

EL CAMINO HACIA LA METAFILOSOFÍA A TRAVÉS DE LA PARADOJA DEL MUNDO “REAL” EN EL *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ* DE NĀGĀRJUNA

Héctor Sevilla Godínez¹

Resumen

El presente artículo tiene la intención de mostrar el vínculo entre la filosofía de Nāgārjuna y la vivencia mística. A través del análisis de los *Mūlamadhyamakakārikā*², se argumenta sobre la paradoja que encierra cualquier expresión sobre la realidad del mundo y de las cosas. Asimismo, se aborda la triangulación entre lo real, lo ilusorio y lo verdadero, y se aportan algunos esbozos fundamentales de lo que podría denominarse metafísica. El artículo tiene dos intenciones filosóficas concretas: a) vincular la filosofía con la mística, labor deseable en ámbitos académicos en los que podría estimarse en mayor medida dicho nexo; b) afirmar que el ejercicio filosófico conduce a la instalación de una actitud distinta ante la vida que, cuando es llevada hasta la última frontera racional, implica una vivencia metafísica.

¹ (México, 1976) Doctor en Filosofía y en Ciencias del Desarrollo Humano; Miembro de la Asociación Filosófica de México y Miembro Cofundador de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (Nivel 1). Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles (CUValles) de la Universidad de Guadalajara. Entre sus obras destacan los ensayos filosóficos *Apología del Vacío* (2014) y *Pasión Filosófica* (2014); recientemente coordinó el libro colectivo titulado *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío* (2015). Ha publicado más de cuarenta artículos en revistas arbitradas, en los cuales se destacan sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la mística y la metafísica.

Contacto: hectorsevilla@hotmail.com

² El *Mūlamadhyamakakārikā*, obra conocida como los *Versos fundamentales del Camino Medio*, es el texto más importante atribuido a Nāgārjuna.

Palabras Clave: Metafilosofía. Nāgārjuna. Vacuidad. Mística. Ilusión.

THE WAY TO METAPHILOSOPHY THROUGH THE PARADOX OF THE “REAL” WORLD IN NĀGĀRJUNA’S *MŪLAMADHYAMAKĀKĀRIKĀ*

Abstract

The intention of this article is to show the contiguity between Nāgārjuna’s philosophy, known as the Middle Way, and the mystical experience. Through the analysis of the *Mūlamadhyamakakārikā*, arguments will be collected to demonstrate the paradox that encloses any expression about the reality of the world and things. Likewise, the triangulation between what is real, what is illusion, and what is true, is boarded, and some fundamental sketches about what could be denominated metaphilosophy are contributed. In turn, the article has two concrete intentions: a) to link philosophy with mysticism, desirable work in academic fields in which this nexus could be estimated; b) to affirm that the philosophical exercise leads to the installation of a distinct attitude towards life which, when it is taken towards the final rational border, implies a metaphilosophical experience.

Key words: Vacuity, Mysticism, Metaphilosophy, Nāgārjuna, Illusion.

1. Origen y enseñanza de Nāgārjuna

Existen al menos cuatro versiones de lo que se ha dado por llamar la leyenda de Nāgārjuna; dos de tales versiones son de origen chino, redactadas por Kumara-jiva y Xuanzang respectivamente; a la vez, dos más son provenientes del Tíbet, concretamente elaboradas por Buston y Taranatha. De la primera de las cuatro, la de Kumarajiva, se debate aún si consiste solamente en una traducción de algunos escritos sánscritos que eran de uso común en la India.

Uno de los aspectos en los cuales coinciden las distintas versiones es en la entrada de Nāgārjuna a la orden budista, aunque se mantiene la controversia sobre los motivos que pudo haber tenido para ingresar a ella. En la versión de Kumarajiva, el motivo se asocia a la intención de modificar su propia vida descuidada y tendiente al placer; por el contrario, en lo contado por Buston, Nāgārjuna ingresó al monasterio a instancias de su padre, quien le protegía de una profecía que le aseguraba la muerte de su hijo si no cumplía con una vida monacal. De acuerdo a las diversas fuentes sobre su biografía, se establece que fue el filósofo que escribió el *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) y fundó la escuela del Camino Medio (Madhyamaka) en el siglo II o III.

