

Agradecimientos

A mi esposa Beatriz Albores Díaz, mi hija Dafne Kady Rubio Albores; mis padres, Fabiola Rocha y Roberto Rubio por siempre apoyarme y estar presentes.

A mi director de tesis, el Dr. Roberto E. García, por su apoyo constante en la elaboración de este trabajo.

A los lectores de esta tesis, Dr. Benjamín Preciado Solís y Dr. Adrián Muñoz García, por sus valiosas aportaciones.

A mis profesores y compañeros durante mi estancia en El Colegio de México. En especial al Dr. Armando Rentería por todo su apoyo.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la beca nacional que me fue otorgada durante este valioso proyecto.

A El Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), por la beca de terminación de tesis que me permitió concluir el presente trabajo.

Resumen

La doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇīkavāda*) se remonta a los inicios del budismo y ha sido desarrollada por diversas escuelas. Esta teoría analiza la manera como se desenvuelven los objetos materiales y mentales (*dharmas*), los cuales se presentan a la cognición como instantáneos a manera de pulsos o flashes. En la corriente del budismo yogācāra Dharmakīrti retoma esta discusión y desarrolla la teoría a partir de la lógica budista. En la obra *Hetubindu*, en el capítulo dos, Dharmakīrti expone los argumentos que sostienen el (*kṣaṇīkavāda*). A manera de debate entre el autor y un pensador naiyāyika, se va explicando cada elemento, se problematizan los conceptos y se aclaran las partes confusas. En esta obra la doctrina se presenta como un compuesto de diversas “piezas” que se ensamblan; el resultado final es la explicación de la momentaneidad. Los diferentes elementos que constituyen la teoría son ideas muy complejas que requieren un estudio detallado. En esta tesis se analizan algunos de los componentes básicos de esta doctrina tales como: la naturaleza propia (*svabhāva*), la destrucción (*vināśa*), causalidad (*kāraṇa*), incompatibilidad (*virodha*) y las características especiales (*atiśaya*).

Palabras clave: budismo, *kṣaṇīkavāda*, yogācāra, Dharmakīrti, *Hetubindu*.

Abstract

The doctrine of momentariness (*kṣaṇīkavāda*) dates back to the beginning of Buddhism and has been developed by several schools. This theory analyzes the way in which material and mental objects (*dharmas*) unfold, which are presented to cognition as instantaneous in the form of pulses or flashes. In Yogācāra Buddhism’s current, Dharmakīrti takes up this discussion and develops the theory based on Buddhist logic. In the work *Hetubindu*, in

chapter two, Dharmakīrti exposes the arguments that support the (kṣaṇikavāda). As a debate between the author and a naiyāyika thinker, each element is explained, the concepts are problematized, and the confusing parts are clarified. In this work the doctrine is presented as a compound of various “pieces” that are assembled; the end result is the explanation of momentariness. The different elements composing the theory are very complex ideas that require detailed study. In this thesis, some of the basic components of this doctrine such as: self-nature (*svabhāva*), destruction (*vināśa*), causality (*kāraṇa*), incompatibility (*virodha*) and special characteristics (*atiśaya*), will be analyzed.

Keywords: Buddhism, *kṣaṇikavāda*, *yogācāra*, Dharmakīrti, *Hetubindu*.

ÍNDICE

Introducción	8
1. Antecedentes	12
1.1. Historia del <i>kṣaṇīkavāda</i> (doctrina de la momentaneidad)	12
1.1.1 Elementos previos	12
1.2 Desarrollo de la doctrina	14
1.2.1 La forma inicial de la doctrina	14
1.2.2 Variaciones y fluctuaciones en las escuelas no mahāyāna	18
1.2.3 Crisis de la doctrina en las escuelas mahāyāna	21
1.2.4 Reintroducción en la escuela de Asaṅga y Vasubandhu	21
1.2.5 Forma final en la escuela de Dignāga y Dharmakīrti	23
1.3 Papel del <i>kṣaṇīkavāda</i> en el yogācāra	25
1.4 Dharmakīrti.	29
1.4.1 Contexto histórico	30
1.4.2 Datos biográficos de Dharmakīrti	31
1.4.3 La obra filosófica de Dharmakīrti	33
1.5 El <i>Hetubindu</i>	36
1.5.1 Comentarios al <i>Hetubindu</i>	38

Capítulo 2. Conceptos elementales de la doctrina del <i>kṣaṇīkavāda</i> en el <i>Hetubindu</i>	40
2.1 Naturaleza propia (<i>svabhāva</i>)	41
2.1.1 Lo particular (<i>svalakṣaṇa</i>) y lo universal (<i>sāmānyalakṣaṇa</i>)	49
2.2. Destrucción (<i>Vināśa</i>)	51
2.2.1 <i>Vināśa</i> como causa y como naturaleza	53
2.2.2 <i>Vināśa</i> como incausalidad	56
2.3. Causalidad (<i>Kāraṇa</i>)	59
2.3.1 Determinación de la causalidad por medio de la percepción	59
2.3.2 Determinación de la causalidad como esencial o accidental	64
2.4. Incompatibilidad (<i>virodha</i>)	66
2.4.1 Incompatibilidad como coexistencia (<i>sahānavasthānavirodha</i>) e incompatibilidad como exclusión mutua (<i>parasparasthitilakṣaṇavirodha</i>)	68
2.5. Características especiales (<i>atīśaya</i>)	71
Conclusión al capítulo	77
Capítulo 3. Análisis de fragmentos del capítulo II del <i>Hetubindu</i> de Dharmakīrti	79
3.1. Análisis de la naturaleza propia (<i>svabhāva</i>)	80

3.1.1 Análisis de las dos acepciones de <i>svabhāva</i>	81
3.2. Análisis de la destrucción (<i>vināśa</i>)	85
3.2.1 Análisis de la destrucción (<i>vināśa</i>) como parte de la naturaleza y como no causada	86
3.3. Análisis de la incompatibilidad (<i>virodha</i>)	94
3.3.1 Análisis de la incompatibilidad como coexistencia (<i>sahānavasthānavirodha</i>) e incompatibilidad como exclusión mutua (<i>parasparasthitilakṣaṇavirodha</i>)	95
3.4. Análisis de las características especiales (<i>atīśaya</i>)	98
3.4.1 Análisis ontológico de las características especiales (<i>atīśaya</i>)	99
3.5. Análisis de la causalidad (<i>kāraṇatva</i>)	110
3.5.1 Análisis de la causalidad (<i>kāraṇatva</i>) como esencia (<i>svabhāva</i>) y como concomitancia (<i>vyāpti</i>)	110
Conclusiones	118
Bibliografía	123

Análisis del *kṣaṇikavāda* (Doctrina de la momentaneidad) en el capítulo II del *Hetubindu* de Dharmakīrti.

Introducción

La presente investigación tiene como propósito el análisis de la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*), a partir de la discusión del capítulo dos del tratado sánscrito de lógica *Hetubindu*, atribuido al filósofo budista Dharmakīrti. Esta teoría pretende explicar cómo se manifiesta el tiempo de los *dharma*s o entes condicionados en la realidad última. En este trabajo se responde a las preguntas: ¿Qué es la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*)? ¿Cómo se estructura? ¿Cuáles son los conceptos fundamentales de la doctrina? ¿Cómo explica esta doctrina el despliegue de los entes condicionados en el tiempo?

Esta indagación es importante porque lleva a la comprensión del fenómeno del tiempo, la realidad y la identidad de los entes condicionados desde la perspectiva del budismo *yogācāra*. Además, permite dar cuenta del grado de refinamiento y complejidad que se desarrolló en los esquemas de pensamiento budista; de modo que aporta importantes conocimientos no solo en el área de la tradición religiosa budista sino también en el ámbito de la filosofía y la lógica.

El estudio de la doctrina de la momentaneidad lleva a una mejor comprensión no solo de los fenómenos, sino de la identidad personal y la influencia que tiene la mente de los sujetos en la construcción del mundo. Esta discusión se limita al capítulo dos del *Hetubindu* de Dharmakīrti, obra escrita alrededor del siglo VII e.c., enmarcada en el budismo *mahāyāna*, específicamente en la escuela *sautrāntika-yogācāra*. Dicho periodo se conoce a veces como la última etapa de la discusión de la teoría de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*).

El debate al respecto se remonta a los inicios del budismo, incluso se atribuyen a Buda ciertas ideas que constituyen los primeros esbozos de esta doctrina. Estas ideas se pueden rastrear a las primeras menciones de la teoría en el Canon Pali (Karunaratne 1999, 182). Hasta estos primeros momentos la doctrina no pertenecía a ninguna escuela budista en específico; pero, después de un tiempo, fue desarrollada por las diversas ramas del budismo las cuales le imprimieron matices propios. Ya para los siglos V y VIII e.c. en la rama sautrāntika-yogācāra, fundada por Dignāga y desarrollada por Dharmakīrti, la discusión sobre la momentaneidad llegó a su punto más alto de desarrollo debido a que la lógica, como metodología para la generación de conocimiento y para debatir, ya se encontraba bien consolidada y permitió una argumentación más compleja y completa para la justificación de la teoría.

En esta escuela se inserta la obra *Hetubindu*, cuyo título podría traducirse como “Gota de razonamiento”; se divide en cinco capítulos que incluyen una explicación resumida de los elementos básicos de la lógica en el sistema de Dharmakīrti. El escrito se estructura como un diálogo, al más alto nivel analítico, que se da entre el pensador budista y un interlocutor de la escuela nyāya. El capítulo dos se titula “Explicación del razonamiento de [los tipos de] la naturaleza propia” (*Svabhāvahetunirupaṇam*); aquí se discute y justifica la doctrina del *kṣaṇikavāda* mediante razonamientos que apelan a la naturaleza propia (*svabhāvahetu*) de los entes condicionados y su expresión en la esfera temporal; se explica que estos objetos pertenecientes a la realidad última (*svalakṣaṇa*), se manifiestan en momentos o pulsaciones intermitentes, apareciendo y desapareciendo a gran velocidad; pero la mente humana los dota de continuidad e identidad, aunque en realidad no la tienen.

La metodología que se ha empleado en este trabajo es el análisis filosófico de los principales conceptos que componen la teoría de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*). En lo

relacionado al análisis del capítulo dos del *Hetubindu* fue posible acceder al texto sánscrito y se procedió a la lectura y traducción guiada de algunos fragmentos. En lo referente al análisis filosófico, fue necesario aplicar este esquema de estudio debido a que la tradición sautrāntika-yogācāra se caracteriza por el manejo del debate y el uso de esquemas lógicos en la estructura de sus argumentos; así, se consideró importante aplicar este modelo para llevar a cabo una adecuada exposición de la doctrina.

Este análisis también permitió detectar algunos problemas en el *kṣaṇikavāda*, los cuales se encuentran en el orden ontológico-lógico y en la esfera de la temporalidad donde se desarrollan los fenómenos. A estos les denomino “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas”.

En cuanto a la estructura, el capítulo primero trata sobre los antecedentes de la doctrina. En el primer apartado se menciona de manera general el desarrollo histórico del *kṣaṇikavāda* desde su etapa más temprana. La siguiente sección aborda algunas de las interpretaciones y fluctuaciones de esta idea en las escuelas no mahāyāna. Después se discute la incorporación y el despliegue de la teoría en la escuela lógica de Asaṅga y Vasubandhu. Luego, se relata la forma que la doctrina tomó en los debates de la escuela de Dignāga y Dharmakīrti. Por último, se revisa el papel que jugó el *kṣaṇikavāda* en la escuela yogācāra y en los debates con la escuela nyāya.

En el capítulo dos se revisan a detalle algunos de los conceptos elementales que componen la doctrina. El primero de estos conceptos es la naturaleza propia (*svabhāva*) y sus distintos matices y tipos; así mismo, se analiza el tema de la destrucción (*vināśa*), su importancia en la doctrina y las diferentes modalidades que se presentan en los entes condicionados. En la ulterior sección, se discute el concepto de causalidad (*kāraṇatva*), sus

diversos tipos y su interacción en la producción de los efectos; también se analiza la determinación de la causalidad por medio de la percepción; igualmente se toca el tema de la determinación de la causalidad esencial y accidental. Después, se discute el concepto de incompatibilidad (*virodha*), ya sea en su manifestación como coexistencia (*sahānavasthānavirodha*) o como incompatibilidad en función de una exclusión mutua (*parasparasthitilakṣaṇavirodha*). En la parte final se revisan las llamadas características especiales (*atiśaya*) y la controversia que generan en la producción de los efectos.

Más adelante, en el capítulo tres se hace un análisis de los conceptos anteriores, pero a partir de algunos fragmentos del capítulo dos del *Hetubindu*. En la primera parte se analizan las dos principales acepciones de *svabhāva*. Después se procede a revisar el debate en el tema de la destrucción (*vināśa*), ya sea como parte de la naturaleza propia de los entes condicionados o como una destrucción que no posee una causa. Luego, en la siguiente sección se estudia a la incompatibilidad (*virodha*) bajo la faceta de coexistencia (*sahānavasthānavirodha*), así como una incompatibilidad debido a la exclusión mutua (*parasparasthitilakṣaṇavirodha*). Más adelante toca el turno al análisis ontológico de las características especiales (*atiśaya*) y la polémica que produce en la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*). A la postre de este trabajo se analiza el papel de la causalidad (*kāraṇatva*) y su expresión como esencia o naturaleza propia (*svabhāva*), bajo la denominación de concomitancia (*vyāpti*).

1. Antecedentes

1.1. Historia del *kṣaṇikavāda* (doctrina de la momentaneidad)

Introducción

En el presente trabajo se hará un recuento histórico de la doctrina budista de la momentaneidad, buscando responder las siguientes preguntas: ¿Cuándo surge? ¿Cuáles son sus raíces? ¿Cuáles son los primeros textos donde se menciona? ¿Cómo se desarrolló en las diversas escuelas? ¿Cómo fue su forma final?

Para cumplir esta tarea se ocupará el esquema seguido por Stcherbatsky en su libro *Lógica Budista* (буддийская логика 1930-1932), donde el autor plantea el desarrollo de la doctrina en cinco etapas. En la primera se aborda la forma inicial de la doctrina, la segunda se centra en los desarrollos dados en las corrientes no mahāyāna, en la tercera se estudia la crisis de la doctrina en las escuelas mahāyāna, la cuarta trata sobre la reintroducción en las enseñanzas de Asaṅga y Vasubandhu, y la última muestra la forma final en los sistemas de Dignāga y Dharmakīrti.

1.1.1 Elementos previos

La doctrina de la momentaneidad se desarrolla como una crítica contra el monismo que se expone en las *Upaniṣads*¹. La teoría de los instantes pretendía definir los mínimos elementos de la existencia. Los pensadores del *sāṃkhya*² sostenían que hay una eterna existencia, no aparece nada nuevo ni desaparece nada en el mundo. Sin embargo, todos los

¹ Son antiguos textos sagrados del brahmanismo escritos en sánscrito, que contienen filosofía, religión y conocimiento espiritual. El monismo se refiere a que tanto el *Brahman* (realidad última) como el *Ātman* (alma) son idénticos, un principio universal en todos los fenómenos, por lo tanto, no existiría la dualidad.

² Es una doctrina del brahmanismo basada en el dualismo, reconoce la autoridad de los *Vedas* y las *Upaniṣads*. El criterio de conocimiento verdadero se basa en la percepción, la inferencia y el testimonio confiable.

objetos están sometidos a las leyes del cambio constante. Los budistas replicaron a esta declaración argumentando que todo existe de manera instantánea: “no hay una substancia, no hay duración, no hay otra dicha que el nirvāna” (Stcherbatsky 1984, 109). En ese sentido, para las diversas escuelas budistas fue difícil concebir de manera clara la idea del puro cambio y postular la inexistencia de una substancia última. Esto plantea un problema, ya que para el sentido común es claro que hay una identidad, algo que permanece y tiene continuidad a lo largo del tiempo (Stcherbatsky 1984, 110).

Así mismo, una manifestación del monismo, asumido por las antiguas religiones y expuesto en las *Upaniṣads*, fue el *ātman*. Ésta es considerada como una substancia estable dentro del cambio constante del mundo y sus objetos. Pero el budismo rechazaba esta noción desde sus inicios, por ello sustentó su sistema en la transitoriedad, de manera que a partir de ahí se desarrolló la teoría de la momentaneidad.

Cabe señalar que, en un análisis de las palabras, el término “momento” (*kṣaṇa*) era usado como sinónimo de “fugacidad” (*anitya*). Se menciona en el *Mahāniddeśa*³: “*kṣaṇikaṃ jīvitam*”, “la vida es momentánea” (*Niddeśa* 44, v. 119, citado en Karunaratne 1999), queriendo decir también que la vida es transitoria. Poco a poco el término *anitya* fue sustituido por *kṣaṇa* dentro de la escolástica budista, aunque no en todo el budismo. Este planteamiento pasó a formar parte del cúmulo de ideas centrales de algunas escuelas y, posteriormente, fue elaborada de manera particular por cada una de ellas con matices bien definidos.

³ Es parte del canon Pali en la tradición theravāda; forma parte del *Khuddaka Nikāya*. Se le atribuye a Sāriputta, un discípulo de Buda. Es un comentario sobre algunas partes del *Sutta Nipāta*.

Así, en un principio esta idea fue sustentada en los textos del *Abhidharma*⁴, pero en una etapa posterior se recurrió a complejas disertaciones a fin de argumentarla de manera lógica entre los siglos V y VIII. En esta última fase metodológica se elaboró la doctrina de la momentaneidad en su formato final. Cabe decir que realmente es una extensión de la doctrina de la transitoriedad de los inicios del budismo (siglo V-IV a.e.c.), sostenida por complejas disertaciones y reglas argumentales (Karunaratne 1999, 182).

1.2 Desarrollo de la doctrina

1.2.1 La forma inicial de la doctrina

Para el siglo I antes de la era común, cuando la composición de los primeros textos budistas era en prácritos y algunos empezaban a hacerse en sánscrito, no hay evidencias escritas de la teoría de la momentaneidad. Incluso hasta el periodo del primer siglo después de la era común tampoco existe una base textual lo suficientemente sólida como para confirmarlo (Rospatt 1995, 18-19). Esto quiere decir que es muy difícil establecer con precisión el origen del *kṣaṇīkavāda*. Sin embargo, se pueden rastrear las primeras menciones textuales en la recopilación de *sūtras* del Canon Pali en el *Aṅguttara Nikāya*, donde el Buda dice: No hay nada en el mundo que cambie tan rápido como lo hace la mente (*Aṅguttara Nikāya* Nd., 94, citado en Karunaratne 1999, 182). Además, en el texto *Niddesa* se menciona: "la vida y la personalidad, el placer y el dolor existen y duran solamente por un instante del pensamiento." (*Niddesa* Nd., 177-188, citado en Karunaratne 1999, 182).

⁴ Para la tradición exegética budista el término significa una enseñanza aproximadamente "superior" y se refiere a las investigaciones doctrinales y al cuerpo de textos producidos en el pensamiento budista. Este cuerpo de literatura incluye el tercero de los "tres cestos" (Skt., *Tripitaka*, Pali, *Tipitaka*) del canon budista, *Abhidharma-piṭaka* (Pali, *Abhidhamma-piṭaka*), sus comentarios y textos exegéticos posteriores. (Stanford.edu 2010).

Propiamente como teoría, una de las primeras apariciones del *kṣaṇīkavāda* se dio en los textos de Buddhaghosa, quien compiló diversos comentarios del canon Pali en el siglo V e.c. Así mismo, por primera vez surgen nociones incipientes de la doctrina de la momentaneidad en el *Abhidhammapiṭaka*, de la rama theravāda, compilado en India y llevado a Sri Lanka por Mahinda Thera en el siglo III a. e. c (citado en Karunaratne 1999, 185). La tradición theravāda afirma estos hechos, sin embargo, no es un suceso histórico comprobable, por lo que se plantean dudas sobre la persona que llevó los textos a Sri Lanka y las fechas en que esto ocurrió.

Por otro lado, Buddhaghosa explica que el presente está compuesto por tres elementos: el presente continuo, el presente duradero y el presente momentáneo. Este sería un modelo tomado después por los sarvāstivāda (*Visuddhimagga* 388, citado en Karunaratne 1999, 185). Buddhaghosa menciona que los elementos (*dharmas*⁵) tienen tres momentos: nacimiento, subsistencia y terminación; los cuales operan bajo un principio secuencial, en un proceso que ocurre continuamente en un momento. Posteriormente, este autor desarrolló el tema del momento estático (*thitikkhaṇa*), una teorización que trata sobre el decaimiento y la duración. Este compendio de teorías serían el sello de la escuela theravāda de Sri Lanka, quienes posteriormente tendrían una inclinación a aceptar, mantener y desarrollar el principio de la duración (*thiti*). Para los theravāda los momentos no constituyen elementos separados, sino que son fases de elementos singulares. Mientras esto se pensaba en Sri Lanka las

⁵ Los *dharmas* son los diferentes elementos de la existencia tanto mentales como materiales. Objetos *de la consciencia cognitiva mental*. Son eventos fugaces o propiedades dinámicas de la existencia que están sujetos a diversas causas y condiciones. El Abhidharma menciona que los dharmas son eventos psicofísicos secuenciales a través de los cuales la mente asimila una percepción determinada y la hila a un conjunto mayor de ideas previas. Los dharmas son todo lo que existe y los eventos y experiencias surgen de sus interacciones. (Stanford.edu 2010).

escuelas indias tenderían a cuestionar y debatir sobre el principio de duración (Karunaratne 1999, 186).

Por su parte, a Thera Tissa se le atribuye la compilación del *Kathāvatthu*, texto contenido en el *Abhidhamma* theravāda. Específicamente en la sección del *Khaṇīkakkathā* se encuentra un testimonio temprano de la teoría de la momentaneidad, para Rospatt este sería el primer texto donde aparece. Este documento data de alrededor de la época del tercer concilio budista, del siglo II e. c.⁶ Allí se menciona lo siguiente: “Todos los fenómenos (*dhamma*) son momentáneos tal como una simple entidad mental (*ekacittakkhaṇika*).” (*Khaṇīkakkathā* Nd., 620 citado en Rospatt 1995, 18).

Otro testimonio llegó a manos de Piṅgala; en sus comentarios al *Madhyamaka-kārikā* (II-III e.c), atribuye a Buda estas palabras: “Todas las entidades condicionadas (*saṃskṛta*) son momentáneas; no hay un momento más allá del cual perduren” (*Tripīṭaka* N.d; citado en Rospatt 1995, 17).

En ese tenor, en el *Marāṇasmṛtisūtra*, parte del *Mahāprajñāpāramitā upadeśa* (ca. 200 e. c.)⁷, se lee: “Oh Bhikṣus, todas las entidades condicionadas surgen y perecen de momento a momento. Su tiempo de duración es extremadamente corto. Ellas son como una ilusión que engaña al yogi ignorante” (*Mahāprajñāpāramitā upadeśa* N.d; 1425, citado en Rospatt 1995, 17). Es importante destacar que Rospatt cree que esta declaración pudo haber sido agregada al texto un tiempo después de haber sido concluido.

Posteriormente Ānanda, un monje nativo de India, plantea la existencia de dos fases de los *dharma*s: el nacimiento y la destrucción. Aquí reconoce a la duración como una serie

⁶ Según Rospatt, para la tradición theravāda es de esta época, aunque su fecha es incierta.

⁷ Este texto es atribuido originalmente a Nāgārjuna. Kumārajīva hizo una traducción al chino alrededor del año 405 e. c. (Lamotte 2001, 876-877).

de *dharmas*, no de uno solo. A partir de este pensador se hace una bifurcación en las ideas sobre la momentaneidad y se inicia la controversia entre los theravāda y las escuelas sautrāntika y sarvāstivāda. En algunos aspectos los theravādins coinciden con los sarvāstivādins, mientras que en otros no (Karunaratne 1999, 187).

Igualmente, en el *Mahāvibhāṣā*, texto comentado en el *Jñānaprasthāna* (siglos I-II a.e.c.)⁸, por la escuela sarvāstivāda, hay una clara evidencia de la doctrina de la momentaneidad, así se observa en la siguiente declaración: “Un día y noche completo consiste en 6,480,000 *kṣaṇas* en cada uno de los cuales hay cinco grupos (de factores que constituyen a los seres vivos, *skandhas*) originándose y pereciendo” (*Mahāvibhāṣā*, citado en Rospatt 1995, 21, n. 25). También hay otra cita más adelante, la cual dice así: “Surgiendo y pereciendo tantas veces (6,480,000) en el curso de un día y una noche, la persona [constituida por] los cinco *skandhas* es no permanente” (*Mahāvibhāṣā*; citado en Rospatt 1995, 21, n. 25).

En suma, a partir de los datos revisados en las diversas fuentes, las primeras formulaciones de la teoría de la momentaneidad pueden ser fechadas aproximadamente en el segundo siglo después de la era común. Se especula que la mayoría de las compilaciones y comentarios se produjeron alrededor del tiempo del rey Kaniṣka, quien gobernó aproximadamente del año 128 al 151 de la era común (Lamotte 1988, 585).

⁸ Texto atribuido a Katyāyanīputra, compilado aproximadamente trecientos años después de la muerte de Buda (Williams y Tribe 2000, 113).

1.2.2 Variaciones y fluctuaciones en las escuelas no mahāyāna

Posterior al concilio convocado por Kaniṣka, algunas escuelas budistas se decantaban por la residencia de la momentaneidad solamente en los *dharmas*, mientras otros indicaban que su acción sólo se daba en la mente, en tanto otros optaron por asumir su influencia en ambos.

En consonancia, los theravāda afirmaban que la mente cambia más rápido que la materia, según el *Kathāvatthu* (*Kathāvatthu*, 204-208, citado en Karunaratne 1999, 183). Sin embargo, no negaron la relativa permanencia de la materia, en tanto los mahāsāṃghikas pensaban que mientras la materia dura por un largo tiempo los elementos mentales, como la consciencia, perecen a cada momento (*kṣaṇa-bhaṅgura*). Las escuelas āryasammitīya y vatsīputrīya tenían un mismo parecer. En tanto los sarvāstivāda, mahīśāsaka, pūrvaśaila y āparaśaila sostenían que tanto los elementos mentales como los materiales eran momentáneos (*Kathāvatthu* 204-208 citado en Karunaratne 1999, 183).

Posteriormente, la escuela theravāda desarrolló una teoría donde postulaba que un momento de pensamiento era más corto que un momento de dato sensorial (*Abhidhammatthasaṅgaha*, IV. 8 Kosambi ed. P. 18. citado en Stcherbatsky 1984, 112). Basándose en la negación de la duración y la substancia, pensaban que había una armonía preestablecida entre los momentos del mundo exterior y el mundo cognitivo. Un momento de información sensorial se desglosaba en 17 fases; si alguna de éstas fallaba o era defectuosa no se daría una cognición adecuada. Estos momentos son: 1) subconsciencia, 2-3) primer movimiento de pensamiento y su desaparición, 4) elección de uno de los 5 sentidos (puertas), 5) el sentido elegido, 6) sensación, 7) presentación, 8) su afirmación, 9-15) emociones, 16-17) dos momentos de reflexión. Cabe mencionar que esta teoría no fue muy conocida en otras escuelas (Stcherbatsky 1984, 112-113).

Por su parte, la rama sarvāstivāda llegó a explicar el fenómeno de la momentaneidad como algo manifiesto en cuatro energías universales, las cuales afectan a todos los *dharmas*, elementos de la existencia tanto mentales como materiales. Estas cuatro fuerzas (características de lo condicionado, *saṃskṛta lakṣaṇa*) son nacimiento, duración, decaimiento y destrucción. Éstas actúan juntas y al mismo tiempo⁹ afectando a cada cosa en todo momento de la existencia (La Vallée-Poussin 1926, 46, citado en Karunaratne, 184).

De este modo, un instante se compone de esos cuatro elementos actuando a la vez; por lo tanto, el movimiento sería imposible debido a que los objetos de la existencia aparecen y desaparecen continuamente. No habría algo que perdure y que pueda cambiar de posición en el espacio. Es así como esta versión sarvāstivāda de la momentaneidad plantea el problema del movimiento, de la continuidad y la identidad. Esto también socava las bases del budismo al poner en tela de juicio los principios de la moral, el renacimiento y la doctrina del karma (La Vallée-Poussin, 1926, citado en Karunaratne 1999, 184).

En consecuencia, la manera como corrigieron estas controversias teóricas fue a partir de la introducción de dos conceptos, a saber: *svabhāva* y *prāpti*. Estos dos elementos daban cuenta de la continuidad y la identidad a los fenómenos. *Svabhāva* significa “naturaleza propia”, la cual existe en el pasado, presente y futuro. Representa la potencialidad de los objetos de aparecer en el mundo fenoménico; estas potencialidades existen por siempre. Sin embargo, no son eternos, debido a que la eternidad implica la ausencia de cambio. Por su lado, *prāpti* es una fuerza que mantiene a los elementos combinados, su rango de acción se limita a una sola secuencia de momentos. Empero, no sólo actúa en la vida presente, ya que

⁹ Como un principio de simultaneidad de estados.

tiene sus raíces en existencias pasadas y su continuación en el futuro (Karunaratne 1999, 185).

