

Nāgārjuna

Abandono de la discusión

Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Vigraha-vyāvartanī*

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Vista trasera de un buda. Ayutthaya, Tailandia.

© Getty Images

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© de la traducción, prólogo y notas: Juan María Arnau Navarro, 2023

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2023

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1148-258-5

Depósito legal: M. 4.119-2023

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 11 Nota a la nueva edición
- 15 Introducción

- 39 Abandono de la discusión

- 95 Notas
- 105 Epílogo. Actualidad del pensamiento de Nāgārjuna
- 119 Bibliografía
- 129 Agradecimientos

- 131 Índice analítico

*A Agustín Andreu,
con afecto y admiración*

Nota a la nueva edición

El budismo cada día suscita más interés. Prueba de ello es la reedición de este delicioso texto de Nāgārjuna, quince años después de su primera edición, ahora en El libro de bolsillo de Alianza Editorial. La realidad radical, como decía Ortega, es la vida. De pronto, nos encontramos en ella y no lo hacemos desnudos. Llegamos con todo un ropaje de inclinaciones, instintos y creencias que, a lo largo de la existencia, irán tomando ese curso singular que llamamos biografía. El curso de nuestra vida depende directamente de estas creencias y opiniones sobre el mundo, sean fundadas o infundadas. El descreimiento también es una forma de creencia. La ciencia, lo mismo. Todos cargamos con un repertorio de convicciones, como individuos, como pueblo y como contemporáneos. Esas creencias son el suelo de la vida del pensamiento, ya sean los axiomas de la lógica o la fe del creyente. Esas creencias, además, no forman un sistema o un todo coherente. En ocasiones

son contradictorias o simplemente inconexas. La idea es aquello que se piensa. La creencia se puede pensar, pero no necesariamente. Por norma general, se tiene. Con ella se analiza todo lo demás y uno orienta su vida.

Nāgārjuna, filósofo budista del siglo II, nos propone algo imposible: el abandono de todas las creencias y opiniones. Lo que propone, claro está, es un ideal. El ideal del sabio, que es aquel que no se deja enredar por las creencias y opiniones, y abandona los debates estériles sobre si el mundo es esto o lo otro. Y lo hace siguiendo una tradición escéptica (y saludable) del mahāyāna que se remonta a un episodio de la vida de Buda. En cierta ocasión le preguntaron al maestro por cuatro cuestiones decisivas que han ocupado a los filósofos durante milenios. Estas cuestiones se referían a la infinitud o finitud del espacio y el tiempo, a la identidad o diferencia entre el cuerpo y el alma, y al destino del que ha despertado tras la muerte del cuerpo físico. Todos los presentes aguardaban expectantes la respuesta a estas cuestiones. Y el maestro de nuevo los sorprendió a todos, guardando un prolongado silencio.

La vida de cada cual no mejora o empeora por saber si el tiempo o el espacio acaban. Tampoco se aprovecha mejor por saber si el cuerpo o el alma son la misma cosa o diferentes. El caso es que estas opiniones resultan ociosas, una distracción para la mente diáfana y atenta a la que apunta la enseñanza budista. Llevado al terreno de la teoría del conocimiento, que los filósofos llaman epistemología, lo que Nāgārjuna nos está diciendo es que los medios de conocimiento (percepción, inferencia, metáfora y testimonio verbal) no pueden entenderse sin los objetos conocidos y viceversa. Esa dependencia mutua hace que am-

bos sean, para Nāgārjuna, entidades carentes de naturaleza propia, vacías, casi ficticias, más parecidas a una ilusión o un sueño que a una sólida realidad.

Todo ello es una forma de decir que estamos entrelazados con los objetos que percibimos. El sujeto no puede entenderse sin el objeto, y ninguno de los dos puede entenderse sin el hecho mismo de percibir. La percepción es el lazo que ata y compromete al sujeto con el objeto. Ambos dependen de ella. La percepción tiene una luminosidad propia (que es la luminosidad de la vida), y en su luz se bañan el sujeto y el objeto, que, desde esta perspectiva, son luz reflejada. Conviene entonces que la mente abandone las especulaciones y atienda a los dos elementos genuinos de lo real: la percepción y el deseo.

Juan Arnau
30 de enero de 2023

Introducción

La misma tradición que inventó el juego del ajedrez hizo de la discusión filosófica una competición y un espectáculo. No podemos saber qué tipo de público acudía a estos torneos, pero sí que sus gladiadores se convertirían en verdaderos expertos en el arte de demostrar. Con el tiempo, las reglas de las competiciones dialécticas serían sistematizadas y depuradas, y las diferentes jugadas, *jaques* y *celadas*, adquirirían un alto grado de complejidad. Las reglas que dirimían entre vencedores y vencidos refinaron los procedimientos de la argumentación y sofisticaron los protocolos de la inferencia para dar finalmente paso a una ciencia de la lógica.

