

# Actualidad de la Escuela budista Madhyamaka. En torno al nihilismo

MARCO PARMEGGIANI

Universidad de Málaga

## RESUMEN

La obra de Nāgārjuna (siglo II), el fundador de la Escuela budista Madhyamaka, se revela en la actualidad como una de las maneras más agudas y radicales de afrontar el problema teórico y vital del nihilismo. En especial, el filósofo japonés contemporáneo Nishitani Keiji (1900-1990), perteneciente a la Escuela de Kyoto, descubre afinidades esenciales entre los métodos filosóficos de Nāgārjuna y Nietzsche, orientadas hacia una 'autosuperación' del nihilismo. Se trata de profundizar la nietzscheana afirmación dionisiaca de la vida a través del 'Camino Medio' de Nāgārjuna: la autorrealización mental y vital de la 'vacuidad' (*shūnyatā*).

## PALABRAS CLAVE

NĀGĀRJUNA—NISHITANI—NIHILISMO—VACUIDAD

## ABSTRACT

The work of Nāgārjuna (s. II), founder of the Buddhist School Madhyamaka, currently appears as a very smart and radical way of confronting the theoretical and vital problem of nihilism. For example, the contemporary Japanese philosopher Nishitani Keiji (1900-1990), member of the Kyoto School, shows the essential affinity between Nāgārjuna's and Nietzsche's philosophical methods, both oriented towards a 'self-overcoming' of nihilism. Nishitani tries to study in depth Nietzsche's Dionysian affirmation of life through Nāgārjuna's 'Middle Way': the mental and vital self-realization of emptiness (*shūnyatā*).

## KEYWORDS

NĀGĀRJUNA—NISHITANI—NIHILISM—EMPTINESS

## 1. INTRODUCCION

'NIHILISMO' ES EL CONCEPTO CON EL QUE NIETZSCHE INTERPRETÓ el pasado de Occidente e interrogó su futuro. Es un proceso histórico que comienza siendo lar-

vado y acaba saliendo a la luz, en nuestra época, de modo irrefrenable y lleno de repercusiones. Desde su nacimiento los ideales platónico y cristiano contenían en su interior, en los hombres que los inventaron y promulgaron, la negación de la vida y de la existencia, puesto que finalizaban este mundo y esta existencia en vista de un más allá, de otro mundo, que poseía todas las características opuestas a este mundo: simplicidad, eternidad y ausencia de conflictos. Este espíritu contradictorio en el que una forma de vida niega la vida misma es, desde su origen, un nihilismo larvado, aunque se disfraza como el gran aportador de vida y de felicidad auténtica. ¿Cómo sale a la luz esta negatividad? Con el gran desengaño, con la gran desilusión. El hombre occidental desespera de esas metas e ideales trascendentes, que pretenden dar un sentido último a esta existencia con unos fines y valores contradictorios con ella e imposibles de realizar. A partir del siglo XVIII comienza a descubrir que aquellos 'supremos ideales', que pretendían proporcionar la 'verdadera felicidad', son sólo ideales de mortificación y de dominio, expresiones del sentimiento de rencor y venganza contra este mundo y este cuerpo. Pero esos valores incondicionados y trascendentes son los únicos que el hombre ha conocido durante siglos, pues se le presentaban como los ideales absolutos y, por consiguiente, los únicos auténticos, los únicos que podían dar sentido verdadero a nuestra existencia. Y los restantes valores y metas de la vida humana fueron, durante mucho tiempo, escarnecidos y marginados como decadentes. Cuando entonces el hombre europeo pierde este tipo de ideales, toda su existencia se viene abajo poco a poco y surge el gran interrogante como un eco indefinido: ¿para qué?<sup>1</sup>

Gran parte del pensamiento nietzscheano es suscitado por el problema de cómo vivir la «muerte de Dios». ¿Cómo afrontar la desorientación y la pérdida de sentido tras la caída de ese mundo trascendente? Las respuestas de Nietzsche son muy conocidas, aunque superficialmente: el superhombre (*Übermensch*) y el dios desconocido, Dionisos. Lo importante de estas «nuevas tablas de valores» es, ante todo, comprender el proceso por el que el hombre puede superar el nihilismo. La mayoría de los intérpretes coinciden en que la «transvaloración de todos los valores» tiene que llevarse a cabo para Nietzsche de este modo: llevando el nihilismo hasta sus últimas consecuencias, hasta el 'nihilismo extremo'<sup>2</sup>. Sólo en el extremo pueden unos valores transformarse en sus opuestos; o, vice-

<sup>1</sup> Véase, entre otros pasajes, F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 9[41], 9[43], 9[107], 9[162], en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, G. Colli y M. Montinari, eds., Berlin: W. de Gruyter, 1980.

