



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Mística budista, mística cristiana y el problema de la inefabilidad

Carlos Andrés Barbosa Cepeda

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2011

Mística budista, mística cristiana y el problema de la inefabilidad

Carlos Andrés Barbosa Cepeda

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito
parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Directora:
Mg. Margarita Cepeda Diazgranados
Codirectora:
Ph.D. Angela Uribe Botero

Línea de Investigación:
Hermenéutica

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2011

A Dora Espinosa

Amiga en Dios, amiga en el Dharma.
Voz del silencio somos.

Agradecimientos

Nada de esto habría sido posible sin el apoyo de muchas personas. En primer lugar, debo mi gratitud a la Universidad Nacional de Colombia por elegirme beneficiario del programa de *Becas para estudiantes sobresalientes de posgrado* de 2008 a 2009, así como al Departamento de Filosofía por concederme una plaza como Asistente de Docencia en 2010. También agradezco a mis padres, quienes en momentos cruciales ofrecieron su apoyo material sin que hubiera sido necesario pedirlo.

Los miembros del *Grupo de Estudios en Pensamiento Oriental, Darsana*, fueron mis cómplices en la exploración de las filosofías de Asia. Con ellos y los participantes en los seminarios informales del grupo ofrecidos entre 2009 y 2011 empezamos a leer a Nāgārjuna; sin ellos mi comprensión de su filosofía habría sido mucho más difícil. Las observaciones de Carlos Garzón Rodríguez, entonces compañero de maestría, fueron muy importantes para encaminar la tesis cuando apenas era un proyecto en 2009. Los lectores de mi primer avance a finales del mismo año aportaron muchísimas ideas y fueron claves para orientar la investigación; me refiero a los entonces miembros del grupo *La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea* de la Universidad Nacional: profesor Luis Eduardo Gama, Paula Maldonado, Carlos Idrobo, Leonardo Cubillos y Diego Ávila. También mis estudiantes de filosofía budista entre el 2009 y el 2010, especialmente Diana Osorio y John Jairo Meza, aportaron a mi comprensión de Nāgārjuna con su paciencia en permitirme hacerles leerlo y con sus ideas y preguntas, y por mostrar un gran entusiasmo en el proceso. Si alguien fue intelectual y anímicamente clave para que siguiera este camino fue mi directora, profesora Margarita Cepeda Diazgranados, quien creyó en el proyecto desde el principio y todo el tiempo. No puedo distinguir hasta qué punto mis ideas son también las suyas, especialmente en lo concerniente a la interpretación del pensamiento de Eckhart. A Sarah Mattice le debo su invaluable ayuda al facilitarme algunos de los artículos que figuran en la bibliografía, que de otra manera no habría logrado conseguir.

Finalmente, debo agradecer el apoyo del personal administrativo del Departamento de Filosofía, especialmente Shirley Gómez y Patricia Medina. En la recta final, el paciente apoyo de John Jairo Meza fue crucial para ajustar el texto a la normativa MLA, tarea nada fácil considerando el tipo de material en él citado.

Agradezco también la ayuda de todas las personas a quienes haya olvidado mencionar y presento excusas sentidas por cualquier omisión en la que haya caído: son en todos los casos producto de la debilidad de mi memoria.

Resumen

El presente trabajo aborda el problema de la inefabilidad en el discurso/lenguaje místico a través de un análisis comparativo del mismo, que se apoya en Nāgārjuna y el Maestro Eckhart, representantes paradigmáticos de la mística budista *Mahāyāna* y cristiana occidental respectivamente. Este análisis conducirá a concluir que: (i) el lenguaje místico efectúa una distinción entre lo decible y lo no-decible; (ii) la cual abre camino hacia una comprensión transconceptual de la realidad; y (iii) este abrirse camino solo se completa a través del ejercicio de una cierta forma de vida cuya realización es la transformación radical de la experiencia. Ello permitirá comprender la pretensión de inefabilidad del discurso místico.

Palabras clave: Mística, Misticismo, Inefabilidad, Nāgārjuna, Eckhart, Lenguaje

Abstract

The present discussion deals with the problem of ineffability in mystical discourse/language by means of a comparative analysis thereof, which relies on Nāgārjuna and Meister Eckhart's work, whom are respectively paradigmatic representatives of *Mahāyāna* buddhism and Western Christian Mysticism. This analysis will lead us to conclude that: (i) mystical language makes a distinction between the sayable and the unsayable; (ii) this distinction opens a path towards a transconceptual understanding of reality; and (iii) this path-opening is completed only through putting a certain form of life into practice, the realization of which is the radical transformation of experience. This will allow us to understand the claim of ineffability in mystical discourse.

Keywords: Mystic, Mysticism, Ineffability, Nāgārjuna, Eckhart, Language

Contenido

	Pág.
Resumen	IX
Lista de abreviaturas.....	XII
<i>Notas sobre la citación de las obras referidas y la edición del texto.....</i>	<i>XIII</i>
Introducción	1
Objeciones a la tesis de la inefabilidad	4
1. Eckhart y Nāgārjuna.....	9
1.1 Eckhart	9
1.2 Nāgārjuna	13
2. Lenguaje místico: abrirse camino	19
2.1 La distinción decible / no-decible.....	19
2.2 Decir como caracterizar, decir como indicar.....	25
3. Lenguaje místico: sus formas y rasgos.....	29
3.1 La metáfora.....	29
3.2 El lenguaje negativo.....	37
3.3 La mística como forma de vida.....	46
4. Epílogo: una posible objeción.....	49
Bibliografía.....	53

Lista de abreviaturas

Abreviatura	Término
<i>Br.</i>	Tratados y sermones (algunos textos eckhartianos en traducción española, edición de De Brugger)
<i>MK</i>	<i>Mūlamadhyamakakārikā.h</i> (Fundamentos de la vía media)
<i>Vg.</i>	El fruto de la nada y otros escritos (algunos textos eckhartianos en traducción española, edición de Vega)
<i>Vv</i>	<i>Vigrahavyāvartanī</i> (Abandono de la discusión)

Notas sobre la citación de las obras referidas y la edición del texto

Para citar las obras de Nāgārjuna sigo la nomenclatura utilizada en (Arnau 2005), a saber: Para *Fundamentos de la vía media* se utilizará la sigla Mk seguida de número de capítulo y verso; cito de la edición de Arnau a menos que se especifique lo contrario. En el caso de *Abandono de la discusión*, la sigla Vv seguida del número de estrofa; sin embargo, agrego el número de página de la edición de Arnau (2006) después de punto y coma, para facilitar la localización de la cita en la misma (en la cual se ordenan las estrofas por temas y no por número).

Para citar las prédicas de Eckhart utilizo dos ediciones españolas diferentes. Para citar la de Vega utilizo la abreviatura Vg. seguida del número de página correspondiente. Análogamente con la edición de De Brugger, identificándola con la abreviatura Br. El *Dao Dejing* (*Tao Teking*) se cita por el número de capítulo en romanos.

Donde se ha hecho necesario traducir citas en idiomas distintos al español, las traducciones son del suscrito a menos que se indique lo contrario. La terminología eckhartiana se cita en medio alto alemán, idioma en el que originalmente se redactaron; algunas veces se acompaña de su equivalente en alemán moderno, lo cual es explícitamente indicado en cada caso. En cuanto a la obra de Nāgārjuna, todos los términos técnicos que son referidos en sánscrito (lengua del autor) son escritos con diacríticos, excepto los términos "samsara" y "nirvana" porque ya han sido castellanizados (figuran como entradas en el diccionario de la RAE). En cuanto a los términos "theravada" y "mahayana", se escriben sin diacríticos y en rectas aunque no están en el diccionario, toda vez que son de uso corriente al hablar de budismo en español o en cualquier idioma.

Introducción

La tesis de la inefabilidad es un rasgo de la mística que ha sido claro para los estudiosos desde hace bastante tiempo¹. Ya William James lo observa en *Las variedades de la experiencia religiosa*, tan temprano como en 1902 (cf. 295). Un típico problema en relación con ello –y en particular con el discurso místico– radica en que la consistencia de la afirmación no es para nada obvia. La tesis de la inefabilidad queda muy bien ejemplificada por las primeras líneas del *Dao dejing* (*Tao teking*):

道可道非常道 [dào kě dào fēicháng dào]

名可名非常名 [míng kě míng fēicháng míng]

“El curso [Dao] que se puede discurrir no es el curso permanente.

El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente.” (I)

Así que el *Dao* (la vía o curso, y a la vez el principio último del cosmos) no es expresable en palabras, no se puede decir. Sin embargo, de ahí en adelante el tratado versa sobre el *Dao*. Por lo general, las tradiciones llamadas místicas tienen el mismo tipo de compromiso: afirman que hay un saber –o una realidad– que no se puede decir, pero al tiempo versan (en ocasiones extensamente) sobre ello. Hablan sobre lo inefable. En una primera aproximación, uno podría pensar que actúan de manera abiertamente inconsecuente. ¿Cómo es, pues, posible esta actitud? ¿Cómo entenderla? Durante todo el siglo XX los estudiosos de la religión han sabido esto, e incluso no faltan los que adhieran a alguna forma de la tesis de la inefabilidad. Pero se echa de menos una exploración juiciosa y profunda de los problemas que la misma supone, así como un esfuerzo por interpretarla: “Aunque probablemente se han percatado del apuro que presupone decir de algo que es indecible, la gran mayoría de inefabilistas han optado por guardar silencio al respecto.” (Ho 409).

No intentaré aquí ofrecer una respuesta al problema con pretensiones de exhaustividad. Más bien, mi propósito es ofrecer

¹ Tomo el término “tesis de la inefabilidad” de Ho (cf. 409), quien la formula de la siguiente manera: “hay una realidad o experiencia trascendente de algún tipo que no puede ser expresado como verdaderamente es por medio de conceptos y palabras humanos” (Ídem). Pero además los místicos afirman, diría yo, que hay un saber inefable, lo cual jugará un papel importante en el presente trabajo.

pistas al respecto, pero de una manera articulada. Toda vez que el problema de la inefabilidad es en primera instancia de lenguaje, su exploración debe comenzar por un análisis del discurso místico mismo. Ahora bien, ¿cómo llevar a cabo la exploración? Antes de decirlo, es conveniente hacer una pequeña digresión concerniente a lo que la mística implica como tema de indagación filosófica o, en general, académica.

Hablar de mística presupone, de por sí, que esta engloba manifestaciones propias de tradiciones, épocas y entornos socioculturales muy diversos (es decir, a la vez numerosos y muy diferentes entre sí). El término se aplica a una "enorme pluralidad de fenómenos", así como a una gran "pluralidad de sistemas de interpretación de esos hechos" (Martín 19). Así las cosas, el estudio de lo místico es inevitablemente comparativo si se le toma en serio. Este campo de investigación tiene, pues, que basarse en un conocimiento amplio de diversas tradiciones místicas y una disposición a encontrar nexos, semejanzas, acercamientos entre ellas. Incluso cuando no es ese su punto de partida, tiene que llegarse a él en algún momento. Por otra parte, es imposible que una sola persona tenga un conocimiento suficiente de un número significativo de manifestaciones místicas. El investigador no tiene más remedio que partir o bien de unos pocos ejemplos, o bien de una reflexión general *in abstracto* que luego debería ser puesta a prueba a la luz de investigaciones sobre místicas particulares. En todo caso, conclusiones con cualquier pretensión de generalidad en esta área deben soportar la exigencia de ser contrastables con diversas formas de mística.

Volviendo a las pistas de las que hablábamos en relación con el problema de la inefabilidad en el discurso místico, el presente trabajo se consagrará a un análisis del discurso místico que pueda conducir a articular una posible respuesta al problema de la inefabilidad. El enfoque aquí elegido tiene dos principios metodológicos. El primero es partir de los autores místicos mismos, partir de escuchar atentamente su propia voz; ello contrasta con empezar desde una reflexión *in abstracto*. El segundo principio consiste en aplicar la filosofía comparada, lo cual supondrá trabajar más de un autor. No obstante, es menester recordar la limitación que nos obliga partir de unos pocos ejemplos. Los ejemplos que aquí trataré son dos personajes que se pueden considerar ejemplos paradigmáticos de sendas tradiciones místicas: la cristiana y la del budismo mahayana². Estos personajes son, respectivamente, Meister Eckhart -teólogo y monje

² En la actualidad, del budismo quedan dos grandes ramas: theravada y mahayana. La primera se considera a sí misma más tradicional y se consolidó en Sri Lanka (Ceilán) alrededor del siglo I a.C. La segunda tiene sus raíces en movimientos heterodoxos cuya literatura más antigua data de los siglos II a.C. al I d.C. Nāgārjuna habría dado articulación filosófica a esta literatura, y la habría puesto a discutir con la escolástica budista ortodoxa de la época. El mahayana es la tradición budista más común en Tíbet, China, Mongolia, Japón y Vietnam.

dominico alemán del siglo XIV- y Nāgārjuna -filósofo budista indio del siglo II o III, fundamental en la consolidación del mahayana-.

Por qué comparar específicamente las figuras de Nāgārjuna y Eckhart puede tener varias respuestas. Primeramente, en ambos se encuentra no solamente la pretensión -es decir, a la vez intención y atrevimiento, si se quiere- de hablar de lo inefable; más aún, a partir de ambos es posible tematizar el lenguaje de tal manera que haya un lugar para esa pretensión y, más en general, para una comprensión de lo inefable. Además, como intentaré mostrar más adelante, hay paralelos importantes que se pueden trazar entre ambos justo en lo concerniente al lugar y el carácter que tienen el lenguaje y lo inefable en ellos. Quizá, entonces, este estudio comparativo nos diga algo de utilidad acerca del problema que hemos planteado al principio (i.e., el problema de la inefabilidad en el discurso místico).

Con todo, el valor y posibilidad de esta comparación en relación con el problema de la inefabilidad solo se podrán ir apreciando suficientemente a lo largo del presente texto. Vale la pena también pensar hasta dónde pueden extenderse las conclusiones que de aquí resulten: ¿pueden aplicarse a otros místicos o a otras tradiciones místicas? La pregunta es, sin duda, relevante y, aunque su abordaje escape a los límites de la presente indagación, al menos ella debería servir como su punto de partida.

Ahora bien, para desarrollar el tema aquí propuesto, es menester comenzar por una exposición de las dificultades que generaría la tesis de la inefabilidad, y seguir con una exposición general de los dos autores que permita una comprensión inicial de sus respectivas obras, especialmente de las nociones que será necesario considerar más adelante. Después de ello será posible empezar a abordar nuestro problema central apoyándonos en ambos. Veremos que al indagar de qué modo se aproximan el filósofo indio y el monje dominico, nos encontramos con varios rasgos comunes: en ambos (i) se manifiesta una distinción entre lo decible y lo no decible (a su vez lo conceptualizable y lo no conceptualizable), a partir de la cual (ii) se abre camino hacia una comprensión de la realidad que trasciende la esfera del lenguaje y los conceptos, y (iii) este abrirse camino no se completa si no es a través del ejercicio de una cierta forma de vida. Será notoria la necesidad de centrarnos en el tema de cómo se relaciona el místico con el lenguaje. Es en el último de estos rasgos (el iii) donde reside la posibilidad de clarificar la relación entre la inefabilidad del discurso místico y una cierta forma de vida. Al estudiarla, podremos afirmar que con su discurso el místico no pretende quedarse en una transformación de la comprensión teórica que tengamos del mundo, ni siquiera en un refinamiento de nuestro discernimiento. Más allá de todo ello, lo que pretende es una transformación en la constitución de la experiencia. Su decir -y en particular su hablar sobre lo inefable- solamente cobra sentido en relación con una cierta *praxis*, a la que este hablar permanece

indisolublemente atado. Al final del texto, será necesario considerar una posible objeción a la propuesta.

Antes de comenzar, nos hallamos con una dificultad terminológica, por lo demás bastante grande: el término "mística" admite tantas acepciones que muy probablemente estas no se dejan reducir a un solo concepto. Como anota Martín (cf. 1999 19-20), las definiciones en el ámbito académico pueden llegar a diez³. El estudioso, por ende, siempre se enfrenta a la dificultad de cuál noción adoptar, o de precisar de modo suficientemente claro su uso del término.