Mientras tanto, la escuela sautrāntika sostenía que la realidad consistía en destellos de momentos. “Cuando un estímulo visual surge, dice Buda en uno de sus discursos, no procede absolutamente de nada, y cuando desaparece, no hay nada hacia donde se retire.” (Stcherbatsky 1984, 85). De esta manera los elementos son interdependientes, conectados por la ley de la causalidad, lo cual provoca la ilusión de estabilidad y continuidad.

De ahí que los sautrāntika también estaban de acuerdo con los cuatro principios (nacimiento, duración, decaimiento y destrucción.), pero concebían la momentaneidad a partir de un principio aglutinante. La momentaneidad estaba compuesta por agrupaciones de momentos (*santāna*), los cuales abarcaban el intervalo entre el nacimiento y la muerte. La manera como estas agrupaciones de instantes brindaban identidad era por el postulado de las semillas (*bīja*). Estas semillas se rigen bajo el principio de agrupación, de tal manera que los diferentes instantes se aglutinan en conjuntos. Gracias a este principio se puede conocer el momento siguiente debido a la similitud entre los momentos previos y los posteriores (Karunaratne 1999, 185).

En términos generales, las ramas sautrāntika y sarvāstivāda debatían entre sí acerca de la duración de los momentos. Para estas dos escuelas existía una actuación simultánea sobre los fenómenos, debido a ello los momentos son idénticos a los elementos en el espacio y tiempo. De esta manera dos momentos constituyen dos elementos diferentes (Karunaratne 1999, 187).

1.2.3 Crisis de la doctrina en las escuelas mahāyāna

La teoría de la momentaneidad perdió importancia en el primer periodo del mahāyāna, representado por la escuela mādhyamika, aproximadamente en los siglos II-III e. c. Esta escuela también es conocida como la doctrina de la vaciedad, *śūnyavāda*; su principal exponente es Nāgārjuna y el mayor interés de esta escuela es el estudio de los *dharmas* y su ausencia de naturaleza propia. No hace referencia al tema de la momentaneidad. Ya para el segundo periodo mahāyāna, en el sistema yogācāra, la teoría fue retomada y llevada a nuevas alturas.

Asimismo, la escuela mādhyamika niega la existencia de instantes-puntos de la existencia, por lo tanto, también rechaza la idea de la momentaneidad. La manera como niegan esta teoría es simplemente apelando al sentido común, puesto que es imposible que un objeto del mundo pueda aparecer, existir y desaparecer al mismo tiempo, tal como afirmaban los sarvāstivāda. Esto es una simultaneidad de estados que no son posibles bajo una lógica convencional, lo cual lleva a la contradicción: “¿Quién es el hombre sensato que puede creer que algo real puede aparecer, existir y desaparecer al mismo tiempo?” (Candrakīrti, citado en Stcherbatsky 1984, 110).

1.2.4 Reintroducción en la escuela de Asaṅga y Vasubandhu

La siguiente etapa la constituye la escuela yogācāra, representada por los hermanos Asaṅga y Vasubandhu, alrededor de los siglos IV-V e.c. Ambos estudiaron el sistema *nyāya* y lo adaptaron al budismo mahāyāna. Esta escuela se convertiría en el yogācāra-vijñānavāda, corriente idealista que sostiene una aserción similar al “pienso luego existo” cartesiano. A partir de esta corriente se empieza a desarrollar la argumentación lógica (Kumar, 2010). Así, la doctrina de la momentaneidad es restituida por esta escuela y se acepta en sus detalles. La

prueba de la momentaneidad deriva de que todas las entidades condicionadas, tanto los objetos del mundo fenoménico como los sentidos, son momentáneas (Karunaratne 1999, 189).

Los yogācāriṇs en su sistema aceptan la existencia de un tipo de consciencia llamada *ālaya vijñāna* (almacén de conciencia); en este depósito se guardaban todos los rastros de acciones anteriores y los gérmenes o semillas de los pensamientos futuros. La noción de semillas fue tomada del *Laṅkāvatāra Sūtra*, texto mahāyāna fundamental para la escuela yogācāra. Se estableció que este almacén de consciencia opera bajo el principio de la momentaneidad. No obstante, al estudiar a detalle este postulado se podía percibir que tenía trazas de esencialismo, evocando la noción de alma¹⁰. Posteriormente en la escuela de Dignāga y Dharmakīrti esta idea sería completamente rechazada (Stcherbatsky 1984, 114).

Este *ālaya-viñāna* también contiene tintes morales, no únicamente cognitivos; las semillas del bien y el mal se depositadas aquí. Al tomar en cuenta todas las características del almacén, como lugar donde se guardan las huellas del pasado, las semillas del futuro y las referencias morales se llega a la conclusión de que es gracias a él como se mantienen la continuidad dentro de la corriente de los diferentes momentos que se presentan en la existencia. De esta manera se puede definir al almacén como posibilitador de la identidad, así como de la continuidad del ser en este sistema de pensamiento (Karunaratne 1999, 189).

En ese sentido, el yogācāra plantea tres planos de realidad: el de los nombres, el imaginativo y el absoluto. El primero es de naturaleza conceptual, el segundo es el plano de los elementos (*dharmas*), mientras que el tercero hace referencia a la realidad absoluta. Es

¹⁰ Desde los inicios del budismo la noción esencialista de alma ha sido rechazada, a pesar de aparecer cierta noción esencialista en determinados conceptos de algunas escuelas tal como el *ālaya-vijñāna* de los yogācāra o el *tathāgatagarbha* (*vientre de Buda*) de los mādhyaṃika. Este último apela a la budeidad potencial que yace en cada ser viviente.

en la segunda instancia donde la doctrina de la momentaneidad tiene su rango de acción (Karunaratne 1999, 189). En esta escuela las categorías de substancia y cualidad tendían a reaparecer continuamente en sus disertaciones filosóficas.

1.2.5 Forma final en la escuela de Dignāga y Dharmakīrti

Entre los siglos V y VIII la discusión del *kṣaṇikavāda* llegó a su punto más alto. La lógica estaba más consolidada y permitió una argumentación más compleja y completa. Esta corriente fue fundada por Dignāga y desarrollada por Dharmakīrti, Śāntarakṣita y Kamalaśīla; se le conoce como la escuela sautrāntika-yogācāra.

Para esa etapa de desarrollo de la doctrina los momentos son entendidos como cosas en sí mismas, como realidades últimas y únicas (*svalakṣaṇa*). El momento es irrepetible y lo que aparece para la mente como duración y continuidad en los eventos del mundo no es más que una construcción del pensamiento a partir de una serie de instantes. Por lo tanto, no hay nada real, pues la mente ha imaginado al objeto y su continuidad en el tiempo. A partir de esta declaración se podría decir que sólo los momentos son reales. Los objetos del mundo aparecen a la mente como entramados de instantes, cuando en realidad éstos desaparecen tan pronto como aparecen. La esencia de los objetos “es desaparecer tan pronto como aparecen, sin dejar rastro detrás de ellos.” (*Niranvayanirodhadharmatā: Tattvasaṅgraha pañjikā* Nd., 131, citado en Karunaratne 1999, 189).

Desde esta perspectiva la realidad última está compuesta por momentáneas unidades de existencia, las cuales son como puntos matemáticos infinitesimales que no tienen relación con la partícula antecedente ni con la consecuente. A partir de esta mirada de puntos en el tiempo la mente les brinda continuidad e identidad, es decir, el intelecto edifica el mundo fenoménico (Stcherbatsky 1984, 108).

Según Dharmakīrti la realidad implica al mismo tiempo la funcionalidad (*arthakriyākāri*). La carencia de una función en concreto es la no existencia. Todo lo que tiene una función, por consecuencia, es cambiante, de tal manera que todo lo cambiante es real.¹¹ Entonces los objetos de la realidad no pueden dejar de cambiar incluso a cada instante (Karunaratne 1999, 189).

En ese tenor, algo real posee capacidad e intencionalidad justo en su último momento dentro de la serie de momentos que la componen, no en los instantes previos. Para ejemplificar este concepto comúnmente se plantea el problema de la identidad de un brote. Una semilla se convierte en brote únicamente en el último momento de ser semilla, dentro de los sucesivos momentos que componen la serie de instantes de su etapa de semilla. Este cambio de identidad sucede únicamente en esta última fase y no cuando la semilla permanece almacenada en el granero, donde las condiciones circundantes no permiten el despliegue de su capacidad e intencionalidad. De esta manera, el instante (*kṣaṇa*) es justamente el momento cuando una acción es completada, no en sus fases intermedias o iniciales (Karunaratne, 1999, 189).

Dentro de la constante e innumerable sucesión de instantes algo es notable a los sentidos cuando llega algo diferente a los estímulos anteriores, una nueva cualidad. En este tenor, la identidad de un objeto consiste en hacer caso omiso de las diferencias que aparecen en sus momentos precedentes y subsecuentes. El cambio cualitativo y constante es omitido por la mente en pro de crear y mantener la identidad y continuidad del objeto, lo cual es ilusorio.

¹¹ Es la muestra del manejo por parte de Dharmakīrti de un silogismo simple $A \supset B, B \supset C, \therefore A \supset C$.

Para esta corriente, la esencia de la realidad es el movimiento, el cambio, la no permanencia. A partir de esta declaración se entiende que existe una ilusión de estabilidad y duración al observar a los objetos y los momentos que se suceden. No obstante, los momentos son destellos de energía manifiestos en la existencia sin una substancia real con intervalos infinitesimales (*Tattvasaṅgraha pañjikā* Nd., 117, 131, 137, citado en Karunaratne 1999, 190). En estos destellos de energía que se suceden unos a otros, es la mente quien produce la ilusión de estabilidad y continuidad.

De esta manera, la teoría postula que las instancias de tiempo, espacio y movimiento son realmente inexistentes. Todo lo que hay antes y después de estos instantes puntos no son reales, solo el momento es lo existente. Ante todo, este fenómeno, la mente humana es la que dota a los instantes de continuidad y a eso le llama objeto. Mientras que, el mismo proceso mental se realiza para brindar una identidad a la entidad condicionada y darle un nombre.

1.3 Papel del *kṣaṇikavāda* en el yogācāra

En esta sección se revisarán el papel que juega la doctrina de la momentaneidad en el yogācāra, así como el desarrollo epistemológico de esta teoría. También se analizará el papel que juega el concepto de realidad última (*svalakṣaṇa*) y la realidad conceptual (*sāmānyalakṣaṇa*) en la doctrina de la momentaneidad.

La doctrina de la momentaneidad o *kṣaṇikavāda* ha estado presente desde los inicios del budismo, en forma incipiente; además, es una pieza clave para todo su entramado filosófico. Las diversas escuelas la han adaptado minuciosamente a sus propias concepciones de lo que es la realidad y el tiempo. No obstante, después de cientos de años de discusión y cambios en las diversas escuelas, llegó un momento donde se habían generado severas inconsistencias lógicas en el *kṣaṇikavāda*.

En consecuencia, llegar a un enredo lógico ponía en peligro toda la filosofía budista, por lo que tenía que ser solucionado. Para los laicos no eran relevantes este tipo de errores, ya que no era fácil que pudieran acceder a los textos, pero para los monjes estudiosos era muy importante solucionar las querellas epistemológicas, dado que los diferentes cismas se producían debido a puntos de vista diferentes entre grupos de monjes que proclamaban ser los portadores de la verdadera enseñanza de los budas.

En ese tenor, la teoría de la instantaneidad se convierte en un severo problema de inconsistencia lógica en los postulados de la escuela sautrāntika. Ellos pensaban que la percepción es la cognición de los *dharmas*, los cuales cambian de manera constante, son completamente instantáneos (*kṣaṇika*) (Chatterjee 1987, 15 y 33). Si los *dharmas* carecen de duración entonces también es momentánea la cognición mediante la cual son percibidos.

Sin embargo, esta idea constituye un gran problema para la epistemología sautrāntika, ya que si el objeto percibido y la cognición con la que se percibe son ambos instantáneos en consecuencia no es posible conocer algo, pues apenas algo es percibido ya ha cambiado para el momento siguiente. El objeto tendría que durar lo suficiente como para que el proceso de percepción y procesamiento de información pueda ser concluido, para que sea posible tener un conocimiento real del objeto. Cada momento es completamente diferente al anterior y si no se puede saber algo del primero tampoco se alcanza a saber algo de los siguientes. Por consiguiente, la conclusión a la que llega esta escuela es que nada puede ser conocido¹².

Bajo estas premisas la percepción se convierte en un misterio y una inconsistencia sistémica. La relación epistemológica básica, sujeto-objeto, es de tipo causal y lineal. La

¹² La postura recuerda a los escépticos griegos como Pirrón o Carnéades. Es muy interesante el paralelismo entre el escepticismo griego y los postulados budistas. Aunque cada uno llega al escepticismo por una vía diferente lo importante es el cuestionamiento de las capacidades cognoscitivas humanas y el status de lo real.

causa del conocimiento es la percepción de un objeto y el efecto de la percepción de un objeto es el conocimiento. Si el objeto necesariamente es la causa del conocimiento no puede haber conocimiento de algo que no puede ser percibido. La incapacidad de percibir un objeto anula la capacidad de conocerlo.

Para el pensamiento sautrāntika el conocimiento no puede concretarse dado que: “el conocimiento no puede alcanzar a un objeto momentáneo” (*Nyāyabinduṭīkā* citado en Chatterjee 1987, 16). La percepción es imposible al no haber un objeto consistente, el cual pueda brindar un conocimiento consistente después de haber sido percibido.

Por otra parte, la rama theravāda solucionó esta controversia epistemológica argumentando que la cognición consiste en 17 momentos (*Abhidhammattha Saṅgaha* citado en Chatterjee 1987, 16-17). Es un proceso donde el dato sensorial percibido pasa por diferentes etapas al final de las cuales se tiene el conocimiento del objeto. Por lo tanto, el conocimiento de un objeto equivale a 17 momentos cognitivos. En esta versión theravāda, ambos, el objeto y la percepción, también son instantáneos, pero el procesamiento mental de la información posee una momentaneidad mucho más rápida que la transcurrida en los *dharmas* al multiplicarse por 17. De esta manera el objeto se vuelve estable y es capaz de ser conocido. El diferencial de velocidades permite el conocimiento, debido a que la cognición va siempre más adelante que los objetos.

La controversia del *kṣaṇikavāda* es tomada de manera muy diferente por la rama sarvāstivāda. Aquí el objeto no es la causa del conocimiento, con el objeto precediendo a la cognición, sino que el objeto y la cognición se dan de manera simultánea. La temporalidad es asumida como una sincronía entre el sujeto y el objeto. Para esta escuela, el conocimiento es posible cuando se da simultáneamente un *dharma* (*ālambana*), la actividad sensible (*indriyavikāra*) y un instante de pura consciencia (*vijñāna*) (Chatterjee 1987, 17). No existe

una secuencia causal para el conocimiento, sino una convergencia de factores sincrónicos (Chatterjee 1987, 18). A pesar de lo ingenioso de esta solución, parece no ser muy convincente, dado que la categoría de la temporalidad se asume como dispersa, al no haber una secuencia lineal de tiempo que transcurre desde la causa al efecto, del pasado al presente. Por ende, el conocimiento que se pueda tener de un objeto podría ser todo evento sensorial ya sea dado en el pasado o que se pueda dar en el futuro (Chatterjee 1987, 16). Esta postura también posee inconsistencias lógicas importantes dadas las incongruencias temporales.

En contraste, la propuesta *mādhyaṃika*, que intenta resolver las inconsistencias de la doctrina de la momentaneidad *sautrāntika*, toma un giro completamente distinto a lo visto en otras escuelas. Apoyándose en la estrategia de la crítica radical coloca al objeto y al sujeto como categorías correlativas. Para que exista un conocedor debe existir algo que es lo conocido, el sujeto es sujeto dado que existen objetos que se le contraponen. De esta manera si se elimina al objeto también se elimina al sujeto. Realmente es el objeto el que permite conocer al sujeto y viceversa. De esta manera no es posible aislar al sujeto completamente dentro de la relación epistemológica, un sujeto aislado del objeto se convierte en lo inefable y vacío (*śūnya*) (Chatterjee 1987, 20). Así pues, desde esta perspectiva *mādhyaṃika* tampoco es posible el conocimiento.

No obstante, con base en una lógica estricta, el *yogācāra* encontró la manera de resolver esta controversia epistemológica que las anteriores escuelas no habían sido capaces de solucionar de manera satisfactoria. Cabe recordar que el *yogācāra* surge a partir de los intentos por eliminar las inconsistencias argumentales de los *sautrāntika*, siendo el *kṣāṇikavāda* una de las problemáticas más importantes. La propuesta implicó un importante salto filosófico e inauguró el idealismo en la filosofía budista. Si la subjetividad había estado latente desde los inicios del budismo es en esta escuela donde adquiere todo el peso. Para

eliminar las inconsistencias en la teoría de la momentaneidad se plantea dislocar la relación epistemológica fundamental basada en la relación sujeto-objeto. La percepción se vuelve independiente de cualquier objeto dado, sólo existe la mente (*vijñaptimātra*).

De modo que el yogācāra propone la preeminencia del sujeto sobre el objeto alrededor del cual los *dharmas* cambian constantemente. Se elimina la cadena causal y todo lo que existe realmente es la consciencia como un centro privilegiado. Gracias a este cambio de foco epistemológico, los postulados de la teoría de la momentaneidad ya no generan controversias e inconsistencias lógicas, por lo que se resuelve el problema.

La búsqueda de una solución, principalmente a las inconsistencias dentro del *kṣaṇikavāda*, propició el surgimiento del yogācāra o idealismo budista. Fue necesario dar un salto epistémico para darle coherencia a una de las piezas fundamentales de la doctrina budista. Debido a este audaz movimiento en la relación epistemológica básica, los monjes pudieron acceder a todo un nuevo terreno dentro de la filosofía. Además de este giro también se abrió la puerta a la lógica como método fundamental que permite un conocimiento confiable. A todo esto, se agrega una valiosísima herramienta metodológica más: la exploración de la mente mediante técnicas del yoga. Todos estos elementos convirtieron al yogācāra en una escuela filosófica bastante compleja e importante ya que busca resolver elementos doctrinales que son fundamentales dentro del budismo.

1.4 Dharmakīrti.

Dharmakīrti es uno de los filósofos más importantes del budismo indio. Para el historiador tibetano Tāranātha, es una de las seis joyas del budismo, junto a Nāgārjuna, Asaṅga, Dignāga, Āryadeva y Vasubandhu (Eltschinger 2019, 156). Se trata de un escritor versátil, cuya

producción filosófica fue fructífera y brillante. En este trabajo se presentará un breve análisis de su contexto histórico, su obra filosófica y la especial revisión de su tratado *Hetubindu*.¹³

1.4.1 Contexto histórico

El tiempo en que Dharmakīrti tuvo su actividad parece coincidir con el colapso del imperio Gupta, alrededor del 320 al 550 (Eltschinger 2010, 398). Muchos especialistas han considerado el periodo gupta como la época dorada del sánscrito, debido a que aquí se establece la norma clásica en la literatura sánscrita. También el budismo mahāyāna tuvo un gran momento de producción filosófica y esotérica. (Singh 2009, 474).

Cabe señalar que el declive del imperio Gupta se generó a partir de varios factores. Algunos de ellos fueron la paulatina independencia de los reinos subordinados y la creciente competencia del reino de los Vakatakas. Otros factores fueron el surgimiento de Yashodharman de Malwa, la invasión de los Hunos y el colapso de las grandes rutas comerciales hacia el imperio romano (Singh 2009, 480). A diferencia de las dinastías anteriores que apoyaban al budismo, los Gupta estaban ligados a la casta brahmánica. Por lo que múltiples monjes y laicos se tuvieron que convertir al hinduismo, numerosos centros fueron abandonados e incluso algunas sectas budistas perdieron influencia o desaparecieron (Eltschinger 2019, 158).

Dentro del budismo el ambiente intelectual experimentaba la disminución de la influencia del *Abhidharma*, lo cual significó un franco declive del escolasticismo tradicional. A la par, empezaron a tomar auge dos nuevas vertientes: por un lado, la escuela epistemológica basada en la filosofía de Dignāga y Dharmakīrti y, por el otro, el esoterismo

tántrico. Estos dos movimientos estuvieron fuertemente dominados por un sentido sectario y por el compromiso de lucha, simbólica e intelectual, contra los no budistas. Uno de sus principales objetivos era formular una nueva identidad y una mayor cohesión entre los budistas, con el propósito de defenderse de los ataques del brahmanismo (Eltschinger 2010, 399).

En consecuencia, hubo dos pensadores brahmánicos que atacaron enérgicamente al budismo, según Tāranātha. El primero de ellos fue Śaṅkarācārya, quien afirmaba haber aprendido el arte del debate del mismo Śiva. En el sur de India estaba el segundo, Kumāralīla, quien habría llegado a vencer en el debate filosófico a diferentes discípulos de Dignāga, Dharmadāsa, Bhavya y Buddhapālita (Eltschinger 2019, 158).

1.4.2 Datos biográficos de Dharmakīrti

De acuerdo con Bu ston, Dharmakīrti nació en una familia brahmín en el reino sureño de Cūḍāmaṇi. Fue sobrino del célebre filósofo *mīmāṃsā* Kumārila. la versión de Tāranātha sitúa su nacimiento en la región del Trimalaya y señala que no tenía ningún vínculo con Kumārila. Aun hoy en día existe un gran debate sobre la cronología de Dharmakīrti. Algunos estudios actuales, apoyados en las crónicas de viaje de monjes tibetanos, tanto en Bu ston como en Tāranātha, ubican el nacimiento de este filósofo entre 510 y 540 (Eltschinger 2019, 157-158). No obstante, los argumentos de Kimura señalan que Dharmakīrti vivió entre 550 y 620, mientras que Lindtner afirma que existió entre 530 y 600. (Eltschinger 2010, 398.)

En cuanto al linaje de maestros budistas del que provenía Dharmakīrti, habría sido ordenado monje por Dharmapāla aparentemente entre el año 530 y 561. Dharmakīrti habría sido alumno de Īśvarasena, el cual a su vez lo habría sido de Dignāga (Eltschinger 2019, 157). Asimismo, existen diferentes posturas en torno a la presencia de Dharmakīrti en la

universidad budista de Nālandā. Yijing, quien la visitó entre 675 y 685, lo nombra como un “maestro reciente” en dicha academia. De acuerdo al mismo Yijing, el peregrino Wuxing afirmó haber conocido la filosofía de Dignāga y Dharmakīrti en el monasterio de Telādhaka, alrededor del 650 al 660 (Eltschinger 2019, 156). Sin embargo, Xuanzang, quien viajó a India del 629 al 645, no mencionó en su obra *Datang xiyu ji* la existencia de Dharmakīrti en Nālandā. Estas dataciones muestran un rango del 650 al 685, cuando Dharmakīrti ya era un maestro con cierto reconocimiento en las universidades budistas.

De acuerdo a Bu ston, Dharmakīrti aprendió a profundidad la doctrina escrita por Dignāga en el *Pramāṇasamuccaya*, debido a su gran inteligencia y talento. Este conocimiento le dio renombre, ya que pudo ganar múltiples debates y logró varias conversiones al budismo. Cuando llegó al reino del rey *Utphullapūṣpa pudo quedarse en la corte al demostrar sus habilidades en la filosofía y la argumentación; aquí compuso sus siete trabajos filosóficos. Algo interesante es que en esta versión biográfica en ningún momento se señaló a la universidad budista de Nālandā, lugar donde los viajeros chinos llegaron a saber de él (Eltschinger 2019, 157-158), por lo que se pone en duda la veracidad de ambas fuentes.

La versión de Tāranātha cuenta que Dharmakīrti fue un brahmín educado en las artes, el Veda y las ciencias auxiliares. En el momento en que este se topó con algunos textos budistas se dio cuenta que el conocimiento que había adquirido antes era erróneo; entonces se dirigió a Madhyadeśa y fue ordenado monje por Dharmapāla. Era un estudiante brillante en el conocimiento del Tripiṭaka y las Dhāraṇīs. (Eltschinger 2019,158).

Un detalle de la versión de Tāranātha es que Dharmakīrti recibió iniciación por parte de maestros tántricos, tuvo la visión de Heruka y a raíz del encuentro escribió el *Śrīvajraḍākasya Stavadaṇḍaka* y el *Buddhaparinirvāṇastotra* (Eltschinger 2019,159); sin

embargo, esta afirmación es muy dudosa debido a lo inverosímil de un encuentro sobrenatural, posiblemente fueron escritos por algún autor posterior con el mismo nombre.

Aunque Dharmakīrti vivió durante el auge del budismo tántrico en India es improbable que lo apoyara, debido a que hay evidencias para afirmar que fue muy crítico y hostil a esta tradición, llegando a cuestionar la eficacia de los rituales esotéricos y la utilidad de los mantras (Eltschinger 2019, 162).

Por otro lado, diversas tradiciones, incluyendo a los tibetanos Bu ston y Tāranātha, atribuyen a Dharmakīrti dotes para la poesía, aunque su producción fue menor con respecto a la filosofía. Importantes poetas como Ānandavardhana, Abhinavagupta y Kṣemendra llegaron a citar y a estudiar su trabajo. Incluso se le ha catalogado como “uno de los autores más antiguos en *alaṃkāra*” (Aufrecht 1883, citado por Eltschinger 2019, 162).

De modo que existen 27 epigramas en estilo *kāvya* adjudicados a Dharmakīrti, tanto en fuentes budistas como no budistas. A pesar de tratar temas mundanos es muy probable que sí sea el autor (Straube 2009, 497-498, citado en Eltschinger 2019, 162). En el estilo *alaṃkāra* se le confiere la obra *Alaṃkāraśekhara* de Keśavamiśra (Masson 1972, 33-34, citado en Eltschinger 2019, 162). También hay un comentario al *Jātakamālā* de Āryaśūra que se le atribuye a Dharmakīrti. En el estilo *stotra* se le adscriben dos composiciones: El *Śrīvajraḍākasya stavadaṇḍaka* y el *Buddhāparinirvāṇastotra* (Eltschinger 2019, 162).

1.4.3 La obra filosófica de Dharmakīrti

A lo largo de cientos de años de pensamiento y desarrollo religioso en India surgieron varias escuelas inspiradas en todo tipo de ideas y tradiciones religiosas. En el seno de toda esta diversidad y riqueza, nació el estudio del debate (*kathā*), con la cual se establecieron los principios de la argumentación. Esta disciplina se interesó por los problemas relativos a la

validez y lo que posibilita el conocimiento. A partir de estas inquietudes surgió el “parámetro del conocimiento válido” (*pramāṇavidyā*) y su complemento, la ciencia del razonamiento (*nyāya, tarka o ānvīkṣikī*). Las técnicas de ambas pudieron aplicarse tanto al conocimiento que se consideraba como proveniente de una fuente espiritual como al que surgía de la vía racional (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XV).

De esta manera, en la historia del pensamiento indio, el budismo, el brahmanismo y el jainismo llegaron a apoyarse en la ciencia de la razón, con el propósito de sostener sus argumentos durante los debates. En esta época dorada de la teoría india del conocimiento (400-1200 e. c.), se logró un equilibrio entre la fe y la razón, se sostuvo una en la otra sin conflicto, pero bajo ciertas reglas operativas. Todos los sistemas aceptaban esta epistemología de la síntesis al seguir ciertas delimitaciones en campos de acción específicos (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XVI).

Cabe señalar que el budismo fue uno de los primeros sistemas de pensamiento en practicar a fondo el estudio del razonamiento; hubo tanto interés por parte de los monjes que creció como una ciencia separada. Los jainistas entraron poco después y, por último, lo hicieron las escuelas *mīmāṃsā* y *vedānta* (Sanghavi y Jinavijayaji, 1949, XVI). De esta forma, se considera a Nāgārjuna (c. 150–250 e.c.) como el primero de los pensadores en introducir ideas originales sobre la ciencia del razonamiento, así como acerca del estudio de los órganos del conocimiento en el sistema budista. Estas ideas las dejó plasmadas en sus obras *Vigrahavyāvartanī* y *Mūlamadhyamakakārikā* (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XVI).

Por su parte, Vasubandhu (c. 400-500 e.c.) también fue uno de los primeros y más importantes estudiosos de esta ciencia. En su obra *Vādaśāstrī* trató sobre los miembros del silogismo, sobre todo, replantea el sistema al promover las pruebas lógicas en tres partes en

lugar de cinco según era la costumbre en la filosofía nyāya (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XVII).

Posteriormente, Dignāga (c. 480-540 e.c.), discípulo de Vasubandhu, introdujo muchas innovaciones a las ideas previamente establecidas y fundó una nueva ciencia de la lógica. Sus trabajos han sido ampliamente comentados y traducidos a lo largo de cientos de años y fueron llevados a toda Asia. Sus principales obras son *Pramāṇasamuccaya*, *Nyāyamukha* y *Hetucakra* (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XVII).

Dharmakīrti entró en escena aproximadamente un siglo y medio después de Dignāga. Para entonces ya se había trabajado bastante la ciencia del órgano del conocimiento y la del razonamiento. De modo que Dharmakīrti se convirtió en una figura reconocida por sus aportaciones a la lógica, la gramática, la argumentación y un poco a la poesía. Estos trabajos han sido la base de los estudios del budismo tibetano hasta el día de hoy. Sus obras más importantes son *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇaviniścaya*, *Nyāyabindu*, *Hetubindu*, *Sambandhaparīkṣā*, *Vādanyāya* y *Santānāntarasiddhi*.