<sup>2</sup> Ferruccio Masini descubre en Nietzsche toda una 'filosofía de los extremos' (*Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna: Il Mulino, 1978, pp. 119-128). Hacia el mismo proceso de 'superación-inversión' apunta Friedrich Kaulbach y su interpretación de la nietzscheana 'filosofía experimental' (*Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien: Böhlau, 1980, véase especialmente pp. 59-130).

versa, la gran afirmación de la existencia en sí misma, más allá de todos los valores y fines, sólo puede nacer cuando la voluntad de nada, la 'gran negación', ha destruido todas sus formas culturales y sociales, aquellas en las que yacía escondida durante tanto tiempo.

La interpretación nietzscheana del nihilismo marca todas las discusiones hasta la actualidad; por ejemplo, las que tratan de la 'recuperación de los valores' frente al mundo tecnificado, o del renacimiento de las religiones en el 'postmodernismo', etc. Precisamente en relación con ellas y, ante todo, con la religión del 'Iluminado' (Buda), el filósofo japonés contemporáneo, Nishitani Keiji<sup>3</sup>, se ha preguntado qué puede aportarnos a la cuestión, con dimensiones ya casi mundiales, del nihilismo, la Escuela budista del Camino Medio (*Madhya-maka*) y, en especial, su fundador, Nâgârjuna.

## II. NAGARJUNA Y EL 'CAMINO MEDIO'

El impulso religioso del ser humano se ha expresado de tres maneras principales: como la intuición religiosa de una 'dimensión sagrada' que trasciende el mundo cotidiano; como un desarrollo crítico y experiencial del pensamiento para alcanzar una 'sabiduría transformadora'; como la participación en un conjunto de símbolos, mitos y metáforas que apuntan a la posibilidad de la 'redención'<sup>4</sup>. Estas tres formas nunca han sido excluyentes sino que se han dado contemporáneamente en una misma expresión religiosa, pero siempre con el predominio de una u otra. El sorprendente impulso religioso y filosófico que hallamos en los textos conservados de Nâgârjuna se expresa claramente con la segunda forma, como un desarrollo dialéctico-experiencial del pensamiento. Pero se caracteriza además por su rigor y austeridad teóricas que excluyen de manera radical las otras dos expresiones religiosas. Esta austeridad también es responsable de que sus escritos sean difíciles de interpretar y de que en el Gran Vehículo se hayan escrito numerosos comentarios, desde distintos puntos de vista, para aclarar su significado.

La orientación religiosa de Nâgârjuna es desde luego irrefutable. Se sitúa claramente dentro de la tradición budista y toma como punto de partida las enseñanzas de Buda. Es además el fundador del budismo Mahâyâna y, como tal, el creador de una tradición cuyo objetivo es liberar al hombre de la esclavitud y del sufrimiento, y proporcionarle los medios para alcanzar el nirvana. Su obra, por consiguiente, se desarrolla dentro del espíritu de las Cuatro Nobles Verdades del budismo: la vida es sufrimiento (*duhkha*); el sufrimiento tiene una causa; esta causa

<sup>3</sup> Cf. sobre todo Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, trad. J. V. Bragt, Berkeley: University of California Press, 1982, y *The Self-Overcoming of Nihilism*, trad. G. Parkes y Setsuko Aihara, Albany: State University of New York Press, 1990.

<sup>4</sup> Cf. F. J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville: Abingdon Press, 1967, capítulos 7, 8 y 9.

puede ser eliminada; existe un camino para eliminar la causa. Dentro de este espíritu se abre su obra fundamental, las *Mûlamadhyamakakârikâ* (*Las estrofas del Camino Medio*)<sup>5</sup>, con un saludo devocional al Buddha que enseña «la bienaventurada cesación de las construcciones mentales de fenómenos [*prapañco*]»<sup>6</sup>.

El método utilizado por Nâgârjuna consiste en una desconstrucción dialéctica de las categorías básicas con las que el lenguaje nos seduce a aceptar meras construcciones mentales como realidades; admisión que genera el apego por estas realidades. Nâgârjuna examina las categorías del pensamiento para demostrar: en primer lugar, que resulta absurdo afirmar que posean una 'auto-existencia' (*svabhâva*), un 'ser propio', es decir, que se correspondan con una realidad objetiva; y en segundo lugar, que también son absurdas si no se admite dicha hipótesis. El método no sólo conduce a negar toda aserción afirmativa, basada en una categoría, sino también a negar esta negación de toda aserción.