Seguramente, esta dificultad para definir tiene que ver con la enorme diversidad del universo místico. Por ende, tratar de definir el término "mística" nos somete al riesgo de perder generalidad, o de hacernos ciegos a algunas manifestaciones de lo místico. Ante ello considero preferible mantener el debate al respecto. Así que no clarificaré el término mediante una definición explícita: ello dependerá más bien del uso del término a lo largo de todo el texto. Desde luego, para los fines del mismo es clave la presuposición enunciada al principio, que por ende es necesario explicitar: el místico osa hablar de lo inefable, y de un algo inefable cuya comprensión es posible y fundamental para la vida.

Por otra parte, creo que no resulta problemático suponer que Eckhart es un místico. En el caso de Nāgārjuna, no parece tan claro en principio porque no se trataba de un predicador, sino de un filósofo. Pero es, a fin de cuentas, un filósofo que ayuda a consolidar la escolástica e incluso la práctica de una tradición cuyo carácter místico se da por sentado: el budismo mahayana. No nos importa, pues, zanjar aquí si Nāgārjuna, el hombre, fue un místico o no, porque a fin de cuentas su obra está sumergida en los comienzos de dicha tradición y funge de ahí en adelante como elemento dinamizador de la misma.

Finalmente, aunque insistiré todo el tiempo en las semejanzas entre los dos personajes, ello no quiere decir que desprecie las diferencias (también relevantes). Simplemente, acentuar las semejanzas será importante para mostrar que la comparación es posible y significativa. El valor de esta insistencia es primordialmente metodológico.

Objeciones a la tesis de la inefabilidad

La dificultad inicial con la tesis de la inefabilidad consiste en lo siguiente: cuando se dice de algo que es inefable, se enuncia un juicio de la forma "S es inefable". Por consiguiente, se le

³ Velasco se remite concretamente a (Inge 1948 25).

está predicando a ese algo (S) el predicado "inefable", es decir, se está diciendo algo de dicho objeto. Al decir "S es inefable" estoy diciendo algo de S, y por ende contradigo tal proposición, de modo que no puede ser afirmada. A la luz de este análisis, no es posible predicar inefabilidad consistentemente. Con mayor razón, quien quiera decir que S es inefable no puede atribuirle ningún otro predicado sin traicionar su posición. En términos lógicos, para cualquier predicado P, si digo que "S es inefable", no puedo legítimamente afirmar ningún juicio de la forma "S es P" o "S no es P", y por ende tampoco puedo afirmar "S es inefable". De ello se percata San Agustín:

[...] Dios es indecible. Pero lo que he dicho no habría sido dicho si fuera indecible. Por esta razón Dios no debe ser llamado ni siquiera indecible, porque incluso cuando se dice esta palabra, algo se dice. Hay un tipo de conflicto entre las palabras aquí: si lo que no se puede decir es indecible, entonces no es indecible, porque en realidad puede decirse que es indecible. (*De Doctrina Christiana* 17)

Empero, no es la única objeción posible. En años recientes se han esgrimido otras como reacción a la tesis pluralista de John Hick, según la cual:

[L]as grandes religiones mundiales representan diferentes respuestas auténticas a una realidad última denominada 'lo Real *an sich*'⁴, aunque lo Real *an sich* excede toda caracterización substancial positiva en el pensamiento y el lenguaje humanos y no es conocido tal como es por ninguna de las tradiciones religiosas, cuyos objetos divinos no son más que sus diversas manifestaciones empíricas o fenoménicas" (Ho 409; cf. Hick 236-249).

Esto lo compromete con la tesis de la inefabilidad y lo obligaría a responder la primera objeción. Pero otras han sido formuladas también. Para comenzar, Alvin Plantinga diría que al menos podemos atribuirle a lo Real el concepto "ser tal que nuestros conceptos no aplican a ello"; si es así, entonces no podemos aplicarle a lo Real ningún concepto, pero ello contradice el concepto enunciado. Por ende, la afirmación de que a lo Real no se le puede aplicar ningún concepto sería a la vez verdadera y falsa, lo cual sería absurdo (cf. 20-26).

Por su parte, Keith Yandell afirma que si lo Real es inefable, cualquier descripción que se le aplique sería igualmente válida. Expresiones como "una hamburguesa" serían tan válidas para referirse a ello como "lo Real" o "la divinidad". Podría alegarse que una expresión tal (o expresiones como Dios, Allah, etc.) son simplemente nombres propios, que por ende no presuponen descripciones. Pero si por ejemplo decimos "Dios es inefable", no

⁴ Alemán para "en sí".

podríamos decir que alguien entiende la frase si no es capaz de aclarar a quién se refiere con el uso de la palabra "Dios" mediante el uso de expresiones explicativas como "la primera causa", o "el que se reveló a los profetas" (cf. Yandell).

La solución de Hick es una distinción entre propiedades substanciales y puramente formales (cf. 239). Así, procede a decir que a lo Real no se le puede atribuir propiedades substanciales como "ser bueno" o "tener conocimiento", pero sí propiedades formales como "ser inefable" o "estar más allá del alcance de nuestros conceptos". Sin embargo, él no aclara en qué consiste cada tipo de propiedad; si acaso se limita a dar ejemplos. Insole piensa que la mejor manera de clarificar esta distinción sería decir que "las propiedades formales son las que determinan directa y únicamente qué otras propiedades puede (o no) adscribirse al sujeto, mientras que las propiedades substanciales no tienen nada que ver en cuanto a qué otras propiedades pueden ser adscritas al sujeto" (28). A la luz de esta clarificación, resulta que no es posible adscribirle propiedades formales a un objeto sin saber lo que es, es decir, sin tener información sobre sus propiedades substanciales: "las propiedades formales que Hick le adscribe a Dios emergen de creencias y asertos metafísicamente *substanciales* acerca de Dios (...) i.e., que Dios, por razones que atañen a su naturaleza, está por fuera de la esfera de nuestros conceptos humanos" (29).

Es más, parece que los místicos no obedecían a tal distinción, pues aparentemente hacen afirmaciones substanciales sobre lo inefable, como que tiene conocimiento, conciencia o que es el supremo bien (cf. Ho 412). ¿Qué solución puede haber, pues, al problema de la inefabilidad? No podremos abordar el problema inmediatamente: primero es menester una presentación preliminar de los autores en que me apoyaré. Pero baste anticipar que entendidas como conjunto, las objeciones anteriores pueden ser contestadas si tenemos en cuenta lo siguiente:

- (i) Los objetores parecen presuponer que toda expresión en el lenguaje puede ser completamente re-expresada en términos de juicios literales (puramente descriptivos), pero los místicos no tienen por qué aceptarlo. A fin de cuentas, describir objetos no es la única función que tiene el lenguaje: puede usarse también para expresar sentimientos, solicitar algo, dar órdenes, indicar, etc. (cf. Ho 420). Esta última función, la indicación, es especialmente relevante para pensar el uso del lenguaje en la mística, como ya veremos más adelante.
- (ii) Si decimos que expresiones como "lo innombrable" o "ser tal que nuestros conceptos no aplican a ello" son conceptos, deberían tener un contenido, y ese contenido tendría que ser conceptual. Pero más bien sería la intención de los místicos elaborar conceptos con la intención de apuntar a un contenido que no es conceptual. Mejor dicho, aunque por definición lo inefable no puede ser dicho con palabras,

puede ser entendido a partir del uso de las mismas, pero no conceptualmente.

No puedo desarrollar estos dos puntos aquí, pero será menester hacerlo más adelante. Ello será posible con la aclaración de la distinción decible / no-decible en Nāgārjuna y Eckhart, primero, y luego la distinción entre decir como caracterizar y decir como indicar.

1. Eckhart y Nāgārjuna

1.1 Eckhart

La obra de Eckhart supone especiales dificultades de orden puramente técnico. En primer lugar, no se conserva en su integridad: algunas partes se perdieron o simplemente él no llegó a concluir las. Este último fue el caso de su *Opus tripartitum*, una monumental exposición de toda su teología, de la que solo tenemos el prólogo y el programa. Lo que conservamos de sus escritos puede dividirse en obra latina y obra alemana (escrita en medio alto alemán, más precisamente). Sus textos latinos están dirigidos a un público académico y consisten principalmente en tratados, como las *Quaestiones parisienses*. En alemán escribió algunos tratados más (*Die Rede der Underscheidung*, *Daz Buoch der goetlichen Troestunge*, *Von Abegeschiedenheit*) y las prédicas, que constituyen la parte más voluminosa de sus escritos.

Otra dificultad técnica radica en que la autenticidad de varios textos atribuidos a él -principalmente prédicas- es cuestionable. Sin duda esto se debió en buena parte a que debieron ser rescatados por algunos de sus discípulos luego de ser condenados por el papa Juan XXII. Pero gracias a su escrito de justificación y algunas otras referencias ha sido posible distinguir con algún grado de confiabilidad los textos auténticos de los demás. Al respecto, el principal punto de referencia es la monumental edición llamada *Die deutschen und lateinischen Werke*, compuesta de dos secciones: la primera, a cargo de Josef Quint, compone la obra alemana, y la segunda sección corresponde a la obra latina.

Fuera de las cuestiones meramente técnicas, los escritos de Eckhart también suponen dificultades de comprensión e interpretación, especialmente si nos remitimos a sus prédicas en alemán. Cada una de ellas abarca diversos temas a los que el predicador acude para explicar el significado de alguna cita bíblica, temas cuyas interconexiones no son obvias en primera instancia y que por ende deben ser rastreadas pacientemente.

No obstante, es posible encontrar un punto de entrada privilegiado al pensamiento de Eckhart. Todo este gira alrededor de una idea: el nacimiento de Dios en el alma, que es a la vez el (re)nacer del alma como Hijo del Padre eterno. Así lo expresa Quint:

Se ha dicho del Maestro Eckehart [sic] que constituye su grandeza el que en el fondo no tenga sino una sola idea bastante profunda y sublime para vivir y para morir. Esta única idea fundamental y nuclear de Eckehart [sic], desde la cual se han desarrollado y, por otra parte, orientado todas las demás ideas, es la que se refiere al Nacimiento de la Palabra en el alma. Ha desconocido a Eckehart [sic] quien no ha comprendido que el Nacimiento del Hijo por el Padre divino en la chispa del alma constituye la única razón, el contenido y el fin de la prédica de Eckehart [sic], y otorga a sus exposiciones una, casi diría yo, monotonía grandiosa. (Quint 21; citado en De Brugger 30)

Este es el objetivo de toda la prédica del "Maestro". Veamos pues en qué consiste y cómo se desarrolla.

La idea de que Dios nazca en el alma y a su vez esto sea el renacer del alma como su Hijo en la eternidad nos indica claramente que se trata de una transformación. Esta es una transformación radical; es nada menos que el paso de un nivel a otro: del nivel de las criaturas al divino. Debemos, pues, clarificar esta distinción y preguntarnos cómo es el tránsito del uno al otro.

La distinción entre las criaturas y la divinidad trasluce cuando Eckhart dice que Dios es completamente intocado por las criaturas, no es para nada afectado por ellas: "Dios fluye en todas las criaturas y, sin embargo, ninguna de ellas le toca. No las necesita" (Vg. 88). En cambio, las cosas creadas sí dependen de él y de un modo esencial: de él toman su esencia, sin él no son más que nada, puramente nada (cf. 91).

Valga decir que el místico renano también describe a Dios como una nada (cf. Vg. 87-93), lo cual resulta chocante a primera vista: ¿Cómo es que aquello de donde las cosas toman su ser es ello mismo una nada? Pero esta referencia a Dios debe ser entendida de otra manera. Las criaturas son "nada" en el sentido de que toman su ser de Dios (no son nada sin él, como ya lo hemos dicho), mientras que Dios es (una) "nada" en el sentido de que no puede serle atribuida ninguna particularidad de las criaturas: "si no eres ni esto ni aquello, entonces eres todo." (Vg. 99)

Leído en términos ontológicos, este discurso habrá sido atípico en el contexto de la Edad Media europea, y aun lo habría sido en la Edad Moderna. Ello porque equivale a decir que el ser no es lo mismo que lo ente, que el ser no tiene ninguna de las determinaciones particulares de ningún ente. Como quien dice, no tiene él misma ninguna determinación particular, pero precisamente en virtud de ello las contiene todas. Del ser surgen todas las determinaciones porque no es limitado por ninguna. Tendremos que discurrir más adelante al respecto, pero por ahora pasemos a otro

asunto para redondear la exposición: cómo es el tránsito de lo creatural a lo divino.

De acuerdo con Eckhart, este tránsito se logra en la medida en que se cultive una virtud que él llama *abegeshiedenheit* (en alemán moderno *Abgeschiedenheit*), y que podríamos traducir bien como "ser separado", bien como "desasimiento". El desasimiento consiste en dejar atrás toda conexión, todo lazo con las criaturas. Pero no debe por ello pensarse que se trata de practicar el más duro ascetismo y separarse físicamente de las cosas. No se trata de un rechazo meramente físico de la comida, el vestido, las relaciones con otros, sino de un cambio en la relación del alma con todo ello. Mientras que el alma asida a las criaturas (cosas) tiene preferencias que le conducen a satisfacerse si logra lo que quiere y a frustrarse si no lo logra, el alma desasida está igualmente contenta en todos los casos; bien puede disfrutar de un plato de comida en un momento, pero su ánimo no se habría visto afectado si no lo hubiera obtenido (cf Vg. 125-136; Br. 237-254).

Para profundizar en la noción de desasimiento debemos introducir el contraste entre voluntad propia y voluntad divina. Podemos notar rápidamente que la disposición a tener preferencias (y por ende distinguir entre lo que me gusta y lo que no me gusta) implica el tener una voluntad propia, en virtud de la cual uno acepta y rechaza. Mejor dicho, la voluntad propia es característica del alma asida a las criaturas. El que quiera desarrollar el desasimiento debe, por ende, renunciar a su voluntad propia (cf. Vg. 52, 76-77). ¿Pero acaso esto no supondría quedarse absolutamente sin ninguna voluntad? ¿Y en ese caso, cómo le sería posible al ser humano actuar? No, no es que el hombre desasido se quede sin voluntad alguna, sino que abraza plenamente la voluntad divina. Acepta ser completamente un instrumento para la realización de la voluntad de Dios. Así, como la voluntad propia implica tanto la satisfacción como la frustración, y por consiguiente el desasosiego, el abrazar la voluntad divina supone el completo sosiego, la paz del espíritu. Quien abraza enteramente la voluntad divina no puede sino sentirse contento en todo momento con lo que Dios le mande, sea una gran satisfacción o un gran sufrimiento.

Hemos visto, muy esquemáticamente, en qué consiste la distinción criaturas/divinidad y cómo es el tránsito de lo uno a lo otro. ¿Pero en qué medida significa todo esto que Dios nazca en el alma y el alma nazca como su Hijo en la eternidad? Una manera de abordar este interrogante es la siguiente: Eckhart dice que para poder darse la entrada de Dios en el alma, es necesario que esta se encuentre vacía (*ledic*, en alemán moderno *ledig*) de las criaturas: "vacío de toda imagen extraña, tan vacío como cuando todavía no era" (Vg. 41); "si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como cuando él todavía no era" (Vg. 76). La palabra que utiliza para decir

esto, *ledic*, tiene la doble connotación de "soltero" y "vacío"; a la vez hablamos de que el alma esté (i) separada de las criaturas y que (ii) esté vacía de ellas. La (i) nos remite a la explicación ya expuesta sobre el desasimiento. Ahora exploremos la connotación (ii).

Así como una vasija con agua debe ser vaciada antes de ser apta para contener vino, del mismo modo el alma, para contener a Dios, debe vaciarse primero de las criaturas. Como dice el mismo Eckhart: "estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios." (Vg. 129). Dios no puede habitar allí donde habitan las criaturas; pero además -y esto trasciende la metáfora-, él tiene un deseo tan ferviente de entrar en ella que una vez han salido las criaturas, inmediatamente entra. Donde habitan las criaturas, allí no está Dios; y donde habita Dios, allí no están las criaturas.

