

NAGARJUNA Y LA DIALÉCTICA DEL ORIGEN CONDICIONADO

ALFONSO GÓMEZ FERNÁNDEZ
IES Juan Carlos I, Madrid

RESUMEN: La finalidad de este artículo es exponer el concepto de origen condicionado (*pratitya-samutpada*) en el pensamiento de Nagarjuna. Tal concepto es el fundamento de su doctrina de la vacuidad, según la cual todo cuanto hay es vacío, insustancial y carente de naturaleza propia, precisamente por tener un origen dependiente. De este modo, Nagarjuna destruye las alternativas filosóficas tradicionales (basadas en conceptos excluyentes) al mostrar que tanto la afirmación como la negación unilaterales de las mismas son igualmente inconsistentes. No se trata, con ello, de acceder a un escepticismo que se abstenga de todo juicio, ni tampoco de proponer un nihilismo filosófico. Más bien, estamos ante la afirmación de la interdependencia insustancial de todos los fenómenos como realidad fundamental. Una sutil forma de realidad, que se sitúa en el terreno intermedio entre el ser y el no ser, en el marco de una metafísica relacional y dialéctica.

PALABRAS CLAVE: vacuidad, espacio, movimiento, insustancial, realidad, escepticismo, nihilismo.

Nagarjuna and the dialectic of conditioned origin

ABSTRACT: The aim of this article is to expound the concept of «conditioned origin» (*pratitya-samutpada*) in the thought of Nagarjuna. This concept is the basis of his doctrine about vacuity, according to which all the things that exist are empty, insubstantial and lacking in their own nature, just because they have a dependent origin. So Nagarjuna destroys the traditional philosophical alternatives (based on excluding concepts) showing that the statement and the negation of these ideas are likewise flimsy. It is neither about the scepticism that abstains from every statement, nor about the philosophical nihilism. We are rather before the assertion that the fundamental reality is the insubstantial interdependence of all the phenomena. This is a subtle form of reality, the one between being and non-being, in the context of a relational and dialectic metaphysics.

KEY WORDS: vacuity, space, movement, insubstantial, reality, scepticism, nihilism.

Es una labor ciertamente gratificante dedicar un artículo a intentar exponer y hacer inteligible la obra de este gran pensador budista, pese a las considerables dificultades que tal empresa supone. El primero que debe aclarar su mente es justo el autor de semejante empeño, pues se enfrenta a unos textos difíciles y paradójicos, en apariencia, incluso, contradictorios. Nagarjuna escribía en un estilo conciso y lapidario, cercano al aforismo y no exento de un hálito poético. Sus breves estrofas son, sin embargo, de una inusitada densidad semántica: están llenas de ideas apenas esbozadas o sugeridas que, una vez entrevistas, lanzan la mente del lector a un ya imparable viaje en busca de desentrañar su sentido. Quien emprende este viaje, si tiene la fuerza de ánimo para continuarlo un buen trecho (no ya para terminarlo, pues seguramente es inacabable) no será ya el mismo que lo inició, su manera de mirar el mundo, probablemente, habrá cambiado, haciéndose más sutil y profunda.

Destacar la relevancia de Nagarjuna no es tarea difícil. Es el fundador de la denominada escuela de la vía media o *madhyamaka*, una de las corrientes más

importantes del budismo. El impacto de sus ideas en el desarrollo de esta religión ha sido inmenso: comentarios y citas de su obra encontramos en multitud de tratados en la literatura filosófica y religiosa de la India, Tíbet, China, Corea y Japón. Durante casi dos mil años los estudiosos se han dedicado a interpretar la obra de este filósofo prolijo. La denominada «escuela de la vía media» supuso el origen del «mahayana» (o «gran vehículo») que, como es sabido, es una de las dos grandes tradiciones o corrientes del budismo (junto al más primitivo «hinayana» o «pequeño vehículo»). Estamos, pues, ante un pensador que inicia una nueva etapa en la historia del budismo, en cierto modo, ante un revolucionario en el mundo de las ideas. Su obra, por tanto, ha tenido una influencia considerable en el pensamiento de buena parte de Asia.

Los expertos suelen situar su nacimiento cerca de Amaravati, en el sur de la India, entre los años 150 y 250 d.C., de modo que podemos suponer que vivió entre los siglos segundo y tercero de nuestra era. Y, no obstante, ignoramos casi todo acerca de su vida. Su perfil se dibuja con los trazos de la leyenda (de la que tanto gusta la literatura oriental y, en particular, la de la India) que le atribuye poderes sobrenaturales (como hacerse invisible para introducirse en un palacio y seducir a las doncellas, durante su juventud, antes de su conversión al budismo). La tradición tibetana le identifica como una especie de mago y alquimista. En general, todas estas versiones hagiográficas destacan sus cualidades notables y su inteligencia. Lo que sí parece cierto es que Nagarjuna fue monje y filósofo, conoció la vida monástica y escribió una prolífica obra que deja entrever la profundidad de sus conocimientos: desde el *abhidharma* budista hasta la lógica y los métodos dialécticos de defensa y refutación de argumentos filosóficos, así como, muy probablemente, las diferentes *darsanas* del hinduismo. Cierta tradición quiere situarlo como rector de la famosa universidad budista de Nalanda, y vencedor en muchos de los innumerables «torneos filosóficos» que allí tenían lugar. Tal es la destreza que se supone había alcanzado en el manejo de las armas dialécticas. En cualquier caso, y dejando de la lado la polémica (en buena medida estéril) sobre si la sabiduría oriental debe ser considerada realmente «filosofía», lo que hoy poseemos de él es un conjunto de textos que llevan su nombre y que, sin duda, por la riqueza de sus ideas constituyen un material valiosísimo para cualquier filósofo formado en la tradición occidental. De todos ellos destaca, por su concisión y profundidad, el denominado *Los fundamentos de la vía media*. En él encontramos una doctrina filosófica comparable por su rigor lógico, su capacidad crítica y su intuición gnoseológica y metafísica, a los principales monumentos de la filosofía occidental. Afortunadamente, disponemos de una reciente y excelente traducción al castellano de esta notable obra en edición bilingüe¹, de la que me he servido para preparar este trabajo.

El propósito de este breve ensayo es explicar el pensamiento de Nagarjuna como un tipo de planteamiento dialéctico que gira en torno de su noción cen-

¹ NAGARJUNA, *Fundamentos de la vía media*, introducción, notas y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro, Ediciones Siruela, Madrid, 2004. Los datos y leyendas sobre la vida de Nagarjuna los hemos tomado de la introducción a esta obra.

tral de «origen condicionado». Se trata de una dialéctica peculiar, que se ubica en el marco ideológico del budismo, que impregna su finalidad y el sentido de muchos de sus conceptos. Razón por la cual deben interpretarse en clave budista muchas de sus enigmáticas afirmaciones, lo que ayuda frecuentemente a aclarar su sentido. Este contexto de la sabiduría oriental es, por supuesto, muy distinto de aquél que dio origen a la filosofía occidental en la «matriz cultural» de la Hélade. Si el lenguaje y los conceptos no son los mismos en la tradición sánscrita y en la griega, tampoco lo es la finalidad primaria de la reflexión: la meta religiosa-liberadora propia de la sabiduría oriental, aunque en cierto modo no deje de estar presente en el pensamiento griego (al menos en algunas de sus corrientes y de sus autores, como los pitagóricos, las escuelas morales post-aristotélicas o el neoplatonismo) cede en éste el primer rango al ideal del conocimiento teórico. Y el énfasis en este ideal es particularmente intenso en los períodos inicial y clásico, aquellos que vieron el origen y desarrollo de la dialéctica griega. Sin embargo, para un filósofo formado en el pensamiento europeo siempre será especialmente interesante poder relacionar a un pensador oriental (ya sea por similitudes o por diferencias) con los autores y escuelas, que él conoce mucho mejor, de la filosofía occidental. Por ello intentaré, cuando ello sea posible, buscar referentes occidentales que puedan representar algún aspecto (por acción o por reacción) del pensamiento de Nagarjuna.

Y el principal de estos referentes, a mi juicio, es justo la idea de dialéctica. *Los fundamentos de la vía media* destacan por la importancia que en ellos encierra la idea de negación. Fundamentalmente, se trata de una negación entendida como contradicción de las propias teorías filosóficas, muchas de las cuales se presentan, en principio, como alternativas exhaustivas a un problema. Pero, además, se trata de la negación entendida como vacío, ese concepto fundamental en el pensamiento budista y tan íntimamente relacionado con el origen condicionado en Nagarjuna. Esta presencia dialéctica de la negación (frecuentemente utilizada para reducir al absurdo doctrinas filosóficas) nos conduce, de un modo casi natural, a buscar su confrontación con la dialéctica de la filosofía occidental. Por eso, el primer apartado de este trabajo es justo una breve exposición de algunas concepciones occidentales de la dialéctica. A continuación intentaré situar el pensamiento de Nagarjuna en el contexto de lo que podríamos denominar las «doctrinas o filosofías del vacío» que empapan el pensamiento oriental (básicamente, los budismos *hinayana* y *mahayana*, y el taoísmo). Sólo entonces podremos adentrarnos en el concepto de «origen condicionado» o «*prattitya-samutpada*», verdadero núcleo conceptual de la filosofía de Nagarjuna, y en la peculiar doctrina de la relatividad universal (ella misma relativa o limitada) que implica. Finalmente, estaré en condiciones de examinar la dialéctica de Nagarjuna y comprender su originalidad respecto de otras concepciones (éstas occidentales) de la dialéctica. Todo lo cual puede servir para comprender mejor (incluso desde nuestros propios patrones culturales) la obra de este gran pensador indio, que ha sido llamado «el Hegel budista».