El origen de la inclinación y el apego por las cosas existentes, que según Buda produce sufrimiento, es precisamente esta tendencia a atribuir 'auto-existencia' a las entidades expresadas con el pensamiento y el lenguaje. Una de las ideas fundamentales de Nâgârjuna es precisamente: «Quien percibe la auto-existencia y la hetero-existencia, la existencia y la no-existencia, no percibe la verdadera naturaleza del mensaje del Buddha»<sup>7</sup>. La causa radical de la ignorancia (*avidyâ*) y desilusión humanas proviene justamente de las distinciones metafísicas entre, por una parte, 'lo que existe en sí' (substancia) y 'lo que existe en otro' (accidente), y por otra, entre existencia e inexistencia. Pero, concretamente, proviene del apego a los conceptos básicos de existencia y de substancia. Con cada conjunto de categorías, Nâgârjuna pretende mostrar que concebirlas como dotadas de realidad propia conduce a un absurdo; pero a la vez, como el concepto de no-existencia depende lógicamente del de 'existencia'<sup>8</sup>, lo mismo ocurre si se las concibe como no-existentes. *En el fondo*, las cosas ni existen ni no existen: «'existe' supone recurrir al eternalismo. 'No existe' supone la visión nihilista. Por consiguiente, quien es sabio no debería recurrir ni a la existencia ni a la no-existencia»<sup>9</sup>.

Usando este método, Nâgârjuna examina veintisiete categorías del pensamiento, a las que corresponden los veintisiete capítulos de las *Mûlamadhyamakakârikâ*, y que pueden dividirse en tres partes principales correspondientes a los tópicos tradicionales de discusión en el budismo. La primera parte (capítulos 1 y

<sup>5</sup> Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, se ha utilizado la traducción inglesa, con el texto sánscrito, de D. J. Kalupahana, *Mûlamadhyamakakârikâ of Nâgârjuna. The Philosophy of Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991; cotejándola con la contenida en F. J. Streng, *op. cit.*

<sup>6</sup> Nâgârjuna, *op. cit.*, p. 101.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 15.6, p. 231.

<sup>8</sup> «Cuando lo existente no es establecido, tampoco es establecido lo no-existente. Es, en efecto, el cambio de lo existente a lo que la gente llama en general lo no-existente» *Ibid.*, 15.5, p. 230.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 15.10, p. 234.

2) examina las categorías básicas para la interpretación del mundo del devenir: causalidad, elementos universales y simples, productos compuestos, productor y producto, realidades pre-existentes, pasado y futuro, elemento condicionado, elemento existente por sí mismo, tiempo y agregados. La segunda parte (capítulos 3-15) se ocupa de las categorías con las que se caracteriza al ser humano: facultades de los sentidos, deseos y sujeto del deseo, sufrimiento, 'yo', etc. La tercera parte (capítulos 16-26) examina por último los conceptos básicos en torno a la 'iluminación' budista, como *tathâgata*, error, verdades nobles, nirvana, liberación, etc. De este modo, se demuestra que las categorías fundamentales con las que los seres humanos construyen 'el mundo fenoménico', el 'yo' y la 'iluminación' están 'vacías' (*shûnya*). La dialéctica desplegada a lo largo de estos capítulos pretende demostrar que toda aserción puede ser negada sin admitir su opuesta<sup>10</sup>. Por ello, Nâgârjuna examina en cada caso la dicotomía con la que caracterizamos el mundo (originación-extinción, permanencia-transitoriedad, identidad-diferencia, verdad-falsedad, etc.) para demostrar la imposibilidad de elegir ningún opuesto y la necesidad de enfrentarse a la paradoja de que dos entidades opuestas ni son diferentes ni son idénticas<sup>11</sup>. Se trata de no sostener ninguna teoría, sino de utilizar los conceptos como *upâya* o medio para sobrepasar toda construcción mental hacia el vacío. Pero Nâgârjuna niega explícitamente que su filosofía consista en hipostasiar la 'vacuidad' (*shûnyatâ*), según la imagen usual que se tiene de él en Occidente, sino que sus conceptos y su lenguaje operan sólo a nivel del pensamiento y de la verdad convencionales<sup>12</sup>. No sólo el filósofo no tiene aserciones o tesis que proponer, sino que la proposición misma de una tesis constituiría un error lógico<sup>13</sup>.

En este planteamiento filosófico, ni siquiera la doctrina budista de la 'producción condicionada' u 'originación dependiente' (*pratîtyasamutpâda*), con la que se demuestra la no-permanencia o transitoriedad de todas las cosas en los *Abhidharma*<sup>14</sup>, expresa un estado actual de la realidad, su 'ser en sí', más allá de las designaciones convencionales. En la tradición del Pequeño Vehículo (*Hînayâna*), se caracteriza al mundo fenoménico como algo enteramente dependiente de la interacción de innumerables condiciones causales, y se elimina la posibilidad de que alguna entidad tenga 'ser en sí' o 'auto-existencia'. Pero esta

<sup>10</sup> Cf. F. J. Streng, *op. cit.*, p. 96.

<sup>11</sup> Cf. R. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p. 42.

<sup>12</sup> Nâgârjuna, *Vigrahavyâvartanî*, § 20-29, en F. J. Streng, *op. cit.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 29.