Ahora bien, no debemos entender literalmente la idea de que en el alma habitan las criaturas. Esta expresión simplemente significa que el alma se encuentra ocupada en ellas: piensa en obtener esto o aquello, en el placer que esto le da y aquello le quita, en la satisfacción y la insatisfacción consiguientes. Mejor dicho: el alma ocupada en las criaturas no da espacio a ocuparse de Dios, y el alma ocupada en Dios no da espacio a ocuparse de las criaturas. Pero si el alma deja ese afán por ellas, no queda simplemente preparada para recibir a Dios; más aún, Dios inmediatamente entra: "La más pequeña imagen creada que se forma en ti es tan grande como Dios es grande. ¿Por qué? Porque ella te impide un Dios total. Precisamente allí donde dicha imagen penetra en ti, allí Dios y su deidad deben retirarse. Allí donde esa imagen sale, allí entra Dios." (Vg. 49-50)

Para el alma desasida, en suma, se efectúa una transformación total de su vida, quiéralo o no. Pasa del desasosiego al sosiego, de la voluntad propia a la voluntad divina. Su trascendencia de la vida creatural la reconfigura totalmente. Es esto lo que podemos entender como su (re)nacer, un (re)nacer del alma como Hijo de Dios. ¿Pero por qué hemos de entenderlo como nacimiento de Dios en esa alma, y no simplemente como un ingreso de él a ella?

He aquí otro aspecto muy llamativo del pensamiento eckhartiano. El alma renacida no se hace simplemente un ser en una relación diferente con Dios: se hace una con él, del mismo modo que el Padre y el Hijo no son dos partes de lo mismo, sino uno y el mismo. "Alguna gente simple se imagina que deberían ver a Dios como si estuviera allí y ellos aquí. Pero esto no es así. Dios y yo somos uno." (Vg. 55)

Creo que esto radicaliza aún más la distinción entre lo creatural y lo divino. No es solamente un contraste entre el nivel de las

cosas (entes) particulares y el Ser, sino además un contraste entre todo tipo de diferencias/multiplicidades y la Unidad. Podemos ver la realidad como multiplicidad, como una plétora de cosas singulares diferentes una de otra, o también como una unidad más allá de toda diferencia. Y aquí hablamos no de unidad en el sentido ordinario, pues la unidad, para poder ser discernida, debe suponer la multiplicidad (¿cómo podemos decir que algo es uno si no es en contraste con lo múltiple?). Hablamos, más bien, de unidad en tanto no-diferenciación, no-multiplicidad. En este sentido, Eckhart es un predicador de la plena unidad más allá de toda diferencia, pero entendida como transformación radical de la vida.

1.2 Nāgārjuna

Nāgārjuna fue un filósofo budista del siglo II (o III), tal vez el más célebre de todos los filósofos indios hoy en día. Su figura es doblemente difusa: su biografía no nos ha llegado -pero en cambio abundan las leyendas sobre el personaje- y su obra (escrita en sánscrito) no puede delimitarse con total precisión. Era una costumbre extendida en el ámbito indotibetano atribuir una obra a un autor muy célebre como mecanismo para garantizar la difusión y preservación de la misma (cf. Arnau 2005 40). Un primer problema al enfrentarse al estudio de este filósofo es distinguir los libros de su genuina autoría entre el copioso número de obras que la tradición le ha atribuido. Y un segundo problema es que más allá de sus textos y las leyendas que lo retratan no tenemos ninguna idea clara sobre quién era el autor.

En todo caso, hay acuerdo en que el texto más importante e influyente atribuido a Nāgārjuna es su *Mūlamadhyamakakārikā.h* (*Fundamentos de la vía media*). Podemos entonces adoptar la siguiente sugerencia de Arnau (cf. 2005 40): definimos a Nāgārjuna como el autor de esta obra, sea quien sea; a partir de ello es posible atribuirle otros textos con un alto grado de probabilidad⁵. Me centraré, pues, en el contenido de *Fundamentos de la vía media*. Empero, también será útil acudir a la segunda obra más importante de este pensador: *Vigrahavyāvartanī* (*Abandono de la discusión*).

En un intento por rescatar lo que él considera como la auténtica doctrina del Buda, Nāgārjuna se enfrenta a varias escuelas metafísicas, tanto hinduistas como budistas. Su crítica se centra en la noción de naturaleza propia (*svabhāva*, *bhāvanā*), que habían elaborado pensadores budistas anteriores y que fue sistematizada en monumentales obras llamadas *Abhidharma* (literalmente "acerca de la doctrina"). Estos pensadores concebían la realidad como

⁵ Para una relación más detallada de la obra de Nāgārjuna y la discusión sobre su delimitación, remito a (Arnau 2005 40-47)

compuesta de factores elementales (*dharma*⁶) que se agrupaban para conformar las distintas cosas (incluidas las personas y los demás seres sintientes), y cuya existencia es instantánea (apenas comienzan a existir son reemplazados por otros); cada uno de estos factores tiene una naturaleza propia, que los hace distinguibles y diferentes de todos los demás. Nāgārjuna intenta refutar esta concepción de la realidad de un modo radical; de hecho, su crítica llega tan lejos como para atacar toda metafísica centrada en cualquier noción de esencia, naturaleza propia o ente.

En *Fundamentos de la vía media* se muestra cómo es imposible entender la causalidad, el movimiento, la percepción, el tiempo, el espacio, el cambio, etc. en términos de naturaleza propia. Su modo de argumentar (o, más precisamente, refutar) se mantiene a lo largo de los diversos capítulos en que trata estos temas, así que tomemos el capítulo I (donde aborda el tema de la causalidad) como ejemplo para explicarlo. La tesis del citado capítulo es la siguiente:

En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma. (Tampoco será posible suponer) que se origine a partir de otras o pensar que surja como resultado de una combinación de las dos posibilidades anteriores. (Por último, carece de sentido pensar que) las entidades puedan originarse sin causa (es decir, de forma aleatoria o por casualidad). (Mk 1.1)

La tesis deja una sensación de pasmo: ninguna entidad (esto es, ningún "algo" con naturaleza propia) tiene su origen en sí misma, ni en otra cosa, ni en sí y en otra cosa a la vez; empero, tampoco se puede considerar que las entidades carezcan de causa. Lógicamente, la única posibilidad que esta tesis negativa nos deja es abandonar la noción de entidad. En ello debemos ahondar, pero para hacerlo es menester que expongamos primero los argumentos del *mādhyamika*⁷.

Especifica él que "ningún ente tiene su naturaleza propia o consustancial en el conjunto de las condiciones que supuestamente lo producen." (Mk 1.3). Es decir, no encontramos la naturaleza del ente en las condiciones que lo producen. Por ejemplo, no hallamos la manzana en la semilla del manzano⁸. Y mucho menos hallaremos

⁶ El término *dharma* tiene numerosas acepciones en sánscrito. Puede ser tanto doctrina como realidad, factor de existencia, etc. Solo en este último sentido es usado aquí, mientras no se advierta lo contrario.

⁷ *Mādhyamika* es el nombre que se le da a cualquier adepto de la escuela *madhyamaka*. Mientras no se especifique lo contrario, en el presente texto se utilizará para hacer referencia a Nāgārjuna en particular.

⁸ En estricto sentido este es un mal ejemplo. Recordemos que para los defensores del *Abhidharma* solamente tienen naturaleza propia los *dharma*s o factores últimos de la existencia, mientras que los demás objetos son compuestos (v.g., una manzana) y por ende no la tienen. No obstante, usaremos ejemplos de

esta naturaleza en las condiciones que producen otro ente (cf. Mk 1.3). Se podría contestar que el surgimiento del ente se da gracias a un poder causal (eficacia), que posee las condiciones; sin embargo, la eficacia no puede ser distinguida de las condiciones, no es otra cosa que las condiciones mismas (cf. Mk 1.4).

Ahora bien, se podrá insistir en que las condiciones producen el ente precisamente porque ellas mismas son eficacia causal. Empero, decimos que una cierta cosa (un efecto) se produce en virtud de ciertas condiciones simplemente porque observamos que el efecto acontece y le atribuimos esas condiciones, pero si esto no ocurriera, ya no tendría sentido hablar de efecto y condiciones. "Causa" y "efecto" son términos interdependientes, y por ende no tendría sentido hablar de una cierta cosa como siendo una causa de algo cuando este algo aún no se ha producido (cf. Mk 1.5-7).

Como resultado, no podemos explicar el efecto como constituido a partir de las condiciones que supuestamente lo producen, y mucho menos como constituido por otras condiciones. Y sin esta conexión entre causa y efecto no podríamos hablar de causalidad. Sin embargo, esta dificultad descansa en concebir las condiciones y el efecto en términos de naturaleza propia.

Como habíamos advertido, una argumentación de tipo muy similar se extiende al movimiento, la percepción, el espacio y el tiempo... Pero a lo que quiere llegar Nāgārjuna es a una conclusión doble: por un lado, que no hay ninguna entidad, nada a lo que se le pueda atribuir naturaleza propia. Dicho en sus términos, toda existencia es *vacía* (*śūnya*) de naturaleza propia, de realidad substancial. Por otra parte, quiere concluir que todas las cosas existen interdependientemente: la causa y el efecto dependen el uno del otro, y así mismo el movimiento y el móvil, el espacio y sus características, etc. Las dos conclusiones se apoyan, a su vez, la una en la otra: si no hay nada con naturaleza propia, esto significa que nada puede existir por su propio lado (dependiendo sólo de sí mismo), ni siquiera hay lugar a causas primeras. No queda más opción: las cosas existen en dependencia mutua unas de otras. A esta aproximación a la realidad y la causalidad se le llama *pratītya-samutpāda* (origen condicionado). Al tiempo, si la existencia es interdependiente, no podemos encontrar nada que dependa meramente de sí mismo y por ende nada tiene naturaleza propia.

Pero llevada hasta sus últimas consecuencias, esta idea conduce a que la causa depende del efecto tanto como este depende de aquella. ¿No resultaría esta una consecuencia demasiado abstrusa? ¿No conduciría a una negación de la causalidad en tanto que esta

este estilo para ofrecer claridad sobre los argumentos de Nāgārjuna sin necesidad de introducirnos en las sutilezas de la filosofía abhidhārmica, lo cual nos desviaría del propósito del presente escrito.

debe ser lineal e ir en una sola dirección? ¿No sería esto imposible de aceptar, ya que necesitamos la noción de causalidad en nuestra vida cotidiana y prácticamente no podríamos operar sin ella? De hecho, la misma doctrina budista es sumamente causalista: todo según el budismo es cuestión de condiciones y resultados, causas y efectos. ¿Cómo podría entonces un *mādhyaṃika*, sea Nāgārjuna o cualquier otro, negar la causalidad de esta manera?

Pues bien, este filósofo no niega que el principio de causalidad sea válido en nuestra vida cotidiana, pero justamente no va más allá: solo vale en el nivel convencional (*sa.mvṛti*). En general, en el nivel de la verdad convencional (*sa.mvṛti-satya*) podemos hablar de causas y efectos, movimientos y móviles, surgir y cesar, espacio-tiempo y materia, etc. En ese nivel hacemos todas estas distinciones como si habláramos de cosas diferentes, opuestas y distinguibles. Pero en un último sentido todas estas distinciones son insostenibles; en términos de la verdad última (*paramārtha-satya*), tal como la realidad es, no hay causalidad, ni surgimiento, ni ninguna otra distinción; no hay oposición. No siendo válida ninguna distinción, en sentido último todo juicio es falso, o cuando menos inadecuado para atrapar la realidad. En términos de la verdad y del lenguaje, es a esta distinción que apunta la noción de vacuidad (*sūnyatā*), esto es, la noción de que toda la realidad es vacía. En términos de lenguaje, la vacuidad significa que todo juicio es inadecuado para expresar lo que la realidad es.

Un lector perspicaz ya habrá notado que de este modo el discurso de Nāgārjuna se traicionaría a sí mismo: si él quiere decir que toda realidad es vacía, esta misma afirmación (i.e., "toda realidad es vacía") es a su vez vacía, porque en tanto afirmación supone la distinción entre lo vacío y lo no vacío. Por ende, es falsa e insostenible en último sentido, y sólo sostenible en términos convencionales. Curiosamente, él no solamente conoce la objeción, sino que reacciona ante ella de un modo difícil de esperar. Dice el autor: "Si hubiera algo no vacío, entonces habría algo llamado vacío. Sin embargo y puesto que no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío?" (Mk 13.7). Mejor dicho: así como solo podemos entender la causa en términos del efecto, lo vacío solo puede discernirse en relación con lo no-vacío; si afirmamos entonces que todo es vacío, nuestra concepción no tiene sentido. El *mādhyaṃika* mismo formula la objeción a su noción de la vacuidad, es más, acepta que su afirmación comparte el mismo destino de cualquier otra: la falsedad. Pero además agrega: "Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad (y se obsesionan con ella), esos son incurables" (Mk 13.8).

Sorpresa: aunque Nāgārjuna ha atacado la doctrina de la naturaleza propia por medio de su noción de la vacuidad, termina afirmando

que reemplazar la una por la otra sería un error fatal. La doctrina de la vacuidad también pertenece entonces al nivel de la verdad convencional; la vacuidad es ella misma vacía. Por ello, *śūnyatā* no se plantea -ni se debe plantear- como una realidad absoluta. Nāgārjuna no es un Kant de la India clásica, que postula una realidad absoluta imposible de someter a condiciones de conocimiento (sean estas cuales sean), pero en todo caso una realidad absoluta. Tal movimiento solo significaría reificar la vacuidad, y este término es invocado para llamar al abandono de toda reificación.

¿Entonces, en qué lugar queda la doctrina de la vacuidad? ¿Qué valor tiene, si a la larga resulta falsa e insuficiente, como cualquier otra doctrina? La respuesta consiste en lo siguiente: si bien no traspasa el nivel de la verdad convencional, es una doctrina *útil* en comparación con otras, en especial en comparación con la doctrina de la naturaleza propia. La vacuidad como discurso permite allanar el camino hacia el alcance de la verdad última (*paramārtha-satya*), y con ello la comprensión de la realidad tal cual es.

Para entender la importancia de este punto, es necesario recordar que el *madhyamaka* se ubica dentro de la tradición budista, cuya meta es la liberación del sufrimiento. Justamente, el Buda enseñó que la doble ilusión de creerse un yo substancial y creer que hay cosas substanciales a las cuales es posible apegarse son las raíces del sufrimiento y que seguir su enseñanza guía al ser humano hacia la erradicación de estas causas. La escuela *madhyamaka* considerará la noción de naturaleza propia como una forma de aquella ilusión en el nivel intelectual, y sostendrá entonces que el remedio para erradicarla es entender la vacuidad. El fin de todo el *madhyamaka* no es pues, epistemológico, sino soteriológico: es una doctrina de la salvación.

¿Pero cómo se alcanza esa verdad última? Se supone que ningún discurso podría asirla, ya que todo discurso y todo juicio son convencionales. ¿No resultaría entonces inalcanzable? Pues bien, Nāgārjuna insistirá en que es alcanzable, pero a través de una práctica. La práctica es la que permite la comprensión profunda del origen condicionado y de la vacuidad, trascendiendo así el nivel de la verdad convencional. No obstante, ello comienza por la comprensión intelectual (y por ende convencional) de estas doctrinas. El autor lo expresa así: "Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar este último, no se entra en el nirvana." (Mk 24.10). No se llega a la meta de la liberación y la comprensión de la realidad si no se llega a la verdad última, pero esta no puede ser alcanzada sino a partir de la convencional.

Curiosamente, Nāgārjuna no dice gran cosa acerca de cómo es esa práctica, no dice en qué consiste. A decir verdad, estaba más

concentrado en una disputa de orden escolástico. Para abordar esta inquietud tendremos que ir más allá del autor mismo y remitirnos al budismo mahayana, la tradición a la que él ha servido como uno de sus referentes fundacionales. El mahayana sí que ha experimentado múltiples maneras de dar forma a la práctica budista, y sin duda una de sus mayores fuentes de inspiración para ello ha sido la doctrina de la vacuidad.