Según las fuentes tibetanas, Nāgārjuna nació en el Sur de la India, su familia era rica y formaba parte de la casta de los brahmanes. Se alude al hecho de que se ordenó monje y adoptó el nombre de Srimanta. El nacimiento de Nāgārjuna al sur de la India es una coincidencia entre las fuentes tibetanas y chinas; estas últimas concuerdan también en su origen brahmánico. Las versiones sobre la vida de Nāgārjuna vuelven obligatoria la sentencia, oportuna para todo aquel que aluda o escriba sobre este pensador, de especificar a cuál de entre todas las opciones del Nāgārjuna histórico se hace referencia. En el caso de los trabajos de Vélez y Arnau, dos traductores de los MMK, el énfasis está puesto en el pensador budista del siglo II o III, fundador de la escuela Madhyamaka. El presente texto sigue la misma ruta.

Al igual que con Buda, se sabe poco de la vida de Nāgārjuna e incluso algunos dudan de que sea una figura histórica. No obstante, “Nāgārjuna (...) ha sido sin lugar a dudas el pensador indio del cual más se ha escrito entre los especialistas modernos”³. Es notable que la neblina inserta en la vida de Nāgārjuna ha aumentado el misterio alrededor de su existencia y el origen de su doctrina. De acuerdo a Vélez, en alusión a los hechos históricos de la vida de Nāgārjuna, “no hay criterios totalmente objetivos desde los que se pueda distinguir entre lo que ocurrió en realidad y lo que es ficción, leyenda o hagiografía”⁴. Asimismo, no hay manera de sa-

³ Luis O. Gómez, “Prologo”, en J. Arnau *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna*. México: FCE, 2005, p. 19.

⁴ Vélez De Cea, “Introducción”, en Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*. Barcelona: Kairós, 2003, p. 17.

ber su ubicación temporal en el mundo, pues no hay datos para afirmar con plena exactitud la fecha de su nacimiento y muerte.

Tal como afirma Vélez⁵, es posible realizar una interpretación nihilista de los escritos de Nāgārjuna en el ámbito de las investigaciones relacionadas al budismo. Algunos de los principales representantes de esta veta son Jean Saint Hilaire, Louis de La Vallée, y Max Müller. El enfoque que seguirán estas líneas es justamente esa opción, no desde una óptica en la que el nihilismo promueve la destrucción o la aniquilación, sino en función de que la experiencia de la vacuidad y el reconocimiento de la inexistente consistencia del conocimiento tienden a la consideración de una auténtica vivencia espiritual. Consideramos que es esa, precisamente, la principal enseñanza que puede desprenderse de la leyenda de Nāgārjuna.

2. La paradoja del mundo “real”

En algunos libros fundamentales para el budismo, como el *Sutra del diamante*, se recalca que el mundo de los fenómenos pertenece al ámbito de lo ilusorio y esboza una alternativa intuitiva post-lógica más allá de lo racional, un estado de conciencia al que se accede intermitentemente, que faculta la modificación de cada una de las concepciones usuales sobre el mundo. En ese sentido, “ver las cosas en términos de esencias es falsificar la realidad”⁶. No se trata, por lo tanto, de distinguirse como uno de los “despiertos” del mundo o de adjudicarse un sitio entre la élite que supera al resto de los que están dormidos, sino de reconocer que “hasta los seres completamente despiertos son meras ilusiones, meros sueños”⁷.

Visto así, lo esencial en las cosas, en la naturaleza y en el hombre, es su falta de esencia, su ausencia de sustento, su vacuidad de fundamentos. El dharma, o aspecto central de algo, se ubica justamente en la carencia. Esto, además de ser una apología del vacío, representa el germen de una conciencia mayor, más mística y compleja que la convencional. En este tenor es comprensible, de acuerdo a Nāgārjuna, la sentencia siguiente: “La enseñanza de los budas se basa en dos ver-

⁵ *Ibíd.*, pp. 34-35.

⁶ Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío. La filosofía de Nāgārjuna*. México: FCE, 2005, p. 35.