La pasión por la discusión emparenta la India con la tradición grecolatina, donde el desacuerdo ha sido uno de los principales alicientes de la conversación y el debate. Para muchas de las culturas de la cuenca del Mediterráneo, el hecho mismo de la conversación sustanciosa tuvo

y tiene como prerequisite el litigio. Hablamos porque no nos entendemos, y la discrepancia parece jugar un papel más importante que el acuerdo, que una vez logrado hace languidecer las conversaciones¹.

En los textos de la India antigua encontramos innumerables controversias, algunas fértiles y dinámicas, otras estériles. El texto que ofrecemos, *Abandono de la discusión*, se presenta a sí mismo como un intento, quizá uno de los más influyentes y antiguos, de acabar con el viejo hábito de la discusión. El título sánscrito de la obra, *Vigraha-vyāvartanī*, significa literalmente «abandonando» la «discusión» y expresa un rechazo de la batalla (otro de los significados de *vigraha*) de la argumentación lógica y filosófica. A esa intención de retirada que propone el título se añade, paradójicamente, un esfuerzo dialéctico (el texto mismo) que justifique dicho abandono. Por un lado, el deseo de alejarse de las disputas filosóficas, por el otro la argumentación que justifica esa retirada. Para abandonar la lucha dialéctica no basta con deshacerse de los argumentos en medio del fragor de la batalla, hay que seguir argumentando hasta que el razonamiento logre abrirse paso hacia un *afuera*. Asistimos a uno de los primeros intentos de poner fin a la filosofía.

1. Muchos son los modos en los que la tradición latina ha dado expresión al fenómeno de la discusión. El Siglo de Oro, lleno de ingenios verbales, fue célebre por sus querellas. Oponerse es una forma muy latina de participar en la conversación o de animarla. Otras culturas, como la anglosajona, favorecerían el acuerdo; de ahí, en parte, su éxito en los negocios. Mientras el latino ha construido su identidad mediante el desacuerdo, teniendo una opinión *propia*, el sajón ha preferido generalmente el consenso.

Manuscritos y traducciones

Abandono de la discusión es un texto breve pero fundamental de la tradición dialéctica temprana de la India. Ha tenido una gran repercusión tanto en la disciplina de los estudios budistas como en la filosofía de la India en general. En él se expone la crítica de la teoría del conocimiento de la escuela nyāya y algunos pensadores de la escolástica precedente, el abhidharma. La originalidad de sus ideas y la frescura de sus planteamientos han resistido admirablemente el paso del tiempo. El trabajo es un buen ejemplo de los debates que tenían lugar en la India en los primeros siglos de nuestra era, donde cada punto de controversia debía ser probado o rebatido. El texto original fue compuesto en sánscrito y la escolástica budista lo trajo al chino y al tibetano, pasando a formar parte del canon budista en estas dos lenguas. Aunque su sánscrito es excelente, los protocolos formales de la refutación le confieren un tono arcaico y, a veces, repetitivo. Los concisos versos siguen la métrica ārya, y cada verso va acompañado de su comentario en prosa, que sirve de exégesis y aclaración. Su composición es posterior a la de la obra más célebre de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Mūla-madhyamaka-kārikāḥ), de la que se cita un verso, concretamente en el comentario a la estrofa XXVIII².

La presente traducción se basa en la edición del manuscrito sánscrito de E. H. Johnston y Arnold Kunst. Esta edición enumera en primer lugar veinte estrofas que contienen objeciones a la doctrina de la vacuidad (con sus

2. MK XXIV.10.

respectivos comentarios), formuladas por un hipotético adversario filosófico, que en ocasiones es un escolástico budista (abhidharmika) y en otras un filósofo realista, probablemente de la escuela lógica del nyāya. La segunda parte del texto, cincuenta estrofas (y sus respectivos comentarios), recoge las réplicas de Nāgārjuna a dichas objeciones. Con el objetivo de facilitar la lectura, he dispuesto después de cada objeción la correspondiente réplica, de modo que el lector pueda seguir la polémica sin saltar de una parte a otra del texto. He respetado la numeración de la edición del texto sánscrito, de forma que las objeciones a la vacuidad serán las estrofas 1-20 y las réplicas, las estrofas 21-70. Siguiendo a Yamaguchi, he dividido el texto en diez capítulos organizados en función de los temas discutidos.

