El Colegio de México

EL MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀH DE NĀGĀRJUNA La vacuidad como medio hábil

Tesis presentada por JUAN ARNAU NAVARRO en conformidad con los requisitos establecidos para recibir el grado de DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA ESPECIALIDAD INDIA



Centro de Estudios de Asia y África 2002 A mis padres: Joaquín y Rosa

Pues la claridad a la que aspiramos es completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.— En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. —Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.

Ludwig Wittgenstein

Investigaciones filosóficas § 133

	-	-	•
IN	D	C	K

INDICE						
Prefacio	vii					
Agradecimientos	x;					
Abstract	xif					
	. 1	PARTE I				
ORT	ODOXIA, JI	ERARQUÍA Y	VERE	OAD		
1. Introducción y propó	sitos	1				
2. Identidad o confusió	n	5				
3. Experiencia y tradici	ón cultural	6				
4. Sobre el carecer de t	esis como ca	recer de ātmai	ı	15		
5. Cómo entiende Nāgārjuna pratītyasamutpāda 17				17		
6. Secreto e ingenio: el	silencio eloc	cuente	27			
7. Jerarquía y verdad: l	as dos verda	des del mādhy	amika		31	
8. Niveles de significado en Nāgārjuna 41			41			
9. Jerarquía contra polémica: usos y abusos del vacío 49			49			
	I	PARTE II				
	LA METÁF	ORA QUE N	O FUE			
1. Tomar refugio en la	paradoja	54				
2. La soledad del mādl	ıyamika: trai	ción como rev	elación		61	
3. La metáfora que no fue: la vacuidad como medio hábil				I	68	
4. Suspensión de la mo	táfora del va	icio: metaforiz	ación d	e la rea	lidad	78
5. El peligro del hermo	etismo	84				
6. Retórica: persuasión	y hechizo	86				

PARTE III

DIALÉCTICA COMO COMPARACIÓN DE LÉXICOS

1. Las cosas y los modos de conocerlas		90			
2. Dialéctica como comparación de léxicos			93		
3. El nuevo léxico. La cuestión de la trasc	cendencia	a	100		
4. Metáforas de transferencia		104			
5. ¿Dónde está el autor?	112				
6. Apego a la idea	116				
7. Ausencia de la persona y cuidado de sí		122			
PARTE	EIV				
LA DRAMATIZACIÓ	N DE LA	\ LÓG	ICA		
1. El "sentido" del forzaje retórico	124				
2. La"manera de hablar" como metáfora d	lel sujeto	que la	ejerce		126
3. La "manera de hablar" y el voto del bod	dhisattva	ı	133		
4. Artefacto de silencio y reducción al abs	surdo		135		
5. ¿Por qué hablar de dramatización de la	lógica?		139		
6. La búsqueda incesante de un no-lugar:	paramāi	tha		142	
7. La yedra y el edificio que (la) cubre. El	l parásito	y el n	nendigo		145
8. Nāgārjuna como filósofo edificante		150			
EPÍLOGO			156		
TRADUCCION DEL MŪLAMADHYA	ΜΛΚΛΚ	ĀRIK	ĀḤ		166
RIBLIOGRAFÍA		248			

PREFACIO

Hacia el siglo segundo de nuestra era nace en el sur de la India el filósofo y monje budista Nāgārjuna. Sus trabajos han tenido una enorme influencia en la historia de las ideas y en la literatura religiosa de gran parte de Asia. Su celebridad fue tal que su figura terminó por convertirse en leyenda. Tras su muerte los devotos lo honraron como a un despierto (*buddha*) y varias escuelas lo reconocieron como uno de sus patriarcas.

Nāgārjuna fue el punto de partida de una de las escuelas filosóficas más prestigiosas dentro de la rica tradición especulativa y metafísica del budismo: la escuela del *camino medio* (*madhyamaka*). Tanto la tradición como los estudios modernos lo consideran el fundador de esta escuela. Sus trabajos fueron escritos en sánscrito, aunque algunos de ellos sólo se preservan en sus traducciones chinas y tibetanas. Se le han atribuido un gran número de obras que, presumiblemente, provienen de otros autores.

Sobre lo que pudo ser la vida de Nāgārjuna tenemos muy pocos datos fiables. Lo más seguro es que naciera en la India meridional, cerca de un centro importante del arte búdico: *Amarāvatī*; y que viviera entre los siglos II y III de nuestra era. Es muy probable que perteneciera a una familia de brahmines. Algunas inscripciones en piedra y una carta que escribió a un rey (probablemente de la dinastía Śātavāhana) confirman estos supuestos.

Kumārajīva, uno de sus más famosos traductores al chino, relata algunas de sus aventuras. Cuenta cómo el joven Nāgārjuna usaba el poder de hacerse invisible para colarse por la noche en palacio con sus amigos y seducir a las mujeres que allí dormían. Descubiertos por la guardia real, los amigos mueren y Nāgārjuna logra escapar. Esta experiencia lo conmueve profundamente y le hace darse cuenta de que el deseo egoísta está en la raíz de todo sufrimiento. Decide convertirse en mendicante. Otras historias enfatizan su perspicacia intelectual y su profunda capacidad espiritual para percibir la verdad más profunda. Fue capaz de dominar el canon budista tradicional (tripitaka) en noventa días pero no quedó satisfecho. En respuesta a su tremenda sed de conocimiento, una serpiente o dragón (mahānāga) le entregó los textos de la "Perfección de la sabiduría" que rápidamente dominó, lo que le sirvió para derrotar a sus oponentes en los debates. Otros relatos hablan de que pasó sus últimos años en un monasterio que un rey había construido para él y que, ya viejo, decidió voluntariamente poner fin a su vida. Nada de todo esto puede probarse, pero ilustra cómo la misma tradición budista imaginó y ensalzó al pensador budista.

El pensamiento de Nāgārjuna ha sido visto por la tradición y algunos de sus estudiosos como una sistematización de una literatura anterior: los textos (sūtra) de la "Perfección de la sabiduría" (Prajñapāramitā). Creo que más que una sistematización de dicha literatura, su trabajo puede considerarse como el desarrollo filosófico de algunas de las ideas que podemos encontrar en ella.

El texto sánscrito que se traduce aquí y que ha servido de base a la presente investigación lleva por título *Mūlamadhyamakakārikāl*;: "El texto fundamental del *camino medio*." Se lo considera la obra mayor de Nāgārjuna y es uno de los textos filosóficos más importantes de la historia del pensamiento en Asia. El texto está dividido en veintisiete capítulos y contiene cerca de cuatrocientas cincuenta estrofas (*kārik*ā). El concepto central del mismo es el origen condicionado de todas las cosas y su consecuente vacuidad (*śūnyatā*). La importancia del texto podría medirse por el número de comentarios que ha suscitado, que abarcan varios siglos y un número considerable de lenguas.

* * *

Me empecé a interesar por Nāgārjuna al leer, en un libro de introducción al budismo, su dictum más célebre: "no hay diferencia alguna entre saṃsāra y nirvana." La frase viene a decir que el despertar (nirvana) no es distinto del mundo del devenir. Es decir, que entre lo que fue considerado el absoluto budista y el mundo cambiante de los fenómenos no hay la diferencia más mínima. El mundo de todos los días, ese mundo en el que amamos, sufrimos, pensamos y jugamos, es el mundo del nirvana; un mundo lleno de serenidad y paz. Las convulsiones del mundo son sólo aparentes. Parecía entonces que para Nāgārjuna el nirvana no consistía en algo que pudiera alcanzarse, sino en el conocimiento de la verdadera naturaleza de los fenómenos y que en dicho conocimiento (paramārtha) cesaba su multiplicidad y devenir. ¿Cómo adivinar ese despertar en medio de la turbación y confusión del mundo? ¿Cómo no

distraerse o perderse en la infinita variedad de los fenómenos y ver en ellos el lugar sereno donde acaba el sufrimiento? La propuesta de Nāgārjuna será proponer un tipo de dialéctica filosófica para reconocer que dicho torbellino (saṃsāra) no es tal. En esa dialéctica la idea central será la de eliminar el apego a las ideas y la forma de hacerlo una apología de la vacuidad (sāṃyatā). Dicha vacuidad será identificada con una de las señas de identidad del pensamiento budista y uno de sus mayores logros filosóficos: pratīṭyasamutpāda. El significado de este concepto es que cualquier elemento de la realidad, cualquier cosa y fenómeno, tiene un origen condicionado y es por tanto contingente. El tratamiento que Nāgārjuna da a este concepto será decisivo en la formación de sus ideas, de las que, en un último giro dialéctico, tratará de deshacerse.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer al Dr. Luis O. Gómez su inestimable ayuda en la traducción del texto y en la dirección de la tesis que aquí se presenta. Este trabajo fue realizado durante una estancia de investigación en la Universidad de Michigan durante los cursos académicos 2000-2002. Gran parte del mérito que pueda albergar esta traducción se debe a su saber filológico y a su profundo conocimiento de la terminología y literatura budistas. Sus consejos y observaciones estimularon (a veces dinamitaron) el presente estudio.

Gracias también al profesor R. V. Joshi, poeta y virtuoso del sánscrito, que me inició en los secretos de esta lengua antigua con paciencia ilimitada durante los tres años que pasé en El Colegio de México; y al Dr. Benjamín Preciado, bajo cuya dirección se inició la presente investigación y sin cuya orientación no hubiera llegado a su conclusión. Mi reconocimiento también para David Lorenzen y Saurabh Dube por un apasionante seminario sobre antropología de la religión.

Hace algunos años que inicié todo este periplo, y fue en Benarés, junto al profesor Oscar Pujol (Banaras Hindu University), nuestras conversaciones sobre la filosofía y el pensamiento de la India fueron el aliciente original de este trabajo. También para él va mi agradecimiento.

Por último, gracias a la Agencia de Cooperación Internacional (AECI) de la que recibí la beca con la que inicié el doctorado, en especial a Sonsoles Vázquez. Y gracias también a Olga Gallego, del Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Michigan, que me contrató como lector y pude así concluir el presente trabajo.

Abstract

En el presente trabajo intentaré mostrar cómo la retórica de lo indeterminado permite a Nāgārjuña abrir un hueco en la tradición budista, situar su discurso dentro de ella y, una vez dentro, transformarla, sustituyendo un vocabulario viejo (abhidharma sarvāstivāda) por uno nuevo (mādhyamika). Me preguntaré por qué medios: maneras de hablar, dialéctica como comparación de léxicos, metáforas de transferencia, dramatización de la lógica (mostrar en lugar de probar); y con qué propósitos Nāgārjuna funda, en su mundo sin esencias, una distinción entre dos verdades. Buscaré qué argumentos podrían apoyar la idea de que su antiesencialismo acaba por convertirse en constructivismo y sirve de cimentación al edificio del mahāyāna.

PARTE I

ORTODOXIA, JERARQUÍA Y VERDAD

1 Introducción y propósitos

- 1.- Imaginemos una metafísica de altos vuelos, un interés por embellecer la expresión de los conceptos, una retórica eficaz en el arte de conmover, deleitar y, lo que es más importante, persuadir. Como muestra de buena voluntad, o voluntad simpatética, concedamos que esa retórica no hace un uso impropio o intempestivo de su arte. Es decir, no traspasa la frontera sutil y sobre todo incierta que la separa de la sofistería. Imaginemos grandes dosis de abstracción y cierto escepticismo epistemológico. Una forma de pensar que por momentos parece nihilista (por descansar en el vacío) y que parece comprometida en indagaciones acerca de la naturaleza del lenguaje.
- 2.- Imaginemos, por otro lado, una disciplina estricta acompañada de toda una serie de "tecnologías del yo" (Foucault 1990): meditación, ascetismo moderado, concentración, reglas monásticas, atención y renuncia; con un número considerable de preceptos éticos que, enraizados en la experiencia (sobre todo psicológica), contribuyan a crear una existencia serena que permita las artes contemplativas. Es decir, un pragmatismo psíquico y dialéctico que reconoce el peligro en las pasiones.

Ambas tendencias pertenecen a la escuela *madhyamaka*. Ambas se encuentran en las fuentes sánscritas que tenemos a disposición. ¿Es posible que ambas concurran en una escuela, un monje o un laico? ¿Cuál es el mediador entre estos dos universos? Sostendremos aquí que Nāgārjuna pretende con su *Mūlamadhyamakakārikāh* (en adelante MK, de Jong 1977) realizar esta mediación, trazar el puente entre especulación y praxis, por llamar de algún modo a estas dos tendencias que al comienzo sugerimos al lector que imaginara (con la intención de que participara de algún modo en el carácter *prajūaptivādin* de la escuela que vamos a estudiar). Dicho cordón umbilical es con frecuencia lúcido y audaz, a veces retórico y tramposo otras, pero apasionante siempre.

Imaginemos un silencio elocuente (*tuṣṇī-bhava*), una retórica como filosofía, un escepticismo epistemológico como conocimiento, una abstracción como experiencia, una renuncia como riqueza. ¿Es posible? Nāgārjuna cree que sí.

Uno puede tomar refugio en las tres joyas e intentar acabar así con este gran montón de sufrimiento, llevar una vida más atenta y hacer la existencia más llevadera, útil y satisfactoria. Uno puede también tomar refugio en la tautología y librarse de las disquisiciones interminables, de los conflictos de la razón, de la especulación agotadora. Pero si uno se atrinchera en la tautología, en la vacuidad de la vacuidad, como han sugerido algunos interpretes del *madhyamaka*, si uno no tiene tesis alguna que proponer, uno renuncia al mismo tiempo a la búsqueda filosófica, a la investigación en el mundo de los fenómenos y en el mundo de las palabras, a sus

expresiones, formulaciones y teorías. Y uno asiste como "improvisada plañidera" (aquí Matilal) al entierro de la filosofía.

Tanto la tradición como los estudios modernos han dedicado una enorme atención a la figura de Nāgārjuna. Con frecuencia se citan fragmentos de sus trabajos. Fragmentos elocuentes, significativos y a menudo ambiguos, fragmentos cuya resonancia y audacia logran cautivar al lector. La imaginación popular y erudita ha convertido a Nāgārjuna en un escritor mítico, que descendió al mundo de los nāgā y reveló la enseñanza oculta del Buda o que fue un Wittgenstein del siglo II (Gudmunsen 1977). Creo que esta tendencia *prajñaptivadin* tan humana hubiera sido censurada por el propio Nāgārjuna. Y la señalo aquí para que, en bajando a Nāgārjuna de su pedestal, comprendamos mejor qué quiso decir o qué intentó decir, y las razones que le llevaron a decir lo que dijo en el contexto en el que lo dijo.

* * *

Mi investigación se centrará en lo siguiente:

 Cómo la retórica de lo indeterminado permite a Nāgārjuna abrir un hueco en la tradición, situar su discurso dentro de ella y, una vez dentro, transformarla, sustituyendo un vocabulario viejo

¹ Algunos ejemplos: "El sentido último descansa en lo convencional." (MK 24.10) "No hay diferencia alguna entre *saṃsāra* y nirvana." (MK 25.19.) "El Buda no enseñó nada." (MK 25.24.)

(abhidharma sarvāstivāda) ² por uno nuevo (mādhyamika). Intentaré mostrar que hay un contenido de la forma a pesar de que la forma se defina a sí misma como carente de contenido: "la forma es el vacío, el vacío es la forma".

- 2. Me preguntaré por qué medios: (1) maneras de hablar, (2) dialéctica como comparación de léxicos, (3) metáforas de transferencia, (4) dramatización de la lógica: mostrar en lugar de probar; y con qué propósitos Nāgārjuna funda, en su mundo sin esencias, una distinción entre dos verdades.
- Y por último buscaré qué argumentos podrían apoyar la idea de que su antiesencialismo acaba por convertirse en constructivismo y sirve de cimentación al edificio del mahāyāna.

² Lamotte, 1944, ha ofrecido argumentos convincentes que apoyan la idea de que Nagarjuna dirige sus críticas a un tratado del *abhidharma sarvāstivāda*: el *Mahāvibhaṣā*: el "Gran (texto de las) Opciones," que fue compuesto para el concilio del rey Kaniṣka como un comentario del *Jūanaprasthāna*. El original sánscrito se ha perdido y lo conocemos a través de las traducciones chinas, entre ellas la de Hsüan–tsang. La metodología del texto consiste en presentar todas las opiniones atribuidas a los maestros en cada punto de controversia filosófica y extraer de ellas una conclusión adecuada. La mera presencia del texto sugiere grandes diferencias de opinión entre los pensadores *sarvāstivāda* de la época.

2 Identidad o confusión

La ingenuidad acrítica imagina el budismo (lo mismo podría decirse de cualquier otra religión, cultura, etnia o nación) como un objeto acabado y consistente. El sólo hecho de imaginarlo nos hace *verlo* quieto, estático; si no fuera así no lo veríamos. Sin embargo, el estudio sistemático del budismo (o de cualquier otro artefacto cultural) nos obliga a reconocer que no hay tal cohesión, que las diferencias y excepciones a lo que ingenuamente considerábamos que era el canon o la ortodoxía son tantas que los dos nombres anteriores pierden sus privilegios, se vacían de significado. El tiempo no sólo corre a favor de la entropía (de la confusión), también lo hace a favor de la crítica. La crítica tiene como principal aliado al tiempo: sólo hará falta esperar lo suficiente para ver como se reproducen las excepciones a cualquier modelo teórico de la cultura.

Si, a pesar de este encuentro o confrontación con la heterogeneidad y la mudanza del fenómeno religioso, se insiste en buscar un fundamento único en la historia, es inevitable el error común de catalogar la mayoría de las múltiples manifestaciones del quehacer religioso como desviaciones, excepciones o anormalidades que traicionan o desvirtúan una verdad prístina. Este es el precio que se paga cuando se olvida que las identidades religiosas, como las personales, tienden a ser híbridas y fluidas. Y el precio se paga con gusto porque de lo contrario se paga otro precio, que las sociedades tradicionalmente han considerado demasiado alto: el precio de la confusión. (Gómez 2002b)

La dialéctica entre identidad y confusión late en casi cada página del MK. Nāgārjuna va a realizar esa crítica cuya desviación desvirtúa la "verdad prístina." Va a sustituir un vocabulario por otro, va a confundirlo todo. Voy a preguntarme qué técnicas: retóricas, exegéticas y silogísticas y qué apelaciones: a la autoridad de las escrituras, al Buda o a la jerarquía, impedirán que todo se llene de humo, conjurarán la confusión y lograrán que se inicie una nueva manera de hablar y de ser budista. La pregunta no es otra que la siguiente: ¿cómo la propuesta de Nāgārjuna sigue siendo budista tras un cambio tan radical?, ¿de qué manera logra el equilibrio entre las fuerzas centrífugas del cambio y las convergentes de la identidad?

3 Experiencia y tradición cultural

Desde sus comienzos la tradición budista hizo explícita la primacía del nirvana. Al fundarse como una soteriología, como un camino de liberación, el budismo se organizó alrededor de un centro: la experiencia del nirvana. Y aunque el budismo como fenómeno cultural es algo de mucho más alcance que la búsqueda y el debate en torno a dicho estado, el nirvana ha sido para el budismo el punto de fuga de muchas de sus perspectivas.

Esta experiencia se convertirá en algo problemático. Por un lado la experiencia es una práctica que sólo existe en el presente, un suceso o situación vivida, por el otro

³ Gómez sugiere, no sin razón, que acaso no fue la experiencia misma sino la idea de dicha experiencia (comunicación personal). es un conocimiento de las cosas adquirido por la misma práctica. Ningún presente carece de memoria (*smṛti*) ni es independiente de un contexto institucional o social (*saṅgha*). Esa experiencia en el presente, como sostendrán los propios budistas, va a estar condicionada, arropada y construida por unas técnicas de meditación y concentración (*bhāvanā*), por unas reglas de conducta moral (*śīla*), y una tradición textual (*āgama*, *darśana*).

La experiencia, se dirá, es más un "gusto" y un "sabor" (*rasa* ¹) que un "saber" o un "conocimiento". Pues los últimos llevan implícitos un objeto a conocer mientras que los primeros pueden prescindir del objeto, al menos como algo definido y completamente acabado (*sadbhūta*). ¿Cómo conjugar el saber budista con el sabor del nirvana, si ese saber se reveló como silencioso?

¿Qué método (dinámica) llevará a la pasividad (estática) del nirvana? Los dos extremos dibujan la paradoja de la situación del budista que busca la paz de estar libre de todo deseo y todo renacer. Nāgārjuna hace suya dicha paradoja y propone una "manera de hablar" que sirva de modelo formal a esta empresa. Utilizando un símil del *Vigrahavyāvartanī* ("Fin de la discusiones," en adelante VV) podemos imaginar a los padres del discurso reformado del *mahāyāna* como los hijos del silencio del Buda ante los puntos indeterminables (*avyākṛtāni vastūni*).

-

⁴ La palabra *rasa* tiene múltiples significados relacionados con "fluidez" y con "sabor", denota también la cualidad propia de lo poético y en el hinduismo el deleite suprasensible de la unión extática con lo divino.

Sugiero que es gracias a esta indeterminación, gracias a este silencio, que Nāgārjuna se ve en el derecho de producir un nuevo lenguaje, o mejor, unos modos de hablar. Hay una institución del discurso que sugiere la idea de que el nirvana es el fundamento silencioso donde convergen todos los lenguajes. Pero no se trata de repetir lo que dijeron los *Nikāya* frente a lo indeterminado ni de pregonar el silencio ante el misterio del nirvana. La novedad reside en que la vieja indeterminabilidad del Tathāgata después de la muerte (el Buda, según los *Nikāya*, guardó silencio cuando fue interrogado al respecto), la indeterminabilidad sobre la finitud o infinitud del espacio y del tiempo, y sobre la identidad o diferencia entre cuerpo y alma se extiende ahora a todos los fenómenos, incluido el del presente y la experiencia que en éste ocurre. Así, se dirá en el capítulo sobre el nirvana: "Asimismo, nunca lograremos comprender si mientras el Bienaventurado estaba [en vida] existía o no existía; si existía y no existía al mismo tiempo; o si ni existía ni no existía." (MK 25.18.)⁵

De esta última afirmación uno podría extraer la siguiente conclusión (no estoy diciendo que Nāgārjuna la formulara así): los confines del espacio o del tiempo son tan misteriosos como los fenómenos de cada día. El misterio del saṃsāra es tan hondo como el del mismo nirvana. No hay diferencia alguna entre ambos (MK 25.19.). El paradero del Tathāgata después de la muerte se encuentra tan indeterminado como nuestra situación como seres vivos en el planeta. Estamos cerca

⁵ tiṣṭamāno (a)pi bhagavān bhavatītyeva nohyate l na bhavatyubhayam ceti nobhayam ceti nohyate ll MK. 25.18.

de las *epifanias de lo ordinario* y del mundo como prodigio. Nuestras acciones (y experiencias) son como las de seres creados por arte de magia y hasta nosotros mismos, nuestro yo, participa de esa naturaleza prodigiosa. El yo es una ilusión, y los actos que realiza una ilusión dentro de una ilusión. (MK 17. 31–32)

El universo que Nāgārjuna recrea con su nuevo vocabulario ha perdido pues la solidez que tenía en el *abhidharma*. Es un mundo que se parece a un sueño, a un espejismo, a la ciudad de los *gandharva* (MK 17. 33.). Conocer este mundo requerirá una radical reorganización del saber. Todas las clasificaciones elaboradas anteriormente, el gigantesco inventario de la realidad hecho por el *abhidharma*, sobre todo *sarvāstivāda*⁷, y la teoría de la momentaneidad propuesta por los *sautrāntika* 8 se

⁶ La ciudad de los *gandharva* (músicos celestiales que amenizan los banquetes de los dioses) consistía en un espejismo producido por las partículas de agua en suspensión de una fuente sobre un fondo rocoso.

Vasubandhu, consta de siete libros que se diferencian de los theravāda: 1. Saṃgūtiparyāya: recitaciones didácticas que explican los elementos de la doctrina por monadas, tríadas etc. 2. Dharmaskandha: en parte idéntico al Vibhangha, enumera los agregados, los estadios en la meditación etc. 3. Prajūaptiśāstra: el libro de las descripciones, que en forma de cantos, ofrece pruebas de muchos acontecimientos legendarios. 4.-Vijūānakāya: el cuerpo de los conocimientos, tiene capítulos sobre cuestiones controvertidas que recuerdan al Kathāvatthu y capítulos que recuerdan al Paṭṭhāna y al Dhātukathā. 5.- Dhātukāya: libro de los elementos que corresponde básicamente al Dhātukathā de los theravādin. 6.- Prakaraṇa: libro de los tratados literarios, que ordena los elementos por categorias. 7.- Jūānaprasthāna: el libro sobre el punto de partida del conocimiento, donde se consideran diversos aspectos del conocimiento como las inclinaciones (amuṣaṇa), el conocimiento en sí (jūāna), los estadios de la contemplación o énstasis (dlīṇāna).

La escuela *sautrāntika* se desprende de la *sarvāstivāda* hacia el año 150 a. C. Como el nombre de la escuela indica sus adeptos se atenían exclusivamente a los *sātra*, rechazando el *abhidharmapitaka* de los *sarvāstivāda* y su teoría de "todo es". Los *sautrāntika* creyeron en la existencia de una conciencia sutil que es la que transmigra por el saṃsāra, en la conciencia es en la que, a la muerte del individuo, se reabsorben los cuatro *skandha* restantes. Esta idea de una conciencia continua que subsiste ejerció una especial influencia en la escuela *yogācāra*. La escuela *sautrāntika* desarrolló con tenacidad la teoría de la momentaneidad de los entes: toda existencia no es sino una sucesión de momentos sin pausa, la duración es sólo aparente, la duración es una ilusión creada por esa sucesión de momentos reales. Para los *sautrāntika* el nirvana es un suceso puramente negativo: es un no ser en el que el liberado se aniquila.

pondrá en tela de juicio. La antigua ciencia de las cosas y los fenómenos(*dharma*), pasa a ser una ciencia de las palabras, una retórica. ¿Por qué? Porque las ilusiones sólo se pueden representar, y el teatro donde ocurre esta representación es el lenguaje mismo.

