹⁰ Como en las famosas estrofas de Śāntideva.

nos queman o iluminan) y la mente del sabio debe mantenerse atenta y serena ante semejantes borrascas, sin participar de su ansiedad. La ambición es sublime e imposible, pero trata de mostrarnos que no tiene ningún sentido apropiarnos de las ideas, hacerlas nuestras, pues las ideas son por naturaleza inapropiables.

El monje que se deja atrapar por las ideas caerá en la ilusión más nociva de todas, la de tener “ideas propias”. En esa trampa uno verá oscurecerse la luz de la paradoja, esa que alumbra el pensamiento y de la que tanto gusta el proyecto *mādhyamika*. Esa luz es precisamente la vacuidad, la luz que nos puede hacer ver la fantasía que es toda empresa filosófica, el juego de la filosofía, que como los niños deberemos tomar muy seriamente, precisamente porque es un juego. Reconocer pues las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando, ésa es la empresa de la vacuidad del *mādhyamika*, ése su hechizo y modernidad.

Por un lado las suposiciones son el fundamento y posibilidad del pensamiento, la base de todo proceso inferencial (la suposición es el *asiento* —dar por sentado— de la inferencia); pero, por el otro, suponer una cosa es también fingirla: “supongamos que tú y yo estamos casados”: la suposición evoca la idea de un objeto o situación ficticia. Estas dos características de la suposición —fundamento de la inferencia (posibilidad misma de la lógica) y situación ficticia que permite los vuelos de la imaginación— hacen de ella algo *formal*, algo que es relativo a la forma (por contraposición a la esencia) y que es requisito para una serie de prácticas (de la meditación, de la imaginación, etc.): una *formalidad*. En ella nos referimos a un objeto y lo consideramos de forma independiente a nuestras intenciones y creencias, en su mero aspecto gramatical.

Éste es el tratamiento que Nāgārjuna prescribe al pensador en general, una manera de paliar los efectos secundarios de las ideas en la mente del que las manipula. Esta praxis específica establece las relaciones que el budista debe mantener con las ideas, de forma que el caudal intelectual del monje toma la forma de un “supongamos que...” y adquiere así una naturaleza hipotética, ficticia y no real, que hace pertinente las metáforas de la ilusión.

Además de dichos efectos curativos, recomendaciones saludables para no verse intoxicado por ciertas ideas abstrusas u

obsesivas, estas prácticas llenan las ideas de tiempo, asumiendo la fugacidad (*anitya*) general que afecta a todas las cosas. Las ideas ya no son algo más allá del tiempo, como en Platón, sino que están sometidas a la misma corriente y al mismo desgaste que los seres y las cosas.

Estos métodos acercan la praxis filosófica de Nāgārjuna a la ironía, que formalmente toma la forma de una autorrefutación (mis afirmaciones son vacías, como el resto de las cosas), de un aligeramiento o atenuación de las propias tesis. Este intento, quiere ser un *fin de la filosofía*: un “abandonar la discusión” (*vigraha-vyāvartanī*), que no excluye la necesidad misma del pensamiento, pues la filosofía es aquella práctica que incluye su propia negación: dejar de hacer filosofía es ya filosofar. Una terapia destinada a tratar una enfermedad incurable: el ansia filosófica por las esencias.

Nāgārjuna comparte con muchos de los grandes filósofos de la tradición occidental esa tendencia a volver la filosofía contra la filosofía. Un impulso que rechaza favorecer lo filosófico frente a lo literario. En *Fundamentos de la vía media* Nāgārjuna se deshace, refutándolo, de todo el vocabulario técnico de la epistemología de la escolástica (tanto *abhidharmika* como *nyāyayika*), y la obra, ya sea en forma o en contenido, parece atender la inagotable capacidad de respuesta que tiene el lenguaje para con el lenguaje. Después de algunos áridos análisis de tecnicismos y categorías destinados a mostrar las inconsistencias internas de estos vocabularios, Nāgārjuna arroja toda una serie de metáforas que son las metáforas del mismo lenguaje: la ilusión mágica, el sueño y el espejismo. *El sabio no discute* se dedica a aclarar, en términos más estrictamente lógicos (acordes con las reglas del debate de aquel tiempo) ese giro hacia lo literario.