⁷ *Ibíd.*, p. 39.

dades, la verdad convencional y la verdad según el sentido último”⁸. La verdad encubierta del mundo se refiere a que está obstruida por conceptos y términos lingüísticos, es decir, las proyecciones. Aquí, el término de “proyección” se refiere a lo que posicionamos simbólicamente en las cosas para darles un nombre o explicarlas. Nuestra costumbre de nombrar lo que nos rodea constituye una obstrucción para el contacto auténtico con las cosas o con la realidad; de tal manera, suponiendo que realizamos intelecciones del mundo, sólo naufragamos en la ilusión.

La visión de dos verdades, ampliamente abordada por Gómez⁹, fácilmente asociable a la idea de dos mundos propuesta por Platón, es fundamental para el fundador del Madhyamaka. Incluso, considerando tal distinción como un requisito para lograr adquirir la enseñanza del Buda, Nāgārjuna afirmó en el *Mūlamadhyamakakārikā* que “quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda”¹⁰. Visto así, el uso del lenguaje deviene en una situación peligrosa si no se es capaz de distinguir que lo dicho por las palabras no es idéntico al mensaje original o a la noción que deseaba transmitirse. Nāgārjuna no aborda la distorsión que sufre el mensaje cuando el receptor interpreta lo comunicado, ni se alude a la influencia de su propio entramado de ideas en la asociación resultante; antes de todo eso, en la sola elección de las palabras que usa el emisor, ya aconteció una distorsión, pues no existen tantas palabras como para describir el cúmulo de situaciones, sucesos, emociones o condiciones íntimas vividas por cada individuo.

En tal panorama, “no tiene ningún sentido apropiarnos de las ideas, hacerlas nuestras, pues las ideas son por naturaleza inapropiadas”¹¹. No sólo es su carácter impropio lo que resulta complejo de las ideas, sino que constituyen un edificio de ficciones, una especie de trama que no tiene una identidad fija. Para Nāgārjuna son tres los sucesos que están emparejados con la ilusión: el origen, el tiempo y el fin.

⁸ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (MMK). Trad. Juan Arnau, Madrid: Siruela, 2011, XXIV, 8, p. 175.

⁹ Luis O. Gómez, “Two jars on two tables. Reflections on the Two Truths”, en J. A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2000.

¹⁰ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media...*, *op. cit.*, XXIV, 9, p. 175.

¹¹ Arnau, *La palabra frente al vacío...*, *op. cit.*, p. 96.

Es por ello que creer que algo inicia en un determinado momento es un error, lo mismo que suponer que termina o que pasa un lapso desde el inicio y el final. Si el inicio y el cese son cada cual una ilusión, lo es también el espacio imaginado entre los mismos. En el capítulo VII, verso 34 del MMK, Nāgārjuna lo advierte de este modo: “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]”¹². En la traducción realizada por Vélez, el mismo pasaje se lee así: “Como una ilusión mágica, como un sueño, como una ciudad de gandharvas, así es el surgimiento, así es la duración, así es la cesación, se ha dicho”¹³. En su versión, Arnau asume que Nāgārjuna se refiere a Buda, pero Vélez deja abierta esa expresión. A su vez, este último no sugiere que lo único que cesa sean los fenómenos (puestos entre corchetes en la traducción de Arnau) sino que permite proyectar un alcance aún mayor.

Un ejemplo más agudo de las discrepancias entre estas dos traducciones es observable en el pasaje que alude a la ficción de la idea del yo, elemento fundamental de la paradoja del mundo real. En la traducción de Vélez al capítulo XVIII, verso 4, se lee: “Cuando las presunciones “yo” y “mío” han desaparecido externa e internamente, el apego cesa, a partir de la desaparición de eso, desaparece el nacer”¹⁴; por su parte, en la traducción que realiza Arnau del mismo verso encontramos que: “Cuando las conjeturas con relación a lo mío y al yo se reducen y agotan, cesa la apropiación y se acaba el renacer”¹⁵. Son significativas sobre todo tres distinciones particulares: a) En Vélez, el “yo” y lo “mío” desaparecen tanto fuera como dentro del individuo, aludiendo que la persona ha dejado de conceder credibilidad íntima a tales conceptos; en Arnau, más que una desaparición se menciona un agotamiento, el cual implica que tales conceptos ya no son suficientes y que se consideran improcedentes, más en un sentido racional; b) la expresión “el apego cesa” tiene una connotación mayormente emocional, pues es algo externo lo que termina (el apego) y se le observa como un sustantivo que se reduce; en la traduc-

¹² Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media...*, op. cit., p. 95.