1. ALGUNAS CONCEPCIONES DE LA DIALÉCTICA

El término «dialéctica» se ha usado con muchos y diferentes sentidos a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Por ello, es particularmente difícil encontrar un denominador común a todos ellos. De este modo, ya Raymond Ruyer mantenía, a principios de los años sesenta², que el vocablo «dialéctica» no designa nada preciso, pues con él se llaman muy diversas cosas: incompatibilidad entre dos sistemas, oscilaciones de la realidad, principios que designan oposiciones, «negaciones de negaciones», etc. En cualquier caso, en el contexto de la filosofía griega la dialéctica apareció como una técnica (la célebre «*dialekté tekné*») centrada en el arte del diálogo (caracterizado por la exposición de opiniones contrapuestas), y relacionada con el empleo de argumentos de tipo *modus tollens* (con objeto de refutar o llevar al absurdo doctrinas contrarias a aquélla que uno quiere mantener). En este sentido, Parménides emplea en su poema el *modus tollens* para mostrar que el ser no cambia (más aún, no puede cambiar, pues ello sería contradictorio) y es uno (pues sería igualmente contradictorio que hubiera múltiples seres o entes). Siguiendo la estela de Parménides, su discípulo, Zenón de Elea, utilizará razonamientos dialécticos (las célebres aporías de Aquiles y la tortuga, del estadio y de la flecha) para refutar que el movimiento afecte realmente al ser.

No obstante, el primer autor con quien se institucionaliza la dialéctica como tal es, obviamente, Platón. Podríamos decir que, con *Platón*, la dialéctica adquiere carta de naturaleza, y ello lo hace, al menos, de dos formas que se corresponden aproximadamente con etapas de su pensamiento³. Tenemos, en primer lugar, la dialéctica como método de ascenso de lo sensible a lo inteligible (tal como aparece en el *Fedón*, en el *Fedro*, en algunas partes de la *República* y, en general, en los primeros diálogos). En estos textos la dialéctica aparece como un diálogo que revela las ideas «innatas»⁴ y que, con ello, conducirá a la doctrina metafísica de los dos mundos y a facilitar el paso del alma desde las cosas sensibles hasta sus Formas o Modelos. De este modo, la dialéctica es un método, esto es, un camino, un procedimiento para descubrir las Formas y acceder a ellas, un procedimiento que utilizará la división y la composición. Pero no es éste sólo el significado que la dialéctica revistió para Platón. Tenemos, en segundo lugar, una concepción que va cristalizando, y paulatinamente cobrando un mayor peso, en sus diálogos de madurez (como el *Sofista* y el *Parménides*). Se

² RAYMOND RUYER, *Revue de Metaphysique et Morale*, vol. 66, 1961, pp. 1-34.

³ Véase JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Alianza, Madrid, 1984. Voz «Dialéctica», p. 797.

⁴ Naturalmente, este término resulta extemporáneo aplicado a Platón. Como es sabido, toda la terminología de las ideas innatas (y el problema de su existencia) procede de la filosofía moderna en el contexto de la polémica entre racionalismo y empirismo. No obstante, la concepción de unas ideas que son patrimonio del alma y que no proceden de la experiencia a través de los sentidos, está plenamente presente en Platón y, de hecho, constituye la raíz fundamental de su teoría de las ideas. A falta de otro adjetivo para designar con una sola palabra esta idea, utilizo «innato» entrecomillado.

trata de la dialéctica como deducción racional para discriminar las ideas, para distinguir unas de otras y para establecer sus relaciones. Dado que en la filosofía de Platón las ideas constituyen la auténtica realidad, la dialéctica accede así al rango de ciencia de la realidad en cuanto tal. Tenemos, pues, dos ideas de la dialéctica en Platón. La dialéctica como método y la dialéctica como ciencia de la realidad.

Si pasamos a Aristóteles, también encontramos dos sentidos de la dialéctica⁵, que coinciden, ambos, en degradarla del elevado pedestal en el que Platón la había situado. En primer lugar, para Aristóteles, la dialéctica es una forma no demostrativa de conocimiento, un conocimiento basado en un razonamiento meramente inductivo o probable. Frente al conocimiento universal y necesario, verdaderamente científico, aparece una segunda forma de conocimiento, inferior con relación a aquél: el conocimiento dialéctico, que tendrá sentido en aquellos campos en el que el primero no sea posible. Pero, en segundo lugar, la dialéctica adquiere un sentido decididamente peyorativo en algunos pasajes de la obra de Aristóteles: se trata ahora de un saber no meramente probable, sino de lo aparentemente tomado como real; esto es, de un pseudo-saber, como es el caso del razonamiento erístico cuyas premisas no son probables, sino que solamente lo parecen, siendo, en realidad, falsas. Tenemos, pues, dos sentidos de la dialéctica en Aristóteles: la dialéctica como saber probable y la dialéctica como falso saber.

Dejando a un lado los debates escolásticos acerca de la dialéctica, presididos en gran parte por las ideas aristotélicas, el siguiente autor que nos interesa particularmente es Kant. Con él se inicia una concepción de la dialéctica como saber eminentemente crítico (y no sólo un pseudo-saber). Tal es, como veremos, la idea kantiana de la dialéctica trascendental. Pero también en Kant cabe distinguir, al menos, dos sentidos de la dialéctica⁶. Dialéctica es, en primer lugar, para Kant, la lógica general (se trata de un sentido menos conocido que el citado antes, pero presente también en la obra de Kant). Como afirma el filósofo de Königsberg, la lógica general en cuanto órgano, es una lógica de la apariencia, una lógica dialéctica, pues «nada enseña sobre el contenido del conocimiento y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento» (*KrV* B86). En segundo lugar, naturalmente, tenemos la «Dialéctica trascendental», esto es, la crítica del tipo de apariencias que no proceden de la lógica ni de la experiencia, sino de la razón en tanto intenta traspasar los límites impuestos por la estética y la analítica trascendentales a la experiencia posible. En tales casos, la razón intenta conocer por sí sola y según sus propios principios, el mundo, el alma y Dios, cayendo inevitablemente en errores e ilusiones. De este modo, la dialéctica trascendental es, al mismo tiempo, la crítica de un pseudo-saber (al mostrar las contradicciones que encierra el intento de la razón pura) y un saber crítico (en tanto explica que estas con-

⁵ J. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 797.

⁶ Para esta distinción, véase J. F. MORA, *op. cit.*, p. 799.

tradiciones se deben al intento ilegítimo de traspasar los límites del conocimiento, que vienen marcados por los de toda experiencia posible. La razón pura cae en contradicciones porque piensa sin referir sus conceptos a intuiciones, frente al verdadero conocimiento que es una síntesis entre el entendimiento y la experiencia). Tenemos, pues, la dialéctica como lógica general, lógica formal de la apariencia, y la dialéctica trascendental como crítica de las apariencias ilusorias de conocimiento, propias de la razón pura.

Si pasamos de Kant al idealismo alemán se hace mucho más difícil precisar los múltiples significados del término «dialéctica». En Fichte la dialéctica es el despliegue infinito del Yo frente a un No-Yo que se le opone. Estamos ante un idealismo moral, una tarea inacabada e inacabable, que es expresión de la libertad del Yo como fundamento de la posición de toda realidad, pero que exige siempre (para su propia acción) un obstáculo que le haga frente y le resista. De ahí la dialéctica constitutiva entre el Yo y el No-Yo, la presencia ineliminable de la negación. Esta dialéctica subjetiva se transforma en objetiva con Schelling: ahora es una dialéctica de la naturaleza, comprendida desde las categorías del idealismo objetivo a partir de la indiferencia entre sujeto y objeto. En Hegel, finalmente, se hacen manifiestas las insuficiencias del idealismo tanto subjetivo como objetivo. Ambos resultarán igualmente unilaterales y parciales para Hegel. No es posible dar una única definición de lo que significa dialéctica en la obra hegeliana, pues la riqueza semántica y la diversidad de contextos en que utiliza el término lo impiden. Podemos, no obstante decir, que para Hegel lo dialéctico es lo opuesto a lo abstracto. La abstracción es la realidad muerta y vacía de su propia substancia; ahora bien, para evitar esta consecuencia es necesario que lo real aparezca bajo un aspecto tal que se niegue a sí mismo: tal es el aspecto dialéctico. Por eso la dialéctica es el momento negativo de toda realidad. Sólo mediante la negación adquiere la realidad su verdadero carácter concreto (recuérdese el *dictum* spinoziano: «*omnis determinatio est negatio*»). La dialéctica es, en definitiva, lo que hace posible el despliegue y, con ello, la maduración y realización de la realidad. Desde esta perspectiva, la dialéctica es tanto un método de conocimiento como el orden mismo de la realidad. De hecho, método y sistema no pueden entenderse separadamente en el pensamiento hegeliano. Así, la dialéctica tiene en Hegel un neto carácter ontológico, como observa Ferrater Mora⁷: «No es que Hegel sea partidario de la dialéctica porque tienda a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, sino que aspira a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento porque sólo éste le permitirá verdaderamente realizarla. Lo que interesa a Hegel es la “realidad realizada” y no sólo el movimiento dialéctico que la realiza. Por eso, en la base de la dialéctica de Hegel hay una “ontología de lo real”, y además una ontología basada en una “voluntad de salvación de la realidad misma en lo que tenga de real”, es decir, de positivo-racional o especulativa».