A continuación, se hará una breve reseña de cada obra, dejando un apartado especial para el *Hetubindu*. Para empezar, *Pramāṇavārttika* es considerada su obra maestra, ya que contiene una explicación del cuerpo principal de todo su sistema. No es solamente un complemento al *Pramāṇa-samuccaya* de Dignāga, sino una explicación original de lógica y filosofía crítica (Kavitha 2010, 82). Por otro lado, *Pramāṇaviniścaya* es un trabajo sobre *pramāṇa* (conocimiento correcto) y designa: “Determinación sobre los medios de conocimiento válidos”. Se considera un trabajo muy importante para la lógica y la epistemología budista, sus capítulos tratan acerca del sistema de percepción, la inferencia subjetiva y la inferencia silogística (Kavitha 2010, 85).

Nyāyabindu, por su parte, es una exposición sobre los dos tipos de conocimiento correcto, el proveniente de la percepción y el de la inferencia. Se traduce como “Una gota de lógica”. Dharmakīrti esquematiza y explica de una manera muy detallada el proceso de percepción, la cual se divide en cuatro tipos, y el de la inferencia, segmentada en dos categorías. También trata el problema de las preconcepciones (Kavitha 2010, 86).

La obra *Sambandhaparīkṣā* es otro de los trabajos importantes sobre lógica y su nombre significa “Investigación de las relaciones”. Consta de un breve estudio de la inferencia, donde Dharmakīrti explica las relaciones de causa-efecto (Kavitha 2010, 88).

Podría considerarse que, como complemento, *Vādanyāya* fue elaborado por Dharmakīrti con la intención de eliminar las malas prácticas de comunicación de las personas durante los debates. En este título, que se traduce como “Método de debate”, el tema principal es la exposición de las reglas necesarias para una buena discusión, a fin de aprovechar la técnica del debate de forma que se genere conocimiento (Kavitha 2010, 89).

Finalmente, *Santānāntarasiddhi* es un trabajo monográfico que aborda el problema filosófico que implica la existencia de las otras mentes. Su nombre se puede interpretar como “Prueba de continuidad de la sucesión”. En esta obra Dharmakīrti señala que las otras mentes involucran una dificultad para las posturas filosóficas idealistas como la suya, pues involucran la subjetividad y la consciencia (Kavitha 2010, 90).

1.5 El *Hetubindu*

La expresión en sánscrito *hetubindu* tiene un significado especial en la tradición lógica budista. Se compone de los vocablos *hetu* y *bindu*. El primero de ellos ha sido empleado en antiguos tratados con el sentido de “órgano del conocimiento”; en otras ocasiones también se ha usado como “razonamiento”. Sin embargo, la interpretación que se maneja en el título

de esta obra se relaciona con la idea de “prueba, razonamiento o causa” para la inferencia (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XX). En cuanto al término *bindu*, se traduce como “gota” y alude a una pequeña parte de algo mucho más grande y abundante. Al juntar ambas palabras se comprende como “una gota de razonamiento”. Con ello el autor refiere a esta obra como apenas un pequeño abordaje al vasto y complejo tema de la prueba de validez lógica de los argumentos (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XX).

La obra se encuentra dividida en cinco capítulos. El primero se llama “Definición general de un razonamiento”, el segundo “Explicación del tipo de naturaleza propia de los razonamientos”, el tercero “Explicación del tipo de efecto de los razonamientos”, el cuarto “La explicación del tipo de no aprehensión de los razonamientos” y el último “La refutación del punto de vista de los oponentes de que un razonamiento tiene seis características distintivas”. El texto no inicia con una declaración auspiciosa, como era la costumbre budista. No obstante, abre con un verso del *Pramāṇavārttika* que define lo que constituye una prueba lógica válida, los diferentes tipos de pruebas, además de los tipos de falacias en las que se puede caer a la hora de argumentar (Sanghavi y Jinavijayaji 1949, XIX). En general, el texto contiene una explicación resumida de los elementos básicos de la lógica en el sistema de Dharmakīrti. Los temas son los tipos de inferencias, la teoría de la doble negación, los argumentos sobre la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*), los tipos de conocimiento (*pramāṇas*) y el concepto de eficiencia causal (*arthakriyā*) (Gokhale 1997, XV).

Por otro lado, la obra original en sánscrito se ha perdido y solo se conocen las versiones tibetanas. Desde el siglo pasado ha habido algunos esfuerzos fructíferos por restaurarla en sánscrito. Una de las primeras restauraciones ha sido elaborada por Pandit Rahul Sanskritayan y editada por Pandit Sukhlalji y Muni Shri Jinavijayaji; fue publicada en 1949 en Baroda como un apéndice de la *Hetubinduṭīkā*. La otra reconstrucción es la del

famoso indólogo alemán Ernst Steinkellner, publicada en 1967, aun no traducida al inglés. Esta versión tiene un talante más crítico que la anterior y se basa en varios textos tibetanos (Gokhale 1997, XVI).

1.5.1 Comentarios al *Hetubindu*

Las obras de Dharmakīrti fueron ampliamente conocidas en Asia Central, China, Japón y Tíbet, siendo traducidas a las lenguas locales. En el caso de sus versiones en sánscrito hay dos comentaristas muy importantes: Arcaṭabhaṭṭa y Durvekamiśra.

El primer comentarista fue un brahmán del área de Cachemira nacido entre el siglo VII y VIII. Su nombre anterior a la ordenación era Dharmākaradatta. Se le atribuyen las siguientes obras: *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*, *Pramāṇadvitvasiddhi* y *Hetubinduṭīkā*. Su comentario al *Hetubindu* lo escribió mayormente en prosa; a la mitad del trabajo aparecen 43 versos que refutan la doctrina jaina del *syādvāda*; a esta se le conoce como la teoría de la predicción condicionada y es una de las tres doctrinas de la relatividad ocupadas en la lógica jaina. A lo largo de la obra el autor explica cada palabra y se detiene en algunas frases especialmente complicadas. También menciona los puntos de vista de otros autores y las fuentes que Dharmakīrti criticó en su propio manuscrito. Según Gokhale es muy notoria la maestría de Arcaṭabhaṭṭa en las fuentes budistas y no budistas sobre sistemas de filosofía (Gokhale 1997, XI-XXII).

En el caso de Durvekamiśra hay muy pocos datos sobre su vida; se especula que fue un brahmán que vivió entre el siglo X y XI. Al parecer fue un maestro en la Universidad de Vikramaśilā que se dedicó fervientemente a enriquecer el budismo filosófico. Escribió las siguientes obras: *Dharmottarapradīpa*, *Svayuthyavic āra*, *Viśeṣākhyāna*, *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*, *Catuḥśatī* y *Hetubinduṭīkā Āloka*. En este subcomentario al *Hetubindu*,

Durvekamiśra aplica una metodología similar a la de Arcaṭabhaṭṭa, brinda una introducción detallada de los principales conceptos y expone las interpretaciones de los distintos críticos acerca de las teorías. En algunas ocasiones manifiesta su desacuerdo con la visión de Arcaṭabhaṭṭa sobre ciertos temas. De acuerdo con Gokhale, al igual que en el anterior comentarista, en él es evidente un dominio de la ciencia de los razonamientos budistas y no budistas (Gokhale 1997, XI-XXII).

La versión de Pradeep Gokhale es la más reciente y se publicó en 1997 en Delhi, esta es la primera reconstrucción traducida al inglés. El autor se apoyó en los trabajos de Pandit Rahul Sanskritayan y los comentarios de Arcaṭabhaṭṭa y Durvekamiśra. La intención de Gokhale ha sido conseguir claridad y consistencia en el contenido filosófico, en lugar de centrarse en la textualidad o la hermenéutica (Gokhale 1997, XVI).

Capítulo 2

2.- Conceptos elementales de la doctrina del *kṣaṇikavāda* en el *Hetubindu*

Este capítulo tiene la finalidad de analizar los conceptos elementales de la doctrina del *kṣaṇikavāda* que aparecen en el capítulo dos del *Hetubindu*. Los conceptos aquí revisados servirán de base para el análisis de los fragmentos en el capítulo tres.

En la obra *Hetubindu*, específicamente en el capítulo dos, Dharmakīrti expone los argumentos que sostienen la teoría de la momentaneidad. A manera de debate entre el autor y un pensador naiyāyika, se va poco a poco explicando cada elemento, se problematizan los conceptos y se aclaran las partes confusas. La doctrina del *kṣaṇikavāda* en el *Hetubindu* se presenta como un compuesto de diversas “piezas” que se ensamblan; el resultado final es la explicación de la momentaneidad. Los diferentes elementos que constituyen la teoría son ideas muy complejas que requieren un análisis detallado.

El concepto de la “naturaleza propia” (*svabhāva*) es uno de los más importantes; marca un punto de partida para la discusión, donde la disposición natural de los *dharmas*¹⁴ los lleva a desplegar sus cualidades bajo un esquema temporal momentáneo.

La destrucción (*vināśa*) es un componente esencial ya que no podría haber cambio ni transformación si no hubiese un proceso de decadencia en los objetos; define el paso de un estado a otro nuevo, que a su vez también se degrada.

El tema de la causalidad (*kāraṇatā*) marca el potencial, un punto de inicio, así como la secuencia de los procesos transformacionales. Para Dharmakīrti la causalidad porta varios

¹⁴ Los *dharmas* son los diferentes elementos de la existencia tanto mentales como materiales. Objetos *de la consciencia cognitiva mental*. Son eventos fugaces o propiedades dinámicas de la existencia que están sujetos a diversas causas y condiciones. El Abhidharma menciona que los dharmas son eventos psicofísicos secuenciales a través de los cuales la mente asimila una percepción determinada y la hila a un conjunto mayor de ideas previas. Los dharmas son todo lo que existe y los eventos y experiencias surgen de sus interacciones. (Stanford.edu 2010).

matices que van poco a poco manifestándose según sea la etapa dentro de la momentaneidad o los procesos periféricos a ella.

La incompatibilidad (*virodha*) es una noción que apela a un sentido lógico de consistencia, puesto que busca evitar la contradicción entre los argumentos que sostienen a la teoría de la momentaneidad.

Por otro lado, las características especiales (*atiśaya*) se producen dentro de la combinación de elementos en la cadena causal y, finalmente, estas características especiales llegan a producir factores de incompatibilidad. Estas características especiales (*atiśaya*) son cualidades surgidas después de la asociación y el trabajo en conjunto de los distintos elementos causales. A partir de estas especialidades puede surgir el efecto de una serie causal; no obstante, el surgimiento de estas desata una controversia lógica.

Todos estos componentes relevantes dentro de la doctrina de la momentaneidad se revisarán a detalle a continuación. Todo ello con la finalidad de comprender estos conceptos y pasar al análisis de los fragmentos en el capítulo siguiente.

2.1 Naturaleza propia (*svabhāva*)

Esta palabra es un compuesto que consta de dos partes: *sva* y *bhāva*; el primero quiere decir “propia” y el segundo “ser”, “naturaleza”. En conjunto significa “condición propia o estado del ser, constitución natural, disposición innata” (Monier-Williams 1899). Es una de las palabras que más aparecen en todo el texto y evoca elementos ontológicos, epistemológicos y lógicos; es una pieza fundamental en el entramado de nociones de Dharmakīrti. La naturaleza propia indica una cualidad intrínseca, un potencial innato que posee determinados *dharma*s y que se va desdoblado. En ese sentido, *svabhāva* es en sí misma una doctrina, la de la “naturaleza propia” o “esencia” (Gokhale 1997, XXIII). Dharmakīrti presenta la teoría

de la momentaneidad partiendo del *svabhāva*, aquella cualidad particular (*svalakṣaṇa*) de los *dharmas* que las vuelve únicas en sí mismas, apelando a la realidad en sentido último. Más adelante se revisará con detenimiento el concepto de *svalakṣaṇa* y su conexión con *svabhāva*.

A fin de comprender el sentido ontológico de la naturaleza propia y su función nodal en la doctrina de la momentaneidad, habría que analizar primero la palabra *hetu* y los tres tipos de razonamiento que existen para la filosofía budista de la rama yogācāra. La palabra *hetu* significa “causa, motivo, razonamiento o prueba” (Monier Williams 1899); es un término que hace referencia a elementos del funcionamiento de un pensamiento estructurado; al encontrarla como parte del título del libro, *Hetubindu*, el autor hace referencia al proceso del razonamiento dentro del desarrollo del pensamiento inferencial. Con la palabra *bindu* (gota) el autor se refiere a que su texto es solamente una pequeña muestra del vasto campo del conocimiento sobre la inferencia en la escuela de pensamiento yogācāra.

Para Dharmakīrti, un razonamiento adecuado, es decir, aquel que es consistente en su estructura, sólo puede ser de tres tipos. El primero de ellos es el tipo de razonamiento basado en la propia naturaleza (*svabhāvahetu*)¹⁵ y tiene que ver con la naturaleza de los *dharmas*; el segundo tipo de razonamiento se basa en el efecto (*kāryahetu*)¹⁶, hace referencia a la naturaleza particular de las causas; el último de los tipos de razonamiento tiene por fundamento la no aprehensión (*anupalabdhihetu*)¹⁷; aquí se comprende la naturaleza de las cosas al conocer lo que es y también lo que no es (Gokhale 1997, XXIII). En el *Hetubindu* de Dharmakīrti se revisan los tres tipos de razonamientos y sus implicaciones lógicas. En el

¹⁵ La cual es uniforme, no divisible y puede ser conocida gracias a la intervención de los universales (Gokhale 1997, XXIII).

¹⁶ Es la naturaleza particular de algo, la cual se refleja en el tipo de efectos que produce (Gokhale 1997, XXIV).

¹⁷ Se refiere a lo que un *dharma* es y no es. Para comprender lo que no es se apela a premisas negativas, en función de comprender la “otredad” o ausencia de cierto *dharma* en otros objetos (Gokhale 1997, XXIV).

capítulo dos de la obra lo más importante son los razonamientos basados en la naturaleza propia (*svabhāvahetu*), de manera que se hace una revisión de este tipo de argumentos, donde se menciona la teoría de la momentaneidad, al explicarse la naturaleza propia de los objetos y su proceso de transformación en una sucesión de instantes.

En lo que respecta a las inferencias basadas en la propia naturaleza (*svabhāvahetu*), Dharmakīrti primero define al *svabhāva* de un *dharma* como una cualidad completamente uniforme imposible de dividir en partes, a modo de una esencia fija, característica que la excluye de otro tipo de *dharma*s dentro de su propia categoría o de otras categorías diferentes (Gokhale 1997, XXII-XXIII). A pesar de la indivisibilidad del *svabhāva*, posee muchos aspectos que pueden ser conocidos y expresados a través de los juicios universales¹⁸ (*sāmānyalakṣaṇa*) y su cualidad puramente nominal generados por la mente (Gokhale 1997, XXIII).

Por su parte, la catalogación y comunicación de las características de un objeto entra en el terreno de la *parārthānumāna*, la cual es un tipo de inferencia silogística, lo que representa la naturaleza de la comunicación verbal, ya que un proceso de comunicación implica esta relación con otro y la transmisión de conocimiento.

Estas inferencias de la naturaleza propia (*svabhāva*) poseen aspectos que se relacionan entre sí de manera que se empalman unos con otros y sufren un tipo de impregnación. En palabras de Gokhale (1997, XXIV), hay una regla fundamental para este tipo de argumentos: “Donde sea que haya un aspecto (impregnado) hay otro aspecto (impregnador)”. Con base en esta declaración se puede comprender que el aspecto impregnador o invasor puede ser deducido a partir del elemento impregnado; esto se puede

¹⁸ Lo universal (*sāmānyalakṣaṇa*) en oposición a lo particular (*svalakṣaṇa*).

expresar en un silogismo elemental $A \supset B, B \supset C: A \supset C$.¹⁹ En ese tenor, Gokhale muestra un ejemplo de este tipo de inferencia de la siguiente forma: “La vasija es real y lo que sea real es no permanente. (Por lo tanto, la vasija es no permanente)”. En este caso la realidad y la no permanencia son los dos aspectos de la naturaleza propia uniforme de los objetos reales, de tal forma que la realidad está impregnada por la no permanencia” (Gokhale 1997, XXIV). Este tipo de inferencia puede ser ejemplificada por el silogismo ya presentado $A \supset B, B \supset C: A \supset C$. Con esto se demuestra la propiedad de la “impregnación” en la naturaleza propia de los objetos, esta impregnación es una cualidad que se sobrepone a otra sin alterar el resultado final. De esta manera, se asume el “ser de una cosa”; en otras palabras, su naturaleza inherente a partir de la transmisión de ciertas propiedades, las cuales pueden ser rastreadas a través de una cadena causal hasta llegar a un momento inicial donde es evidente la relación que existe entre un cierto *dharma* y su propiedad.

Continuando con la comprensión del concepto de *svabhāva*, para Steinkellner (1971, citado en Dunne 2004, 154; nota 20), Dharmakīrti fue el primero en advertir la distinción de matices que entraña, así como señala la dificultad de traducir este término de una manera precisa puesto que el sentido puede variar de manera importante. Cabe mencionar que algunos años después, Dunne (2004) continuó estudiando este vocablo y recopiló la investigación de Steinkellner. De acuerdo con Steinkellner, este concepto tiene dos sentidos diferentes en la filosofía de Dharmakīrti; el primero traduce *svabhāva* como “naturaleza” de una entidad. Esta definición trae implícita la idea de un sujeto (*dharmin*) sobre el cual recae

¹⁹ Para la explicación de este silogismo elemental, $A \supset B, B \supset C: A \supset C$, se tiene que A representa al aspecto que impregna a B. En tanto B impregna a C, por lo tanto, puede deducirse C a partir de A dada la cadena de impregnación.

la descripción del tipo de naturaleza que el objeto posee (Dunne 2004, 153). En esta primera definición de *svabhavā*, Gokhale basa su traducción al inglés del *Hetubindu*.

Esta relación que se establece entre el poseedor de la “naturaleza” (sujeto) y la descripción del tipo de “naturaleza” que posee (predicado) es materia de estudio para la teoría del *apoha*²⁰ de Dharmakīrti. Según esta doctrina, existe un mecanismo mental llamado “cognición distributiva” (*anuvṛttipratyaya*) en función de la cual cuando una persona mira diferentes tipos de entidades en el mundo es capaz de reconocerlas todas y agrupar aquellas que son similares. Aquellas que son similares se agrupan en una categoría tal y como si fueran la misma cosa (Dunne 2004, 158). Esta es la manera como se generan los universales (*sāmānyalakṣaṇa*) al detectar una “mismidad” de un tipo de objeto dentro de la diversidad de cosas. Este proceso no sería posible sin la “cognición distributiva”. Empero, más adelante se darán más detalles sobre el asunto de los universales (*sāmānyalakṣaṇa*).

Bajo la línea de la formulación de la “mismidad” en el plano de la abstracción, Dharmakīrti menciona que hay un tipo de “no diferenciación” (*abheda*), debido a que todas las entidades del mundo real que poseen cierta naturaleza son iguales en el plano mental; no se diferencian en términos nominales, aunque en el plano concreto cada uno de los objetos es realmente único e irrepetible. En relación con toda la diversidad de entidades percibidas se produce una separación entre aquellas cosas que se espera que produzcan un efecto determinado o provengan de una causa determinada. A partir de las causas-efectos esperados se produce la “identidad” del objeto en la abstracción y se le asigna un nombre para poder identificarla (Dunne 2004, 158).

²⁰ En esta teoría se revisan la relación entre los objetos, su representación cognitiva y la manera de expresarlos en el lenguaje. Es una doctrina que aborda el problema de los universales y el nominalismo (Chakrabarti et al 2011, 1). Esta teoría tiene un objetivo similar al de la filosofía del lenguaje.

El segundo de los sentidos de la palabra *svabhāva* es el de “propiedad”; aquí se alude a las características que posee un objeto. De este modo, se puede decir que un solo objeto puede poseer varias “propiedades” (Dunne 2004, 153). Cuando se le da el sentido de “propiedad” a *svabhāva* se alude a un poseedor de la propiedad. Este poseedor es un sujeto y su predicado vendría siendo las propiedades atribuidas. Al optar por este sentido de la palabra viene implícita la categoría de exclusión (*vyāvṛtti*), pues cuando se enuncia que algo tiene tal propiedad se está excluyendo a aquellas cosas que no la tienen, así quedan fuera de la clasificación por no tener ciertos “efectos o causas” como marca de la propiedad y de la identidad (Dunne 2004, 156). Por ejemplo, al hacer la declaración “esto es agua” se excluye todo lo demás que no tenga las características del agua, tanto sus efectos como causas esperadas. Aunque haya ciertos líquidos similares se hace un proceso discriminativo para cumplir con el concepto y sus “propiedades” esenciales que hacen que un líquido determinado sea agua y no otro. De esta manera el sujeto (agua) posee varias “propiedades” tales como liquidez, transparencia, tensión superficial, acción disolvente, conducción eléctrica, capilaridad, etc.

En cuanto a la relación entre el sujeto y el predicado se da un fenómeno muy interesante, según Steinkellner: “Mientras que el sujeto es en realidad una propiedad (*svabhāva*) abstraída de la entidad a la que en última instancia es idéntica, se presenta en el conocimiento como si fuera el poseedor de los predicados; como tal, no aparece como una propiedad *per se*” (citado en Dunne 2004, 156). Esta declaración de Steinkellner es una importante controversia que radica en la teoría del *apoha*, la relación entre los objetos del mundo y su abstracción. En la mente sucede un fenómeno donde se “completa” lo que se está percibiendo para que se dé un proceso de conocimiento; en esta misión de “rellenar las partes” la abstracción atribuye “propiedades” a algo que podría no tenerlas; es así como la

cognición percibe al sujeto como una “propiedad abstraída de la entidad”; por lo tanto, este problema entre el sujeto y su predicado es mucho más complejo.

Todos los elementos que se han revisado sobre el *svabhāva* son partes integrales de la doctrina de la naturaleza propia (*svabhāvavāda*); sin embargo, para Dharmakīrti este concepto tiene un matiz especial y más profundo: la naturaleza propia puede ser asumida como un fenómeno lógico en lugar de hacerlo como ontológico; de aquí que a Dharmakīrti se le conozca como un esencialista lógico (Bapat 1989, 39-41).

La naturaleza propia de las cosas es algo que no puede ser cambiado; siendo así, este concepto puede ser asumido como una forma de eternalismo, ya que no existe nada que pueda trascender su naturaleza propia. Siguiendo esta argumentación, “si algo es real, entonces por su naturaleza no puede dejar de ser real. Por lo tanto, la Realidad, [...] que es real por su propia naturaleza, debe ser siempre real y, por consiguiente, eterna” (Gokhale 1997, XXV). Este tipo de declaración contraviene el principio budista de no permanencia, al atribuirle a algo un carácter perdurable. Incluso esta misma declaración contraviene la doctrina de la momentaneidad. Por lo que el eternalismo es una asunción problemática.

Para Dharmakīrti, a fin de evitar el eternalismo, no hubo un rechazo total a la teoría de la propia naturaleza sino solamente un cambio de enfoque. Lo importante para Dharmakīrti era evitar el eternalismo sin negar el *svabhāvavāda*; para lograrlo, el pensador budista hizo un movimiento en el orden de la lógica. La doctrina del *svabhāvavāda*, al ser trasladada desde una esfera ontológica a una de orden lógico, se asume como la ley de la identidad y de la doble negación.

Según Gokhale (1997, XXV), para Dharmakīrti la transformación sucede de la siguiente forma: “Todo tiene su naturaleza propia, la cual hace a la cosa lo que es”, lo que equivale a decir: “Todo es de tal forma que es lo que es” y, de manera simple y simbólica:

“Todo A es A”. Esta asunción es el traslado de una declaración ontológica hacia un silogismo identitario. En cuanto al establecimiento y traslado hacia la doble negación, Gokhale (1997, XXV) menciona lo siguiente: “Todo tiene su naturaleza propia, por lo que la cosa se vuelve diferente de cualquier otra cosa ... Todo es de tal forma que es distinto de lo que no es” y, de manera simple y simbólica: “Todo A es no-no A”. Es así, mediante la conversión de la doctrina de la naturaleza propia desde una esfera ontológica a una lógica, como se logra conservar un sentido de identidad en la naturaleza de las cosas sin apelar a elementos eternalistas y entrar en el problema de la no permanencia. A esto se refiere el esencialismo lógico de Dharmakīrti.

El esencialismo lógico apela a la esfera del lenguaje, al nominalismo y al terreno de los universales (*sāmānyalakṣaṇa*). El juego de las letras (premisas) y su relación en los silogismos sólo son elementos simbólicos, más cercanos a la imaginación que a lo concreto; de esta manera, la explicación de un elemento propio de los particulares (*svalaksana*), como lo es la naturaleza propia, pasa al terreno de los universales y lo simbólico. Después de este paso, a través del lenguaje y sus reglas, se depura el eternalismo y únicamente queda una noción de esencia puramente nominal.

En el plano pragmático el esencialismo lógico brinda la oportunidad a los pensadores budistas de generar conocimiento al permitir la consistencia simbólica de una entidad y emitir premisas. No obstante, se realiza un “traslado de ámbitos” al “reubicar” al ente desde el plano ontológico al lógico, del concreto al abstracto. Por lo tanto, hay elementos que se pierden debido a que ambas instancias no operan de la misma manera.

2.1.1 Lo particular (*svalakṣaṇa*) y lo universal (*sāmānyalakṣaṇa*)

Un elemento relacionado con la naturaleza propia (*svabhāva*) es el concepto de *svalakṣaṇa*. Este término es un compuesto formado por dos palabras *sva-lakṣaṇa*; la primera parte quiere decir “propio” y la segunda “característica, atributo o cualidad”; al juntar las dos se refiere a una “característica propia, atributo propio, lo único, lo particular” (Monier Williams 1899). En la ontología de Dharmakīrti la realidad en un sentido último es *svalakṣaṇa*, en otras palabras, única por naturaleza, donde cada objeto del mundo es único en sí mismo y no comparte nada con ningún otro objeto. Ésta sería la propia naturaleza (*svabhāva*) de las cosas, el particularismo al cual alude la realidad última (Gokhale 1997, XXII).

Este concepto de lo particular y único se contrapone a los universales (*sāmānyalakṣaṇa*) y a su denominación enteramente abstracta, ya que es algo generado por la mente y que se impone a los objetos del mundo al agruparlos bajo etiquetas y nombres. Asimismo, la palabra *sāmānyalakṣaṇa* se compone de dos elementos, el primero *sāmānya* quiere decir “igual, similar, conjunto, compartido”; en tanto, *lakṣaṇa* significa “característica, atributo o cualidad”. Al juntar las dos se tiene la noción de “una característica compartida o atributo similar” (Monier Williams 1899).

Si se contrastan estos dos conceptos se tiene que los objetos únicos y particulares del mundo en realidad no comparten nada con los demás objetos (*svalakṣaṇa*); pero cuando se quiere hablar de estos objetos entra en juego la capacidad de abstracción del lenguaje. Se requiere de la formación de etiquetas que sirven para agrupar objetos con cierta similitud y se les da un nombre (*sāmānyalakṣaṇa*).

Cabe mencionar que sin esa capacidad del lenguaje, cada objeto del mundo tendría un nombre propio y sería imposible saber los nombres de cada cosa. De tal modo, la capacidad categorizadora de la mente es una forma de brindar una “identidad compartida a

las cosas”, a fin de poder comunicarse con las personas, generando símbolos, creando significados y conceptos. Mientras tanto, la realidad última y la noción de que cada cosa es completamente ajena y diferente a las demás implica una “identidad excluyente”.

Al tomar en cuenta estas dos vertientes, los universales (*sāmānyalakṣaṇa*) y particulares (*svalakṣaṇa*), se tiene que ambos poseen su naturaleza propia (*svabhāva*). Tal como ya se discutió, los primeros tienen un carácter abstracto y nominal; en cambio, los segundos son concretos. Ontológicamente, cada uno implica un ámbito de la realidad con sus propias reglas.

Sin embargo, en la filosofía budista de Dharmakīrti hay un juicio de valor sobre estas dos instancias de la realidad. La esfera de los particulares es la realidad última, en la cual una de sus marcas distintivas es la no dualidad en la experiencia, mientras que la esfera simbólica de los universales es ilusoria y, en última instancia, se busca trascenderla. Ontológicamente, tiene mayor estatus la realidad última que la simbólica, a pesar de que la experiencia humana implica el *ethos* abstracto en mayor medida.

La característica abstracta del *sāmānyalakṣaṇa* muestra cómo la mente humana es capaz de encontrar patrones, generar grupos, significados y unidades donde realmente no los hay.²¹ Para fines del entendimiento y la comunicación, la mente tiene ese mecanismo natural. En la “generalización” que evocan los universales se está perdiendo la realidad en sí misma; el atajo que toma la mente al generalizar la lleva a perder a la cosa en sí, al objeto único y también al momento único. De esta manera, la capacidad ilusoria de la mente de crear a los universales y su afán generalizador lleva no sólo al nominalismo, imponiendo etiquetas a las

²¹ Como en el caso de una pintura, en realidad es solo un conjunto de colores y trazos, mientras que la mente del espectador organiza la información y le da orden y significado a lo que se mira.

cosas, sino a superponer el pasado en el presente, lo conocido a lo desconocido; con ello elimina el contacto con lo real.²²

En lo referente a el concepto de *svabhāva* y el esencialismo lógico de Dharmakīrti es evidente el problema que existe en cuanto a la intrusión de ámbitos al trasladar las reglas que operan en una instancia lógica hacia el medio ontológico. La operación de premisas (lógicas) puede reflejar hasta cierto punto los sucesos de la realidad (ontológica); no obstante, una inconsistencia lógica no implica una inconsistencia ontológica.

