

ALS LÍMITS DEL BUIT: REFORMULANT L'ESTATUS MUNDÀ DE LA LLENGUA A PARTIR DE NĀGĀRJUNA I KANT

GERARD PUIG JORBA

Universitat de Barcelona

La nostra condició d'éssers humans es troba vertebrada d'un element perenne i en constant evolució: el llenguatge, amb el qual ens comuniquem amb el món i la resta d'éssers que l'habiten, de forma constant i gairebé ininterrompuda, només exhaurible en la mort, quan cessa tota possibilitat de seguir establint un diàleg. En aquest sentit, el lligam entre llengua i món és quelcom difícilment ignorable i parar-hi esment des de la filosofia pot fer brollar problemàtiques ensembles inesperades, però molt fructíferes per a repensar pressupòsits als quals, el fet d'estar llargament assumits, no els eximeix de la possibilitat d'éssers qüestionats i, finalment, enderrocats. Justament un exercici de tal índole va ser el que va dur a terme el filòsof budista del segle II Nāgārjuna, fundador de l'escola de la «via mitjana» (*madhyamaka*), en la seva obra *Fonaments de la via mitjana* (*Mūlamadhyamakakārikāh*), a partir de l'exposició de la noció de la *vacuïtat* o el *buit* (*śūnyatā*). Al mateix temps, però bastants segles més tard, Immanuel Kant també examinaria rigorosament els límits del llenguatge i n'extrauria conclusions força més humils que les

dels filòsofs de l'idealisme alemany que el seguirien¹, les quals em proposo d'exposar tot seguit. D'aquesta manera, analitzant aspectes del pensament d'un i altri i veient com es poden complementar, les reflexions que es duran a terme respecte a la relació llenguatge-món considero que poden resultar prou atractives i, si més no, desvelar algun miratge inusitat respecte a la nostra manera de comunicar-nos.

Nāgārjuna i l'engany de les paraules

La forma més directa d'expressar la vacuïtat és mitjançant la noció de *contingència* (*pratītyasamutpāda*), segons la qual l'existència de qualsevol cosa no és mai aïllada, sinó que es troba en un permanent estat de codependència amb tota la resta d'entitats mundanes, de manera que influeix i és contínuament influenciada per totes. Així, la categoria de la causalitat és apartada per deixar pas a la relacionalitat, en què el canvi esdevé possible per la simple interacció entre fenòmens, que produeix aleatòriament processos als quals nosaltres, erròniament, els incrustem nexes de causes i conseqüències. Ans el contrari, les coses no ocorren perquè són causades, sinó que, perquè ocorren, els atribuïm una causa i un efecte. Per exemple, si no veiéssim mai un arbre no ens preguntariem per la llavor d'on ha sorgit, de la mateixa manera que tampoc té sentit qüestionar l'existència del fill d'una dona estèril.

«Tendemos a pensar: «esto surge en virtud de estos factores», y llamamos a esos factores condiciones. Pero si eso mismo no aconteciera, ya no hablaríamos de factores, ni de condiciones. [Pues, como se dijo,] no es lógico pensar en

1. Em refereixo en especial a Schelling i Hegel i la seva voluntat de fer possible el coneixement de l'absolut.

las condiciones de algo que no existe. Y lo que ya existe no necesita de condición.»²

La proposta filosòfica de Nāgārjuna adopta, llavors, com ho han argumentat molts acadèmics, una dimensió dual coneguda com «les dues veritats» (o realitats) de l'escola *madhyamaka*. D'una banda, hi hauria la realitat o veritat convencional (*saṃvṛti-satya*), consistent en tot allò que acceptem com a real, però que només ho és dintre les regles d'un determinat llenguatge o fruit d'un previ acord comú, circumstància que és ignorada per un individu amb una ment encara «no despertada», devot (inconscientment) d'una il·lusió (*māyā*). Aquesta suposada veritat ocultaria el fet de ser ella mateixa un pacte o una tradició i qui la defensés seria algú incapaç d'entendre justament que l'autèntic propòsit de qualsevol convenció és ocultar quelcom alternatiu a ella. Els éssers humans parlem llenguatges i els projectem sobre el món per a ajudar-nos a ordenar els fets i facilitar-ne la comprensió; d'aquesta manera, el món s'humanitza i reconeixem aquest acord comú (i lingüístic) com a veritats, encara que, diria Nāgārjuna, en el fons només ho són per a nosaltres, no per al món mateix.³