Con *Engels* la dialéctica es, ante todo, «dialéctica de la naturaleza», pero no ya expresada con las categorías del idealismo objetivo de Schelling, sino en clave

⁷ J. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 800.

decididamente materialista. La dialéctica no es la plasmación externa de una actividad espiritual, sino el desarrollo, inequívocamente material, del propio acontecer natural, en virtud de las tres célebres leyes: del paso de la cantidad a la cualidad, de la interpenetración de los opuestos y de la negación de la negación. Dentro también del contexto del marxismo, pero desde una óptica diferente, encontramos la dialéctica negativa de Adorno. Este autor concibe la dialéctica en un sentido eminentemente crítico como la negación de todas las posiciones filosóficas adoptadas y también de las «adoptables»⁸. Así, todo contenido que abarque la dialéctica ha de ser un contenido «abierto», llegando incluso (para evitar que hasta la propia dialéctica negativa pueda conducir a una metafísica dogmática) a permitir que se vuelva contra sí misma.

Sin ánimo de ser exhaustivo, he citado algunas concepciones de la dialéctica. De su rápido examen se sigue que no es posible dar una definición universal, válida para todas las concepciones de la dialéctica que históricamente se han propuesto. No obstante, hay una serie de características que, entremezclándose y solapándose al modo de los juegos del lenguaje de Wittgenstein, pueden describir las concepciones dialécticas. No todas estas características están simultáneamente presentes en cada una de las doctrinas dialécticas, pero éstas contienen (cada una según su propia y diferente selección) algunas de ellas. Tales características podrían ser: papel central de la negación y aún de la contradicción, insistencia en el dinamismo de la realidad, importancia del movimiento y del cambio, ley de la transición de la cantidad en la cualidad, empleo sistemático de la reducción al absurdo y de argumentos de tipo «*modus ponens*», actitud crítica ante las abstracciones del entendimiento, crítica de las posiciones filosóficas unilaterales, etc. Las concepciones analizadas tienen sus peculiaridades propias, sus maneras específicas de entender la dialéctica. Podríamos decir que encarnan, al menos, estos cuatro tipos de concepciones de la dialéctica: metodológica (la primera de Platón, la primera de Aristóteles, la primera de Kant), ontológica (la segunda de Platón y todas las del idealismo alemán), materialista (la de Engels) y crítica-negativa (la segunda de Kant y la de Adorno). Algunos de los sentidos o concepciones de la dialéctica estudiadas abarcarían más de una categoría: así, la dialéctica hegeliana es simultáneamente un método y un sistema ontológico e, incluso, encierra un momento crítico-negativo, sin perjuicio de su culminación definitiva en la afirmación positivo-especulativa de la Idea Absoluta. En cualquier caso, destacar que la dialéctica pueda ser un método de conocimiento, una ontología, una doctrina materialista de la naturaleza, o una negación de toda doctrina, en la medida en que sea ilusoria o errónea, nos servirá para clarificar el alcance y naturaleza de una determinada concepción dialéctica y, con ello, para discutir de un modo más preciso el posible carácter dialéctico del pensamiento de Nagarjuna, un autor ubicado en la denominada sabiduría oriental, a la que ahora debemos regresar.

⁸ J. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 803.

2. «FILOSOFÍAS» DE LA VACUIDAD

La idea de vacuidad, la naturaleza vacía de las cosas, su falta de consistencia, su transitoriedad, ocupa un lugar central en la sabiduría oriental. En tal sentido, los casos del budismo y del taoísmo son especialmente significativos. Así, podemos referirnos a estas concepciones como doctrinas del vacío. El término «vacío» es la traducción habitual del sánscrito «*sūnyata*» y del chino «*k'ung*». Tanto para el budismo como para el taoísmo es absolutamente esencial reconocer el vacío (*sūnyata* o *k'ung*) como un rasgo fundamental de lo existente.

En el contexto del *budismo*, la idea de *sūnyata* aparece ya con las *cuatro nobles verdades*: al reconocer que todo lo existente comporta *dukha* (sufrimiento, dolor) se vincula este carácter a su naturaleza vacía. Para el budismo, la imposibilidad de una satisfacción completa y permanente del deseo se debe a la naturaleza, en último término inconsistente y transitoria, que ha de tener necesariamente su objeto. De ahí que toda satisfacción sólo pueda ser, en el mejor de los casos, fugaz. Todo deseo viene determinado por un afán de apropiación de un objeto por parte de un «yo», una apropiación que busca la permanencia, sin ver el error básico de esta pretensión, pues tanto el objeto como el «yo» son transitorios, inconsistentes, vacíos y, en tal medida, ilusorios. Por eso todo deseo es, en el fondo, una ilusión que promete lo que no puede dar y que, por ello, será causa de sufrimientos futuros. Aunque se trate, claro es, de una ilusión pertinaz y muy difícil de erradicar.

Por su concepción del vacío se puede apreciar una diferencia entre el *hinayana* y el *mahayana*, que corresponde a la evolución del pensamiento budista⁹. En el *hinayana* la noción de vacío sólo es referida a la persona (*púdgala*). Es el «yo» el que resulta a la postre vacío, pues es imposible señalar un elemento permanente más allá de sus manifestaciones, constituidas, en definitiva, por *dharmas* transitorios. En el gran vehículo o *mahayana*, por el contrario, se avanza un paso más, y el concepto de *sūnyata* se extiende a todos los fenómenos, considerando que el vacío es su naturaleza propia (*svabhāva*). Esta diferencia puede explicarse en términos de una analogía célebre en la literatura budista¹⁰: mientras en el pequeño vehículo se declaran las cosas análogas a un recipiente vacío, el mahayana mantiene que ni siquiera los recipientes existen realmente, llegándose así a la doctrina de la no sustancialidad de todo lo existente. Dentro del *mahayana* cabe, a su vez, distinguir varias corrientes, con sus particulares doctrinas acerca del vacío. Las principales son el *prajñāpāramita*, el *mahdhyamaka* y el *yogacara*. El *prajñāpāramita* se caracteriza por su énfasis en la no diferencia entre la forma y el vacío. Toda forma es vacía por su inconsistencia e impermanencia, y el vacío, en definitiva, es lo que constituye a todas las formas. El *mahdhyamaka* se centra en su doctrina del origen

⁹ Para esta diferencia ver: VV.AA., *Diccionario de la sabiduría oriental (Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen)*, traducción del alemán de Julio Valderrama, Paidós, Barcelona, 1993. Voz «*Sūnyata*», p. 343.

¹⁰ *Ibidem*, p. 343.

condicionado, y en función de ésta entiende el vacío: las cosas son vacías porque surgen de modo condicionado. La realidad última del universo, para el mahdhyamaka, es *sûnyata*, que se caracteriza como «cese de la multiplicidad». Así, en el marco de esta doctrina, el término «vacío» significa «que ninguna forma de multiplicidad, ninguna formulación conceptual o verbal, ni aún la de no-ser, se adecua a la Realidad así denominada». La *sûnyata* es el presupuesto necesario tanto para la aparición como para la desaparición de los entes y condición de posibilidad para liberarse del *samsâra*. El *yogacara*, finalmente, mantiene que las cosas son vacías porque surgen de la Mente (*citta*). En esta doctrina, la Mente cósmica se identifica con la *sûnyata*, lo que constituye una muy peculiar forma de idealismo.

Conviene precisar que estas doctrinas *mahayánicas* no son, aunque pudiera parecerlo a un lector occidental, la expresión de un nihilismo metafísico. La extensión del concepto de vacío a la totalidad de los fenómenos no significa que las cosas no existan, sino sólo que constituyen fenómeno, apariencia. Todos los *dharma*s carecen de subsistencia propia, de sustancia durable, no son más que puro fenómeno: no existen fuera del vacío¹¹. Pero, por ello mismo, recíprocamente, sí existen (aunque sólo sea transitoriamente) en éste. El *mahayana* está tan lejos de constituir un nihilismo, que equipara la *sûnyata* al Absoluto, porque está exenta de dualidad y de toda forma empírica.

