

EL FILÓSOFO BUDISTA NĀGĀRJUNA Y LA PARADOJA DEL TIEMPO DE McTAGGART

Martín SEVILLA RODRÍGUEZ
Universidad de Oviedo

1. El filósofo británico John McTaggart Ellis (1908) postuló que nuestra concepción tradicional del tiempo como una sucesión de hechos pasados, presentes y futuros es contradictoria y por lo tanto irreal. Esta sería abreviadamente su argumentación.

Los hechos pueden ser calificados como pasados, presentes y futuros con relación a la experiencia personal de un observador, en cuyo caso la denominación que aplica McTaggart es la de «serie A» de hechos en tal ordenación temporal. Pero los hechos también pueden tener una fecha o momento por referencia a otros hechos; es lo que él llamó la «serie B» de sucesos en el tiempo.

De manera que según la posición del observador un determinado hecho podrá ser pasado, presente o futuro, pero independientemente de dicho observador será anterior, contemporáneo o posterior a otro hecho. La batalla de Covadonga tuvo lugar el año 718 después del nacimiento de Cristo. Esto sería una ordenación temporal en la «serie B». Pero en la «serie A» podría decirse que en el año 719 era un hecho pasado, en 718 era un hecho presente y en 717 era un hecho futuro. De manera que un mismo suceso, la batalla de Covadonga, es a la vez un suceso pasado, presente y futuro. Esto, argumenta McTaggart, es contradictorio: un suceso no puede haber sido a la vez pasado, presente y futuro. Por lo tanto, concluye McTaggart, nuestra concepción del tiempo como pasado, presente y futuro no puede ser real.

La crítica tradicional a esta argumentación sostiene que una cosa es decir que la batalla de Covadonga *fue* un hecho futuro y *es* ahora pasado, y otra cosa muy distinta es decir que es a la vez un hecho futuro y pasado. Sin embargo el

propio McTaggart tuvo en cuenta esta objeción, indicando que distinguir con *fue* y *es* no soluciona nada, ya que también se puede decir correctamente que *fue* futuro, presente y pasado.

Tales consideraciones sobre el tiempo han dado lugar a una disputada controversia de seguidores y detractores de la concepción del tiempo de McTaggart que dura hasta nuestros días. En todo caso su análisis de la ordenación de los sucesos temporales en las citadas «serie A» y «Serie B» parece haber constituido un logro importante de la filosofía contemporánea en el examen del tiempo.

2. Según la opinión más extendida Nāgārjuna parece haber vivido en el siglo II después de C. Su obra más importante es la *MAḷamadhyamakakārikā*, obra que inicia la escuela budista Madhyamaka y en la que Nāgārjuna propone que todas las cosas están vacías, desprovistas de una naturaleza propia que les pueda dar existencia permanente. La intención de Nāgārjuna era rechazar las desviaciones a que habían conducido las primeras escuelas budistas, reestableciendo lo que él consideraba la auténtica doctrina del Buddha. Fundamentalmente tales desviaciones habían consistido en aceptar la existencia de «principios» con una «naturaleza propia», lo que según Nāgārjuna contradecía la doctrina genuinamente budista de la originación condicionada, que niega la existencia de entidades no sometidas a un proceso permanente de nacimiento y muerte (Warder: 138-9).

No es de extrañar por tanto que Nāgārjuna rechace la existencia del tiempo en las dos últimas estrofas que dedica a su estudio, en el capítulo XIX de su *MAḷamadhyamakakārikā*¹:

*nāsthito gōhyate kāla” sthitaā kālo na vidyate |
yo gōhyetāgōh, taō ca kālaā prajñapyate katham || 5 ||*

«No se detiene un tiempo no fijo, un tiempo fijo no es evidente,
y un tiempo no detenido que pudiera ser detenido, ¿cómo se puede conocer?»

*bhāvaḥ prat, tya kālaō cet kālo bhāvād Ōte kuta” |
na ca kaōcana bhāvo ’sti kuta” kālo bhāviāyati || 6 ||*

«Si el tiempo existe yendo al encuentro de lo existente, ¿dónde existe el tiempo sin lo existente? Y no existe existente alguno. ¿Dónde existirá el tiempo?»