La primera traducción de *Abandono de la discusión* a una lengua occidental moderna fue realizada por Giuseppe Tucci en 1929³. Tucci siguió la edición del manuscrito tibetano de Narthang y se sirvió de la edición china de Pekín, cuyo manuscrito se encuentra en Berlín y le fue facilitado por el profesor Walleser. La versión china utilizada por Tucci está fechada en el año 541 y fue realizada por Vimokṣasena y Prajāñuci⁴. La traducción china de la obra sánscrita estaba lejos de ser una traducción literal. No todas las estrofas fueron vertidas al chino, quizá por el estado del manuscrito utilizado por los traductores, quizá porque algunos fragmentos del texto resultaban incomprensibles,

3. *Pre-Diṃnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaerkwad's Oriental Series, XLIX, reeditado por Vesta Publications, Madrás, 1981.

4. Edición Taisho Issaikyo del Tripitaka chino, volumen XXXII (núm. 1631).

por lo que ofrecen una idea general del texto y no una verdadera traducción. Estas lagunas llevaron a Tucci a servirse de la versión tibetana para reconstruir el texto y completar su traducción al inglés. La traducción de Tucci apareció casi al mismo tiempo que la traducción al francés de Susumu Yamaguchi, admirable trabajo a partir de la versión tibetana de la obra. La versión francesa fue titulada *Pour écarter les vaines discussions* y se publicó en el *Journal Asiatique* (julio-septiembre de 1929).

Sin embargo, *Abandono de la discusión* es una obra escrita originalmente en sánscrito. Tanto la versión inglesa de Tucci como la francesa de Yamaguchi fueron realizadas en un momento en el que todavía no se había encontrado el manuscrito sánscrito de la obra. Sus traducciones fueron por tanto traducciones de traducciones, con todos los inconvenientes implícitos en ese doble desplazamiento. A finales de la década de los treinta, en uno de sus innumerables viajes, el infatigable y prolífico Rahula Sankrityayana trajo de una expedición al Tíbet veintidós mulas cargadas de manuscritos, tankas tibetanas y otras joyas esenciales para la historiografía del budismo⁵. Entre

5. Merece la pena detenerse en la figura de Rahula Sankrityayana. Viajero infatigable, miembro del partido comunista indio (escribió una célebre carta a Stalin en 1946 solicitando ayuda para sus expediciones), profesor de sánscrito en la Universidad de Leningrado, autor de una *Historia de Asia central* (en dos volúmenes), publicada en hindi en 1956, que incluía a Rusia y trataba de mostrar cómo el poder soviético había resuelto problemas históricos y transformado las colonias esclavas del zarismo en prósperas y cultivadas repúblicas soviéticas, fue autor además de casi una docena de novelas y cinco libros de historia, editor y traductor de una veintena de manuscritos de filosofía budista, así como autor de ensayos sobre un posible enfoque marxista del budismo. Escribió también ocho libros de viajes (Ceilán, Tíbet –dos–, Europa, Ladak, Japón, Irán y la Unión Soviética), tres biografías (la suya

estos tesoros se encontraba el manuscrito sánscrito del Vighra-vyavartanī, descubierto en el monasterio de Zalu, que Sankrityayana donó al Instituto de Investigación de Bihar y Orissa y cuya edición publicó en el *Journal of the Bihar and Orissa Research Institute* (XXIII, parte tercera, apéndice). Escrito en caracteres tibetanos, al parecer había sido copiado por un monje tibetano que visitó la India a comienzos del siglo XII. El manuscrito contenía numerosos errores y omisiones, y la edición publicada en Bihar lo reprodujo tal y como fue hallado.

Gracias al paciente y laborioso trabajo de E. H. Johnston y Arnold Kunst, que dedicaron dos años a restaurar el texto sánscrito y a corregir los numerosos errores del manuscrito encontrado por Sankrityayana, fue posible disponer de una edición sánscrita de este trabajo antes de la repentina muerte de Johnston en Oxford en 1942. El texto fue en-