¹³ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (MMK). Trad. Abraham Vélez de Cea, Barcelona: Kairós, 2003, p. 78.

¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media...*, op. cit., p. 143.

ción de Arnau, el foco se posiciona en un verbo, es decir, la “apropiación”, la cual es responsabilidad del individuo quien, se asume, elige dejar de apropiarse de los conceptos o las ideas; c) finalmente, es notable la distinción entre las expresiones “desaparece el nacer” (en Vélez) y “se acaba el renacer” (en Arnau). A propósito de la primera expresión, podría objetarse que el nacer no es el que ha desaparecido, pues de ser así no habría manera de notar que tal desaparición sucedió; por el contrario, parece más oportuno referir que lo que termina es el conjunto de nuevos nacimientos eidéticos, es decir, el renacer o la imposición de nuevos signos a las cosas y la creencia sobre ellos.

Las distinciones entre las traducciones, que bien podrían merecer un estudio aparte por derecho propio, permiten clarificar lo que contienen sustancialmente como mensaje: las ideas son dependientes a su fuente, es decir, a quien las emite. El yo, tal como acontecía en la tragedia griega¹⁶, recibe distintas imposiciones que van de la mano de los que lo observan. Es eso también lo que sucede en las traducciones al español que Vélez y Arnau han realizado de la obra máxima de Nāgārjuna, aspecto no sólo ineludible sino necesario en todo traslado de un idioma a otro.

Asimismo, el “yo”, como concepto, como idea y como vivencia, es un brote secundario en una estructurada serie de ilusiones desde las cuales explicamos la realidad. La máscara es recurrente y necesaria para que el yo tenga un rostro. La idea que tenemos de nosotros mismos (incluso la conceptualización que realicemos sobre lo que es la sociedad) está siempre delimitada por un carácter colateral en relación a la trama oficial o al discurso cotidiano que nos contamos sobre el mundo. El daño implícito de la elaboración social de significados es la creencia en un yo que los elabora. La paradoja es que ese entramado de ideas ilusorias es necesario para la elaboración de lo que se denominará como real, ya sea el mundo, las cosas o el yo.

Llegados a este punto, es consecuente afirmar que “el que se imagina (vikalpa) un “yo” o un “mío” como consecuencia de la actividad mental indiscriminada (prapañca), ése es alcanzado por las turbaciones”¹⁷. Visto de tal mo-

¹⁶ Cfr. Rodríguez, Juan, “La máscara y la tragedia”. *Agora*, vol. 12, núm. 2, 1993, pp. 157-162.

¹⁷ Arnau, *La palabra frente al vacío...*, op. cit., p. 184.

do, cobra mayor sentido la afirmación siguiente de Nāgārjuna en los MMK: “Todo es verdad y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Ésa es la enseñanza de los Budas”¹⁸. Más aún es comprensible la misma afirmación en la traducción de Vélez: “Todo es real, o no es real, o es real y no real, o no es ni real ni no real, ésta es la enseñanza del Buddha”¹⁹.

Aunque pudiese parecer cuestión simple, la diferencia es muy palpable en cada traducción. Las diferencias centrales, importantes para el objeto de este estudio, son las siguientes: a) En la traducción de Arnau existen tres opciones, a diferencia de la de Vélez en la que puede haber cuatro; b) en Arnau las opciones acontecen al mismo tiempo, es decir, todas son y no hay alguna que no sea, lo cual es claro por el uso de la adición “y” en cada caso, lo cual lleva a una conclusión de orden mayor: todo es y no es al mismo tiempo; en Vélez, el uso de la “o” condiciona a que será una opción en cada caso, la cual excluye a las demás por cada vez, de tal modo que las cosas son o no son, pudiendo contener ambas posibilidades pero no aconteciendo en forma simultánea; c) la más importante: en Arnau el término clave es “verdad”, mientras que en Vélez la palabra esencial es “real”.