Mi idea es que la *dramática* de la lógica (ver Parte IV) que despliega el MK (dramatización que consistirá en un *mostrar* el lugar de *probar*, en teatralizar el silogismo, en poner en escena los conceptos y enfrentarlos entre sí en diálogos silogísticos) será considerada por Nāgārjuna como un medio hábil (*upāyakanśalya*) para *representar*, mas que para demostrar, la indeterminabilidad de la existencia y apaciguar así la inquietud que nos aleja de la paz (*śānta*) del nirvana. Es idea la propongo consciente de que *upāyakanśalya* es un término postnagarjuniano (no aparece ni una sola vez en el MK). Aunque lo que sí encontramos en muchos lugares de la literatura nagarjuniana es la idea de que las palabras, a pesar de carecer de naturaleza propia, sí pueden servir a un fin y ser medio para un propósito (por ejemplo: VV 22 y comentario). Pero al decir esto no quiero decir que estemos ante un filósofo del lenguaje, sino ante lo que podríamos llamar un "filósofo edificante" (hablaremos de ello al final de este trabajo) cuyo esfuerzo consiste en hacer del lenguaje una balsa para la salvación.

A esta nueva "manera de hablar" le cuesta mucho insertarse en el lenguaje corriente, pero no desprecia la idea del lenguaje como convención (acuerdo común) y

la necesidad o dependencia de éste a la hora de enseñar la doctrina (*dharma*). El sentido último descansará pues en lo convencional. Lo convencional (*vyavahāra*), el mercado donde las palabras se intercambian e interaccionan unas con otras, no debe ser dejado de lado. Las convenciones del mundo son las que logran el entendimiento mutuo y la comunicación: sin ellas la transmisión de la enseñanza no sería posible. La idea de la importancia de la transmisión de la doctrina, como algo sagrado, está ya muy presente en la literatura de la *prajñāpāramitā*: las prácticas budistas reflejan una gran preocupación por la palabra sagrada y seguramente jugaron un papel más importante y significativo en la vida religiosa que la percepción filosófica del silencio del Buda, trabajo del que se encargaba una élite escolástica. Contradecir las convenciones del lenguaje y las del mundo (*vyavahāraṃ laukikān* 11) es una falta que el *mādhvamika* no debe cometer. La

_

vyavahäram anäśritya paramärtho na deśyate l
 paramärtham anägamya nirvänam nādhigamyate ll MK 24.10.
 (Lit.) "El sentido último no se ha enseñado sin recurrir a lo convencional. Y sin alcanzar el sentido último no se entra en el nirvana".

¹⁰ La palabra sagrada es, además, una reacción o contrapeso a la palabra gastada. Su uso limitado y ritual permite que la palabra conserve su poder de evocación. Pertenece a un vocabulario que no anda en boca de todos, sino que maneja una determinada clase (en este caso monástica): la palabra como privilegio. Ninguna forma semántica es atemporal, pero la palabra sagrada parece ser un ardid para resistir esa tiranía del tiempo. Cuando se usa una palabra se despierte la resonancia de su historia previa, estos ecos, en el caso de la palabra sagrada, serán rituales.

sarvasamvyavahärämś ca laukikän pratibädhase l
 yat pratītyasamutpādaśūnyatām pratibādhase ll MK 24.36.
 (Lit.) "La posición que adoptas tu contradice completamente todas las convenciones mundanas.
 Porque (yat) tu rechazas la vacuidad (en el sentido de) origen condicionado."

No se trata de relevar unas nociones (las del *abhidharma sarvāstivāda*) por otras, la cuestión no es la substitución de un "vocabulario último" por un nuevo vocabulario "último", de reemplazar la terminología *saṃskṛta-asaṃskṛta* del *abhidharma* por la de la vacuidad (*śūṇyatā*). La renovación se pretende más radical. Aunque la narrativa de Nāgārjuna desestima la búsqueda de un vocabulario correcto para representar la esencia de las cosas, para representar la realidad tal y como *es*: su antiesencialismo lo prohíbe; esto no va a impedir que en la negación de ese vocabulario correcto pretendido por el *abhidharma* se vuelva a caer en la trampa del sustancialismo o del absolutismo.¹³

El mādhyamika va a intentar poner en juego unas nociones que no pretenderán representar una esencia que las cosas no tienen, sino que tratarán de acercarse a cómo las cosas son mediante una nueva "manera de hablar" mahāyāna en la que el término, la "categoría", deja de interesar: los tecnicismos del abhidharma desaparecen y son substituidos por metáforas de transferencia como las del espejo, el reflejo, el sueño o

_

¹² Gracias a que lo *paramārtha*, la meta última, descansa en lo *samvṛti*, lo convencional, y sin lo *paramārtha* no hay acceso al nirvana, Nāgārjuna puede salvar la ortodoxia. Y el fin último del budismo, la extinción del sufrimiento, la entrada en el nirvana, se conserva.

vyavahārā virudhyante sarva eva na samsayah l

punyapāpakṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate II MK 17.24.

⁽Lit.) "Entonces todas las convenciones serían indudablemente contradichas. Y la distinción entre el mérito y el pecado tampoco sería posible".

käryam ca käranam caiva kartāram karanam kriyām l

utpädam ca nirodham ca phalam ca pratibādhase II MK 24.17

⁽Lit.)"Y tu contradices así (las nociones) de causa material (*kāranam*), el agente (*kartāram*), la causa instrumental (*karanam*), la actividad (*kriyā*), el surgimiento (*utpādam*) y la cesación (*nirodham*) y el fruto."

Năgărjuna trata de evitar el absolutismo, pero no siempre lo consigue, por ejemplo en MK 22.16. y en muchos lugares del capítulo 25 parece sugerirse un Absoluto trascendente que no es consistente con su antiesencialismo radical.

la ilusión mágica (māyā). Estas metáforas tejen el universo imaginario del mädhyamika al abrigo de un concepto casi omniabarcante: pratītyasamutpāda. Y sin bien es cierto que todas estas metáforas las encontramos en la literatura anterior, será aquí donde tomen el lugar central.¹⁴

Pero hay un viejo término que se renueva y recibe un trato especial en el MK: pratītyasamutpāda ("origen condicionado," "relacionalidad" o "contingencia"), 15 que se refiere la contingencia de cualquier hecho o fenómeno, a su condicionalidad. Se trata de un término que expresa esa misma relacionalidad que impide aislar a los conceptos para formar "categorías". Un término que no es tal (nada acaba con él), sino que interpreta esa misma continuidad del discurso que el mādhyamika pretende mostrar. Pratītvasamutpāda es una narración, un relato condensado de los procesos del mundo. Más que un concepto, más que una idea que el entendimiento concibe (vikalpa) de manera aislada o independiente, es un relato. Y que lo sea sirve de antídoto a una práctica común de la imaginación humana: la tendencia a hipostasiar los términos o las categorías. Esa reificación tan común resulta más difícil (si no imposible) con un relato o una narración. Lo más que podemos hacer con un relato es "contarlo", "recitarlo" (pensemos en la oración). Y pratityasamutpāda es una narración que en su circularidad carece de principio y de final, y en su lectura permite dos sentidos: puede leerse en sentido horario y en sentido antihorario. Aquel que ve

¹⁴ En el S\(\titta\)timos libros: Atthakavagga ("Grupo de ocho") y P\(\tilde{a}\)rangavagga, dos de los textos m\(\text{a}\)s antiguos del canon \(\rho\)ali. Ver G\(\text{o}\)mez 1976.

(más que aquel que entiende) este relato, aquel que lo "vive", ver el dolor, su nacer y su cesar, y viéndolos, ve el *camino*. ¹⁶

Parte de la crítica antigua y moderna del *mādhyamika* ha querido ver en los procedimientos de esta "manera de hablar" (que consiste por una lado en una "teología negativa" y por el otro en un apofatismo¹⁷), una simple sofistería, una retórica del fracaso, o mejor, una renuncia al saber: "Yo no tengo ninguna tesis" (*nāsti ca mama pratijītā*)¹⁸. Esta cuestión la discutiré en otro lugar de este trabajo.¹⁹ Por el momento adelantaré que se trata más bien de una renuncia a la determinación conceptual, a definir nuevos tecnicismos, a establecer nuevas categorías del entendimiento. Y lo que más me va a interesar aquí es cómo trabaja esa *renuncia*. Cómo se expone al simulacro, a la parodia del que no tiene nada que decir; y conserva al mismo tiempo una agenda ocuíta, un algo que *proponer*, un propósito y una intención; y, por último, cómo recurre a la autoridad del Buda: "el Buda nunca enseñó nada." (MK 25, 24.)

-

¹⁵ Sobre cómo traducir pratityasamutpāda hablaremos en la sección 4.

yaḥ pratītyasamutpādam paśyatīdam sa paśyati l duhkham samudayam caiva nirodham mārgam eva ca ll MK 24.40.

¹⁷ Apófasis: (gr. apó: lejos, phasis: afirmación) "Denegación, repulsa, recusación." Apofatico: (término de la teología) "negativo," que separa una cosa de otra, que niega que un predicado pertenezca a un sujeto.

¹⁸ VV 29, Johnston y Kunst ed./trad., 1990.

La cuestión de cual es ese sujeto que podría sostener alguna opinión si no sólo las opiniones son vacías, sino que el mismo sujeto es tan vacío como éstas, aparece al final del trabajo de N\u00e4g\u00e4rjuna, concretamente en MK 27.29, y es el tema central del VV.

4 Sobre el carecer de tesis como carecer de ātman: una extensión lógica de la doctrina de nairātmya

En sus especulaciones filosóficas más tempranas el budismo se ocupó de negar la existencia de una sustancia (ātman) en la persona, de argumentar que dicha existencia es sólo aparente, que no es otra cosa que el resultado de atribuir a los componentes de la personalidad (skandha) una realidad que no tienen.

Un segundo movimiento apofático llega con Nāgārjuna. No sólo la persona carece de una sustancia, es decir, de algo permanente y con una esencia, sino también todos los fenómenos y todas las cosas. La escolástica del *abhidharma*²⁰ (sobre todo *sarvāstivāda*) había elaborado listas de principios o factores de existencia (*dharma*) que se consideraban dotados de una naturaleza propia (*svabhāva* o *dravyasat*). El MK de Nāgārjuna es un esfuerzo por refutar esta teoría de los *dharma*. ²¹

La negación del *ātman* en la persona y de la naturaleza propia en los fenómenos parecería aproximar al *madhyamaka* a posturas cercanas al nihilismo. Y es aquí donde ocurre un tercer movimiento dialéctico, quizá el más polémico y sin duda uno de los más interesantes en la filosofia de esta escuela. Afirmar la carencia de

Abhidharmakośa (kārikā y bhāṣya) de Vasubandhu. Fue traducido del chino y del tibetano al francés por la Vallée Poussin, 1970. La traducción al inglés de la versión francesa de Poussin de este trabajo monumental se debe a Leo M. Pruden, 1988.

²¹ Las limitaciones en los datos históricos de lo que pudo ser la vida de Nāgārjuna obligan al investigador a centrarse en los textos que con bastante seguridad podemos atribuirle. Considero aquí que Nāgārjuna fue el autor del Mūlamadhyamkakārikā (MK), Vigrahavyāvartanī (VV), Šūnyatāsaptati (en adelante ŚS), Vuktiṣaṣtikā (YṢ), Ratnāvalī (en adelante RV), Catuḥstava y Suhṛllekha. Sobre estos textos he elaborado la presente investigación.

naturaleza propia en nosotros y en todo lo que nos rodea no tiene por qué significar nihilismo, pues esta misma afirmación carece a su vez de naturaleza propia. El discurso es un fenómeno más y está tan vacío como el resto de los fenómenos y conceptos que Nāgārjuna "deconstruye" en el MK. Las palabras se integran así en el mundo del devenir y queda el "testimonio" como forma de significación.²²

Esta tercera vuelta de tuerca tiene consecuencias relevantes desde la perspectiva del *mahāyāna*. Por un lado el primer movimiento, iniciado en los *Nikāya* y "sistematizado" por el *abhidharma* consolidó la idea del alma humana como proceso en continuo cambio, sin nada permanente o eterno que le pudiera servir de substrato. El segundo movimiento establece la impermanencia de los fenómenos y la falta de una naturaleza propia o sustancia en ellos como un principio central, tanto epistemológico (VV) como ontológico (MK) de la naturaleza de las cosas. El tercer movimiento evita los compromisos nihilistas: al estar el discurso tan vacío como los fenómenos, uno, negando el *ātman*, no tiene por qué comprometerse con la visión de *no-ātman*, ni considerar esta carencia de naturaleza propia de los fenómenos como un hecho absoluto. Este argumento no contradice, sino que desplaza a los anteriores.

_

^{*}Los mādhyamika carecemos de tesis**. Esta aseveración parece una respuesta al hecho mismo del acto ilocucionario. Usamos este concepto en el sentido de Searle, 1980.

¿Qué es lo que permite –y legitima–²³ esta tercera vuelta de tuerca; o, para expresarlo en términos budistas; este tercer giro de la rueda de la doctrina (*dharma*)? La doctrina de *pratītyasamutpāda*²⁴, auténtico eje del modo de operar del *mādhyamika*.

5 Cómo entiende Nāgārjuna pratītyasamutpāda.

Nāgārjuna comienza su obra (MK) de forma sorprendente, desafiando el sentido común:

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

¿Queda, pues, abolida la causalidad? No; el mismo verso niega también la posibilidad de un mundo cuyas reglas acataran los caprichos del azar o la casualidad.

²³ A menudo se olvida la cuestión de la ortodoxía en los estudios sobre N\u00e4g\u00e4rjuna. Considero que N\u00e4g\u00e4rjuna fue un monje budista y que busc\u00e9 la conformidad con las creencias que en su momento eran consideradas budistas, aunque su propio trabajo ampliara dichas creencias.

²⁴ pratityasamutpāda se suele traducir al español como "surgimiento en dependencia". En un contexto madhyamaka hacerlo así puede llevar a confusión dado que para el mādhyamika nada surge. Prefiero

La polémica esta servida. El arranque no carece de impacto y el lector deberá esperar al argumento.

Habitualmente se piensa que la causa hace (o produce) el efecto y se tiende a olvidar que sin efecto no hay causa, es decir, que si no vemos el efecto, si el efecto no ocurre, no hablamos de causa.²⁵ Si, según esta segunda posibilidad, cuando no hay efecto no hay causa, se podría decir, con igual legitimidad, que el efecto hace (o produce) la causa. Tendemos a pensar que el hijo es el efecto de una causa, que es el padre, por la secuencia temporal sucesiva en la que aparecen uno y otro, 26 pero no hay ninguna prueba lógica que nos asegure que esto sea así. Es decir, el padre es tan causa del hijo como el hijo causa del padre.²⁷

"origen condicionado" o "contingencia", también "relacionalidad". Usaré una de estas tres formas

dependiendo del contexto. Más adelante (5.1.) discutiré la cuestión de la traducción de este concepto.

nirjarāmaranā jātir bhavej jāyeta cāmrtah II MK 11.3.

²⁵ utpadyate pratītyemān itīme pratyayāḥ kila l vävan notpadyata ime tävan näpratyayāh katham II MK 1.5. (Lit.)"(Algo) surge dependiendo de estas cosas" - ese es mi pensamiento, como resultado de ese pensamiento (iti) las llamo condiciones. Mientras (o cuando) eso no surge, ¿por qué entonces a éstas no se las llaman condiciones?". Idea muy similar a la de Hume.

²⁶ naivägram nävaram yasya tasya madhyam kuto bhavet l tasmän nätropapadyante pürväparasahakramäh II MK 11.2.

[&]quot;¿Cómo podría haber un centro (madhyam) de lo que no tiene comienzo y no tiene fin? Se sigue entonces que pensar en términos de pasado, presente y futuro no es apropiado". pürvam jätir yadi bhavej jarāmaraņam uttaram l

[&]quot;Si el nacimiento ocurriera primero y después vinieran la vejez y la muerte, entonces el nacimiento no tendría ni envejecimiento ni muerte, y uno nacería para no morir".

²⁷ VV 49.: "Si el hijo tiene que ser producido (*utpāda*) por el padre, y si el padre es producido por ese mismo hijo, dime cual de ellos produce al otro." Sigo la edición sánscrita del texto de Johnston y Kunst, 1990. También en Sūnyatāsaptatī, estrofa 13: "Así como el padre no es el hijo, el hijo no es el padre, ambos no se dan el uno sin el otro, ambos no se dan tampoco simultáneamente, de la misma manera debe considerarse pratityasamutpāda (los doce miembros)". Sigo -no literalmente- la traducción del tibetano de Tola y Dragonetti 1990, 110.

El gran hallazgo de Nāgārjuna fue afirmar que no hay ninguna prueba lógica por la que podamos decir que el tiempo transcurre hacia adelante y no hacia atrás. La lógica no impide la reversibilidad del tiempo, como en las interacciones entre partículas de la física cuántica. En estas dudas sobre la dirección del tiempo late el constructivismo de Nāgārjuna, si el tiempo marchara hacia atrás se seguiría que el pensamiento (el gran contra–tiempo) caminaría hacia delante, y la memoria sería profética. Sin el hijo no hay padre, sin el efecto no hay causa, sin la planta no hay semilla y sin la semilla no hay planta. Luego semilla y planta, padre e hijo, son pratītyasamutpāda, tienen una naturaleza relacional y son por tanto vacíos (carecen de naturaleza propia). Nāgārjuna escribe: "Nosotros afirmamos que la vacuidad (śūnyatā) es la relacionalidad (pratītyasamutpāda)." Por tanto no puede hablarse en sentido estricto de "producción" dē uno por el otro o de "surgimiento", pues, "¿quién produciría a quién?" (vada tatropādayati kaḥ kam, VV 49).

Podríamos decir que para Nāgārjuna la causalidad es una "impresión" (una ilusión) causada por la regularidad. La regularidad en la naturaleza hace que observemos los fenómenos como surgiendo y pereciendo, y que pongamos nombres a las causas de esa aparición y desaparición, pero esas causas carecen de todo valor ontológico, son meras designaciones convencionales (upādāya prajūapti), 30 "no

²⁸ Sobre la refutación del tiempo ver Borges, 1985, 170: "Nueva refutación del tiempo."

yalı pratityasamulpādalı sünyatām tām pracakşmahe I MK 24.18a.

existen desde su propio lado" como dirían los tibetanos, por tanto carecen de naturaleza propia (svabhāva).

¿Por qué designación convencional? "Pienso: 'algo surge dependiendo de ciertas cosas', como resultado de este pensamiento llamo a esas "ciertas cosas" cóndiciones. Si ese algo no surge, no hablo de condiciones" (MK 1.5.). El primer verso de la estrofa parece querer decir: las cosas no tienen una explicación para que ocurran, sino que, simplemente porque ocurren, tienen una explicación. O al menos tal explicación *para que* ocurran es convencional y carece de cualquier tipo de sustancialidad o valor ontológico. Yo diría que lo que podemos entender de esta estrofa es que la conexión entre la explicación y el hecho *ya* ocurrido es clara y sirve de explicación al fenómeno, pero la conexión entre lo que ocurrirá y la *ocurrencia* (*kriyā*) actual de las cosas es confusa, incierta. "¡Qué ocurrencia!" decimos ante el ingenio o la sorpresa. La ocurrencia parece inesperada, original. La ocurrencia se acerca al prodigio, pero no en su sentido de suceso extraño que excede los límites de la naturaleza, sino en su sentido de cosa especial, rara o primorosa en su línea. Pero de esto hablaremos más adelante.

yalı pratityasamutpādalı sūnyatām tām pracakşmahe l sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ll MK 24.18.

⁽Lit.) "Nosotros afirmamos que la vacuidad es la "relacionalidad". Esa vacuidad cuando se la entiende como designación (prajñapti), esa es precisamente (sa cva) la vía media (madhyamā pratipat)". La vía media budista (no sólo mādhyamika) habla de la vacuidad al mismo tiempo que del sendero y de las nobles verdades. La única forma de sostener esta vacuidad es como término convencional; prajñapti: "hacer que alguien discierna": causativo, "separar los elementos de la realidad para comprenderlos". Li indica la acción y la meta de la acción, como en gati: el ir y el destino. Grado débil de la raíz jña. la "p" indica el causativo. Por tanto: "nominalización o designación"; prajñapti aparece en el abhidharma. Vasubandhu usa el

Hay pues aquí mucho más que una mera negación de la causalidad. Hay una inteligencia sutil que sabe reconocer que el pensamiento y la acción recorren la misma dirección en el tiempo pero en sentidos opuestos. Las cosas ocurren, y una vez ocurridas, se hacen convencionales, en cierto sentido se socializan, y es entonces cuando las explicamos. La explicación sucede a la ocurrencia del fenómeno. Aquiles alcanzó a la tortuga y el pensamiento despliega entonces su explicación.

Luego, siguiendo a esta lógica, nada surge. En un mundo en el que nada surge, nada puede perecer. Un mundo así tiene la serenidad (sānta) del nirvana. La cadena de causas y efectos es una ilusión psicológica que se deriva de nuestra tendencia a pensar que primero nacemos, luego maduramos y finalmente morimos, pero no hay nada en la lógica que nos fuerce a pensar que esto es así y no al revés. No hay ningún argumento que nos pueda hacer preferir esta opción a la inversa, a saber, que primero morimos, luego rejuvenecemos y finalmente nacemos. Nāgārjuna opta por rechazar ambos.

¿Por qué ese interés en negar la causalidad? El argumento es: "No existe ningún dharma (fenómeno, atributo o sustancia real) que no sea relacional

término y dice que es un concepto útil, pero que no representa la realidad última. Es decir: "Cuando entiendes que la vacuidad es una mera designación, ahí ya estás en la vía media"

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvam yatas tataḥ l

yasmāc ca tad anutpannam na tasmād vipranašyati II MK. 17 21.

³¹ śünyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam l karmano (a)vipranāśaś ca dharmo buddhena deśitah ll MK 17.20.

⁽Lit.) "El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación (del aniquilamiento total o de la "discontinuidad"), ha enseñado el saṃsāra, no la eternidad del saṃsāra".

(pratītyasamutpāda), por tanto no existe ningún dharma que no sea vacío."32
"Nosotros afirmamos que la vacuidad (śūnyatā) es pratītyasamutpāda, pero cuando se entiende la vacuidad como designación (prajñapti), ahí uno se encuentra en la vía media".33

Nos encontramos pues con que reconocer que todos los *dharma* sin excepción son designaciones convencionales es encontrarse en la vía media. En esa vereda el mundo es una creación mental (convencional), ese camino medio es un "constructivismo." Saber que hacemos objetos hablando de ellos: hacer el "nirvana" o la "libertad" hablando de ella, pero también hacer el "neutrino" preparando un experimento que lo detecte. Reconocer que la vacuidad misma participa -o no es diferente- de ese constructivismo es saberse en la vía media.

La causalidad se substituye por la relacionalidad, o mejor, por la contingencia de todo. Pues esta última parece escapar más fácilmente a la idea de una producción real (a la idea de que hay algo real al margen de la mente que lo construye, algo

(Lit.)"¿Por qué no surge el karma? Porque no tiene naturaleza propia. Como no ha surgido, entonces no puede perecer".

³² apratītya samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate l vasmāt tasmād aśūnyo hi dharmah kaścin na vidyate ll MK 24.19.

³³ yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe l sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ll MK 24.18.

³⁴ Constructivismo en el sentido de Bruner, 1998; donde se utiliza la psicología para retomar las tesis constructivistas de Goodman, 1993. Hablaremos del constructivismo de Nāgārjuna al final de este trabajo. Adelantamos que la pregunta sobre cómo descubrir la verdad se retira para dejar paso a la pregunta sobre cómo construirla.

independiente y que funciona por sí mismo) y permite la fusión del mundo de samsāra con el del nirvana.

Trataremos de aclarar esto con un ejemplo. Si no hay una "puerta" uno no puede entrar, pero uno tampoco puede no entrar, es decir, no se le puede impedir a uno que entre. Entrar y salir dependen de la existencia de una puerta, de un límite en el que se abre un hueco. Pero lo importante aquí es que también no entrar depende de ese límite en el que se abre un hueco que puede estar cerrado o abierto: una puerta. No hay entrar sin puerta ni puerta sin entrar. No hay no entrar sin puerta ni puerta sin no entrar. Ni ambos ni ninguno. Esta es la forma de argumentar que Nāgārjuna trata de extender a muchas de las cuestiones que plantea.

Si dejamos que esta metáfora se desplace (de la puerta al límite) y substituimos los límites (la puerta que abre un hueco en el limite y que permite la entrada) por samsāra y el mismo "entrar" (por nirvana o despertar) veremos hasta que punto uno descansa en el otro hasta llegar a ser indistinguibles. 35

Si sustituimos los límites por el lenguaje convencional (sanveti) y el "entrar" por el asentarse en paramārtha, en la meta última, veremos hasta que punto "se enseña que el sentido último descansa (sr) en lo convencional y que sin alcanzar este sentido último no se entra en el nirvana." (MK 24.10.)

na tayorantaram kimcitsusükşmamapi vidyate II MK 25.20.

23

³⁵ na samsärasya nirvänät kimeid asti visesanam l na nirvāņasya samsārāt kimcid asti višesaņam II MK 25.19. nirvāņasya ca yā kotih kotih samsaranasya ca l

Y toda esta metafísica concluye con una instrucción doctrinal: se debe reconocer la contingencia (o relacionalidad), se debe pensar en términos de *pratītyasamutpāda* en lugar de en términos de causalidad "porque aquel que ve *pratītyasamutpāda*, ese ve el dolor, su nacer y su perecer, así como el Camino" (MK 24.40).³⁶ La ética parece supeditada a una cierta lógica. Esa lógica (la de la relacionalidad) se construye a partir de una negación de la causalidad. Nos atreveríamos incluso a decir que la negación de la causalidad es la "base" (una base, un fundamento que está vacío, que no es tal, de ahí la retórica) del constructivismo del *mādhyamika* y de su idea del mundo como creación mental.