Lo que queda tras esta práctica es un arte del texto. Por eso decíamos que uno de los principales elementos que fraguaron el éxito de la palabra *śūnyatā* en la discusión filosófica del budismo fue la destreza textual: un sánscrito gramaticalmente impecable y una extraordinaria capacidad de persuasión y verificación. Estas artes fueron las del fundador de la escuela *madhyamaka*; sin ellas es muy posible que esta nueva noción del vacío no hubiera perdurado como lo hizo.

Lo que he intentando decir aquí tiene mucho que ver con el giro experimentado en una de las corrientes filosóficas de la llamada filosofía “continental” (la tradición Husserl-Heidegger-Derrida). La praxis filosófica se convierte en un arte del texto. Heidegger recurre a los poetas para escribir “poesía” filosófica; la filosofía francesa a Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé; confirmando al Nietzsche oracular que anticipó el advenimiento de los “filósofos artistas”. ❖

Dirección institucional del autor:

University of Michigan

Department of Asian Languages and Cultures

3070 Frieze Building

105 S. State Street

Ann Arbor, Michigan 48109

USA

Bibliografía comentada

Traducciones y ediciones críticas de las obras de Nāgārjuna

En español:

ARNAU, Juan (ed. y trad.) (2004), *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*, Madrid, Siruela. (Traducción y edición crítica de la obra más influyente de Nāgārjuna. Edición bilingüe [sánscrito-español] con una introducción al momento histórico de producción de la obra y a su autor, así como a la escuela de pensamiento de la que fue fundador. Contiene un extenso glosario que explica los conceptos fundamentales que utiliza esta filosofía.)

TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti (1990), *Nibilismo Budista*, Puebla (México), Premiá. Primer libro sobre Nāgārjuna en español que siguió un enfoque filológico riguroso.

En inglés:

KALUPAHANA, David. (ed. y trad.) (1996), *Mūlamadhyamaka kārikāh of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass. (Traducción directa del

- original sánscrito, muy útil. Las notas y la introducción al texto tienen como objetivo dibujar un Nāgārjuna empírico y desvinculado de las corrientes del pensamiento *mahāyāna*, factor que no resulta convincente dada la evidencia histórica en contra del supuesto.)
- GARDFIELD, Jay L. (1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way (Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā, translation and commentary)*, Nueva York, Oxford University Press. (Traducción a partir de la traducción al tibetano del original sánscrito. En este doble desplazamiento muchas cosas se quedan en el camino, apareciendo otras nuevas. Tiene la virtud de estar escrita en un inglés muy legible que trata de conservar, siempre que puede, el verso. Esta decisión, a mi entender equivocada, marca completamente la naturaleza del trabajo.)
- JOHNSTON, E. H. (1990), *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vīgrahavyāvartanī*, coautor Arnold Kunst, Delhi, Motilal Banarsidass. (Excelente traducción y edición crítica de uno de los trabajos más interesantes de Nāgārjuna.)
- LINDTNER, Christian (1982), *Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, Narayana Press. (Este libro, también publicado bajo el título *Master of Wisdom*, por Dharma Press, contiene la edición de varios trabajos de Nāgārjuna así como la traducción de algunos de ellos. Muy útil por sus excelentes referencias bibliográficas. Beligerante con los estudios previos sobre Nāgārjuna.)
- TOILA, Fernando y Carmen Dragonetti (1995), *Nāgārjuna Refutation of Logic (Nyāya): Vaidalyaprakarāna*, Delhi, Motilal Banarsidass. (Traducción del tibetano de la obra de Nāgārjuna que tiene por objetivo refutar los presupuestos de la lógica del *nyāya*.)
- TUCCI, Giuseppe (ed. y trad.), *Ratnāvalī of Nāgārjuna, Journal of the Royal Asiatic Society 1934-1936*. (Texto sánscrito y traducción a un deficiente inglés de este importante trabajo que nos muestra a un Nāgārjuna en la arena política.)