Esta última distinción merece una explicación concreta. Es evidente que algo puede ser verdad sin ser real, tal como puede existir algo real sin ser verdadero. Por ejemplo, una mentira puede ser real en cuanto afirmación, pero al mismo tiempo su contenido no es verdadero, pues si lo fuese no podría, entonces, ser una mentira. Al mismo tiempo, el contenido de la mentira (decir que un día tiene 25 horas) es real en cuanto que existe como afirmación, aunque no sea verdadera. En otras palabras: lo real está sujeto a la condición de existir en la cognición particular de un individuo, es más un adjetivo que una categoría ontológica; por su parte, la verdad es independiente de la operación mental del individuo (me refiero a lo que quiere expresarse con la palabra “verdad” y no al uso de la palabra misma). La paradoja de lo real es que puede depender de algo irreal. Podría fantasearse sobre la existencia, por ejemplo, de una dimensión después de la muerte, pero lo que se crea no necesariamente es verdad, aunque sí puede ser real para la persona que lo crea, su creencia (en sí) es real, a pesar de estar sostenida en algo irreal.

¹⁸ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media...*, op. cit., XVIII, 8, p. 255.

¹⁹ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos...*, op. cit., p. 125.

No ocurre lo mismo con el término “verdad”, pues si la verdad estuviese sujeta a la opinión, no podría ser un atributo de lo que es de un modo particular sin dependencia de la elucubración personal. Esto implica que, al menos en este sentido, la traducción de Vélez es más apropiada en cuanto al uso del término “real”, pero resulta más atinada la unión de las opciones por la conjunción “y” realizada por Arnau (a diferencia de la restricción separativa de la “o” utilizada por Vélez), pues esto alude a que las opciones son, justamente, interdependientes y que surgen, tal como deseaba clarificar Nāgārjuna, en consonancia y relación constante. Todo esto coincide, justamente, con la sólida afirmación que realiza Vélez: “Las MMK pueden interpretarse de manera consistente de diversas formas y desde presupuestos filosóficos muy distintos”²⁰.

Podemos, por tanto, concebir la realidad o irrealidad de las cosas en dependencia con nuestros atributos cognitivos y a la capacidad de asociación que logremos poseer; por el contrario, no está en tales atributos el poder de decretar lo que es *la* verdad. En esa óptica, “la paradoja es clara: *concebimos* la verdad como inconcebible”²¹. Desde el momento en que pertenecemos a una colectividad cultural, aspecto necesario para la conformación de un caudal de suposiciones e ideas básicas para elaborar los significados sobre el mundo, ya no somos sujetos de credibilidad absoluta respecto a los juicios emitidos. Incluso, Vélez considera que “las concepciones y opiniones más nocivas son las ideas de «sí mismo», «lo que pertenece al sí mismo», «yo» y «mío», «existe», «no existe»”²².

Consecuente con su propia elaboración, Nāgārjuna realiza una conclusión que, a todas luces, resulta decisiva: “Cuando no existe el sí mismo, ¿cómo va a existir lo perteneciente al sí mismo? A partir de la pacificación de lo conducente al sí mismo y a lo perteneciente al sí mismo, se carece de mío y se carece de yo”²³. En ese tono, si el yo que emite y es responsable de todas las elaboraciones, representaciones, significados, ideas y asociaciones entre las mismas es, por sí mismo, un producto similar a todo aquello que elabora, no puede concederse que sus elabora-

²⁰ Vélez De Cea, Abraham, “Introducción”, *op. cit.*, p. 40.

²¹ Arnau, *La palabra frente al vacío...*, *op. cit.*, p. 145.

²² Vélez De Cea, “Introducción”, *op. cit.*, p. 29.

²³ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos...*, *op. cit.*, XVIII, 2, p. 123.

ciones sean válidas o verdaderas, aunque sean reales en cuanto existentes. Visto así, la única posible salida a la jaula del yo y al trágico énfasis de las representaciones sería dejar de existir, bajar el telón, terminar la actuación. Justamente, en su obra *Razonamiento en sesenta estrofas*, Nāgārjuna admite que si este mundo no fuese de ilusión y fuera propiamente el mundo de lo real, entonces la única salida sería la muerte.