Como conclusión de este apartado me gustaría sugerir lo siguiente. Si aplicáramos esta forma *mādhyamika* de entender la causalidad al hecho mismo de la argumentación, se podría observar que la conclusión no tiene porqué ser posterior a las pruebas, las hipótesis o el argumento. De hecho (y esto ocurre a menudo en investigación) la conclusión suele preceder a las pruebas. ¿Por qué? Porque la conclusión misma es el aliento que anima la búsqueda de pruebas. ¿Quién sino emprendería labor tan prosaica y sacrificada? El que busca pruebas con esmero y dedicación suele tener ya una conclusión. La navegación de Colón fue la prueba de que la tierra era redonda, pero la conclusión la precedió. La prueba "confirma" mas que prueba. Uno sólo puede resignarse a la búsqueda de pruebas animado por la dicha

³⁶ yaḥ pratītyasamutpādam paśyatīdam sa paśyati l duḥkham samudayam caiva nirodham mārgam eva ca ll MK 24.40.

de la conclusión. Nāgārjuna diría que la conclusión crea la prueba tanto como la prueba la conclusión. Negando tener conclusiones, los *mādhyamika* niegan que haya pruebas, el mundo se convierte en algo que se parece al prodigio, a la maravilla. Nos acercamos al género del misterio. Un misterio que esconde un secreto: la verdad según el sentido último: *paramārtha*.

5.1 Cómo traducir pratītyasamutpāda

Sugiero usar el termino "contingencia" antes que "origen condicionado," aunque lo ideal sería entender *pratītyasamutpāda* como una síntesis dialéctica de los dos. Mis razones las expongo aquí:

- (1) "Contingencia" es lo opuesto a necesidad, lo que "puede o no ocurrir". La contingencia, por tanto, está más cerca del azar, pero no por ello deja de estar sujeta a condiciones, no pierde por ello su carácter circunstancial.
- (2) La contingencia está más alejada del determinismo que la condicionalidad. Las circunstancias que afectan a un proceso, persona o cosa son las condiciones, pero cuando éstas pueden darse o no, es su contingencia. La contingencia sugiere un factor de indeterminación (o de ignorancia) que la condición o la causa no quiere dejar.
- (3) Este espacio abierto emparienta "contingencia" con lo accidental (no esencial), lo fortuito y lo impredecible. Lo contingente no está sujeto a determinismo (o al menos no lo está tanto), la condicionalidad sí. No creo que Nāgārjuna entienda pratītvasamutpāda como una teoría determinista del mundo.

- (4) Contingencia es una palabra que mira al futuro. También tiene que ver con el "riesgo" y lo "inesperado": estar preparado para cualquier contingencia (también en inglés: *to be prepared for any contingecy*).
- (5) Condición es una palabra que mira al pasado: las cosas ocurren y una vez ocurridas hablamos de las condiciones a las que estuvieron sometidas.
- (7) pratītyasamutpāda dice que todos los fenómenos físicos y psíquicos de la existencia individual se hallan entre sí en una determinada relación de dependencia y condicionamiento mutuo. El logro del despertar depende para Nāgārjuna de la captación de este principio. Pero este dominio no carece de lagunas, de espacios vacíos. No es una causalidad estricta: de ahí el empeño en mostrar las falacias de la causalidad.
- (8) Los conceptos convencionales de "yo", "hombre", "percepción", "conciencia" carecen de una naturaleza independiente; *pratītyasamutpāda* muestra esa dependencia y luego el mismo término se equipara con la vacuidad (MK 24.18.). Y es claro que la vacuidad tiene poco que ver con el determinismo.
- (9) Para el *mādhyamika* "nada surge", con lo que hablar de origen condicionado es casi hablar de surgimiento.

6 Secreto e ingenio: el silencio elocuente.

Todo lo sagrado que quiere continuar siendo-sagrado se envuelve en el misterio. Las religiones se escudan al abrigo de arcanos que se desvelan sólo al predestinado: el arte tiene los suyos. La música nos ofrece un ejemplo. Abramos a la ligera Mozart, Beethoven o Wagner, echemos sobre la primera página de su obra una mirada indiferente, nos invade un religioso asombro a la vista de esas procesiones macabras de signos severos, castos, desconocidos. Y cerramos el misal virgen de cualquier pensamiento profanador. Yo me he preguntado con frecuencia por qué este carácter necesario ha sido rehusado a un solo arte, al más grande. Aquel que está sin misterio contra las curiosidades hipócritas, sin terror contra las impiedades, o bajo la sonrisa y la mueca del ignorante y del enemigo. Hablo de la poesía.

Stéphane Mallarmé³⁷

Heredero del silencio del Buda, el *mahāyāna* temprano hará suyo el prestigio de lo inconcebible, la majestad del misterio. El diccionario ideológico Julio Casares define el misterio como "arcano o cosa secreta en cualquier religión". El misterio goza de la cualidad del secreto. Lo secreto puede encontrarse oculto (separado de la vista de los demás) o ignorado (separado del conocimiento de los demás). En ambos casos se trata de algo escondido, pero es su faceta de "ignorado" lo secreto no es sólo aquello que se revela a un saber, es también un factor de cohesión. Lo secreto crea una red de relaciones entre quien lo busca, quien lo esconde, quien se supone que lo conoce y quien lo ignora (los más),

[...] el secreto ata con lazos ilocutorios a los personajes que lo cazan, lo guardan o lo revelan; es el centro de la telaraña que tejen alrededor de él los enamorados, los traidores, lo celosos, lo simuladores y los

³⁷ La cita pertenece a un artículo juvenil que Mallarmé escribió para la revista parisina *Artiste* en 1862. Se trata de una especie de declaración de principios estética. Al final del párrafo escribe: "Así, cualquier recién llegado entra de golpe en una obra maestra y desde que hay poetas no ha sido inventada, para espantar a esos inoportunos, una lengua inmaculada... ¡Oh cierres de oro de los viejos misales! ¡Oh jeroglíficos inviolados de los rollos de papiro." Gómez Bedate 1985, 9.

exhibicionistas. Lo oculto organiza toda una red social. (de Certeau 1993, 18)

A la lista de Michel de Certeau³⁸ habrá que añadir a aquel que emprende la búsqueda del misterio religioso, en nuestro caso, al monje budista a la caza del nirvana. Nāgārjuna recurre a ese secreto al menos de tres maneras:

- 1. Por un lado *eso* inconcebible, advertido ya en los *Nikāya*, le permite situarse dentro de la tradición. Sirve como seña de identidad budista y lo sitúa en el corazón mismo de la tradición: el misterio del nirvana que ahora es también el misterio del mundo. Nāgārjuna alude a un secreto (una enseñanza oculta en los viejos textos) y se insinúa una profundidad (*dos verdades*) situándose así en la misma tradición textual y salvando la ortodoxia.
- 2. Por otro lado el secreto sirve para fundar la hermenéutica. El secreto es el barbecho fértil sobre el que crecerá la interpretación. Habiendo un secreto debe haber quien lo interprete. El intérprete profesional, sea escolástico antiguo o moderno investigador, contribuirá celosamente a preservar ese secreto, fuente de su trabajo, manantial de su saber y razón de su prestigio.
- 3. Esta hermenéutica establece una jerarquía: hay dos verdades: una convencional (saṃvṛti) y otra según el sentido último (paramārtha). Esta última

³⁸ Michel de Certeau rescata esta idea de Bastasar Gracián y cita su obra *El héroc*, sin embargo no he encontrado esta idea en dicha obra de Gracián.

funciona a nivel psicológico como una promesa, como un augurio o señal favorable de un absoluto trascendente: el secreto esconde la promesa de la revelación y la postergación (diferir / différence) de esa revelación lo mantiene absoluto y trascendente.³⁹ Por esta razón Nāgārjuna se desliza a veces hacia el absolutismo, aunque su antiesencialismo quiera huir de él.

Hay una figura de la retórica que sirve al primer propósito: el oxímoron. Se trata de una figura que combina en una misma estructura semántica dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido. Encontramos ejemplos del uso del oxímoron en la poesía y la literatura mística: soledad sonora (San Juan de la Cruz), frialdad abrasadora, silencio atronador, ardiente paciencia, o, en el caso que nos ocupa, silencio elocuente.

¿Por qué hablo de silencio elocuente? O mejor: ¿cómo puede hablar el silencio? Veamos la expresión "los *mādhyamika* carecemos de tesis". Esta aseveración parece una respuesta al hecho mismo del acto ilocucionario: la afirmación o el hecho de afirmar, de proponer algo. Uso este concepto en el sentido de John R. Searle (1980). Searle y parte de la filosofía del lenguaje posterior a Wittgenstein considera los actos ilocucionarios, es decir, "aseverar", "preguntar", "aconsejar" etc., como las unidades básicas de la significación. Es decir, los ladrillos

Aquí esta la idea de Derrida, 1997a, según la cual si se posterga el momento de la revelación del secreto se garantiza que el secreto siga siendo absoluto y trascendente, puro. Pues una vez se ha revelado el secreto entra en el mundo de los fenómenos (ya sean lingüísticos, filosóficos o de otro tipo), entra en el lenguaje y, siendo ya parte del mismo, se olvida, se pierde, se insulta, o se corrompe. Esta idea fue expuesta de manera más elegante por Schiller: "Sólo lo que no ha ocurrido no envejece."

fundamentales a partir de los cuales se construye el edificio del "sentido". Cuando preguntamos ¿Qué quiso decir el hablante?, lo que ante todo estamos preguntando es : ¿Cuál es la fuerza ilocucionaria del pronunciamiento, qué tipo de acto de habla fue? Y, en seguida, ¿cuál fue su contenido, que proposición está presentando con esa fuerza ilocucionaria particular? En el hecho mismo de "afirmar" que "carecemos de tesis propia" el contenido proposicional parece contradecir al continente: al mismo acto ilocucionario, es decir, al hecho de "afirmar." Pero hete aquí que según la filosofía del análisis lo que hace posible la comprensión, lo que logra el entendimiento entre los hablantes, no es el contenido proposicional del acto ilocucionario, sino el reconocimiento del acto ilocucionario como tal. Es decir: "Yo te entiendo porque en este momento sé, o reconozco, que afirmas (al margen de los contenidos de esta afirmación)."

¿Qué tiene todo esto que ver con el silencio del Buda? Veámoslo: en este caso el silencio es también un "acto de habla". Se trata de un "silencio elocuente", un silencio que *habla*. Pues los *sūtra* señalan con toda la intención las preguntas que el Buda rehúsa contestar. ⁴⁰ Un silencio que no fuera un acto de habla sería aquel que sigue a preguntas no formuladas, es decir, el ignorar ciertos cuestionamientos por pereza, incapacidad de planteamiento o porque simplemente no se ha caído en la

-

Estas preguntas son cuatro: si el espacio es finito o infinito, si el tiempo es eterno o acaba, dónde va el Tathāgata después de la muerte y si el cuerpo y el alma son la misma cosa o cosas diferentes.

cuenta de que allí había una cuestión interesante. Esto no es lo que ocurre en el caso de las "cuestiones reservadas" (avvākṛta).

7 Jerarquía y verdad: las dos verdades del mādhyamika.

El establecimiento de una jerarquía por medio de la hermenéutica, que a su vez tiene su razón de ser en existencia del secreto, se puede ilustrar mediante el siguiente ejemplo:

Imaginemos una situación en la que dos personas mantienen un diálogo. Se encuentran alejadas y aunque apenas podemos oír lo que dicen sí podemos ver sus movimientos. Una de ellas parece llevar el peso de la conversación. Expone toda clase de argumentos, y lo hace con vehemencia. Gesticula. Con el movimiento de las manos acompaña su discurso y da expresión a sus palabras. La otra apenas habla. Escucha y hace pequeños comentarios al discurso de su interlocutor, sin aportar ningún argumento propio a la conversación. Creo que seria fácil identificar a cada una de las personas entre las siguientes parejas:

Alumno - profesor

Vendedor - cliente

Empleado - jefe

Devoto - confesor/gurú

En esta lista de parejas podríamos incluir una más, la formada por un filosofo cualquiera y por un *mādhyamika prasangika*. Lo que quiero sugerir es que para que el

silencio sea un acto ilocucionario, y tenga un sentido, el interlocutor debe estar esperando una respuesta y comprobar que la respuesta es el silencio. Si uno mantiene silencio mientras escucha una conferencia sentado en medio del patio de butacas, ese silencio no puede considerarse un acto ilocucionario (o al menos tendría una significación más débil: respeto al conferenciante). Pero si el que guarda silencio es el conferenciante tras una pregunta incisiva, ese silencio sí puede ser comprendido por sus interlocutores. Si además va acompañado de una sonrisa escéptica o resignada vemos claramente que se trata de un silencio "significativo", "que quiere decir algo", o "elocuente" si se prefiere. Las parejas mencionadas antes tienen un vínculo común: la jerarquía, y es esa jerarquía la que hace que podamos identificar a esos dos hablantes distantes con cada uno de los integrantes de cada pareja.

Pero volvamos al oxímoron, decía antes que el oxímoron, al juntar dos palabras de significado aparentemente opuesto, logra hacer surgir un nuevo significado de la expresión. La expresión de la idea toma un cariz inesperado, sorprendente. La contradicción que plantea el oxímoron es más lúdica que trágica. Es una sorpresa para el pensamiento más que un obstáculo.

Frente a la tensión insuperable que la contradicción crea en filosofía está la gracia inesperada del oxímoron. La clave está en ese efecto inesperado, en esa ilusión mágica producida con habilidad por el discurso que acerca al exegeta más al mago y al poeta que al filósofo riguroso. Asistimos a un cambio de género. Dicho cambio de género convertirá a Nāgārjuna en un pensador "inspirador" o "edificante", toda la literatura mahāyāna de comentarios a su trabajo es buena prueba de ello, pero de esto

hablaremos al final de este trabajo. Por el momento sólo necesitamos reconocer que en el oxímoron los opuestos pertenecen a escalas ligeramente diferentes, no son del mismo género (como bueno y malo), pertenecen a órdenes diferentes, como en la expresión: "la meta última (parama artha) descansa en lo convencional (sanjugti)". Ámbitos heterogéneos convergen en un mismo espacio, dando la sensación de que algo esta "fuera de lugar".

¿Por qué considero que el oxímoron tiene un potencial creativo y que éste es aplicable a la retórica (en su faceta de producir placer del ánimo o deleitar) de Nāgārjuna? Mi idea es esta: cuesta imaginar que todas las cosas son vacías, que no tienen esencia alguna. Hace falta una cierta fe para una duda tan radical. Fe y duda no son exactamente opuestos, pero si pensamos en la expresión "la fe de la duda", podemos ver cómo la misma hace surgir una nueva idea, *alumbra* el pensamiento: la duda nos permite la alegría de la fe, alimenta la esperanza y por otro lado la fe nos da la confianza –el lujo– de poder dudar.⁴¹

El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras, por tanto, falsas. Si las cosas que cautivan son falsas, entonces, nada se pierde. El Bienaventurado dijo que esto es lo que la vacuidad ilumina. (MK 13. 1–2.)

⁴¹ Este recurso dará sus frutos: Dahui (s. XI-XII), maestro chino del budismo *Chan*, hablaba de tres pilares en la práctica del *Chan*: la fe, la duda y el esfuerzo. Los tres se complementan y cada uno necesita de los otros dos. Por otro lado se puede entender la fe como el coraje de sostener la duda. La cita es de Kierkegard, referida por Sabato, 2002.

La vacuidad como lámpara, como luz para el entendimiento. Estos prodigios del lenguaje que logran la aparición de lo inesperado y crean "lo extraño" y "lo misterioso" son para Baltasar Gracián parte esencial de la *Agudeza y arte de ingenio*. El autor ingenioso debe crear cuidadosamente el misterio:

Mucho promete el nombre, pero no corresponde la realidad de su perfección; quien dice misterio dice preñez, verdad escondida y recóndita, y toda noticia que cuesta, es más estimada y gustosa... Consiste el artificio desta especie de agudeza en levantar misterio entre la conexión de los extremos, o términos correlatos del sujeto, repito, causas, efectos, adjuntos, circunstancias, contingencias; y después de ponderada aquella coincidencia y unión, dase una razón sutil y adecuada, que la satisfaga. (Gracián 1998)

Más adelante dirá que las agudezas más agradables son las que se dan por conformidad o correspondencia entre los dos términos o extremos de la ponderación en que se funda el misterio. No es casual por tanto que la equivalencia de *saṃsāra* y nirvana sea el *dictum* mas célebre de Nāgārjuna, pues es el más *ingenioso*. Gracián continúa:

Cuanto más escondida la razón, y que cuesta más, hace más estimado el concepto, despiértase con el reparo la atención, solicítase la curiosidad, luego lo exquisito de la solución desempeña sazonadamente el misterio.

Nāgārjuna va a intentar explotar al máximo el misterio y dirá que los Budas enseñaron en base a *dos verdades*, una convencional (*saṃvṛti*) y otra según el sentido último (*paramārtha*) (MK 24.8.). Dado este desdoblamiento en lo explícito y lo implícito surge una nueva ciencia escolástica que se organizará alrededor de la hermenéutica. Los pasajes de algunos textos quedarán divididos en dos tipos: *mītārtha* (sentido literal o explícito) y *neyartha* (el pasaje esconde un significado implícito, oculto, no literal, que necesita ser explicado, hay un secreto que a su vez esconde la promesa de su revelación).⁴²

Habrá una verdad literal o evidente y otra escondida y de más alto alcance. Los sabores de la retórica de lo oculto y el ingenio alumbrarán toda la nueva literatura del *mahāyāna*. La verdad última se convierte en algo escondido, recóndito, difícil de alcanzar, por eso el Buda se resistió a enseñar, porque se dio cuenta de la difícultad que tendrían los necios para comprenderla (MK 24.12.). Pero, por otro lado, al ser la noticia de esta verdad algo costoso, su logro la hace mas gustosa, más estimada. La tradición cuenta que Nāgārjuna descendió al reino de las serpientes (*nāgā*), que guardaban celosamente esa enseñanza oculta del Buda, y la desenterró para gloria de esta nueva ciencia del *mahāyāna*. Rescatar la verdad requiere de esfuerzos y la empresa no carece de riesgos.

_

⁴² La mejor explicación de cómo los budistas lidiaron con la cuestión del significado definitivo (*nitārtha*) y el significado por determinar (*neyārtha*) se encuentra en Lamotte 1988b.

Con esta distinción entre significados implícitos y explícitos de los textos observamos que la problemática se instala en el campo del lenguaje; cómo y por qué los textos dicen lo que dicen. ¿Qué quiso decir el Buda con las palabras que la tradición ha conservado en los sūtra? No se trata de un problema nuevo, pero en el mahāyāna tomará un lugar central. En la literatura del abhidharma las polémicas entre las distintas escuelas (pudgalavāda, theravāda, sarvāstivāda, etc.), se centraban principalmente en la elaboración de listas de incondicionados (asamskrta), y en cuestiones de "correspondencia taxonómica," 43 y la cuestión de un significado oculto en los sūtra no fue planteada de una forma tan insistente como lo va a ser en el mahāyāna. La palabra aparece en algunos pasajes como algo dudoso y problemático. La palabra es un arma de doble filo, algo peligroso que, en manos del interprete torpe, puede tener fatales consecuencias. La palabra necesita ser domada, explicada, aclarada. Si la vacuidad no es entendida de forma adecuada arruinará al necio como una serpiente agarrada por la cola o un conjuro mal pronunciado (MK 24.11.). La palabra tiene la cualidad del conjuro, de las imprecaciones o invocaciones que hacen magos o hechiceros; no debe estar en manos inexpertas. Se trata de una nueva forma de establecer lo sagrado y de marcar distancias entre una clase sacerdotal y otra laica. No comprender cabalmente la vacuidad podría conducir al desaliento o la anarquía. Hará falta el consejo de los expertos a la hora de interpretarla.

-

⁴³ El furor clasificatorio del *Abhidharmakośa* de Vasubandhu es una prueba de ello. La preocupación central de este tipo de escolástica budista fue cómo relacionar entre sí las diferentes categorías de tecnicismos que aparecen en los *sūtra*: *dhātu*, *skandha*, etc., para mostrar como consistente la totalidad de lo explicado en ellos.

La autoridad de estos doctores versados en "teología budista", circunscribe y permite la formación de una disciplina que se presenta bajo la forma de una ciencia nueva: la ciencia del "desvelamiento", del "descubrimiento" de los sentidos ocultos de la palabra del Buda, que son sin duda más excelsos, más elevados, pero que requieren de una cuidadosa extracción que debe ser guiada y conducida por los expertos en el peligroso mundo de las palabras.

Creo que con la teoría de las *dos verdades* (y su jerarquía de saberes), la escisión entre *litterati* e *idiote*, entre expertos e ignorantes, se acentúa. Quizá se inicie con ella, o quizá ya había empezado mucho antes, una brahmanización del budismo. Dos campos de organización social crecerán y se desarrollarán en torno a esta división, por un lado el de la escolástica, del que surgirá toda una riquísima literatura, por otro el del ritual. Las enseñanzas de *Dīgha Nikāya* fueron, entre otras cosas, una reacción a la excesiva ritualización del brahmanismo. Sabemos por otro lado que la práctica y proliferación de rituales en el budismo ocurre a principios de la Era común. ¿Es posible que haya una conexión entre estos dos fenómenos? ¿Crecen en paralelo la escolástica y la ritualización en una religión? No puedo contestar a estas preguntas en el ámbito de esta investigación, pero se trata de una relación en la que sería interesante profundizar.

La retórica del Nāgārjuna, su modo de conducirse por el lenguaje, le enfrentará a los mismos śrāvaka. Estos enfrentamientos serán a veces conciliadores, otras polémicos. Pero lo decisivo aquí es que esta nueva propuesta, la ciencia de las dos verdades, permite una nueva interpretación sin renunciar a la autoridad de las

escrituras. La escritura, lo que empezaron memorizando por los *śrāvaka*, no se pone en tela de juicio, lo que se cuestiona es su interpretación. Es más, se llega incluso a aceptar esa interpretación antigua, pero se la considera imperfecta e incompleta si se la compara con la *perfección de la sabiduria* (*prajñāpāramitā*).⁴⁴ En este equilibrio entre una tendência iconoclasta y deconstructiva de la terminología anterior y un respeto a la tradición heredada (Nāgārjuna tuvo, seguramente, una educación abhidhármica), en este compromiso entre ruptura y continuidad, se sitúa el discurso de Nāgārjuna. Hay cierta conciliación o "regreso", pero no creo que sea justo hablar de empirismo o de reacción antimetalísica, como sostiene Kalupahana (1996).⁴⁵

Nāgārjuna, ante la polémica que suscita el *mahāyāna* y los posibles abusos que se pudieran derivar de esta doctrina, se muestra conciliador con las otras escuelas, pero con un tono que es más condescendiente que de aceptación sincera. Por ejemplo: en la *Ratnāvalī* se considera que la falta de naturaleza propia de las cosas, su vacuidad, se debe a la ausencia de nacimiento. Mientras que para las otras escuelas la vacuidad era la destrucción de las cosas, para el *mādhyamika* la vacuidad significa que en realidad nada nace, no hay surgimiento. El celo apologético de Nāgārjuna no

⁴⁴ La cuestión de la relación entre Nāgārjuna y la literatura de la *prajnāparamitā* sigue estando oscura. Lo más probable es que este tipo de literatura existiera y circulara entre los budistas antes de Nāgārjuna y que fuera éste el que intentara una "sistematización" filosófica de la misma con el MK o al menos le diera un soporte filosófico.

⁴⁵ Pues el esfuerzo de esta nueva interpretación utiliza, subscribe y rechaza términos que no merecen otro calificativo que el de metafísicos. El nivel de abstracción en el que se mueve el decir de Nāgārjuna, su retórica a veces extrema, no se puede conciliar fácilmente con una visión empirista de la realidad, pues esa misma realidad, que sigue leyes empíricas, no podría ser considerada una ilusión, un espejismo, un reflejo. Las leyes empíricas funcionan al nivel de lo samperti, pero desde el punto de vista último, paramārtha, pierden su validez como descripciones de lo real.

le permite hacer justicia a la obra de sus oponentes. No creo que se pueda encontrar esta idea (al menos como la expresa Nāgārjuna) en ninguna de las fuentes del *pequeño vehículo*. Pero, una vez hecha la parodia: "para las otras escuelas la vacuidad es la destrucción de las cosas" se muestra conciliador y dice que la destrucción y el no nacimiento pueden considerarse la misma cosa (aunque no lo sean).

Cuando las otras escuelas hablan del vacío están hablando de la destrucción de las cosas debida a su impermanencia, pero para nosotros, para el *mahāyāna*, el vacío supone que las cosas no surgen, que no hay tales "cosas". Pero en realidad debemos considerar que el hecho de que las cosas perezean y el hecho de que no surjan es en realidad (*arthatal*ı) lo mismo. (Tucci 1934-36, RV 4.86.)

Nāgārjuna hace ver la continuidad ahí donde se afirmaba la ruptura, sitúa su nueva propuesta ("nada surge") en el centro mismo de la tradición budista, en su fundamento filosófico: la impermanencia (anitya) (frente al soteriológico y psicológico que es el sufrimiento: duhkha). Es decir, la experiencia común y corriente (el vulgo iletrado) reconoce la caducidad de las cosas, la muerte de familiares, las hojas secas del otoño, la impermanencia en definitiva. Pero el mahāyāna ve las cosas de un modo radicalmente distinto, lo que el mahāyāna considera (y ahí su retórica) es que las cosas en realidad no surgen, es decir, lo que antes era el perecer de las cosas es ahora el no surgir de las mismas. Esto no es fácil de ver y por eso el mahāyāna es

profundo como las aguas del Ganges, por eso el Buda se resistió a enseñar y por eso esta doctrina profunda no es para el necio ni para el hombre de pocas luces (MK 24.9. y 24.12.). Nāgārjuna sitúa su discurso dentro de la tradición de la impermanencia pero con un sello *mādhyamika*: "nada surge" reservado a una cierta élite: la escolástica. ⁴⁶

Y esto es así debido a que:

[...] es muy dificil conocer, entender plenamente (jñātum), lo que los Tathāgata han querido decir con sus declaraciones metafóricas (abhisamdhya), y por eso uno debe protegerse preservando la imparcialidad y la ecuanimidad frente a lo que se dice en el vehículo único y lo que se dice en los tres vehículos por separado." (RV 4.88.)