2. Lenguaje místico: abrirse camino

2.1 La distinción decible / no-decible

Hemos dicho ya que nos ocuparemos de cómo se puede comprender la aserción de la inefabilidad en el discurso místico. Hemos mencionado también que para ello necesitamos adelantar un análisis del lenguaje místico. Es entonces el momento de examinar, tanto en Nāgārjuna como en Eckhart, el carácter y los rasgos del lenguaje místico. Más concretamente, es menester examinar qué papel cumple el lenguaje en ambos autores y cómo lo cumple. Y al hacer este examen nos daremos cuenta de que:

a) Ambos establecen una distinción entre el terreno de lo decible (en Nāgārjuna la verdad convencional, en Eckhart las criaturas), y el de lo indecible (en uno verdad última, en otro la Divinidad -*Gottheit*-). Por demás, no se trata de una división entre dos realidades radicalmente distintas; más bien, se trata de dos perspectivas -o cuando menos dos tipos de manifestación- de la misma realidad. Dicho en términos ontológicos, no se trata de una división entre dos órdenes distintos de ser, sino entre dos perspectivas distintas del Ser. Así, Nāgārjuna afirma la equivalencia entre samsara (el ciclo de la existencia) y nirvana (la liberación del ciclo de la existencia); mientras tanto, Eckhart explicita la diferencia entre entender la realidad como criaturas (separadas, distintas) y como divinidad (una e indivisible), pero aclara que todo el Ser viene de Dios (Dios no en tanto rey de las criaturas, sino en tanto divinidad) y en su más íntima naturaleza es divino.

b) Para ambos, la distinción permite señalar un modo de *comprensión* que escapa a las posibilidades del lenguaje como conceptualidad (en general, como ideación y diferenciación), pero parte de dicha esfera. Para señalarla es necesario acudir a recursos que efectivamente quiebren el espacio del lenguaje y los conceptos "desde adentro", y de ese modo abran camino. El primer tipo de recurso al que se acude es la metáfora: ella señala la distancia entre el discurso que se profiere y la comprensión a la que se apunta. Y, en segunda instancia, se echa mano del lenguaje negativo: paradojas, contradicciones explícitas, negación explícita de todas las respuestas lógicamente posibles a una pregunta (v.g., el *caṭuṣkoti* en la tradición mahayana⁹); todo ello

⁹ El *caṭuṣkoti* o tetralema consiste en la negación de cuatro posibles respuestas a una pregunta: P, no P, P y no P, ni P ni no P. Se supone que no hay más opciones posibles, y por ende la pregunta es descartada como sinsentido. Un

con el fin de señalar la irreductibilidad de esa comprensión a la esfera de la conceptualidad.

c) Finalmente, en ambos se verá que la antedicha irreductibilidad trae una consecuencia de suma importancia, a saber, que la comprensión no será completa si no se pasa por el ejercicio de una cierta forma de vida, lo cual supone una transformación de la vida misma. El paso de lo decible a lo indecible termina siendo aquí el paso de una forma de vida a otra y, más aún, de un modo de configuración de la experiencia a otro.

Para comenzar con el primer punto (literal a) necesitamos considerar una posible lectura de los dos autores: La distinción verdad-convencional / verdad última concierne explícitamente a la verdad (redunda decirlo), y por ende su valor sería fundamentalmente epistemológico. Esto resultaría aún más claro si tenemos en cuenta que la primera concierne al samsara y la segunda al nirvana, pero entre samsara y nirvana no hay ninguna diferencia ontológica, son equivalentes (cf. Mk 25.19), así que la diferencia entre las dos esferas tendría que presentarse en términos estrictamente epistemológicos. Por otra parte, al contrastar entre creaturalidad y divinidad, lo que está en juego es dos órdenes del Ser, así que el valor del contraste sería fundamentalmente ontológico; la cuestión del conocimiento sería aquí un asunto subsidiario, no central. Así las cosas, no podríamos decir que se trata de dos distinciones análogas, porque conciernen a esferas diferentes. Empero, tenemos que reevaluar esa apreciación, siempre que ella parta de una visión restringida de la epistemología y la ontología.

La distinción de Nāgārjuna no es de tipo epistemológico si nos apegamos a una acepción restringida de la epistemología, a saber, discurso sobre el conocimiento legítimo de objetos (cualesquiera objetos), los medios para alcanzarlo y el correcto uso de los mismos. Y resulta que toda forma de conocer objetos es comprendida dentro de la verdad convencional: toda enunciación de objeto implicaría a la larga alguna atribución de naturaleza propia, y por ende no pasaría de ser válida solo convencionalmente. Así que el mādhyamika le niega al conocimiento en términos de objetos conocidos y medios de conocimiento cualquier efectividad como medio para alcanzar la verdad última (cf. Vv 5, 6; 30-51). Es menester entonces resaltar que la distinción aquí es entre un conocer de objetos, en términos de nombre y forma (siempre convencional); y un conocer más allá de objetos, de nombre y forma. Por ende, el primero no es el único tipo de conocimiento que hay, habría dicho el filósofo indio. Así las cosas, si insistimos aquí en una acepción restringida de la epistemología,

ejemplo: ¿Es finito o infinito el universo? Las posibles respuestas: "el universo es finito, el universo es infinito, el universo es finito e infinito o el universo no es ni finito ni infinito" (Arnau 2004 30 n.22).

la distinción aquí es entre conocer epistemológicamente y trans-epistemológicamente.

Por otra parte, la distinción entre criaturas y divinidad no se encuadra en la ontología si entendemos esta como discurso sobre lo ente, es decir, el ser entendido en términos de las características que le son propias (i.e., sin las cuales no sería ese ente, sino otra cosa). Pero lo que Eckhart hace es, primero, negar que Dios sea cualquier ente particular (no es "ni esto ni lo otro"):

En la medida en que [Dios] es uno simple, sin modo ni propiedad, allí no es Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; y, sin embargo, es un algo, que no es ni esto ni lo otro. (Vg. 46)

Nada es semejante al ser de Dios, en él no hay ni imagen ni forma. (Vg.54)

Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente. De ahí que el clarividente Dionisio, siempre que escribe de Dios, dice: él está por encima del ser, por encima de la vida, por encima de la luz; no le atribuye ni esto ni lo otro y (con ello) quiere decir que él es (un) no sé qué, que está más allá de todo. (Vg. 90)

Segundo, y sin embargo, afirmar que es puro ser y la fuente de todo ser:

[E]l ser es tan elevado y tan puro y está tan emparentado con Dios que nadie puede prestar el ser, si no [sic] sólo Dios en sí mismo. Lo propio de Dios es ser. [...] todo lo que de alguna manera es se fundamenta en el ser. Ser es un nombre primordial. [...] En la medida en que nuestra vida es un ser está en Dios. (Vg. 58)

Todas las criaturas verdean en Dios. Todas las criaturas fluyen en primer lugar de Dios [...] Aquello que no tiene la naturaleza de ninguna criatura, tiene en sí mismo la impresión de todas las criaturas [...] En lo alto todas las cosas son verdes. En lo alto de la montaña todas las cosas son verdes y nuevas; pero si caen en la temporalidad, entonces empalidecen y pierden el color. (Vg. 97)

Mejor dicho, aunque en el maestro renano hay un discurso explícito sobre el ser, no es un discurso sobre lo ente (al menos no es ese su tema central). Le interesa el ser "sin modo ni propiedad", que no es "ni esto ni lo otro", sino "puro ser". Y tal como es, Dios es "puro ser en sí mismo." (Vg. 59). Si ontología se entiende solo como discurso sobre lo ente, esto no es ontología.

Por ende, no se podría sostener tan fácilmente que la distinción de Nāgārjuna es de orden epistemológico y la de Eckhart es de

orden ontológico; estas adscripciones no serían del todo justas según la manera como hemos entendido los dos términos hasta aquí. No obstante, aún podrían quedar dudas, porque cabe el alegato de que hemos partido de una concepción muy estrecha tanto de la epistemología (¿acaso toda *episteme* lo es de objetos?) como de la ontología (¿acaso toda ontología versa sobre lo ente?). A la luz de una concepción más amplia de lo epistemológico y lo ontológico, las susodichas adscripciones se pueden sostener más sólidamente. Pero incluso así no bastaría para sostener que las dos distinciones corren en direcciones diferentes (y por ende para descartar la analogía entre ambas), pues la de Nāgārjuna también puede considerarse como una distinción de relevancia ontológica, y a su vez la de Eckhart prueba tener relevancia epistemológica. Esa consideración nos permitirá mostrar más claramente la analogía que hay entre ambas en el sentido aquí expuesto (i.e., en tanto las dos son distinciones entre lo decible y lo no decible).

Vamos primero al caso de Nāgārjuna. Recordemos que los términos de la distinción en su lengua original son *sa.mvṛti-satya* (verdad convencional) y *paramārtha-satya* (verdad última). Ahora bien, el término *satya*, si bien se traduce normalmente como "verdad", también tiene la connotación de "realidad". La cuestión aquí no es meramente terminológica. En efecto, al radicalizar Nāgārjuna esta vieja doctrina budista de las dos verdades, termina poniendo absolutamente todo lo decible, incluso el *dharmā* (doctrina) budista, en el reino de la verdad convencional; esto quiere decir también que todo ser provisto de naturaleza propia es un ser ficticio, una ilusión, no existe realmente. La realidad real (valga la redundancia) no puede ser determinable. La doctrina de las dos verdades, radicalizada por el madhyamaka, indica entonces la necesidad de un cierto tipo de silencio ontológico, a saber, un silencio sobre aquello que el mundo es en sí mismo, y apunta a una comprensión diferente (i.e., no verbal) de ello. La ecuación entre *samsara* y *nirvana* no indica entonces que la doctrina de las dos verdades no sea significativa ontológicamente; por el contrario, indica un replanteamiento de la ontología.

Ahora bien, en referencia a Eckhart, debemos decir que cuando él habla de una distinción entre la creaturalidad y la divinidad está en juego el problema de cómo se adquiere el conocimiento de la doctrina de Dios: Explica él que para ello el alma debe superar las potencias del alma a través del desasimiento y que esta comprensión de la doctrina de Dios es un conocer sin imagen ni semejanza, en ello radicalmente distinto del corporal (que es un conocer a través de imágenes y semejanzas) (cf. Vg. 95-96). No sobra resaltar que, al requerir del desasimiento, este conocer divino está atado a la transformación de la vida que es el nacimiento de Dios en el alma. Esta transformación es necesaria para el conocimiento:

Dios y yo somos uno en el obrar; él actúa y yo llego a ser. El fuego transforma lo que se le añade y llega a ser de su misma naturaleza. No es la madera la que transforma al fuego, es más bien el fuego quien transforma la madera. También así seremos transformados en Dios, para que lo lleguemos a conocer, tal como él es. (Vg. 56).

Un místico cristiano como Eckhart, pues, diría que el conocimiento de la doctrina de Dios no puede lograrse a partir de la mera argumentación, pero no por ello que no pueda lograrse. El modo de alcanzarlo es seguir un camino que comienza en el discurso, pero un discurso que apunta al desarrollo de una práctica: "Quien quiera comprender la doctrina de Dios debe superarse y elevarse por encima de todas las cosas que tienen extensión: debe separarse de ellas." (Vg. 95). Tal práctica es descrita, ni más ni menos, como el vaciamiento de sí mismo que permite al alma llenarse de Dios, y por ende al mismo tiempo como la unidad entre Dios y el alma (desasimiento y vaciamiento son, al parecer, dos perspectivas de lo mismo). Cuando se da esta unión, el alma conoce a Dios. Para el místico renano es imposible el conocimiento de Dios si el alma se mantiene llena de las criaturas, es decir, en el nivel de las criaturas. Tiene que vaciarse de ellas para que Dios entre. Ese conocimiento de lo divino, así pues, corresponde al nivel de la divinidad. Así vemos cómo la distinción creaturalidad / divinidad tiene un carácter tan epistemológico como ontológico.

Si ambas distinciones tienen tanto relevancia epistemológica como ontológica, no son reducibles a ninguno de los dos ámbitos. Pero, más aún, aquello que justifica evaluarlas como análogas no está puesto meramente en estos términos clásicos. Por demás, la distinción entre epistemología y ontología no jugaba ningún papel de relevancia en la filosofía de la India; y, aunque la ontología era un afán para los pensadores europeos del Medioevo, la epistemología aún no tenía el rol que ganaría después en la filosofía moderna. Lo que justifica la analogía entre la distinción verdad convencional / verdad última (Nāgārjuna), y la distinción creaturalidad / divinidad (Eckhart), es que en ambas se establece un contraste entre lo decible y lo indecible. Con ello, en ambos casos se está señalando un lugar para lo inefable.

Es esta idea básica la que subyace al mensaje epistemológico y el ontológico que puedan tener tanto la diada de Nāgārjuna como la eckhartiana. Cualquiera de ellas conlleva la siguiente doble afirmación: (i) que el conocimiento en términos de nombre y forma, objetos, medios, es inevitablemente limitado como herramienta para capturar la verdad sobre la realidad tal como es; (ii) que la realidad es esencialmente indeterminada, a-substancial. Parece que las dos afirmaciones se implican la una a la otra; pero, más aún, pueden entenderse como dos caras de la misma moneda, dos maneras de ver una misma afirmación.

Pero allí no se agota este mensaje de los místicos. Ellos no se limitan a declarar que hay lo inefable, sino que, además, *intentan señalar que más allá de la comprensión convencional de la realidad* (en términos de nombres y formas, de distinciones, de características, de cualesquiera ideaciones) *también hay comprensión*. Ambas pretenden abrir camino a una comprensión inefable de la realidad. Sobre ello hablaremos más adelante.

Valga, como nota aclaratoria, hacer una distinción entre aquello meramente inefable y aquello *irreductiblemente inefable*. Lo primero aparece primeramente como imposible de determinar / describir, pero eventualmente solo es cuestión de una mayor observación y análisis para encontrar sus determinaciones y, con ello, una descripción adecuada. Quizá sea el caso de muchos sentimientos que se nos presentan en ciertas situaciones extraordinarias de la vida, y que sirven de inspiración a numerosos poetas. Pero el místico del que hablaremos aquí descarta esa reducibilidad. Él pretende hablar de algo irreductiblemente inefable, algo de lo cual no se puede encontrar ninguna determinación clara, para lo cual no puede haber ninguna descripción adecuada. Cómo es que podría atreverse a sostener semejante compromiso a pesar de resultar aparentemente imposible será asunto que deberemos abordar en detalle después.

Vemos así que en ambos autores el valor de la distinción es señalar un lugar para lo irreduciblemente inefable. Pero no por ello debemos suponer que ese lugar equivalga al silencio (entendido meramente como callar, como no-hablar). El místico es elocuente, continúa hablando y es inclusive un maestro de la palabra. En cuanto aquí concierne, resalta la calidad estilística tanto en los escritos de Nāgārjuna como en los de Eckhart, así como la habilidad dialéctica del uno y la riqueza retórica y figurativa del otro. No solo ello, sino también la insistencia en hablar que trasparece en su constante reiteración y reformulación de los mismos temas básicos. El habla no deja de tener, pues, un papel destacado en la figura del místico ni en la interacción del místico con otras personas.

Hemos tratado de señalar que las distinciones verdad convencional / verdad última y creaturalidad / divinidad son mecanismos que de manera análoga sirven al propósito de señalar un lugar para lo inefable. También hemos dicho que con ello se señala, a su vez, la posibilidad de una comprensión inefable de la realidad. Ello ha permitido un análisis de la afirmación de la inefabilidad en Nāgārjuna y Eckhart. Pero a la larga nuestro problema inicial permanece: ¿cómo es comprensible que hablen de lo inefable? ¿Cómo puede hablarse de una comprensión inefable de la realidad?