<sup>14</sup> Los *Abhidarmapitaka* contienen las doctrinas ontológicas y gnoseológicas de las distintas escuelas del Pequeño Vehículo (*Hînayâna*), por lo que fueron sometidos a duras críticas por las escuelas del Gran Vehículo.

es una manera superficial de comprender la vacuidad de todas las cosas, pues no debería permitimos atribuir algún modo de existencia en sí al proceso causal mismo. Si todas las cosas existentes están vacías de ser propio, entonces también lo estará el proceso por el que nacen y perecen<sup>15</sup>. «Aquellos que ven correctamente / el sentido de los seres, / viendo que el mundo no nace y no surge / y consecuentemente que es vacío, / y desprovisto de comienzo, medio y fin»<sup>16</sup>. Para el sabio, que comprende y asimila la vacuidad de todas las cosas condicionadas y del proceso mismo, ya no vienen a la existencia 'constructos fenoménicos' y, «de esta manera, este entero montón de sufrimientos cesa completamente»<sup>17</sup>.

La plena realización de la vacuidad significa el descubrimiento de la 'verdad última' (*paramârthasatya*) en contraposición a las verdades convencionales, a la 'verdad mundana'. Pero el término 'verdad última' no indica una dimensión de la realidad que existiera por sí misma más allá de la experiencia común. El análisis dialéctico que desarrolla Nâgârjuna de los conceptos básicos del budismo, como nirvana, vacuidad, etc., deja patente que ninguno de ellos designa una realidad con ser propio, con ser substancial. Tampoco su método se dirige hacia una realidad alternativa más allá de la realidad convencional de todos los días. Acerca del estatus ontológico del nirvana, Nâgârjuna concluye demostrando que no le compete ni la existencia ni la inexistencia: «Por consiguiente, lo propio es admitir que el nirvana ni existe ni no existe»<sup>18</sup>. Pero además, desde el punto de vista ontológico, entre el *samsâra* 'ciclo de las reencarnaciones o 'proceso de la vida'<sup>19</sup>, y el nirvana, o liberación, no hay diferencia real<sup>20</sup>. Lo mismo ocurre con el concepto central de vacuidad: «'Vacío', 'no-vacío', 'ambos' o 'ninguno de los dos': estas expresiones no deberían ser declaradas. Sólo son utilizadas con el objetivo de la comunicación»<sup>21</sup>. La única diferencia entre el que ha despertado y el ignorante es la realización mental de esta 'vacuidad', sabiendo que no posee significado metafísico alguno sino sólo instrumental y lingüístico.

### III. LA BUSQUEDA DE LA VACUIDAD

El fulcro de la filosofía de Nâgârjuna es, sin duda, la cuestión de la vacuidad, así como de toda la Escuela Madhyamaka, la cual, en realidad, no hace más que recogerla de la tradición budista y extraer de ella las consecuencias extremas.

<sup>15</sup> Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, op. cit., 1.10-11, pp. 113-114.

<sup>16</sup> Nâgârjuna, *Mahâyânnavimshikâ: La veintena del Mahâyâna*, § 14-15, en F. Tola y C. Dragonetti, *El budismo Mahâyâna. Estudios y textos*. Buenos Aires: Kier, 1980, p. 142.

<sup>17</sup> Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, 26.11-12, pp. 375-376.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 25.10, p. 361. Esta demostración ocupa todo el capítulo 25.

<sup>19</sup> Así traduce Kalapuhana el término *samsâra* (en inglés, *life-process*).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 25.19, pp. 365-366.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 22.11, p. 307.

También influirá de modo importantísimo en el desarrollo de toda la tradición filosófica del Gran Vehículo. A pesar de esta gran influencia, el 'significado' del término resulta difícil de captar, teniendo en cuenta que, por principio, no puede aportar ningún contenido cognoscitivo. Algunos estudiosos actuales, cercanos al Vedânta, han interpretado el término como la alusión a una intuición directa de la realidad metafísica, comparable, por su definición negativa, al noúmeno de Kant. T. R. V. Murti argumenta, por ejemplo, que la noción de *shûnyatâ* en la tradición Mâdhyamaka es el resultado de una 'intuición intelectual' del *Ens realissimum*, que Kant interpretó como la cosa en sí incognoscible<sup>22</sup>. Esta interpretación metafísica de la 'vacuidad' es ciertamente posible y explica muchas paradojas del pensamiento de Nâgârjuna. Pero a través de cualquier lectura atenta de las *Kârikâ* se constata que el madhyamika nunca habla en términos de 'conocimiento intuitivo de una realidad incondicionada'. Sus escritos son una negación continua del 'ser', pero no sólo respecto a las categorías 'modos de ser' del mundo 'condicionado', sino también de aquellas categorías budistas que parecen apuntar hacia una realidad incondicionada. Murti entiende a Nâgârjuna como el fundador de una 'filosofía crítica' en analogía a Kant. Igual que el filósofo alemán, como respuesta al empirismo inglés y a su crítica del racionalismo, rejuveneció el idealismo convirtiéndolo en 'idealismo trascendental', Nâgârjuna reaccionó contra la doctrina del *anâtman* desarrollada por las Escuelas del *Abhidharma*, con la que pretendían destruir el concepto brahmánico fundamental de *Âtman*.