Nāgārjuna trata de ofrecer la imagen de un *mahāyāna* comprehensivo: abarca a las escuelas anteriores y las transciende. Parece como si creyera que la metáfora incierta, lo indeterminado, la incertidumbre en la elección debe mantener unidos a los budistas. Siendo múltiple la enseñanza de Buda, teniendo "infinitos significados", uno debe evitar el dogmatismo, afirmarse de manera excesivamente enérgica en su posición, en *su* visión de la realidad. Este pluralismo, muy característico de la tolerancia filosófica brahmánica, será fecundo: aparece la idea, característica del

-

⁴⁶ En la edición citada de la *Ratnāvalī*, Tucci comenta que la intención del verso es la siguiente: la vacuidad de las cosas, su insubstancialidad no es una novedad, no es una creación del *mahāyāna* que sigue su propio camino ignorando a la tradición. Es de hecho afirmada por muchas de las escuelas budistas anteriores a Nāgārjuna. La única diferencia es que en éstas últimas es algo *kṛtaka*, es decir, el resultado de la destrucción de algo existente, mientras que para el *mahāyāna* esta insubstancialidad es de hecho una no-producción.

mahāyāna, especialmente del Saddharmapuṇḍarīkasūtra (Tola y Dragonetti 1999), de los diversos grados en la revelación de acuerdo a las diferentes estructuras mentales y morales de los individuos. Unos versos después se habla de los diferentes niveles de comprensión y de la jerarquía que los ordena:

El Buda predicó la enseñanza (*dharma*) a algunos simplemente para que pudieran librarse del pecado, a otros para que lograran acciones de mérito y a otros un *dharma* basado en la dualidad. Pero para otros predicó el *dharma* que está más allá de la dualidad, profundo, terrorífico para aquellos que temen (la vacuidad de las cosas), para otros el *dharma* consiste en dos principios: compasión y vacuidad que son los que llevan al despertar.(RV 4.95-96)

Esta jerarquía en la significación tiene consecuencias epistemológicas que trataré en la siguiente sección.

8 Niveles de significado

A continuación voy a exponer algunas nociones generales sobre el significado y a tratar de aplicarlas a la literatura budista. Con esto no quiero decir que los propios budistas fueran conscientes de estas distinciones, simplemente creo que pueden ayudarnos a comprender mejor ciertos conceptos utilizados por ellos.

8.1 Significado informativo

La información puede definirse escuetamente como aquello que reduce la incertidumbre. Sin la existencia de la incertidumbre, o mejor, de la alternativa (si/no, 1/0), no puede transmitirse información alguna. La alternativa es prerrequisito para la información. Se puede definir un primer tipo de significado, que llamaré significado informativo, que descansa en una distinción que a su vez requiere de la alternatividad, una elección necesaria entre si/no, perro/gato etc., y que está relacionado con el término postnagarjuniano de *apoha*. El término sánserito *apoha* es un antecedente de la idea de Saussure según la cual las palabras significan por lo que excluyen. "Vaca" es pues todo aquello que no es "no-vaca". Se evita así en parte la arbitrariedad de las designaciones. Si habláramos de una "serpiente" la designación cubriría solamente el hecho de serpentear, por tanto podría atribuírsele también al gusano. Con la exclusión (todo aquello que no es no vaca) parece que sorteamos la arbitrariedad del signo. 47

Con esta noción general de lo que es el significado informativo se puede decir que las listas del *abhidharma* fueron informativas y que se ocuparon de un significado basado en la distinción. En la literatura del *abhidharma* predominan las clasificaciones.⁴⁸ Pero la información esconde un peligro, las distinciones pueden

⁴⁷ Saussure, 1993, parte II, cap. IV, § 3: (Prafraseo) La característica más exacta de los signos radica en ser lo que no son los "demás". La unidad del signo se define por sus diferencias (de allí su carácter "diferencial") y sólo está basada en "su no coincidencia con el resto."

El hecho de que estas clasificaciones no sean del todo coherentes: las listas no siempre coinciden o no podemos ver qué tipo de conexiones existen entre una lista y otra, se debe a la naturaleza misma del *Abhidharmakoŝa*. El texto es una enciclopedia del saber budista. No excluye nada pues el motivo de su compilación es preservar todas las fuentes de la tradición budista, todo su saber. Estos textos seguramente

volverse en contra nuestra. Paradójicamente un exceso de información no es información en absoluto. Este desbordamiento del río de la distinción (vikalpa) es lo que Nāgārjuna llama prapañea. El antídoto: la vacuidad, como los dharma son vacíos, nada se pierde si se deja de prestarles atención (MK 13.2.).

8.2 Significado emocional. La metáfora: "unir esto con aquello"

Si tratamos de ir un poco más allá de la mera información, consideraremos un segundo orden de significado que me gustaría llamar "significado emocional". Elijo el termino amplio "emocional" porque el hecho de "unir esto con aquello" me parece que teje un mundo que se nos presenta deshilachado. Da coherencia o unidad a lo que parecía a primera vista disperso. Considero que esta unión que se realiza en la

_

tuvieron orígenes muy diversos, tanto geográfica como históricamente, y ésta es la razón de que no sean coherentes entre sí.

El término prapañea es clave en el MK. Se usa en los textos pāli (papañeo) como "distracción" o "verborrea". En el sánscrito clásico significa "elocuencia retórica exagerada", con implicaciones peyorativas, barroquismo del pensamiento. En el mahāyāna parece querer decir: "aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades" (aquí más cerca de vikalpa) nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, lío mental. Mente enredada en lo discursivo. Se trata de un término con carácter negativo: el discurso mental interno como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Jacques May,1959, observa que literalmente significa "expansión", pero que en el contexto de Nāgārjuna debe ser traducido por "diferenciación discursiva", "mundo discursivo", corresponde a vikalpa, vitarka, vicāra. Esta expansión a la que se refiere May está cerca de la "diseminación" de la que habla Derrida,1997b, o del hecho mismo de las infinitas repercusiones de lo verbal. May sigue claramente a Candrakīrti que en su Prasannopadā lo define como el lenguaje (prapañea vāe). Schayer lo traduce como "el mundo conceptual de la diferenciación". En el comentario de Candrakīrti al pasaje del MK donde se dice que el Despierto no enseñó ningún dharma (principio) de nada en ningún lugar y que apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda dispersión (prapañea) es lo más saludable, se lo compara a vikalpa, a la imaginación y al intercambio lingüístico (pravacana vyavahara).

metáfora tiene componentes emotivos y psicológicos más pronunciados que los que encontramos en la mera información.⁵⁰

Como se ha dicho, la información puede aclarar pero también puede abrumar. Un exceso de información puede dejarnos perplejos. Un significado informativo excesivo puede producir un estado emocional de confusión del que no podemos extraer significado alguno. El significado emocional precisa no tanto multiplicar las diferencias (la información) como reducirlas. Es un significado que lucha contra el desasosiego que produce una diferenciación interminable. Un significado cuya pretensión es la de ser un complemento al diccionario y sus distinciones. Esta reducción de las diferencias se logra descubriendo las similitudes (analogías) existentes entre cosas aparentemente (y por definición) dispares.

En el significado emocional las similitudes cobran más importancia que las mismas diferencias, pero es importante advertir que no sería posible sin éstas. Lo que Nāgārjuna observará es que la analogía depende de la diferencia, es contingente con ésta y que para que haya reunificación o reconciliación debe haber primero separación o diferenciación. Para poder unir dos cosas éstas deben estar primero separadas:

El encuentro (saṃsarga) debe ocurrir entre dos çosas diferentes, pero tal diferenciación no existe. Al no existir la diferencia entre la vista, lo

44

⁵⁰ Soy consciente (gracias a Luis O. Gómez) de que la categoría emoción es mucho más amplia de lo que aquí se sugiere, y de que lo emocional puede ser al mismo tiempo informativo. Ambos mundos se traslapan. Pero quiero conservar la categoría porque más adelante la conectaré con otros de los objetivos de la retórica: conmover (incluso mover a compasión) y deleitar (despertar el placer del ánimo).

visto y el que ve, no puede haber encuentro alguno entre ellos. Pero no sólo no existe la diferencia entre el que ve, la visión y lo visto, tampoco es aceptable una diferencia entre dos cosas cualesquiera. Una cosa diferente depende de otra cosa para su diferencia. Sin una cosa diferente no habría tal diferencia [la diferencia de "de algo"], por tanto no es sostenible para aquello que depende de otra cosa ser diferente de ella. (MK 14. 3–5.)

Al descubrir las similitudes la analogía puede cobrar la fuerza de una revelación e irrumpir con poder salvífico en nuestro estado de ánimo confundido con tanta distinción. La poesía y la parábola participan de este significado emocional. La metáfora logra que cada termino sea algo más (que lo que lo distingue de los otros) y se convierta en icono o signo de otra cosa. Las similitudes se "revelan" como algo que estaba escondido. Este tipo de significado suele ser más didáctico y persuasivo gracias a su fuerza afectiva.

En Nāgārjuna la metáfora con la que se asocian los fenómenos y las cosas es la vacuidad (śūnyatā) que descansa en su mutuo condicionamiento (pratīyasamutpāda), pero esa metáfora se traiciona finalmente para dar paso a un significado ulterior: paramārtha. Creo que en esta traición radica una de las mayores inconsistencias del pensamiento de Nāgārjuna, pues lo acerca al absolutismo cuando, como buen antiesencialista, no descaría estar allí.

8.3 Significado apofático. Denegación

Cuando lo que he llamado el significado emocional se radicaliza, se llega a lo que podría llamarse, en el caso de Nāgārjuna, "significado apofático". El significado descansa ahora en la negación de la "naturaleza propia" (svabhāva). La dualidad, característica esencial del significado informativo y condición necesaria para el emocional, se pretende superada. El mahāyāna hablará de la unidad última de todo: la samatā.

Creo que esta "abolición misma del significado" es crucial en Nāgārjuna y trataré de mostrar aquí cómo se perfila esta utopía.

Un "significado" que trasciende la mera información (el sujeto es indistinguible del objeto y todo es emoción) y que pretende ser "algo más." Pero no se trata de que las distinciones desaparezcan por completo, sino de que se las considera equivalentes a las distinciones que podemos encontrar en una ilusión. Alcanzar este orden de significado, que radica en lo *paramārtha* y que el *mādhyamika* considera superior, requiere, sin embargo, transitar antes por el significado informativo y por el metafórico o emocional. De ahí que lo *paramārtha* descanse en lo *saṃvṛṭi* y que se enseñe que el sentido último descansa en lo convencional (MK 24.10.).

Para lograr la "indistinguibilidad" hay que haber reconocido antes la "distinción". La *indiscreción* apofática en Nāgārjuna descansa en la discreción científica, al menos epistemológica y psicológicamente. Viene después en ambas esferas y de ahí que usualmente se la hava considerado "superior". Su campo de

acción es más experiencial que intelectual, pero sin éste último elemento no podría darse.⁵¹

Este significado "último" tiene grados. Uno puede conmoverse durante una practica ritual, durante la representación de un drama o la lectura de un poema y atisbar este significado apofático (que podría llamarse místico). En su forma más extrema se puede hablar de trance o "transporte místico". Los que dicen haber conocido estas experiencias hablan de un más allá del lenguaje, pero el comentario supone el más acá de la narración.

Rappaport (2001, 121) se refiere a estas tres fases del significado como: distinción, similitud y unificación o identidad.⁵² Nāgārjuna señala en el MK la dependencia (*pratītyasamutpāda*) de "distinción" e "identidad":

⁵¹ Podemos ver estas distinciones como etapas de un ascenso dialéctico: la distinción que ocurre en el significado informativo es sólo la primera etapa, la metáfora la segunda y la apófasis la cima. Nāgārjuna. Una vez alcanzada la cima, una vez llegados al ápice del conocimiento (*prajūāpāramitā*) se puede realizar el descenso y comprobar cómo la información se nos muestra bajo otra luz.

⁵² Para Rappaport está justificada una jerarquía de significaciones: "Distinción, similitud y unificación no simplemente implican -o incluso conllevan- relaciones diferentes -simbólicas, icónicas e indexadas- entre los signos y sus significados, sino diferentes relaciones entre los signos y aquellos para quienes dichos signos tienen significado. Las distinciones semánticas que constituyen el significado de orden inferior son intrínsecas a los mensajes o textos. Como tales están separadas -y son percibidas a cierta distancia- de aquellos para los que tienen significado. Distinguen unos de otros objetos físicos, sociales, o conceptuales y los podemos tratar como "objetivos", un término que no sólo se refiere a los objetos, sino que contrasta con lo "subjetivo". La subjetividad se hace más importante, si no dominante, en el significado de orden medio. Dependiendo del modelo de reconocimiento, entraña operaciones cognitivas que parecen estar más cargadas de efecto que las operaciones objetivas del significado de orden inferior, y dicho reconocimiento no siempre aparece en las formas particulares del poema, de la narración o del ritual. Se refleja a través de la mente y el cuerpo, trayendo a la conciencia o subconciencia otras partes de la experiencia. En esos niveles, las personas, los signos y los significados aparecen más cohesionados que en las distinciones de significado de orden inferior; el significado se hace frecuentemente subjetivo y por tanto mucho más inmediato. En un significado de orden superior la distancia entre signos, significados y aquellos para quienes tienen significado puede reducirse mucho e incluso llegar a cero... El significado deja de ser

Si algo es distinto (realmente distinto) es distinto de otra cosa, diferente de ella y puede existir incluso sin esa otra cosa. Pero no puede haber distinción sin esa otra cosa de la que se distingue, por tanto no puede haber diferencia entre ambas (MK 14. 6.). Luego no es posible que una cosa diferente de otra se encuentre con ésta. Lo que se encuentra con algo, aquello con lo cual se encuentra y el mismo encontrarse no existen (MK 14. 8.).

Por tanto Nāgārjuna está admitiendo que dicha supuesta "experiencia" no es concebible sin su carácter intelectual (distintivo) y que está sometida por tanto al mismo nivel de contingencia que el resto de las cosas. No hay diferencia alguna entre saṃsāra, el mundo en el que establecemos con nuestra imaginación (vikalpa) distinciones; y el mundo donde no hay nada que distinguir: nirvana. O mejor aún, donde la distinción se re-ilumina y se contempla de otra forma, bajo otra luz.

Cabría pues preguntarse si lo que he llamado "significado apofático" merece ese nombre o si en verdad la experiencia aludida no significa nada y simplemente se trata de la abolición misma del significado. Como ya se ha dicho, la distinción en tres niveles no impide su interrelacionalidad ni que se solapen o compenetren unos con otros. La descripción misma que estoy haciendo se situaría en el primer nivel o significado informativo. Me inclino a pensar que Nāgārjuna tiene la inteligencia de

referencial, se hace un estado del ser, y como tal aparece totalmente subjetivo. Nuestra jerarquia de significados es, entre otras cosas, una jerarquia de subjetividad."

reconocer esta íntima interdependencia o "relacionalidad" y que ni siquiera el significado último —paramārtha— puede escapar a dicha contingencia. Sin las distinciones del significado informativo no serían posibles ni las metáforas ni la unidad última. Como señala Rappaport (2001, 122): "No sería posible amalgamar todas las distinciones y similitudes en una unidad trascendente si no hubiera diferencias y parecidos susceptibles de ser amalgamados". Es decir, esta abolición del significado no puede significar lo que parece significar: nada. Se trata de una abolición muy especial pues es la que abre las puertas a la trascendencia. Una denegación que parece llevar escondida la idea de un absoluto trascendente.

También se podría hablar de la fragmentación del mundo, resultado de la objetivación del lenguaje, y de una posterior unificación o integración de todas esas cosas dispersas. Es cierto que el racionalismo ingenuo y la ciencia, como apunta Rappaport, tienden a negar la validez de los significados de orden medio y superior, tienden a decir que no significan nada, pero irónicamente, es interesante recordar que el exceso de información puede convertirse en un enemigo del significado.

9 Jerarquía contra polémica: Usos y abusos del vacío

El capítulo IV de la *Ratnāvalī* (RV) deja entrever la problemática de la ortodoxia en los orígenes del *mahāyāna*. Nāgārjuna se defiende en esta "carta real"

contra los que critican al *mahāyāna*, contra los que lo odian (que serán abrasados en el fuego del infierno), contra los que abusan del *mahāyāna*. Sale a la luz la posibilidad de abusar de la doctrina del vacío, que seguramente fue objeto de críticas por parte de los monjes más reacios a esta nueva forma de entender el budismo. La *Ratnāvalī* es una muestra de ese momento incipiente del *mahāyāna* en el que la nueva doctrina llena de resquemor y dudas a quienes ven este giro poco saludable o peligroso. Un buen ejemplo de esa excentricidad de la que hablamos se encuentra en su tratamiento del karma, concepto compartido por gran parte de las escuelas filosóficas (budistas y no budistas) de la época:

La acción es indeterminada en términos de naturaleza propia (MK 17.14.). Al no tener el karma naturaleza propia, no surge, como no ha surgido no puede perecer (MK 17.21)." [Pero, por otro lado], "este karma lo constituyen las turbaciones (*kleśa*), pero esas turbaciones no son reales en sí mismas, si ellas no lo son ¿cómo iba a serlo la acción?. Si la acción y las turbaciones son las condiciones del renacer de los seres vivos y ambas son vacías, ¿qué decir de los mismos seres? (MK 17. 26–27.). El hombre está cubierto por la ignorancia y encadenado por la sed, el que experimenta el fruto de la acción no es ni idéntico ni diferente del que la realiza. (MK 17.28.) Es como si un mago creara mediante su magia una imagen de sí mismo, y esa persona ilusoria creara a su vez a otra. De esta manera son el agente y la acción: el agente es una ilusión, su acción una ilusión dentro de una ilusión. Las turbaciones, el karma, los seres, sus acciones y frutos son

como la ciudad de los *gandharva*, como un espejismo o un sueño." (MK 17. 31–33.)

Seguramente estas críticas ocurrieron dentro de la propia comunidad budista. El amor por el equívoco, por los juegos del lenguaje, por el componente lúdico de este nuevo discurso se vio como una fuente potencial de abusos. Nāgārjuna se defiende acusando de ignorantes, enemigos tanto de ellos mismos como de los demás, a los que por su aturdimiento desprecian al *mahāyāna* confundidos y cegados por su extrema excelencia y profundidad.⁵³

El *mahāyāna* está compuesto de numerosas virtudes tales como la generosidad, la moralidad, la paciencia, la energía, la meditación, la sabiduría, la compasión. ¿Cómo puede ser posible que donde hay tantas virtudes se halle alguna afirmación equivocada? (RV 4.80.)

Nāgārjuna está utilizando la moral, la ética y la conducta como prueba de legitimidad, actitud que ha caracterizado al budismo desde sus orígenes. La ética sirve de legitimación a esta nueva forma de hablar, y se tiene la sensación de que Nāgārjuna cree que una conducta ética es capaz de alejar los peligros que acechan al que ronda el vacío de la significación:

Por medio de la generosidad y la conducta moral uno beneficia a los demás, por medio de la paciencia y la energía, uno se beneficia a sí

mismo, y con la meditación y la sabiduría uno se encamina hacia el despertar. Este es el resumen de los contenidos del *mahāyāna*. La enseñanza del Buda está condensada en preceptos que son beneficiosos tanto para los demás como para uno mismo y que conducen al despertar. Preceptos que se incluyen en las seis *pāramitā* y por tanto este *mahāyāna* es un enseñanza del mismo Buda. (RV 4.81–82.)

Nāgārjuna se esfuerza por mantenerse dentro de la tradición. Creo, es sólo una hipótesis, que es consciente de la excentricidad de su propuesta, de las fuerzas divergentes que ha desatado dentro de la misma comunidad budista y está tratando de buscar (conciliador) un centro compartido, un sello incuestionable del budismo, y lo busca en las directivas éticas que rigen la conducta de monjes, monjas y laicos (sīla) y en las "perfecciones" (pāramitā): las virtudes en las que se debe ejercitar aquel que busca el despertar.

Si la gente común no sabe ver que el *mahāyāna* es refugio y fuente de las virtudes morales predicadas por los Budas es debido a su ignorancia. Admitir la majestad del Buda y sus atributos inconcebibles es admitir la majestad del *mahāyāna*. (RV 4.83-84.)

Lo inconcebible – tanto del Buda como del *mahāyāna* – se legitima por medio de una conducta que tiene en cuenta tanto mandamientos o preceptos (*sīla*) como

⁵³ atyaudāryātigāmbhīryād viṣaṇṇair akṛtātmabhiḥ t

virtudes (*pāramitā*).⁵⁴ Esta visión vertiginosa del mundo necesita de ese anclaje indispensable, pues de otro modo sería como agarrar una serpiente por la cola.⁵⁵

nindyate (a)dya mahāyānam mohāt svaparavairibhih || RV 4.79.

Junger Habermas ha descrito (en numerosos lugares de una larga polémica) a los posmodernos como sujetos que acaban siendo devorados por su propia ironía. Creo que es cierta la existencia de ese cáncer del pensamiento. Quizá la única posibilidad de contrarrestar el impulso de esa ironía desatada sea la ética. Así, el reconocimiento de la contingencia, propia y ajena nos lleva a la ironía, y ésta, por una cuestión de mera supervivencia, a la solidaridad.

⁵⁵ El simil agarrar la serpiente por la cola lo encontramos en MK 24.11.

PARTE II

LA METÁFORA QUE NO FUE

1 Tomar refugio en la paradoja

No hay tal cosa como el *dharma* que ha enseñado el Tathāgata. ¿Y por qué? Porque el *dharma* al cual despertó el Tathāgata o el cual enseñó, no se puede aprehender, no se puede decir. No es ni un *dharma* ni algo que no es un *dharma*. ¿Y por qué? Porque la persona santa se forma en base a algo que no tiene condiciones ni elementos constitutivos (asamskrta-prabhāvitā). (7)

Este discurso del *dharma* es inconcebible. (15b) Decir "Tathāgata" es lo mismo que decir "la manera de ser de las cosas en cuanto llegan a ser." Subhūti, el que diga que el Tathāgata, *arhat*, perfectamente despierto ha despertado completamente al despertar perfecto e insuperable, ése miente.(17c)

El *sūtra* del diamante Vajracchedikā

Hay un sentido en el que la posición del *mādhyamika* es inexpugnable. Llamaremos a esta inexpugnabilidad "retórica" o "destreza dialéctica", aunque un budista *mahāyāna* preferiría llamarla "recurso" (*upāya*). Contrariamente a lo que la crítica del *madhyamaka* pudo y todavía puede imaginar, el predominio de la paradoja lógica de la indeterminabilidad del mundo apoya su posición en vez de refutarla. Decir que el mundo es indeterminado es una paradoja. ¿Por que? B. K. Matilal lo ha explicado de forma consistente y elegante:

¹ La traducción se debe a Luis O. Gómez, inédita. La numeración a la edición de Conze (ed./trad.), 1957. Me interesa especialmente la idea que se deriva del *sūtra* del diamante según la cual lo impensable es verdad en virtud de su impensabilidad. Esto se confirma más adelante, en uno de los pasajes más famosos del *sūtra*: "Los budas se han de ver en y a la manera del dharma, los cuerpos de los guías del mundo son

La vacuidad respira en la teoría de indeterminabilidad de *sanjveți* (del mundo fenomenal). Pero esta teoría de la indeterminabilidad del mundo fenomenal no es una teoría en sí misma. La teoría de la vacuidad simplemente no es una teoría porque no puede ser negada con éxito.

Y no puede serlo porque:

La noción de lo indeterminable es tal que uno puede afirmar la aparentemente contraproducente proposición: "Lo que es indeterminable no es, y al mismo tiempo es, indeterminable". Así, la negación de lo indeterminable sería también indeterminable. (Matilal 1971b)

De ahí que Nāgārjuna diga que quienes creen criticar la vacuidad en realidad la defienden. Lo que el crítico dice es equivalente a lo que muestra el que propone la vacuidad.² Y el que trate de refutar la vacuidad no refutará nada (pues no hay una

cuerpos de dharma pero no se debe tratar de entender la naturaleza de ese dharma; no es algo que se pueda entender." (pp. 56-57)

vyäkhyäne ya upālambham kṛte śūnyatayā vadet l sarvam tasyānupālabdham samam sādhyena jāyate ll MK 4.9.

⁽Lit.) "Si alguien hace una explicación en términos de vacuidad y otro alega que hay una inconsistencia o falacia (*upālambha*), ese otro termina por no demostrar ninguna inconsistencia por la misma razón (*saman sādhvena*): lo que dice es equivalente a lo que muestra el que propone la vacuidad".