A este punto, la opción es elegir entre dos caminos: reconocer la falsedad de este mundo o escaparse de su realidad mediante la muerte. No obstante, entre ambas opciones, podría enclavarse la del Camino Medio, a saber: asumir la falsedad del mundo y reconocer después la falsedad de tal afirmación. Como podrá verse, el Camino Medio es una opción medianamente resolutoria. Probablemente, otra alternativa sea la edificación de una mística en la que el yo que anteriormente se había negado sea concebido como una realidad aparente que maquilla o antecede a una realidad oculta que, justamente bajo la idea de otro tipo de verdad no convencional, se encuentra disponible solo por breves destellos. Si el yo que elabora las ideas es equiparable al resto de ideas (como la de “mesa”, “silla” o “nube”), ¿cuál es el motivo por el que los significantes de tales ideas (la misma mesa, la silla y la nube como objetos) no elaboran ideas similares ni contienen la opción de darse cuenta de ello? Esto nos remite a que el yo, si bien es una ficción desde la cual se distingue a las entidades que emiten ideas, podría ser un antecedente, o quizá la velación, de algo que no está a la vista y que permite contener cierta conciencia en forma esporádica.

En la tradición en la que fueron escritos los *Mūlamadhyamakakārikā*, se concebía la literatura como una herramienta de transmisión del pensamiento; en ese tenor, no se desestima la alternativa de utilizar metáforas y recursos propios del género explorado por Nāgārjuna. No obstante, debe mantenerse la precaución de evitar proponer el Camino Medio como la única vía al descubrimiento de la verdad, sobre todo si se considera que tal intención, en la óptica de la vacuidad, es desestimable y quimérica.

Ahora bien, considerando que “si los objetos de los sentidos son una ilusión, también lo serán los objetos de la mente: las ideas y los conceptos”²⁴, cabe cuestionar qué persiste en el individuo humano para configurar y mantener ideas e ilusiones, mientras que los objetos, tal como él, no son capaces de tal hallazgo. Si el hombre es, por sí, un ente capaz de elaborar ilusiones, la energía o condición que coadyuva a que ese afán persista tendría que ser revisada. ¿La distinción de crear y creer ilusiones es un distintivo de lo humano que obstaculiza su comprensión del ámbito de lo no ilusorio? ¿Qué y en función de qué podría creerse en tal ámbito de lo no ilusorio si la afirmación es hecha por el hombre (elaborador por excelencia de ilusiones)? ¿La mística implícita en el Camino Medio es una ilusión más de la que el mismo Nāgārjuna no logró escapar? Es el turno de explorar esta opción implícita.

3. El camino hacia una metafilosofía

La propuesta de Nāgārjuna no está circunscrita únicamente al ámbito de la filosofía, sino que a partir de esta misma busca trascender hasta el ámbito de la mística. De la misma manera lo concluye Vélez cuando afirma que “las MMK son (...) un medio para alcanzar la paz, primero llegando a una mejor comprensión filosófica de la naturaleza vacía de la realidad (nivel 1) y después a la comprensión existencial de dicha naturaleza vacía (nivel 2)”²⁵. En esta óptica, la labor filosófica es el punto de partida del cual puede desprenderse la comprensión de la vacuidad; no obstante, esta comprensión no es suficiente si se detiene en el mecanismo racional, es preciso que descienda a la dimensión de la experiencia personal. Tal como sucede con los escritores que han vivido más de lo que escriben, las palabras de Nāgārjuna son una invitación a la vivencia, no son una respuesta en sí mismas, al menos no una suficiente y totalizante.

De acuerdo a estos planteamientos, los budas conocen la ilusión del mundo y, aunque se saben ajenos a los convencionalismos, no tienen problema en cohabitar colectivamente para colaborar en la conciencia de la insustancialidad de las cosas. No se habla entonces de un camino a la liberación o de un método infalible

²⁴ Arnau, *La palabra frente al vacío...*, *op. cit.*, p. 92.

²⁵ Vélez De Cea, “Introducción”, *op. cit.*, p. 31.

para la iluminación de los individuos, por el contrario: “la ignorancia y la sabiduría, igualadas ambas a cero, serían la misma cosa. En esta situación, ni el camino hacia el despertar ni la liberación serían posibles”²⁶. La frontera entre los opuestos se diluye en la colindancia entre saberse ignorante e ignorar que esa misma conclusión se deriva de la sapiencia. El gran reto para el budista, acostumbrado a superar el apego hacia los bienes materiales, es la renuncia a los saberes que ha acumulado a lo largo de su vida; estos mismos, como bienes de orden racional, representan uno de sus tesoros más aquilatados. Sin embargo, el tesoro de la erudición, en la perspectiva de Nāgārjuna, es un elemento que empobrece al supuesto sabio; la intención de saberlo todo mediante las construcciones racionales disminuye la apertura de su intuición y obstaculiza su encuentro con el saber del no saber.