2.2. Destrucción (*Vināśa*)

La palabra *vināśa* tiene por significado “pérdida total, aniquilación, perdición, destrucción, muerte” (Monier-Williams 1899); es un concepto fundamental para comprender la doctrina de la momentaneidad, pues para que un instante se dé hay un proceso de destrucción del instante previo a fin de que uno nuevo emerja.

Al respecto, una discusión sobre la destrucción y sus implicaciones filosóficas aparece en el texto de Rospatt (1995, 178-95). Ahí se discute la controversia de la destrucción en algunas obras como el *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya* de Vasubandhu, el *Abhidharmasamuccayabhāṣya* de Jinaputra, el *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu y el *Viniścayasamgrahaṇī* en la sección traducida del *Yogācārabhūmi*, entre otras.

²² Esta idea es especialmente interesante debido al surgimiento del mundo virtual en los últimos años. Como producto de la abstracción y de las ciencias cada vez se dedica más tiempo a las computadoras, dispositivos, aplicaciones, plataformas de video, teletrabajo, etc. En la actualidad se podría decir que se vive en una sub-abstracción, una sub-ilusión, como si se cavara un pozo más profundo aún dentro de la ilusión. Si de por sí el budismo desacredita la irrealidad del mundo abstracto, el mundo virtual genera nuevas implicaciones para los pensadores; incluso podría ser una “tercera” realidad aparte de los particulares (*svalakṣaṇa*), los universales (*sāmānyalakṣaṇa*) y todas las implicaciones que conllevan.

Eli Franco (1997, 159-322), en su obra *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*, traduce y analiza el *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti junto con los comentarios de Prajñākaragupta. Aquí se analiza el concepto de *vināśa* (destrucción) y se discute sobre la causalidad y la inherencia (*svabhāva*) de la destrucción. También se toca el tema de la continuidad como concepto opuesto a la destrucción, con el propósito de provocar un contraste conceptual y comprender mejor el tema principal.

Otra obra importante en este tema es el trabajo de Masamichi Sakai (2011-2012) *Dharmakīrti's Interpretation of the Causelessness of Destruction*, también apoyado en el *Pramāṇavārttika*, el *Pramāṇavārttikasvavṛtti* de Dharmakīrti, el *Nyāyavārttika* de Uddyotakara, entre otros.

Asimismo, la prueba de la momentaneidad basada en la no existencia de la causa de la destrucción en los entes ya aparece en los textos del yogācāra temprano. Una de las primeras fuentes donde se presenta la mención de esta teoría es el *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya*, donde se lee lo siguiente: “Ahora bien, puede sostenerse que [el *saṃskāra*] perdura también sin una causa de duración [simplemente] porque no hay [por el momento] causa de destrucción, pero que parece más tarde cuando se encuentra con una causa de destrucción” (*Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya* 149, 27-30, citado en Rospatt 1995, 179). En ese fragmento se demuestra la doctrina de la momentaneidad, con el argumento de que la no causalidad de la destrucción se aplica a la comprobación de la no duración de las entidades condicionadas (*saṃskāras*). En este caso ni la causa de destrucción (que no existe) ni la de originación afectan a las entidades dado que una causa no puede tener dos efectos contradictorios. Así, los *saṃskāras* no pueden durar más allá de su origen; por lo tanto, son momentáneos. En ese sentido, la propuesta de la inexistencia de una causa externa a la

destrucción es sólo algo secundario en el argumento de la no duración de las entidades condicionadas (Rospatt 1995, 181).

2.2.1 *Vināśa* como causa y como naturaleza

En el estudio que Franco (1997, 159-322) hace sobre el *Pramāṇavārttika* se discute el tema de la destrucción y la continuidad; al inicio de la argumentación se comenta que ambos conceptos dependen de elementos causales que conforman las condiciones de posibilidad de su manifestación. En cuanto al argumento de la inherencia, se señala que se relaciona con la naturaleza de las cosas (*svabhāva*) que pueden ser portadoras en sí mismas de la continuidad y la destrucción.

En ese tenor, de acuerdo a Dharmakīrti, para que la destrucción sea posible desde el argumento de la causalidad, debe haber algo que permita las condiciones para que se dé la destrucción o, por el contrario, también existen causas que permiten la continuidad. Mientras exista algo que brinda la continuidad a una entidad, causa de continuidad, entonces el decaimiento y la consecuente destrucción del objeto no sería factible; esta causa de continuidad puede ser también una entidad que influya sobre el objeto (Franco 1997, 303). Siguiendo esta lógica, la destrucción es posible gracias a una causa que la provoque, la cual también puede ser una entidad que haga algo sobre el objeto; sin embargo, durante el diálogo que se desarrolla en el *Pramāṇavārttika* se menciona que si no hay una causa de destrucción y el objeto continua su existencia lo hace por sí mismo y no por una causa de continuidad (Franco 1997, 304).

Sobre esta idea de la duración de una entidad por sí misma, en el texto de Hayes (1993, 11) se menciona lo siguiente: “Puede ser argumentado que una cosa perdura mientras encuentra algo que la destruya”. La alusión a la duración tiene que ver con una capacidad del

objeto que la hace perdurar, algo que es parte de su naturaleza. Es así como se llega al razonamiento de la naturaleza propia (*svabhāva*) como factor de continuidad intrínseco y no como algo que viene de afuera y que es dado por otra cosa.

La discusión sobre la destrucción (*vināśa*) continúa progresando hasta llegar a postular que la destrucción, tal como en el caso de la continuidad, tampoco tiene una causa, sino que es una propiedad de las cosas en sí mismas. Con esta definición, Dharmakīrti de nuevo se refiere al concepto de la naturaleza propia (*svabhāva*) como factor de destrucción, algo que proviene del propio objeto y no tiene que ver con algo externo (Franco 1997, 306). De esta manera, bajo el argumento de la naturaleza propia o *svabhāva*, la destrucción constituye una propiedad de las cosas; en cambio, la continuidad sí requiere de una causa. Mientras esté presente la causa de continuidad la propiedad de destrucción queda anulada y se mantiene en la forma de un potencial, permaneciendo latente (Franco 1997, 306).

En un momento de la discusión Dharmakīrti comenta lo siguiente: “El objeto podría simplemente ser destruido [por su propia naturaleza]; ¿cómo podría perdurar?” (Franco 1997, 306). Y la objeción del interlocutor es la subsecuente: “Una cosa que perece a cada instante surge diferentemente debido a [la entidad] que causa continuidad” (Dharmakīrti, citado en Franco, 306). En este apartado Dharmakīrti alude a la destrucción del objeto debido a su propia naturaleza, inherencia de la destrucción, y se hace referencia a la teoría de la momentaneidad. El interlocutor pone sobre la mesa la idea de la continuidad como característica inherente de una entidad, lo cual no es admisible para el budismo.

Ahora la discusión se enfoca en la destrucción como algo que no tiene causa, ya que se da a cada momento. Sobre esto Dharmakīrti menciona: “Por ello (es decir, por la causa de la continuidad que cambia lo precedero de la cosa) también, la destrucción no tiene causa (es decir, espontánea). Por lo tanto, esta misma destrucción en todo momento [se aplica

también a la causa de la continuidad; no puede funcionar durante más de un momento].” (Franco 1997, 307). Según esta idea la continuidad no puede funcionar más allá de un momento. De esta manera, la continuidad puede deberse a algo propio de la entidad y no a una causa externa; entonces, se podría asumir que la continuidad también es una propiedad del objeto, parte de su naturaleza propia (*svabhāva*) (Franco 1997, 308).

Sobre la destrucción y la continuidad, incluso siendo parte de la naturaleza de los entes, también pueden ser provocadas por una causa externa a las cosas; siendo así, la continuidad del objeto sigue mientras no haya una causa (interna o externa) que provoque la destrucción. De igual manera, la destrucción del objeto es posible siempre y cuando no haya una causa (externa o interna) que le dé continuidad (Franco 1997, 308).

Debido a que existe un sentido de unidad que es impuesto por la cognición se percibe que hay una continuidad, un objeto que perdura; cuando en realidad sólo hay una sucesión de cosas que se destruyen y surgen una después de la otra, las cuales no tienen en sí mismas una relación, sólo la mente crea un hilo conductor a modo de identidad y continuidad. De modo que este proceso de imposición del momento previo al momento presente, como base de la continuidad, es una falsa construcción conceptual (*mithyāvikalpa*) (Franco 1997, 314). Esta falsa percepción es un mecanismo que no únicamente se realiza hacia el mundo exterior sobre la identidad de los entes, sino que también se lleva a cabo hacia el interior y en la percepción de uno mismo; de tal suerte que hay una ilusión de continuidad sobre el yo. Todo este mecanismo conceptual que brinda unidad se remonta a innumerables vidas pasadas y constituye el *saṃsāra* (Franco 1997, 316).

2.2.2 *Vināśa* como incausalidad

En el trabajo de Masamichi Sakai (2011-2012, 187-202) el análisis de la destrucción (*vināśa*) y su cualidad ontológica lleva a explicar el vínculo entre la naturaleza propia y la destrucción. En términos generales el autor concluye que Dharmakīrti se apoya en la incausalidad de la destrucción (*vināśasya ahetutvam*) para comprobar la doctrina de la momentaneidad (Sakai, 188).

Dharmakīrti toca este tema de la destrucción tanto en el *Pramāṇavārttikasvavṛtti* como en el *Pramāṇaviniścaya*; también le llama a este concepto *vināśasya nirapekṣatā* (la independencia de la destrucción); le nombra así porque cree que la destrucción ocurre de manera constante y en todas las cosas independientemente de alguna causa externa que lo pueda provocar (Sakai 2011-2012, 188). Sobre esta idea Dharmakīrti menciona en el *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (99, 19-23, citado en Sakai, 189): “No hay tal [destrucción que ocurre en un cierto lugar y en un momento determinado]. [Esto es] porque si esa naturaleza, que es independiente, se produjo en un momento determinado o se produjo en un lugar determinado, nunca sería independiente”.²³

Tal como se indica, si la destrucción se presenta en un espacio y tiempo en específico, entonces estaría sujeta a cierta determinación. Sobre el tiempo, si ocurriera solamente después de ciertos eventos en especial, estaría limitada a la ocurrencia de ese tipo de eventos. En cuanto al espacio, si la destrucción acontece exclusivamente en cierto tipo de cosas y no en otras, se acotaría a cierto tipo de objetos en especial y no a otros.

En ese tenor, es interesante notar que en algunos textos del mahāyāna temprano la idea de destrucción estaba ligada a un tiempo y lugar determinado. En ocasiones las causas

²³ *seyam nirapekṣatā vināśasya kvacit kadācid ca bhāvavirodhinī tadabhāvaṃ svabhāvena sādhayati. Yo hi svabhāvo nirapekṣaḥ, sa yadi kadācid bhavet kvacit vā tatkāladravyāpekṣa iti nirapekṣa eva na syād iti uktam.*

de la destrucción eran muy específicas tal como un martillo o el fuego, a manera de ejemplo; pero, si la destrucción llega a ocurrir en un momento y en una sustancia determinada, entonces quiere decir que ese tiempo y sustancia son la causa de la destrucción; por lo tanto, si hay algún tipo de determinación significa que la destrucción es algo dependiente (Sakai 2011-2012, 191). De esta manera, la negación de la existencia de un límite permite que la destrucción ocurra en todo lugar y todo momento, afectando a todos los entes, por lo que la destrucción acontece de manera continua y sin interrupción; en tal caso, los objetos son momentáneos.

La independencia de la destrucción tiene otras implicaciones lógicas en el sistema de Dharmakīrti, no sólo la prueba de momentaneidad. En lo que se refiere al elemento temporal, se llega a la conclusión de que algo que es producido es por consecuencia momentáneo; mientras que, en la parte que respecta al espacio todo lo que es producido es no permanente. Después de estas proposiciones se deduce que la cualidad de “ser producido” (*kṛtakatva*) se vincula de manera lógica y directa con la no permanencia, de tal forma que todo lo que es producido es por consecuencia no permanente (Sakai 2011-2012, 190).

La idea de dependencia e independencia es muy importante para establecer la cualidad ontológica de la destrucción. Dharmakīrti en el *Pramāṇavārttikasvavṛtti* menciona lo siguiente: “Por lo tanto, resulta que una cosa que existe en un lugar [particular] y en un momento [particular], evitando otro lugar y otro momento, de hecho, depende de ese [lugar y tiempo particulares]. Es decir, la dependencia no es más que existencia de esta manera (*tathāvṛtti*), porque para aquello que es independiente de la asistencia brindada por ese [lugar y ese momento], la restricción para ese [lugar y tiempo] es imposible” (citado en Sakai 2011-2012, 193). En este apartado Dharmakīrti explica la situación de la dependencia a partir de la relación de causa. Si un ente tiene una causa, ésta es una ligadura a un tiempo y lugar

particular; de modo que la vinculación a una particularidad hace dependiente a la causa; en este caso la causa es la destrucción. Entonces, la vinculación a un tiempo y lugar determinado es también una restricción (Sakai, 194). En tanto, si se establece que no existe causa alguna se elimina la ligadura y dependencia a un lugar y tiempo particulares; se eliminan las restricciones a la destrucción y se convierte en una instancia absoluta, englobando toda la realidad, permeando a todos los entes en todo lugar y momento. Es así como el *vināśa* adquiere estatus ontológico y por consecuencia todo se vuelve momentáneo.

A manera de conclusión, para Dharmakīrti el termino *vināśa* se estableció como parte de la naturaleza propia (*svabhāva*) de los entes, por lo que no necesita una causa para manifestarse. En tanto, su opuesto, la continuidad, no sería una causa ni parte de la naturaleza de los objetos, de ahí que más bien sea un fenómeno propio de la mente; aquí la percepción es la que funciona en términos de continuidades y unidades a manera de brindar orden al mundo y al sí mismo. Esta misma destrucción acontece todo el tiempo y en todo lugar, ya que es independiente del espacio y el tiempo. Una entidad que surge debido a su propia naturaleza posee a la destrucción como parte de su naturaleza y sus propiedades, en atención a lo cual el *vināśa* es intrínseco a las cosas; en consecuencia, todo es momentáneo.

La constante destrucción dada en la realidad última plantea la necesidad de una estabilidad, por lo cual se genera el esencialismo lógico para que se puedan hacer declaraciones sobre los entes y obtener conocimiento. Esto genera una discrepancia dado que ontológicamente el cambio es real y constante, pero es anulado por la necesidad de generar conocimiento (epistemológica) al operar premisas en el medio abstracto del *sāmānyalakṣaṇa*. Por lo tanto, se produce un “traslado de ámbitos”.

2.3. Causalidad (*Kāraṇa*)

El tema de la causalidad (*kāraṇa*) es muy importante en la filosofía de Dharmakīrti ya que marca un punto de inicio en la cadena de causas y efectos de los fenómenos (*dharmas*); también es un concepto ligado a la doctrina de la momentaneidad. La palabra *kāraṇa* significa “causa, razón, origen del motivo, principio, causa del ser” (Monier-Williams 1899); hay varios términos que matizan los distintos tipos de causalidad en la filosofía de Dharmakīrti. A través del conocimiento de la relación causa-efecto es posible entender la secuenciación de una concatenación de instantes (*kṣaṇika*), la combinación de las causas auxiliares (*sahakāra*), así como conocer los poderes causales (*sāmānyāśakti* y *pratiniyatāśakti*) de los entes condicionados. A continuación, se revisarán los distintos elementos y discusiones alrededor del tema de la causalidad y sus implicaciones en la doctrina de la momentaneidad en la filosofía de Dharmakīrti.

2.3.1 Determinación de la causalidad por medio de la percepción

Sobre este tema de la causalidad Masahiro Inami (1999) tiene un trabajo llamado *On the Determination of Causality*, donde explora la relación causa-efecto y la manera como Dharmakīrti establece su método para determinar la causalidad, basado en la conexión esencial entre premisas. La base de la argumentación que determina la relación causa-efecto se remonta a la teoría de los tres tipos de razonamiento o prueba (*hetu*). De acuerdo a esta teoría, un razonamiento adecuado o correcto (*sādhya*), es decir, aquel que es consistente en su estructura, sólo puede ser de tres tipos: el primero de ellos es el tipo de razonamiento

basado en la propia naturaleza (*svabhāva*); el segundo se basa en el efecto (*kārya*); y el último tiene por fundamento la no aprehensión (*anupalabdhi*)²⁴.

Asimismo, en el establecimiento de la causalidad, “si un razonamiento (A) es del tipo *kārya* o del tipo *svabhāva*, los del tipo *anupalabdhi* están incluidos en los *svabhāva*, podemos inferir B a partir de A. La base de esta visión es la teoría de *svabhāvapratibandha*²⁵” (Inami 1997, 131). La forma como se establece un razonamiento correcto es mediante la relación entre los tipos de argumentos representados como A y B; si se cumple esta vinculación entre ellos, entonces, se tiene una inferencia correcta (Inami 1997, 131).

Una conexión entre A y B, además de ser un marcador de inferencia, indica la existencia de una relación lógica causal a la que Dharmakīrti llama *kāryakāraṇabhāva*²⁶ o también *tadutpatti*²⁷. Además, también se produce una relación identitaria que hace referencia a la naturaleza propia (*svabhāva*) o, en un término sinónimo, *tādātmya* (Inami 1997, 132). De este modo, se constituye una conexión entre las variables, la cual tiene las dos características indicadas.

Es conveniente señalar la acepción de *svabhāva* ya sea como naturaleza o propiedad²⁸, ya que la causalidad, asumida como naturaleza, llevaría a enfrentar una problemática esencialista; empero, al estar en el terreno de la lógica éste sería un tipo de “esencialismo

²⁴ Se refiere a lo que un *dharma* es y no es. Para comprender lo que no es se apela a premisas negativas, en función de comprender la “otredad” o ausencia de cierto *dharma* en otros objetos (Gokhale 1997, XXIV).

²⁵ La palabra *svabhāvapratibandha* tiene por significado “conexiones debido a naturalezas esenciales”; es un concepto muy importante en la lógica de Dharmakīrti ya que algunos autores coinciden que es la base de la teoría lógica de Dharmakīrti mientras que otros no lo consideran así (Kellner et al 2020, 91-110).

²⁶ La palabra *kāryakāraṇabhāva* quiere decir “con estado o relación de causa y efecto”. Es un marcador de causalidad. También se refiere a una causa particular o especial con un motivo o diseño particular. Cuando una premisa A guarda una relación causal con B esto marca también la posibilidad de ser inferido uno a partir del otro.

²⁷ *Tadutpatti* significa “nacimiento, producción, origen” Es un marcador de causalidad y brinda un punto de inicio u origen. En las relaciones causales es muy importante la identificación del antecedente ya que la inferencia se basa en la capacidad de encontrar el antecedente a los efectos.

²⁸ Según como lo propone Steinkellner (1971) y que ya se revisó en el apartado 2.1 de esta tesis.

lógico”²⁹ y sólo presentaría problemas si se contrasta con el mundo material. Aunque siendo de este tipo particular de esencialismo, del ámbito nominal, no habría problema.³⁰

El establecimiento de la relación, tanto identitaria como causal o esencialista, marca una relación profunda entre las premisas A y B, tal como lo indica Dharmakīrti en el *Pramāṇavārttika*: “Un efecto también tiene una conexión esencial [con su causa] porque la esencia del [efecto] es producido a partir de la [causa]” (3, 3-4, citado en Inami 1997, 132.). Esta idea de esencia es la que marca una conexión entre la causa y el efecto; al evocar al elemento esencial a modo de punto de origen se está indicando que a pesar de lo diferente que puede ser una entidad al haberse transformado de un punto A hacia un punto B, si y sólo si hay algo que los conecte, entonces constituyen un punto de inferencia el uno del otro, marcando también una relación de identidad.

Inami (1997, 132) pone como ejemplo el caso del fuego (A), el cual es la causa del humo (B). En esta relación se marca un punto de partida en el cual la premisa A es el antecedente de B. Por lo tanto, se infiere la premisa B a partir de la A. En este caso, la “esencia” del humo es el fuego, como si en lo profundo de B se encontrara oculto A, de forma que la inferencia sería una facultad capaz de encontrar esta relación de corte esencial entre uno y otro de los factores. Es interesante notar que en este asunto de la relación entre A y B también hay un punto de “transformación” como consecuencia lógica; de tal suerte que una “transformación” lógica del fuego sería el humo. Así, al hablar de transformación se está indicando también una forma de movimiento, ya que se estaría hablando de un

²⁹ Como la problemática que marca Gokhale (1997, XXIV-XXVI).

³⁰ Para aclarar esta parte véase la sección 2.1 Naturaleza propia (*svabhāva*) donde se discute la problemática del esencialismo en la filosofía de Dharmakīrti; ahí finalmente se resuelve la controversia aceptando un esencialismo nominal.

desplazamiento de A que desemboca en la creación de un B; en una forma de inferencia de transformación.³¹

En esta relación entre A y B la forma como Dharmakīrti encuentra la manera de determinar la conexión entre ellas es mediante la percepción. En el *Pramāṇavārttika* (24, 3-5, citado en Inami 1997, 133.) se menciona lo siguiente: “Por lo tanto, la causalidad es determinada a través de la percepción y la no percepción aun cuando ella ocurre sólo una vez. Y de esta manera (*anvaya* y *vyatireka*) son comprendidos a partir de la determinación de la causalidad”. Según esta declaración la causalidad puede ser establecida simplemente por la percepción (*pratyakṣa*).

En este caso la causalidad posee un sentido de naturaleza al ser un marcador de existencia; esta forma de concebir la relación causal se conoce también como *vyāpti* (Inami 1997,135). La palabra *vyāpti* significa “inherencia, presencia inherente e inseparable de una cosa en otra o concomitancia” (Monier Williams 1899). En este sentido la idea de relación causal como inherencia o acompañamiento indica una dependencia entre las premisas A y B; donde viene una enseguida también viene la otra como algo inseparable. Siendo así, la identidad del ente condicionado viene marcada por la aparición en secuencia de estos dos rasgos.

Como se ha mencionado con anterioridad, Dharmakīrti comprende la causalidad como algo determinado por la percepción (*pratyakṣa*) y la no percepción (*anupalambha*). Además, este pensador también liga la causalidad a factores como la existencia y la no existencia. En el caso específico de la percepción y la no percepción Dharmakīrti indica lo

³¹ Un tipo tal de inferencia, donde la transformación es un marcador del origen o identidad, requeriría de una función cognitiva inversa para poder deducir qué cosa se fue transformando en A para llegar a convertirse en B.

siguiente en el *Pramāṇavārttika* (22, 2-3, citado en Inami 1997, 135): “Si una cosa (A), que no fue percibida a pesar de tener sus condiciones [para ser percibida], es percibida cuando se perciben otras cosas (B, C, D, ...), y si A no se percibe cuando incluso una cosa B entre ellos desaparece, entonces A es el efecto de B.” En esta explicación de la relación causal por medio de la percepción Dharmakīrti está indicando su método para determinar la causalidad, el cual está basado en el *anvaya* y *vyatireka* (Inami 1997, 135). La palabra *anvaya* se traduce como “siguiente, sucesión, conexión, asociación, estar vinculado o estar relacionado con”; mientras que *vyatireka* significa “diferencia, separación, exclusión.”

El sentido general de la determinación de la causalidad, según estos dos términos, evoca a la similitud y la diferencia, la asociación y la exclusión. De esta manera, la existencia de una causa dada por la relación de asociación (*anvaya*) entre A y B implica una continuidad y relación directa causada por la percepción. Para este caso A existe cuando B existe; por lo tanto, la no existencia viene dada por una no relación o exclusión mutua (*vyatireka*) entre A y B. Para este caso A no existe cuando B no existe (Inami 1997,135).

Es interesante la discusión de Inami sobre la determinación de la causalidad primero por medio de la percepción y posteriormente por la identificación de elementos tales como la similitud y la diferencia. En ese sentido, el primer paso de la percepción y el segundo de la identificación de elementos constituyen herramientas de la inferencia en el rastreo de la causalidad de ciertos eventos.

La determinación causal es importante para el tema de la teoría de la momentaneidad, pues permite rastrear a los entes condicionados en su proceso de transformación; la construcción mental de una identidad continua se produce de forma automática, pero la determinación de la causalidad es algo no automático que implica la inferencia. La mente, gracias a su capacidad de generar unidades y significados, es capaz de dar continuidad e

identidad a los entes condicionados, los cuales están en constante destrucción y transformación. Si los entes son momentáneos no hay nada que les dé continuidad en su identidad; sin embargo, la percepción asimila constantemente la causalidad de los entes y les brinda identidad continua. En definitiva, la determinación causal como inferencia y estudio de lógica requiere del razonamiento para conocer la cadena causal y los correspondientes efectos de lo que está estudiando. Además, existe cierto tipo de esencialismo lógico en la concepción de “relación esencial” entre un efecto y su causa. Con la finalidad de rastrear el origen de las transformaciones y elaborar premisas, también en la causalidad se genera un traslado desde la esfera ontológica hacia la lógica, como en el caso del esencialismo, debido al establecimiento de una relación esencial (en el plano abstracto) entre la causa y su efecto.

2.3.2 Determinación de la causalidad como esencial o accidental

Eli Franco (2014) en su artículo “On the Determination of Causation by Dharmakīrti” muestra una nueva interpretación de las ideas de Dharmakīrti sobre la causalidad; principalmente se basa en la traducción que hace Steinkellner del *Pramāṇavārttika*. Cabe señalar que las aportaciones que realiza Franco sobre este tema son muy importantes para la comprensión de la teoría de la momentaneidad.

Como se ha planteado en párrafos anteriores, la relación entre la causa y el efecto debe ser del mismo tipo, no sólo basta con que haya similitud, sino que debe existir un vínculo que evoque elementos muy profundos incluso llegando a aquellos esencialistas. No obstante, Franco comprende la relación causal bajo el argumento de la “similitud” entre A y B, inspirado en la propuesta de Steinkellner. En su texto, Franco analiza la “similaridad” que existe en la relación causal y busca comprender si es de tipo “esencial” o “accidental” (Franco 2014, 77).

El siguiente apartado de Steinkellner (2013, 2 213, citado en Franco 2014, 77) abre la discusión sobre el tema: “Dicho de otra manera, ‘humo’ es una especie del género ‘fuego’. Es decir, es algo ‘ardiente’. Por tanto, no es ‘similar’ o ‘igual’ a [su] causa, sino que se puede juzgar como una especie del género de la causa, debido a que debe sus propiedades especiales a su causa”. En estas frases se está cuestionando la idea de similitud debido a que en realidad no hay ningún parecido entre el fuego y el humo, ya que ambos son muy diferentes. Al hablar de un “género de la causa” se están categorizando elementos dentro de la relación entre A y B, haciendo subdivisiones de los efectos B que puede producir A. Cabe decir que es muy interesante la entrada en escena de la idea de “propiedades especiales” (*atīśaya*); se trata de un tema fundamental para comprender la controversia que existe dentro de la doctrina de la momentaneidad, la cual será analizada en un apartado propio más adelante.

No obstante, para Franco (2014, 78) la causalidad como similitud no implica el establecimiento de la relación entre premisas a partir de elementos de pertenencia a la misma “especie, tipo o género”; incluso su propuesta es más radical, debido a que argumenta que no es necesario que sean similares. En su interpretación de las ideas de Dharmakīrti, Franco se inclina a pensar que existen causas de un mismo tipo, las cuales como consecuencia llegan a producir efectos que son necesariamente del mismo tipo. Sobre esta situación, Dharmakīrti en *Pramāṇavārttika* (22, 10-19, citado en Franco 2014, 79) menciona esto: “En la medida en que [el humo] surge de algo de un tipo diferente [que el fuego], ¿cómo podría ser del mismo tipo [que el humo]? De hecho, en la medida en que surge de algo del mismo tipo [como fuego], es / debe ser del mismo tipo (es decir, no del mismo tipo que la causa, sino del mismo tipo que los otros efectos de fuego, a saber, humo)”.

Lo que propone Franco con respecto al fragmento es el establecimiento de la relación causa-efecto basada en la afirmación de una tipología o la negación de una tipología; la

similitud va a ser dada por elementos compartidos entre las causas mismas, de tal manera que también el argumento de similitud será algo compartido entre los efectos mismos. De ahí que la idea de algo en común no siempre implica la secuencia entre la causa y el efecto. Por lo tanto, el efecto humo es sólo uno de entre los diferentes efectos que puede producir el fuego; es así como se puede inferir B de A por un camino diferente, si hay humo (B) entonces hay fuego (A). En este caso se puede inferir B de A debido a que B es parte de un conjunto de los diversos efectos que puede producir el fuego³². A esto se le podría llamar también una forma de inferencia por medio de “tipología de conjuntos”, donde los efectos (B) se pueden agrupar y es posible deducir su causa (A) en función de la identificación con una causa en especial.

2.4. Incompatibilidad (*virodha*)

En los estudios de la lógica budista es muy importante el concepto de *virodha*, ya que es un indicador de orden y buena estructura en los argumentos. En la teoría de la momentaneidad su uso es notable, pues permitió organizar las premisas para brindar consistencia a las ideas que componen la doctrina.