Parece querer decir: la crítica implica lo que Nāgārjuna quiere demostrar. Hay un argumento (vigraha) y una persona hace una refutación (parihara), en este caso lo que la persona quiere demostrar es lo mismo que Nāgārjuna quiere demostrar. Es como si alegara que el concepto mismo de crítica implica la vacuidad, o sea, que el hecho mismo de realizar una crítica es analizar en términos de vacuidad. Es decir, la replica a la vacuidad siempre fallará pues ésta presupondrá lo que tiene que ser probado (estrofa 8). Y no se logrará encontrar fallo alguno en los análisis en términos de vacuidad pues el criticismo que se presupondrá es justamente lo que ha de probarse (estrofa 9). Sobre las relaciones entre vacuidad y racionalidad ver: Robinson, 1957. Gardfield (1995, 147-48), que traduce el MK del tibetano, comenta que una vez se produce la demostración de la vacuidad de un fenómeno o clase de fenómenos, cualquier réplica conllevará

teoría o doctrina que refutar), sólo demostrará la misma conclusión propuesta por el que defiende la vacuidad.³

Si X es indeterminable –seguimos a Matilal– esto quiere decir que ningún predicado puede aplicarse a X. O que todos los predicados, incluidos los contradictorios, pueden aplicarse a X. Si se pretende negar la proposición "X es indeterminado" habrá que mostrar que hay al menos un predicado P que es aplicable a X y que no podemos aplicarle su contradictorio (no–P). Si no se encuentra ese predicado no se puede atacar la proposición "X es indeterminado." El punto central en Nāgārjuna es que uno no puede encontrar ningún predicado P para aplicarlo a X sin verse envuelto finalmente en algún tipo de compromiso de aplicar no–P a X.

inevitablemente la pregunta. Y se supone que se ha mostrado que si algo es vacío, es, *ipso facto*, surgido en dependencia y sólo convencionalmente real. Cualquier cosa que el oponente quiera demostrar como inherentemente existente caerá presa de las paradojas desarrolladas en este capítulo, esto es, él debe asumir que la cosa en cuestión o es completamente independiente y sin causa, lo cual significa que está fuera de cualquier posibilidad de prueba, o que esa cosa surge a partir de otro fenómeno con existencia inherente, lo

cual nos llevaría a una regresión infinita.

Se apunta a la idea de que la vacuidad ocurre sólo para caracterizar a todos los fenómenos, Nāgārjuna argumenta que la existencia inherente es simplemente una noción incoherente y que el análisis de los fenómenos y sus transformaciones sólo es posible en términos de vacuidad.

³ vigrahe yaḥ parīhāram kṛte śūnyatayā vadet l sarvam tasyāparihrtam samam sādhyena jāyate ll MK 4.8.

⁽Lit.) "Si alguien trata de refutar un argumento basado en la vacuidad, no refutará nada porque meramente demuestra la misma (conclusión) propuesta por el que está defendiendo la vacuidad".

Comentario: tasva jāvate: "le nace a él", "va a terminar con", es decir, todo queda sin contestar, la respuesta es igual a lo que se proponía demostrar. Lo que quiere decir esta estrofa es que el supuesto detractor termina diciendo lo mismo que el śūnyavādin, aunque aquel no se dé cuenta.

Si alguien dice que existe el ojo y que existe el objeto de su percepción como entidades separadas, entonces no hay necesidad de postular una relación entre los dos, pues lo que le da ese nombre es la relación misma. Aparece por vez primera en el texto el término súmatā. También VV 21: (Lit.) "Si mi aserción (afirmación) no existe ni en la combinación de causas y condiciones ni independientemente de ellas, entonces se establece la vacuidad de las cosas debido a su carencia de naturaleza intrínseca (súmyatvam siddham bhāyānām asvabhāyatvāt).

Por tanto "X es indeterminado" es una paradoja porque si lo aceptamos entonces tendremos que aceptar su contradictorio "X no es indeterminado." Así pues la teoría de la vacuidad no es una teoría y puede decirse que el predicado "indeterminado" no es tampoco un predicado; pues en este contexto "indeterminado" significa "la falta de aplicabilidad de cualquier predicado," y si "la falta de aplicabilidad de cualquier predicado de algo, entonces ese algo no puede llamarse indeterminado.

La propuesta del *mādhyamika* es que el mundo de los fenómenos es indeterminado, que no puede aplicársele ningún predicado. O mejor, saber que aunque apliquemos predicados a la realidad (cosa que hacemos constantemente), esos predicados carecen de naturaleza propia (*svabhāva*). Pero entonces surge la pregunta: ¿es el propio "indeterminado" un predicado o no lo es? Si lo es, entonces el mundo fenomenal no es indeterminado pues tiene al menos un predicado. Si no lo es, ¿qué es entonces?

Voy a trabajar con la hipótesis de que para el *mādhyamika* la concepción del mundo como indeterminado es un medio hábil: *upāyakauśalya*, una buena herramienta para la obtención de los fines budistas. Cultivar el vacío, como apunta el *Bhadra māyākāravyākaraṇa sūtra*, des un modo de zambullirse en la ilusión (en el

⁴ Régamey, 1990; comenta: desde un punto de vista doctrinal el texto concuerda con las tesis fundamentales del antiguo *mahāyāna*: la tesis de la *samatā* (la identidad de todo en el sentido último), la tesis de la irrealidad de mundo fenomenal y especialmente de la forma física del Buda. Hay un gran énfasis en la ilusión universal (*māyā*). Se establece una analogía entre Bhadra el encantador y Buda el encantador universal. El Buda, deseando instruir a Bhadra, toma la taumaturgia de éste como punto de partida. Bhadra

hechizo) de la doctrina (*dharma*). Sin embargo, para el investigador moderno (no budista), se trata de un ardid retórico. Una instrumento para la seducción –el hechizo del *dharma*– y la persuasión. Una herramienta que sirve al "trabajo de la religión". De ahí que se use un cierto modo de hablar que se aleja de las construcciones lógicas y sencillas y que consigue dar a las ideas una singular elevación, gracia o energía. Con "trabajo de la religión" me refiero a la tarea de racionalización del pensador religioso, a sus esfuerzos por convertir la creencia en algo coherente y convincente, a "ordenarla" y hacerla consistente con las otras áreas del conocimiento. Esta lectura considera al "trabajo de la religión" o al "trabajo de las filosofias religiosas" como algo más que su función o significación social. Este ser "algo más", es decir, el hecho de que "la función social de la doctrina no agote sus significados" (Gómez 2000a) no quiere decir que este "trabajo" sea algo diferente o autónomo de esa función y significación socials. Este trabajo sirve también para proteger y aislar, es decir, para

sabe que el espectáculo (el festín) que él ha creado es irreal. Buda le explica que no sólo el entretenimiento mágico, sino las personas que lo disfrutan, que Bhadra considera reales, también son irreales, como el universo entero. Dice el Bienaventurado: "Los disfrutes y ganancias de todos los seres, Bhadra, son creados por la māyā del karma: esta Orden de monjes es creada por la māyā del dharma. Yo soy creado por la māyā de jītāna, la trisāhasramahāsāhasralokadhātu es creada por la māyā de vishvābhinirvytti, y todos los dharma son creados por la māyā de pratyayasambhāra. (18)

Esta ilusión es una fantasmagoría creada por el Buda deliberadamente y con un propósito, como Bhadra dice con franqueza al final de su conversión (134): "El Bienaventurado, aunque no existe yo, enseña la verdad usando la palabra convencional "seres" y aunque no haya alma ni persona individual, el Bienaventurado cuando enseña la verdad adopta la palabra "persona". Por lo tanto él es un gran ilusionista. Tras alcanzar la iluminación él no vio ningún dharma que muera, transmigre o que renazca." La diferencia entre la māyā de Buda y la maya de Bhadra es de dos tipos. En primer lugar es cuantitativa: mientras que el poder mágico de Bhadra se aplica a una porción de la realidad, es de un-lado (ekadesá), la māyā del Buda es universal y nada puede compararse a ella (encontramos aquí la cuestión del "Creador", esa māyā no la crea el Buda, la "reconoce"). En segundo lugar la diferencia es cualitativa: el "engaño" del Buda tiene un propósito saludable, lleva a los seres al objetivo supremo, los ayuda a darse cuenta de lo ilusorio del mundo. "Todos los pensamientos, incluso los pecaminosos, producen el pensamiento dirigido hacia el despertar" (100). El festín ofrecido por Bhadra, aunque tuviera una fraudulenta intención, tenía algo de positivo: era una ofrecimiento (dāna) otorgado al Buda y al mismo tiempo dio la oportunidad para la

"definir", aquellas experiencias que merecen ser llamadas religiosas de otras formas de conocimiento que no tienen porqué serlo.

Si la proposición "el mundo es indeterminado" es indeterminada, entonces no podemos decir que el mundo fenomenal sea indeterminado, pero ya lo dijimos, a ese llegar tarde es lo que deseo llamar retórica.

Y si esta proposición no es indeterminada, entonces los fenómenos tienen su predicado y no son pues indeterminados. Se falsifica la tesis original.

Hay que reconocer que esto suena como un intento de mistificar la cuestión filosófica. Pero lo que probablemente significa es que la línea de demarcación (*koţi*) entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo Absoluto y lo fenoménico, entre nirvana y *saṃsāra*, es en sí misma indeterminada. No podemos decir nada sobre esta línea de demarcación. Y esta es una buena razón para creer (si no para decirlo explícitamente) que ellos son indistinguibles, *advaya*, uno. La dialéctica lleva así al Absolutismo. (Matilal 1971a, 161)

Las conclusiones de todo esto pueden tener consecuencias muy diversas. La paradoja puede ser el objetivo de una filosofía o el problema que ésta deber sortear:

conversión de aquellos que estuvieron presentes. Por eso el Buda, aunque era consciente del engaño, aceptó la invitación.

59

[...] uno estaría tentado a añadir que el mādhyamika considera a las paradojas y a los absurdos como el objetivo que deben alcanzar sus argumentos, antes que como problemas a resolver por una teoría más completa y comprehensiva... La idea mística de lo último como inexpresable y alcanzable mediante la intuición directa ocurre también en el madhyamaka. Si la moraleja de todo esto es que nuestra comprensión o pensamiento siempre rebasa nuestro lenguaje por medio del cual tendemos a representar lo que hemos comprendido, esto tiene un gran valor educativo en filosofía. Puede considerarse un desafío para modificar, clarificar y reorganizar nuestras teorías filosóficas. Pero si interpretamos esto (erróneamente, creo) como que deberíamos abandonar, desesperados, todos los intentos de análisis razonado, entonces no encontraremos como improvisadas plañideras en el entierro de la filosofía. (Matilal 1971ª, 167)

De esta traición filosófica hablaré en la siguiente sección. Comparto con Matilal la idea de que la búsqueda de paradojas en lugar de los intentos de solucionarlas o evitarlas suponen el fin de la filosofía. Pero creo que en esa búsqueda hay también un esfuerzo racional (un esfuerzo del pensamiento) y que en su tarea iconoclasta late un desafío y un constructivismo, un edificio no ya conceptual sino metafórico o poético, y lo que es más importante: una labor teológica e inspiradora.

2 La soledad del Mādhyamika: la traición (filosófica) como revelación (religiosa). Las dos verdades.

Lo indeterminado goza de cierta vaguedad, de falta de precisión o exactitud. Wittgenstein ha llamado la atención sobre el vínculo que une "exactitud" (requisito de toda ciencia) e "intención," haciendo notar que la misma noción de "exactitud" depende de nuestros propósitos y es función de nuestras intenciones.⁵

Algunos pragmatistas como Richard Rorty dirían que lo único que se puede hacer con una cosa es usarla. Ellos borran la línea de demarcación entre interpretar textos y usarlos. Interpretar un texto, descubrir su "esencia" es una forma más de ponerlo en funcionamiento. Los antiesencialistas como Rorty deploran la distinción entre dentro y fuera, entre las características no relacionales y relacionales de algo, pues en opinión del pragmatista no existe algo así como una propiedad intrínseca y no relacional de algo. Podemos reconocer aquí un punto de contacto entre la visión pragmatista y la de Nāgārjuna, para quien nada queda fuera de *pratītyasamutpāda*.

_

⁵ La cita textual de Wittgenstein 1999 (*Investigaciones filosóficas* § 88) es: "*Inexacto* es realmente un reproche, y *exacto* un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza tan perfectamente su meta como lo exacto. Ahí depende, pues, de lo que llamemos *la meta.*" Los paralelos *espurios* o interesantes entre Wittgenstein y el budismo han sido explorados por Gudmunsen, 1977.

⁶ Rorty 1995, 122, los paréntesis son míos: "Leer textos es una cuestión de leerlos a la luz de otros textos, personas, obsesiones, retazos de información o lo que sea, y luego ver lo que pasa. Lo que pasa puede ser algo demasiado extraño e idiosincrásico como para preocuparse por ello... O puede ser estimulante y convincente, como cuando Derrida yuxtapone a Freud y Heidegger. Puede ser tan estimulante y convincente como para tener la ilusión de que por fin vemos aquello de lo que cierto texto (que reclama ser la palabra del Buda) trata realmente. Pero lo que estimula y convence es una función de las necesidades y los fines de quienes se encuentran estimulados y convencidos. De modo que me parece mas sencillo desechar la distinción entre usar un texto e interpretarlo, y sólo distinguir entre usos de diferentes personas para fines diferentes". Y más adelante: "Una gran parte de la crítica humanística ha sido esencialista: ha creído que había cosas profundas y permanentes en el interior de la naturaleza humana que la literatura

Nāgārjuna parece postular la indeterminación del mundo en numerosos pasajes: "la acción es indeterminada en términos de naturaleza propia" (MK 17.14.); "no se afirma el nirvana ni se niega el saṃsāra" (MK 16.10.); "el ser vivo no está ni atado ni liberado" (MK 16.5); "la persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la inexistencia" (MK 15.10.); "del mismo modo nunca lograremos comprender si mientras [vivía] el Bienaventurado existía o no existía, si existía y no existía o si ni existía ni no existía" (MK 25.18.); y, más general: "de cualquier cosa que sea, sujeto o experiencia, característica o sustancia, causa o efecto, uno supone que una es el arranque [o límite] de la otra. No sólo el saṃsāra carece de límite, ninguna entidad tiene limite alguno anterior o posterior" (MK 11.7-8.). Nāgārjuna parece querer dejar un espacio abierto a la indeterminación. Candrakīrti en su comentario a este último verso cita el famoso pasaje del Ratnamegha: "La naturaleza de todas las cosas ni ha surgido ni ha sido detenida, desde el comienzo está en perfecta calma. Y los dharma hacen todos girar la rueda del Dharma."

Pero la paradoja de la indeterminación que hemos visto en la sección anterior (que es la indeterminación del mundo fenomenal en el caso de Nāgārjuna) no es exactamente igual a las famosas paradojas semánticas de los escépticos, como por ejemplo la paradoja del mentiroso. Parafraseamos a continuación la argumentación

desenterraba y exhibía ante nosotros. No es ésta la clase de creencia que los pragmatistas deseamos alentar..."

[&]quot;Pero lo que la "teoría" no ha hecho, creo, es proporcionar un método de lectura. Los pragmatistas creemos que no lo va a conseguir nadie. Traicionamos lo que Heidegger y Derrida han intentado decirnos cuando lo intentamos. Empezamos a sucumbir al viejo impulso ocultista de descifrar códigos, distinguir entre realidad y apariencia, hacer una odiosa distinción entre comprenderlo bien y hacerlo útil". (p.125-126)

que hace Matilal sobre este asunto (1971a, 162-65): Lo importante es reconocer, como hicieron los gramáticos y filósofos indios, que hay dos aspectos diferentes en la negación: (1) La negación como mera negación: *prasajya-pratisedha* y (2) La negación como compromiso con lo opuesto a lo negado: *paryudāsa*.

La negación como compromiso (*paryudāsa*) ocurre cuando al decir no a una cuestión significante nos estamos comprometiendo a decir sí a otra cuestión formulada de forma apropiada. Es lo que ocurre cuando decimos: "la flor no es roja". En este caso estamos comprometidos a admitir que la flor tiene un color, que no es el rojo. Pero con otras cuestiones el grado de compromiso puede ser muy bajo. Cuando decimos "el hombre no es el creador del universo" se podría decir que en este caso apenas nos comprometemos a aceptar que el universo tenga un creador.

En la mera negación (seguimos con Matilal) la intensidad de la negación puede variar. En el caso de "la flor no es roja" o "el cuerpo es inconsciente" la intensidad de la negación es muy baja. En estos casos podemos estar bastante más inclinados a comprometernos con alguna otra proposición que a negar cualquier relación particular entre el sujeto y predicado. Pero nuestra negación es más intensa en el segundo ejemplo: "el hombre no es el creador del universo". En un caso domina el aspecto de la mera negación, en el otro el del compromiso. ¿Qué tiene todo esto que ver con la "traición" como "revelación"? En seguida lo veremos.

Nāgārjuna, para lograr este tipo de negación fuerte y descomprometida utiliza en el MK la negación conjunta del tetralema (catuṣkoṭi²) e incluso la negación doble. Interpretado de esta manera la aparente contradicción de la negación conjunta de las cuatro alternativas desaparece. Lo absoluto o nirvana puede decirse que realmente encarna la negación de todos los predicados (o características), en este sentido extremo de la negación. Cuando las alternativas son negadas, la vacuidad prevalece.

Usualmente en la lógica moderna se trata la negación como una negación "proposicional": si yo niego la proposición P estoy comprometido a aceptar no-P. Esta visión tiene una gran ventaja: simplifica las leyes elementales de nuestra lógica, pero es negligente con la forma extrema de negación propuesta por los mādhyamika: es decir, negar una posición no tiene porqué significar el compromiso con la contraria. El nyāya, como en la lógica moderna, subordina el aspecto negativo al de compromiso, el mādhyamika hace lo contrario. Nos encontramos pues que el mādhyamika traiciona esta lógica común en un movimiento que simula el abandono del debate público.

El parentesco entre "traición" y "revelación" podría muy bien arrojar alguna luz sobre la posición "sostenida" por aquellos que "no sostienen ninguna posición". Cuando hablamos de secreto, de una enseñanza oculta en los textos (como propone el *mahāyāna*) la revelación se convierte en traición. Revelar un secreto es traicionarlo:

Nobre la catuşkoţi o tetralema el trabajo mas detallado es Ruegg, 1977. El tema ha sido tratado también por Jayatilleke, 1963.

to betray a secret, se dice en inglés. Es en este punto donde ocurre el giro de lo filosófico a lo teológico. La revelación (tarea de la teología) consiste en descubrir o manifestar un secreto. Toda aventura religiosa se inicia con una traición a órdenes de significación heredados. La revelación religiosa es prima hermana de esta actitud de ruptura.8

Los *mādhyamika* son el blanco de numerosas críticas. La enorme literatura de comentarios críticos a su filosofía, tanto de dentro como de fuera de la tradición budista, así lo atestigua. El *mādhyamika* es lapidado en el ágora pública porque ha traicionado las reglas del debate (de la lógica común y corriente). Son los traidores a la filosofía que han roto las reglas del juego y han corrido a refugiarse en la paradoja. Ya sea la paradoja de la indeterminación o la "vacuidad de la vacuidad" tautológica del *mahāyāna*. Pero esta traición sólo muestra que los objetivos perseguidos no se restringen al ámbito de la filosofía o de la tradición dialéctica (*vāda*). El *mādhyamika* se sale del debate para emprender el "trabajo de la religión;" abandona el debate como la serpiente su piel gastada y vicja. ¹⁰

Creo que la tautología, el desierto del filósofo, puede ser un lugar "revelador" para el anacoreta. Dentro del contexto ritual la tautología puede ser reveladora. Pero fuera de ese contexto es un lugar peligroso. El eremita que habita el desierto necesita

⁸ Podríamos ir más lejos y decir que tanto Buda, como Moisés, Cristo o Mahoma traicionaron una hermenéutica (heredada) y en ese acto cifraron su revelación (fundando una nueva hermenéutica).

⁹ A pesar de pertenecer a ella y estar condicionados por esa misma tradición del debate, como es el caso de N\u00e4g\u00e4rjuna.

de una cueva dónde guarecerse. Pero aquí, en el desierto de las palabras que es la tautología, decir contexto ritual es lo mismo que reclamar la asistencia de un guía, de un especialista: el escolástico. Las dos verdades santifican así órdenes de relaciones humanas, al tiempo que configuran una jerarquía. Si la enseñanza no es entendida de forma adecuada hundirá al necio en el fango de la visiones nihilistas y caerá de cabeza en el infierno de los avīci, destruyéndose a sí mismo por su propia obstinación. (RV 2.20. y 1.57.)

Tanto el asceta que se retira al desierto como el bandido que asalta los caminos han roto el pacto social, han roto también el acuerdo de significación que, a través del lenguaje y de otros medios de intercambio (dinero, parentesco, etc.), establecemos entre los hombres. El desierto del anacoreta o la selva del bandido son los lugares donde la vieja significación pierde su validez. Pero para sobrevivir en ellos hace falta una disciplina más férrea todavía que la traicionada. Cuando un orden nuevo logra sobrevivir dentro de un orden más amplio es porque el orden naciente es más estricto que el orden global en el que se inserta.

Este nuevo orden parece pasar primero por un estadio de anarquía. Nāgārjuna reconcilia dos nociones que los budistas se esforzaron por distanciar —y trazar así un camino entre ellas— durante más de seiscientos años: nirvana y samsāra. La doctrina parece sugerir, a veces, que trascendamos órdenes y jerarquías. La ignorancia ya no es

10 Metáfora del *Urāgavagga* (Tola y Dragonetti 2001).

¹¹ En el caso del bandido el dinero deja de circular por los medios convencionales, de acuerdo común.

ver lo impermanente (*anitya*) como permanente (*nitya*), lo doloroso (*dulikha*) como dichoso (*sukha*) o lo que carece de esencia (*anātman*) como esencial (*ātman*). No. La ignorancia es ahora aferrarse a esas dualidades. ¹² En este nuevo desierto hará falta un orden distinto, un orden nuevo y fundacional (*mūla*). ¿Cómo lograrlo? Con la doctrina de las *dos verdades*.

Las doctrina de las *dos verdades* realiza una triple función: (1) Santifica órdenes de relaciones humanas: define (funda) la figura del experto religioso. (2) Permite intensificar simbólicamente la realidad pragmática o psicológica de la separación entre *samsāra* y nirvana, entre lo sagrado y lo profano, restableciendo así el camino borrado por su equivalencia. (3) Puentea esa misma discontinuidad al tiempo que la intensifica. (Gómez 2000a, 100)

¹² evam nirudhyate (a)vidyā viparyayanirodhanāt l

avidyāyām niruddhāyām saṃskārādyam nirudhyate || MK 23.23.

⁽Lit.) "Así, con la cesación de los engaños, cesa la ignorancia (avidya)

Cuando la ignorancia ha cesado, las disposiciones mentales etc. cesan"

Estrofa importantísima. Se trata de una versión de cómo se detener la rueda de las doce causas. Importante porque se trata de una detención intelectual, hay un cierto todo elitista, muy escolástico. El engaño es el pensar mal, pensando bien se acaba el renacer. Al negar el engaño en su sentido clásico, engaño que consistía en ver las cosas del mundo como śuci, nitya y sukha se está negando que avidya sea no conocer las cosas como realmente son (anitya, dulpkha, aśuci). Nāgārjuna dice algo muy distinto, el error de avidya ahora es creer que las cosas son anātman o ātman, dulpkha o sukha, anitya o nitya. El error de avidya es entramparse en esa dualidad. Si te puedes liberar del engaño o del error que supone esa dualidad, te has librado de avidya. Apuesta clara por la no dualidad. Nāgārjuna esta dinamitando el budismo que siempre hemos pensado que es el budismo, pero que quizá no lo sea.

3 La metáfora que no fue. La vacuidad como medio hábil.

El objetivo de esta sección será ver como Nāgārjuna hace del vacío una metáfora de lo real para luego negarle esa función. El vacío no puede ser la imagen ni el tropo de la realidad pues la realidad no tiene cara, o mejor, no tiene una cara definida. La alegoría no es posible, el traslado –del sentido recto de la voz a su sentido figurado– se suspende. Nāgārjuna considerara al vacío (sūnyatā) y a la naturaleza propia (svabhāva) como las dos caras de una misma moneda (como existencia y no existencia). Por tanto ambas fracasan como metáforas de lo real, ya sea en el sentido último (paramārtha) o en el sentido convencional: lo que el hombre común entiende por la realidad de todos los días, que es tan indeterminada como el mismo nirvana. El mundo se parece a una ilusión mágica, tiene la naturaleza de lo prodigioso. ¹⁴ Veámoslo.

El argumento ocurre en el capítulo XIII de las *kārikāļ*, y esta estrechamente relacionado con la cuestión del carecer de tesis, que se convierte en la conclusión del mismo. El mundo fenomenal, la experiencia sensorial, en definitiva, lo que consideramos real, nos rapta, secuestra nuestra mente y en ese secuestro está el origen

13 astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadaršanam l tasmād astitvanāstītve nāśrīveta vicaksanah ll MK 15.10.

⁽Lit.) "'Existe' implica adherirse al eternalismo, 'no existe' implica la filosofia de la aniquilación. Por tanto una persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia."

¹⁴ Comparar con Regamey 1990.

del sufrimiento.¹⁵ La tarea del budismo será para Nāgārjuna el rescate de esa mente cautivada. La primera estrofa nos dice que la realidad es confusa o cautivadora y por tanto engañosa. Pero veremos que el hecho de que sea así no tiene porqué significar una dualidad entre lo aparente y lo real.

El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es engañoso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras y por tanto engañosas. ¹⁶ Si los *dharma* que nos cautivan son engañosos, nada se pierde. El Bienaventurado dijo esto para iluminar la vacuidad. ¹⁷

Lo que está hecho de engañosos *dharma* es falso (MK 13.1a.). La vacuidad es aquí una lámpara, una linterna que alumbra y aclara toda esa mentira. La vacuidad como herramienta, como cultivo (*bhāvanā*) más que como metáfora de la realidad. La vacuidad es el medio hábil. Lo *prapañca*, fuente confusión, cesa en la vacuidad.¹⁸

Arriesgamos la traducción de moşa por "cautivar", literalmente significa "confundir" o "robar." Curioso, la raíz sánscrita mūṣ: robar, y la palabra inglesa mouse: ratón, en español, en sentido figurado "ratero", el que roba; inglés rat.

tan mṛṣā moṣadharma yad bhagavān ity abhāṣata l sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskāras tena te mṛṣā ll MK 13.1.
Candrakīrti no especifica si las saṃskāra que aparecen en el primer verso son las disposiciones mentales o las cosas condicionadas. El contexto sugiere que deben ser las últimas.