Para comenzar a resolver esta dificultad es necesario profundizar el análisis del discurso místico, lo cual consiste en los siguientes dos pasos: primeramente, explicitar una distinción

entre el decir como caracterizar y el decir como indicar; una vez hecho esto, tratar de elucidar el uso que el místico hace del lenguaje (indicador) con el propósito de apuntar a lo inefable. Veremos que si bien es más que evidente su necesidad de valerse del lenguaje, debe a su vez "quebrarlo desde adentro".

2.2 Decir como caracterizar, decir como indicar

En este punto es necesario volver a las objeciones contra la tesis de la inefabilidad que quedaron expuestas en la introducción. Los argumentos parecen contundentes, pero no se mantienen sin una particular manera de entender el lenguaje que, por lo tanto, debe ser explicitada. Como allí anticipaba, deberíamos aceptarlos si antes concedemos que toda relación de comprensión posible con la realidad debe poder expresarse en forma de juicios con significado literal. ¿Pero realmente estamos forzados a aceptarlo? Al menos místicos como Nāgārjuna o Eckhart no lo harían.

Cuando entendemos el lenguaje como formulación de juicios literales nos preocupamos por comprender cada cosa en términos de sus características, que se expresan como predicados y relaciones. Mediante una indagación exhaustiva de esas características, describimos la cosa con la pretensión de lograr que, así, el ser de la cosa misma quede manifestado en el discurso. Mejor dicho: si puedo decir las características de la cosa, la he *comprendido*, he capturado intelectualmente su esencia. Podemos llamar *caracterizador* a este uso del lenguaje. Al caracterizar, buscamos precisamente las *características* de la cosa, aquellas que la hacen ser lo que son, las que le son esenciales. En eso consistiría una interpretación literal del juicio. Pero en más de una ocasión no nos es posible esta *comprensión*, porque precisamente la cosa no está dispuesta (o disponible) para ser capturada, y no lo está porque aparece como indeterminada, difusa, indefinida. Muchas veces de ella solo tenemos señas, indicios, pistas, que es necesario seguir. Necesitamos rastrear la cosa. Cuando el discurso exige al interlocutor ese trabajo, estamos ante un uso *indicador* del lenguaje. En circunstancias así, el discurso depende sensiblemente de aquello que no dice para completar su sentido; precisamente, el indicio siempre se presenta como incompleto, fragmentario, pero además intenta señalar en la dirección que es necesario seguir para descifrarlo.

He aquí una distinción entre dos maneras del decir: caracterizar e indicar. En el caracterizar se exige dilucidar lo que la cosa es a tal punto que en el discurso se manifieste el ser de la cosa misma. En el indicar se ofrecen indicios de ella, abrir un camino para acceder a la evidencia de la cosa, en cuyo caso es menester seguirlos. Esta segunda manera constituye, por ello, una forma de

establecer relaciones de comprensión con la realidad tales que la dicción no aspira a la literalidad.

Lo que el místico considera imposible en lo que a sus propósitos compete es precisamente la caracterización. Su discurso presupone una distancia que se abre entre el sentido recto de las palabras y la comprensión. Es decir, él está afirmando que para ciertos propósitos el lenguaje caracterizador no funciona, y que al menos uno de esos propósitos es la expresión del mensaje místico (sea este cual sea). Necesita entonces acudir a la indicación como medio para expresar aquello que trata de dar a conocer. Así las cosas, "hablar de lo inefable" no tiene por qué entenderse como un contrasentido. "Inefable" puede ser interpretado como "incaracterizable". Si incluso lo inefable es indicable, el discurso sobre lo inefable es entonces posible.

¿Pero cómo es posible indicar aquello que no puede ser caracterizado? La necesidad de hablar de lo indecible lleva al místico a emplear figuras que someten el lenguaje a un sobreesfuerzo. Si pensamos en qué modo de hablar puede emplear quien no se siente en capacidad de caracterizar, la primera alternativa es la metáfora. Es, por ejemplo, el primer recurso del poeta cuando se enfrenta a la necesidad de expresar un sentimiento o una impresión para la que encuentra poco dicientes las palabras en su sentido usual. El poeta podría sostener que su sentimiento o impresión es inefable en la medida en que para expresarlo no le alcance el valor *denotativo* de las palabras -su significado o, dicho de otro modo, el sentido recto de la voz. Pero le es posible recurrir a las *connotaciones* de las palabras. De tal manera que demanda del lector la tarea de navegar entre ellas hasta dar con el sentido figurado.

El lenguaje místico, entonces, vira hacia la literatura, inclusive hacia la poesía (no es extraño, pues, que entre las filas de los místicos de varias tradiciones se hallen numerosos poetas). Eckhart se vale de la metáfora reiteradamente: las nociones mismas de nacimiento del Hijo, desasirse, vaciarse (de las criaturas) / llenarse (de Dios), atravesar, son metafóricas. Y la palabra *śūnyatā* (vacuidad) en Nāgārjuna también es metafórica (como veremos más adelante). Lo cual no debe conducirnos a pensar que la elaboración conceptual brille por su ausencia en las obras de ellos dos, ni siquiera que tenga un papel menor o prescindible. Por el contrario, un rasgo destacado en personajes como Nāgārjuna o Eckhart en comparación con otros autores místicos es precisamente su alto grado de sofisticación en ese respecto. Solo que al no prestarse al juego de la caracterización, el concepto se tiene que convertir en una herramienta para indicar. Y ello sería posible gracias, entre otras cosas, a su carga connotativa. Por ello el concepto puede acompañar a la metáfora como medio para la indicación. Más aún, en el discurso de ambos autores el concepto o

bien se metaforiza, o bien depende del lenguaje metafórico para su articulación. Veamos a continuación cómo sucede esto.

3. Lenguaje místico: sus formas y rasgos

3.1 La metáfora

De Nāgārjuna, un autor ceñido a las normas argumentativas de su época, no se esperaría el recurso a la metáfora. El aspecto árido y directo de la argumentación no parece dar lugar a recursos literarios de ningún tipo. Sin embargo, puede comprobarse la importancia de tal tipo de recurso para comprender la noción central de su discurso filosófico: *śūnyatā*. Si precisamente el valor soteriológico de la doctrina de la vacuidad consiste en "apaciguar toda elucubración" (Mk 25.24), ¿no habría que renunciar a la caracterización como medio para comprender la realidad? Y si es así, ¿qué lenguaje nos queda para hablar de ella? En la obra de Nāgārjuna el lenguaje caracterizador es utilizado expresamente para destruirlo, para mostrar que podría conducir únicamente al absurdo, y esto con el fin de sustituirlo por otro, en el cual se alude a la realidad de manera metafórica (y por eso, estrictamente hablando, no es un lenguaje que se refiera, sino que alude a ella). De hecho, al menos en tres ocasiones durante *Fundamentos de la vía media* se acude al lenguaje metafórico, y en todas ellas se alude a la realidad como "ilusión mágica" (cf. Arnau 2005 78):

La ciudad de los *gandharva*

"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)." (Mk 7.34)

Este verso es el remate de un capítulo cuyo tema es el surgimiento, y cuya conclusión (i.e., el surgimiento no se puede concebir ni como condicionado ni como incondicionado) es la siguiente: no se pueden concebir el surgimiento y el cese, pero a la vez es inconcebible que no haya surgimiento ni cese; asimismo, no se puede decir que las cosas tengan duración pero tampoco que no la tengan (cf. Mk 7). Comentando el verso, Arnau dice: "*gandharva*: figura de la mitología, músico celestial. Aquí se refiere al espejismo producido por las gotas en suspensión en un salto de agua con fondo rocoso." (En Nāgārjuna 2004 95 n.59). Así, la realidad del devenir es comparada a un espejismo: es mera ilusión.

Nirmita

Y si no hay acción ni agente, ¿cómo podría existir el fruto nacido de la acción? Sin un fruto, ¿dónde está el que lo experimenta? Es como si un mago creara mediante su poder mágico una imagen de sí mismo (*nirmitakam*), y esa persona ilusoria creara a su vez por arte de magia a otra persona. Así son el agente y la acción: el agente es como una ilusión y la acción es como la ilusión creada por aquella ilusión. Por tanto, las turbaciones, las acciones, los seres, los agentes y los frutos de las acciones son como castillos en el aire (la ciudad de los *gandharva*) y se parecen a un espejismo, a un sueño. (Mk 17.30-33)

Aquí el agente es comparado con un artificio mágico que crea otro artificio mágico, a saber, la acción. Y vuelve a utilizarse la figura de la ciudad de los *gandharva* (*gandharvanagara*) como metáfora de la realidad.

Pratibimba

[...] La forma material, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y los pensamientos son totalmente como castillos en el aire (la ciudad de los *gandharva*). Se parecen a un espejismo (*marīci*) y a un sueño (*svapna*). ¿Cómo podría darse lo grato y lo ingrato en sujetos ilusorios (*māyā*) comparables a una imagen en el espejo (*pratibimba*)? (Mk 23.8-9)

El término *marīci*, explica Arnau, se refiere a un "espejismo" o "efecto óptico", por ejemplo "como cuando la luz penetra a través de las copas de los árboles en un bosque y vemos el rayo de luz a causa de las partículas suspendidas en el aire, de tal forma que parece tangible." (En Nāgārjuna 2004 167 n.164). De nuevo se alude a la realidad como ilusión, espejismo, sueño. Pero más aún, el mismo sujeto es comparado con una ilusión, un mero reflejo en el espejo.

En los tres casos es evidente la presencia de una misma figura: la ciudad de los *gandharva*. Las demás metáforas aquí consideradas simplemente hacen eco de esta figura básica. Pero se acude a ella para decir no solamente que el mundo de lo percibido y de las acciones es ilusorio, irreal; también el sujeto que percibe y que actúa es comparado con una ilusión mágica.

Debemos tener presente que todas estas metáforas se hallan en el contexto de una argumentación que busca probar la insubstantialidad de la realidad (i.e., que no tiene sentido entenderla en términos de naturaleza propia). Ante la dificultad de comprender semejante punto de vista, todas ayudan a explicar ese discurso, que no es otro sino el discurso de *śūnyatā*, el discurso que intenta convencernos de ver la realidad como vacía (vacía de naturaleza propia). Es decir, todas ayudan a explicar el sentido de la palabra *śūnyatā* de la siguiente manera: así como un

prodigio de mago, un efecto óptico o una imagen en un espejo son meras ilusiones, del mismo modo toda la existencia es una ilusión si la entendemos en términos de naturaleza propia. Solo mediante este recurso a la metáfora es posible hablar de *śūnyatā* en términos no negativos ¿Cómo más, si la palabra misma supone una toma de distancia frente al lenguaje como caracterización? De hecho, esa toma de distancia es el efecto que estaría buscando Nāgārjuna: Para él "el centro de la cuestión no está en la lógica de los dharmas o de los medios de conocimiento (*pramāṇa*) y sus relaciones de inferencia entre proposiciones [...], sino en la transición de una terminología a otra. La nueva terminología se llena de metáforas" (Arnau 2005 207). Con ello, el *mādhyamika* no pretende cambiar una teoría por otra, lo cual no puede hacerse sino dentro de las reglas del juego de la discusión; más bien, está tratando de salir del juego.

En los textos de Eckhart abundan las metáforas. Un primer motivo para ello consiste en las exigencias pedagógicas de su ejercicio como predicador. El Maestro, a fin de cuentas, se dirigía a monjes, monjas y fieles en el norte de Europa, siguiendo el programa dominico de transmitir la doctrina a las masas (cf. De Brugger 21-22). Por ello, necesitaba expresarse de manera tan sencilla como fuera posible y además hacerlo en lengua vulgar. Naturalmente, su público estaba poco familiarizado con las complejidades del lenguaje académico. Así lo indica que las prédicas hayan sido dirigidas (y luego redactadas) en alemán, que las citas latinas de la Biblia sean traducidas, y que el predicador acuñe términos nuevos en lengua vulgar para introducir expresiones solo existentes en el latín académico (es un hecho harto conocido que la academia del momento en Europa Occidental se expresaba oficialmente en latín). Este tipo de dificultades tanto de contenido como formales le hacían necesario al Maestro forzar el lenguaje al máximo: fuera de inventar palabras para traducir términos técnicos del latín escolástico, tenía que flexibilizar la prosa (Ibíd. 22) y, por supuesto, recurrir al símil. El recurso al símil era una elección particularmente esperable, pues era común como estrategia exegética del texto bíblico en su época (cf. Ibíd. 27), de tal manera que no sorprende encontrarlo a lo largo de las prédicas en alemán para ilustrar toda suerte de temas.

La prédica *Intravit Iesus in quoddam castellum* (cf. Vg. 41-46; Br. 271-280) es un excelente ejemplo del uso pedagógico de la metáfora. Allí, el predicador pretende explicar un pasaje bíblico que reza así en latín: "Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam" (Lucas 10, 38), y que él traduce: "Nuestro Señor Jesucristo subió a una ciudadela [*bürgelîn*] y fue recibido por una virgen, que era mujer."¹⁰ (Vg. 41). El pasaje se convierte en motivo para

¹⁰ La cita en latín permite apreciar que Eckhart introduce el término "virgen" en la traducción. Fuera del papel que tiene el término en el sermón, no

introducir la idea del nacimiento del Hijo en el alma y explicarla a través de toda una cadena de figuras. La primera imagen que aparece en el sermón es la de la virgen: "[Q]uien recibió a Jesús tenía que ser necesariamente virgen." (Vg. 41), y se explica que virgen significa "vacío de toda imagen extraña" (Ídem). Para ser virgen es necesario desapegarse de todas las imágenes (*Bilder*). Para concebir a Jesús, el alma debe ser virgen, pues Jesús es vacío (de imágenes) y lo semejante solo se une con lo semejante.

Enseguida explica el Maestro que esto no es suficiente para abrir paso al nacimiento divino: "Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer." (Vg. 42). El alma que es "mujer" no solo concibe a Dios, sino que Dios fructifica en él, de modo que el alma engendra a Jesús.

Una metáfora más, la de los esposos (cf. Vg. 42-43), da pie a introducir la idea del apego en la acción (y el apego al yo) como obstáculo a la "fertilidad" del alma. Son "esposos" los que "dan poco fruto". Y sucede que dan poco fruto por causa del apego en la acción, que impide "estar en ese ahora presente al servicio de Dios" (Vg. 42). En cambio: "Una virgen que es mujer es libre y está desapegada de lo propio y siempre se halla tan cerca de Dios como de sí misma." (Vg. 43). Y "[d]a muchos frutos, y [...] grandes" (Ídem), y permanentemente. Ese dar mucho fruto, pues, es permitir la acción de Dios en el alma, lo cual solo se consigue a través del desapego en la acción; a esto alude la figura de la fertilidad. El alma que es virgen y mujer es una con Dios a través de Jesús (cf. Ídem). En términos de este lenguaje figurativo, pues, para que se dé el nacimiento del Hijo en el alma, y por consiguiente la unidad con Dios, es preciso que el alma sea virgen y mujer, es decir, su desasimiento debe ser tan pleno que ni siquiera se apegue a lo propio ni a la acción.

Es menester no desestimar el valor de la metáfora como recurso pedagógico en los sermones de Eckhart. Pero también sería un error pensar que fuera de ese ámbito no hay nada más que decir sobre el lenguaje metafórico eckhartiano. Si así fuera, no habría mayor problema en sugerir que el predicador pudo haber explicado los mismos temas reduciendo las metáforas a conceptos. Sin embargo, incluso allí donde introduce o elabora conceptos propios le es necesario recurrir a la metáfora; necesita hacerlo para asumir el reto de hablar sobre lo inefable. El lenguaje metafórico, pues, juega un papel crucial en el discurso eckhartiano a la hora de articular conceptos. Así que es preciso detenerse en analizar cómo sucede la conceptualización en tales circunstancias. Para ello es menester examinar algunos casos:

encuentro una razón para ello. De Brugger traduce *bürgelîn* como "villeta" (cf. Br. 271).