La palabra *virodha* en el ámbito de la lógica significa “contradicción, antítesis, inconsistencia, incompatibilidad” (Monier Williams 1899); es similar a un concepto utilizado en la filosofía occidental llamado *reductio ad absurdum* (reducción al absurdo). También es una forma de comprobación de los argumentos, utilizada además por las matemáticas, la lógica y la retórica, donde se muestran las consecuencias problemáticas de las premisas que sean previamente negadas y luego unidas a proposiciones que ya han sido previamente

³² Algunos de los efectos de fuego, aparte de humo de diferentes coloraciones, pueden ser también calor, luz, ignición, etc.

aceptadas. Habiendo hecho esto se llega a una contradicción o a un absurdo, debido a que se habían configurado las premisas en un escenario opuesto al original (Encyclopaedia Britannica 2021).³³

En la esfera del pensamiento indio el concepto de *virodha* ha estado presente en las diversas escuelas de pensamiento budistas e hinduistas, en virtud de que representa un elemento fundamental en la búsqueda de argumentos con validez lógica.

Uno de los ejemplos más notorios de la aplicación del concepto *virodha* en la filosofía budista, específicamente en la escuela madhyamaka, aparece en la obra *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna. En esta obra se lee lo siguiente: “En primer lugar, una entidad real (*bhāva*) no puede dejar de existir porque si [las entidades y las no entidades (*abhāva*)] son idénticas, entonces ni una entidad (*bhāva*) ni una no entidad (*abhāva*) es posible” (*Mūlamadhyamakakārikā* 7:30, citado en Tillemans 1999, 202, n. 19). En este fragmento se observa cómo Nāgārjuna alude a la ley de la contradicción al hablar de la posibilidad de los entes existentes y los no existentes. En su pronunciamiento sobre las entidades reales establece que no pueden quedar en la incertidumbre ontológica en la

³³ En la filosofía occidental esta forma de análisis de los argumentos se remonta más allá de los clásicos filósofos griegos, llegando hasta Jenófanes de Colofón (570-475 a.e.c.), quien criticó las ideas de Homero y Hesíodo sobre la forma del cuerpo humano y su similitud con el cuerpo de los dioses. En su prueba de reducción al absurdo menciona que, si los caballos, leones o bueyes tuviesen la capacidad de dibujar, entonces ilustrarían a los dioses con cuerpos de caballos, leones y bueyes. Los dioses no podrían tener forma humana, de caballos, leones y bueyes al mismo tiempo; por lo tanto, el argumento de la forma humana de los dioses es falso (Daigle 1991, 18).

Ya para la época de Platón (424-348 a.e.c.) se retrata al método socrático fundamentado en la reducción al absurdo. La estrategia principal de Sócrates era escuchar las afirmaciones de su oponente; después, mediante un conjunto de argumentos bien estructurados y en secuencia haría que la persona admitiera que su pensamiento original era absurdo, con lo cual abandonaba su posición (Nordquist 2019).

Posterior a los primeros estudios sobre la reducción al absurdo en los Diálogos de Platón, llega Aristóteles con su obra *Primeros analíticos* compuesta alrededor del año 350 a.e.c. En esta obra emblemática se presenta la teoría del silogismo para el análisis de los argumentos, sus diversas figuras y modos; y se estudia a manera detallada la reducción al absurdo como forma de inconsistencia lógica (Smith 2021).

confrontación con su posibilidad o imposibilidad, pues siendo algo real, entonces debe existir.

En esta misma obra se lee más adelante: “Un agente que es real e irreal no logra esta [acción] que es real e irreal porque, ¿cómo pueden lo real y lo irreal, que son mutuamente contradictorios (*parasparaviruddha*), estar unificados?” (*Mūlamadhyamakakārikā* 8:7, citado en Tillemans 1999, 203, n. 19). Los argumentos de Nāgārjuna en ese apartado llevan hasta la paradoja, aunque en estas alturas del texto ya se vislumbra su postulado de la doctrina del vacío (*sūnyatā*). Es importante notar el callejón sin salida ontológico al que su argumentación está llegando al evocar la contradicción e incompatibilidad entre lo real y lo irreal. En el caso de este pensador se supera el *virodha* mediante el establecimiento de una nueva instancia de la existencia, donde el ser y el no ser se mezclan; en este reino del vacío colapsan las leyes convencionales de la ontología y la epistemología.

2.4.1 Incompatibilidad como coexistencia (*sahānavasthānavirodha*) e incompatibilidad como exclusión mutua (*parasparasthitilakṣaṇavirodha*)

Dharmakīrti en el capítulo III del *Nyāyabindu* desarrolla su definición de *virodha*. En esta obra se lee: “[La pseudo-razón llamada] lo contradictorio (*viruddha*)³⁴ ocurre cuando el opuesto de dos características es comprobado”. ¿Cuáles son estas dos características? [Estas dos características son “presencia en un caso similar” y “ausencia en un caso disimilar” (*Nyāyabinduṭīkā* de Vinītadeva, Gangopadhyaya 1971, 203). En ese fragmento se establece la incompatibilidad y sus dos diferentes tipos. La primera se llama *sahānavasthānavirodha*, la cual puede traducirse como “incompatibilidad de coexistencia en un cierto lugar al mismo

³⁴ Tanto *viruddha* como *virodha* son sinónimos, ambas con significados como contrario o inconsistente (Monier Williams 1899).

tiempo”; mientras que la segunda definición de este concepto se nombra *parasparasthitilakṣaṇavirodha* que significa “exclusión mutua” (Woo 2001, 423).

En el caso del primer tipo de incompatibilidad (*sahānavasthānavirodha*), ocurre cuando dos elementos que son de naturaleza opuesta no pueden coexistir de manera simultánea en el mismo lugar y al mismo tiempo. Un ejemplo sencillo sería la presencia de luz y oscuridad, ambos elementos no pueden estar presentes en una misma habitación dado que o existe una o la otra, no las dos al mismo tiempo (Woo 2001, 423). Si se llegara a dar el caso en el que estos dos elementos contrarios coexistieran en una habitación, entonces, según Dharmakīrti tendría lugar la siguiente secuencia de sucesos: primero habría una especie de lucha entre los factores contrarios donde uno impediría al otro su existencia en ese lugar; después, aquel de los contrarios que posea una mayor fuerza o eficiencia causal (*arthakriyākāritva*)³⁵ se impondría a aquel que tiene menor capacidad causal; por último, aquel que haya logrado imponerse al otro se mantendría existiendo en ese lugar y momento determinado, en tanto, el que tuvo menor capacidad habría desaparecido (Woo 2001, 424).

En esta primera situación de incompatibilidad existe una relación de lucha entre los factores opuestos, donde prevalece aquel elemento que tiene mejores condiciones de existencia. Esto no impide que en otro momento el factor que fue desplazado pueda adquirir mayor fuerza, debido a un cambio de circunstancias, y finalmente se imponga al antiguo vencedor. Éste sería el caso de la luz y oscuridad en la naturaleza cuando se suceden el día y la noche de manera cíclica, donde las condiciones cambiantes permiten que la luz tenga un periodo propicio, en tanto cede la oscuridad y viceversa. Incluso con el cambio de estaciones

³⁵ Siguiendo la argumentación de la *arthakriyā*, definida como eficiencia o como propósito, en este caso en especial, la acepción más cercana es la eficiencia causal, ya que uno de ambos factores que tenga mayor capacidad para producir un efecto sería el vencedor.

en los hemisferios terrestres hay periodos de mayor o menor incidencia de luz solar al darse las condiciones para que uno u otro de los factores prevalezca.

En la otra acepción de *virodha*, como exclusión mutua (*parasparasthitalakṣaṇavirodha*), se involucran dos componentes que son diferentes, pero también la negación de estos mismos componentes. Otra forma de explicarlo sería que un cierto X es incompatible con Y; además, este mismo X es también incompatible con no X, su negación. Es evidente que X y su negación no X se encuentran en una posición de exclusión mutua, sin embargo, entre el factor X y el factor Y cabría cierta posibilidad de que no fueran del todo excluyentes uno del otro, dado que no son completamente opuestos. Sobre este último asunto de la no completa exclusión entre X y Y, Dharmakīrti no da una respuesta del todo clara (Woo 2001, 424).³⁶

Las reglas del *sahānavasthānavirodha* (incompatibilidad de coexistencia en un cierto lugar al mismo tiempo) no se aplican en lo que se denomina “traslape de esferas” debido a que la naturaleza del mundo microscópico, donde se percibe plenamente la momentaneidad, es diferente a la naturaleza del mundo cotidiano en la esfera humana. Ambas coexisten en el

³⁶ En cuanto a la falta de claridad en la incompatibilidad, una forma como Dharmakīrti podría haberlo resuelto es mediante la incorporación adecuada de los matices entre juicios contradictorios, contrarios, subcontrarios o subalternos; tal como sucede en la lógica de Aristóteles y el cuadro de oposición de los juicios. Este cuadro es un esquema que estudia las relaciones entre los diversos juicios aristotélicos. Se compone de cuatro oraciones que se emplean en los razonamientos silogísticos, estos son A (universal afirmativo), E (universal negativo), I (particular afirmativo) y O (particular negativo). Gracias a estas oraciones y las posibilidades de su combinación es posible establecer los diferentes matices de los juicios contradictorios, contrarios, subalternos y subcontrarios. La forma como se determina este tipo de juicio es con base en la cantidad y cualidad (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2017). Aristóteles planteó este tipo de relaciones entre los juicios en su obra *Sobre la interpretación*, aunque fueron Apuleyo y Boecio quienes lo hicieron en forma de diagrama varios siglos después. Con el paso de los años y las nuevas aportaciones en el área de la lógica se han creado nuevas representaciones de las relaciones entre los juicios, como el Cubo de Reichenbach, el Hexágono de Doyle, las oposiciones en lógica cuantificacional, las oposiciones en lógica modal, el cuadro de oposiciones modales en ASCII, el cuadro octogonal de oposición modal, entre otros (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2017).

mismo lugar y al mismo tiempo dado que una (micro) es parte constitutiva de la otra (humana), aunque son, al mismo tiempo, distintas.

2.5. Características especiales (*atiśaya*)

El concepto de *atiśaya* (características especiales) marca una fuerte controversia en la teoría de la momentaneidad; este problema de inconsistencia lógica puede llevar al colapso de las premisas y la invalidación de los argumentos. A continuación, se revisará el asunto de las características especiales y el papel que juegan dentro del *kṣaṇikavāda*.

La palabra *atiśaya* tiene por significado “preeminencia, superioridad en calidad o cantidad, abundante, característica especial”. Un sinónimo de esta palabra, que aparece frecuentemente en las disertaciones filosóficas budistas, es *viśeṣa*, significa “particularidad, individualidad, diferencia esencial o esencia individual, diferencia característica, marca peculiar, propiedad especial, especialidad, peculiaridad” (Monier Williams 1899).

Algunas de las apariciones de estos términos se dan en las discusiones de la percepción y los fenómenos que se producen entre la interacción de los objetos y los sentidos. Según Dharmakīrti, cuando se llega a encontrar un átomo que no se encuentra acompañado por otros átomos no existe la posibilidad de que se genere una cognición. No obstante, cuando este átomo llega a unirse con otros más y genera un conjunto estable y ordenado, entonces tiene la facultad de provocar una cognición en un sujeto. Al momento de coordinarse con otros átomos en una asociación surge una característica especial (*viśeṣa*, *atiśaya*), la cual dota a los átomos de la capacidad de producir efectos, la eficiencia causal (*arthakriyā*), por ello es posible una cognición. Cuanto menos exista la asociación grupal no se genera la característica especial y por ende no es posible una percepción (Eltschinger 2010, 430).

Como parte de la teoría de la momentaneidad hay una controversia importante que tiene que ver con la cuestión de las características especiales que los filósofos naiyāyikas ponen sobre la mesa. La discusión inicia sobre la eficiencia causal de cierta entidad, pues si algo es capaz de producir cierto efecto debería producirlo de manera inmediata y no permanecer inactivo o esperar a que algo más se le agregue para provocarlo (Kavitha 2010, 212). Esta idea apela a una eficiencia causal tajante, en vista de que implica que la facultad para producir algo actúe al instante; al no manifestar el efecto de manera inmediata quiere decir que no posee tal capacidad, ya que depende de algo más³⁷. Por lo tanto, si un ente determinado necesita la adición de un auxiliar (*sahakāri*) para producir el efecto significa que la eficiencia causal (*arthakriyā*) radica en la característica especial (*atiśaya*), que se despliega a partir del contacto que se da entre el ente y el auxiliar; a manera de un detonador que dispara una reacción eficiente (Kavitha 2010, 212). Por consiguiente, la cualidad especial que se produce debido al contacto entre los dos elementos es algo diferente al ente en sí mismo antes del contacto. La cualidad especial no puede ser idéntica al ente, si no tampoco podría producirse el efecto esperado, dado que es igual. No obstante, tampoco puede ser diferente porque ya no habría parecido entre el ente al inicio y después de la adición de los auxiliares (Kavitha 2010, 213).

En esta situación se presenta una controversia de orden lógico, donde un cierto objeto A con determinada capacidad para producir algo B requiere de un auxiliar para conseguir tal transformación Ax. De tal manera que este ente original A, adicionado con un auxiliar x, da

³⁷ La producción inmediata implicaría una mayor velocidad de la producción de los efectos, lo cual podría ser posible en una esfera aún más pequeña como lo atómico donde el simple roce de un objeto con otro causa una reacción inmediata la cual es imperceptible en el plano humano ya que tarda un tiempo considerable en producirse el efecto. Esto es una prueba del “traslape de esferas” donde en el nivel atómico el ritmo y velocidad de los efectos es muy distinto a la esfera atómica (microscópica) y más aún en la esfera cotidiana en el plano humano.

por resultado la característica especial Ax , la cual ya es capaz de producir B . Sin embargo, la combinación Ax no es ni igual ni diferente a la original A ; por lo tanto, se tiene una inconsistencia en los argumentos, a causa de una problemática del tipo identitaria. En este caso A no puede poseer dos cualidades contradictorias siendo $A \supset \sim Ax$ y $A \supset Ax$, puesto que se llega a la conclusión de que el aplazamiento de la eficiencia causal no es posible dado que se genera una inconsistencia lógica.

Para los *naiyāyikas* toda esta situación implica una problemática importante para el sostenimiento de la doctrina de la momentaneidad, gracias a los auxiliares que intervienen en el proceso y al mismo tiempo postulan la momentaneidad de los entes. En el *Hetubindu* se ilustra esta situación de los auxiliares y la eficiencia causal con el ejemplo de la semilla y el brote, más los agentes auxiliares en el proceso. Al respecto, la semilla que se encuentra en el granero no es capaz de producir el brote a menos que entren en juego los distintos elementos auxiliares. Sólo así la misma semilla será capaz de producir un brote; cuando la semilla entra en relación de cooperación con los auxiliares se dan las condiciones adecuadas para que entre en operación la *arthakriyā* de la semilla y se produzca el efecto “brote”.

La semilla es el elemento principal en esta relación, mientras que los auxiliares son agua, tierra, aire, sol, principalmente. Únicamente mediante la participación conjunta de estos elementos (*sahakāri*) es posible que la capacidad que tiene la semilla se despliegue y dé como consecuencia un brote. La acción conjunta genera que la semilla que se encontraba inactiva en el granero pueda abrirse y dar como resultado una pequeña planta.

Bajo esa línea, es mediante la asociación de estos diferentes componentes que aparece la cualidad especial (*viśeṣa, atīśaya*); pero a ojos de los *naiyāyikas*, la semilla debería ser un ente continuo, no momentáneo, para que pueda aprovechar las capacidades que le brindan los auxiliares y producir el brote (Gupta 1980, 55). La respuesta que da Dharmakīrti a esta

situación es que los auxiliares y la aparente “causa principal”, que es la semilla, en realidad actúan todos juntos y es esto lo que genera la característica especial. En la propuesta budista los auxiliares no dan la característica especial a la semilla como causa principal, sino que todos los elementos actúan en conjunto en un fenómeno de confluencia (*sahakāri*). Sólo así se puede producir el efecto y no en una acción por separado de los factores; por lo tanto, la idea del surgimiento de la especialidad en la causa principal es una idea absurda para Dharmakīrti (Gupta 1980, 55-6).

En respuesta, los naiyāyikas pasan por alto la idea de la acción conjunta y establecen una separación tajante entre causa principal y auxiliares cuando, a juicio de Dharmakīrti, el efecto es producto de todo el conglomerado de causas que actúan como una unidad, sin distinciones jerárquicas entre los factores. Los pensadores hinduistas colocan a la semilla como el elemento principal de la ecuación; para Dharmakīrti esta unidad crea algo superior a la suma de las partes por lo que surge la especialidad (*atīśaya*) y es posible que la vida surja de la semilla, algo que va más allá de la simple combinación de los factores causales. Sobre esto pronuncia Gupta (1980, 56): “Si esta distinción (*atīśaya*) no es idéntica con la naturaleza esencial de la semilla, entonces no se puede decir que la semilla por sí misma posea esta distinción (*atīśaya*) y por lo tanto *la semilla misma* no puede dar vida”. En este apartado Dharmakīrti explica la completa identidad entre la semilla y el *atīśaya*. Aunque la distinción especial es algo superior a la suma de las partes no significa que sea totalmente ajena a sus componentes; hay una relación de identidad “emergente” como producto de la transformación de los elementos que actúan en conjunto.

Una vez que actúan en conjunto todos los componentes: la semilla, agua, aire, sol y tierra, se produce la cualidad especial que permitirá el surgimiento del brote. Es justamente en este momento posterior al surgimiento del *atīśaya* que se da una entidad diferente a lo que

era anteriormente la semilla. A esta entidad nueva se le conoce como *bhāvāntara* (Gupta 1980, 56); la palabra *bhāvāntara* significa “entidad intermedia”, concepto que en este caso se refiere a una entidad intermedia entre el estado semilla y el estado brote. Es aquí donde la eficiencia causal de la semilla ya se encuentra actuando en su fase final para producir su efecto: el brote.

A pesar de los argumentos que brinda Dharmakīrti, los naiyāyikas continúan con sus cuestionamientos sobre las propiedades especiales y el surgimiento del efecto. Inmediatamente después el interlocutor pregunta sobre el ritmo del proceso transformacional desde la etapa de la cualidad especial hasta el surgimiento del brote. Aquí cuestiona que el surgimiento del *atiśaya* no sea de manera gradual, sino que se haga de forma instantánea. Si fuera así entonces el brote aparecería inmediatamente después de conjuntarse los factores agua, tierra, aire y sol (Gupta 1980, 57). En este argumento naiyāyika, como en el anterior, se cuestiona la cualidad temporal de la aparición de las cualidades; se centra la discusión en la velocidad con la que aparecen los efectos. Nuevamente la cualidad gradual se contrapone a la inmediata y los argumentos que se sostienen como respuesta van a explicar el punto de vista sobre la forma gradual y secuenciada de los eventos.

Para Dharmakīrti esta postura sobre la velocidad de aparición de los efectos es absurda; a fin de aclarar este punto se menciona que todas las entidades que actúan en conjunto, semilla (A), agua (B), sol (C), tierra (D) y aire (F), van a dar origen a nuevas entidades que reemplazarán a la anterior. Estas nuevas entidades son un poco distintas a la anterior, pero no dejan de ser parte de una serie de eventos (Gupta 1980, 58). La manera de representar esto es de la siguiente forma: semilla (A1), agua (B1), sol (C1), tierra (D1), dan origen a (A2), agua (B2), sol (C2), tierra (D2), que a su vez originan semilla (A3), agua (B3), sol (C3), tierra (D3), etc. En esta representación de las diferentes entidades que entran en

cooperación se le asigna una letra a cada factor y se le adiciona un cuantificador para mostrar la transformación y el transcurso del tiempo que va a experimentar. Las letras indican la relación de identidad que guardan los factores a pesar de la transformación que experimentan. De esta manera, se originan conjuntos causales que van cambiando en lo colectivo y en lo individual hasta que finalmente se cumple el efecto esperado, el brote, de forma que los factores previos son sustituidos por los que le siguen después de experimentar una transformación, sin dejar de ser parte de la serie ni generando de manera inmediata su efecto. El establecimiento de series causales, representado por las letras y sus cuantificadores, permite mostrar la sucesión de momentos y la secuencia gradual de eventos. Aquí la semilla A1 es sustituida por la A2, la cual es levemente distinta a la A1, y se encuentran causalmente conectadas con todas las derivaciones cuantificacionales de A (Gupta, 58). La representación de la secuencia causal es también una forma de representación de la teoría de la momentaneidad dado que cada uno de los factores y su respectivo número representa un momento distinto al anterior.

Sin embargo, esta postura sobre las características especiales (*atishaya*) se vuelve aún más problemática, ya que se acepta la existencia de las características especiales como algo que sólo puede aparecer en las series y no en las causas por separado. En consecuencia, se discute la colectividad y acción coordinada de las causas como condición de posibilidad del surgimiento del *atishaya*; en tanto, su cualidad individual, como algo que surge en las causas por separado, no es admisible (Gupta 1980, 59). Como resultado de la controversia se cae en una inconsistencia lógica que se denomina “regresión al infinito”.

Como comentarios finales a esta sección, en el silogismo presentado al principio de esta sección³⁸ se produce un problema, hay un “traslado de ámbitos” inverso, donde existe una controversia del orden lógico sobre las características especiales; por lo tanto, se traslada la problemática al ámbito ontológico, aunque no se haya originado ahí. Además, la controversia sobre la producción inmediata de un efecto implica la expectativa de una mayor velocidad de la producción de los efectos,.

Conclusión al capítulo

En esta sección de la tesis se han revisado algunos conceptos fundamentales para la comprensión de la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*). Dharmakīrti articula los distintos componentes conceptuales de manera brillante para dar consistencia a los argumentos que justifican la teoría. Las severas críticas que hicieron los pensadores naiyāyikas sirvieron para estructurar mejor el sistema y arreglar las partes débiles de los argumentos.

También se han revisado algunos puntos importantes acerca de la ontología y la epistemología que sustentan a esta teoría. El concepto de la propia naturaleza y las cualidades de los entes es la piedra angular de la doctrina desde la perspectiva ontológica. La distinción entre realidad última y realidad conceptual permite el ensamble epistemológico. Es importante la articulación entre las posibilidades que ofrecen los sentidos y la capacidad de

³⁸ Un cierto objeto A con determinada capacidad para producir algo B requiere de un auxiliar para conseguir tal transformación Ax. De tal manera que este ente original A, adicionado con un auxiliar x, da por resultado la característica especial Ax, la cual ya es capaz de producir B. Sin embargo, la combinación Ax no es ni igual ni diferente a la original A; por lo tanto, se tiene una inconsistencia en los argumentos, a causa de una problemática del tipo identitaria. En este caso A no puede poseer dos cualidades contradictorias siendo $A \supset \sim Ax$ y $A \supset Ax$, puesto que se llega a la conclusión de que el aplazamiento de la eficiencia causal no es posible dado que se genera una inconsistencia lógica.

la conceptualización para poder percibir, comprender y comunicar el conocimiento de la momentaneidad de los entes condicionados.

De entre todos los temas revisados el punto de vista lógico es el que brinda estructura y orden a las premisas. Esta escuela sautrāntika yogācāra, entre otras budistas y no budistas, cuida mucho la coherencia de los argumentos y aplica pruebas lógicas a sus ideas.

También se ha comentado sobre las dos problemáticas detectadas en la doctrina: el “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas” y cómo aparecen en cada uno de los conceptos analizados. En el siguiente capítulo se analizarán algunos fragmentos del capítulo dos del *Hetubindu* a partir de los conceptos estudiados en esta sección dos. El ensamble entre el análisis conceptual con algunos fragmentos del texto permitirá una mejor comprensión de la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*).

Capítulo 3

Análisis de fragmentos del capítulo II del *Hetubindu* de Dharmakīrti

En esta sección se analizarán algunos fragmentos del capítulo II del *Hetubindu* a partir de los conceptos revisados en el capítulo anterior. A través de esta investigación se podrá comprender el funcionamiento de las ideas más importantes en la exposición y defensa de los argumentos que sostienen a la doctrina del *kṣaṇikavāda*.

La metodología a emplearse será el análisis filosófico del texto y de los conceptos. La razón de aplicar esta metodología es porque la obra se encuentra inserta en el debate filosófico y en el análisis lógico de premisas sobre la teoría de la momentaneidad. Asimismo, a fin de desarrollar una discusión y análisis de la doctrina es muy importante acceder a la traducción del sánscrito al español de algunos fragmentos clave dentro de la obra principal. Los fragmentos del *Hetubindu* que aquí se presentan fueron traducidos previamente del sánscrito al inglés en Gokhale 1997.

Además, este análisis de la doctrina permitirá observar dos principales problemas que se desprenden del pensamiento de Dharmakīrti: el esencialismo lógico y el traslape de esferas. El primero se refiere al traslado de propiedades desde el ámbito ontológico al lógico. En cuanto al segundo, el “traslape de esferas”, se refiere a una confusión cognitiva que se produce al tomar las reglas imperantes en una esfera del orden microscópico (momentos infinitesimales) y trasladarlas a la esfera del mundo cotidiano.

En la primera sección, a partir del texto, se analizará el concepto de *svabhāva* a partir de sus diferentes sentidos y matices. Son importantes algunos ejemplos que se mencionan en el texto como el de la semilla y el brote o el arroz hervido para ejemplificar la naturaleza propia y explicar los detalles alrededor de este concepto y su participación en la doctrina de la momentaneidad.

Después se analizará el concepto de destrucción (*vināśa*), sobre todo como naturaleza y como acontecimiento no causado en los entes condicionados. En este caso es importante la discusión que se genera alrededor del ejemplo de la olla de barro.

Luego toca el turno a la incompatibilidad (*virodha*) y las formas como se aborda este tema en el capítulo dos del *Hetubindu*, ya sea bajo su acepción como exclusión mutua (*parasparasthitilakṣṇavirodha*) o como coexistencia (*sahānavasthānavirodha*).

En la siguiente sección, y como una de las partes más intrincadas e interesantes del *Hetubindu*, se presenta la discusión que tienen Dharmakīrti y su interlocutor sobre el surgimiento de las características especiales (*atīśaya*) y el modo como se genera una inconsistencia lógica y, por ende, la regresión al infinito. Así mismo, también se revisarán los argumentos que permiten a Dharmakīrti salvar la teoría y evitar la ambigüedad lógica.

Por último, se analiza a la causalidad (*kāraṇatva*), ya sea bajo su acepción como esencia (*svabhāva*) o como concomitancia (*vyāpti*). Este concepto es muy importante para la idea de las series causales dentro de la teoría de la momentaneidad.

3.1. Análisis de la naturaleza propia (*svabhāva*)

Como ya se revisó en el capítulo anterior *svabhāva* es un concepto fundamental en el *kṣāṇikavāda*, ya que contiene matices ontológicos, epistemológicos y lógicos a partir de los cuales se desarrolla esta doctrina. La teoría de la momentaneidad tal como la presenta Dharmakīrti se fundamenta en el *svabhāva* como cualidad de los *dharmas*, los cuales pertenecen a la realidad última, son capaces de producir efectos (*arthakriyā*) y, por consiguiente, se presentan a la realidad como momentáneos.

A continuación, se analizarán algunos fragmentos sobre la faceta ontológica de la doctrina, sobre la naturaleza (*svabhāva*) de los entes condicionados a fin de detectar algunos

problemas importantes en la doctrina tal como lo son el “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas”. Cabe decir que la parte del sustento epistemológico de los argumentos viene en otra sección del *Hetubindu* que no será revisada en este documento.

3.1.1 Análisis de las dos acepciones de *svabhāva*

Según Steinkellner Dharmakīrti no establece de manera clara el sentido de la palabra *svabhāva*, la cual puede inclinarse en algunas ocasiones hacia el significado de “naturaleza” o también hacia el de “propiedad”, según sea el caso (citado en Dunne 2004, 154). La primera acepción de *svabhāva*, como “naturaleza” de una entidad, trae implícita la idea de un sujeto (*dharmin*) sobre el que recae la descripción del tipo de naturaleza que el objeto posee (predicado) (Dunne 2004, 153). Esto quiere decir que, regresando a los ejemplos de la impregnación revisados en la sección 2.1 del capítulo dos, se tiene que A (sujeto) posee cierta naturaleza (a) la cual sería su predicado. Esta misma cualidad “a”, que viene implícita en A es capaz de ser impregnada en otras entidades como B y C. Siendo así, “a” acompaña a estas dos últimas premisas resultando en Ba y Ca, con lo cual el predicado “a” sería compartido entre A, B y C, ya que se ha impregnado desde el punto original A hacia las demás premisas.³⁹

En cuanto al sentido de la palabra *svabhāva* como “propiedad”, se refiere a las características que posee una entidad, por lo que un objeto puede poseer varias “propiedades” (Dunne 2004, 153). En esta definición viene implícita una categoría de exclusión (*vyāvṛtti*), pues cuando se enuncia que algo tiene tal o cual propiedad se está excluyendo a aquellas entidades que no la poseen. De esta manera, quedan eliminados de la clasificación aquellos objetos que no son capaces de producir determinados “efectos” y la propiedad o propiedades

³⁹ $A \supset B, B(a) \supset C(a), A \therefore C(a)$.

quedan establecidas como marcadores de la posesión de cierta propiedad (Dunne 2004, 156). En ese tenor, A posee ciertas propiedades a, x, y, z... Alguna o todas estas propiedades pueden impregnar a otras entidades como B y C. Siendo así, “a, x, y, z...” en su impregnación resultan en B a, x, y, z... y C a, x, y, z..., con lo cual los predicados “a, x, y, z...” sería compartidos entre A, B y C, ya que se han impregnado las propiedades desde el punto original A hacia las demás premisas.⁴⁰

A partir de esta discusión acerca de los sentidos de la palabra *svabhāva*, se entiende que la primera de sus definiciones hace referencia a una singularidad al pronunciarse por “un solo tipo de naturaleza”, la cual es poseída por un objeto. Mientras que el otro sentido de *svabhāva* mantiene un atributo de pluralidad, puesto que un solo objeto puede poseer “diversas propiedades”.