D'altra banda, hi hauria la veritat o realitat última (*paramārtha-satya*), la que ha comprès una ment il·luminada, reconeixent la naturalesa il·lusòria de l'altra. Ara bé, el que se'ns és desvelat no és el fonament absolut que rau rere tots els fenòmens, com si es tractés de la superació i anorreament de la primera; ans al contrari, la veritat última també és tan convencional com l'altra: les dues realitats són, en el fons, una de sola, com dues cares de la mateixa moneda.⁴ No hi ha

2. NĀGĀRJUNA, *Fundamentos de la vía media*. Edició i traducció de Juan ARNAU. Madrid: Ediciones Siruela, 2004, p. 57.

3. Juan ARNAU, *La palabra frente al vacío*. Mèxic D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 144-145.

4. Jay Lazar GARFIELD i Graham PRIEST, «Nāgārjuna and the limits of thought», *Philosophy East and West*, núm. 53(1), 2003. p. 1-21, p. 6-7.

veritat absoluta sense veritat convencional, ja que ambdues són convencions; però mentre que una encara no ha reconegut justament el fet de ser un acord (assumit segons una tradició) o una estructura particular d'un determinat llenguatge (i que, per tant, només es pot sostenir segons les regles d'aquest, fora d'elles perd tot significat), l'altra ja ho ha assumit.

«Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (*pratītyasamutpāda*) y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*), es precisamente el camino medio.»⁵

La vacuïtat del *mādhyamika* se'ns revela, per tant, com una retòrica que no vol demostrar res, sinó suscitar el vel enganyós de què estan teixides les paraules: si Nāgārjuna és conseqüent amb la seva proposta, cal que el seu discurs sigui tan convencional com la resta; per tant, no pot pretendre justificar, sinó simplement persuadir. I d'aquesta manera, no mostrant-nos «res» ens ho està mostrant tot: les coses són buides en tant que no existeixen més enllà de ser entitats conceptuals; i al mateix temps, res no és buit perquè tot el present ha estat bastit ja pel nostre llenguatge i aquestes entitats.⁶ Tal és l'autèntica superació de la ignorància (*avidyā*), que esdevindrà no tant un traspàs cap al nirvana, sinó un «despertar», un aprendre a veure «el que no hi ha».

Kant: una qüestió de límits

El que podem extreure de les paraules del bonze és que, malgrat que el llenguatge és el nostre principal mitjà per a comunicar-nos amb el món i poder desenvolupar-hi una vida, aquest comporta un biaix que tenyeix l'aprehensió de la realitat «tal com és»: en tant que tot acte comunicatiu es fa a través d'un canal i un codi, determinades regles són

5. NĀGĀRJUNA, *op. cit.*, p. 179.

6. ARNAU, *op. cit.*, p. 239-240.

assumides forçosament, de manera que aquesta apareix ja ordenada d'una manera o d'una altra en funció de la llengua del subjecte. En aquest sentit, la consideració que se'n segueix és la pregunta per l'estat del món en la seva puresa, verge de tot contacte humanal. Ara bé, Nāgārjuna ja ens ha demostrat que tal accés resulta impossible (tot està ja impregnat d'estructures conceptuals), raó per la qual només es pot definir com un buit, una imatge que esborra tota alternativa. El llenguatge se'ns planteja llavors com un límit per a les nostres facultats cognoscitives, quelcom que, al meu parer, ja era destacat per Kant a la *Crítica de la facultat de jutjar* quan definia el noumen com a fonament de tota la nostra activitat mental (un substrat suprasensible), però inaccessible pel fet de consistir en la unitat fora de les distincions (subjecte i objecte) sempre operants en el nostre enteniment. La capacitat d'aprehendre el món com a unitat seria quelcom a l'abast només d'un enteniment intuïtiu o arquetípic, radicalment distint del nostre en tant que som éssers finits.

Ara bé, podem pensar, igualment un enteniment que, no sent discursiu com el nostre, sinó intuïtiu, procedeixi des d'allò que és universal i sintètic (des de la intuïció d'un tot en tant que ho és) fins al particular, és a dir, un enteniment que procedeixi del tot a les parts [...]. Ara bé, atès que, tanmateix, resulta almenys possible de representar-se el món material com a simple fenomen, mentre que es pensa quelcom com a cosa en si (que no és fenomen) que en sigui el substrat i, alhora, resulta possible de disposar sota d'aquest una intuïció intel·lectual que li correspongui (tot i que no sigui la nostra), aleshores es trobaria un fonament de la natura que seria real i suprasensible, que resultaria incognoscible per a nosaltres, que pertanyem també a aquesta mateixa natura.⁷

7. Immanuel KANT. *Crítica de la facultat de jutjar*. Edició i traducció de Jèssica Jaques Pi. Barcelona: Edicions 62, 2004, p. 459-462.