Abegeschiendheit

La palabra *abegeschiendheit* (desasimiento) aparece reiteradamente en la obra de Eckhart. Literalmente, el término (*abe*)*geschieden* significa estar "separado (de)", y más específicamente, "estar separado de las criaturas". Ahora bien, ¿qué se intenta figurar con ello? Los siguientes pasajes nos pueden ayudar a entenderlo:

¿Quiénes son los que honran a Dios? Los que han salido totalmente de sí mismos y no buscan en cualquier cosa nada que les pertenezca, sea lo que sea, grande o pequeña; los que no consideran nada por debajo ni por encima de sí mismos, ni junto a sí mismos ni en sí mismos; los que no consideran el bien ni el honor, ni aposento, ni placer, ni necesidad, ni intimidad, ni santidad, ni premio, ni el reino de los cielos y son extraños a todas estas cosas, a todo lo que les pertenece. (Vg. 51)

En el sufrimiento el hombre presta una cierta atención a las criaturas de las cuales proviene el sufrimiento del ser humano, el desasimiento, en cambio, se halla completamente libre de todas las criaturas. (Br. 238-239)

De tal manera que "desasimiento" es salir de sí mismo, libertad (ser libre de las criaturas), no buscar (lo propio), no prestar atención a las criaturas. Se intenta aquí expresar que el desasimiento consiste en estar desapegado de cualquier posesión o bien, e inclusive de cualquier motivo de orgullo u honor. No es, entonces, separarse físicamente de las criaturas (como hemos advertido antes), sino una transformación al nivel de la relación entre el alma y las criaturas. Y lo que se superaría con el desasimiento es la dependencia: el alma ya no dependería de las cosas. Por ello, hablar de desasimiento remite al tema de la libertad.

Ledic

En los sermones de Eckhart la palabra *ledicheit* evoca la libertad de la que aquí hablamos. Su forma adjetival es *ledic*, término que se puede traducir como "libre" (literalmente "soltero"), pero también como "vacío". De tal manera que al entenderse el desasimiento en términos de la libertad, también se le entiende en términos de vaciarse de las criaturas. El vaciamiento es aquí metáfora de la libertad que el alma alcanza al "desprenderse" de las criaturas.

Creaturalidad / Divinidad

También la distinción creaturalidad / divinidad es elaborada en términos metafóricos. Un notable ejemplo al respecto se encuentra en *Videns Iesus turbas*, donde Eckhart dice que la naturaleza de las criaturas fluye de Dios y en el regresar a él verdean, pero en cuanto caen en la temporalidad empalidecen (cf. Vg. 97). Y agrega:

Todas las criaturas están en aquel verde y en aquella altura, como lo están los ángeles, son más agradables al alma que todo lo que está en este mundo. Tan desigual como el sol frente a la noche, lo es la más ínfima criatura, tal como está allí, frente a todo el mundo. (Ibíd.)

He aquí la diferencia entre creaturalidad y divinidad, es más, presentada de manera tajante (lo creatural y lo divino son tan desiguales como el día y la noche). También se indica que a pesar de ello, el ser de las criaturas fluye de Dios, que ellas pueden regresar al ser de Dios y que en ese regresar alcanzan una enorme dicha. Este ejemplo es de especial interés aquí porque, ante la tajante diferencia entre Dios y las criaturas, ¿de qué otra manera sería posible hablar en términos positivos de dicha diferencia si no es figurativamente? ¿Qué otra manera habría de aproximarse discursivamente a ello y a la naturaleza de la divinidad?

La metáfora del verdor permite introducir varias ideas al respecto: fuera de indicar la total desigualdad entre Dios y las criaturas, así como señalar que el ser de las criaturas proviene de Dios, apunta también a que la criatura puede tornarse de carácter divino y, ya que de la divinidad proviene su ser, en esa transformación se tornan puro ser -parece referirse a ello el predicador cuando habla de verdor, y en ese orden de ideas "empalidecer" sería la decadencia del ser-. ¿Pero qué permite el retorno a la divinidad? Eso, de nuevo, se explica mediante otra metáfora:

Durchbrechen

Cuando fluí de Dios todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado, pues en eso me reconozco criatura. En el *atravesar*, sin embargo, en donde permanezco *libre* de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. (Vg. 80; cursivas mías)

[E]n ese *atravesar* me doy cuenta de que *yo y Dios somos uno*. (Ibíd.; cursivas mías)

Hablar del tránsito como *atravesar* (*durchbrechen*), como pasar a través de la creaturalidad, indica que se trata de un ejercicio activo del alma. Sugiere entonces que se requiere un esfuerzo para ello, que además no consistiría en un apartarse literalmente de las criaturas, sino que debe ser ejercido desde el interior de la creaturalidad misma.

Al caracterizar, el concepto juega el papel de representar características, es decir, rasgos esenciales de una u otra realidad. Pero de acuerdo con un análisis como el efectuado en la presente sección, la conceptualización no es necesariamente ajena

al discurso indicador. Sin embargo, para que los conceptos puedan jugar un papel relevante en este tipo de discurso, tienen que lindar en la metáfora y hasta confundirse con ella. Así pues, no se puede considerar que una diferencia clave entre el lenguaje caracterizador y el indicador sea que en uno asistimos a la elaboración de conceptos y en el otro a la elaboración de metáforas; más bien, la diferencia está en que la caracterización presupone una diferencia tajante entre ambos (el concepto es directo; la metáfora, indirecta), mientras que en la indicación no es problema entrelazarlos. Por eso en Nāgārjuna "śūnyatā" se hace metáfora de lo existente. En Eckhart, términos como desasimiento, vacío, atravesar, *ledigkeit*, se tornan metáforas de la divinidad y la libertad. En ambos casos es impropio decir que el lenguaje transita de la conceptualización a la no-conceptualización; más bien, la elaboración de conceptos entra a depender de la metaforización del lenguaje como un modo (o mejor, intento) de renuncia a la caracterización.

He comenzado aquí una aproximación al uso místico del lenguaje en Nāgārjuna y Eckhart a partir de la noción de lenguaje indicador, estrategia cuyo desarrollo remite primeramente a un examen del recurso a la metáfora en ambos autores. Todo lo cual sería suficiente para sostener que el lenguaje metafórico del místico funge como indicador de lo inefable; empero, el recurso a dicho tipo de lenguaje en este contexto despierta inquietudes que es necesario explicitar ahora.

La primera inquietud es la siguiente: ¿Cómo se distinguiría el lenguaje místico del lenguaje poético? Ya antes señalaba que la metáfora es el primer recurso del poeta cuando necesita expresar lo que las palabras no capturan en su sentido usual. También decía que por ello no resulta coincidencial la recurrencia de la poesía en la literatura mística. Sin embargo, está claro que no todo poeta es místico, y no todo místico es poeta (en particular no es este el caso de los dos en los que aquí nos concentramos). Pero si tanto el poeta como el místico afrontan la necesidad de expresar lo inefable y ambos recurren por ello a la metáfora, ¿qué los diferencia? Lo que hemos dicho hasta ahora no permite enfrentar esa pregunta. Con todo y ello, no se trata tampoco de un problema crucial. Hay poetas místicos y místicos poetas; la frontera entre lo uno y lo otro no es clara y quizá no tendría por qué serlo. Este puede ser un asunto de interés para algunos, pero no uno que afecte seriamente lo hasta ahora dicho.

La segunda inquietud es seguramente más espinosa que la anterior. Si el místico insiste en que su habla de lo inefable es irreducible a la caracterización, ello le representaría poner en riesgo la posibilidad misma de la metáfora. Pues si lo inefable es incaracterizable (así lo estamos entendiendo aquí), no se puede establecer analogía alguna entre ello y cualquier otra cosa. Para poder formular la metáfora, es menester establecer una relación de

similitud entre el sentido literal de la expresión y su sentido figurado. No obstante, si a lo inefable no se le puede atribuir ningún rasgo, ninguna característica, no puede ser comparado ni asemejado a nada.

En Nāgārjuna este "fallo" de la metáfora se puede apreciar con bastante claridad. Pues además la metáfora de la realidad como ilusión se comprueba imposible porque precisamente no hay aquí un "algo", una "cosa" (objeto) a la cual aludir. ¿Qué indicación metafórica puede haber entonces allí donde todo objeto ha sido negado? Arnau explica muy bien este punto:

Algunos comentarios han considerado que el discurso filosófico de Nāgārjuna hace del vacío la metáfora de lo existente. [...] en un primer movimiento el vacío juega el papel de metáfora de lo real para posteriormente serle negada esa función. El vacío no puede ser la imagen ni el tropo del mundo pues este no tiene cara, o mejor, no tiene una cara *definida*. La metáfora no es posible, el traslado - del sentido recto de la voz a su sentido figurado- se suspende. No es posible establecer esa distinción entre lo recto o real y lo figurado o ilusorio pues todo es ilusorio. Nāgārjuna considerará que el vacío (śūnyatā) y la naturaleza propia (svabhāva) son las dos caras de una misma moneda (como existencia e inexistencia). Ambos términos fracasan como metáfora de lo cotidiano, que es tan *indeterminado* como el mismo nirvana. La vacuidad no puede ser la metáfora de nuestro mundo, sólo un medio hábil de verlo (Arnau 2005 183).

Eckhart mismo no escapa a tal situación. Porque si Dios es sin modo, no es esto ni aquello, absolutamente todo lo demás (es decir, todo aquello que tiene modo, que es algo) es incomparable con Dios. En sus propias palabras:

[T]an completamente una y simple es esa ciudadela y tan por encima de todo modo y toda potencia se halla ese único uno que nunca potencia alguna ni modo, ni siquiera el mismo Dios, pueden mirar en su interior [...] ese único uno es sin modo y sin propiedades. Por eso, si Dios quiere alguna vez asomarse en su interior, le costará necesariamente todos sus nombres divinos y sus atributos personales [...] En la medida en que es un uno simple, sin modo ni propiedad, allí no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; y, sin embargo, es un algo, que no es ni esto ni lo otro. (Vg. 46)

Por eso aquí tampoco se puede transitar del sentido recto de la palabra al figurado. Y la razón es exactamente la misma que en el caso de Nāgārjuna. Curiosamente, en la misma prédica que acabamos de citar (*Intravit Iesus in quoddam castellum*; cf. Vg. 41-46; Br. 271-280) es donde el Maestro formula una escala de potencias en el

alma que hacen posible el Nacimiento de Dios (son tres: la última es la que hemos mencionado aquí). No parece haber razón para justificar esta falta de economía ontológica, especialmente cuando en la prédica misma no alcanza a discernirse cuál es la diferencia entre ellas, ontológicamente hablando. Aparentemente, lo que hace toda la diferencia entre ellas es simple y únicamente su grado de descriptibilidad. Mientras que la primera puede ser al menos figurada, la última ya no: es absolutamente indescriptible. De la primera puede discurrirse en términos metafóricos (es lo que Eckhart hace), pero cuando se llega a la tercera esa posibilidad desaparece. Es precisamente allí donde la relación de semejanza que precisa la metáfora no se puede establecer.

Sin embargo, no hay por qué ver esta situación *necesariamente* como el fallo de la metáfora. El recurso a la metáfora es aquí un intento por desprenderse del lenguaje como caracterización, un intento de abrirle una brecha. Y es la brecha (entre la caracterización y el sentido) lo que se necesita para poder apuntar con las palabras en la dirección de lo inefable. El lenguaje metafórico es un recurso limitado para tales propósitos, apenas un primer recurso; es apenas parte de las técnicas discursivas del místico. Así pues, su potencial aquí no está en la introducción o fijación de significados nuevos a partir de significados anteriores, todo lo cual irónicamente depende de la caracterización misma. Tampoco está en la presentación de impresiones o emociones que sería muy difícil (o quizá imposible) describir en términos del uso convencional de las palabras -ya hemos dicho que lo inefable a que apunta el místico no es una "cosa"- . El potencial de la metáfora que el místico aprovecha está, más bien, en que ayuda a efectuar el movimiento de desprenderse del lenguaje como caracterización. Por ello no importa que el traslado del sentido literal al figurado se suspenda. Basta con que el sentido literal -*cualquier* sentido literal- sea mostrado siempre como insuficiente. Empero, aquí ya empieza a vislumbrarse que con la sola metáfora no basta para los propósitos del discurso místico.

3.2 El lenguaje negativo

No se debe desestimar la importancia de la metáfora como técnica discursiva del místico; sin embargo, ¿resulta suficiente? O, cuando menos, ¿es todo lo que el místico intenta para expresar lo inefable? En el capítulo anterior hay varias menciones a la dificultad que supone hablar de aquello que es presentado desde el principio como más allá de toda descripción. De aquello indescriptible solo se podría hablar en términos puramente negativos (como sucede con lo nouménico en la epistemología de Kant), pero hablar en términos puramente negativos es tanto como no afirmar nada. Parece entonces que carecería de interés intentar la articulación de un discurso sobre esa base. No obstante, los

místicos intentan justamente eso. Tratan, pues, de convertir el lenguaje negativo en un recurso expresivo. Si lo logran, la metáfora no sería su único recurso ante la dificultad de hablar de lo inefable.

Tanto en Nāgārjuna como en Eckhart hay numerosos ejemplos de este tipo de lenguaje. Ambos niegan abiertamente la posibilidad de describir ya la realidad, ya a Dios; de asignarle ninguna propiedad, ninguna característica. De ello se pueden citar numerosos ejemplos explícitos. He aquí algunos en Eckhart: "Nada es semejante al ser de Dios, en él no hay ni imagen ni forma." (Vg. 54); "Dios ni es un ser, ni es inteligible, ni conoce esto ni lo otro. Por eso Dios está vacío de todas las cosas y (por ello) es todas las cosas." (Vg. 78); "Si alguien ve una cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni es lo otro." (Vg. 90); "Dios no es ni esto ni aquello." (Br. 337). "Y si Él no es ni bondad ni ser ni verdad ni Uno, ¿entonces qué es? No es absolutamente nada, no es ni esto ni aquello. Si tú todavía piensas en algo que Él sería, no lo es." (Br. 473).

En Nāgārjuna, por su parte, toda la realidad es comparada con una ilusión precisamente porque esta es tan indeterminada como el nirvana: "ni la existencia, ni la no existencia, son propias del nirvana." (MK 25.10). El nirvana es la realidad, a fin de cuentas. Y podemos agregar: "Sin depender de otra, serena, no fabricada por la elucubración, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la realidad." (MK 18.9)¹¹. Ya es bastante irónico que las únicas características de la realidad sean negativas. En últimas son más bien anti-características: es decir, estas palabras son mecanismos que se encargan de negar cualquier expectativa de describir la realidad, de hallar sus rasgos esenciales. Es más, desde el mismo comienzo de *Fundamentos de la vía media* se nos advierte que el origen condicionado (el cual es intrínseco a toda realidad según la tradición budista) "está más allá de la aniquilación y del surgimiento, [...] no es ni continuidad ni discontinuidad, [...] no es una entidad única ni una entidad múltiple, [...] ni va ni viene." (MK maṅgala śloka)

¹¹ Kalupahana traduce este pasaje de manera diferente: "Independently realized, peaceful, unobsessed by obsessions, without discriminations and a variety of meanings: such is the characteristic of truth." En español: "Apercibida independientemente, pacífica, no obsesionada por las obsesiones, sin discriminaciones ni variedad de significados: tal es la característica de la verdad". Él no traduce *tattva* como "realidad", sino como "verdad", y parece darle un tono más soteriológico que metafísico a la sentencia. Nada de esto, empero, riñe con lo que decimos aquí. Más adelante, de hecho, subrayaremos que el discurso de Nāgārjuna es primariamente soteriológico. En ello Kalupahana estaría de acuerdo.

La radicalidad de su búsqueda de lo inefable -i.e., aquello más allá de las determinaciones- fuerza al místico a expresarse a través de este tipo de fórmulas (i.e., negativas). La metáfora aún depende demasiado de suponer que en todo caso hay una "cosa" que puede ser referida y finalmente caracterizada. Estrictamente lo que el místico indica no puede ser una cosa, no puede ser un objeto. En caso tal, estaría presuponiendo aún que tiene características. Pero justamente esto es negado de plano: Dios no es "ni esto ni lo otro" y "está vacío de todas las cosas", en él no hay "ni imagen ni forma"; el nirvana no es ni existente ni no existente, la realidad está más allá de cualquier dualidad. Aparentemente, el lenguaje negativo (formulaciones contradictorias, negación de todas las posibilidades lógicas) es el único tipo de recurso expresivo que queda disponible para indicar esto, con lo cual en una primera mirada la expresión del místico tiene la forma del absurdo lógico o la imposibilidad lógica, o bien parece no significar nada. Empero, cumple precisamente por ello su *primera tarea*: indicar que no se está hablando de un objeto, de ningún ser particular.