En el fragmento 2.9 del capítulo dos del *Hetubindu* el interlocutor menciona lo siguiente: “No existe una regla absoluta [de este tipo], por ejemplo, en el caso de una semilla, etc., se puede señalar que, aunque es la naturaleza propia de una semilla producir un brote, etc., no produce [esto] de forma aislada, porque requiere de otras causas como el agua. De forma similar a esto también la cosa existente sería así con respecto a su propia destrucción.”⁴¹ (Gokhale 1997, 23). En esa parte del texto el interlocutor comenta sobre la naturaleza (*svabhāva*) de la semilla y su capacidad de generar un brote; en este caso se trata de la acepción “naturaleza”, en virtud de que se apela a un sujeto (*dharmin*) que aquí sería la semilla, quien posee el predicado denominado brote.⁴² Así mismo, se equipara a la naturaleza

⁴⁰ $A(a, x, y, z) \supset B, B(a, x, y, z) \supset C, A(a, x, y, z) \therefore C(a, x, y, z)$.

⁴¹ *bījādivadanekānta iti cet.syādetad bījādayo 'nkurādi jananasvabhāvā. api salilādi-hetvantarāpekṣaṅāt na kevalā janayanti. tadvad bhāvo 'pi vināśe syāditi.*

⁴² El uso de la analogía de la semilla y el brote permite comprender el problema de la naturaleza y la momentaneidad. A esto se le conoce como *upamāna*, un medio de conocimiento válido que ha sido empleado por los epistemólogos indios (Lochtefeld, 2001, 721). El sujeto de comparación se llama formalmente *upameyam*, el objeto de comparación se llama *upamānam*, mientras que los atributos se identifican como

de un brote con la naturaleza de la destrucción en la cual, según el interlocutor, también entran en juego causas para que se produzca. Por lo tanto, la naturaleza de la destrucción también requeriría de auxiliares. De esta manera, el interlocutor está “diluyendo” la capacidad de un ente para producir efectos al establecer una dependencia.

Mas adelante en el texto, Dharmakīrti hace la siguiente objeción: “No, pues la cosa que tiene la naturaleza propia [de producir] produce, y [la cosa que] no produce, no tiene esa naturaleza propia. Por esta razón se debe determinar la diferencia entre los objetos a partir de estos dos factores [ser productor y no ser productor]. Pues la naturaleza propia de las cosas existentes no se altera.”⁴³ (Gokhale 1997, 24). En este fragmento Dharmakīrti hace una objeción a lo mencionado por el interlocutor, pues para él la naturaleza propia de la semilla es producir el efecto brote ya que es su naturaleza intrínseca, tal como con la destrucción donde no se altera la naturaleza de los entes ya sea para generar un efecto o para destruirse. Esta semilla se vincula directamente con otro concepto importante dentro de la filosofía de Dharmakīrti, *arthakṛiyā*, traducido como la capacidad que tiene un objeto para producir determinados efectos o eficiencia causal. El tipo de efectos que un ente condicionado puede producir depende enteramente del *svabhāva* que posee, pues no sería capaz de generar algo que no sea parte de su “naturaleza”.

El contraste entre las dos posturas de los pensadores se encuentra en la capacidad de ser o no ser productor, lo cual depende del tipo de potencial que tiene un objeto, siendo parte de su naturaleza el poder producir determinados efectos y no otros estén presentes o ausentes los auxiliares como en el caso de la semilla. En el último fragmento se pudo detectar la

sāmānya. En varios textos antiguos y medievales del hinduismo se debaten 32 tipos de *upamāna* y su valor en epistemología (Monier Williams 1893, 457-458).

⁴³ *na. tasvabhāvasya jananādajanakasya cātatsvabhāvatvāt. ata eva tayoravasthayorvastubhedo niśceyaḥ. bhāvānām svabhāvānyathātvābhāvāt tatsvabhāvasya.*

estrecha relación entre *svabhāva* y *arthakṛiyā*, pues para que se lleve a cabo determinado efecto la entidad debe poseer en su naturaleza la capacidad de producirlo. Así, para Dharmakīrti esta transformación productora puede ser activada cuando se combinan los componentes necesarios, como en el caso de la semilla. Esto es algo que el interlocutor no toma en cuenta, la posibilidad de producir efectos como algo inherente al ente y sus auxiliares.

Inmediatamente después Dharmakīrti comenta: “las cosas no son diferentes de su naturaleza propia ... Por lo tanto, como el brote está conectado con el acto de generación, su naturaleza inherente permanece sin diferencia [aún en] el último miembro de una serie”⁴⁴ (Gokhale 1997, 24). En el fragmento se percibe no solo la acepción de *svabhāva* como naturaleza, sino que además se apela a un sentido esencialista al mencionarse la “naturaleza inherente” que permanece sin generar cambios en su potencial, incluso en la última fase del proceso transformador representado por la serie causal A1, B1, C1, D1...A2, B2, C2, D2... A3, B3, C3, D3... etc.

La incorporación de una serie está mostrando como opera la momentaneidad, a través de cambios graduales que se dan a gran velocidad en una esfera microscópica, la cual no es apreciada a la misma velocidad en el espectro cotidiano. Por lo que se está cayendo en el problema del traslado de ámbitos. Ya en el fragmento 2.10 Dharmakīrti menciona lo siguiente acerca de la naturaleza y la capacidad de producir efectos: “En verdad producen. Aquí no puede ser de otra manera, pues la naturaleza propia no puede ser alterada”⁴⁵ (Gokhale 1997, 25). En esa parte del texto se sigue sosteniendo el *svabhāva* como naturaleza, la cual es un

⁴⁴*bhāvānām svabhāvānyathātvābhāvāt tatsvabhāvasya... tasmādyo ’ntyo ’vasthāvīṣeṣaḥ sa evāṅkurajananasvabhāvaḥ.*

⁴⁵*janayantyeva nātrānyathābhāvaḥ svabhāsyāvaiparītyāt.*

elemento inalienable⁴⁶ de los entes, pues la naturaleza de algo no puede ser cambiada; por lo que sus efectos tampoco pueden ser alterados. De este modo, se marca el efecto como un evento inminente dentro del potencial de determinados objetos, que únicamente espera la confluencia de elementos adecuados para manifestarse, como el caso de la semilla y sus auxiliares que convergen para generar un brote. Sobre el tema de los elementos auxiliares en la producción del efecto, más adelante Dharmakīrti continúa: “Se debe a que [las causas cooperantes] contribuyen de acuerdo con sus naturalezas propias respectivas y distintas, los aspectos específicos del efecto; [es] debido a estas contribuciones [que] los aspectos específicos de la naturaleza propia del efecto no se confunden.”⁴⁷ (Gokhale 1997, 26). En este caso, se establece un contraste con la idea del interlocutor sobre el papel de las causas cooperantes, las cuales aportan lo que está dentro de su naturaleza propia y bajo el aspecto de la confluencia. De tal manera que no es como especulaba el interlocutor donde cada uno de los elementos por sí mismos no son generadores.

3.2. Análisis de la destrucción (*vināśa*)

En el capítulo anterior se definió el término *vināśa*; en la doctrina budista de Dharmakīrti se ha visto lo importante que es este concepto, ya que a partir de su desarrollo se ha llegado a la propuesta de la momentaneidad de los entes condicionados.

En este apartado se revisarán los fragmentos 2.26, 2.27 y 2.28 del capítulo 2 del *Hetubindu*. En estas partes se muestra con más claridad y profundidad la discusión sobre la destrucción (*vināśa*) y su vinculación con la prueba lógica de la momentaneidad. Con este

⁴⁶ Tomando en cuenta que lo propio de los entes cae bajo de la acepción del esencialismo lógico.

⁴⁷ *na. yathāsvaṃ svabhāvabhedaṇa tadviśeṣopayogastadupayogaiḥ kāryasvabhāvaviśeṣāṅkurāt.*

análisis será posible comprender algunas problemáticas de la doctrina tales como el “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas”.

3.2.1 Análisis de la destrucción (*vināśa*) como parte de la naturaleza y como no causada

En el trabajo de Franco (1997) sobre el *Pramāṇavārttika*, después de una larga discusión sobre si la destrucción tiene una causa o es parte de las propiedades de las cosas, se puede observar cómo Dharmakīrti llega a la conclusión de que la destrucción es algo inherente a los entes condicionados, como una propiedad de las cosas en sí mismas. Si la destrucción es vista como algo que depende de una determinada causa, entonces, se le atribuye un carácter extrínseco; mientras que la destrucción como un elemento perteneciente a la naturaleza de las cosas implica una determinación intrínseca a los entes. La discusión gira en torno a si la destrucción es una propiedad intrínseca o extrínseca de los entes.

En el *Hetubindu* Dharmakīrti menciona: “Además, las causas de la destrucción no tienen nada que ver con una cosa que se caracteriza por la estabilidad, porque un cambio en la naturaleza propia no puede ser provocado por nada. Si el cambio en esto [naturaleza propia] es aceptado entonces no sería del todo su naturaleza propia” (Gokhale 1997, 47).⁴⁸ En este fragmento se alude a la estabilidad de los objetos, la destrucción, las causas de la destrucción y la naturaleza de los entes. Estos cuatro elementos juegan entre sí un papel importante dentro de la discusión, puesto que la naturaleza propia de ciertas entidades contiene elementos tales como la capacidad de mantenerse estable; no obstante que el objeto tenga cierta estabilidad, la destrucción también es parte de su naturaleza. Es así como la destrucción está presente en

⁴⁸ *sthitidharmaṇo 'pi bhāvasya *na nāśakāraṇaiḥ kiñcit** (En la versión de Sangavi y Jinavijayaji aparece *kartumaśakyatvāt) svabhāvānyathātvasya kenacit kartumśakyatvāt. tadanyathātvapratipattau sa tatsvabhāva eva na syād*

la entidad como propiedad ontológica. Cabe recordar que la estabilidad del ente se encuentra en su abstracción según propone el esencialismo lógico, lo que implica al problema del traslado de ámbitos.

En ese tenor es significativa la idea que Dharmakīrti menciona sobre la naturaleza de las cosas: "...un cambio en la naturaleza propia no puede ser provocado por nada. Si el cambio en esto [naturaleza propia] es aceptado entonces no sería del todo su naturaleza propia" (Gokhale 1997, 47). Aquí se muestra a la naturaleza de los entes como algo que no es posible modificar, pues si determinada propiedad es susceptible de modificación quiere decir que no es parte de su naturaleza, no es algo inherente. En este caso, como se ha mencionado en el apartado sobre el *svabhāva*, al plantearse la naturaleza de las cosas como algo que no se puede modificar entonces se está declarando una propiedad universal y permanente en los objetos. Tal idea lleva a una postura esencialista, bajo la acepción del esencialismo de Dharmakīrti como algo dado solo en el plano lógico.

La atribución de la destrucción como parte de la naturaleza propia de los objetos se relaciona con lo que propone Masamichi Sakai (2011-2012) sobre las ideas de Dharmakīrti y su postulado de la no causalidad de la destrucción. Para sostener la incausalidad de la destrucción Sakai menciona que la destrucción es un fenómeno que ocurre de manera constante y en todos los entes del mundo real, independientemente de las causas externas. Conviene señalar que la destrucción como algo independiente (*vināśasya nirapekṣatā*) es mencionada en el *Pramāṇavārttikasvavṛtti* y en el *Pramāṇaviniścaya* de Dharmakīrti.

Proponer la no causalidad del *vināśa* implica la negación de toda determinación y dependencia causal de la destrucción; por lo tanto, la destrucción no es un ente condicionado. Si el *vināśa* no es una cosa que pueda producir determinados efectos, entonces, es algo que puede ocurrir continuamente en todos los entes condicionados y es por ello que los objetos

son momentáneos. De modo contrario, los entes condicionados, al ser producidos (*kṛtakatva*) son dependientes y están sujetos a las determinaciones espaciales, temporales, a la destrucción y a la momentaneidad. Esta sujeción de los objetos también los ata a la causalidad y a producir efectos. Es posible pensar que la momentaneidad de los entes conlleva un proceso cíclico de surgimiento, degeneración, aniquilación, desaparición, transformación (leve modificación) y resurgimiento.⁴⁹

Estas etapas del ciclo de la momentaneidad en su conjunto son realmente microciclos insertos en el macrociclo de la existencia del objeto. La entidad condicionada viene a ser representada por toda la serie de sucesión de instantes en el que el objeto aparece y desaparece; hasta que finalmente el objeto llega a ser aniquilado en su totalidad y los microciclos de destrucción y resurgimiento llegan a su fin junto con el objeto. Esta propuesta de los microciclos es algo similar a lo que sostiene Rospatt (1995, 189) con su idea de lo “macroscópico”. Lo macroscópico tiene que ver con la secuencia total de momentos que llega a presentar un objeto; mientras que, la propuesta de lo microscópico tiene que ver con fragmentos individuales de esa secuencia, un momento donde la entidad aparece y desaparece y donde puede ser analizada la momentaneidad en sus diferentes fases.

La momentaneidad como fenómeno macroscópico y microscópico contiene al *vināśa* activo en estas dos instancias. De tal manera que habría una aniquilación parcial, dada en

⁴⁹ La concepción de la momentaneidad como un evento cíclico es muy interesante, Dharmakīrti en sus trabajos no subdivide como tal el proceso en varias partes, solo en destrucción y resurgimiento. Las fases de la momentaneidad: “surgimiento, degeneración, aniquilación, desaparición, transformación (leve modificación) y resurgimiento” contienen un elemento muy atractivo. Cuando los objetos son destruidos desaparecen por un instante para después regresar con una leve modificación a su estado anterior. Es en este “punto neutro” de la no existencia donde se da el proceso de transformación para que luego el objeto regrese al mundo con una leve diferencia. ¿Qué sucede en esta instancia “neutra” de la no existencia para que un objeto se modifique? ¿Este sitio hipotético contiene una fuerza especial que le permite modificar al objeto y luego regresarlo al mundo real? Al parecer esta otra instancia “neutra”, a donde van todos los entes, luego son dotados de leves cambios y después son retornados a la realidad, implica un mundo en sí mismo. ¿Sería posible que esta instancia neutra constituyera una tercera esfera junto al *svalakṣaṇa* y el *sāmānyalakṣaṇa*?

cada instante en los fragmentos de la serie, y una aniquilación completa de la entidad donde se pone fin al conjunto de la serie. Un ejemplo sería el de una jarra; aquí la jarra en su cualidad momentánea conlleva que este objeto aparece y desaparece en su microciclo momentáneo, con leves modificaciones en cada uno de los resurgimientos. En tanto, si la jarra se llega a caer o se rompe debido a la acción de un martillo que la golpea, entonces, la jarra es aniquilada y, por consiguiente, ya no es posible que se siga dando la sucesión de instantes que constituyen a la unidad conceptual “jarra”.

Sería interesante plantearse la siguiente pregunta: ¿la momentaneidad de los objetos se presenta siempre a la misma velocidad o existen entidades que tienen ritmos distintos en sus fases del ciclo momentáneo? Si existiera una diferencia en el ritmo de los momentos que atraviesa un objeto podría depender del material con que está conformado, de forma que los ciclos instantáneos de los objetos sólidos serían más lentos que los objetos líquidos, gaseosos o del fuego. Incluso los seres vivos en sus cuerpos podrían tener ritmos de momentos más rápidos que los objetos inanimados.

A esto se refiere el traslape de instancias donde en la esfera microscópica la velocidad de los cambios es mucho mayor que en la cotidianidad humana. Este diferencial marca realidades distintas las cuales no deben confundirse ni trasladarse elementos de una a otra como la continuidad, transformación, etc.

Acerca de este argumento Dharmakīrti continúa: “Quien está hablando de la destrucción de la naturaleza propia de una [cosa] que se supone que es permanente, está [realmente] afirmando que tanto la destrucción como la no destrucción ocurren en una cosa todo el tiempo.”⁵⁰ (Gokhale, 1997, 48). En esa parte de la discusión se incluye no solo a la

⁵⁰ *prāktanasya nityābhimatasya svabhāvasya svayaṃ nāśaṃ bruvāṇaḥ sarvadaiva nāśamanāśam ca prāheti.*

destrucción de los objetos, sino además al elemento ontológico derivado del *vināśa* que es la momentaneidad.

Si algo no es perecedero entonces no atraviesa por la aniquilación y el consecuente resurgimiento que es la momentaneidad, tal como se discutió con anterioridad sobre los microcíclicos y macrocíclicos. En este caso, la posible existencia de algo imperecedero se refiere a entes del mundo abstracto (*sāmānyalakṣaṇa*), los cuales no están sometidos a la destructibilidad debido a su conformación, por lo que no son momentáneos.

El argumento de Dharmakīrti prosigue: “Además, [una cosa] no puede ser primero imperecedera y luego perecedera. ¿A qué se debe? [La cosa] debería continuar siendo imperecedera incluso después, porque su naturaleza propia es única”⁵¹ (Gokhale 1997, 48). Aquí se establece de manera definitiva la naturaleza de los entes y su relación con la destructibilidad. No es factible que cambie el *svabhāva* de un objeto que es indestructible en una primera etapa y después se vuelva destructible. Existen diversas propiedades de los objetos que pueden ser modificadas, como el color, la forma, el peso, etc.; pero una cualidad ontológica como la permanencia o la impermanencia es imposible de modificar.

Un cambio de naturaleza de tal magnitud podría ser posible bajo dos condiciones. La primera sería una modificación ontológica radical donde un ente imperecedero se torne perecedero y viceversa. Para lograr esto se tendrían que romper algunas doctrinas budistas.⁵²

El tipo de modificación ontológica radical inversa al ejemplo anterior sería más complicado, puesto que implicaría llegar a materializar una entidad abstracta, destruir al objeto depositario y que esta destrucción aniquile también a la entidad abstracta. En todo caso, una entidad perteneciente a la esfera de los universales (*sāmānyalakṣaṇa*) puede ser

⁵¹ *na prāñnityo bhūtvā paścādānityaḥ bhavati, kim tarhi, paścādapi nitya eva, ekasvabhāvatvāt.*

⁵² En el caso de la ciencia occidental se tendrían que romper leyes de la física.

destruida solamente si la abstracción es destruida. Para que algo así suceda tendría que desaparecer el grupo de personas que le dan sostén a dicha abstracción. O, en todo caso, que el mismo grupo de personas mediante un consenso haga un cambio a determinada idea o concepto.

Para cerrar esta discusión sobre la incompatibilidad entre lo perecedero e imperecedero Dharmakīrti comenta: “Por lo tanto, una cosa no necesita nada para su destrucción [pero] está [sin embargo] regulada por ella [destrucción] como su naturaleza. Por tanto, lo real es destructible. Y la realidad está ausente si no hay destructibilidad. De esta manera se prueba la concomitancia⁵³ positiva y negativa.”⁵⁴ (Gokhale 1997, 50). En consecuencia, la naturaleza de las entidades ya sea que pertenezca a la instancia de los particulares o los universales, va a demarcar la susceptibilidad que tenga el objeto de manifestar al *vināśa* o ser inmune a él.

Ahora, al respecto Dharmakīrti indica: “Lo real está ausente si es que hay una ausencia de destructibilidad. De este modo, se demuestra la concomitancia positivo-negativa”⁵⁵ (Gokhale, 1997, 50). En esta parte del fragmento se aborda la relación causa-efecto (*kāraṇakārya*) con base en la destructibilidad como marcador de realidad. Debido a que los objetos del mundo real están ligados a su inminente destrucción, la causa de la realidad es la destructibilidad; o también, el efecto de la destructibilidad es la realidad. Causa interés el uso del término *anvaya-vyatireka* que se emplea en este fragmento. La palabra *anvaya* se traduce como “siguiente, sucesión, conexión, asociación, estar vinculado o estar

⁵³ En el ámbito de la lógica la concomitancia se refiere al acompañamiento o relación inherente o estado de penetración entre un conocimiento y la verdad, sin el cual no es posible la inferencia (Kapoor 2002).

⁵⁴ *tasmādvinaśam pratyanapekṣo bhāvastadbhāvaniyataḥ iti yaḥ san sa vināśī naśvaratāyā. nivṛttau sattvanivṛtṭirityanvayavyatirekasiddhiḥ.*

⁵⁵ *nivṛttau sattvanivṛtṭirityanvayavyatirekasiddhiḥ.*

relacionado con” y *vyatireka* significa “diferencia, separación, exclusión” (Monier Williams). Estas dos palabras son usadas en la lógica budista e hinduista y se relacionan estrechamente con el concepto *vyāpti* que designa “inherencia, presencia inherente e inseparable de una cosa en otra o concomitancia” (Monier Williams 1899). En un apartado más adelante se analizará a fondo el tema de la causalidad y la interacción precisa entre estos términos. Mientras tanto, un ejemplo de este “acompañamiento” (*vyāpti*) es la relación lógica entre el humo y el fuego, donde sea que hay fuego es porque lo “acompaña el humo” (Monier Williams 1899). Con respecto a lo mencionado por Dharmakīrti, cuando está presente la realidad es porque hay un “acompañamiento” entre la realidad y la destrucción, o hay una relación causa-efecto.

Así mismo, en la sección 2.28 el interlocutor comenta otro detalle importante sobre la destrucción: “Aunque las cosas son destructibles debido a su propia naturaleza podría haber algo que no tuviera [la destructibilidad] como su propia naturaleza, pues no todo tiene la naturaleza propia de todo; por lo tanto, la concomitancia positivo-negativa conectada con lo anterior no es una prueba”⁵⁶ (Gokhale, 1997, 50). En este fragmento el interlocutor cuestiona la relación causal entre la destrucción y la realidad al argumentar que, aunque los objetos son perecederos, la naturaleza (*svabhāva*) de los entes es algo permanente; de suerte que sí existe algo permanente en la realidad; entonces, no existe tal acompañamiento entre lo real y la destructibilidad.

Dharmakīrti responde a esto: “No es así, debido a la conclusión sin fundamento con respecto a que [la cosa] tenga la cualidad de no momentánea. En verdad la capacidad es la característica de algo existente, y la ausencia de toda capacidad es la característica de algo

⁵⁶*svabhāvato naśvaratve'pi kaścidatatsvabhāvo'pi syāt. na hi sarvaḥsarvasya svabhāva iti na tannibandhanā'nvayavyatirekasiddhiriti cet.*

que no existe”⁵⁷ (Gokhale, 1997, 50). La respuesta que da Dharmakīrti elimina la posibilidad de que exista algo perdurable en el mundo de los entes condicionados, en virtud de que el *svabhāva* es en realidad un concepto y por lo tanto es insustancial; además, incluye la idea de la capacidad o eficiencia causal (*arthakriyā*) como marca de realidad.

Para reforzar esta última idea Dharmakīrti menciona: “Y cualquier cosa no momentánea no tiene capacidad con respecto a nada porque carece de capacidad para producir un efecto de forma sucesiva como simultáneamente”⁵⁸ (Gokhale, 1997, 50). Aquí se está aludiendo a la capacidad de los entes condicionados (*dharmas*) para producir efectos y si son capaces de producir algo es porque son destructibles y pertenecientes a la realidad última.

Ya para cerrar el capítulo, Dharmakīrti confirma la doctrina de la instantaneidad: “De esta manera se logra probar que aquello que es real en verdad es momentáneo”⁵⁹ (Gokhale, 1997, 50). En esta frase final se retoma la idea de la concomitancia o relación causa-efecto entre la destructibilidad y la realidad; de este modo, la marca de realidad va también asociada a lo momentáneo.

En conclusión, el *vināśa* es un componente fundamental para la doctrina del *kṣaṇikavāda*: para que algo sea momentáneo debe de destruirse y resurgir constantemente. El factor de la destrucción, como elemento inherente a los entes pertenecientes a la realidad última, es la condición de posibilidad de la momentaneidad. Esto es debido a que tiene que darse la desaparición o aniquilación del objeto para que se produzca el consecuente resurgimiento, al tiempo de la respectiva leve modificación, a fin de dar la impresión de

⁵⁷ *na, akṣaṇikatve 'vastutvapasraṅgāt. śaktirhi bhāvalakṣaṇam. sarvaśaktivirahaḥ punarabhāvalakṣaṇam.*

⁵⁸ *na caivākṣaṇikasya kvacit kācit śaktirasti, kramayaugapadyābhyām kāryakriyāśaktivirahāt.*

⁵⁹ *itthaṃ ca yat sattat kṣaṇikameveti vyāptisiddhiḥ.*

movimiento y de continuidad en el objeto. Es esta misma naturaleza de destrucción la que se encuentra en concomitancia con la eficiencia causal (*arthakriyā*), puesto que la capacidad de generar cambios y producir efectos es posible a causa de la destructibilidad. La leve modificación dada en el periodo intersticial de destrucción y resurgimiento brinda la oportunidad de una “reactividad” donde el objeto cambia por sí mismo o puede mezclarse con otro, produciendo un efecto.

3.3. Análisis de la incompatibilidad (*virodha*)

Como se comentó en el capítulo previo el concepto de *virodha* es muy importante en los estudios de lógica, no solo en el budismo, sino también en la tradición de pensamiento indio. En la filosofía de Dharmakīrti es una herramienta que se emplea para verificar el orden y estructura de los argumentos, con la finalidad de que las ideas tengan consistencia y validez. *Virodha* significa “contradicción, antítesis, inconsistencia, incompatibilidad” (Monier Williams 1899).

Ya en el *Hetubindu* se alude a la incompatibilidad en el fragmento 2.9, aquí Dharmakīrti se apoya en la analogía de la semilla y el brote para aclarar algunos aspectos sobre la incompatibilidad de las premisas. En esa sección, mediante la aplicación de la reducción al absurdo, se comprueba la eficiencia causal (*arthakriyā*) y la momentaneidad (*kṣaṇikatva*) de los entes. Después, en el fragmento 2.19 se alude al *virodha* en relación con la interacción entre las distintas partes en una cadena causal y el tipo de efectos que se producen.

A continuación, se analizará el concepto de *virodha* en el capítulo dos del *Hetubindu*, su aplicación, sus distintos tipos y cómo interviene en la prueba de validez de los argumentos en la doctrina de la momentaneidad.

3.3.1 Análisis de la incompatibilidad como coexistencia (*sahānavasthānavirodha*) e incompatibilidad como exclusión mutua (*parasparasthīlakṣaṇavirodha*)

La manera como Dharmakīrti comprende al *virodha* está explicada en el *Nyāyabindu*, donde manifiesta dos tipos de incompatibilidad, el *sahānavasthānavirodha*, entendido como “coexistencia”, y el *parasparasthīlakṣaṇavirodha*, el cual significa “exclusión mutua” (Woo 2001, 423).

En el fragmento 2.19 del *Hetubindu* hay una referencia a la incompatibilidad con base en la relación entre las partes que componen a una cadena causal y el tipo de efectos que se producen. En esta sección Dharmakīrti menciona: “‘Aquella [cosa] que existe no existe realmente’, esta deducción no [es correcta] debido a la incompatibilidad entre la naturaleza propia y la causa, que [respectivamente] son productora y no productora”⁶⁰ (Gokhale 1997, 37). En la primera parte del párrafo, Dharmakīrti parafrasea lo que el interlocutor dijo anteriormente en el texto: “Aquella [cosa] que existe no existe realmente”; en esta declaración se hace referencia a la inconsistencia en la que cae el interlocutor, afirmando que algo es y no es al mismo tiempo.

El tipo de incompatibilidad a la que alude el texto es el *sahānavasthānavirodha*, donde hay una imposibilidad de coexistencia de dos elementos de naturaleza opuesta en el mismo lugar y en el mismo instante. Para que Dharmakīrti llegue a concluir que el interlocutor *naiyāyika* ha caído en una contradicción lógica de este tipo la argumentación de este último se da de la siguiente manera: “Al estar acompañada [de otras causas], [la causa] tiene la naturaleza propia de generar su propio efecto, no cuando está sola”.⁶¹ (Gokhale 1997, 37). Al principio de esta declaración el interlocutor se pronuncia por afirmar que la naturaleza

⁶⁰ *yaśca bhavati sa eva na bhavatīti nāyam prasaṅgaḥ kārakākārayoḥ svabhāvataddhetvorvirodhāt.*

⁶¹ *sahitaḥ svakāryajananasvabhāvaḥ na kevala iti cet.*

de una entidad solo es capaz de activarse y producir determinado efecto solamente cuando se encuentra acompañada por otras causas auxiliares.

Ante esta situación Dharmakīrti responde: “En ese caso puesto que la naturaleza propia [de cada una] es distinta, la [causa] aislada y la acompañada son distintas (...) E incluso cuando va acompañada [por otras causas], ésta no se vuelve una [causa] creadora como consecuencia de la naturaleza de otra [causa]”⁶² (Gokhale 1997, 37). Como se aprecia, en estos dos comentarios el problema es la naturaleza de las entidades y su capacidad como factores causales en su accionar, ya sea en conjunto o por separado. En cualquiera de los dos casos esto afectaría la producción del efecto.