¹⁷ tan mṛṣā moṣadharma yad yadi kim tatra muṣyate l etat tūktam bhagavatā śūnyatāparidīpakam ll MK 13.2.

¹⁸ karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ l te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate II MK 18.5.

⁽Lit.) "Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas ocurre la liberación. Porque el que se imagina (vikalpa) (un yo, un mío) es el que sufre la acción y la impureza (karmakleśa). Ese karmakleśa le pertenece al que tiene imaginaciones como resultado de la fabricación mental (prapañea). Pero lo prapañea cesa en la vacuidad". Lindtner (1997, 355) comenta que este pasaje a menudo se entiende de forma errónea. Glosa así: "se dice que el karma y las kleśas son debidas a vikalpa, y que los vikalpa son debidos a prapañea, pero lo prapañea cesa en la vacuidad (śūnyatā)." Creo que sería interesante realizar un

Comparemos lo anterior con los versos de Śāntideva del *Bodhicarvāvatāra* (en adelante BCA: 9. 33-35):

Cuando, empero, uno se compenetra con la vacuidad desaparece la impresión de que hay algo que existe realmente, y cuando se ejercita uno en el pensamiento de que "nada es", desaparece finalmente esa misma verdad. 19 Cuando ya no se concibe una entidad de la cual se pueda suponer que no existe, ¿cómo podría entonces aparecer ante el pensamiento la inexistencia, privada ahora de todo apoyo? Cuando no aparecen ante el pensamiento ni lo existente ni lo no existente, entonces, a falta de otro camino, privado de todo sostén, el pensamiento queda sosegado. (Gómez 2002a)

La importancia de estas palabras no puede subestimarse. Este es el momento en el que, según la leyenda de la vida de Śāntideva (Gómez 2002c), frente a él aparece Mañjuśri y los dos ascienden lentamente en el aire hasta desaparecer en lo

_

estudio comparativo entre el MK y el *mantra* que partiera de la idea de considerar al MK como un texto destinado a apaciguar lo *prapañea* (origen de las *kleśa* y el karma). La idea está ya en el *Sūtra del Corazón*, allí se considera a la vacuidad como a un *mantra*. Al igual que un *mantra* recitado repetidamente durante la concentración meditativa, el texto de Nägārjuna pretende liberar al escolástico de todas las confusiones inherentes a la discusión filosófica, que de otra forma sería interminable.

¹⁹ Comparar con: sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca l naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśasanam ll MK 18.8.

⁽Lit.) "Todo es verdad (*tathyann*) y tampoco es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Esa es la enseñanza de los Budas".

Comentario: *Tat-tva*: señalar una cosa, la definición por ostentación (Wittgenstein): "realidad" (así la creamos desde niños al aprender las palabras, "eso es un árbol" nos señalaron en la infancia). *Tathya = tathā*: el ser tal, el ser así: "verdad". El comentario de Candrakīrti pasa por alto la importancia de este verso y no define *tathya*. Parece un rechazo de la palabra "verdad", como si ésta llenara de confusiones y sirviera de alimento a la elucubración vana (*prapañea*).

alto, ante la emoción y el gozo de su auditorio cautivado. Aunque ya no se veía su cuerpo, la asamblea podía escuchar todavía la recitación de Santideva del Bodhicaryāvatāra. Nunca se le vio más.

Parece que se sugiere que concebir el mundo como un prodigio es el medio para sosegar la mente. Esta idea se representa en la leyenda por medio de uno de los trucos clásicos que realizaban (y todavía realizan) los magos en la india antigua: la ascensión del mago por una cuerda que emerge mágicamente de una cesta y la posterior desaparición en las alturas.

Volvamos ahora con Nāgārjuna para ver hasta qué punto estas dos argumentaciones están en consonancia:

> Como resultado del cambio y la transformación de todo uno logra comprender la ausencia de esencia en las cosas. Si las cosas son vacías no hay ninguna entidad con naturaleza propia. Pero entonces, ¿quién experimentará el cambio si no existe una naturaleza propia en ese alguien?²⁰ Y ¿quién podría experimentar el cambio si hubiera una naturaleza propia (que por sí misma, por definición, impediría todo cambio) El cambio no se puede concebir: el joven no puede envejecer: no sería joven; y el viejo tampoco: ya lo es. Si el cambio fuera una

kasya syād anyathābhāvah svabhāvo yadi vidyate II MK 13.4

71

²⁰ bhāvānām nihsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt l nāsvabhāvas ca bhāvo (a)sti bhāvānām sūnyatā vatah II MK 13.3. kasya syād anyathābhāvah svabhāvas cen na vidyate l

propiedad de lo que cambia entonces la leche, en posesión del cambio, sería ya mantequilla... (MK 13:3-6) ²¹

El antiesencialismo implica, por vía negativa, el tema de las esencias. Y éste suscita a su vez otros dos: el del cambio y el de la identidad. El tema del cambio está en el origen de la reflexión budista: el cambio es la causa del sufrimiento, nos apegamos a cosas que al cambiar, dejan de ser nuestras y eso nos hace sufrir. Nāgārjuna dedica el capítulo XIII del MK a tratar el tema del cambio y la identidad.

La experiencia observa el cambio por doquier. La cuestión es que si hemos de hablar de cambio tiene que haber algo que permanezca invariable: el cambio es de algo, el cambio presupone lo duradero, lo estable (la esencia), mientras que son las características (*lakṣana*) o accidentes los que cambian. Paradójicamente el cambio requiere de estabilidad.

El otro tema es el de la identidad: de las muchas propiedades que observo en X, ¿cuál de ellas no podría dejar de tener sin que perdiera su identidad como X? La cosa puede cambiar en muchos aspectos, pero hay uno (el que configura su identidad) según el cual no puede cambiar, o si cambiara ya no podríamos llamar a la cosa X sino Y. Esto se conecta con la intencionalidad: en función de las intenciones que tengamos, en función de lo que queramos hacer con la cosa X –ya sea ésta el alma, la

72

²³ tasyaiva nänyathäbhävo näpy anyasyaiva yujyate l yuvä na jiryate yasmäd yasmäj jirno na jiryate ll MK 13.5. tasya ced anyathäbhävah kṣiram eva bhaved dadhi l kṣiräd anyasya kasyacid dadhibhävo bhaviṣyati ll MK 13.6.

conciencia o una mesa— seguiremos llamándola X o aceptaremos cambiarle el nombre y llamarla Y. La pregunta del *Milindapañha* acerca del lugar donde reside la identidad del carro es la búsqueda de las partes o elementos de una cosa que desempeñan un papel fundamental, que son lo que debe ser esa cosa. Si mi interpretación de Nāgārjuna es correcta y es cierto que está cerca del pragmatismo, ese papel sería la función de la cosa, su utilidad. En el caso de la persona, esa "esencia como carencia" no son los *skandha* (substitutos del *ātman* y considerados igualmente esenciales por el *abhidharma*) sino algo que está aún por llegar. Un propósito, una intención, un voto. Para el monje del *mahāyāna* esta intención en forma de proyección no es otra que el voto del *bodhisattva*.

La opción que Nāgārjuna propone es el destierro del verbo "existir", tratando como inútiles o incluso perjudiciales las preguntas acerca del factor "existencia", hablar de existencia, de no existencia, de ambas o de ninguna es errar en el planteamiento.²² De ahí que no pueda proclamar a viva voz su antiesencialismo, pues no quiere caer en el bando de los que sostienen la no existencia. Nāgārjuna no desea hablar en estos términos, prefiere *cambiar* de vocabulario. Ese cambio ocurre respecto a ciertos conjuntos de descripciones (vocabularios) heredados.

Toda la cuestión no es otra que la distinción entre dos tipos de propiedades, las propiedades que las cosas *tienen* y las propiedades que las cosas *son*. Esa distinción para Nāgārjuna no se basa en esencia alguna sino en nuestros propósitos. Las

propiedades que se tienen residen en la cosa, no son la cosa, se podrían perder o sustituir por otras sin que la cosa perdiese una identidad que nunca tuvo y que sólo es apariencial. Para el esencialista o el que habla de "existencia" y no "existencia" no todos los predicados están al mismo nivel. Para Nāgārjuna, sin embargo, si lo están: todas las cosas son vacías. Pero este predicado, aplicable a cualquier cosa sobre la que podamos establecer un argumento racional (MK 24.14.), es un predicado negativo: esa característica es en realidad una carencia.

Aristóteles (*Metafisica*) sostenía que la esencia de una cosa no era un determinado conjunto de materiales o componentes, sino más bien un tipo de estructura u orden, que él llamaba *forma*. La *forma* era el modo de organización de acuerdo a la función que desempeñaba dicha cosa. Nāgārjuna es más antropocéntrico. Para él no tiene sentido hablar de las intenciones (funciones) de la cosa, pero sí de las del hombre que, encadenado por la sed, lucha por liberarse del sufrimiento. El sujeto que experimenta el mundo es el centro de la cuestión. La cosa en sí, su naturaleza propia, es una abstracción ilícita. El sujeto, en cuanto que experimenta el mundo, debe tener alguna capacidad que haga posible dicha experiencia, debe tener ciertas predisposiciones (*saṃskāra*, *vāsanā*), y sólo será capaz de experimentar lo que encaje en dichas predisposiciones. Esta idea, que en la filosofía occidental aparece formulada por primera vez en Kant, parece estar implícita en el concepto budista de *bhāvanā*: un cultivo que atiende no al objeto, sino a las predisposiciones que hacen posible su

²² RV 1.76., MK 23.3., y, más contundente: MK 15.10.

aprehensión. La idea es la siguiente: no debemos centrarnos en la experiencia en sí (lo cual para Nāgārjuna carece de sentido) sino que nuestra situación es tal que nos encontramos ante las condiciones necesarias de la misma posibilidad de experiencia. Esa experiencia no puede ser por tanto independiente de los marcos conceptuales, predisposiciones e inclinaciones que la hacen posible. Por eso se considera tan útil carecer de opinión y por eso el trabajo de la meditación trata de actuar sobre esos mismo condicionamientos que hacen posible la experiencia. No podemos acceder a las cosas como son en sí mismas, pero sí hay un trabajo posible sobre la mediatización a la que son sometidas mediante nuestra sensibilidad y formas de entendimiento. La preocupación es más soteriológica y psicológica que metafísica.

Si esto es así, cualquier mundo percibido por sujetos de la experimentación debe estar moldeado y ordenado por dichos condicionamientos. Pero tales condicionamientos (por ejemplo las categorías de espacio, tiempo o causalidad) no tiene una realidad independiente de ese proceso de ordenación y modelado. Por eso no debemos hablar, por ejemplo, de una causalidad independiente de la experiencia. Nāgārjuna se aproxima así al constructivismo.

Hay pues una retirada (como la de Śāntideva). Una retirada espectacular y cautivadora. Se sofoca el fuego de la vacuidad, que todo lo arrasaba, y se equiparan vacuidad (śūnyatā) y naturaleza propia (svabhāva): la esencia como carencia, somos lo que nos falta. Se trata de un último giro dialéctico que termina por conectar con la

vieja aspiración antiespeculativa: "carecemos de tesis", "nada tenemos que proponer". 23

Hay ciertas formas obsesivas de imaginar que conviene erradicar: "Cuando no se afirma el nirvana ni se niega el *saṃsāra*, entonces, qué se imaginaría uno que es el nirvana y qué se imaginaría uno que es el *saṃsāra*?" (MK 16.10.). Es decir no hay apoyo o fundamento para el nirvana (más tarde el *mahāyāna* llamará a esta carencia de apoyo *apreatiṣṭita nirvāṇa*), pero tampoco lo hay para el *saṃsāra*. "Por eso nunca podremos comprender si mientras el Bienaventurado estaba en vida existía o no existía, si ambas o ninguna." (MK 25.18.)

Si hubiera algo no vacío entonces podríamos hablar de algo vacío. Sin embargo, no hay nada que sea no vacío, entonces, ¿cómo podría haber algo vacío? Los Victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las opiniones. Aquellos poseídos por la opinión de la vacuidad, esos son incurables (asādhva).²⁴

Estrofas de extraordinaria importancia y que han estado ausentes en muchos de los comentarios y estudios sobre Nāgārjuna. Él está tratando de decir que no se puede separar lo vacío de lo no vacío, como tampoco se puede separar la mantequilla

²³ Cuando la comunidad de monjes de N\u00e4land\u00e4 sospecha de S\u00e4ntideva y se pregunta \u00e4de veras sabe tanto o no sabe nada? y Bhusuku (S\u00e4ntideva) responde: "Nada s\u00e4". (G\u00f3mez, 2002c)

yady aśūnyam bhavet kimcit syāc chūnyam api kim cana l na kimcid asty asūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati ll MK 13.7. śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ l vesām tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāsire ll MK 13.8.

de la leche. *Pratītyasamutpāda* los vincula, ellos no escapan al carácter relacional y contingente de todo. En este lugar, como en otros, Nāgārjuna muestra que la misma doctrina del vacío es una farsa. La extensión lógica de la doctrina del vacío era vaciar al mismo vacío y esto es lo que se hace aquí, a pesar de los riesgos que conlleva. La metáfora del vacío se deja en suspenso.

Esta aserción ("la vacuidad es rechazo de todas las opiniones, y esa opinión misma se rechaza") es muy similar a las paradojas con las que los escépticos atacaban a los que sostenían alguna tesis (Empírico 1996); y de no estar inscrita en una tradición religiosa y pertenecer a una literatura comentada y estudiada principalmente por monjes uno podría concluir que Nāgārjuna fue un escéptico como Sañjaya (Basham 1951).

"Yo rechazo todas las opiniones" puede ser una contradicción. Pero hay que advertir que quien rechaza todas las opiniones pero no rechaza su postura de rechazo, ese, se verá abocado al vertiginoso abismo de la visiones nihilistas. Se trata pues de un escepticismo muy particular, pues su campo de acción es reflexivo (incluye a las propias creencias escépticas) y tiene una función soteriológica. De ahí la necesidad de esta extensión lógica. El vacío como propedéutica, como medio hábil, como herramienta, como lámpara y no como doctrina.

Por tanto, en sentido estricto, no hay tal doctrina del vacío en Nāgārjuna. La equiparación de *śūnyatā* y *pratītyasamutpāda* ocurre no en cuanto a "doctrinas" sino en cuanto a medios o cultivo (*bhāvanā*) con el propósito del despertar.

4 La suspensión de la metáfora del vacío como metaforización de la realidad

La suspensión de la metáfora del vacío que acabamos de reconocer se resuelve en una metaforización de la realidad. Cuando toda la realidad es metafórica ya no hay metáfora posible. *Pratītyasamutpāda* es el principio que rige los "objetos" en el universo de Nāgārjuna, pero esos "objetos" no son tales; pues no podemos saber dónde empiezan o dónde terminan, no es posible por tanto asociarlos metafóricamente. Para que dos cosas se encuentren (*saṃsarga*)²⁵ tienen que ser dos cosas diferentes, pero tal diferenciación no existe (*pratītyasamutpāda* lo prohíbe). No es aceptable diferenciación alguna entre dos cosas cualesquiera.²⁶

Pero eso no impide que existan *formulaciones intencionales* ²⁷ pronunciadas por los Budas con un propósito específico. En *Śūmyatāsaptati* (ŚS 44) leemos:

-

²⁵ sansarga: tecnicismo del abhidharma. El abhidharma suponía que este era el factor de unión, el enlace, que hacia posible la asociación entra las cosas. El vínculo, la conexión, una especie de versión escolástica del enlace químico.

²⁶ anyenänyasya samsargas tac cänyatvam na vidyate l drastavvaprabhrtinām van na samsargam vrajantv atah ll MK 14.3.

⁽Lit.) "El encuentro es (siempre) de (elementos) diferentes, pero tal diferenciación no existe. Al no existir la diferencia entre la vista, lo visto y el que ve, no puede haber encuentro (saṃsarga) entre ellos." na ca kevalam anyatvam drastavyāder na vidyate l

kasvacit kenacit särdham nänyatvam upapadyate II MK 14.4.

⁽Lit.) "No sólo no existe la diferencia entre el que ve, la visión y lo visto. Tampoco es aceptable una diferencia entre dos cosas cualquiera."

Es decir, no hay verdadera diferencia, como entre una jarra y un pedazo de tela, si hubiera una diferencia real, las cosas no se encontrarían. Aquí se critica el encuentro, pero tampoco es sostenible el no encuentro, anyad anyat pratityānyan nānyad anyad ṛte (a)nyataḥ l

vat pratitya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate II MK 14.5.

⁽Lit.) "Una cosa diferente depende de otra cosa diferente para su diferencia. Sin una cosa diferente, una cosa diferente no sería diferente (la diferencia es "de algo"). No es sostenible para aquello que depende de otra cosa ser diferente de ella".

Retórica audaz. El problema de las aserciones reflexivas (la diferencia de la diferencia) es que suelen conducir a paradojas. Pero para Nāgārjuna la paradoja no es un problema, sino una fuente de inspiración (religiosa).

(En los sūtras) se dice: "Existe", se dice: "no existe". Se dice también: "existe y no existe". No es fácil de comprender lo dicho intencionalmente (neyārtha) por los Budas.

Se trata de afirmaciones neyārtha del Buda, que, a diferencia de las nītārtha, no deben ser tomadas en su sentido literal o explícito, sino en un sentido indirecto o implícito: el sentido figurado que porta toda metáfora. La enseñanza parece pues tener varios niveles. La afirmación se desdobla, como en el chiste, en el equívoco o en la ironía, en un significado literal y otro latente que palpita en el interior como agazapado y que clama por su revelación. El contexto (religioso) permite este desdoblamiento. La retórica de Nāgārjuna considera que ese significado implícito tiene "resonancias" –es como un eco– y por tanto es imposible de asir, de agarrar. Al no poder "poseerse" no puede ser causa de apego. Del mismo modo que no puede poseerse una metáfora, tampoco puede poseerse el objeto que la motiva.

Lo que *pratītyasamutpāda* propone es una metaforización de la realidad. Y creo que es lícito interpretar esto del siguiente modo: las palabras no designan a las cosas, sino a otras palabras. El mundo es una creación de las palabras y del pensamiento. Nos acercamos así al constructivismo.

Mucha gente estará de acuerdo en que hay cierto grado de "irrealidad" en la palabra "árbol", cierta arbitrariedad o humana convención, pero el objeto "árbol" para el común de los mortales sí tiene una realidad. El *mādhyamika* propone que no. La

²⁷ Termino usado por Tola y Dragonetti, 1990, 117 en su traducción de ŚS.

distinción entre el símbolo y la cosas simbolizada, entre el signo y el objeto, parece desvanecerse. ¿Por qué desaparece en favor del signo y no en favor del objeto? Porque nadie pondrá en duda la irrealidad de los signos. En cierto sentido estamos cerca del escepticismo de W. V. Quine ante una distinción significativa entre el signo y la cosa, también pasamos cerca de la idea de Austin (1982) de que es posible, dado un "contexto ritual", "hacer cosas con palabras." Y es aquí donde el contexto ritual puede hacer significativa una retórica de este tipo. Un "restablecimiento de lo obvio". Esta forma de retórica establece lo obvio de una forma que no parece obvia.

...tales afirmaciones parecen encapsular cierto tipo de aproximación a la sabiduría. ¿Qué es lo que hace a una afirmación significar muchas cosas diferentes como en una novela leída varias veces o en un rezo pronunciado repetidamente? No estoy sugiriendo que haya algún tipo de conocimiento que sea radicalmente no verbal, desligado de la cultura y de la tradición del discurso. Pero con la reciente literatura psicológica sobre la "sabiduría" iría más lejos al afirmar que un restablecimiento de lo obvio puede ocurrir tras un segundo tipo de cognición, de familiaridad y de aceptación, cuyo poder deriva en parte del hecho de que éstos comunican un conocimiento que es procesado o integrado a un nivel no verbal. Esto no es simplemente una forma de conseguir una intuición directa o inmediata, pues a menudo el truco está en un ensayo

²⁸ Término de la psicología: conocimiento de las circunstancias vitales y sociales de una determinada experiencia.

o repetición, y a menudo también depende de cierto género de retórica... La retórica y el ensayo convierten los muchos en uno, o lo que es experimentado de forma fragmentaria en una experiencia completa o total. (Gómez 2000a, 113)

Lo que Luis O. Gómez está tratando de decir es que, por un lado, si uno tiene un conocimiento verbal o proposicional de algo, repetirlo verbalmente o repasarlo mentalmente puede alterar el entendimiento que se tenía de eso. Por el otro que lo que a primera vista parece obvio si uno lo repite puede llegar a darse cuenta de que no es tan obvio o de que no lo había entendido y que tras esa repetición ahora lo entiende.

El mādhyamika trata de restablecer lo obvio: que la vacuidad es vacía, de una manera que no parezea obvia. Es en este sentido que hablamos de una retórica como medio hábil. La fabulación mādhyamika inventa tramas o argumentos a una realidad fragmentada, rota. Teje lo deshilachado formando así un dibujo, una "pintura" de la realidad, una manera de estructurar y dar sentido a la experiencia que está muy próxima al constructivismo. Una realidad que se construye en parte con palabras y cuyo conocimiento descansará en una "manera de hablar". De esta "manera de hablar" hablaremos en la tercera parte de este trabajo.

Un mundo así parece, como en Roland Barthes (1994), convertirse en literatura, en una narración. El medio hábil para erradicar el sufrimiento en este "nuevo mundo" no puede ser sino guiado por un arte de la retórica, el arte de embellecer la expresión de los conceptos, conmover y, así, persuadir. En este nuevo

ideal, la ética sufre una transformación, se intelectualiza. Si el mundo es una creación mental, pensar bien tendrá como consecuencia lograr un mundo mejor.

Pero conviene advertir que este "nuevo mundo" metaforizado tiene sus peligros. En cuanto el mecanismo de la analogía se desata no parece posible detenerlo. O mejor, su detención es puramente arbitraria, como en la crítica que hizo Wittgenstein del método de asociación de ideas del psicoanalista. Cada semejanza señala a otra en progresión interminable. En un universo tal el interprete se ve abocado a sospechar que lo que se considera el significado de un signo (por ejemplo el significado de la vacuidad), es a su vez signo de un significado adicional. Un universo así convierte la ontología en hermenéutica (como en Heidegger: Steiner, 1999). Pero esa hermenéutica, en el caso que nos ocupa, es una hermenéutica guiada por una clase muy particular de expertos: la escolástica budista.

En MK 20.17-18, se dice que un producto no vacío (con una esencia o naturaleza propia) no podría originarse, tampoco cesar. Pero si es así ¿cómo podría surgir o cesar lo vacío? En muchos pasajes del texto parece sugerirse la idea de que para que el cambio y la transformación sean posibles las cosas deben ser vacías, carecer de naturaleza propia: "si el mundo tuviera una esencia propia no podría surgir ni perecer y permanecería inmutable y carecería de variedad". ²⁹ Pero aquí esta idea se revienta: si algo es vacío, se sigue entonces que ni cesa ni surge (sūnyam apy

²⁹ ajätam aniruddham ca küţastham ca bhavişyati l vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitam jagat ll MK 24.38.

aniruddhan tad anutpannan prasajyate MK 20. 18b). Tola y Dragonetti (1990) hablan de "nirvanización" de la realidad, pero del mismo modo podría hablarse de "samsarización" del nirvana. Al estar todo vinculado con todo, habrá que ver entonces qué vínculos son más fuertes, qué interacciones más fundamentales, qué resortes pueden ayudarnos a "ver" esa red (más que a salir de ella pues no hay hacia dónde salir). Pues "aquel que ve pratītyasamutpāda ve el dolor, su nacer y su perecer, así como el camino" (MK 24.40.).

* * *

Apunto ahora lo que considero podría ser un argumento filosófico en favor de la compasión (karuṇa) y del proselitismo en el mahāyāna. Este argumento no aparece en los textos de Nāgārjuna pero creo que está en consonancia con el espíritu del mādhyamika. El argumento es el siguiente: el mundo no es todavía budista porque la gente no piensa como los mādhyamika, si todos pensáramos mādhyamika, todos veríamos el mismo mundo nirvanizado, como un eco, donde no habría cabida para el sufrimiento. Pero mientras haya no budistas habrá "cosas", apego a ellas, y dada su impermanencia, sufrimiento. De ahí que la persuasión se convierta en uno de los temas centrales en esta escuela. De ahí que el mahāyāna, a diferencia de otras doctrinas de salvación de la India, adopte un carácter universal.

(Lit.) "Si el mundo tuviera una esencia propia no podría surgir ni perecer y permanecería inmutable y carecería de variedad (estados variables)."

¿Es esta una de las razones que explican la difusión del budismo por toda Asia? Me atrevería a decir que sí. Creo que el budismo ha sido el vehículo con el que el pensamiento de la India ha logrado traspasar sus fronteras geográficas, algo que el hinduismo, dada su estructura endogámica, no logró hacer.

5 El peligro del hermetismo.

La "postura" del *mādhyamika* tiene una agenda oculta: "el trabajo de la religión". Pero que exista esa agenda oculta no necesariamente implica que haya un significado oculto, esotérico. Para el pragmatismo (Rorty 1995) la noción de que hay algo de lo que un texto trata "realmente", algo que la aplicación de una hermenéutica revelará, es tan mala como la idea *sarvāstivāda* de que hay algo (*dharma*) (o *pudgalavāda*: personas) que una sustancia "es" real e intrínsecamente en oposición a lo que es aparente o accidental (condicionado: *saṃskṛta*). La retórica del *mādhyamika* es un intento de escapar de esa dualidad *saṃskṛta-asaṃskṛta*.