También en el *taoísmo*, como dijimos, el concepto de vacío desempeña un papel fundamental. Para esta doctrina, el *Dao* (el camino o principio que constituye todas las cosas) es inefable, porque el lenguaje es delimitación, forma que forja límites. El *Dao*, como el vacío, es informe e indeterminado pero, paradójicamente, es la fuente de todas las determinaciones y de todas las formas. El *Dao*, como el vacío, no es una realidad apresable de forma concreta, directa, lingüística. El capítulo XLV del *Tao te king* lo enuncia poéticamente. «El *Dao* que puede expresarse no es el *Dao* permanente, el nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente». En tal sentido, el capítulo LVIII denomina al *Dao* «forma de lo informe». Vemos, pues, esta peculiar y paradójica relación entre forma, vacío y realidad fundamental o absoluta, que observábamos en el budismo *mahayana*, también en el *taoísmo*. De forma aún más manifiesta, el capítulo XLVIII identifica el *Dao* con el vacío creativo: «El *Dao* es vacío, mas su eficiencia nunca se agota. Es un abismo, parece raíz de todos los seres». El vacío (*k'ung*) se relaciona con «*wu*» («no hay —tal o cual cosa»), lo que supone, por tanto, negación. En chino, «*wu*» es lo opuesto a «*yu*», que sirve para expresar la afirmación de existencia. Por tanto, la idea de vacío está ligada, en la lengua china, a la de negación, como demuestra que «*wu*» sea también un sinónimo de vacío (y así se traduzca a veces). Sin embargo, esto no excluye que, para el *taoísmo*, el vacío sea considerado algo creativo como fuente o fundamento de todas las formas, exactamente lo que es el *Dao*. Así, el capítulo LIV del *Tao te king*, tras referirse al *Dao* (por su carácter generador) como «el umbral de la hembra

¹¹ *Ibidem*, p. 343.

misteriosa», afirma que es «la raíz del cielo y de la Tierra» (es decir, de todos los seres).

En definitiva, vemos que la sabiduría oriental se configura como un pensar de la vacuidad. En estas doctrinas, el vacío se convierte en un concepto central de sus visiones del mundo, un concepto con significación ontológica, pues se sitúa en la raíz misma de los seres, como su realidad más fundamental. Se trata de un vacío que ya no está yuxtapuesto a los seres concretos, a las realidades materiales, como ha acontecido normalmente con el concepto de vacío cuando se ha pensado en la tradición occidental (p. ej., en el atomismo de Demócrito). Por el contrario, para el pensamiento oriental, el vacío está ínsito en las realidades que nos rodean, constituye su única naturaleza propia. Las cosas mismas en su naturaleza más profunda son impermanentes, insustanciales, vacías. Y, sin embargo, este vacío, esta insuficiencia, es la que permite el juego transitorio de las formas. La filosofía occidental se constituye, desde la obra de Parménides y de Platón, en Ontología, en teoría o saber del ser, del ente. Frente a ella, la sabiduría oriental es, ya casi desde sus inicios, una reflexión sobre esa peculiar forma de no-ser que es el vacío. Por ello, el pensar occidental se ha caracterizado, fundamentalmente, por los conceptos que denotan plenitud y perfección (ser, esencia, forma, cosmos, Idea, ...) y por los principios de ordenación racional de lo existente (razón suficiente, identidad, teleología, ...). Cuando este modo de pensar ha buscado modelos del acontecer físico, los ha elaborado con conceptos nítidos y con distinciones tajantes (como lo lleno y lo vacío en el atomismo de Leucipo y Demócrito). Frente a la luminosa claridad del discurso occidental del ente, el pensamiento oriental fluidifica los conceptos, tiende a borrar las fronteras, se expresa en máximas y principios paradójicos. Porque sólo con conceptos sutiles y con ideas paradójicas puede llegar a apresar la realidad que intenta conocer. En este ámbito de pensamiento se sitúa la obra de Nagarjuna.

3. *PRATITYA-SAMUTPADA* O LA DOCTRINA DE LA RELATIVIDAD UNIVERSAL

La *pratitya-samutpada* u origen condicionado es el núcleo del pensamiento de Nagarjuna. Este concepto puede abordarse desde distintas perspectivas que constituyen, en definitiva, otros tantos aspectos del mismo, pues son a la postre consecuencias suyas. De manera que puede decirse que el concepto de origen condicionado vertebrada y da unidad a la doctrina de Nagarjuna. Ahora bien, el origen condicionado nos sitúa en un terreno que trasciende las distinciones excluyentes del entendimiento, que debemos abandonar si queremos de verdad apresar esta doctrina. Tal sucede, para empezar, con la *crítica* que Nagarjuna dirige a la idea de movimiento.

«Lo que ya ha ido no está yendo. Y lo que no ha ido tampoco está yendo. Pero, al margen de lo que ha ido y de lo que no ha ido no es posible concebir un “yendo”». Tal declara, solemnemente, la primera estrofa del capítulo II de *Los*

*fundamentos de la vía media*¹². Parece claro que el sentido de esta afirmación es destruir la idea de movimiento como una categoría racionalmente inteligible. En este sentido, el propósito de Nagarjuna parece muy similar al que animaba a Zenón de Elea al formular sus célebres aporías. Así, afirma Nagarjuna, el inicio del movimiento es incomprensible: «no se comienza a ir cuando ya se ha ido y... tampoco se comienza a ir cuando todavía no se ha ido»¹³. Si no nos podemos representar racionalmente el comienzo del movimiento, en rigor ni siquiera podemos afirmar una proposición aparentemente tan inocua como «el móvil está yendo» porque esto implicaría la existencia de dos móviles, es decir, que el móvil es un móvil incluso cuando está quieto (esto es, el sujeto de la proposición debería designar algo que sería un móvil independientemente del predicado de la misma, es decir, que sería un móvil también cuando está en reposo, lo que resulta, cuando menos, paradójico)¹⁴. En la estrofa 18 insiste Nagarjuna en este carácter racionalmente inaprensible del movimiento, en los siguientes términos: el movimiento no es ni idéntico ni diferente del móvil. Si fuera lo primero, habría una identidad entre agente y acción (que Nagarjuna en este capítulo parece considerar absurda, aunque en otros parece presuponerla como la única conclusión aceptable). Y si fuera lo segundo, tendríamos un movimiento sin móvil. Rechazar estas dos alternativas supone, a ojos del filósofo hindú, reconocer que el movimiento escapa a la posibilidad de comprensión y explicación racional. Ello supone que no puede afectar a la verdadera, a la profunda realidad, lo cual no significa que Nagarjuna niegue el movimiento en el ámbito de los fenómenos.

El capítulo V lo dedica Nagarjuna al espacio. Etimológicamente, el espacio (*akasa*) es «lo omnipenetrante». Aunque este carácter no debe entenderse como una sustancia que lo llene todo. De él dice Nagarjuna: «No podemos entender el espacio sin percibir sus características. Pero si habláramos del espacio antes de la percepción de las características se seguiría que el espacio no tiene características». Ahora bien, «no existe ninguna cosa que no tenga características». El sentido de este oscuro y difícil párrafo es oponerse a la concepción hinduista del espacio (como observa Juan Arnau en una reveladora nota a su traducción)¹⁵ al tiempo que trascender las alternativas duales y excluyentes, basadas en conceptos abstractos. Hay dos grandes corrientes en la filosofía acerca de la naturaleza de «*akasa*», el espacio. Para el Hinduismo, «*akasa*» es una especie de éter sustancial. Se trata, pues, de una concepción sustancialista del espacio: una sustancia que lo llena y lo penetra todo, en la que se encontrarían los cuerpos.

¹² NAGARJUNA, *op. cit.*, p. 61.

¹³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴ Esta observación procede de David R. Loy. En Nagarjuna, *op. cit.*, p. 61, nota 15. La implicación de dos móviles por la citada proposición se debe a la necesidad de que no sea una tautología. Para que tenga un significado no tautológico es preciso que el sujeto signifique algo distinto de lo que designa el predicado. Y es por ello que debe tener sentido hablar de un móvil incluso cuando está en reposo. Lo que, no obstante, resulta paradójico.

¹⁵ *Ibidem*, nota 34, p. 77.

Para el Budismo, en cambio, el espacio sería un «dharma», un factor de la existencia. Esta concepción, a su vez, admitiría dos versiones bien distintas (con lo que, a fin de cuentas, tendríamos tres doctrinas distintas). Para los *sarvastivada* se trataría de un *dharma incondicionado (asamkrta)*: por tanto, de uno más de los factores de la existencia, pero que no depende de otra cosa, al que nada afecta. *Nagarjuna*, en cambio, es el primero en proponer (en todo el ámbito de la filosofía india) la idea de un espacio condicionado (*samkrta*). Esto significa que el espacio queda afectado por su «contenido», pudiendo depender de otros factores de existencia. Juan Arnau compara esta concepción con el espacio moldeable de la teoría de la relatividad general de Einstein. El espacio puede ser ocupado por algo, entrando en relación con ese algo, que lo condiciona mostrándolo.