Según Dharmakīrti, si la naturaleza de cada uno de los factores que intervienen es distinta es debido a que poseen cualidades causales diferentes. Para distinguir los tipos de causas que intervienen Dharmakīrti las clasifica en causas aisladas (*kevalaḥ*) y acompañadas (*sahitaḥ*). Las primeras serían las causas principales (semilla) y las segundas las auxiliares (agua, tierra, luz, etc.). Ambos tipos de causas portan capacidades muy distintas debido a que tienen distintas naturalezas; sin embargo, en la parte final del enunciado Dharmakīrti comenta que la causa principal no se vuelve creadora por la participación de las auxiliares, sino que ya es creadora en virtud de su naturaleza propia.

Hasta este punto de la discusión parece que no se ha caído en la incompatibilidad de los argumentos, pero más adelante el interlocutor comenta: “¿Cómo puede ser que, para quien la cosa es momentánea, esta no produzca por sí misma [el efecto]?”⁶³ (Gokhale 1997, 37). En esta sección del texto el pensador naiyāyika pone en duda la teoría de la momentaneidad, pues cuestiona la capacidad de la causa principal de llevar a cabo la transformación y producir

⁶² *anyastarhi kevalo 'nyaśca sahitaḥ svabhāvabhedāt... na hi sa sāhitye 'pi pararūpeṇa kartā syāt.*

⁶³ *yasyāpi bhāvaḥ kṣaṇikāḥ tasyapi kasmāt kevalo na karoti?*

un efecto determinado de manera individual, sin el apoyo de las auxiliares, a pesar de que en su naturaleza existe el potencial para hacerlo. Frente a dicho cuestionamiento Dharmakīrti contesta:

“Si existe, entonces debería producir. ¿Cómo podría no ser así? Esto se debe a la momentaneidad (...) ¿Cómo podría ser de otra forma aquello que existe por un solo momento?”⁶⁴ (Gokhale 1997, 37). Para Dharmakīrti la existencia de una entidad real lleva implícita la capacidad de producir efectos, de generar transformaciones debido a la *arthakṛyā*. Por ello, las entidades son momentáneas al estar sometidas al cambio constante como parte de su potencial para producir efectos.

Ya en el siguiente enunciado Dharmakīrti apela al *virodha* en el que ha caído el interlocutor al mencionar que una entidad, a pesar de ser momentánea, no puede transformarse o producir un efecto determinado; sin embargo, Dharmakīrti aún no se pronuncia acerca de la acción de una causa principal que se encuentra aislada y que incluso tenga el potencial de producir el efecto. Cuando una causa principal (semilla) no puede interactuar con las causas acompañantes o las auxiliares (agua, tierra, luz, etc.) no puede activarse la germinación, la cual es parte integral de la naturaleza de la semilla. A fin de aclarar esta situación, Dharmakīrti habla al respecto posteriormente en la obra.

Hasta aquí se ha podido observar cómo la aplicación de la incompatibilidad en la doctrina de la momentaneidad en el apartado 2.9 hace referencia a la *sahānavasthānavirodha*, imposibilidad de coexistencia de dos elementos de naturaleza opuesta en el mismo lugar y en el mismo instante. El estudio de la naturaleza de los entes y su manifestación momentánea lleva a Dharmakīrti a encontrar una inconsistencia en los cuestionamientos del interlocutor,

⁶⁴ *yadi bhavet kuryādeva. Kathaṃ na bhavati? kṣaṇikatvāt... sa kathamekakṣaṇabhāvī anyathā bhavet?*

ya que cae en un error lógico al plantear que una entidad momentánea no puede producir efectos. Como se ha podido ver, el *virodha* es una herramienta relevante para la lógica budista yogācāra; a partir del empleo de este mecanismo Dharmakīrti sale a la defensa de la momentaneidad y de la eficiencia causal.

En lo referente al *sahānavasthānavirodha* (imposibilidad de coexistencia de dos elementos de naturaleza opuesta en el mismo lugar y en el mismo instante) existe este elemento interesante sobre la esfera microscópica y la cotidiana, ambas existen de manera simultánea en el mismo lugar y tiempo a pesar de tener velocidades y ritmos distintos.

3.4. Análisis de las características especiales (*atiśaya*)

La característica especial (*atiśaya*) es un concepto controvertido del orden lógico dentro de la doctrina de la momentaneidad. El interlocutor naiyāyika se vale de este concepto para cuestionar la relación entre los diferentes tipos de causas y el efecto que se produce, con lo cual el despliegue momentáneo de los entes se ve comprometido. Cabe recordar que *atiśaya* significa “preeminencia, superioridad en calidad o cantidad, abundante, característica especial”. Dharmakīrti utiliza un sinónimo de esta palabra, *viśeṣa*, la cual significa “particularidad, individualidad, diferencia esencial o esencia individual, diferencia característica, marca peculiar, propiedad especial, especialidad, peculiaridad” (Monier Williams 1899).

A continuación, se analizará la actuación de las características especiales en el capítulo dos del *Hetubindu*. Principalmente desde el punto de vista ontológico y los problemas que implica su generación y desenvolvimiento durante una serie causal.

3.4.1 Análisis ontológico de las características especiales (*atīśaya*)

En la teoría de la momentaneidad expuesta en el *Hetubindu* se presenta una discusión importante sobre el estatus ontológico de las características especiales. Esta es una de las principales críticas que hace el interlocutor *naiyāyika* a la doctrina de la momentaneidad. Primero cuestiona la eficiencia causal de los entes y posteriormente el ritmo de producción de los efectos; pues, a su juicio los efectos deberían producirse de manera inmediata y no de forma gradual (Kavitha 2010, 212).

Durante el desarrollo de la discusión el primero de los cuestionamientos que hace el interlocutor es sobre la eficiencia causal, pues duda sobre la producción del efecto en función de la participación de las causas cooperantes junto con la causa principal. Sobre este asunto, en el fragmento 2.13 se lee: “Por lo tanto, las causas cooperantes no contribuyen con el mismo aspecto [al efecto], aunque la naturaleza propia del efecto es sustancialmente una. Como las diferentes causas [la diferencia de causas] no producen, en este caso, una [y la misma] cosa ya que aportan diferentes características específicas, igualmente esto [el hecho de que diferentes causas aporten diferentes aspectos a un efecto unitario] debe ser inferido en el caso de la generación de cognición [perceptual] a partir de (causas tales como) los ojos, etc.”⁶⁵ (Gokhale 1997, 29-30). En esta sección del texto *Dharmakīrti* menciona que todos los elementos que intervienen en la cooperación causal aportan algo y generan una entidad en la cual esta nueva naturaleza es única. Esto quiere decir que se forma un nuevo ente a partir de la combinación causal. Ya en el segundo enunciado se apela a las características especiales, *viśeṣa*, donde se menciona que las causas que cooperan aportan distintas características

⁶⁵ *tena sahakāriṇaḥ pratyayānaikopayogaviśayāḥ kāryasyaikasvabhāvatve 'pi vastuta iti yatheha kāraṇabheda bhinnaviśeṣopayogāt naikakāryaḥ, tathā cakṣur ādibhyaḥ vijñāna utpattau unneyaḥ.*

especiales, las diferentes causas producen un solo efecto y cada una contribuye con algo que les es distintivo.

Sobre esto mismo Dharmakīrti comenta en el fragmento 2.13: “Así, aunque el efecto es sustancialmente el mismo tiene diferentes características debido a las diversas naturalezas de sus causas. Así, aunque las causas son distintas, las características especiales del efecto originado no se vuelven una”⁶⁶ (Gokhale 1997, 29-30). Aquí se comenta la existencia de una diversidad de naturalezas que portan los distintos elementos cooperantes, aunque juntos provocan un efecto unitario; por lo tanto, a pesar de la diferencia en las causas parece que emerge una característica especial a partir del efecto que es producido.

Dharmakīrti aporta más detalles sobre la cooperación causal en el fragmento 2.20: “Por tanto, la cooperatividad de las causas que, por definición, es sólo la producción del mismo efecto [común], pertenece sólo a las cosas momentáneas y no a las no momentáneas, cuya existencia aislada es posible. Esto se debe a que, dado que pueden producir el efecto de forma aislada, no se puede determinar su cooperatividad”⁶⁷ (Gokhale 1997, 39). Según afirma Dharmakīrti en ese fragmento, en el plano ontológico solo los entes pertenecientes a la realidad última son capaces de cooperar causalmente y estos mismos se manifiestan de manera momentánea.

Ya se ha visto en otros ejemplos el funcionamiento del mecanismo de la cooperación entre las causas en una cadena de eventos expresado mediante letras y números; en tanto, las entidades no momentáneas pertenecientes a la instancia abstracta no tienen la necesidad de entrar en contacto con otras causas auxiliares que las apoyen en el despliegue de sus efectos.

⁶⁶ *abhinnatve 'pi vastutaḥ kāryasya kāraṇānām bhinnebhyaḥ svabhāvebhyo bhinnā eva viśeṣā bhavantīti na kāraṇabhede 'pi abhedastatkāryaviśeṣāsyā.*

⁶⁷ *tasmādidamekārthakriyālakṣaṇam sahakāritvaṃ kṣaṇikānāmeva bhāvānām. na tu akṣaṇikānām yeṣām prthagapi bhāvaḥ sambhavati pṛthak kāryakaraṇasambhavena sahakāritvanīyamāyogāt.*

No obstante, ¿sería posible que los universales (*sāmānyalakṣaṇa*) tuvieran efectos? ¿Podrían los universales poseer eficiencia causal? Estudiar estos temas sería muy interesante; aunque la naturaleza de los universales no les exige el cambio constante bajo un esquema momentáneo, sí son susceptibles de transformación y de cooperación, aunque a un ritmo distinto a los entes condicionados.⁶⁸ En este sentido, al hablar de las esferas micro, cotidiano macro se establece una distinción en función del tamaño, mientras que la distinción entre universales y particulares alude a marcadores cualitativamente distintos al tamaño. En cuanto al tópico de los entes particulares (*svalakṣaṇa*), la cooperación entre los distintos elementos integrantes, que son también las distintas causas, es una condición indispensable de su existencia, como en el siguiente caso que menciona Dharmakīrti: "... las cosas se convierten en causas al contribuir a una serie, por ejemplo, el fuego y el agua lo hacen en el caso de la producción de arroz hervido a partir de granos de arroz, y cosas como el agua y la tierra lo hacen en el caso de brotes, etc. producidos a partir de semillas, etc."⁶⁹ (Gokhale 1997, 40). Aquí menciona varias *upamā* para ejemplificar de manera cotidiana y sencilla los tipos de causas cooperantes que existen, donde al final todos los entes propios de esta instancia están actuando e interactuando entre sí de forma constante, siendo causas cooperantes en todo momento.

⁶⁸ En ese sentido, los entes pertenecientes a la instancia de los universales también son susceptibles de cambio e incluso de desaparición. En el ejemplo de la desaparición de una lengua esto implica que todo el acervo abstracto de una cultura sea aniquilado con todos los significados generados por un grupo de personas, base común de palabras, conceptos, sonidos y significados. De modo que los universales también son perecederos, aunque a una escala y ritmo diferente al de los particulares. Esto llevaría a pensar que los universales podrían existir bajo un esquema momentáneo que genera esos flashazos de aparición y desaparición a un ritmo más lento, puesto que un conglomerado de entidades abstractas con significado común para un grupo de personas podría perdurar incluso cientos de años; pese a que sobre este tema se podría abrir todo un debate.

⁶⁹ *santānopakāreṇa bhāvāḥ hetutām pratipadyante, yathā taṇḍulabījādibhya odanāṅkurādijanmani dahanodakaprthivyādayaḥ.*

Después de la acción conjunta de las causas Dharmakīrti indica: “Se dice que en este caso la cooperatividad de las causas consiste en la producción de un rasgo especial en la serie (causal) que es su *locus* y no en una sustancia como su *locus*, porque un rasgo especial no puede producirse en una sustancia que es momentánea”⁷⁰ (Gokhale 1997, 40). Según este comentario, una vez dada la cooperación causal se llega a producir un rasgo especial (*viśeṣa*) durante el progreso de la serie, pero a ojos del interlocutor naiyāyika las cosas son diferentes. Para él la causa principal no sería momentánea: apoyándose en la analogía del arroz hervido, el arroz debería ser un ente continuo, no momentáneo, para que pueda aprovechar las capacidades que le brindan los auxiliares (agua, fuego, olla) y producir su efecto (Gupta 1980, 55). En este sentido, para Dharmakīrti los auxiliares (agua, fuego, olla, etc.) y el arroz en realidad actúan todos juntos; los auxiliares no dan la característica especial al arroz como causa principal, sino que todos los elementos actúan en conjunto en un fenómeno de confluencia (*sahakāri*). De este modo, la idea del surgimiento de la especialidad (*viśeṣa*) en la causa principal es una idea absurda según Dharmakīrti (Gupta, 55-56).

Dharmakīrti comenta la acción conjunta en el fragmento 2.14 de la siguiente manera: “Es la generación de una sola cosa por muchos, como (se hace) por la colección final de causas. Esa es la forma principal de cooperatividad de las causas cooperantes porque esta última cosa es la causa (...) Esto se debe a que la generación de una característica es por definición la generación de otra naturaleza propia (...) por lo tanto, no hay generación de un rasgo en la causa por sus auxiliares”⁷¹(Gokhale 1997, 30-31). La cooperatividad se caracteriza por la generación de un ente singular a partir de una pluralidad de distintos

⁷⁰ *tatra santānāśrayeṇa viśeṣotpādanam pratyañānam sahakriyocyate na dravyāśrayeṇa, kṣanike dravye viśeṣasyānutpatteḥ.*

⁷¹ *ekārthakaraṇa yad bahūnāmapi. tadeva mukhyaṃ sahakāritvaṃ sahakāriṇam, tasyaivāntyasya kāraṇatvāt..., svabhāvāntarotpattilakṣaṇatvād viśeṣotpattēḥ. tasmāna kāraṇasya sahakāribhyo viśeṣosyotpattiḥ.*

elementos que interactúan entre sí; es esta singularidad que emerge a partir de la acción conjunta la que se expresa como *viśeṣa*. El surgimiento de esta especialidad es la generación de una nueva naturaleza en la entidad; pero, para Dharmakīrti en realidad no hay un surgimiento de un rasgo especial sino solo esta nueva naturaleza propia de la entidad. Como en el caso del arroz hervido, después de que los granos de arroz han sido cocidos surge esta nueva entidad con propiedades distintas de las del arroz crudo. Cuando el grano se ha cocinado puede ser comido por las personas, aportar nutrientes y servir como ingrediente a distintos platillos. En tanto, el grano sin cocer no puede ser un alimento adecuado para las personas ni formar parte de otro tipo de platillos. La nueva naturaleza del arroz, lograda a partir de la combinación de las distintas causas cooperantes, le permite el surgimiento de propiedades diferentes.

De acuerdo con Dharmakīrti esta unidad que se logra a partir de la combinación de causas cooperantes crea algo nuevo y superior a la suma de las distintas partes que intervienen; por lo que surge dicha especialidad (*atiśaya- viśeṣa*) al permitir que el arroz cocido sea alimento, algo que va más allá de la simple combinación de los factores causales agua, fuego y olla.

Posterior a que han actuado en conjunto todos los componentes en una relación causal, el surgimiento de la característica especial *atiśaya* conlleva también un fenómeno interesante llamado *bhāvāntara*, concepto conocido como “entidad intermedia” (Gupta 1980, 56). Se trata de un estado ontológico intermedio entre el estado causal inicial y el efecto final. En el ejemplo del arroz hervido la entidad intermedia sería el arroz a punto de cocerse, donde el grano seco y duro justo en las etapas previas de la serie causal es la entidad inicial; y el grano blando y listo para comerse sería el estado final.

Precisamente en la entidad intermedia, en el último momento antes del cambio, la eficiencia causal se encuentra en su etapa final, previamente de producirse el efecto. Sobre esto Dharmakīrti explica en el fragmento 2.22: “Algunos objetos momentáneos, los cuales son más calificados para producir un efecto, nacen de los mismos objetos. Este proceso dura mientras haya una producción de los efectos a partir de la última colección de causas que están mejor calificadas [para producir un efecto]” (Gokhale 1997, 41).⁷² En este caso, se apela al último miembro de la serie causal el cual es ya un elemento distinto a la fase inicial del fenómeno, las causas y el resultado final de la transformación.

Además, se menciona lo siguiente: “Pero donde las causas cooperantes fundamentales producen una característica especial, la otra naturaleza propia [del efecto] se obtiene a partir de la serie causal principal, ya que la causa principal requiere de otras [causas]”⁷³ (Gokhale 1997, 41). En esta sección Dharmakīrti afirma la aparición de una especialidad (*viśeṣa*) a través de la acción de las causas cooperantes, también se menciona la existencia de una causa principal que requiere de la participación de otro tipo de causas.

En el fragmento 2.23, a pesar de los argumentos que brinda Dharmakīrti, el pensador naiyāyika continúa haciendo cuestionamientos sobre las propiedades especiales y sus implicaciones en el surgimiento del efecto. El interlocutor hace una referencia al ritmo del proceso de transformación, el cual inicia cuando surge la cualidad especial y termina en el momento de la producción del efecto: “Si la cualidad especial es producida por algo que no tiene una cualidad especial, entonces la generación del efecto es posible. En ese caso las

⁷² *viśiṣṭa kṣaṇotpattirevaṃ krameṇa yāvad atyantātiśayavao. 'ntyakāraṇakalāpāt kāryotpattiḥ.*

⁷³ *yatra tu viśeṣamuṭpādayantaḥ sahakāriṇaḥ pratyaṃyāḥ tatra hetusantiānaḥ pratyaṃyāntarāṅyapekṣata iti tataḥ svabhāvāntarasya pratilambhaḥ.*

causas cooperativas producirán el efecto sin requerir [se unas a otras] para producir la característica especial de forma mutua”⁷⁴ (Gokhale 1997, 42-43).

Al respecto, el surgimiento del efecto podría ser posible sin la intervención completa de las causas cooperantes; las cualidades especiales o particularidades (*viśeṣa*) también pueden surgir de esta acción incompleta; sin embargo, esta mutilación ontológica sobre las causas pasa también a convertirse en una alteración dentro del orden temporal en la producción del efecto. De esta manera, el surgimiento de la cualidad especial (*atiśaya*) podría ser de forma instantánea y no de manera gradual como se había propuesto en las series causales y su silogismo (Gupta 1980, 57). Si esta idea del surgimiento inmediato de los efectos fuese cierta, entonces el arroz cocido aparecería inmediatamente después de conjuntarse los factores agua, fuego y olla, sin que hubiera un proceso de mezcla de los ingredientes, cocción y una serie causal de eventos.

En este argumento naiyāyika se cuestiona la cualidad temporal de la aparición de las cualidades, centrándose la discusión en el ritmo en el que aparecen los efectos. Aquí la cualidad transformacional gradual se contrapone a la inmediata y se distorsiona el orden común de las cosas, donde debe existir un proceso gradual y momentáneo. Sobre esto el interlocutor menciona: “Por lo tanto, la primera característica especial no sería producida en ella [la causa principal] por sus [causas] accesorias pues ésta [la causa principal] no contribuye [a ellas]”⁷⁵ (Gokhale 1997, 42-43). Según esta última referencia, la característica especial no es producida por las causas cooperantes ni por la causa principal; por

⁷⁴ *aviśiṣṭā dviśeṣotpattau kāryasyāpi syāt. tataśca parasparaviśeṣottpādānapekṣiṇa eva sahakāriṇaḥ kāryam kurvīran.*

⁷⁵ *tenādyo viśeṣaḥ sahakāribhyo nirupakārasya notpadyata iti cet.*

consiguiente, se afirma la inmediatez y se cuestiona la temporalidad de la producción de efectos.

La producción de los efectos de una manera instantánea querría decir que el poder causal de los entes condicionados depende de algo más allá de su potencial y no reside en su naturaleza propia (*svabhāva*). Es decir, la eficiencia causal (*arthakriyā*) también se ve cuestionada en esta asunción; al aceptar la realización de los efectos de forma instantánea se afirma que la eficiencia causal radica en la característica especial (*atīśaya*) que se desprende del contacto entre la entidad (causa principal) y el auxiliar (Kavitha 2010, 212).

La idea naiyāyika sobre la producción inmediata del efecto apela a una mayor velocidad de la producción de los efectos, lo cual podría ser posible en una esfera aún más pequeña como lo atómico donde existen reacciones que son imperceptibles en el plano humano.

Ante estos cuestionamientos Dharmakīrti responde lo siguiente: “En el sentido último, la cooperatividad de los factores cooperantes no se vuelve posible mediante la producción de características especiales. Porque entonces habría ausencia de cooperatividad, debido a la ausencia de ellos [los factores cooperativos] cuando se va a producir la característica especial”⁷⁶ (Gokhale 1997, 42-43). Al final del fragmento 2.23, Dharmakīrti pone sobre la mesa un problema acerca de la capacidad de las causas cooperantes para ejercer su función combinatoria entre sí y la causa principal. Aquí, la mera producción de las características especiales implica una anulación del poder causal de los auxiliares. De este modo, la eficiencia causal de los auxiliares y la causa principal quedaría anulada por la sola presencia de las cualidades especiales (*viśeṣa*), por lo que no sería posible ninguna

⁷⁶ *na viśeṣotpādanāt sahakāriṇaṃ sahakāritvaṃ paramārthaḥ sambhavati. yataḥ tadabhāvādviśeṣe kartavye sahakāritāviraḥ syāt.*

transformación en la entidad. En consecuencia, no cabría la posibilidad ni de una transformación inmediata, conllevando que la propuesta del interlocutor quedaría anulada.

Para Dharmakīrti esta postura sobre la velocidad de aparición de los efectos es absurda, pues todas las entidades que actúan en conjunto dentro de una serie causal, arroz (A), agua (B), fuego (C) y olla (D), van a dar origen a nuevas entidades que reemplazarán a la anterior en el proceso transformacional. En esa situación el arroz (A1), agua (B1), fuego (C1) y olla (D1) dan origen al arroz (A2), agua (B2), fuego (C2) y olla (D2), que a su vez originan arroz (A3), agua (B3), fuego (C3) y olla (D3), etc.⁷⁷ Las nuevas entidades son levemente distintas a la anterior, así no dejan de ser parte integral de una serie de eventos que forman conjuntos y series causales. Una vez que se ha progresado suficientemente en la confluencia de factores de la serie causal y las transformaciones han sido las adecuadas, es posible el surgimiento del efecto (Gupta 1980, 58).

Otro problema de inconsistencia lógica sobre la existencia de las cualidades especiales (*viśeṣa*) es producida a raíz del contacto entre la causa principal y las auxiliares. Existe una diferencia entre el ente previo y en seguida del contacto con la característica especial; el *viśeṣa* no puede ser igual al ente puesto que, por ser idéntico, no podría producirse el efecto esperado. Además, la característica especial tampoco puede ser diferente a la causa principal en virtud de que no habría ninguna relación entre la entidad que existía al inicio y la que existe después de la acción en conjunto con los auxiliares; debido a esta situación cabe una contradicción (*virodha*) importante (Kavitha 2010, 213).

Más adelante, la postura sobre las características especiales (*viśeṣa*) genera un problema mayor. En este mismo fragmento 2.23, el interlocutor había comentado sobre la

⁷⁷ El establecimiento de series causales, representado por las letras y sus cuantificadores, permiten mostrar la sucesión de momentos y la secuencia gradual de eventos.

existencia de las características especiales como algo que sólo puede aparecer en las series y no en las causas por separado. Esto es una controversia sobre la colectividad y acción coordinada de las causas como condición de posibilidad del surgimiento del *viśeṣa*; en tanto, su cualidad individual como algo que surge en las causas por separado no es posible (Gupta 1980, 59). A este problema se le conoce como una regresión al infinito e implica un problema estructural de los argumentos.

En relación con esto, la inconsistencia lógica de la regresión al infinito se manifiesta cuando se asegura que las causas cooperantes ya poseen especialidades (*viśeṣa*) desde antes de la combinación con todos los demás elementos. De esta manera, el arroz ya traería en sí cualidades especiales mucho antes de la combinación, tal como también la olla, el agua y el fuego ya traerían incluidas las especialidades desde antes; incluso, el origen de su especialidad en esta fase se remontaría todavía a antes. Por lo tanto, el sustento de cada una de las premisas se da en una premisa previa y así sucesivamente hasta el infinito, por lo que este tipo de argumentos carecen de consistencia lógica y no pueden ser tomados como un conocimiento válido.

Ante la dificultad que presentan las características especiales y la regresión al infinito, Dharmakīrti propone una solución ingeniosa donde plantea la modificación del tipo de relación entre los elementos que constituyen a las series causales. En esta solución, cada una de las causas, tanto las auxiliares como la principal, entran en contacto entre sí bajo lo que se denomina “relación de proximidad” (*sannidhi*). De ahí que durante el proceso de transformación van apareciendo en cada serie causal entidades que son levemente distintas a la anterior y que constituyen un nuevo conjunto de elementos próximos entre sí y conectados causalmente (Gupta 1980, 60).

En ese marco Dharmakīrti pronuncia lo siguiente: “Pero las características especiales que se producen a partir de ellas [de causas que tienen características especiales iniciales] son generadas por aquellas [características especiales iniciales] porque tienen la naturaleza propia [de ser producidas] así. Por tanto, no hay regresión infinita”⁷⁸ (2.25, Gokhale 1997, 45-46). En esta declaración se aprecia el proceso de transformación de las características especiales en una cadena causal. Las características especiales son producidas por entes que ya tienen características especiales previamente, pues esa es su naturaleza. En un encadenamiento causal las características especiales se relacionan entre sí bajo esta relación de proximidad (*sannidhi*), donde surgen solo desde un antecedente similar y continúan progresando dentro de la serie causal. De este modo se resuelve la controversia.

En este apartado se ha revisado el concepto de características especiales (*atīśaya / viśeṣa*), el cual constituye un elemento controvertido dentro de la teoría de la momentaneidad; incluso, este concepto llegó a poner en duda la estructura lógica de la doctrina, dada la incompatibilidad temporal en la manera como se presentan las características especiales dentro de la cooperación de causas en una serie. Durante la discusión, los argumentos llevaron a la aparición de las especialidades, su aceptación y adecuada absorción del concepto, así como a su resolución dentro de la teoría de la momentaneidad. A pesar de las dificultades que evocan las características especiales, Dharmakīrti pudo arreglar la argumentación y mantuvo la consistencia de la doctrina.

⁷⁸ *tataḥ ye viśeṣā jāyante te tajjanmānaḥ tatprakṛitvāditi nānavasthā.*

3.5. Análisis de la causalidad (*kāraṇatva*)

La causalidad (*kāraṇatva*) es un tema fundamental en la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*) ya que las causas son los antecedentes del efecto y es en ellas donde se va produciendo la reacción y combinación de los diferentes elementos cooperantes en una serie. La palabra *kāraṇa* significa “causa, razón, origen del motivo, principio, causa del ser” (Monier-Williams 1899); en la filosofía de Dharmakīrti, y especialmente en el *kṣaṇikavāda*, la causalidad tiene diferentes matices y se manifiesta de varios tipos a la hora de llevarse a cabo la interacción entre los distintos elementos que componen un fenómeno en el plano de la realidad última.

La comprensión de la relación causa-efecto permite tener en claro la secuenciación de una concatenación de instantes (*kṣaṇa*), la interacción de las causas auxiliares (*sahakāra*), así como conocer los diferentes tipos de productos que emergen de la relación causal, como las cualidades especiales (*viśeṣa*) o la relación de proximidad (*sannidhi*). En esta sección se analizará la causalidad en la doctrina de la momentaneidad en el capítulo dos del *Hetubindu* según los matices que diversos autores perciben sobre este término.

3.5.1 Análisis de la causalidad (*kāraṇatva*) como esencia (*svabhāva*) y como concomitancia (*vyāpti*)

Como ya se había discutido en el capítulo anterior, Masahiro Inami (1997) tiene un trabajo donde analiza la casualidad en la filosofía de Dharmakīrti. Según este último la determinación de las causas se llevaría a cabo a partir de la “conexión esencial entre premisas”. Para ello primero se tiene que establecer una relación lógica causal entre dos

premisas, las cuales se simbolizan como A y B; a esto se le llama *tadutpatti*.⁷⁹ También entre estos dos elementos se produce una relación identitaria basada en la naturaleza propia (*svabhāva*) y en el esencialismo lógico que propone Dharmakīrti (Inami 1997, 132).

Esta relación identitaria entre las premisas A y B, que es también una relación causal, conlleva un vínculo esencialista debido a que el efecto tiene en su esencia a la causa, la cual es su punto de origen. Por lo tanto, se puede inferir uno a partir del otro mediante el establecimiento de una relación de naturaleza. En relación con esto Dharmakīrti expresa: “Por ejemplo, la naturaleza de un jarrón, el cual se produce a partir del hilo, del alfarero y del barro, llega a ser distinta de la de un árbol o de otras cosas, pues la naturaleza (del árbol) no es de barro y la del jarrón sí. Su propia naturaleza se estructura a partir del barro gracias al alfarero; de igual manera actúa junto al hilo para otorgarle una naturaleza distinta, así como también el torno”⁸⁰ (2.11, Gokhale 1997, 26). En esa parte la relación esencial se da entre el jarrón y el barro, a pesar de las demás causas auxiliares como el hilo, el torno y el alfarero, así marca de manera evidente el origen de uno a partir del otro. Con base en el esencialismo lógico, establecido en la abstracción con fines analíticos, la marca de esencia del jarrón se encuentra en el barro.