Empero, ¿no terminarían los autores negando la realidad de lo inefable al negarle todo carácter de objeto o cosa? Pues bien, hay evidencia textual de que ellos piensan lo contrario. Aunque Dios o nirvana no son objetualizables, en todo caso son algo, algo no caracterizable. Dios "es un algo, que no es ni esto ni lo otro." (Vg. 46). Dios "es inefable [...] pero él es algo." (Vg. 83). No es un ser (cf. Vg. 78), pero en todo caso es ser. Mucho más aún, de él proviene el ser de toda criatura. Eckhart lo llama una nada en cuanto no está sometido a determinaciones, pero a su vez es la fuente originaria de cualquier ser particular (cf. Vg. 97). En Nāgārjuna, el extremo del nihilismo (las cosas no existen) es censurado tanto como el extremo del substancialismo (las cosas tienen existencia substancial e inmutable): "El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación (del aniquilamiento total o de la discontinuidad), ha enseñado el *sa.msāra*, no la eternidad del *sa.msāra*." (Mk 17.20). En suma, aunque indeterminable, lo inefable es algo, en todo caso algo. Indicar esto es una *segunda tarea* del lenguaje negativo: lo inefable es algo aunque ninguna característica se le pueda aplicar. Si no fuera de esta manera, la expresión negativa se reduciría a una colección de contradicciones ordinarias y, por ende, carentes de sentido e interés.

Es difícil dejar de pensar aquí en el concepto kantiano de nómeno. Kant habría dicho que, en efecto, la realidad tal como es en sí misma no puede ser sometida a ninguna determinación conceptual, aunque en todo caso es algo; por ende, solo puede hablarse de ella en términos estrictamente negativos. Hick suscribiría la misma idea, pues su construcción de lo Real *an sich* en contraste con la pluralidad de sus representaciones religiosas tiene claramente la forma de la distinción kantiana nómeno /

fenómeno. A pesar de ello, más allá de esta asociación puntual la filosofía kantiana no es fácilmente equiparable con Nāgārjuna ni con Eckhart. Kant diría que el contacto de la mente con la realidad no es posible sin que esta le imponga determinaciones a aquella. Ese contacto sería siempre un determinar -por ende un caracterizar-, y es por ello que lo nouménico permanece completamente incomprensible (mientras que lo fenoménico sería el reino de las determinaciones). El místico no estaría de acuerdo con ello, o al menos no podría estarlo. Nāgārjuna preserva la idea de que es posible despertar al nirvana, y si la palabra "nirvana" no designa (en la escuela madhyamaka) otra cosa que la realidad tal como es en sí misma, el despertar no puede significar otra cosa que entender la realidad tal como ella es (de hecho en ningún lugar de la tradición budista se ha abandonado este optimismo, si bien se recalca insistentemente la dificultad de la meta). Según Eckhart, aunque a Dios no se le puede asignar ninguna característica (y en este sentido es inefable), es posible para el alma conocerlo en su plena unidad con él. En suma, el místico presupone que la realidad inefable de la cual se ocupa su discurso puede ser comprendida por la mente (o alma) humana. Justamente, lo que aquí intenta él con la introducción deliberada de expresiones a la vez negativas y contradictorias ("ni esto ni lo otro", "ni existente ni no existente") es señalar que hay manera de comprender la realidad-sin-características, y por ende de manera no predicativa, no judicativa. He aquí una *tercera* tarea del lenguaje negativo, y una de especial importancia.

Si la realidad es sin-características, no es posible entenderla en términos de oposición. La aplicación de la lógica (clásica) presupone no solamente que haya características, sino que haya relaciones de oposición entre ellas, siendo la más básica -desde un punto de vista lógico- aquella entre la afirmación y la negación. Si digo de algo que es P, niego lo contrario (niego que sea no-P); si niego que algo sea P, afirmo lo contrario (afirmo que es no-P). Todo esto suena tan trivial que no merecería mención, pero aquí es necesario, pues así se evidencia que si la realidad no puede ser comprendida en términos de oposiciones, la lógica no sirve para comprenderla. Que esta consecuencia de entender la realidad como "sin-características" está presente en el lenguaje de nuestros autores es bien claro. Por eso en (Mk maṅgala śloka) el origen condicionado es referido como más allá de oposiciones (aniquilación y surgimiento, continuidad y discontinuidad, unidad y multiplicidad, reposo y movimiento): los versos dedicatorios de *Fundamentos de la vía media* anuncian, así, que todo el libro se dedicará a tratar de anular las oposiciones, es decir, probar que ninguna de ellas se puede sostener. Por su parte, en Eckhart la oposición es calificada como un obstáculo que impide al alma sostenerse en el Ser que es Dios:

¿Qué es oposición? Alegría y pena, blanco y negro, están en oposición, y eso no se sostiene en el ser. [...] La pureza del

alma reside en que es purificada de una vida dividida y entra en una vida unificada. Todo lo que está dividido en las cosas inferiores es reunido cuando el alma se eleva a una vida en la que no hay ninguna oposición. Cuando el alma alcanza la luz del intelecto, nada sabe de oposición. (Vg. 60)

Hay además una *cuarta* tarea del lenguaje negativo. Como hemos dicho antes, por sí sola la metáfora no puede evitar mantenerse dentro de los cánones del lenguaje en que se expresa; la expresión metafórica de lo inefable siempre es limitada por su dependencia de los significados (decibles) a los que acude. A fin de cuentas, la metáfora requiere confiar en la posibilidad de establecer una relación de semejanza entre el sentido recto de la voz y el figurado, y por ende aquello que se trata de figurar es jalonado hacia la esfera de lo comparable y por ende de lo determinable, incluso si ello es presentado como imposible de expresar. Entonces, o bien aquello no es genuinamente inexpressable (sino apenas difícil de expresar), o bien la expresión es inevitablemente inexacta o ficticia. Pero la expresión negativa abriga el particular poder de mantener distancia frente a ese tipo de situación, pues en vez de jugar a depender de los cánones del lenguaje trata de quebrarlos, trata de romper con las reglas del lenguaje desde dentro del lenguaje mismo. Esto se manifiesta concretamente en la producción deliberada de contradicciones y negaciones absolutas (con esta expresión me refiero a la negación explícita de todas las respuestas lógicamente posibles a una determinada pregunta). Es el empleo de estas "técnicas", por así decirlo, lo que sugiere que más allá del reino de la determinación hay sentido. Pero vamos un poco más al detalle.

Es posible identificar al menos dos rasgos clave del lenguaje negativo en la obra de estos autores. Uno de ellos es la *negación absoluta*. Con ello me refiero a la negación deliberada de todas las posibles respuestas a una cierta pregunta, todas las soluciones posibles a un cierto problema o todas las maneras lógicamente posibles de vincular un predicado a un cierto sujeto. Para clarificar esto último: se trata de decir que, dado un cierto sujeto S (en este caso lo inefable), no se le puede predicar P y tampoco se le puede predicar $\neg P$, sea cual sea P. En Eckhart ello se manifiesta bajo la fórmula "ni esto ni lo otro" (de la que ya hemos visto ejemplos); en Nāgārjuna, la expresión paradigmática de la negación absoluta es la llamada *catuṣkoṭi* (o también tetralema), que consiste en una cuádruple negación del predicado: al sujeto S (por ejemplo el nirvana, o la realidad) no se le puede atribuir ni P, ni $\neg P$, ni P y $\neg P$ a la vez, ni tampoco la negación de ambos.

El segundo rasgo es la *contradictoriedad*; con ello pretendo no simplemente denotar que el lenguaje negativo místico en los autores contiene contradicciones o paradojas, sino que son producidas deliberadamente. En Nāgārjuna hay numerosos ejemplos,

pero quizá ninguno tan claro como lo que dice en (Mk 18.8): "Todo es verdad y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Esa es la enseñanza de los Budas." Entretanto, Eckhart dice: "no hay un devenir en Dios, sino sólo un ahora, un devenir sin devenir, un ser de nuevo, sin renovación, y ese devenir es su ser." (Vg. 73); y "Dios es un Verbo, un Verbo no dicho." (Vg. 83)

Si bien al menos en principio los dos rasgos se pueden analizar por separado, más de una expresión negativa en el discurso místico podría interpretarse como *negación absoluta*, como *contradictoria* o como ambas. De por sí, la negación absoluta conduce a la producción de una contradicción: si digo de un objeto A que no puede ser P (siendo P algún predicado), pero a la vez no puede ser $\neg P$ (que es su negación), estoy afirmando $\neg P \wedge \neg(\neg P)$, lo cual es lo mismo que decir $\neg P \wedge P$ (por la ley de doble negación). Y la expresión $\neg P \wedge P$ (usualmente escrita $P \wedge \neg P$, pero el orden de los factores no altera el resultado) es la expresión misma de la contradicción en términos de lógica proposicional clásica.

Esta recurrencia del lenguaje negativo puede despertar aprensión. Especialmente porque los místicos no dejan de pronunciarse y hacer juicios, pero el lenguaje negativo, que explotan al máximo, termina cancelando su "derecho" (por así decirlo) a enunciar cualquier proposición. Para decirlo de otro modo: quien alega que "nada se puede afirmar" no tiene derecho a afirmar nada ¿No podría verse en ello una cierta "evasión de responsabilidad" de los autores místicos frente a lo que dicen? ¿No será que, como Wittgenstein habría dicho, "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse." (TLP 7)?

Nāgārjuna y Eckhart deberían haber sabido que se exponían a este riesgo, pues ambos tenían una fuerte formación argumentativa: el uno por el conocimiento de la lógica nyāya que evidencia en su obra, y el otro por su fundamentación en la disciplina argumentativa escolástica. Así que es dudoso que este efecto sea el resultado de un descuido sistemático, una sistemática falta de rigor. Todo lo contrario: su manera de acudir al lenguaje negativo es lo suficientemente sistemática como para pensar que no haya sido deliberada. ¿Por qué, pues, lo hacen? ¿Qué razón habrían tenido para mantenerse en el uso de un lenguaje que los obligaría a contradecirse y a cancelar su propia voz?

De hecho, se puede probar que Nāgārjuna conocía precisamente ese tipo de objeción, pues la cita en *Abandono de la discusión*: "Si decís que ninguna cosa tiene naturaleza propia (svabhāva [sic]), entonces tus palabras (vacana [sic]) carecerían de naturaleza propia, y no estarías en posición de negar la naturaleza propia de las cosas." (Vv 1; 27). Es decir: si uno dice que todas las cosas son vacías, esa afirmación también es vacía, y por tanto falsa (es tan ilusoria como cualquier otra afirmación); así que no puede ser

utilizada para negar la naturaleza propia de las cosas. Eckhart, por su parte, se desdice explícitamente, como sucede en el siguiente ejemplo:

Algunas veces he dicho que en el espíritu hay una potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra. (Vg. 45)

Es difícil negar, pues, que saben a lo que se exponen al jugar con el lenguaje negativo. ¿Pero entonces por qué correr el riesgo de desdeñarse? Con su lenguaje los autores están advirtiéndolo la limitación de *cualquier* juicio: aquello a lo cual no se le puede aplicar ninguna característica no puede ser, por ello mismo, sujeto de ningún juicio. Naturalmente, ellos no podrían entonces dejar de reconocer que sus propias afirmaciones también son objetos de esta limitación, tanto como cualquiera. Y sin embargo, los juicios pueden también ser entendidos como aproximaciones, oteos, vistazos a eso inefable, o bien como medios útiles para dirigirse a su comprensión.

Así, Eckhart dice que nos es lícito utilizar ciertos nombres para llamar a Dios -i.e., aquellos usados por los santos para nombrarlo-, aunque a la larga ninguno le corresponda (cf. Vg. 84). El predicador sugiere entonces que algunos nombres le son más apropiados a Dios que otros, si bien no se debe olvidar que él "está más allá de los nombres y es inefable" (Ídem). Más aún, "[t]odas las criaturas son un hablar de Dios [...] Todas las criaturas quieren, en sus obras, repetir lo que dice Dios; no importa lo (poco) que son capaces de revelar." (Vg. 84-85). Todo hablar, pues, es un intento de aproximación al "habla inefable" de Dios. Lo cual admite al menos dos lecturas: primero, en un sentido metafísico, en virtud de su acción misma cada criatura tiene a la divinidad, la busca; en segundo lugar, cada palabra y cada juicio particulares son intentos de aproximación a la verdad de la divinidad, de la cual emana toda particularidad.

Nāgārjuna, por su parte, entiende los juicios como medios útiles o no útiles en función del despertar (el cual es despertar a una comprensión inefable de la realidad): "Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado, y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación, es precisamente el camino medio." (Mk 24.18); "([...] la dependencia) no puede llamarse vacía: ni no vacía, ni ambas cosas ni ninguna de ellas. Pero se habla de una dependencia vacía, porque es una designación útil (en el camino hacia el despertar)." (Mk 22.11). La doctrina de la vacuidad, recordemos, también hace parte de la verdad convencional (cf. Mk 13.7), y como tal es ilusoria. Su valor no puede residir

en que (re)presente la verdad del mundo, sino como medio útil para encarrilarse en el camino medio que conduce al despertar. El mādhyamika rechaza una cierta visión substancialista de las palabras (i.e., que estas tienen significado en virtud de que expresan las características de las cosas) y la reemplaza por una visión "pragmática": las palabras tienen significado en virtud de su función.

Esta perspectiva queda aún más explícitamente reflejada en la respuesta de Nāgārjuna a la objeción de que hablábamos unos párrafos atrás (i.e., que las palabras del defensor de la vacuidad son vacías y, por tanto, no pueden negar la naturaleza propia, cf. Vv 1):

[...] mi afirmación, habiendo surgido de causas y condiciones, carece de naturaleza propia, y porque carece de naturaleza propia es vacía. Mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones, como transportar comida, tierra y hierba, contener miel, agua y leche o proteger del frío, el viento y el calor. Del mismo modo mi afirmación, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada, cumple su función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas. (Vv 22 comentario; 29-30)

Sea que conciban las palabras como aproximaciones a lo inefable o como medios útiles para el despertar a la realidad inefable, los autores tienen cómo abrir campo a una concepción del lenguaje que les permite a la vez formular juicios afirmativos y mantener la radicalidad de su lenguaje negativo. El choque entre estas dos actitudes solo se presenta si las palabras son concebidas como estricta o fundamentalmente caracterizadoras; empero, es ello justamente lo que el místico necesita rechazar. Y tiene cómo: tanto la perspectiva de Eckhart como la de Nāgārjuna presuponen un uso de las palabras como indicadoras. Todo juicio es falso o ilusorio si es entendido como caracterización; pero como indicación (de lo inefable), algunos son más apropiados que otros.

De este modo, no puede haber un abismo absolutamente infranqueable entre lo decible y lo indecible. Si no hubiera entre lo uno y lo otro alguna conexión, alguna comunicación o imbricación, no habría manera de transitar de lo decible a lo indecible, las palabras no podrían ser de ninguna manera ni medio útil ni aproximación en esa dirección, y la predicación no tendría ningún sentido. Para que el tránsito sea posible, las palabras tienen que tener ya ese potencial de ser rotas, quebradas, traspasadas a partir de sí mismas. Y todo ello tiene que revelar algún sentido, algún saber o comprensión. En Nāgārjuna, el discernimiento, base elemental de la discusión, contribuye al abandono de la discusión; no se accede a la verdad última sin una base en la verdad convencional (cf. Mk 24.10). Para Eckhart, recordemos, todas las criaturas vienen de

Dios y tratan de imitar su voz aunque no puedan hacerlo completamente; será, pues, que buscan imitarla porque de la acción de Dios vienen y de ella derivan su ser. De tal manera que lo inefable ya se encuentra implícito en la palabra; lo inefable no está por fuera del ámbito de las palabras ni es ajeno a ellas. No se le debe buscar fuera del ámbito de las palabras, sino dentro del mismo.