La vacuidad está presente en los saberes, de tal modo que su esencia insustancial, su hueco, es también un vacío inserto en la filosofía cuando ésta es entendida como heredera de los saberes. Para Arnau, “reconocer las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando, esa es la empresa de la vacuidad del madhyamika, ese su hechizo y modernidad”²⁷. Derivado de esto, puede intuirse que la filosofía, como gran elaboración colectiva a través de la historia de la humanidad es, también, un conjunto de fantasías, un conglomerado de ilusiones que han intentado, a través de distintas hermenéuticas, explicar el mundo que nos contiene.

En Nāgārjuna es factible observar la consecuencia más alta y suprema del ejercicio filosófico: volverse antagonista a la filosofía misma. Tal como un hombre enamorado y unido a su mujer es perspicaz para notar sus carencias y debilidades, el filósofo aprecia con claridad y significación las dolencias de los enunciados filosóficos elaborados por otros y los suyos mismos. Rebelarse ante la filosofía no es una derivación gratuita, es una conducta que se inserta en el descontento ante el resto de sistemas, de pensamientos y de creencias. Cuestionar a la filosofía, notar sus límites, es una empresa filosófica.

Así, cuando esta labor de crítica se enmarca en un molde filosófico, argumentando en contra del énfasis de la argumentación, señalando los señalamientos o criticando las críticas, la misma filosofía se ataca a sí misma. En un punto como

²⁶ Arnau, *La palabra frente al vacío...*, op. cit., p. 74.

²⁷ *Ibíd.*, p. 96.

ese, a una distancia tal, es imprescindible la aparición de la metafilosofía, la cual se posiciona fuera del marco de la dolencia racional, en un ámbito en el que lo que se hace ya no es filosofía sino su consecuencia más oportuna. El antecedente de la postracionalidad no es el pensamiento mágico o infantil, sino la racionalidad misma; de manera similar, el preámbulo de la metafilosofía no es el párvulo prefilosófico, sino el encarnizado oficio de filosofar. De cualquier manera, a pesar de que haya quienes presagien el fin de la filosofía, conclusión opuesta a la intención de este escrito, debe clarificarse que “la filosofía siempre acaba enterrando a sus sepultureros”²⁸.

En los escritos de Nāgārjuna se mantiene consistente la conclusión de que la verdad es algo inconcebible y que, de conocerse, no se trata más que de una figuración personal. Visto así, la pregunta central no es sobre la existencia o inexistencia de la verdad, sino sobre las maneras en que, ilusos, creemos encontrarla; también es oportuna la conciencia sobre el daño que eso origina a la persona y al grupo del que forma parte. Tal como se observa en el *Sutra del Diamante*, la intención de ir en busca de la verdad se encuentra en los niveles más básicos del despertar. Es por esto que no basta con la búsqueda racional, sino que es menester la llegada al puerto en el que se reconoce la limitación del ejercicio de la razón. Es en esta instancia en la que encaja el corolario de que la vacuidad es más un cultivo, una vivencia, un ejercicio, y menos una teoría o definición. Así, en el punto en que se asume que cualquier palabra es insuficiente en sí misma y que las letras no pueden expresar plenamente la noción de la que se derivan, es donde cabe la metáfora, la ironía o el silencio. Esta es una de las virtudes que encontramos en Nāgārjuna, intentar “llevar la filosofía al silencio”²⁹, a saber: ir más allá de la filosofía, adentrarse en el ámbito metafilosófico de la mística.

Para vivir cada uno de los elementos referidos no se necesita escapar del mundo ni llegar el nirvana, pues la asunción de tales señalamientos convierte al mundo que pisamos en el nirvana que anhelamos. Por ello, “el nirvana no es un lugar aparte, sino una forma de estar ahí. La diferencia con el samsāra radica en el modo de percepción de la realidad: no se perciben entes, sino vacuidad; se percibe

²⁸ *Ibíd.*, p. 166.