Esto nos aproxima a una concepción relacional del espacio. Aunque sin identificarse con un relacionismo estricto, que definiría el espacio simplemente como un sistema de relaciones (entre cuerpos o entre sucesos o, tal vez, entre percepciones de las mónadas, a la manera de Leibniz). Parece más bien, que en la doctrina de *Nagarjuna* debemos entender el espacio como algo real (es un *dharma* y puede ser afectado por otros *dharms*, interactúa con ellos), pero cuya realidad debe entenderse de un modo sutil (esquivo a las alternativas de tipo «Todo o nada» del entendimiento). Pues no es una realidad independiente. Por eso, más adelante afirma que el espacio no es algo caracterizado (esto es, no es una sustancia o soporte separada de sus características), pese a haber dado a entender antes que no puede haber espacio sin características, pues no existe nada sin éstas. Más aún, llegará a afirmar, no sin cierta consciencia del aire paradójico de la sentencia, que *el espacio* «tampoco es una entidad existente, ni algo inexistente». Naturalmente, como vengo proponiendo, esta afirmación debe entenderse no en el sentido de que el espacio no sea en absoluto real, sino de que no es una realidad absoluta, independiente, como tampoco una negación pura.

El capítulo XI, dedicado al *samsara*, es una aplicación de la doctrina del origen condicionado. En sus concisas estrofas afirma *Nagarjuna* que el *samsara* no tiene límites en el pasado ni en el futuro, no tiene comienzo ni fin. Pasado, presente y futuro son términos inapropiados para intentar describirlo. Por eso mismo, carece de sentido la noción de centro. Aunque en principio *Nagarjuna* parece referirse exclusivamente a una infinitud temporal, más adelante se aprecia que el sentido de sus afirmaciones es más general. Conciernen a la noción de límite, en toda la extensión de su significado. Es el lenguaje el que proyecta límites, el que clasifica y divide, el que establece categorías distintas y entidades aparentemente independientes para hacer más fácil la comprensión del mundo. Ésta es la visión corriente de las cosas. «De cualquier cosa, ya sea sujeto o experiencia, característica o sustancia, causa o efecto, siempre se supone que una es el arranque (o límite) de la otra. No sólo el *samsara* carece de límites. Ninguna entidad tiene límite alguno, anterior o posterior»¹⁶. Esto es, la visión de las cosas

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

como entidades limitadas unas respecto de otras, individualizadas, independientes, no representa su verdadera naturaleza. Y ello porque toda pretendida entidad individual tiene un origen condicionado, se halla inscrita en un entramado de conexiones, de interrelaciones. Vista desde la perspectiva de la individualidad, cada cosa es una entidad que surge de una entidad anterior (causa), durará un cierto tiempo, y cesará sustituida por otra entidad distinta que, a su vez, dependa de ella. Pero, si se profundiza en la idea de dependencia, se aprecia entonces que la naturaleza de tal entidad estaba ya en sus antecedentes (si realmente son causas o condiciones suyas), por lo que no sería realmente nada sin ellos, lo que muestra que, en un sentido más fundamental, no es realmente distinto de ellos, con lo que el presunto límite, la aparente barrera que los separaba, se difumina. La misma consideración, es aplicable a la citada entidad respecto de sus consecuentes. Así, para una visión más profunda, lo que realmente existe no son las cosas individuales que surgen y cesan, que se suceden y cambian, sino todo el entramado de las conexiones, de las dependencias que, como tal, no surge ni perece, no cambia. *Por eso*, afirmará Nagarjuna que tiene la paz del nirvana, lo que constituye la explicación, en el pensamiento de este autor, de la célebre tesis del *mahyana* de la identidad del *samsara* y del nirvana. En este sentido, afirma Arnau en una nota a su traducción el carácter central de estas estrofas, como resumen de toda la obra¹⁷. Arnau relaciona este capítulo con un texto de *Candrakirti*, que comenta estas ideas citando un célebre pasaje del *Ratnamegha*: «La naturaleza de todas las cosas ni ha surgido ni se ha detenido. Está en perfecta calma. Y todos los principios (*dharma*) hacen girar la rueda de la doctrina (*dharma*)».

De este modo, el capítulo XI debe ponerse en relación con el anterior, dedicado expresamente al origen condicionado, que da la clave para entenderlo. Las paradojas de la idea de condición entendida como sucesión de entidades diferentes, se ilustran con el símil del fuego. «Si el combustible fuera lo mismo que el fuego, entonces el agente y la acción serían uno. Pero si el combustible fuera diferente del fuego, entonces ser podría encender fuego sin utilizar combustible»¹⁸. Esta misma idea, nos dice Nagarjuna, es aplicable al yo y los componentes de la personalidad. También en este caso se plantea idéntica disyuntiva, lo que parece indicar que el yo no puede concebirse ni como idéntico, ni como distinto de sus componentes. No obstante, y a pesar de su aire paradójico («el agente sería idéntico a la acción»), la primera posibilidad parece mucho más cercana a la idea que Nagarjuna, indirectamente, quiere proponer. Pues se trata en definitiva, como observa Arnau¹⁹, de una negación de las entidades individuales y sus diferencias limitantes como atributos reales. Así, entidad y diferencia sólo se entienden como convenciones desde la perspectiva de la condicionalidad de todas las cosas. La condicionalidad de la cosas supone, en suma, su vacuidad, lo quiere decir que no puede tratarse de entidades reales indivi-

¹⁷ *Ibidem*, nota 80, p. 111.

¹⁸ *Ibidem*, p. 107. El texto citado representa exactamente la estrofa primera del capítulo X.

¹⁹ *Ibidem*, nota 77, p. 109.

duales y separadas. La propia idea de origen condicionado nos conduce al vértigo del regreso infinito y, con ello, al desfundamiento de todas las cosas, a su pérdida de fundamento por la relativización de las relaciones causales; en conclusión, a la vacuidad. «Si algo depende de algo que, a su vez, depende de otra cosa, no hay fundamento alguno para afirmar ninguna de las dos cosas (pues, ¿qué se establecería, y basándose en qué?)»²⁰. Arnau comenta esta importante estrofa en estos términos: «En el origen condicionado (*pratityasamutpada*) no hay un antes (causa) y un después (efecto): las cosas aparecen en sucesión, pero vienen juntas. Por eso se dice que tienen la serenidad (*santa*) del nirvana; por eso se dice que no hay ni surgir ni perecer»²¹.

El capítulo VII ya se refería al origen condicionado, poniéndolo en relación con el nirvana. Tras establecer las tres características de todo lo condicionado (surgimiento, duración y cese), Nagarjuna plantea una de sus típicas disyuntivas dialécticas²². Si el surgimiento, duración y cese tuviera otros surgimientos, duraciones y ceses, entonces tendríamos una regresión infinita. Y si no los tuvieran, no serían condicionados. Más aún, si el surgir lo produce un «surgimiento primario», «¿cómo lo que no ha sido engendrado puede hacer que algo surja?». Ambas posibilidades (que haya un surgir originario o que la cadena sea infinita) parecen igualmente inconcebibles. La solución que propone Nagarjuna es considerar que el surgimiento no concierne a la verdadera realidad que, en cierta manera, es ilusorio, que es fenoménico. «Lo surgido, lo no surgido, lo que está surgiendo, no surge de ninguna manera, en absoluto... Todo aquello que existe en dependencia es sereno por naturaleza»²³. *Se trata*, como ya vimos anteriormente, de la célebre tesis mahayánica de la equivalencia del *nirvana* y del *samsara*. Visto en profundidad, el dominio de los surgimientos y ceses (el ámbito encadenado de la causalidad) es lo mismo que el nirvana. Con esta paradójica doctrina, Nagarjuna pretende situarse más allá de las dicotomías excluyentes del entendimiento. Intenta expresar la inadecuación del lenguaje para describir la causalidad y el cambio, y para acceder a la auténtica realidad. De este modo, ser y no ser, existencia e inexistencia, son conceptos unilaterales no aplicables a la más profunda realidad: el origen condicionado. Por ello, Nagarjuna ubica su pensamiento en un territorio distinto (que, sin embargo, es mucho más real) intermedio entre estas alternativas excluyentes de la existencia y la inexistencia, del ser y del no ser. Así, afirmará en el mismo capítulo: «Por lo tanto no se puede predicar del surgir la existencia o la inexistencia. Como se dijo antes, pues ni es un existente ni un inexistente». En este caso, toda la terminología condicionado-incondicionado resulta inadecuada. No puede dar cuenta de la realidad. «Dado que ni el surgimiento, ni la duración y ni el cese pueden establecerse, no podemos hablar de cosas condicionadas. Si no pueden establecerse las

²⁰ *Ibidem*, estrofa 10 del capítulo X, p. 109.

²¹ *Ibidem*, nota 75, p. 109.

²² *Ibidem*, estrofas 1, 2, 3, 6 y 7 del capítulo VII, pp. 87 y 89.