Pero si el mādhyamika quiere preservar la coherencia interna de su "postura" debe renunciar a atribuirse haber descifrado el código que se esconde tras las palabras comunes y corrientes de los Nikāya. Debe oponerse a la idea de que estos textos tratan de algo en particular, debe oponerse a la idea de que una interpretación particular dará con lo que es ese algo. Pues los textos, como los discursos y lo que la tradición ha considerado la palabra misma del Buda, carecen de una naturaleza propia (svabhāva) que pudiera des—velarse, revelarse. El mādhyamika debe alejarse del hermetismo, de

la adicción al velo, 30 pues según su concepción de la realidad, la palabra del Buda es pratītyasamutpāda tanto en su sentido literal como en su sentido "hasta ahora oculto". 31

El mādhyamika, como el pragmatista, debe reconocer que usa el texto para un propósito: la persuasión.³² Saber que "lo golpea hasta darle la forma que servirá a su propósito" (Rorty 1995) y afirmar la verdad nueva del mahāyāna. Pero esta buena nueva también es pratītyasamutpāda. Lo que el mādhyamika puede decir es que esta buena nueva es un medio más hábil (upāyakauśalya), más mágico o cautivador también, que el anterior, pero no más profundo o con una sustancia antes insospechada.³³

Por eso el hermetismo es uno de los peligros a los que estuvo expuesto el mādhyamika y en el que con frecuencia cayó. Que la tradición tántrica considere a Nāgārjuna uno de sus patriareas sería, desde esta perspectiva, un malentendido. El mādhyamika no puede hablar de un secreto oculto que se esconde tras las palabras del Buda, pues ese secreto sería una forma más de apego. Por eso el que combate contra la vacuidad combate con (del lado de) la vacuidad. Es en este sentido en el que la

³⁰ La expresión es de Umberto Eco, 1995.

³¹ Y por tanto una función del contexto de la exposición, la audiencia, el motivo, los humores del maestro, el clima, sus desvelos o su sueño profundo etc.

No hay mas que leer las estrofas finales del capítulo IV de la *Ratnāvalī* para darse cuenta de lo conflictivos que debieron ser los inicios de lo que hoy llamamos *mahāyāna* dentro de la propia comunidad budista.

³³ Uno de los significados de upāya es "hechizo", "magia".

"posición" mādhyamika es inexpugnable, y es en este sentido que asistimos a cierto "entierro" de la filosofía que es al mismo tiempo un nacimiento de cierta escolástica religiosa. Esto puede considerarse un golpe de autoridad: al abandonar el ágora de la discusión desde la que suponemos debió ser una posición de autoridad (así parece atestiguarlo la tradición y las cartas a reyes que compuso Nāgārjuna), se impide que los que ocupan posiciones marginales puedan desafíar esa autoridad.

6 Retórica: persuasión y hechizo.

Cada vez que recuerdo el fragmento 91 de Heráclito: *No bajarás dos veces al mismo rio*, admiro su destreza dialéctica, pues la facilidad con la que aceptamos el primer sentido ("El río es otro") nos impone clandestinamente el segundo ("Soy otro") y nos concede la ilusión de haberlo inventado.

J. L. Borges (1985)

La destreza dialéctica que Borges atribuye a Heráclito le pertenece también a Nāgārjuna. Como hemos visto al principio de este trabajo con respecto a la doctrina de las *dos verdades*, la nueva "manera de hablar" *mahāyāna* se inserta en una retórica que sirve a tres fines:

(1) El deleite: la doctrina del vacío como una "estética" que nace de la "ética" budista (históricamente) pero que en realidad la precede.³⁴

En el capitulo de la Serpiente que abre el *Suttanipāta* (Tola y Dragonetti, 2001) se habla de aquel monje (*bikkhu*) que no encontró nada sustancial en la existencia (ni en esta ni en las del más allá), del mismo modo que no se encuentra uno flor si uno va a buscarla a una higuera (1.5.). Ese monje sabe que en este mundo todo es irreal (1.9) y porque sabe que todo es irreal (y no al revés: la ética como consecuencia del conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas) se ha librado del deseo (1.10), de la pasión (1.11), del odio (1.12) y del error (1.13) y, libre de estos, carece de proclividad alguna (*anusayā*: tendencias latentes). Para aquel *bikkhu* "no existe ninguna causa, nacida de la ansiedad (*daratha*) para retornar a esta orilla"

- (2) La conmoción: producir emoción, mover a compasión, enternecer. La compasión (*karuna*) como regreso a la ética tras pasar por la estética.
- (3) La persuasión: inducir a alguien mediante las razones a creer o a hacer una cosa.

Comparemos la afirmación crítica: "No suena convincente pero tiene su encanto", con esta otra: "carece de encanto pero suena convincente". La retórica de la que hablamos, la retórica del MK, pretende las dos virtudes que encapsulan estas afirmaciones. Por un lado pretende seducir, conmover, como la ilusión de la doctrina (la māyā del dharma) con la que los monjes viven su mundo de ilusión: una ilusión eficaz para el propósito del despertar, como un encantamiento o un hechizo. Hay un elemento estético, o mejor aún, un elemento de seducción. La fascinación que ha ejercido Nāgārjuna sobre sus comentadores es el mejor ejemplo de ello. Este trabajo es la prueba más reciente, no será la última.

Por el otro, además de seducir se pretende convencer, persuadir. No estamos seguros de cual sea la línea que delimita estos dos estados psicológicos. En la seducción el ánimo queda cautivado (raptado) por algún atractivo físico o moral. Una de las formas de seducción es el hechizo. Nāgārjuna advierte que la vacuidad mal

^{(1.15),} para él "no existe ninguna causa, nacida del deseo, para encadenarse a la existencia" (1.16.). Estamos muy cerca del $m\bar{a}dhyamika$, las posibles conexiones y relaciones entre el $m\bar{a}dhyamika$ y el canon $p\bar{a}li$, en concreto con dos libros del $Suttanip\bar{a}ta$, han sido exploradas por Gómez, 1976.

entendida puede ser como un hechizo mal pronunciado, ³⁵ Nāgārjuna está comparando su propuesta al encanto o al maleficio que se hace a algo por arte mágica o por sortilegio (estamos cerca del texto como *mantra*). Como la serpiente agarrada por la cola, la belleza puede tener los mismos efectos que el veneno.

Pero por otro lado el propósito del MK, el objetivo del texto, es el de inducir a uno con el poder de las razones y la fuerza del silogismo a creer que la vacuidad no sólo es el medio adecuado para llegar al nirvana sino que además es la auténtica, y durante un tiempo oculta, enseñanza del Buda.

Pero esta labor de persuasión se supone se realiza desde el supuesto de que el lector formará un juicio o creerá alguna cosa en función o en virtud de alguna razón o fundamento. Pero he aquí que nos encontramos que los mādhyamika afirman que el sabio carece de fundamento, carece de apoyo, no se apoya en nada. He aquí la retórica. (¿Se vuelve al poder de la palabra que encontramos en el Veda?) Nāgārjuna niega en el VV la posibilidad del conocimiento (ver en la siguiente sección la discusión sobre prameyas y pramāṇas)³⁶, muestra que cualquier otra posición incurre, en cuanto intenta fundar una afirmación, en contradicción o en petición de principio. No hay posibilidad de afirmar la existencia, pero tampoco hay posibilidad de negarla.

•

³⁵ vināšayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam I sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā II MK 24.11.

⁽Lit.) "Cuando la vacuidad no es entendida adecuadamente arruina al necio (a la persona de pocas luces). Como una serpiente mal agarrada (agarrada por la cola) o como un hechizo ($vidy\bar{a}$) mal pronunciado (mal arrojado)."

 $^{^{36}}$ Esta discusión epistemológica sobre la posibilidad del conocimiento aparece en el VV y ha sido excelentemente explicada por Fatone, 1962.

Nāgārjuna afirma que no tiene proposición alguna que demostrar, que no aventura ninguna doctrina. Pero no elude los compromisos de la persuasión ni los más arriesgados de la seducción. Sin afirmar performa, sin doctrina convence. ¿De qué? Del *mahāyāna* como portador del verdadero mensaje del Buda (RV 4, 79–83.), de la vacuidad como cultivo (*bhāvanā*) y medio hábil (*upāyakanšalya*) en la tarea del despertar y de la enseñanza profunda que se esconde en las palabras convencionales del Buda.

Una huella ha tenido lugar, incluso si "la huella no ocurre sino borrándose" (Derrida 1997). "Yo no digo nada" (VV) o "Nada sé" (como en la leyenda de Śāntideva) o "El Buda no enseñó ningún *dharma*" o "Nada es verdad" (MK). Este llegar demasiado tarde, es lo que quisiéramos llamar destreza dialéctica o, sin desdén alguno, retórica.

PARTE III

DIALÉCTICA COMO COMPARACIÓN DE LÉXICOS

1 Las cosas y los modos de conocerlas

Vamos a considerar aquí el trabajo dialéctico de Nāgārjuna no como una dialéctica que realiza inferencias de proposiciones dentro de un mismo léxico sino como una dialéctica que consiste en oponer y contrastar diferentes léxicos o modos de hablar. Sostendré aquí que la propuesta de Nāgārjuna, tan pobre en proposiciones, es rica en estilos.

La discusión sobre las cosas y los medios para conocerlas se plantea en el Vigrahavyāvatanī "Fin de las discusiones" (30-33), donde se parafrasea el argumento de esta manera:

Si los medios de conocimiento (*pramāṇa*), los cuatro referidos (*amumāna*: inferencia, *āgama*: testimonio verbal, *upamāna*: comparación del caso particular a uno general, *praṭyakṣa*: percepción) o cualesquiera que sean, prueban la existencia de las cosas (*prameya*), tendremos en primer lugar que probar la existencia de esos medios de conocimiento (*pramāṇa*).

Es decir, si pensamos que el paradigma de la investigación es (además de la percepción, la comparación y el testimonio verbal) el argumento lógico, que no es

otra cosa que la comprobación de las relaciones de inferencia entre proposiciones, habrá que demostrar primero la existencia de esos modos de conocer. Nāgārjuna continúa:

No podemos demostrar que existan las cosas sin demostrar primero que existen los medios para conocerlas. En principio nos vemos ante dos posibilidades:

- Si para probar la existencia de estos medios de conocimiento recurrimos a otro medio de conocimiento nos hundimos en una regresión infinita.
- 2) Si no hay un pramāņa (medio de conocimiento) que pruebe la existencia de los medios de conocimiento nos encontramos que hay ciertas cosas, en este caso los propios medios de conocimiento, que se prueban sin la necesidad de un medio de conocimiento, lo cual invalida la noción misma de medio de conocimiento.

Podemos contemplar una tercera posibilidad: que los medios de conocimiento se prueben a sí mismos y prueben también la existencia de las cosas. Pero si los *pramāṇa* se prueban a sí mismos, sin relación con los objetos (*prameya*), dejan de ser medios de conocimiento y es absurdo referirnos a ellos como tales. Pues un medio de conocimiento es tal debido a que "nos conduce" al objeto. En tal caso estamos violando, de nuevo, la definición misma de medio de conocimiento. O, peor aun, confundiendo el medio de conocimiento con el objeto. Si decimos que los medios de conocimiento se prueban en su misma relación con las cosas, esas cosas en cuya relación los medios de conocimiento se prueban deben haber sido

probadas previamente y nos encontramos de nuevo en la confusión de los términos, los objetos son ahora los medios de conocimiento: y además, si el objeto ya está probado, ¿qué necesidad hay de medios de conocimiento? Si el medio de conocimiento se prueba en su relación con los objetos y los objetos se prueban en su relación con el medio de conocimiento caemos en un círculo vicioso, la reciprocidad de las pruebas en realidad no prueba nada.

Por tanto se concluye que los medios de conocimiento no pueden probarse 1) ni por sí mismos 2) ni recurriendo a otros medios de conocimiento 3) ni en su relación con los objetos. Sólo podrían ser probados sin una razón que los probase y eso es contradictorio.

A primera vista podría parecer que la aserción de Nāgārjuna es: "No existen los medios de conocimiento". Pero Nāgārjuna se da cuenta de que si afirma este conocimiento cae en una contradicción, pues ¿cómo habría llegado a ella?, ¿a partir de qué medio de conocimiento? Nāgārjuna dice no haber formulado ese juicio: "Si yo aprehendiera algo con ayuda de alguno de los medios de conocimiento, entonces yo afirmaría o negaría. Pero debido a que no aprehendo ningún objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada." (VV 30). Aquí esta la parte más débil del argumento, aunque Nāgārjuna diga que no aprehende nada por medio de los medios de conocimiento, éstos son necesarios para la vida diaria. Si el monje Nāgārjuna ve humo saliendo del tejado del monasterio, saldrá corriendo o intentará apagarlo. Hay algo pues que se aprehende, aunque ese algo carezca de valor ontológico. Nāgārjuna prefiere suspender

el juicio respecto a esta cuestión: no afirma que haya medios de conocimiento; tampoco lo niega; no afirma que no los haya ni tampoco niega que no los haya.

2 Dialéctica como comparación de léxicos

¿Qué intenta hacer Nāgārjuna? Creo que su propuesta consiste en cambiar de vocabulario. Renunciar al vocabulario *pramāṇa-prameya* para asumir algún otro. Ese otro vocabulario se llena de metáforas como sueño, ilusión mágica, espejismo y eco. Se trata de una propuesta dialéctica, entendiendo aquí por dialéctica lo siguiente: el intento de enfrentar léxicos entre sí y no contentarse con inferir proposiciones a partir de otras proposiciones. La dialéctica por tanto que adjudicamos a Nāgārjuna consiste en sustituir la inferencia por la redescripción. Esa redescripción lleva a un juego diferente del lenguaje. Se trata pues de una técnica literaria cuya oferta es una nueva "manera de hablar".

¿Para qué? Para producir cambios sorpresivos mediante estas transiciones y con ello seducir, convencer y persuadir. Para Nāgārjuna el centro de la cuestión no está en la lógica que establece relaciones de inferencia entre proposiciones, pues rechaza las premisas sobre las que se construyeron esas proposiciones, sino en la transición de una terminología a otra. La nueva terminología se llena de metáforas. Causa y efecto, medio de conocimiento y objeto, lo condicionado y lo incondicionado, serán pues como el espejo (darpaṇa) cuyo reflejo no es ni diferente ni idéntico al objeto reflejado, el sello (mudrā) que deja su impronta pero no pasa a

ella ni desaparece por completo, la lámpara ($d\bar{\imath}pa$) con la que encendemos otra, el sonido (ghoșa) que produce un eco, la semilla ($b\bar{\imath}ja$) y el brote: si existe una semilla hay un brote, pero la semilla no es el brote ni diferente de él.

Se trata de la substitución de un viejo léxico por uno nuevo. En lugar de conservar las viejas distinciones del *abhidharma*, y elaborar distinciones adicionales sobre este vocabulario con el fin de hacerlo más coherente, Nāgārjuna se deshace de ellas (aquí su faceta iconoclasta o "deconstructiva"), las destruye y propone otro léxico, cargado de metáforas, y que considera más útil para los fines budistas. Se trata de una "recreación" más que de una "refutación." Si no acepto tus premisas no puedo refutarte, pues no estamos jugando al mismo juego. Es como si se pretendiera ganar una partido de tenis moviendo un alfil. Es importante resaltar que no hay pruebas historiográficas para saber si este nuevo léxico fue consecuencia o promotor de los nuevos ideales del *mahāyāna*, entre los que destaca el voto del *bodhisattva* y su tarea infinita. Nos inclinamos a pensar que fue una suerte de "sistematización" de ideas que ya circulaban en contextos sociales más amplios y que no fue esta élite a la que Nāgārjuna pertenecía la que dio impulso a este giro sino que más bien la que lo confirmo y autorizó.

Nāgārjuna elude pues la argumentación cambiando de léxico, su legado prasangika eludirá todo léxico y utilizará los léxicos de sus contrincantes para deconstruir, con las reglas de juego que los oponentes aceptan, sus proposiciones. El prasangika no sólo juega con un balón prestado, sino que no hace suyas las reglas del juego, no cree en ellas, simplemente las acata con el fin de poder jugar, con el fin de

dialogar. Esta aceptación descreída de las reglas es un eco de la empresa imposible que Viṣṇu encomienda a Arjuna en el *Bhagavad-gītā*: matar sin desear hacerlo, jugar sin creer en el juego. Aceptar el juego y jugar, pero no aceptar los estados emocionales que los jugadores supuestamente deben portar: defensa apasionada de una opinión en el caso del debate, ataque frontal, espada en ristre y cargado de odio en el caso de la batalla que debe librar Arjuna contra familiares y amigos.

En cierto sentido parece eliminarse la idea de "llegar a la verdad" para poner en su lugar la idea de "crear cosas nuevas". Este sentido es el que pretende capturar la expresión "dramatización de la lógica": puesta en escena en la que cada nueva "interpretación", cada nueva función, nos sorprende y cautiva. Para Nāgārjuna asistir a essa ritualización de la lógica sirve a los fines del budista, lo acerca a su meta.

La crítica parece ser no que las proposiciones que utilizaba el *abhidharma* fueran falsas, ya que no se refutan en sentido estricto (el juicio se suspende), sino que están obsoletas, o mejor aún, que han dejado de ser inspiradoras y necesitan ser recreadas. Por eso me gusta la idea de ver en Nāgārjuna a un "filósofo edificante". Con frecuencia se ha resaltado su faceta iconoclasta olvidando esta tarea de recreación que expandió las formas en las que el budista se representaba el mundo y lograba con ello darle significado a su experiencia.

La causalidad se parece ahora más a una "creación" que a un "descubrimiento" (MK 1.5.). Se afianza la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se encuentra o descubre. Rorty nos ayuda aquí:

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí fuera y la afirmación de que la verdad está ahí fuera. Decir que el mundo está ahí fuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí fuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas. (Rorty 1991, 25)

Debemos entender el *dictum* de "todo es verdad, nada es verdad, esa es la enseñanza de los Budas" (MK 18. 8.) como un esfuerzo de alejarse de la idea de que hay un lenguaje no humano que la realidad habla y por tanto que hay una verdad en ese lenguaje. Evitaremos no incurrir en la tentación –como dice Rorty– de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados "hechos".

Facilita esa fusión el hecho de limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos. Porque a menudo dejamos que el mundo decida allí donde compiten proposiciones alternativas (por ejemplo en "gana el rojo" y "gana el negro"...). En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que

determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter "verifica una creencia" por "corresponder" con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos -el léxico de la política de la Atenas de la Antigüedad *versus* el de Jefferson, el léxico moral de San Pablo *versus* el de Freud, la terminología de Newton frente a la de Aristóteles, la lengua de Blake *versus* la de Dryden-, es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor que el otro, o que el mundo decida entre ellos. Cuando la noción de "descripción de mundo" se traslada desde el nivel de las proposiciones reguladas por un criterio en el seno de un juego del lenguaje, a los juegos de lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, no puede darse ya un sentido claro a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas y cuáles son falsas. Resulta difícil pensar que el léxico está ya ahí fuera, en el mundo, a la espera que lo descubramos. (Rorty 1991, 26)

Los mismos abhidharmicas se enfrentaron a una serie de problemas que no tenían que ver tanto con la realidad como con su propia retórica: desde inconsistencias internas en su terminología (saṃskṛta-asaṃkṛta, MK 7) hasta cuestiones más generales como la del modo en que se relaciona el agua con la

humedad. Nāgārjuna hace un esfuerzo por enfatizar esas inconsistencias con el fin de justificar su propuesta, de hacerla necesaria.

Aunque una "manera de hablar", la que Nāgārjuna propone, no es más verdad que la otra, la vieja del *abhidharma*, sí es cierto que una manera de hablar o un nuevo léxico puede ser más efectivo en un contexto social que en otro. He aquí el punto de contacto de la historiografía sociológica con la teología metafísica. Podemos lanzar la hipótesis de que el contexto histórico, el *Zeitgeist*, favorecía esta nueva "manera de hablar:" la literatura de la *prajñāpāramitā* que circulaba antes de Nāgārjuna podría ser una prueba de ello. Es posible que fuera esta concordancia la que logró el éxito del nuevo léxico y que tuviera un eco, largo y duradero, en la historia del budismo.

Rorty, a propósito del tema de los diferentes léxicos y la cuestión de un lenguaje del mundo, escribe:

El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo. No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuales son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico

deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y elección (incluida la elección "arbitraria") dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro. (Rorty 1991, 26)

El budismo tuvo, desde sus orígenes, una vocación antropocéntrica (Panikkar 1996). El pensamiento budista es consecuencia de una preocupación original por el sufrimiento del hombre. La persona toma el lugar central, se convierte en la medida de las cosas, y su tarea consiste en racionalizar el mundo, que no es otra cosa que hacerlo más humano. El mundo no tiene un lenguaje: Nāgārjuna dirá que es indeterminado, sólo el hombre lo tiene. El mundo no nos dice qué juegos de lenguaje jugar, pero nuestras intenciones sí. El primer movimiento en Nāgārjuna es un trabajo dialéctico sobre un viejo lenguaje, el del *abhidharma sarvāstivāda*: la crítica, la tendencia iconoclasta. El segundo movimiento es la substitución de un léxico por otro: la "edificación", la recreación del budismo. Pero las nociones de criterio y elección, como dice Rorty, dejan de tener sentido cuando se pasa de un lenguaje a otro, de ahí el tercer movimiento en esta dialéctica: la suspensión del juicio.

A continuación veremos como ejemplo el capítulo séptimo del MK que ilustra de manera ejemplar esta transformación y su justificación, así como las implicaciones que estos cambios tienen sobre la cuestión de la trascendencia, uno de los temas más importantes para el *mahāyāna*.

3 El nuevo léxico. La cuestión de la trascendencia

Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos y a la desaparición de la religión en la tierra.

E. M. Cioran (1992)

El capítulo séptimo del MK se dedica al análisis de lo condicionado y lo incondicionado. Una de las viejas disputas entre las escuelas tempranas del budismo y quizá su principal fuente de controversias fue la enumeración de los *dharma* incondicionados (*asaṃskṛta*). Lo *asaṃskṛta* es lo "no conformado", lo "no condicionado", es decir, todo aquello que está más allá del surgimiento, la duración y la extinción, todo lo que queda fuera del alcance de la impermanencia (*anitya*). Para los *vātsiputrīya* (o *pudgalavāda*) y los *theravāda* sólo había un *asaṃskṛta*, el nirvana. Los *mahāsaṅgika* aceptaban hasta nueve *asaṃskṛta*, para el *sarvastivāda* (o *vaibhāṣika*) había tres, para el *yogacāra* seis.

El mādhyamika considera inconsistente el sistema de clasificación saṃskṛtaasamskṛta de los dharma, y Nāgārjuna dedica un capítulo a mostrar la incoherencia

^{1 –}La escuela theravāda y vātsiputrīya: un asaņskṛta: nirvana.

⁻Los mahāsāngika: nueve asaṃskṛta: dos clases de disolución (nirodha), una que se alcanza por el poder de la discriminación (pratisaṃkhyā nirodha) y se identifica con el nirvana y otra sin el concurso de ésta (apratisaṃkhyā nirodha) ni cooperación de la sabiduría (prajñā) se refiere a las pasiones futuras, de las que los santos están exentos. Además: 3. ākāśa, 4. la infinitud del espacio, 5. la infinitud de la conciencia, 6. el no-haber nada, 7. el dominio de la percepción y de la no percepción (cuatro dominios no formales), 8.el contenido de la doctrina de pratītysamntpāda y 9. el del óctuplo sendero.

⁻sarvāstivāda (o vaibhāsika) 3 asamskrta: ākāśa y las dos disoluciones antes mencionadas.

⁻yogācāra: 6 asaṃskṛta, agrega a estos tres una forma de extinción por fijación inmóvil en la meditación celeste, la cesación del pensar y el sentir en el arhat y por último la Talidad (tathatā)

⁻madhyamaka: rechazo del término, Nāgārjuna sostiene que la terminología condicionado-no condicionado no es adecuada para describir el mundo y los fenómenos, es mejor describirlos como vacíos (sūnya).(En el MK el término saṃskṛta aparece en: 7, 1-3,33. MK 25,13. MK a- 7, 1,33. MK a- 25, 5,13)

lógica del mismo. Se parte de la definición misma de lo condicionado: "aquello que surge, dura y perece" y se pregunta si el mismo surgimiento de lo condicionado es a su vez condicionado, si lo fuera tendría a su vez las tres características surgir, durar y perecer (MK 7.1.).2 Si lo condicionado son tres, ¿por qué hablar de una entidad en lugar de tres? (MK 7.2.). Además, si el surgimiento, la duración y la cesación tuvieran otros (surgires, permaneceres y pereceres) aparte de los inherentes a lo condicionado, tendríamos entonces una regresión infinita (anavasthā). Y si no las tuvieran, entonces no serían condicionados (MK 7.3.). Si el surgir (*utpāda*) es a su vez condicionado, entonces tendría las tres características de lo condicionado: utpāda, sthiti y bhañga, y así hasta el infinito. Si no tuviera las tres características no sería condicionado —pues supondría violar la definición misma de lo condicionado: lo que surge, dura y pereceque ofrece el abhidharma. Por tanto ninguna de las dos posibilidades parece aceptable. Nāgārjuna muestra (revela) las incoherencias implícitas a dicha terminología y su conclusión del capítulo sugiere en cambio de terminología ya mencionado:

Debido a que el surgimiento, la duración y la cesación no pueden ser establecidos, entonces no hay cosas condicionadas. Si no se pueden establecer las cosas condicionadas, ¿cómo iba a ser posible establecer las incondicionadas? Como un sueño, como una ilusión mágica, como

² Estas tres características de lo condicionado son también *antiga*, *anātman* y *duḥkha*, lo condicionado es impermanente, insustancial y doloroso, no podemos saber si este otro referente de *trilakṣaṇa* era conocido por Nāgārjuna. En el *abhidharma* las tres características de los *dharma* condicionados son el surgir, el durar y el perecer y el término *trilakṣaṇa* se refiere siempre a esta triada.

la ciudad de los *gandharva*, así han sido explicados –por el Buda– el surgimiento, la duración y la cesación (de los fenómenos). ³ (MK 7. 33-34.)