¹ Edición de P.L. VAIDYA, *Madhyamakaōstra (MAḷamadhyamakakārikā)*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960. La traducción del texto sánscrito se debe al autor de este trabajo.

Pero anteriormente, en las tres primeras estrofas del mismo capítulo, rechaza la concepción del tiempo como presente, pasado y futuro de la siguiente manera:

*pratyutpanno 'nāgataô ca yady at, tam apekĀya hi |
pratyutpanno 'nāgatô ca kāle 't, te bhaviĀyata" || 1 ||*

«Si hay un presente y un futuro con relación al pasado, el presente y el futuro estarán en el tiempo pasado»

*pratyutpanno 'nāgatô ca na stas tatra punar yadi |
pratyutpanno 'nāgatô ca syātāḥ katham apekĀya tam || 2 ||*

«Si en cambio el presente y el futuro no están en él, ¿cómo podrían estar el presente y el futuro con relación a él?»

*anapekĀya puna" siddhir nāt, taḥ vidyate tayo" |
pratyutpanno 'nāgatô ca tasmāt kālo na vidyate || 3 ||*

«Por otra parte sin relación al pasado no se evidencia la justificación de ambos; el tiempo presente y el futuro no se evidencian por tanto»

*etenavāvaôḥiĀu dvau krameā parivartakau |
uttamādhama madhyād, n ekatvād, ḥ ca lakĀyeta || 4 ||*

«Con este mismo argumento deben considerarse los otros dos períodos de tiempo, lo más alto, lo más bajo y lo mediano, la identidad [y la diferencia], etc.»

Una primera interpretación de estas estrofas recordaría otros pasajes de su obra en que rechaza pares de términos que se encuentran en una relación de mutua interdependencia, concluyendo por tanto la inexistencia de ambos ². Veamos por ejemplo el rechazo de la «pasión y el apasionado» en el capítulo VI:

*rāgād yadi bhavet pArvaḥ rakto rāgātiraskŌta" |
taḥ prat, ya bhaved rāgo rakte rāgo bhavet sati || 1 ||*

«Si el apasionado, separado de la pasión, existiera antes que la pasión, la pasión existiría yendo a su encuentro: la pasión existiría habiendo un apasionado»

No puede existir el «apasionado» antes que la «pasión», porque la pasión ya se daría en él.

² Así lo han interpretado algunos autores, cf. KALUPAHANA: 275-279; GARFIELD: 254-257.

*rakte 'sati punā rāga" kuta eva bhaviĀyati |
sati vāsati vā rāge rakte 'py eĀa sama" krama" || 2 ||*

«Por el contrario, no habiendo apasionado, ¿dónde existirá la pasión?

Habiendo o no habiendo pasión también en el apasionado se da este mismo procedimiento»

Esto es, a la inversa, si la «pasión» existiera antes que el «apasionado», tendría que existir también a la vez el «apasionado», porque necesita darse en él.

*sahaiva punar udbhĀtir na yuktā rāgaraktayo" |
bhavetāβ rāgaraktau hi nirapekĀau parasparam || 3 ||*

«Finalmente no se da al mismo tiempo la aparición conjunta de la pasión y el apasionado, pues la pasión y el apasionado serían mutuamente independientes»

Por último se rechaza la aparición conjunta de la «pasión» y el «apasionado», pues según Nāgārjuna esto los haría independientes el uno del otro y no pueden serlo, tal como se vio en las dos estrofas anteriores. Nāgārjuna no aprecia que «apasionado» es el adjetivo que define una atribución que recibe un sujeto, y «pasión» es un sustantivo que define de manera abstracta y generalizada tal atribución. Por otro lado «pasión» no tiene un referente propio real que la distinga de la atribución concreta de «apasionado». Es el viejo problema de los universales, asentados en el pensamiento indio clásico de todas las escuelas.