Mas aún: cada término, cada determinación posible solo pueden ser gracias a que la realidad es intrínsecamente inefable, indeterminada. Gracias a que hay lo inefable, hay lo decible; si no hubiera lo inefable, no habría lo decible. Lo inefable resulta siendo condición de posibilidad para lo decible: gracias a que el sentido surge como no-diferenciación es posible establecer diferenciaciones. Nāgārjuna dice al respecto: "Todo lo que tiene naturaleza propia es permanente, y dada su permanencia, carece de causa (no ha sido causado, con lo cual no puede producir nada)." (Vv 55; 56). Mejor dicho, si el mundo fuera puramente determinación, estaría petrificado, pues aquello completamente determinado no puede ser causado ni causar nada. Solo gracias a que las cosas son vacías -i.e., carecen de determinaciones absolutas- es posible el surgimiento y el cese de las cosas; sin la vacuidad, nada podría surgir ni cesar. (Mk 24.14) es clásicamente leído en esa dirección en el budismo japonés: "En virtud de que hay vacuidad, puede darse el surgir de todas las cosas [*dharmas*]; y si no hubiera vacuidad, ninguna cosa podría surgir." (citado en Nishitani 233). Y en consonancia con esta lectura, podemos citar otro pasaje del mismo capítulo: "Si el mundo tuviera una naturaleza propia, no podría surgir ni perecer: permanecería inmutable y carecería de variedad." (Mk 24.38). Por su parte, para Eckhart gracias a que Dios no es ningún ser en particular sino puro Ser, es que contiene en sí todos los seres; todos los seres surgen de él porque él mismo no es ningún ser en particular, tiene en sí cualquier determinación porque él mismo no está sujeto a ninguna: "Aquello que no tiene la naturaleza de ninguna criatura, tiene en sí mismo la impresión de todas las criaturas." (Vg. 97).

El gran desafío del discurso místico es cómo hablar de aquello que no está sujeto a ninguna determinación, a pesar de que el lenguaje siempre determina. Ante tal desafío, la estrategia del místico no será buscar un "más allá" del lenguaje, sino partir del lenguaje mismo: utilizar el lenguaje mismo para quebrar sus reglas, reglas que exigen caracterización (determinación) y diferenciación. Y como precisamente el místico necesita abrirle campo a lo inefable (indeterminado, incaracterizable, no sujeto a diferencias), tendrá que efectuar esa ruptura, o al menos intentarlo. Ese quiebre se manifestará concretamente bajo la forma de la paradoja y la contradicción explícitas. Así que el místico no se aparta de la palabra, sino que parte de ella, pero parte de ella para "atravesarla". Ese atravesar no es ir más allá de A y -A, sino en

medio de A y $\neg A$: El lugar de lo inefable no es fuera de las palabras, sino entre ellas (es "entre líneas", por decirlo de otro modo). Lo que quiero decir con esta figura es que el distanciamiento (o atravesar) no es un salto hacia la no-palabra, el no-lenguaje. No se pasa al silencio (entendido como total ausencia de dicción), sino a una disponibilidad diferente de la palabra.

3.3 La mística como forma de vida

La distinción entre caracterizar e indicar ayuda a ubicar tanto el lenguaje como la comprensión místicos. El lenguaje místico sirve a la tarea de indicar una comprensión imposible de expresar bajo cualquier forma de caracterización, y ello forzando la palabra hasta el extremo de obligarnos a renunciar a su disponibilidad permanente e incondicional como mecanismo para la caracterización. Pero precisamente porque pueden ser utilizadas de otra manera, las palabras mismas sirven como herramientas para la apertura hacia esa comprensión que, aunque incaracterizable, es indicable. De este modo, el discurso se convierte en un catalizador de un proceso de comprensión que se apoya en la diferenciación para trascenderla; y en tanto se apoya en él, no es un escape hacia el no-lenguaje, sino el desvelamiento de la indistinción fundamental de la realidad que es origen de cualquier distinción.

Lo antedicho permite señalar un hiato que se abre aquí entre la dicción y la comprensión: Un dominio conceptual del discurso místico, por logrado que sea, no garantiza en absoluto el logro del conocimiento místico. Si así fuera, este discurso sería caracterizador, y así, no habría caso en llamarlo indicador. Ello implica que ningún esfuerzo del intelecto (conceptual) es por sí solo suficiente para alcanzar la comprensión a la que apunta el discurso místico. Ahora bien, no se trata de que el intelecto no juegue ningún papel, toda vez que el discurso místico, como cualquier discurso, se sirve de conceptos. Se trata, más bien, de que no basta.

En la obra de los dos autores emerge la advertencia de esa insuficiencia. Eckhart, al comenzar su prédica sobre la pobreza de espíritu, advierte: "Ahora os pido que seáis de la misma manera, para que entendáis estas palabras: pues, por la verdad eterna, os digo que si no os hacéis semejantes a esa verdad de la que ahora vamos a hablar aquí, no podréis comprenderme." (Vg. 75). Y lo reitera al final de la misma: "Quien no comprenda este discurso no debe afligirse en su corazón. Pues mientras el hombre no se haga semejante a esa verdad, no lo entenderá; es una verdad desvelada que surge directamente del corazón de Dios." (Vg. 81). Por su parte, en Nāgārjuna el hiato es consecuencia de rechazar la noción de naturaleza propia: La realidad no se puede entender en términos de naturaleza propia, por ende no se puede entender en términos de

determinaciones. Así que si puede ser entendida, tiene que haber otra forma. ¿Pero qué forma es esa, entonces? ¿Qué hay entre la comprensión intelectual y la inefable? ¿Qué llena el hiato?

Si atendemos al carácter del discurso místico, debemos concluir que ese hiato ha de ser llenado por la consagración a una forma de vida. Si uno atiende al carácter soteriológico del discurso místico, encuentra cómo una y otra vez se dirige a promover e incentivar, incluso exhortar, a la práctica de virtudes. Pero no se trata de una exhortación cualquiera a "portarse bien". Se trata más bien, de que el conocimiento inefable no es un mero bien adquirible, sino en sí mismo una transformación en la vida de la persona. Para alcanzarlo, entonces, se precisa una práctica transformativa de la vida.

Es innegable este carácter soteriológico del discurso en las prédicas eckhartianas: En ellas son comunes las admoniciones a cultivar la virtud del desasimiento (*abegeschiedenheit*) -sean directas o indirectas-, y normalmente terminan con una invocación a Dios para que les ayude a todos (predicador y oyentes) a alcanzar las virtudes o desarrollar la potencia mencionadas en cada una. Ya vimos antes, de hecho, cómo el conocimiento de carácter divino demanda una transformación en la vida a través del desasimiento / vaciamiento (cf. Vg. 95-96). En el discurso del *mādhyaṃika*, la noción de vacuidad es primordialmente un mecanismo ("medio útil") para alcanzar el desapego de las ideas, el cual se ve cristalizado en cualquier búsqueda de naturaleza propia en las cosas (recordar al respecto Mk 22.11 y 24.18).

Naturalmente lo dicho lleva a preguntarnos en qué consiste esa práctica de vida: qué ejercicios, qué pasos incluye, qué tipo de medidas concretas. No obstante, nuestros autores no son específicos hasta ese nivel. Más aún, nada varía más de una tradición mística a otra que las prácticas asociadas a cada una, tanto así que incluso dentro de una misma tradición encontramos muchas variaciones y alternativas. Por ende, aunque la pregunta es razonable, no puede contestarse de manera unívoca. Empero, al menos podemos subrayar la importancia del lenguaje dentro de la práctica: es un catalizador de la transformación vital, un instrumento para la apertura al conocimiento místico.

Que el hiato deba ser llenado por una práctica conducente a la transformación de la vida misma tiene una importancia fundamental para el problema de la inefabilidad en el discurso místico. Si leemos esta afirmación fenomenológicamente, y en el contexto de toda la discusión hasta aquí llevada a cabo, resulta que el discurso místico es indicador no meramente en el sentido de apuntar hacia la indeterminación fundamental de la realidad, sino también en tanto es un catalizador de un proceso de reconstitución de la experiencia. Esta reconstitución consistirá en descentrarse de la conceptualidad, es decir, que la conceptualidad no será un

eje central en la continua constitución de la experiencia; y solo así es posible la emergencia del conocimiento místico. Precisamente no es posible esa emergencia mediante el ejercicio del intelecto, pues este presupone todo el tiempo la constitución de la experiencia centrada en la conceptualidad. Fenomenológicamente, es por ello que el conocimiento místico y la realidad a la cual este apunta son inefables.

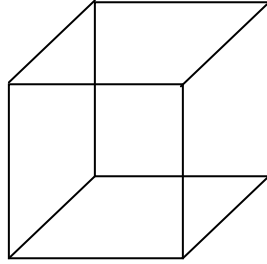
4. Epílogo: una posible objeción

Ahora estaríamos en posición de decir que no es necesario sostener, como hace Hick, que en el discurso místico solo se atribuye propiedades formales a lo inefable: toda propiedad que en el discurso místico se atribuya a lo inefable es meramente un mecanismo indicador. En el discurso místico, las palabras pasan a estar disponibles como mecanismos que permiten indicar la presencia de un saber no conceptual a la raíz misma del saber conceptual, y para revelarlo completamente uno no tiene otra salida más que sumergirse en una cierta práctica de vida.

Ello también permite hacer frente a las objeciones que Hick ha tenido que enfrentar. Todas ellas presuponen que el discurso siempre es caracterizador o reducible a lenguaje caracterizador. Sin embargo, alguien más podría insistir que la distinción entre caracterización e indicación no resuelve el problema de la inefabilidad.

En ello insiste Jones, cuando dice que dicho mecanismo, y toda la retórica sobre la inefabilidad, solo serían necesarios si uno asume una "teoría-espejo del lenguaje". Con esta expresión se refiere él al siguiente supuesto: que la estructura del lenguaje tiene que corresponder con la de la realidad. Jones dice que los místicos adoptan este supuesto, y por ello cuando se enfrentan a describir su "objeto" sienten que no pueden porque les resulta completamente diferente de todo lo demás: sienten que la estructura de ese objeto es radicalmente diferente de la estructura de los objetos ordinarios, a los que el lenguaje aplica (cf. 257-261).

Ahora bien, si rechazamos la teoría-espejo no necesitamos que la estructura de las cosas referidas sea la misma que la estructura de nuestro lenguaje para que sea describible. Para explicar eso, Jones acude a una analogía (cf. 261-262): si tratáramos de explicarle a un habitante de un mundo bidimensional (una especie de "Planilandia") lo que es un cubo, seguramente no podríamos lograr que él aprehendiera completamente esa realidad, pero podríamos ofrecerle un concepto de cubo que él entendería a partir de analogías con el cuadrado. Para aclarar esto, acudamos a una representación bidimensional de un cubo, como el mismo Jones hace:



Podemos explicarle a los habitantes de Planilandia que un cubo luce como en este dibujo, solo que todos los ángulos en realidad son iguales y rectos, e igualmente todos los lados son de la misma longitud. Para cualquier "planilandés", la explicación resultaría inconcebible, pero podrían entender los conceptos involucrados. Lo que trasluce aquí es que la descripción de la cosa (en este caso el cubo) no tiene que tener la misma estructura que ella para ser lo suficientemente adecuada o exacta. De manera análoga, si no pensamos que deba haber correlación estructural entre la expresión y lo expresado, cabe lugar a que lo místico pueda ser descrito, y por tanto no habría caso en decir que es inefable.

Empero, la postura de Jones implica suponer que los místicos se refieren a algún objeto que tiene alguna estructura. Y ya hemos visto que el místico está en posición de negar lo uno y lo otro. No se trata de que el místico intente decir algo sobre una realidad que tiene estructuras y propiedades radicalmente diferentes de lo que conocemos, sino una realidad a la que las nociones de estructura y propiedad no aplican (tampoco la de objeto), pues ella es la base originaria de toda estructura y propiedad particulares. Y precisamente es en virtud de ello que sería injusto atribuirles la doctrina del lenguaje como espejo de la realidad. Por el contrario, ellos están en posición de rechazarla: no pueden suponer que el lenguaje tiene la misma estructura que la realidad, pues la realidad no tiene ninguna estructura.

En general, tratar de acomodar la retórica de la inefabilidad dentro de los esquemas típicos de significado y referente falla; cualquier intento de análisis en esos términos no le haría justicia al tema. ¿Por qué razón? Como ya habíamos dicho antes, la distinción mística entre lo decible y lo indecible no es una cesura metafísica que busque entonces dividir la realidad en dos tipos de cosas, dos reinos ontológicos diferentes. Más bien se trata de una diferencia en términos de perspectiva: toda la realidad puede ser concebida como describible, caracterizable; pero ello nunca es posible sino parcialmente, y ni parcialmente sería posible si la realidad no es ella misma, y al mismo tiempo, intrínsecamente incaracterizable. Sobre esa base, místicos tan radicales como Nāgārjuna o Eckhart (así como las tradiciones que los siguen) tratan de sacar mano del lenguaje mismo para efectuar una transformación de la vida que permita estar a tono con esa indescriptibilidad fundamental de lo Real. Su expectativa es que

ello significaría la liberación de todo sufrimiento. A mi modo de ver, solo tenemos dos alternativas frente a esta manera de pararse frente al mundo: o intentar comprenderla en sus propios términos, o rechazarla como total sinsentido. Por el contrario, tratar de acomodarla en el marco de las reglas de la caracterización no haría sino falsear nuestra comprensión del asunto.

Bibliografía

Sobre Nāgārjuna

Arnau Navarro, Juan. *La palabra frente al vacío*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005

Arnau Navarro, Juan. "Introducción". En: Nāgārjuna. *Fundamentos de la vía media*. Traducción de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2004. 11-45

[MK] Nāgārjuna. *Fundamentos de la vía media*. Traducción de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2004

Nāgārjuna. *The Philosophy of the Middle Way*. Traducción de David J. Kalupahana. Albany: State University of New York Press, 1986

[Vv] Nāgārjuna. *Abandono de la discusión*. Traducción de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2006

Sobre Eckhart

De Brugger, Ilse M. "Introducción", En: Eckhart. *Tratados y sermones: Obras alemanas*. Traducción de Ilse M. de Brugger. sl: Edhasa, 1983. 9-82

Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958 ss.

[Vg.] Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Traducción de Amador Vega Esguerra. Madrid: Siruela, 1998

[Br.] Eckhart. *Tratados y sermones: Obras alemanas*. Traducción de Ilse M. de Brugger. sl: Edhasa, 1983

Quint, Josef. *Meister Eckehart*. s.l.: Kohlhammer, 1941

Sobre Misticismo (en especial inefabilidad)

Agustín, San. *De Doctrina Christiana*. Tr. R. P. H. Green. New York: Oxford University Press, 1995

Hick, John. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1989

Ho, Chien-Hsing. "Saying the Unsayable." *Philosophy East and West* 56 / 3 (Jul. 2006), 409-427

Inge, W. *Mysticism in Religion*. University of Chicago Press, 1948

Insole, Christopher. "Why John Hick Cannot, and Should Not, Stay out of the Jam Pot." *Religious Studies* 36 / 1 (Mar. 2000), 25-33

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Centenary Edition. London & New York: Routledge, 2002 (first edition: 1902)

Jones, Richard Hubert. "A Philosophical Analysis of Mystical Utterances." *Philosophy East and West* 29 / 3 (Jul. 1979), 255-274

Lao Zi. *Libro del curso y de la virtud. Dao de jing*. Traducción de Anne-Hélène Suárez. Madrid: Siruela, 1998

Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999

Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980

Yandell, Keith. "Some Varieties of Ineffability." *International Journal for Philosophy of Religion* 6 / 3 (1975), 167-179

Otros títulos

Nishitani, Keiji. *Chosakushû*. Vol. 8: Nihirizumu. s.l.: Sôbunsha, 1986

[TLP] Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1985