propia, *My Life-journey*, y dos sobre líderes revolucionarios de la nueva India), ocho obras de teatro (con títulos como *Unprincipled Leaders*, *Suffering women* o *The Japanesse Devil*), y fue autor de ensayos políticos de corte marxista-leninista (*Death to you bourgeois; Don't flee, change the world; What is to be done o Soviet Justice*) y de algunos libros sobre gramática tibetana y sánscrita. Aunque hablaba numerosas lenguas (ruso, alemán, francés, chino, tibetano, persa y sinhalés) y conocía las lenguas clásicas de la India (sánscrito y pāli), escribió la mayor parte de sus trabajos en hindi. En 1934 realizó un viaje al Tibet en busca de antiguos manuscritos acompañado de otro de los grandes personajes del budismo tibetano del siglo XX, Gedun Chopel. Chopel fue un monje iconoclasta y provocador, reencarnación del lama Nying-ma-ba. Escribió un célebre *Tratado de la pasión*, que propugnaba la compatibilidad del placer sexual y la intuición espiritual, y fue un gran aficionado al alcohol, el sexo y la meditación. Se convertirían en amigos de por vida y juntos visitaron los lugares más importantes de peregrinación budista del sur del Tibet, India y Nepal. En 1947 Gedun Chopel sería acusado por el Gobierno británico de la India de actividades políticas subversivas y de ser espía ruso; su encarcelamiento contribuyó a acentuar el deterioro físico que acabó terminando con su vida.

viado a la Royal Asiatic Society, pero la guerra hizo imposible su publicación y acabó siendo publicado por el Institut Belge des Hautes Études Chinoises de Lovaina, en la revista *Mélanges Chinois et Bouddhiques*.

La labor de los autores de la edición sánscrita fue más una restauración que una edición. Fueron de gran ayuda las traducciones tibetanas y chinas, dado que el manuscrito contenía, como se dijo, numerosas equivocaciones, erratas, omisiones e interpolaciones. Para complicar más las cosas, en algunos pasajes de la versión tibetana la palabra clave había sido omitida. La edición sánscrita fue publicada en caracteres romanos y dejó algunos puntos dudosos e incertidumbres que no siempre han sido posible resolver.

Ya más recientemente, en 1961, Raniero Gnoli tradujo al italiano también las kárikas de esta obra (sin los comentarios) como apéndice a *Le stanze del cammino di mezzo*. Eric Frauwallner publicó en 1969 una traducción parcial al alemán, editada en Berlín, *Die Philosophie des Buddhismus*.

Los temas

El texto, de carácter polémico, contiene setenta estrofas con sus respectivos comentarios. En ellas se enfrentan las diversas críticas a la doctrina madhyamaka de la insustancialidad de los dharmas (nihsvabhāva-dharma) y su consecuente carácter vacío (śūnya). El trabajo sirve además de crítica a las suposiciones lógicas y epistemológicas de aquellos que discrepan de la vacuidad, mostrando final-

mente la validez de la visión madhyamaka sin pretender, de manera un tanto irónica, demostrarla o probarla, pues el discurso que la pone de manifiesto se considera tan vacío como el resto de las cosas (dharmas).

La obra ilustra el método dialéctico de Nāgārjuna, clarificando la idea de la vacuidad, a menudo malentendida. Es un buen ejemplo de las dificultades que dicho concepto encontró entre sus contemporáneos (budistas y no budistas) y muestra las limitaciones del mismo, así como sus posibilidades y alcance dentro del discurso filosófico budista. El concepto central de la obra no es, sin embargo, la vacuidad, sino un concepto relacionado con ella, la naturaleza propia, en sánscrito svabhāva. Nāgārjuna sostiene que las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías, estableciendo una equivalencia entre la falta de naturaleza propia y la vacuidad de las cosas. Así, tanto en las objeciones del adversario filosófico como en las respuestas de Nāgārjuna, se utiliza el compuesto «naturaleza propia» (sva-bhāva) aunque lo que se está debatiendo es la vacuidad. Podemos entender la naturaleza propia como la sustancia de las cosas, el lugar donde reside su identidad, su componente inmutable y esencial, aquello que en ellas no cambia y se mantiene siempre fiel a sí mismo. Nāgārjuna niega la validez de tales supuestos, pero lo hace de forma irónica, encubierta, asumiendo la propia vacuidad de lo que dice⁶.

6. Ironía que puede verse como el hábito de expresar menos de lo que se piensa, como sugiere la raíz del término griego *eirōn*: encubridor. Se decía que Sócrates adoptaba esta misma afectación para evitar verse sometido al tratamiento dialéctico con el que él mismo sometía a sus interlocutores. La ironía suele ser privilegio del maestro, no del discípulo.

Las estrofas 30-51 someten a crítica los cuatro medios de conocimiento válidos (pramāna) de la lógica de la escuela nyāya: la inferencia (anumāna), la experiencia sensible, el testimonio verbal (āgama) y la comparación (upamāna). Se dice que la afirmación «todas las cosas carecen de naturaleza propia» no convierte a las cosas en carentes de naturaleza propia sino que simplemente *comunica* su vacuidad. Esto permite al mādhyamika asumir la vacuidad de su propia, afirmación, que nada prueba pues nada hay que probar, sin que ello invalide la función comunicativa (jñāpaka) de sus declaraciones. De modo que, como dirá Candrakīrti siglos más tarde en su comentario a la filosofía de Nāgārjuna (Prasannapadā IV 8), la vacuidad (śūnyatā) no es sino el instrumento (karana) que sirve para poner de manifiesto que toda forma material o espiritual (rūpa) carece de naturaleza propia (niḥsvabhāva).