²³ *Ibidem*, estrofa 14 del capítulo VII, p. 91. En general, para todo lo que sigue, ver las pp. 87-95.

cosas condicionadas, ¿cómo sería posible establecer las incondicionadas?». Como observa Arnau²⁴, condicionado e incondicionado son conceptos correlativos, se presuponen recíprocamente, por tanto si no puede afirmarse con lógica uno, tampoco el otro. La verdadera realidad está más allá de lo condicionado y lo incondicionado, en un espacio intermedio entre la existencia y la inexistencia. Este ámbito de paz, alejado de las turbulencias del devenir, es el *nirvana*. Lo cual supone que el mundo cotidiano de cambio y devenir que creemos habitar no tiene, en realidad, más consistencia que la de un sueño. Como dice Nagarjuna: «Como un sueño, como una ilusión mágica, como la ciudad de los *gandharva*, así han sido explicados (por el Buda) el surgimiento, la duración y el cese (de los fenómenos)»²⁵.

Con este capítulo VII conviene poner en relación el capítulo XV, que intenta poner de manifiesto, de la forma paradójica habitual en Nagarjuna, la carencia de naturaleza propia que caracteriza a todas las cosas. Esta ausencia de naturaleza es una consecuencia del origen condicionado rectamente entendido. «*Svabhava*» es el término sánscrito que designa la naturaleza propia de las cosas, lo que también podríamos hacer equivalente, en el pensamiento indio, al concepto filosófico occidental de «esencia». Pues bien, Nagarjuna opone «*svabhava*» a «*krtako*» (fabricado): «*svabhava*» es lo que no es «*krtako*», lo no fabricado. Ahora bien, «no es posible que una naturaleza propia (esencia) haya surgido de causas y condiciones. Si la naturaleza propia procediera de causas y condiciones, entonces sería el resultado de algo. Pero ¿cómo podría haber naturaleza propia en algo “fabricado”? La naturaleza propia es (por definición) no fabricada y no depende de otra cosa (causa o condición)»²⁶. Mas, si no hay naturaleza inherente a una entidad, tampoco puede haber naturaleza inherente a otra entidad y derivada de ella pues, como afirma Nagarjuna con implacable lógica: «la naturaleza inherente derivada de otra entidad no es sino la naturaleza propia de otra entidad». La conclusión es ahora manifiesta, aunque también metafísicamente devastadora: sin naturaleza propia ni ajena no pueden afirmarse ni la entidad (pues ésta sólo puede predicarse cuando hay naturaleza propia o ajena) ni la no entidad (pues la no existencia es lo contrario de la existencia, si la última no tiene sentido, tampoco la primera)²⁷. Esto es: el origen condicionado supone que las cosas no pueden tener una esencia, una naturaleza propia que les pertenezca por sí, pues dependen de otras cosas, su ser es dependiente, derivado de otras cosas. Esto implica que tampoco pueden tener una naturaleza ajena, pues ésta es, en definitiva, la naturaleza propia de otra cosa. Pero, carentes de una esencia que les pertenezca por sí o en virtud de otras realidades, las cosas no tienen, propiamente, un ser, una entidad. Y, por ello mismo, tampoco puede afirmarse el no ser. Una vez más nos vemos conducidos a un ámbito que

²⁴ *Ibidem*, nota 58, p. 93.

²⁵ *Ibidem*, estrofa 34 del capítulo VII, p. 95. Se trata de la estrofa que cierra este decisivo capítulo y, en cierta manera, resume su conclusión fundamental.

²⁶ *Ibidem*, estrofas 1 y 2, capítulo XV, p. 125.

²⁷ *Ibidem*, estrofas 3 y 4, capítulo XV, p. 125.

está más allá de la existencia y la inexistencia. Nagarjuna rechaza dos doctrinas opuestas, igualmente erróneas: la afirmación de existencia (que conduce, en último término a la doctrina de lo eterno) y la de la inexistencia (que implica una filosofía nihilista). Si se afirma del objeto que «existe», de modo absoluto, y aplicamos una lógica rigurosa, hasta sus últimas consecuencias, entonces nos vemos conducidos al Ser uno e inmutable de Parménides. Si afirmamos que «no existe» absolutamente, entonces nuestra única perspectiva es la nada. Nagarjuna nos recuerda que «el Bienaventurado (el Buda histórico Gautama) refutó tanto el ser como el no ser: rechazó ambos»²⁸. Esta negación de la naturaleza propia es una forma de evitar la cosificación del pensamiento, su paralización en hipóstasis sustancializadas. La red que constituye el origen condicionado impide considerar las cosas como soportes distintos de sus acciones y propiedades, como sustancias. Es la red lo primario, y no sus nudos, que no son sino los puntos de confluencia de la propia malla. En tal sentido, Arnau relaciona esta idea del filósofo hindú con el rechazo de la «cosa-en-sí» en los textos de *La voluntad de poder* de Nietzsche²⁹. «Hay una idea dogmática que debe rechazarse en absoluto, la de que las cosas tienen una naturaleza propia», afirmaba el filósofo de Röcken. Más aún, para Nietzsche, la «cosa-en-sí» es absurda: retiradas todas las propiedades y relaciones no queda la cosa. La «coseidad» es algo añadido por nosotros.

De este modo, vemos que Nagarjuna interpreta el origen condicionado como una negación de todo absoluto ontológico, de todo en-sí, que se situaría en un extremo de la polaridad metafísica a que nos conduce el afán clarificador del intelecto: el de la afirmación o la existencia. Ni el ser pleno ni el puro no-ser son designados por la *pratitya-samutpada*. Por ello el origen condicionado supone la relatividad (en sentido literal, esto es, el carácter relacional, respectivo) de todas las cosas. Resta ahora por ver la naturaleza dialéctica de esta doctrina.

4. LA DIALÉCTICA DEL ORIGEN CONDICIONADO UNIVERSAL

Desde los «*Further budhist studies*» de *Edward Conze*, al menos, se introduce en el ámbito de la filosofía europea la idea de que la tradición occidental llegó a la posición medialista (la que representa el budismo de la Vía Media o *Mahdhyamaka*) con el escepticismo académico pirrónico (que, como es sabido, se extiende desde el siglo III a.C. hasta el II d.C.), por tanto, mucho antes de que Nagarjuna hubiera incluso nacido. Lo que Conze, en este sentido, entiende por «posición medialista» puede explicarse, en términos de Ignacio Gómez de Liaño, como una dialéctica deconstructiva que tiene por objetivo que el espíritu se mantenga equidistante y, por ello mismo, aquietado, entre los extremos opuestos de

²⁸ *Ibidem*, estrofa 7, capítulo XV, p. 127.

²⁹ *Ibidem*, nota 99, p. 125. Arnau cita los párrafos 551 y 552 de la obra póstuma de NIETZSCHE, *La voluntad de poder*.

los dogmáticos de la afirmación o sustancialistas, y los dogmáticos de la negación o nihilistas³⁰. Para la Vía Media ambos extremos yerran por igual debido a su pretensión de saber lo que las cosas son, o incluso, simplemente, de creer que las cosas son o no son. Es ciertamente notable, y en absoluto infundada, esta tesis de Conze, que tiende puentes (en este caso por similitud estructural de doctrinas) entre la filosofía oriental y la occidental. Este tipo de estudios transversales contribuye, sin duda, a hacer más accesible entre nosotros el pensamiento oriental, al compararlo con teorías que conocemos mejor. Gómez de Liaño retoma este planteamiento y dedica un reseñable artículo a explicitar y fundamentar esta tesis. Como observa este autor³¹, si hacemos un recorrido por los «Esbozos pirrónicos» de Sexto Empírico podríamos encontrar en dicha obra muchos pasajes sorprendentemente similares a algunos textos clásicos de la filosofía hindú. Los símiles, que cita Sexto, de la serpiente, del purgante, del azúcar y la miel, de la muñeca con forma de joven, entre otras, tienen paralelos casi literales en el *Sutra de Rutnakuta* y en obras de Aryadeva y Candrakirti. Como afirma Gómez de Liaño, es impensable que estas coincidencias sean casuales. Por lo que resulta ciertamente muy probable la hipótesis de una conexión entre la filosofía griega post-aristotélica y el pensamiento hindú de los primeros siglos de nuestra era. De hecho, la historia da apoyo a esta hipótesis: es sabido que en la época del escepticismo pirrónico reyes griegos dominaban el noroeste de la India y conocían la filosofía de Atenas (que, muy probablemente transmitían a sus nuevos súbditos). En tal sentido, son numerosos los restos arqueológicos hallados en esta región, como monedas con blasones de Palas Atenea.