Ensayos sobre el pensamiento de Nāgārjuna

- FATONE, Vicente (1971), *El budismo "nihilista"*, Buenos Aires, Eudeba. (Libro ejemplar escrito por un pensador que no conocía el sánscrito y que se apoyaba en traducciones hechas por otros especialistas. Describe de manera concisa, clara y brillante los principales elementos del pensamiento de Nāgārjuna.)

- HUNTINGTON, Clair W. Jr. (1989), *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to the Early Indian Mādhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press. (Este libro es uno de los mejores ensayos sobre el pensamiento de Nāgārjuna. Se trata del estudio y la traducción de una obra de Candrakīrti titulada *Madhyamakavātāra*, que comenta de cerca la filosofía de Nāgārjuna.)
- MATILAL, Bimal Krishna (1971), *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, La Haya, Mouton.
- (1975), “A critique of the Mādhyamika position”, en Sprung (ed.).
- (ed.) (1986), “Buddhist logic and epistemology”, en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel. (Los tres trabajos de Matilal mencionados aquí tienen excelente calidad tanto filológica como filosófica, son además una crítica honesta de los aspectos más oscuros del pensamiento de Nāgārjuna.)
- TUCK, Andrew (1990), *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*, Nueva York, Oxford University Press. (Libro muy instructivo. Repaso histórico de las diversas interpretaciones de Nāgārjuna a lo largo de los últimos siglos, que cada interpretación refleja las inquietudes filosóficas del momento de su producción. Siendo el discurso de Nāgārjuna capaz de asumir cada una de ellas. El libro confirma la definición de “clásico” elaborada por Ítalo Calvino y Borges, entre otros.)

La leyenda de Nāgārjuna

Las diferentes versiones de la leyenda de Nāgārjuna se pueden encontrar en:

- CORLESS, Roger (1995), “The Chinese Life of Nāgārjuna”, en *Buddhism in Practice*, Donald S. Lopez (ed.), Princeton University Press, Nueva Jersey.
- CHATTOPADHYAYA, Debiprasad (ed.) (1970), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.
- OBERMILLER, E. (trad.) (1986), *The History of Buddhism in India and Tibet by Buston*, Delhi, Sri Satguru Publications.
- WALLESER, Max (1922), “The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources”, *Asia Major*, Hirth Anniversary volume, Londres, Probsthain & Co.

Los textos la Prajñāpāramitā

- CONZE, Edward (ed. y trad.) (1957), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- (ed. y trad.) (1984), *The Large Sutra of Perfect Wisdom*, Berkeley (CA), University of California Press. (Los textos de la *prajñāpāramitā* fueron ampliamente estudiados, traducidos y editados por Edward Conze; destacamos aquí la edición de estos dos textos canónicos, y de los dos ensayos que se listan a continuación.)
- (1960), *The Prajñāpāramitā Literature*, 'S-Gravenhage, Mouton.
- (1968), *Thirty Years of Buddhist Studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press.

La literatura del abhidharma

- FRAUWALLNER, Erich (1995), *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (trad. Sophie Francis Kidd), Nueva York, State University of New York Press.
- VALLÉE POUSSIN, Louis de la (ed. y trad.) (1988), *Abhidharmakośabhāṣyam* de Vasubandh (trad. Leo M. Pruden), Berkeley (CA), Asian humanities Press, 4 vols. (Esta es la versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano. Trabajo monumental del gran erudito belga, imprescindible para conocer el terreno sobre el que Nāgārjuna construye sus argumentos y el modo en que se desliga de una tradición de pensamiento en la que seguramente fue educado.)