Abandono de la discusión es por tanto una crítica penetrante de la epistemología de la escuela nyāya, con la que los mādhyamika sostuvieron diversos contenciosos y cuyas polémicas estimularon el debate filosófico en aquellos días. De acuerdo con los lógicos del nyāya, la negación solo tenía sentido cuando lo que se negaba era una entidad real, no algo ficticio. Nāgārjuna admite esta objeción y acepta provisionalmente el principio según el cual solo es posible la negación cuando el objeto negado es real. Pero, al mismo tiempo, afirma que él no niega nada, pues nada hay que negar: siendo todas las cosas vacías, no hay una sola cosa que pueda negarse, ni siquiera la negación de la negación (kārikā y vṛtti, LXIV, XXII, LII, LXVI).

La dialéctica de Nāgārjuna aspira así a proporcionar cierto valor terapéutico, su crítica del lenguaje (y su poder

para crear esencias) se resuelve en un modo de ver el mundo, el lenguaje y el pensamiento que haga posible la experiencia del despertar. Si las cosas tuvieran naturaleza propia, el mundo se encontraría petrificado y no sería posible la transformación espiritual que lleva al logro de la liberación.

La propuesta del *mādhyamika* se presenta entonces como una *no posición*, y en este sentido se considera inexpugnable. No es posible refutarla porque no pretende probar nada, ni consiente en proponer tesis alguna. Este poner de manifiesto la vacuidad de las cosas no duda en deconstruirse a sí mismo y declararse tan vacío como las cosas mismas. En consecuencia, el *mādhyamika* renuncia a cualquier posicionamiento filosófico. Sin tesis alguna que demostrar, su tarea filosófica consistirá en la desarticulación y reducción al absurdo de las tesis de sus interlocutores. La pronunciación del *mādhyamika* se considera a sí misma como una enunciación (vacana) que se distingue del silogismo y elude el estatus de la proposición, pues renuncia a tomar la forma de una tesis (*pratijñā*), algo susceptible de ser probado o refutado. Se renuncia a la posibilidad de la demostración pero no a la función comunicativa de la enunciación misma, cumpliéndose el abandono de la discusión que anuncia el título de la obra.

Esa supuesta inmunidad frente a la refutación descansa en la negativa del *mādhyamika* a hacer de la vacuidad un concepto. La vacuidad se presenta a sí misma como una metodología intelectual, un recurso (*upāya*), una forma de mirar el mundo y una forma un tanto irónica de relacionarse con las ideas. El *mādhyamika* renuncia al concepto,

material de trabajo del filósofo, sin renunciar a la comunicación. Se rechaza el lenguaje de la lógica del nyāya para sustituirlo por toda una serie de metáforas de la ilusión, que se consideran más efectivas desde una perspectiva soteriológica.

Para la lógica del nyāya la actitud anticonceptual del mādhyamika carece de sentido. Resulta ocioso decir que no importa la forma que tomen los conceptos, que toda división es arbitraria y quiebra el flujo del acontecer de los fenómenos, nunca completamente delimitados, nunca completamente aislados. Los conceptos son el recurso indispensable del pensamiento, y sería absurdo decir que la corriente de los fenómenos no tiene sus sesgos y sus meandros, que la vida misma no asciende y declina en su curso. La tarea del filósofo es precisamente señalar esos tránsitos en el continuo de los procesos. La inferencia (y en general toda lógica conceptual) es un error útil, indispensable e indisociable de la vida humana.

El budista alega que el objeto de toda inferencia es un objeto construido, un concepto artificial e inexistente. El árbol que vemos es siempre un árbol concreto y, por serlo, jamás podrá ser el objeto de una inferencia, que es el árbol genérico. Para el pensador budista lo real es lo individual, lo que se presenta a la experiencia, lo que se da en un lugar del espacio y en un momento particular del tiempo. Para él la lógica debe estar supeditada a la acción, a la ética si se prefiere. La lógica es un medio (entre otros) que sirve al despertar, en el caso budista, o a la liberación, en el caso hinduista o jainista. Todas las escuelas filosóficas de la India, budistas y no budistas, inician sus tratados subrayando ese objetivo y marcando esa subordina-