Pero «pasión» y «apasionado» y otros pares de términos como «causa y efecto», «modo de conocimiento y conocimiento», etc., que Nāgārjuna rechaza en otros pasajes de sus obras (cf. Sevilla), no son términos homologables a «pasado, presente y futuro», «alto, mediano, bajo», «identidad y diferencia», etc., puesto que «pasión» y «apasionado» y los otros conjuntos citados es obvio que están en una relación interna no equivalente a la de «pasado, presente y futuro», y esta obviedad no le habría pasado desapercibida al propio Nāgārjuna.

3. ¿Qué puede haber querido significar Nāgārjuna con que «Si hay un presente y un futuro con relación al pasado, el presente y el futuro estarán en el tiempo pasado»? Parece que tiene en cuenta implícitamente la ordenación temporal de sucesos en el tiempo propia de la «serie A» de McTaggart y el mismo tipo de rechazo de tal concepción temporal³. Esto es, parece quedar

³ No parece que, salvo error, haya sido hecho un estudio comparativo de ambas concepciones, aunque algún autor (GARFIELD: 254) se haya limitado a señalar su parecido.

implícito que si el pasado, presente y futuro son interdependientes, por la misma razón entonces son subjetivos y mutuamente contradictorios: lo que fue futuro fue pasado, etc.

Es muy significativo que Nāgārjuna sitúe en un plano de igualdad conjuntos de relaciones tales como «pasado, presente, futuro», «alto, mediano, bajo» e «identidad y diferencia». En efecto, tales conjuntos de relaciones pueden ser rechazados como contradictorios y por lo tanto irreales utilizando el mismo tipo de argumento básico, extrapolando desde la relación temporal a la espacial o a la de identidad y diferencia.

La copa de una palmera será siempre más alta, con una medida variable, que el nivel del suelo, o más baja que la cima de una colina próxima. Esto sería una ordenación «espacial» en la «serie B». Pero en la «serie A» podría decirse que la copa de esa palmera es baja para un mono que suba a la colina, es mediana para un mono en la azotea de un palacio hindú, y es alta para un mono que descienda al suelo. De manera que la copa de esa palmera es a la vez baja, mediana y alta para el observador. Esto, nuevamente, es contradictorio: un punto espacial no puede ser a la vez bajo, mediano y alto. Por lo tanto tal relación espacial no puede ser real. Tampoco vale decir que la copa de la palmera fue baja en la cima de la colina y es ahora alta en el suelo. Pues también se puede decir correctamente que la copa de la palmera fue baja, mediana y alta para el mono que recorrió tales lugares.

Finalmente el mismo argumento podría aplicarse a la relación de la identidad y la diferencia. Entre el hombre y el mono podrían establecerse unas diferencias constitutivas básicas que serían del tipo «serie B». Pero en la «serie A» podría decirse que el hombre y el mono son diferentes e idénticos, en tanto que poseedores de dos extremidades superiores y dos inferiores, una cabeza, etc., esto es, son idénticos como primates. Del mismo modo resulta aquí una contradicción: el hombre y el mono no pueden ser a la vez diferentes e idénticos, por lo que tampoco la relación de la identidad y la diferencia será real. E igualmente no vale decir que son diferentes como hombre y mono e idénticos como primates, pues también se puede decir correctamente que el hombre y el mono son primates.

De manera que estas relaciones temporal, espacial y de identidad y diferencia sólo tendrían utilidad y existencia subjetiva, no objetiva: eso es lo que parece haber querido indicar Nāgārjuna mucho tiempo antes que McTaggart.

Bibliografía

- GARFIELD, J.L. (1995): *The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Nāgārjuna's MAḷamadhymakakārikā*, New York: Oxford University Press.
- KALUPAHANA, D.J. (1986): *MAḷamadhymakakārikā of Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, New York: State University.
- MCTAGGART, J.M.E. (1908): «The Unreality of Time», *Mind* 17: 457-74.
- SEVILLA, M. (2000): «El sofisma de los tres tiempos en Nāgārjuna, el *NyāyasAtra* y Sexto Empírico», *Teorema* XIX/1: 93-104.
- WARDER, A.K. (1998): *A Course in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.