Cuando Nâgârjuna dice que «no hay nada, por lo tanto, que diferencie el samsâra del nirvana»<sup>23</sup> lo que está haciendo, en realidad, es igualar enteramente la 'vacuidad' con el mundo cotidiano, sin dejar ningún residuo de un mundo metafísico trascendente. De esta manera lo interpreta Streng: «La verdad mundana no es rechazada en el sentido de que es reemplazada por otra 'verdad', sino que es rechazada en el sentido de que es transformada en una 'verdad no auto-existente'. Las cosas del mundo aparente no son destruidas sino revalorizadas, en la medida en que ya no tengan por más tiempo el poder de controlar la vida humana emocional e intelectualmente»<sup>24</sup>. Una nueva actitud hacia «todas las actividades mundanas y cotidianas» es requerida para transformar nuestra percepción del mundo cotidiano desde un mundo 'samsârico', de esclavitud y sufrimiento, hacia un mundo 'nirvánico' de libertad y paz. Todo 'funciona' y todo está en orden tal como es, cuando vivimos desde el punto de vista de la 'vacuidad'<sup>25</sup>. La inmanencia de la vacuidad al mundo cotidiano es afirmada sin

22 Cf. T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Allen & Unwin, 1980, pp. 300-301.

23 Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, 25.19, pp. 365-366.

24 F. J. Streng, *op. cit.*, p. 96.

25 «Todo es correcto para el que la vacuidad es correcta. Nada es correcto para el que la vacuidad no es correcta» Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, 24.14, p. 337.

ambages: «Tú niegas todas las convenciones mundanas, si niegas la vacuidad asociada con el surgimiento dependiente»<sup>26</sup>.

Por otra parte, la mencionada austeridad del planteamiento de Nâgârjuna, que rechaza toda teorización acerca de la realidad última de las cosas, ha llevado a algunos especialistas modernos a interpretar su filosofía como un empirismo y un pragmatismo radicales. Estos intérpretes arguyen que no hay razones para buscar en Nâgârjuna la descripción de una intuición de una realidad no-sensible más allá de los fenómenos, como pretenden Murti y otros. David Kalupahana, por ejemplo, defiende que Nâgârjuna, en la senda de Buda, mantuvo una «teoría pragmática de la verdad o realidad»<sup>27</sup>. En la crítica de Nâgârjuna a todo planteamiento substancialista, basado en el concepto de *svabhâva* (auto-existencia), encuentra un rechazo radical a la concepción tradicional según la cual «La liberación se alcanza sobre la base de una intuición no-sensible, y el 'liberado' (*nibbuta*) es quien ha desarrollado una forma de conocimiento que trasciende todas las formas de la percepción sensible, incluyendo la dualidad sujeto-objeto»<sup>28</sup>. Por consiguiente, la adopción del 'camino medio' entre las perspectivas del *sat* (ser) y del *asat* (no-ser) significa afirmar el devenir sensible en sí mismo y eliminar la idea de que el nirvana o liberación tengan alguna especie de realidad substancial<sup>29</sup>.

El mérito de esta interpretación es que centra la investigación, ante todo, en los textos mismo de Nâgârjuna, adoptando una posición crítica frente a la reelaboración tradicional de su filosofía, la cual, partiendo de Candrakîrti, ha dominado en gran parte del budismo Mahâyâna. Sin embargo, la radicalidad de algunas tesis parece poco verosímil a la luz, no sólo de la tradición, sino de los textos mismos. Por un lado, la tradición del Gran Vehículo interpreta la *shûnyatâ* según las categorías de una metafísica trascendental; y por otro, Kalupahana lo interpreta como una crítica de toda forma de pensamiento metafísico que pudiera oscurecer la experiencia directa del proceso del devenir sensible y nuestra habilidad para hacernos nuestra propia vida dentro de este devenir. Pero si la obra de Nâgârjuna fuera realmente una crítica empirista y pragmatista de la metafísica sería una obra algo extraña e incoherente. Es fácilmente constatable que la fuerza principal de su dialéctica y de su crítica no es una defensa de lo observable y lo empírico, sino la demostración de que lo observable es paradójico y auto-contradictorio. Con todas las categorías con las que se describe el mundo, Nâgârjuna llega a la misma conclusión. Ni la categoría ni su opuesto son lógicamente posibles. Ejemplo de ello es su examen del 'surgimiento' (*sambhava*) y la

<sup>26</sup> *Ibid.*, 24.36, pp. 351-352 y véase el comentario adjunto de Kalupahana, que insiste en el mismo punto.