²⁹ *Ibíd.*, p. 261.

la verdad última, y no la convencional”³⁰. A este grado, la espiritualidad filosófica es patente.

En la visión de Conze³¹, las enseñanzas del *prajñāpāramitā* pueden englobarse en dos postulados centrales: a) es necesario esforzarse por obtener todo el conocimiento posible a partir del discernimiento perfecto, la actitud de vacío y la consideración a los demás; b) No hay manera de que exista algo que pueda llamarse “obtener”, “discernimiento perfecto”, “actitud de vacío” o “consideración a los demás”. Estos aspectos, aparentemente incongruentes entre sí, son parte de un proceso. No hay manera de saber que no hay algo que encontrar si antes no se ha buscado con todo pundonor y energía. Buscar el camino es saberse en él, y luego concluir que no hay camino si todos lo son.

Así como Sísifo empuja la roca para tirarla por el precipicio y repetir la faena al día siguiente, el bodhisattva se perfila a la búsqueda de un saber que es reconocer que no sabe, de una altitud que es profunda, de un emerger que penetra, de un filo que no corta. La metafilosofía no es contraria a la filosofía, es un producto de la misma, es la puerta siguiente. El rumbo y proceso que es conseguido en la metafilosofía no disminuye de ninguna manera el valor del ejercicio filosófico; ambas tienen sentido y significado, sin importar que una sea un camino que permite la llegada de la otra. Lo mismo acontece con el paso de la noche al día; si bien el valor de la noche es intrínseco, parte de su intención es transcurrir, asfixiarse, para dar llegada al nuevo día alumbrado por el sol, que tras un leve lapso deja su sitio a la oscuridad. El sol no se ha ido, la oscuridad no se diluyó, sólo percibimos instantes de una totalidad integradora.

Saber que se sabe es producto de la ilusión de los saberes; pero saber esto último es una ilusión más de la que no es posible escapar con tan solo no saber. En este escabroso terreno, saber y no saber no marcan distinción en el mundo de la ilusión. El que no sabe eso no está liberado de la ilusión, y saberlo, finalmente, es

³⁰ Antonio Martín, “La alteridad de la Shunyata en la filosofía Madhyāmika de Nāgārjuna”, en P. San Ginés (ed.) *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, Granada: CEIAP, Cap. 44, 2010, p. 717.

³¹ Edward Conze, *The prajñāpāramitā literature*, Gravenhage: Mouton & Co, 1960.

una ilusión al igual que todas las demás. Ese es el grito del silencio, un brote que permanece inmóvil.

Es conocida en el ámbito Zen la siguiente narración: “Cuando comencé a practicar el Zen, para mí las montañas eran simplemente montañas y los ríos eran simplemente ríos. Cuando profundicé en la práctica del Zen, las montañas dejaron de ser montañas y los ríos dejaron de ser ríos. Cuando viví y me unifiqué con el Zen, las montañas fueron verdaderamente montañas y los ríos fueron verdaderamente ríos”. Se observa un proceso de tres estadios en el que sólo si se es descuidado se concluirá que la primera y la tercera fase son la misma. El cierre consiste en ver lo que ya se veía, pero desde una mirada distinta que aporta una nueva visión, a partir de una concepción que implica, incluso, ser parte de lo mirado.

En el verso 1 del capítulo XVII del MMK, Nāgārjuna expresa que “la mente que se controla a sí misma, beneficia a otros y es bondadosa, eso es el Dharma, eso es la semilla que da fruto aquí (en este mundo) y habiendo partido (tras la muerte)”³². Ese dominio de la mente es la antesala del silencio, justo la categoría no auditiva en el que las verdades son expresadas sin hacerse notar ni murmurarse. Así, “cuando el dominio de la mente ha terminado, lo que puede ser nombrado ha terminado. La realidad de las cosas es como el nirvana, sin cesar ni surgir”³³.

La metafilosofía implícita en la filosofía de Nāgārjuna, el desvelo de su lado místico, constituye una invitación e incitación a la vacuidad, ésa que no es un camino seguro ni un instructivo para la perfección, sino la derivación del auténtico mensaje del Buda, justo aquel de quien puede decirse que no enseñó nada.

³² Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos...*, *op. cit.*, p. 113.

³³ *Ibid.*, XVIII, 7, p. 125.