D'aquí en sorgiria la idea de la finalitat natural (natura com a tècnica, com a art), que permetrà reconstruir *ad hoc* aquesta unitat des del finit per mitjà de l'estètica, però sense poder-se qualificar com a coneixement en sentit estricte, sinó només com una idea reguladora subjectivo-necessària, és a dir, tractada «com si» fos objectiva, però sense ser-ho realment. Per Kant, doncs, és indispensable assumir que hi ha quelcom que queda sempre al darrere, fora del nostre abast, ja que es requereix un fonament que origini la síntesi entre totes les facultats mentals; malauradament, en tant que el nostre llenguatge està limitat al dualisme, tota intuïció sobre aquest noümen serà inevitablement incompleta. En aquest sentit, en aquest punt de la tesi kantiana hi trobo un punt de contacte amb el bonze: del que hi ha més enllà només se'n poden postular convencions, no un saber real; ara bé, la diferència, per part de Kant, recau en el fet que el filòsof transcendental ja és conscient d'aquest fet (reconeix els seus límits, veritat última), mentre que el místic s'enganyarà a si mateix creient realment que està contemplant l'absolut (veritat convencional). I malgrat que no són exactament idèntics, si emulem el noümen al buit *nāgārjuniā*, descobrirem com, efectivament, una realitat no mediada per nosaltres no pot admetre cap tipus de proposició que la defineixi en la seva totalitat, sinó que, com a molt, podrem intuir-ne el seu aspecte a través d'una imatge (el buit) de caire no conceptual.

Llengua i construcció de mons

Arribats a aquest punt, la problematització de l'estatus mundà del llenguatge que hem dut a terme a partir de dos autors, en el fons no tant heterogenis, ens condueix a dues conclusions: en primer lloc, el llenguatge, malgrat que és l'únic mitjà per a comunicar-nos amb el món i generar coneixement, les regles amb les quals opera estableixen ine-

vitablement un límit respecte de l'aprehensió del món fora d'aquestes; és a dir, mentre sigui possible representar-nos una realitat no mediada pel subjecte, essent aquesta «tal com és» (el món en la seva puresa), la llengua seguirà sent incerta, i la relació entre significant i significat, cada cop més problemàtica. Aquesta tesi pren més força si intentem imaginar com són les coses des del punt de vista del món mateix: lluny de totes les categories amb les quals hi posem ordre, aquest no deixa de ser pura arbitrarietat, fenòmens que ocorren juntament amb altres fenòmens i espais juxtaposats amb altres espais; que nosaltres maldem per trobar-hi un sentit, un camí que ho condueixi cap a una finalitat determinada (en Kant, fer possible la llibertat) és ja quelcom que, pròpiament dit, no incumbeix al món mateix. Just per aquesta raó, Nāgārjuna defensava la relacionalitat i la contingència enfront de la causalitat.

I en segon lloc, obre la porta a una reformulació sobre què és realment el que anomenem *món*: és el sòcol sobre el qual estem suspesos, quelcom que existeix independentment de nosaltres? O només podem anomenar *món* allò que ja està dins dels límits del nostre llenguatge, creat a partir de les nostres paraules?⁸ La solució a tal antinòmia rau, al meu parer, en una qüestió de caire més aviat nominal: simplement, quan problematitzem la llengua, atzucacs d'aquesta mena comencen a sorgir perquè la noció de *món* és massa omniabastant i ambigua; caldria, en conseqüència, poder diferenciar entre quan ens referim al món verge, fora de tota mediació subjectiva (el qual sembla que està fora del nostre abast, per això és un buit) i quan ens referim al món que és creat a partir dels mecanismes de la llengua, que pel fet d'anomenar, ordenar, associar idees i crear-ne de noves,

8. No es tracta de la contraposició entre una tesi materialista i una d'idealista.

etc., produeixen una cosmovisió i uns modes de vida que acaben encarnant-se en una tradició en constant actualització, essent heretats i modificats pels seus usuaris generacions rere generacions. És per això que mitjançant aquesta segona accepció surt a la llum la naturalesa constructivista de tot llenguatge i, en vista a resoldre l'aporia, Nāgārjuna i Kant ja ens n'han donat la solució: del que hi ha fora dels nostres límits més val no fer-ne afirmacions categòriques.

Per dir-ho així, d'una banda existiria el món en el seu sentit relatiu, que s'eixamplaria en una pluralitat de mons (un per a cada llenguatge existent), sent el que ha donat lloc a la diversitat de cultures; i d'altra banda, hi hauria el món en el seu sentit absolut, impenetrable i fonament de tota la resta, un buit inefable però omnipresent.⁹

9. Els intents de, no obstant això, voler seguir comprenent allò ignot, «d'omplir aquest buit», és el que fa néixer la religió i la idea d'una divinitat.