<sup>27</sup> D. J. Kalupahana, *op. cit.*, p. 85. Cf. también *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>29</sup> Kalupahana estudia el significado del nirvana en *ibid.*, pp. 70-77.



'desaparición' (*vibhava*), donde se concluye que las cosas ni 'surgen', ni 'desaparecen', ni 'surgen y desaparecen', ni 'no surgen y no desaparecen'<sup>30</sup>. El ser humano tiende por naturaleza a ver entidades, sustancias, en los fenómenos porque no tiene conciencia que la realidad fenoménica carece de fundamento gnoseológico y metafísico. Edward Conze caracteriza de modo sugerente el pensamiento de Nâgârjuna, como «una perpetua concentración en la naturaleza auto-contradictoria de toda nuestra experiencia»<sup>31</sup>. Este enfoque sobre la realidad no es pragmático o empírico, sino transformador, en el sentido que apunta a lo 'inexpresable' para enfrentar a la persona directamente con el presente vivo. Este presente no debe ser visto o entendido ni como una realidad alternativa ni tampoco como objetos 'frente a nosotros', sino *ubique et nusquam* como nuestro fondo sin fondo.

Para Nâgârjuna, la 'liberación' o nirvana es la habilidad de vivir plena y directamente en el mundo sin la mediación de las representaciones y conceptualizaciones: «la bienaventurada cesación de las construcciones mentales de fenómenos [*prapañco*]»<sup>32</sup>. Tanto la metafísica como el empirismo permanecen dentro del dominio del pensamiento 'metafísico', en la medida en que no realizan la indecible 'asidad' (*tathatâ*) de las cosas. Esta es la razón por la que Nâgârjuna no dedica un capítulo a la fundamentación gnoseológica de la percepción la vacuidad. Tanto la *shûnyatâ* como la existencia fenoménica carecen de fundamento metafísico y gnoseológico. O más exactamente, Nâgârjuna diría: ni tienen, ni carecen, ni tienen y carecen, ni no tienen y no carecen, de fundamento. No es más que la tendencia humana hacia las construcciones conceptuales lo que genera la necesidad de la búsqueda de un fundamento en todas partes. Todo ello no debe convertir la noción de 'vacuidad' en algo tan abstracto como la de sustancia. Atendiendo a su planteamiento, 'vacuidad' no es en modo alguno una noción, porque es tan poco conceptualizable como la existencia fenoménica; y en ello reside la fuerza básica de las *Mûlamadhyamakakârikâ*: ni metafísica, ni empirismo, sino la inexpresibilidad y no-dualidad de 'esta' realidad, cuando es captada inmediatamente en su carencia, que *funda* el pensamiento, de todo fundamento.

30 Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, 21.6-10, pp. 295-296.

31 E. Conze, *Buddhist Thought in India*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967, p. 22. Sobre el carácter de 'escepticismo metódico' del pensamiento de Nâgârjuna y su dialéctica de 'suspensión del juicio', véase el interesante estudio de V. Fatone, *El budismo 'nihilista'*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.

32 Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, p. 101. Seguimos a Streng; Kalupahana traduce *prapañco-pashamah* por «apaciguamiento de las obsesiones» (*appeasement of obsessions*). Esta doble significación del término *prapañco* demuestra lo dicho: las construcciones mentales de fenómenos son la causa de nuestras obsesiones vitales, buenas y malas.

## IV. NISHITANI KEIJI Y LA TRANSFORMACION DEL NIHILISMO

Casi todas las grandes religiones del mundo han puesto como una finalidad principal la transformación espiritual del ser humano. La necesidad de transformar la condición humana ha sido expresada con conceptos tales como 'pecado' en el cristianismo, y 'sufrimiento kármico en el ciclo ilimitado de reencarnaciones' en el budismo. La idea básica es que existe un error o una desviación originales, en la condición humana ordinaria, que pueden ser remediadas con una transformación espiritual: con la realización interior del amor de Cristo, por ejemplo, o, como Buda, 'despertando' y eliminando la ignorancia (*avidyā*). Nietzsche actuó dentro de la tradición occidental, donde dio cuerpo a la sospecha de que todo este impulso por la transformación completa del hombre, por liberarlo de la decadencia, no conduce más que a ella, porque es esencialmente nihilista. En Occidente, la tradición platónico-cristiana reorienta la vida humana hacia un más allá y hacia un ser eterno, cuyos predicados de perfección 'inmutabilidad, simplicidad, infinitud' devalúan los predicados propios del mundo fenoménico 'cambio, pluralidad, finitud'. El significado de la «muerte de Dios» es entonces doble. Por un lado, y gracias sobre todo al desarrollo de la ciencia, se ha producido un descubrimiento progresivo de la falta de fundamento gnoseológico para dicha idea de un ser eterno. Por otro lado, se ha admitido poco a poco que nuestros conceptos son sólo 'constructos' que organizan y ordenan las sensaciones en un mundo que sea vivible; de manera que tampoco existe 'la verdad', en el sentido de la correspondencia de nuestras ideas con una supuesta realidad objetiva independiente de ellas.