Textos del mahāyāna y del madhyamaka

- GÓMEZ, Luis O., *Iniciación en la práctica del despertar*, traducción y edición crítica del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, Madrid, Siruela (en prensa).
- HUNTINGTON, Clair W. Jr. (1986), *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, tesis doctoral, Ann Arbor, The University of Michigan.
- REGAMEY, Konstanty (trad. y ed.) (1990), *The Bhadrāmāyākāravvyākaraṇa. Introduction, Tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass. (La lectura de este *sūtra*, que toma la forma de un relato, es muy útil para entender muchas de las concepciones filosóficas de Nāgārjuna.)

Ensayos sobre la literatura de la escuela madhyamaka

- GÓMEZ, Luis O. (1976), "Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon", *Philosophy East and West*, vol. 26.
- (1985), "Buddhist views on language", bajo la entrada "Language", en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, Nueva York, Macmillan.
- (2000), "Two jars on two tables. Reflections on the 'Two Truths'", en Jonathas A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- JONG, J. W. (1994), "Lo absoluto en el pensamiento budista", trad. Vera Waksman, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.
- LAMOTTE, Etienne (1988), "The assessment of textual interpretation in Buddhism", trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics*, Donald S. López (ed.), Honolulu, University of Hawaii Press.
- NAGAO, Gadjin M. (1990), *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru.
- (1992), *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass.
- ROBINSON, Richard H. (1957), "Some logical aspects of Nāgārjuna's system", *Philosophy East and West*, núm. 6.
- (1972), "Did Nāgārjuna really refute all philosophical views", *Philosophy East and West*, núm. 22.
- RUEGG, David Seyfort (1981), *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz. (Libro que lista, resume y organiza los trabajos de la escuela *madhyamaka*; imprescindible y muy útil para cualquier aproximación histórica al tema. Desgraciadamente está agotado y sólo se puede encontrar en bibliotecas especializadas.)

Ensayos sobre lógica y pensamiento de la India en la época de Nāgārjuna

- BASHAM, Arthur L. (1951), *History and Doctrines of the Ājīvikas. A vanished indian religion*, Londres, Luzac and Company.
- FATONE, Vicente (1972), *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos aires, Sudamericana.
- GANERI, Jonardon (1999), *Semantics Powers. Meaning and the Means of Knowledge in Classical Indian Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press.

MATILAL, Bimal Krishna (1986), *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

Ensayos de historia del budismo indio

LAMOTTE, Etienne (1988), *History of Indian Buddhism, from the Origins to the Śāka era*, trad. Sara Boin-Webb, Louvain, Université du Louvain. (Obra imprescindible para cualquier estudio serio del budismo indio. Trabajo monumental y enciclopédico que contribuyó de manera decisiva al desarrollo de los estudios sobre el pensamiento indio.)

NAKAMURA, Hajime (1980), *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication. (Excelente fuente de información para consultas bibliográficas.)

Otras obras utilizadas para este ensayo

FOUCAULT, Michel (1997), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.

— (2002), *El orden del discurso*, trad. Alberto González, Barcelona, Tusquets.

HEISENBERG, Werner (1988), *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, trad. Miguel Paredes, Madrid, Alianza.

KUHN, Thomas (1982), *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México, Fondo de Cultura Económica.

— (2001), *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México, Fondo de Cultura Económica.

NIETZSCHE, Friedrich (1994), *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.

— (2000), *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.

ORTEGA Y GASSET, José (2001), *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.

RORTY, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo E. Sinnot, Barcelona, Paidós.

— (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

— (2001), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- (2002), *Filosofía y futuro*, trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa.
- VALÉRY, Paul (1993), *Escritos filosóficos*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.
- (1995), *Escritos literarios*, trad. Juan Carlos Díaz, Madrid, Visor.
- (1998), *Teoría poética y estética*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1999), *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.