Un ejemplo similar que se ha mencionado con anterioridad se da entre la semilla y el brote. La relación esencial tiene su punto de origen en la semilla y después del adecuado proceso transformacional surgido de la cooperación entre las demás causas viene el brote. Para comprender el proceso es importante notar la distinción entre un tipo de causa principal y una o varias causas secundarias. La causa principal es la que conlleva el mayor peso de la

⁷⁹ *Tadutpatti* significa “nacimiento, producción, origen de eso”.

⁸⁰ *yathā mṛtpiṇḍakulālasūtrā dibhyo bhavato ghaṭasya mṛtpiṇḍādamṛtsvabhāvebhyo vṛkṣādibhyo bhinnāḥ svabhāvaḥ kulālāttasyaiva mṛdātmanaḥ sataḥ saṁsthānaviśeṣātmatayā tadanyebhyo bhinnāḥ sūtrāttasyaiva mṛtsaṁsthāna viśeṣātmanaḥ cakrādervibhaktiḥ svabhāvaḥ bhavati.*

relación esencial; mientras que, las causas secundarias implican elementos no esenciales pero que sí son importantes en la producción del efecto. Estas causas secundarias serían las causas auxiliares en el *Hetubindu*.

Al respecto, Dharmakīrti señala que la mejor forma de establecer la relación causal (inferencia) entre el factor A y el factor B es mediante la percepción del vínculo esencial entre ambas partes: “Por lo tanto, la causalidad es determinada a través de la percepción y la no percepción aun cuando ella ocurre sólo una vez. Y de esta manera (*anvaya* y *vyatireka*) son comprendidos a partir de la determinación de la causalidad” (*Pramāṇavārttika* 24, 3-5, citado en Inami 1997, 133). Aquí Dharmakīrti establece a la percepción (*pratyakṣa*) y a la no percepción (*anupalambha*) como formas de encontrar la correspondencia causal; pero también menciona los términos *anvaya* y *vyatireka*⁸¹ como elementos relevantes en el establecimiento de la relación causal. De esta manera, la percepción permite encontrar la vinculación o no vinculación entre partes.

En cuanto a este tipo de relación causal Dharmakīrti comenta: “Aquello que es real se destruye. Y la realidad está ausente si hay ausencia de destructibilidad. De esta manera, la concomitancia positiva y negativa están comprobadas”⁸² (Gokhale 1997, 50). En este fragmento Dharmakīrti establece la relación causal entre la realidad (A) y la destrucción (B), para ello evoca a los conceptos de *anvaya* y *vyatireka* para realizar la comprobación del argumento y para establecer la relación de acompañamiento-exclusión entre una y otra

⁸¹ Como ya se vio en el capítulo anterior, la palabra *anvaya* se traduce como “siguiente, sucesión, conexión, asociación, estar vinculado o estar relacionado con”; en tanto *vyatireka* significa “diferencia, separación, exclusión” (Monier Williams 1899). Son dos términos antitéticos empleados para evocar la similitud y la diferencia, la asociación y la exclusión. Una relación causal donde interviene el *anvaya* entre factores A y B implica una continuidad y una asociación entre estos dos elementos. Por consiguiente, A existe cuando B existe; a la vez que, la no existencia viene dada por una negación de la relación o exclusión mutua (*vyatireka*) entre A y B; es decir, para este caso A no existe cuando B no existe (Inami 1997, 135).

⁸² *iti yaḥ san sa vināśī naśvaratāyā nivrtau sattvanivṛturityanvayavyatirekasiddhiḥ.*

premisa. Lo real (A) implica el *anvaya* (asociación) con respecto a la destrucción (B); de forma contraria, bajo un esquema de negación (*vyatireka*), se tiene que la realidad (A) está ausente si la destructibilidad (B) está ausente, donde hay una exclusión mutua entre A y B.

En cuanto a la concomitancia que menciona Dharmakīrti, se refiere de forma indirecta al concepto *vyāpti*, cuyo significado es “inherencia, presencia inherente e inseparable de una cosa en otra o concomitancia” (Monier Williams 1899). Este concepto también implica la idea de relación causal como algo que es inherente y que marca una dependencia entre las premisas A y B; por lo que, cuando existe una de ellas también se incluye a la otra como algo inseparable (Inami 1997,135).

Por lo tanto, al mencionar que “la concomitancia positiva y negativa están comprobadas”, Dharmakīrti se refiere a que la dependencia o inherencia entre A y B (realidad-destructibilidad) viene marcada por *anvaya* y *vyatireka*, o sea, la asociación o exclusión entre A y B. Así la relación causal con tintes esencialistas entre la realidad y la destructibilidad puede ser percibida por la percepción (*pratyakṣa*) al captar cómo se da la asociación entre la destrucción y lo real; en tanto, también es posible percibir la exclusión mutua entre la realidad y la destrucción.

Con respecto al concepto de *vyāpti* Dharmakīrti menciona: “Y cualquier cosa no momentánea no tiene capacidad con respecto a nada porque carece de capacidad para producir un efecto de forma sucesiva como simultáneamente”⁸³ (Gokhale 1997, 50). En este caso también se está realizando una prueba de la momentaneidad de los entes condicionados. En el primer enunciado se alude al *vyatireka*, ya que se aplica el modelo de exclusión mutua entre la no momentaneidad y la no capacidad para producir efectos o eficiencia causal

⁸³ *na caivākṣaṇikasya kvacit kācīt śaktirasti, kramayaugapadyābhyām kāryakriyāśaktivirahāt. itthaṃ ca yat sattat kṣaṇikameveti vyāptisiddhiḥ.*

(*arthakriyā*). Ya en el último enunciado se refiere a la *vyāpti*, donde sí aparece el término tal cual y se refiere a la presencia inherente e inseparable entre la realidad y la momentaneidad.

Este fragmento es el último en el capítulo dos del *Hetubindu* y los enunciados previamente analizados son las últimas líneas de esta sección. Dharmakīrti cierra la segunda parte de su texto con una prueba irrefutable de la momentaneidad de los entes condicionados al ocupar las herramientas conceptuales que refieren a la casualidad, como *vyatireka* (exclusión), *vyāpti* (concomitancia) y *arthakriyā* (eficiencia causal). Cada uno de estos conceptos manifiestan diferentes matices y cualidades del fenómeno de la causalidad.

Como resultado de este análisis he encontrado dos problemas en la doctrina de la momentaneidad a los cuales les denomino “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas”. En cuanto al primero, se refiere al traslado de propiedades desde el ámbito ontológico al lógico, lo que se conoce como el esencialismo lógico desarrollado por Dharmakīrti. Para el segundo elemento, el “traslape de esferas”, existe una confusión al tomar las reglas imperantes en una esfera del orden microscópico y trasladarlas a la esfera del mundo cotidiano.

Sobre el “traslado de ámbitos”, la estrategia de Dharmakīrti de llevar la discusión desde el terreno ontológico al lógico, genera un tipo de esencialismo que opera en lo nominal (*sāmānyalakṣaṇa*). Esto permite que el pensamiento budista pueda operar premisas y generar argumentaciones dado que se genera una identidad en el objeto; con ello se le brinda estabilidad y es posible emitir un juicio. El problema de este postulado es que se entra en conflicto con la idea del cambio constante en la realidad última, los *dharmas* tienen una naturaleza (*svabhāva*) inestable; pero en termino lógicos se establece una naturaleza estable o sólida en los entes condicionados.

De esta manera, parece que la lógica solo opera en la realidad convencional ya que en este ámbito de la experiencia humana los entes tienen la consistencia adecuada para ser

manipulados y conocidos. Además, al dotar a los objetos de identidad y solidez solo se estudia la ilusión que la mente proyecta sobre ellos.

En cuanto al “traslape de esferas”, lo que la doctrina de la momentaneidad describe es el despliegue de los entes condicionados en una esfera microscópica⁸⁴ donde la velocidad a la que suceden los cambios es muy alta en comparación a la escala donde los seres humanos realizan su cotidianidad; aquí los cambios suceden más lentamente que en la anterior. Mientras que, en contraste con una escala macroscópica como la social los procesos políticos y económicos suceden a una velocidad mucho más lenta en comparación a la escala individual humana. Cada una de estas esferas tiene su ritmo, velocidad, dirección, duración y ciclo determinado. Cuando se juzga la impermanencia de los objetos, como las jarras, debido a los cambios que ocurren a gran velocidad al nivel de sus partículas realmente se está haciendo un traslape de esferas donde las distintas escalas temporales a la que se mueve cada una no son iguales y se están invadiendo dominios.⁸⁵

⁸⁴ Keyt (1980, 186-97) en su tesis de doctorado, *Dharmakīrti's Concept of the Svalakṣaṇa*, hace una importante sugerencia al vincular la idea de *svalakṣaṇa* (particulares) con *paramāṇu* (átomos). La palabra *paramāṇu* significa “partícula, átomo infinitesimal, el paso de un rayo de sol más allá de un átomo de materia” (Monier-Williams 1899), por lo que, en el sistema de Dharmakīrti se asume como “átomo” el fragmento más pequeño dentro de la realidad, una unidad mínima. A partir de los estudios de Stcherbatsky (1994 181-203) se menciona que el *svalakṣaṇa* es un agregado de átomos, dado que los particulares son unidades mínimas de realidad. La manera como se engarzan estas unidades mínimas es que los particulares (*svalakṣaṇa*) son unidades atómicas (*paramāṇu*), las cuales se manifiestan como una sucesión de instantes (*kṣaṇa*). Todos estos son elementos interrelacionados que constituyen la realidad última; son, en palabras de Stcherbatsky, “el punto-instante matemático” (Stcherbatsky 1994, 105). De tal modo que los “instantes-puntos” se suceden unos después de otros en la mente. Es así como se construye la idea de duración temporal y permanencia de los objetos; se puede señalar que cuando esta capacidad de organización abstracta percibe el flujo en su cualidad contigua de sucesión se genera la idea de espacio (Shastri 1964, 188, citado en Keyt, 195). Debido a esta noción de lo microscópico podría haber puntos de contacto interesantes entre la física de partículas y la momentaneidad. Un ejemplo en su aplicación, entre otras más, es el caso de los cristales de tiempo (Zhang, J., Hess, P., Kyprianidis, A. et al. 2017, 217-220).

⁸⁵ Por ejemplo, en el caso de la identidad de una persona se podría argumentar que no existe debido a que su cuerpo está compuesto de millones de células que realizan procesos individuales. Sin embargo, estas células operan en una escala temporal diferente a la de un cuerpo completo, el resultado es algo completamente distinto a la simple suma de todas ellas. Por lo tanto, el cuerpo genera una nueva unidad en un plano distinto, el cual se maneja en una temporalidad diferente. De igual modo funciona la esfera social

Lo más valioso de la doctrina de la momentaneidad es que abre la perspectiva humana hacia la esfera microscópica y analiza las reglas del funcionamiento del tiempo en las que opera esta escala de la realidad.

Una vez realizado el análisis de estos componentes de la doctrina se ha visto que cada uno de ellos manifiesta las dos problemáticas mencionadas: “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas”. En el caso del *svabhāva*, bajo su acepción de naturaleza propia, contiene de manera clara la idea de traslado del ámbito ontológico al lógico y los problemas que se desprenden de ello. En cuanto al *vināśa* y su adquisición de status ontológico, donde todo se vuelve momentáneo e inestable, se aplica el esencialismo lógico para brindar estabilidad a los entes y poder articular proposiciones sobre ellos, generándose el traslado de ámbitos. Del mismo modo, la destrucción dada a gran velocidad en el ámbito microscópico no se manifiesta del mismo modo en la cotidianidad, por lo que se da el traslape de esferas. En cuanto al concepto de *virodha*, las reglas del *sahānavasthānavirodha* (incompatibilidad de coexistencia en un cierto lugar al mismo tiempo) quedan anuladas debido al “traslape de esferas”, debido a que la naturaleza del mundo microscópico, donde se percibe plenamente la momentaneidad, es diferente a la naturaleza del mundo cotidiano en la esfera humana. Ambas esferas coexisten en el mismo lugar y al mismo tiempo dado que una (microscópica) es parte constitutiva de la otra (humana), aunque son distintas en cuanto a ritmo, velocidad, dirección, duración y ciclo determinado. En lo concerniente al *kāraṇa* existe cierto tipo de esencialismo lógico en la concepción de “relación esencial” entre un efecto y su causa y el respectivo traslado de ámbitos. En cuanto al *atīśaya* hay un “traslado de ámbitos” inverso, donde existe una controversia del orden lógico sobre las características especiales; por lo

donde hay también una esfera temporal distinta, la evidencia más clara de esto es el ritmo más lento de los cambios. Este problema también indica una controversia en cuanto al todo y la parte.

tanto, se traslada la problemática al ámbito ontológico, aunque no se haya originado ahí. Además, la controversia sobre la producción inmediata de un efecto implica la expectativa de una mayor velocidad de la producción de los efectos, lo cual podría ser posible en una esfera atómica donde el simple roce de un objeto con otro causa una reacción inmediata la cual es imperceptible en el plano humano.

Conclusiones

De la inmensa cantidad de información generada en miles de años de pensamiento budista, este proyecto de tesis abarcó solo una pequeña parte de todo el gran acervo de doctrinas, limitándose al *Hetubindu* de Dharmakīrti, obra donde se abordan los tres diferentes tipos de razonamientos: *svabhāvahetu* (inferencias basadas en razonamientos sobre la naturaleza propia), *kāryahetu* (inferencias basadas en el efecto) y *anupalabdhihetu* (inferencias basadas en la no aprehensión). Estos grandes tópicos que se abordan y sus diferentes conceptos son tratados con gran rigor filosófico por parte de Dharmakīrti, demostrando el refinamiento y complejidad de la filosofía budista de su época. En este estudio solo se ha analizado el capítulo dos de esa obra y los elementos concernientes a la doctrina de la momentaneidad (*kṣaṇikavāda*); sería interesante la realización de trabajos posteriores que analizaran otros apartados del manuscrito y sus conceptos más importantes.

Una de las limitantes para realizar la presente investigación fue el espacio para desarrollar algunos de los temas que se tocan en el capítulo 2 del *Hetubindu*. Conceptos como la regresión al infinito (*anavasthā*) y los detalles de la eficiencia causal (*arthakriyā*) quedaron fuera de la discusión. De igual forma, se excluyeron algunos tópicos derivados de los principales conceptos, como las correspondencias modales de las causas, los tipos de capacidad causal, la deducción de la momentaneidad por medio de la reducción al absurdo, el análisis de las acepciones de *svabhāva* a partir de su declinación, entre otros.

No obstante, fue posible analizar algunos de los conceptos más importantes del *kṣaṇikavāda*, tal como aparecen en dicha sección del *Hetubindu*, donde se discuten las inferencias basadas en razonamientos de la naturaleza propia (*svabhāvahetu*); pues la momentaneidad, como un análisis ontológico, tiene su origen y su explicación con base en ese tipo de razonamientos.

Se logró realizar este estudio gracias a la lectura de la obra en sánscrito y a la revisión de los trabajos de algunos de los autores más importantes en este tema. Por ello, la metodología empleada ha sido la discusión filosófica de los conceptos elementales de la doctrina, revisando a detalle cada una de sus partes para posteriormente integrarlos de manera sintética, y así obtener una comprensión más adecuada del objeto de estudio.

También fue importante la traducción al español directamente del sánscrito de algunos fragmentos de la discusión entre Dharmakīrti y su interlocutor, donde justifica la doctrina de la momentaneidad. Con esta estrategia se detectaron los matices de algunas palabras, sus usos en lenguaje filosófico y la función que desempeñan dentro del entramado de conceptos de la teoría.

En lo referente al concepto de naturaleza propia (*svabhāva*) se concluye que es el concepto clave para la comprensión del *kṣaṇikavāda*, ya que una faceta de la naturaleza de los entes condicionados es la momentaneidad; ya sea bajo la acepción de este término como naturaleza o como propiedad, el desenvolvimiento de los *dharmas* en la realidad última se desarrolla en una serie momentánea. Sería atractivo hacer un estudio a fondo de la naturaleza propia de las entidades que componen a la realidad abstracta (*sāmānyalakṣaṇa*), a fin de conocer el modo como se desenvolverían en el tiempo.

Sobre el tema de la destrucción (*vināśa*) se concluye que es la condición que da posibilidad a la momentaneidad. Además, en la teoría de Dharmakīrti es un elemento que constituye parte de la naturaleza de los entes, por lo que es intrínseco, no posee causalidad y surge de manera inevitable. Debido a que la destrucción se encuentra en concomitancia con la eficiencia causal (*arthakriyā*) es posible que en los entes condicionados se generen cambios y se produzcan efectos. Sin la destructibilidad no sería posible el resurgimiento continuo y momentáneo de los *dharmas*.

Acerca de la incompatibilidad (*virodha*) se puede concluir que es una forma de probar la consistencia de los argumentos. Las diferentes acepciones de *virodha* marcan el tipo de inconsistencia en la que puede caer un argumento y también la manera de evitarlo. Es interesante notar la vinculación entre este concepto y el esencialismo lógico, pues sin las posibilidades que el esencialismo otorga para la creación de premisas no se lograría la interacción entre argumentos y su consecuente evaluación en cuanto a consistencia lógica.

Después de haber analizado las llamadas características especiales (*atiśaya*) se pudo observar que es el elemento más problemático de la doctrina de la momentaneidad. La controversia lógica que envuelve a las características especiales lleva a un problema importante en la relación que existe entre las diferentes causas que componen una serie y el tipo de efectos que producen. El interlocutor lanza ataques relevantes contra los argumentos sobre la momentaneidad, partiendo de la inconsistencia proveniente del surgimiento de las características especiales; finalmente, Dharmakīrti supera los argumentos⁸⁶ e incorpora esta idea al *kṣaṇikavāda*.

Al examinar la causalidad (*kāraṇatva*) se concluye que es una de las principales herramientas que posee el intelecto para comprender la identidad de los entes condicionados, ya que mediante la inferencia es posible establecer el punto de origen y de desenlace de una cadena causal, así como las distintas etapas por las que atraviesa durante su transformación. A través de la causalidad además se pueden descubrir los distintos elementos que intervienen en la producción de un efecto y los diferentes tipos de productos que emergen de la relación causal, tales como las cualidades especiales (*viśeṣa*) o la relación de proximidad (*sannidhi*).

⁸⁶ La solución a esto es el concepto de *sannidhi* (relación de proximidad), el cual marca un nuevo tipo de relación entre las causas y las series. Gracias a esta relación de proximidad emergen entidades que son levemente distintas a la anterior y que están conectadas entre sí causalmente, por lo que constituyen un nuevo conjunto de elementos (Gupta 1980, 60).

En el análisis y entendimiento de la causalidad por parte de Dharmakīrti, con sus distintos tipos y matices, se fundamenta la faceta epistemológica de la doctrina de la momentaneidad.⁸⁷

El análisis de los conceptos y fragmentos del *Hetubindu* y la discusión filosófica permitieron encontrar en el *kṣaṇikavāda* algunos problemas importantes denominados como “traslado de ámbitos” y “traslape de esferas”. El primero se refiere al traslado de propiedades desde el ámbito ontológico al lógico, lo que se conoce como el esencialismo lógico. El problema de este postulado es que entra en conflicto con los *dharmas* y su naturaleza (*svabhāva*) inestable; y la lógica, para generar premisas, necesita de una naturaleza estable.

En el caso del segundo postulado, el del “traslape de esferas”, existe un problema al tomar las reglas imperantes en una esfera del orden microscópico y trasladarlas a la esfera del mundo cotidiano el cual se maneja bajo otras reglas en cuanto a su ritmo, velocidad, dirección, duración y ciclo. De esta manera, se hace un traslape de esferas donde las distintas escalas temporales a la que se mueve cada una no son iguales. Por lo tanto, cada una de las esferas o planos de la realidad forman unidades temporales distintas que no pueden mezclarse, aunque uno (microscópico) este contenido en el otro (humano).

Los paradigmas de la doctrina de la momentaneidad son un aliciente para el desapego y la claridad mental, pues apelan a la liberación de la ilusión, al implantar la duda sobre la consistencia de la realidad y de la propia identidad. Esta teoría ayuda a comprender que todo

⁸⁷ Sería muy bueno tomar este conocimiento sobre las teorías budistas y tratar de acoplarlo con algunas ideas de la física o ciencia moderna; al establecer puentes epistemológicos interculturales podría generarse mucho conocimiento, beneficiándose la ciencia y el budismo. Cabe decir que es notable que la doctrina budista aborda el estudio del tiempo ligado al paradigma del cambio constante y la falta de algo consistente en las entidades pertenecientes a la realidad última (*svalakṣaṇa*); lo cual es algo muy diferente al paradigma de la modernidad referido al transcurso del tiempo en dirección hacia la evolución en los seres orgánicos, el progreso en la cultura humana y a la entropía en la materia. Se recomiendan las siguientes referencias bibliográficas en cuanto a los puntos de contacto entre la ciencia y el budismo: Paul, Robert Alan 2016; Matthieu Ricard y Trinh Xuan Thuan, 2004. Ames, W. L. 2003; Dalai Lama, 2005. Wallace, B. A. 1980; Wallace, B. A. 2007; Zajonc, A., & Houshmand, Z. (Eds.) 2004 y Ames W.L. 2013.

lo que hay alrededor es solo una construcción conceptual y la realidad última es momentánea y perecedera.

Bibliografía

- Ames, William. 2003. "Buddhism and science: Breaking new ground." En *Emptiness and quantum theory*, editado por B. Alan Wallace, 285-304. Nueva York: Columbia University Press.
- Bapat, Lata. 1989. *Buddhist Logic. A fresh study of Dharmakīrti's Philosophy*. Delhi: Amar printing agency.
- Bhaṭṭa Arcaṭa. 1949. *Hetubinduṭīkā* Sanghavi, Sukhlalji, y Shri Jinavijayaji, eds. Baroda: Oriental Institute.
- Chakrabarti, Arindam, Mark Siderist y Tom Tillemans. 2011. *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Chatterjee, Kumar. 1987. *The Yogācāra Idealism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Daigle, Robert W. 1991. "The reductio ad absurdum argument prior to Aristotle". Tesis de maestría. San José State University.
- Dalai Lama. 2005. *The universe in a single atom: The convergence of science and spirituality*. Nueva York: Morgan Road Books.
- Dunne, John. 2004. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Encyclopaedia Britannica*, s.v. «reductio ad absurdum», última modificación el 5 de junio de 2021, <https://www.britannica.com/topic/reductio-ad-absurdum>
- Eltschinger, Vincent. 2010 "Dharmakīrti." *Revue internationale de philosophie* 64 (253): 397-440.
- 2019. "Dharmakīrti". *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, 2 vols. Boston: Brill.
- Franco, Eli. 1997. *Dharmakīrti on compassion and rebirth*. Viena: Grupo de trabajo de estudios tibetanos y budistas, Universidad de Viena.

- 2014. “On the Determination of Causation by Dharmakīrti.” En *Reverberations of Dharmakīrti's philosophy. Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti Conference Heidelberg August 26 to 30, 2014*, editado por Birgit Kellner, Patrick Mc Allister, Horst Lasic y Sara McClintock. Viena: Academia de Ciencias de Austria.
- Gangopadhyaya, Mrinalkanti. 1971. “Vinītadeva’s Nyāyabinduṭīkā. Sanskrit Original Reconstructed from the Extant Tibetan Version, with English Translation and Annotations. 1.” *Indian Studies Past and Present* 12: 316–44.
- Gokhale, Pradeep P., ed. y trad. 1997. *Hetubindu of Dharmakīrti (A point on Probans)*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Gupta, Rita. 1980. “The Buddhist doctrine of momentariness and its presuppositions. Dharmakīrti’s argument in *Hetubindu*.” *Journal of Indian Philosophy* 8 (1): 47-68.
- Hayes, Richard. 1980. “Dinnāga’s Views on Reasoning (*svārthānumāna*).” *Journal of Indian Philosophy* 8, no. 8 (September): 219-277.
- Inami, Masahiro. 1997. “On the Determination of Causality.” En *Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, editado por Shoryu Katsura, 131-154. Viena: Editorial de la Academia de Ciencias de Austria.
- Kapoor, Subodh. 2002. *Companion Encyclopaedia of Hindu Philosophy: An Exposition of the Principle [sic] Religio-philosophical Systems and an Examination of Different Schools of Thought*. Nueva Delhi: Cosmo.
- Karunaratne U. 1999. “Khaṇa” En *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 6, editado por G. P. Malalasekera, 182-192. Sri Lanka: Tharanjee prints.
- Kavitha, M. S. 2010. “*Hetubindu* of Dharmakīrti, a Critical Study.” Tesis doctoral, Sree Sankaracharya University of Sanskrit.

- Kellner, Birgit, Patrick Mc Allister, Horst Lasic y Sara McClintock, eds. 2020. *Reverberations of Dharmakīrti's philosophy. Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti Conference Heidelberg, August 26 to 30, 2014*. Viena: Academia de Ciencias de Austria.
- Keyt, Christine. 1980. "Dharmakīrti's Concept of the Svalakṣaṇa." Tesis doctoral, Universidad de Washington.
- Kumar, Pintu. 2010. "Cultural Life at Nalanda University." *The IUP Journal of History and Culture* 1 y 2: 96-118.
- Lamotte, Etienne. 2001. *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śāka era*. París: Peeters.
- Lochtefeld, James. 2001. "Upamāna." En *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2. Nueva York: Rosen Publishing.
- Masson, J.J. 1972. "Did Dharmakīrti Write the Kārikās of the Alankāraśekhara?" *Indo-Iranian Journal* 14, 32-39.
- Matthieu, Ricard, y Trinh Xuan. 2004. *The Quantum and the Lotus: A Journey to the Frontiers Where Science and Buddhism Meet*. Nueva York: Crown.
- Monier-Williams, Monier. 1893. *Indian Wisdom. Religious, Philosophical and Ethical Doctrines of the Hindus*. Londres: Luzac & Co.
- 1899. *Sanskrit-English Dictionary*. <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/index.php>
- Nordquist, Richard. 2019. "Reductio Ad Absurdum in Argument." Consultado el 22 de junio de 2021. <https://thought.com/reductio-ad-absurdum-argument-1691903>
- Paul, Robert Alan. 2016. *Buddhism and Modern Physics*, vol. 1. Halifax: Self-published.

- Rospatt, A. 1995. *The-Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sakai, Masamichi. 2011-2012. “Dharmakīrti's Interpretation of the Causelessness of Destruction.” *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies* 54, 187-202. <https://www.jstor.org/stable/24007999>
- Singh, U. 2009. *A History of Ancient and Early Medieval India. From the Stone Age to the 12th century*. Delhi: Pearson Longman.
- Shastri, Dharmendra. 1964. *Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and Buddhist Dignāga School*. Agra: Universidad de Agra.
- Smith, Robin. 2009. Aristotle's Logic, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Consultado el 5 de junio de 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/aristotle-logic/>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, s. v. «Abhidharma», última modificación el 16 de agosto de 2010. <https://plato.stanford.edu/entries/abhidharma/>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. «The Traditional Square of Opposition», última modificación el 5 de junio de 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/square/#ModRevSqu>
- Stcherbatsky, Fyodor. 1994. *The Buddhist Logic*, vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Steinkellner, Ernst. 1971. “Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 15: 179-211.
- 2013. *Dharmakīrti's frühe Logik: Annotierte Übersetzung der logischen Teile von Pramāṇavārttika I mit der Vṛtti*. Tokio: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

- Straube, Martin. 2009. "Dharmakīrti als Dichter." En *Pāsādikādānam. Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*, editado por Martin Straube, Roland Steiner, Jayandra Soni, Michael Hahn y Mitsuyo Demoto, 471-511. Marburgo: Editorial Indica et Tibetica.
- Tillemans, Tom J. F. 1999. *Scripture, Logic, Language, Essays on Dharmakīrti and his Tibetan succesors*. Boston: Wisdom Publications.
- Wallace, Bruce. 1980. *Choosing reality: A contemplative view of physics and the mind*. Boston: New Science Library.
- 2007. *Hidden dimensions: The unification of physics and consciousness*. Nueva York: Columbia University Press.
- Williams, Paul, y Anthony Tribe. 2000. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Woo, Jeson. 2001. "Incompatibility and the proof of the Buddhist theory of momentariness." *Journal of Indian Philosophy* 29 (4): 423–34. <http://www.jstor.org/stable/23496928>.
- Zajonc, Arthur, y Zara Houshmand, eds. 2004. *Space, time, and the quantum. The new physics and cosmology: Dialogues with the Dalai Lama*. Nueva York: Oxford University Press.
- Zhang, Jinghui, Paul Hess, Antonios Kyprianidis, Peter Becker, Antony Lee, J. Smith, Guido Pagano, Ionut-Dragos Potirniche, Andrew Potter, Ashvin Vishwanath, N. Yao, y Christopher Monroe. 2017. "Observation of a discrete time crystal." *Nature* 543, 217–220. <https://doi.org/10.1038/nature21413>.