Nietzsche intuyó, hacia el futuro, con una agudeza sorprendente, la condición del hombre moderno; condición que cada vez domina más tanto en Oriente como en Occidente. El proceso de mundialización de la cultura, propio del siglo actual, ha producido la relativización de todas las ideas y la arbitrariedad de todos los conceptos, incluyendo los tradicionales conceptos religiosos. En la Escuela filosófica de la Universidad de Kyoto, uno de sus representantes más notables, Nishitani Keiji, ha interpretado el significado de Nietzsche en esta dirección<sup>33</sup>. En relación con el ateísmo contemporáneo, como duda nihilista hacia toda verdad y todo ser, Nishitani concuerda con Nietzsche en que la situación del hombre actual puede ser comparada con un cataclismo de la historia natural, que exige a los seres vivos «una reorientación fundamental en su manera de ser y valorar [...]. El giro hacia el ateísmo representa un cambio tan fundamental que no sólo el humano modo de existencia sino incluso la forma visible del mundo mismo tiene que sufrir una transformación radical»<sup>34</sup>. Este requerirá, según Nishitani, una «conversión fundamen-

<sup>33</sup> Sobre la filosofía japonesa contemporánea, cf. G. G. Piovesana, *Contemporary Japanese Philosophical Thought*. New York: St. John's University Press, 1969.

<sup>34</sup> Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*, p. 55.

tal» en nuestra manera de 'ser en el mundo', que presupone un nuevo tipo de 'religiosidad'. El impulso hacia esta nueva religiosidad lo halla el japonés en el símbolo nietzscheano de Dionisos y en su afirmación de la existencia en sí misma<sup>35</sup>.

El pensamiento de Nishitani enfoca el problema del nihilismo desde la perspectiva de la *shūnyatā* y, sobre todo, desde el planteamiento de Nāgārjuna. Pero se trata de una reelaboración original de la búsqueda de la 'vacuidad' y su estilo difiere substancialmente del de Nāgārjuna. Este sólo utiliza las categorías empíricas o metafísicas lo justo para demostrar inmediatamente su inconsistencia. El filósofo japonés, en cambio, utiliza en su discurso categorías tanto occidentales como orientales, de modo continuo y libre, con el fin de volver patente su naturaleza paradójica y contradictoria.

La búsqueda budista de la vacuidad conduce a Nishitani a afirmar que el planteamiento nietzscheano del problema del nihilismo es el más correcto: hacerle frente viviendo sus consecuencias hasta el extremo. «Es aquí que la existencia intenta suscitar la energía suficiente [...] para poner sus cimientos inamovibles dentro de la absurdidad de la vida. En lugar de la imagen de Dios, la imagen del 'ultrahombre' [*overman*]<sup>36</sup>. Para que la nada contenida en el nihilismo pueda alcanzar la afirmación absoluta, en la que la vacuidad de todas las cosas se convierte simultáneamente en su extática 'plenitud'<sup>37</sup>, es necesaria una radicalización de la negatividad del nihilismo, una 'negatividad absoluta'<sup>38</sup>. La tradición ontológica occidental, puesta en cuestión por Nietzsche y por el advenimiento del nihilismo, podrá recibir el mundo entero en una nueva vía, sólo si acepta el hecho de su propia muerte y la posibilidad de renacer en un ámbito totalmente nuevo<sup>39</sup>. Pero esta posibilidad que se abre en el corazón mismo del nihilismo no exige sólo un cambio de forma de pensar, sino de manera más radical un 'cambio de corazón' en el hombre mismo: «El cambio del hombre como persona desde la auto-aprensión centrada en la persona hacia la auto-revelación como manifestación de la nada absoluta [...] requiere una conversión existencial<sup>40</sup>. Sólo un proceso destructivo del tipo de la dialéctica de Nāgārjuna o de la crítica nietzscheana, puede conducir al ámbito de la *shūnyatā*; un proceso que 'congele' nuestra *svabhāva*, nuestra tendencia hacia lo simple y permanente, y que invalide todas nuestras conceptualizaciones. En última ins-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>37</sup> La idea de la *shūnyatā* como simultánea 'vacuidad-plenitud' ocupa un lugar central en el pensamiento de Nishitani, y revela también su conexión con Nāgārjuna. Sobre la conexión plenitud-vacuidad en el Gran Vehículo, cf. U. Shizuteru, «Emptiness and Fullness: Shūnyatā in Mahayana Buddhism», *The Eastern Buddhist*, XV/1 (1982), pp. 9-37.