Si nos centramos en la obra de *Nagarjuna*, ciertamente no es difícil hallar similitudes de contenido entre su pensamiento y el de Pirrón o Sexto Empírico³². Si la finalidad de Pirrón es el amor a la humanidad y superar las doctrinas dualistas, la de Nagarjuna es la compasión universal que se alcanza al trascender las alternativas duales engañosas. Pero también al desarrollar sus doctrinas pueden encontrarse paralelos en conceptos que desempeñan una función estructural similar. Así, la categoría de «vacuidad» (*sūnyata*) es tan esencial en el *Mahdhyamaka* como la «*epojé*» entre los escépticos. En ambos casos conduce al rechazo, por infundadas, de determinadas doctrinas propuestas como alternativas. La *pratitya-samutpada* supone una interdependencia de todos los fenómenos muy próxima al tropo «con relación a algo» de Sexto Empírico. Gómez de Liaño concluye que debió haber una influencia del escepticismo griego sobre el pensamiento de Nagarjuna, aunque en su exposición insiste también en algunas diferencias entre ambos planteamientos. En cualquier caso, debemos afirmar que no es posible identificar, sin más, la posición medialista de Nagarjuna con la suspensión de todo juicio de los escépticos griegos. Nagarjuna no man-

³⁰ IGNACIO GÓMEZ DE LIAÑO, «Nagarjuna y el escepticismo griego», en I. G. DE LIAÑO - M. CAVALLÉ - A. VÉLEZ - M. CATENA, *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica (Conferencias en la Facultad de Filosofía de la UCM)*, Editorial Etnos, Madrid, 1999, p. 29.

³¹ *Ibidem*, pp. 31-33.

³² *Ibidem*, pp. 334-336.

tiene la completa indiferencia de la mente ante todas las doctrinas filosóficas, por más que su propia posición esté próxima a esta actitud escéptica. De hecho, podemos encontrar algunas tesis «afirmativas», algunas afirmaciones (aunque se formulen como negaciones) que defiende Nagarjuna, que presuponen sus razonamientos y su discurso, y que definen una posición filosófica no simplemente equiparable al escepticismo. Entre estas tesis que defiende la filosofía de Nagarjuna podríamos citar (basándonos en textos contenidos en *Los fundamentos de la vía media*), al menos, las siguientes:

- 1) Rechazo de la noción de límite como aplicable a la auténtica realidad: *toda entidad carece realmente de límites*. No hay nada que tenga verdaderos límites que lo determinen o definan absolutamente. Una consecuencia de esta tesis es la ilimitación del *samsara*. El *samsara* no tiene principio ni fin (Cap. XI).
- 2) *Vacío y no vacío son inseparables* (Cap. XIII). Se trata de conceptos correlativos, que se dan juntos. No puede entenderse el vacío al margen de lo no vacío, ni se pueden separar física, realmente (como si cada uno de ellos existiera en una región deslindada de la que «ocupa» el otro). En este punto parece que estamos en la antítesis de la concepción del vacío propia de la filosofía de Demócrito y de la mecánica clásica.
- 3) *«Todo lo que existe en dependencia es sereno por naturaleza»* (Cap. VII). Se trata de una de las tesis capitales de Nagarjuna y de todo el Mahayana: es la idea de la equivalencia del *samsara* y el *nirvana*. El *nirvana* es la otra cara del *samsara*, su contraparte necesaria, oculta por la ignorancia consustancial a la vida cotidiana. Todo lo que se halla en dependencia (origen condicionado) tiene la paz del *nirvana*.
- 4) *Es preciso distinguir dos verdades: lo convencional y el sentido último* (que es la verdad más profunda, más exacta y «filosófica»). Pero lo pertinente es constatar que ambas están imbricadas. No se puede dar una sin la otra (Cap. XXIV). Por tanto, la doctrina profunda del *nirvana* debe dar cuenta también del *samsara*.

Dado que la filosofía de Nagarjuna defiende, sin duda alguna, estas tesis, no puede considerarse un escepticismo. Debe observarse que, incluso al margen de estas ideas filosóficas, no podría considerarse una doctrina escéptica en sentido estricto pues, en cualquier caso, presupone las verdades fundamentales del budismo (como las Cuatro Nobles Verdades). Tampoco se trata de un nihilismo, no estamos ante una filosofía de la nada, del puro no-ser (aunque, una vez más, su posición esté próxima al nihilismo, como lo está el escepticismo, pero sin identificarse con ninguno de los dos). Y ello en virtud, al menos, de dos razones: en primer lugar, porque rechaza la inexistencia, el puro no-ser (tanto como rechaza la afirmación del ser): la verdadera realidad no es, para Nagarjuna, ni ser ni no-ser, sino algo distinto; en segundo lugar, porque la vacuidad (que tan central es en su pensamiento) debe entenderse como mera designación, y no como un absoluto, lo que supone que el vacío no es la mera nada, sino la existencia rela-

cional, carente de naturaleza propia, que caracteriza al origen condicionado y a la Vía Media. No representando ni un escepticismo ni un nihilismo, la filosofía de Nagarjuna representa una sutil metafísica de la interdependencia, de esa casi inaprensible, tenue pero efectiva realidad que se sitúa en el terreno intermedio entre la existencia y la inexistencia. Y esta metafísica es dialéctica.

El carácter dialéctico de la metafísica de Nagarjuna puede fundamentarse en tres rasgos de su pensamiento. En primer lugar, *porque éste se basa*, de forma efectiva y constante, *en la contradicción entre tesis* opuestas que, consideradas unilaterales y abstractas, rechaza por igual. Toda la doctrina de *Los fundamentos de la vía media* es un intento de exponer estas contradicciones, lo que convierte a las tesis correspondientes en insostenibles. En este sentido, la obra de Nagarjuna puede considerarse el desarrollo de *una gran reducción al absurdo*, cuyo esquema lógico se repite en múltiples campos o temas. En segundo lugar, porque la doctrina de Nagarjuna supone, de forma similar a como sucede en el sistema de Hegel, la superación de todas las posiciones filosóficas anteriores (en este caso referidas, naturalmente, al ámbito de la sabiduría oriental). Nagarjuna pretende haber demostrado que son indefendibles. En este sentido, pues, coincide con la idea de Hegel de ver a su propio pensamiento como la cima y culminación de una tradición. Aunque no podamos atribuir propiamente la idea de historia en el campo del pensamiento oriental (pues, como es sabido, la idea lineal y evolutiva de historia tiene raíces judeo-cristianas), la crítica que Nagarjuna realiza de todas las alternativas filosóficas posibles ante un problema, presupone que su propia posición es superior a ellas. Expliquemos este punto con cierto detalle: dado que Nagarjuna, ante un problema dado, expone y critica por igual la tesis y la antítesis correspondiente, puede interpretarse que toma en consideración todas las alternativas, en principio (si se acepta la ley de tercio excluso) lógicamente concebibles (que, posteriormente, podrían identificarse con diferentes doctrinas de la sabiduría oriental). Por otro lado, si mi interpretación es correcta, Nagarjuna no se limita a rechazar esas concepciones, sino que positivamente propone una nueva postura teórica que escapa a esas alternativas excluyentes. En este sentido, la posición de Nagarjuna no es meramente negativa o destructiva, sino que supone una cierta concepción de la realidad, que naturalmente Nagarjuna considera superior a las anteriores. Por ello, su pensamiento puede reconstruirse como una superación de todas las demás doctrinas filosóficas, aspecto en el que coincidiría con Hegel. En definitiva, aunque no haya nada parecido a un proceso histórico que conduzca necesariamente, en el ámbito de la sabiduría oriental, hasta su propia doctrina, su pensamiento puede reformularse como una superación dialéctica de las alternativas tradicionales. En tercer lugar, en suma, porque la negación de la que habla este gran filósofo (y que juega un papel tan decisivo en su pensamiento) no es el puro no-ser, no es la nada estéril y pasiva, la nada como carencia, como simple negación. Sino que Nagarjuna utiliza la negación en un sentido dialéctico, que recuerda esa nada hegeliana que, paradójicamente, «puede ser todo». Por eso mismo, su doctrina no constituye un nihilismo ontológico.

A este respecto conviene recordar el decisivo capítulo XIII de *Los fundamentos de la vía media*. En él se presupone que el vacío no se puede entender separado de lo no vacío. Esto significa que el vacío de que habla la doctrina de la *sūnyata* no es la nada, no es la ausencia de toda existencia y realidad. El vacío no es un absoluto que deba afirmarse dogmáticamente. «Si hubiera algo no vacío, entonces habría algo vacío. Sin embargo, y puesto que no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío?»³³. La vacuidad es una mera designación, no el absoluto no-ser. Por eso, no puede ser puesta dogmáticamente como una tesis absoluta, sino que es preciso jugar dialécticamente con esta idea. Tal es el sentido del conocido lema de Nagarjuna que, en un sorprendente bucle, afirma: «La vacuidad es el abandono de todas las conjeturas, también de ella misma»³⁴. La vacuidad supone abandonar la propia doctrina de la vacuidad entendida como un absoluto, como la pura nada. La vacuidad no es, pues, el mero no-ser. No puede afirmarse unilateralmente el no-ser. Ser y no-ser son correlativos, interdependientes. Cuando se afirma que todas las cosas son vacías, lo que se quiere dar a entender es que carecen de naturaleza propia, no que no existan en ningún sentido. La doctrina de la vacuidad es una consecuencia de la carencia de naturaleza propia, y ésta del origen condicionado. «Como consecuencia de ver el cambio en las cosas, uno acierta a entender que carecen de esencia. Puesto que no hay ninguna entidad con naturaleza propia, se dice que las cosas son vacías». Por eso, la idea de vacuidad no es incompatible con la afirmación de toda realidad; más bien exige esa peculiar realidad que caracteriza al origen condicionado. Realidad que, en último término, remite al nirvana como su reverso (debido a la célebre tesis del capítulo VII). Hay una realidad última, aunque no conceptualizable: el nirvana. Si bien es inexacto decir que el nirvana existe o no existe, lo problemático en estas afirmaciones (advierte Nagarjuna) son los conceptos de existencia e inexistencia, y no el nirvana mismo. Es decir, el problema para acceder a esta realidad última reside en el lenguaje y sus conceptos. En este punto, el pensamiento de Nagarjuna supone una apertura a lo místico, porque esta realidad última se sitúa en ese terreno intermedio, indecible, inefable, entre la existencia y la inexistencia.