<sup>38</sup> Cf. Nishitani Keiji, *op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 70.

tancia, esta sabiduría (*prajñâ*) no es en modo alguno una forma de conocimiento o intuición intelectual, sino un cambio en la forma de experimentar el mundo y a nosotros mismos. Esta conversión es una conversión religiosa y, según Nishitani, es la tarea del hombre actual. La misma que propuso Nietzsche: «La dimensión de la *shûnyatâ* no es otra cosa que la dimensión de la gran afirmación»<sup>41</sup>.

En este contexto intervienen de modo significativo las metáforas nietzscheanas del artista y del juego. El artista no se limita a transformar una cosa en otra al mismo nivel, sino que crea una realidad a un nivel totalmente diferente. Del mismo modo, el juego supone la posibilidad de desplazar a un nivel totalmente distinto nuestra relación con el momento presente, respecto a la condición usual de trabajo, donde se rehuye continuamente el presente en vista de la realización de fines. Con ello se abre la posibilidad de una nueva forma de ser en el mundo, basada en la pura afirmación de la existencia en sí misma. Nishitani utiliza la metáfora del juego para aludir a la otra cara de la vacuidad<sup>42</sup>. El símbolo del juego expresa un ser en el mundo transformado de tal modo que su existencia ya no es una carga para sí mismo. Sobre la acción ya no se acumulan las deudas del karma y desaparece el sufrimiento existencial producido por el 'pago ilimitado'<sup>43</sup>; en consecuencia, adquiere las cualidades de inocencia y libertad atribuidas por Nietzsche al símbolo del juego. Esta conversión 'personal' en la dimensión de la vacuidad ocurre simultáneamente a la transformación de la manera de percibir el mundo, pues tiene su reflejo en el juego como símbolo del mundo mismo, tal y como se halla en Heráclito y Nietzsche. Nishitani objeta, sin embargo, que ambos pensadores no llegaron a descubrir la verdadera plenitud del juego, porque no habían realizado la 'vacuidad absoluta'<sup>44</sup>.

Por esta razón, Nishitani recurre a Nâgârjuna y, en general, a la tradición budista Mahâyâna. Sólo la vacuidad puede realizar aquella autorrealización existencial en que el nihilismo es llevado hasta sus límites, hasta provocar el 'gran despertar'. Este consiste en que, por primera vez, se descubre «la absoluta singularidad de las cosas», donde «ya no hay distinción entre fenómenos y cosa en sí»<sup>45</sup>. La vacuidad no es un concepto o una teoría filosófica, sino una ruptura y transformación en nuestra manera de percibir y relacionarnos con el mundo. Nâgârjuna expresa el carácter existencial de la vacuidad de manera penetrante con el término 'incurable' o 'incorregible': «Los Victoriosos han anunciado que la vacuidad es la renuncia a toda visión. Aquellos que están poseídos por la visión de la vacuidad se dice que son incurables»<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 252-255.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 138 y 146.

<sup>46</sup> Nâgârjuna, *Mûlamadhyamakakârikâ*, 13.8, p. 223.

El parecido entre los planteamientos de Nâgârjuna y Nietzsche es, en resumen, importante. Para Nâgârjuna no tiene sentido separar la condición objetiva del mundo de la orientación del espíritu humano. La comprensión humana no puede ser separada de lo que es el mundo, y no hay dualidad alguna entre lenguaje y mundo, sujeto y objeto, *samsâra* y *nirvana*. Tampoco para Nietzsche existe ninguna dualidad real entre acción y lenguaje, por un lado, y el mundo por otra. Su perspectivismo hermenéutico consiste precisamente en demostrar que el mundo no tiene una constitución en sí independiente de los conceptos y las interpretaciones. La transformación de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos, simbolizada por el *Übermensch*, significa transformar esta ausencia de fundamento, esta negatividad del abismo, en una afirmación en sí y por sí misma de la existencia, sin fundamento ni sustancias. De modo parecido, para Nâgârjuna, el nirvana o 'liberación' significa vivir en el mundo cotidiano de una nueva manera tal que nos libere de la esclavitud a las construcciones conceptuales y a los fines y sentidos últimos. O, en palabras suyas: «¿Quién, sin subirse a la Gran Barca [*Mahâyâna*], / atravesará hasta la otra orilla / del gran océano del *samsâra* / lleno del agua de las imaginaciones?»<sup>47</sup>.

Marco Parmeggiani es doctor en Filosofía con una tesis sobre *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento* (Málaga: Universidad de Málaga, 1997). Autor de «La interpretación nietzscheana de la metafísica tradicional», *Philosophica malacitana*, VI (1993), pp. 159-172 y de «F. Nietzsche: teoría hermenéutica de la experiencia interior. Estudio de los aforismos 115 y 199 de *Aurora*», en L. E. de Santiago (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento*, Suplemento 2 de *Philosophica Malacitana*, 1994, pp. 83-96.

Dirección Postal: Castellón 80, 1-B, E-29004 Málaga.

47 Nâgârjuna, *Mahâyânasamâhita: La veintena del Mahâyâna*, § 21, p. 148.