El caso del movimiento inercial en la Física de Galileo (y Newton) puede servir como analogía de lo que pretende afirmar Nagarjuna, en este punto, verdaderamente central, de su doctrina. Sabido es que para Aristóteles todo movimiento es un proceso que afecta realmente al móvil que lo experimenta, en cierto modo acontece en él. En cambio, para Galileo, el movimiento inercial (aquél que tiene lugar en línea recta con velocidad constante) es puramente relativo. Cuando un objeto A se mueve inercialmente, lo hace siempre con relación a otro u otros objetos (llamémosles B) que ejercen como «fondo», esto es, como sistema de referencia del citado movimiento (p. ej., todo el paisaje con relación al cual vemos desplazarse a un tren). En este caso, da igual decir que el objeto A

³³ NAGARJUNA, *op. cit.*, p. 117.

³⁴ NAGARJUNA, *op. cit.*, p. 119.

se desplaza a velocidad constante en determinado sentido mientras el objeto B permanece en reposo, que afirmar que A está en reposo y B se desplaza en sentido opuesto. Ninguna diferencia física resulta en los dos casos. Ambas descripciones son físicamente equivalentes porque el movimiento inercial (a diferencia del acelerado) no produce ningún efecto en el móvil. Nada le sucede realmente al móvil por moverse inercialmente, lo único que varía es su posición con respecto a otros cuerpos, algo meramente relativo y simétrico. Por eso, las dos descripciones son compatibles con las mismas leyes físicas. Esto significa que, para Galileo, el movimiento inercial no es un proceso que acontezca realmente en un sujeto; es simplemente un parámetro en las ecuaciones del movimiento. Pues bien, si generalizamos esta idea de la Física moderna acerca del movimiento inercial para todo tipo de cambio, tal vez tengamos una aproximación al sentido de la tesis de Nagarjuna. El cambio, todo cambio en general, puede concebirse de dos maneras. Podemos, en primer lugar, entender el cambio como un proceso que afecta a un sujeto, que ocurre realmente en una sustancia. En tal caso, el cambio concierna a la sustancia porque es el proceso de actualización de sus potencialidades. Tal es la tesis de Aristóteles.

Pero podemos, en segundo lugar, pensar que el cambio es simplemente la expresión de la ausencia de una naturaleza propia, de la insustancialidad de todos los fenómenos. En tal caso, el cambio no puede, desde luego, afectar a un sujeto sustancial, porque no hay tal. Para esta concepción, no hay un sujeto que realmente cambie. No hay nada que experimente o «sufra» el cambio. Por eso, visto desde otra perspectiva, la vacuidad que supone el cambio es signo de inmovilidad, de inmutabilidad, de «paz». Si la primera concepción está necesariamente ligada a la continuidad del cambio (debe haber un substrato —la materia— que permanezca en todo proceso de cambio, dotándole de continuidad), esta segunda visión insustancial podría entenderse, tal vez, en términos de una sucesión discontinua (discreta) de estados. En cualquier caso, la idea de que el cambio es indicio de la insustancialidad de los fenómenos, es la tesis de Nagarjuna. Las cosas son vacías porque no hay ninguna entidad con naturaleza propia, afirma el filósofo hindú; y dada esta ausencia de naturaleza propia, no hay nada ni nadie que pueda experimentar el cambio. Una vez más, la razón de esta doctrina está en el origen condicionado. Debido a éste, pensar el cambio como el proceso por el cual una realidad (autónoma, individual, permanente), se transforma, actualiza potencialidades, resulta inconcebible. Pues no hay ninguna realidad verdaderamente autónoma (esto es, independiente, incondicionada) que cambie. Por el contrario, todo tiene un origen condicionado. La insustancialidad que éste supone conduce a la conclusión, paradójica pero lógicamente impecable, de que el origen condicionado (si se quiere el *samsara*) tiene la paz del *nirvana*.

Estamos, en definitiva, ante una forma de relacionismo ontológico para la que todo lo que hay debe entenderse como un engranaje en un inmenso sistema de relaciones. Todo fenómeno concebible debe considerarse como esencialmente relacional. Sólo puede entenderse en términos de relaciones, pues es expresión del origen condicionado. Cuando el fenómeno se piensa de este modo,

entonces resulta consistente y vacío. Por el contrario, cuando se piensa al margen de toda relación, como una entidad independiente, entonces nos vemos abocados a todo tipo de contradicciones. «Pues no es concebible fenómeno alguno que no sea relacional, que no tenga un origen condicionado. Por esta razón, no podemos hacernos a la idea de un *dharma* que no sea vacío», como afirma el decisivo capítulo XXIV de *Los fundamentos de la vía media*³⁵. Es decir, lo consistente es lo vacío y, al contrario, lo no vacío (esto es, lo dotado de naturaleza propia) es lógicamente contradictorio, insostenible. Por ello, afirma Nagarjuna en el mismo capítulo: «Lo que racionalmente puede aplicarse al vacío, se aplica racionalmente a todo. Aquello a lo que no se le puede aplicar racionalmente nada, a eso no se le puede aplicar el predicado de la vacuidad»³⁶. En esta estrofa se afirma la tesis de la equivalencia entre vacuidad y consistencia lógica y el carácter universal de la vacuidad. Como explica Richard Robinson³⁷, este pasaje establece que la función proposicional «x es consistente» (en la que puede sustituirse «x» por cualquier entidad) es lógicamente equivalente a «x es vacío». Asistimos aquí a una auténtica inversión de los hábitos mentales inveterados del pensamiento occidental: para nosotros, normalmente, el vacío se relaciona con lo que carece de consistencia (lo insuficiente, lo que no tiene contenido ni entidad) frente a la consistencia que atribuimos a lo sustancial; para Nagarjuna, por el contrario, lo vacío (y no la sustancia) «es» lo consistente. De este modo, el relacionalismo metafísico (que supone la vacuidad de todas las relaciones) es la única ontología consistente para Nagarjuna.

Y esta ontología de la naturaleza relacional de la realidad profunda, ésa que se sitúa entre la existencia y la inexistencia (y que, por ello, es siempre una realidad deficiente, más bien una «semi-realidad»), es una ontología dialéctica. Edificada sobre el carácter afirmativo de la negación, cuando ésta es asumida en su verdadero alcance metafísico, evita la separación entre dos ámbitos irreducibles e independientes (como serían los del *samsara* y el *nirvana*). Por el contrario, esta negación positiva y relativa, esta negación que, en cierto modo, «puede ser todo», permite reconducirlos a una unidad, de acuerdo con la tesis básica del *mahayana* (según la cual, «el *samsara* "es" el *nirvana*»). Naturalmente, no se trata de una dialéctica de la Idea Absoluta, porque no hay una síntesis conceptual final, y porque no es cierto que la concepción de la realidad que propone esté presidida por la Razón. La «semi-realidad» profunda que presupone la filosofía de Nagarjuna no es el despliegue de la Razón hegeliana. Más bien, se trata de una dialéctica deconstructiva, porque desenmascara la falsedad de todos los conceptos y tesis unilaterales, su constitutiva negatividad, sin proponer una síntesis final en la que queden superadas. El resultado final al que aboca este planteamiento, si es que hay que señalar alguno, es la propia dialéctica del

³⁵ NAGARJUNA, *op. cit.*, p. 181.

³⁶ NAGARJUNA, *op. cit.*, p. 177.

³⁷ ROCHARD H. ROBINSON, «Some logical aspects of Nagarjuna's system», en *Philosophy East and West*, vol. 6, 1957. Citado por Juan Navarro Arnau en: NAGARJUNA, *op. cit.*, pp. 177 y 179, nota 184.

condicionamiento recíproco y universal de todo lo existente, de su ausencia de naturaleza propia, de su intrínseca vacuidad. Sólo existe propiamente la interdependencia universal que no podemos expresar con conceptos (esa inefable identidad del samsara y el nirvana), pues cada concepto se refiere a una cosa aislada, abstracta y, en cuanto tal, puramente fenoménica. De ahí la relatividad universal de todas las (demás) doctrinas.

c/ de la Virgen, 73, 3º-A
28049 Ciempozuelos (Madrid)
alfonso.gomez@educa.madrid.org

ALFONSO GÓMEZ FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en abril de 2008]