La definición de "condicionado" supone un surgir, un durar y un perecer. Estos componentes de lo que cambia, del mundo mutable del fenómeno, no pueden establecerse de acuerdo a las implicaciones lógicas que los mismos términos portan. Las premisas (la forma de definir "condicionado" e "incondicionado"), una vez desarrolladas, se vuelven contra sí mismas, se muestran inconsistentes. Ocurre lo mismo que ocurrió respecto al "movimiento" de lo que "está yendo" en el capítulo segundo (MK 2.3.). Se debe por tanto rechazar el concepto de "condicionado" y; por ende, el de "incondicionado;" que ofrecía el abhidharma. El resultado no es tanto que los *mādhyamika* carezcan de *asamskrta*, sino el rechazo de esa terminología. El mādhyamika no quiere hablar en esos términos; revolución lingüística. Pero esta "revolución" es literal, es una vuelta y un regreso, es *conservadora*. Hay un impulso de recuperación y restauración en Nāgārjuna que le lleva a rescatar algunos términos que habían quedado en desuso y a darles un lugar central.⁴ Estos términos, que se encontraban va en los *sūtra*, se "abhidharmizan" y pasan a incorporarse a la teología budista. Entiendo aquí por teología el modo en el que los budistas describen la realidad e inscriben su tradición en ella, el modo en el que ellos se definen a sí

³ Quizá uno de los versos claves, si no el más importante, del MK. Idea que se repetirá en SS, YS y VV.

⁴ La leyenda de Nāgārjuna a la caza del rescate en el reino de las serpientes ($n\bar{a}g\bar{a}$) parece encajar aquí perfectamente.

mismos y al mundo que les rodea, y el modo en que sitúan su doctrina frente a otras áreas del conocimiento. Para estos fines resultan más adecuadas otras metáforas. La palabra "incondicionado" goza de la misma irrealidad que la palabra "condicionado" y el nirvana no puede establecerse. Esto, que debió de ser escandaloso en su momento, no es un problema para el mādhyamika, pues la propia experiencia común y corriente del ser humano y del mismo Buda gozará de la misma indeterminación (MK 25.18.). Más aún, "este mundo posee como naturaleza propia aquello que el Tathāgata posee como naturaleza propia. La carencia de naturaleza propia del mundo es la carencia de naturaleza propia del Tathāgata" (MK 22.16.). El nuevo léxico no utiliza abstracciones que sirvan de referente a lo trascendente, sino que se nutre de experiencias de este mundo como ilusiones de magos, reflejos, espejismos (la ciudad de los gandharva), lámparas y seltos. Curioso: la metáfora, para ser metáfora, debe ser inmanente, pero para ser buena metáfora, debe sugerir cierta trascendencia.⁵

El Tathāgata no está "más allá" del mundo, no es lícito utilizar la palabra Tathāgata en un sentido trascendente, aunque eso no quiere decir que no encontremos ese sentido en muchos lugares de la literatura budista. La tradición zen recogerá esta idea y hará suyo el rechazo de una interpretación trascendente de la naturaleza del Tathāgata. Es decir, lo que sea que es la naturaleza propia del mundo –en la forma de construir la frase Nāgārjuna elude comprometerse a decir lo que es– esa es la

⁵ Conversación con Luis O. Gómez.

naturaleza propia del Tathāgata. Al carecer el mundo de naturaleza propia, el Tathāgata gozará de la misma orfandad.

4 Metáforas de transferencia

"Así como un espejismo parece agua pero no es agua ni nada real, de la misma manera los componente de la personalidad (*skandha*) parecen el yo, pero de hecho no son el yo ni nada real" (RV 1.54.). El cambio de léxico del que hablaba en la sección anterior lo encontramos de nuevo aquí. Los *skandha* son el agua del espejismo completo que es el yo, el *skandha* plantea los mismos problemas que el yo (*ātman*) solo que con otra terminología. Lo que me interesa aquí es el sentido religioso de estas nuevas metáforas. El termigo "espejismo" necesita, para ser tal, de un "darse cuenta de que lo era", de una *realization*. Es decir, a nivel de la experiencia general de la existencia humana, el mundo como espejismo necesita de un "despierto", de un *Buddha*. El Buda y el espejismo son *pratityasamutpāda*, son como "corto" y "largo" o como la luz y la lámpara, no hay uno sin el otro, no son completamente reales y uno se apoya en el otro. Por eso no puede decirse que el mundo "realmente" sea una ilusión, un "sueño", por que la ilusión misma depende de los Budas para ser tal. No es algo con una "naturaleza propia" independiente. Tampoco lo es el Buda.

La metáfora de la máscara, o de la ilusión, presuponen que detrás hay una cara, o un truco. Tales términos no pueden considerarse de forma aislada y por eso se dirá que $m\bar{a}y\bar{a}$ es el mayor misterio, porque o uno está hechizado por él (y no puede

verlo) o desaparece cuando el sabio lo conoce (y tampoco puede verlo). De ahí el papel iluminador y religioso de la retórica de la ilusión, que sirve de acicate para la búsqueda, para emprender el camino.⁶ Hay pues un sentido en el que toda esta retórica, todo este esfuerzo por cambiar de vocabulario, convierte la exégesis budista en una trabajo pastoral. Las conexiones de esta retórica con el voto del *bodhisattva* las veremos en la parte IV de este trabajo.

Un sueño, un espejismo (la ciudad de los *gandharva*), un reflejo, así han de ser explicados el surgimiento, la duración y la cesación (MK 7. 34.). Como una creación mágica (*māyā*). El mundo del cambio, de lo temporal y perecedero, el mundo de *anitya* es como un reflejo, como una ilusión. ¿Qué más puede querer decir esto? "Reflejo" es aquello que reproduce, muestra o pone de manifiesto otra cosa. La superficie tersa del agua reproduce la imagen de la luna blanca. El espejo muestra la habitación, la dobla, la *re-produce*. Los espejos multiplican el mundo. "Reflejar" es un verbo transitivo, lo transitivo es lo que pasa y se trasfiere de uno en otro, es la acción de transitar y por tanto, tiene que ver con lo pasajero, lo temporal, lo perecedero, lo fugaz: *a-nitya*, lo que no dura.

El mundo cambiante, los fenómenos en continua transformación, deben considerarse como un reflejo. ¿Un reflejo de qué? ¿Qué reproduce o pone de manifiesto ese reflejo? El reflejo vincula dos entidades: el agua con la luna –el agua

⁶ Una argumentación similar a la que proponemos fue usada por los filósofos *mimansa* en su polémica con el *vedānta*. Si vivimos en un sueño, ¿cómo puedes saberlo? Para que el sueño exista debe haber una vigilia.

sirve de cama a la luna», el espejo con la habitación el espejo reproduce la habitación, la dobla. La imagen de la luna en el agua es ficticia gracias a que hay una luna real, ahí fuera. La realidad de la luna hace a la imagen en el agua ficticia. Siguiendo la forma de razonar de Nagārjuna, ficción y realidad (lo que consideramos comúnmente como la "realidad") son dependientes, ambas carecen de svabhāva. La luna real condiciona a la luna acuática tanto como la segunda a la primera. Si no hubiera sueños o reflejos no habría tal palabra como "realidad", ambas, ficción y realidad se condicionan mutuamente. El cambio y sus vicisitudes ¿son el espejo o la habitación reproducida, son el agua o la imagen de la luna en ella? ¿Son reflejo de una Realidad esta vez con mayúsculas, una Realidad con svabhāva? Nāgārjuna no quiere decirlo, aunque a veces su retórica parece sugerirlo.8

La "realidad" fenomenológica de la luna en el agua, el hecho empírico de su observación es indudable. Si este reflejo no nos traslada a una realidad ontológica (la luna misma) eso quiere decir que la misma luna es a su vez reflejo de otra cosa, y así sucesivamente en un traslado infinito, en una regresión que no acaba. Por tanto, si los fenómenos son como un reflejo –como Nāgārjuna sostiene—, ¿duplican éstos otro

Pero los reflejos no hacen copias perfectas, también distorsionan, engañan o disfrazan.

⁸ MK 18.9.: "Sin depender de otro, serena, no creada por la fabricación mental, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la Realidad (*tattva*)". Obsérvese la contradicción: algo que carece de distinciones y discriminación no puede tener características. Pero no hay tal, pues el verso anterior dice "todo es verdad, nada es verdad, esa es la enseñanza del los Budas..." Saber esto es alcanzar la verdadera serenidad, que es de la que habla MK 18.9.

reflejo y así hasta el infinito? Parece que aquí el *regressus ad infinitum* sirve para negar un estatus ontológico a todas las cosas, para rechazar cualquier naturaleza propia (*svabhāva*). Curiosamente y por oposición, Tomás de Aquino hace del mismo argumento la prueba de la existencia de Dios. Debe haber una causa primera no contingente: el Dios creador del universo. ¹⁰

La metáfora de la ilusión mágica (māyā) es hermana de la del reflejo. La ilusión mágica nos lleva a representarnos una imagen sin verdadera realidad, sugerida por la imaginación y causada por el engaño de los sentidos, como en el espejismo. Pero es importante reconocer que sin una mente construyendo realidades la ilusión mágica no es posible. Mucha gente cree que la imaginación del espectador (saṃskāra, vikalpa) no participa en la ilusión mágica que crea el ilusionista. No es así. Sin una participación activa (y entregada) del espectador no se produce esa ilusión. El espectador debe aceptar el juego de la ilusiones y dejarse llevar por sus sentidos de la mano, o bajo la guía, del ilusionista. El prestidigitador puede "propiciar" la ilusión pero no está en sus manos que la ilusión, con su efecto sorpresivo, inquietante y

⁹ Borges, 1998, en un poema sobre el ajedrez, nos dice que la pieza no sabe que la mano del jugador gobierna su destino y su jornada, pero que el mismo jugador es prisionero de otro tablero, "de negras noches y blancos días. Dios mueve al jugador, y este la pieza, ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza?"

Los gnósticos de Alejandría concibieron el mundo como un reflejo lateral de Dios que desciende tras múltiples superficies espejadas (planos celestiales), con ello conseguían dos cosas: absolver a Dios del dolor del mundo (pues son los intermediarios sus causantes) y acentuar la insignificancia del mismo mundo como reflejo lateral, periférico del último de los planos celestiales. Referido por Borges, 1986: "La vindicación del falso Basílides." El origen estelar del carbono y, por tanto de la vida, sería el paralelo en la astrofísica moderna a esta concepción, su reflejo.

lúdico, se produzca si no hay una colaboración activa de la imaginación del espectador.¹¹

Năgărjuna recurre a la metáfora del mago de nuevo en el *Vigrahavyāvartanī*. Aquí, el contexto de la persuasión es más claro, pues la metáfora ocurre en medio de una réplica de objeciones. Se trata de convencer al oponente de que la aserción "todas las cosas carecen de naturaleza propia" siendo a su vez carente de naturaleza propia, tiene una función y una utilidad:

El hecho de que las cosas existan de un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia. (VV 22)

Y el comentario apunta:

¹¹ El concepto más general de ilusión tiene tres significados que nos interesan aquí: 1.- Concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos. 2.- Esperanza cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo. 3.- Retórica: ironía viva y picante. El Diccionario de Filosofia Nicola Abbagnano (DFA) define la Ilusión como: "Una apariencia errónea que no cesa al ser reconocida como tal: por ejemplo, ver quebrado un bastón sumergido en el agua. Doctrina antigua que viene de los epicúreos (Diógenes Laercio (s.III) Vitae et placita philosophorum, X 51) la de que la ilusiones no pertenecen al sentido como tal sino al juicio basado en el dato sensible; aunque esto tiene menos importancia ahora ya que ni la filosofia ni la psicología considera útil una distinción precisa entre datos sensibles y funciones intelectuales.

Kant, 2002, definió la ilusión como: "ese juego que permanece incluso cuando se sabe que el presunto objeto no es real". Y definió la Ilusión en este sentido como la actividad dialéctica de la razón. "En nuestra razón (considerada subjetivamente como facultad cognoscitiva humana) hay reglas fundamentales y máximas de su uso que tienen todo el aspecto de principios subjetivos; por ello la necesidad subjetiva de una determinada conexión de nuestros conceptos en virtud del entendimiento es considerada como necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Ilusión que no se puede evitar, como no se puede evitar que el mar nos parezca más alto en el centro que en la playa... o como el propio astrónomo no puede impedir que al salir la luna le parezca más grande, si bien no se deja engañar por esa apariencia". Los calificativos "natural" e "inevitable" que Kant atribuye a la Ilusión trascendental pero que son atribuibles a cualquier ilusión, no hacen más que expresar el carácter fundamental de la Ilusión misma, por el cual la ilusión (a diferencia del error) no aminora al ser reconocida como tal.

Tu no has entendido el significado de la vacuidad de las cosas y la criticas así: "Debido a que tu aserción carece de naturaleza propia no es válida tu negación de la naturaleza propia". Pero en el contexto presente lo que llamamos vacuidad no es sino el existir en dependencia de todas las cosas. ¿Por qué? Porque las cosas carecen de naturaleza propia. Las cosas que surgen condicionadas por otras no tienen naturaleza propia porque en ellas no se encuentra naturaleza propia alguna. ¿Por qué? Porque dependen de causas y condiciones. Pues si las cosas existieran con naturaleza propia entonces existirían al margen de causas y condiciones. Pero no son así. Por tanto se dice que carecen de naturaleza propia y debido a esa carencia de naturaleza propia son llamadas vacías. Del mismo modo se sigue que mi aserción, siendo surgida en dependencia de causas y condiciones, carece de naturaleza propia, y por que carece de naturaleza propia se sigue que es vacía, pues mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones, como transportar comida, tierra y hierba, contener miel agua y leche o proteger del frío, del viento y del calor. Del mismo modo, está aserción mía, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada, cumple una función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas. 12

 $^{^{12}}$ Las palabras son como las cosas que sirven a un propósito, tienen una finalidad: la persuasión.

Dicho todo esto no es cierto aquello de que: "Tus palabras en cuanto que carecen de naturaleza propia y son vacías no pueden negar la naturaleza propia de las cosas".

Y en la siguiente estrofa:

Supongamos que una persona creada artificialmente (nirmitaka)¹³ debiera prevenir (pratiședhayeta) a otra persona artificial, o que un mago (māyāpuruṣa) debiera prevenir [de hacer algo] a un ser creado por su propia magia (svamāyā sṛṣṭam), del mismo tipo sería esta negación (pratiședho (a)vam tatthaiva syāt) (VV 23).

Y el comentario explica:

Supongamos que un hombre artificial debiera prevenir a otro hombre artificial de actuar de cierta manera, 14 o que un mago creado por un mago debiera prevenir a otro mago creado por su propia magia de actuar de cierta manera. Aquí el hombre artificial que es prevenido es vacío y el que previene también es vacío, el mago prevenido es tan vacío como el que previene. Del mismo modo es posible mi negación de la naturaleza intrínseca de las cosas, incluso aunque esta aserción mía sea vacía (evam eva madvacanena śūnyenāpi sarvabhāvānaṃ

¹³ nirmi: "construir". Estamos cerca del constructivismo.

"Debido a la vacuidad de tu aserción no es posible la negación de la naturaleza intrínseca de las cosas" no es válida. De esta manera es también evitada (prevenida o refutada) la discusión controversial sobre los seis puntos a los que te refieres (tatra yo bhavatā ṣaṭkoṭiko vāda uktaḥ so (a)pi tenaiva pratiṣiddhaḥ). De ser así, mis propias palabras tienen que ser parte de todas las cosas y no son no vacías, del mismo modo que todas las cosas no son no vacías.

Nāgārjuna reconoce la contingencia de sus propias palabras y sabe que esas palabras forman parte del mundo, y que esa pertenencia al mundo las convierte automáticamente en vacías. Que sean vacías no quiere decir que no puedan cumplir su función, como lo hace un vestido o una jarra. Su función apunta a un propósito. ¿Qué propósito? Para Nāgārjuna, como budista, ese propósito debería ser la extinción del sufrimiento, pero en el caso de un escolástico enfrascado en discusiones metafísicas ese propósito es abrir un nuevo claro en ese bosque de las disputas filosóficas. En ese claro ya no hay árboles (argumentos), hay un lago donde se refleja el mundo. Nāgārjuna habla un nuevo lenguaje, convierte la exégesis budista en una labor pastoral que institucionalizará una nueva manera de ser budista. El claro se puebla de

¹⁴ El sánscrito aquí es ambiguo, se podría también traducir por "debiera prevenirlo de existir".

^{15 &}quot;Prevenida o evitada", Luis O. Gómez prefiere "refutada". No estoy seguro. Para Gómez Nāgārjuna dice que no hay porqué elegir entre estas seis pues hay una séptima, que es la visión mágica que propone. Más que una refutación, yo diría que Nāgārjuna prefiere no refutar nada y jugar a otro juego del lenguaje, por eso no estoy seguro de que su propuesta pueda ser considerada una "séptima" posibilidad. Me parece más adecuado decir que "propone un juego distinto" antes que refutar el anterior.

nuevas metáforas (metáforas que eran viejas pero se presentan como nuevas) que se reflejan en la superficie del lago, y se propone ún nuevo juego del lenguaje en el que la verdad ya no es algo que se encuentra, algo que hay que buscar, sino algo que se crea, algo que depende de manera directa de nuestra imaginación y de nuestra capacidad para ver el mundo como un prodigio. Ese mundo nuevo tiene la misma cara que el nirvana y la misma naturaleza que el Tathāgata:

Pues aquellos que imaginan sin mucho fundamento (*prapañca*) al Buda como inmutable y más allá (trascendente) de ese mismo pensamiento rebuscado, esos no ven al Tathāgata. Pues este mundo posee como naturaleza propia aquello que el Tathāgata posee como naturaleza propia. Y la carencia de naturaleza propia del Tathāgata. (MK²22. 15-16)

Del mismo modo que nunca lograremos comprender si mientras el Bienaventurado estaba en vida existía o no existía, del mismo modo podemos decir que no hay diferencia alguna entre el *saṃsāra* y el nirvana, y que entre ambos no existe ni la diferencia más sutil. (MK 25.718-19)

5 ¿Dónde está el autor?

Hemos visto cómo en la historia budista de la ideas surgen nociones nuevas que parecen anunciar una estructura de otro tipo. Nociones aptas para abrazar las paradojas. Vamos a ver ahora cómo el lenguaje del *mādhyamika* intenta ser una pronunciación en la que se borra el que habla.

Para ello vamos a utilizar algunas de las ideas de Roland Barthes. Balzac escribe en *Sarrasine* sobre un castrado disfrazado de mujer: "Era la mujer, con sus miedos repentinos, con sus caprichos irracionales, sus instintivas turbaciones, sus audacias sin causa, sus bravatas y su exquisita delicadeza de sentimientos". Roland Barthes pregunta:

¿Quién está hablando así? ¿El héroe de la novela, interesado en ignorar al castrado que se esconde bajo la mujer? ¿El individuo Balzac, al que la experiencia personal ha provisto de una filosofía de la mujer? ¿El autor Balzac, haciendo profesión de ciertas ideas "literarias" sobre la feminidad? ¿La sabiduría universal? ¿La psicología romántica? Nunca jamás será posible averiguarlo, por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco y negro en donde acaba de perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe. (Barthes 1994, 65)

La idea moderna de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen, el lugar donde acaba de perderse toda identidad, la encontramos ya en Nāgārjuna pero de una manera algo diferente:

Además, dado que todas las entidades son vacías, lo son todas las opiniones sobre la permanencia (la eternidad, etc.) Entonces ¿qué opiniones podrían surgir? ¿de dónde y en qué lugar surgirían? ¿Para

quién surgirían?¹⁶ Rindo homenaje Gautama, que lleno de compasión, enseñó la verdadera doctrina que lleva al abandono de todas las opiniones. (MK 27.29-30.)

Barthes busca al autor y no lo encuentra, o decide que será imposible decir el lugar preciso en el que se halla. Barthes lista las condiciones bajo cuya influencia estaría el presunto autor y concluye que dado que no podemos escoger entre ellas, la escritura debe ser la destrucción de toda voz, un lugar neutro, compuesto y oblicuo donde acaba por perderse toda identidad.

Nāgārjuna, por otro lado, parece querer decir que cuando alguien afirma: "este efecto surge de esta causa", esa afirmación es similar a la descripción de la mujer que vemos en el texto de Balzac, no podemos identificar al sujeto que la pronuncia ni referirnos a la historia misma de esa pronunciación. La postura de Nāgārjuna es más radical, pues lo que para Barthes es el autor de un texto, para Nāgārjuna es la persona en general. No sólo cuestiona la posibilidad de una decisión, sino también la de una solución. Mantiene la pregunta de Barthes pero no quiere mantener su conclusión. Sin autor no hay identidad, y sin identidad no podemos hablar de la escritura como "el lugar donde se pierde la identidad". Pero —y aquí otra diferencia importante— para que lo indeterminado no lo pierda, para no lo arroje en el descarnado mundo del escéptico, Nāgārjuna sitúa su audacia bajo la protección del fundador de la tradición religiosa

¹⁶ ¿Qué sujeto podría tener tal opinión si el sujeto es vacío? No es sólo que la opinión no tenga base, es que no hay quien pueda sostenerla.

desde la que escribe: Gautama Buda. Nāgārjuna puede llevar su audacia más allá porque tiene la confianza de no caer en los abismos vertiginosos del nihilista.

Uno podría preguntarse por esta *muerte del autor Nāgārjuna*. Los escépticos de casi todas las épocas, incluidos los *ājivikas* en la India, renunciaron a dejar por escrito su escepticismo. Nuestro conocimiento de ellos proviene de las tradiciones escriturísticas con las que polemizaron, en el caso de la India jainas y budistas. Si uno carece de opiniones uno sentirá que ese vacío no tiene porqué ser reseñable, pero para Năgăriuna si lo es. Considera necesario y útil dar testimonio de esa falta de "decibilidad." Es necesario porque sirve a un propósito y es herramienta de una soteriología. La opinión se torna testimonio. Nāgārjuna no quiere que el testimonio que hace de su falta de opiniones se considere una opinión más, pero no siempre lo logra. La proliferación de comentarios -este incluido- es una prueba de ello. Nāgārjuna quiere que sea el testimonio, no la opinión, la que se multiplique y reproduzca. Pero la línea que separa testimonio y opinión; al notario "que da fe" del filósofo, "que sostiene opiniones"; no es sólo frágil, sino que a veces confunde. El resultado de esta confusión no es la proliferación del testimonio o de la opinión de Nāgārjuna, sino la de su propia figura. Nāgārjuna debe gran parte de su fama a las disputas que ocasionó su filosofía con el resto de las escuelas, tanto budistas como no budistas. La pretendida ausencia de yo y de opinión se resuelve (a la historia le gustan las simetrías) en una extraordinaria fama que convierte a Nāgārjuna en un mito, en algo parecido a un Super-yo.

6 Apego a la idea

¿Por qué resulta tan decisivo para el mādhyamika carecer de opiniones? ¿Qué se esconde tras esa negativa a sostener idea alguna? Voy a utilizar algunas de las reflexiones de Ortega y Gasset acerca de ideas y creencias como modo de aproximación a esta cuestión.

Es fácil reconocer (todos hemos sido adolescentes) que cuando se vive con intensidad una idea, cuando se cree en ella de manera apasionada. la idea parece situarse fuera de la historia.

En rigor, cuando vivimos una idea ella no vive, sino que se cierne impasible sobre la fluencia de la vida, más allá de ésta, cubriendo todo el horizonte y, por lo mismo, sin perfil, sin fisonomía. Cuando hemos dejado de vivirla, la vemos contraerse, descender, hacer un lugar entre las cosas, alojarse en un trozo del tiempo, concretar su rostro, iluminarse de colorido, recibir y emanar influjos en canje dramático con las realidades vecinas; la vemos, en suma, vivir históricamente. (Ortega 1972, 66)

La pasión sitúa a la idea fuera del tiempo. La importancia con que vivimos la idea le roba su impermanencia. Un excesivo apego, ese apego por las opiniones que para el mādhyamika es el principal obstáculo para el despertar, tiene como resultado una pasión que no deja a la idea estar entre las demás. No le permite vivir en la historia y quiere que la inunde toda, que todo lo llene sin que sea posible ver a las

demás, o considerarlas como iguales. El apego a la idea no permite la vida de la idea ni su intercambio (*vyavahāra*) con las demás. No deja que se transforme, que crezca, mengue o pase de moda. El excesivo apego convierte a la idea en algo parecido a la creencia.

Pero derivar del desapego a la idea en el escepticismo, en la suspicacia radical y el criticismo extremo, no es mejor solución. "Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido" (Ortega 1972,77).

¿Por qué es importante la historia de la idea? ¿Por qué es necesario dejarla que viva con las demás en el tiempo y no permitirle que llene el horizonte todo? He aquí una razón: tendemos a considerar como realidad aquello que nos resulta más habitual, aquello cuya contemplación exige menos esfuerzo. "Tenía razón Pascal —escribe Nietzsche (1994)— cuando afirmaba que si todas las noches nos sobreviniera el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día."

Dentro de ese hábito está la cultura en la que nacemos, vivimos y pensamos.
"Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica
ya una cierta idea de lo real" (Ortega 1972, 77). Como señala Ortega, huir de la
ontología puede hacernos caer, sin advertirlo, prisioneros de ella. La huida de la
ontología fue uno de los propósitos del mādhyamika, pero esa fuga no carece de
riesgos, el camino esta lleno de trampas, la vacuidad puede así arruinar al necio. (MK

Aunque los sueños se estructuran de una forma diferente a como lo hace la "realidad": la vigilia, por eso los reconocemos como tales. (Conversación con Luis O. Gómez.

24. 11.) He ahí el peligro y la dificultad, por eso el Buda se resistió a enseñar. (MK 24. 12.) Por eso hace falta entender que la vacuidad es una mera designación (*prajñapti*), cuando uno entiende esto, uno está en la *via media* (MK 24.18.). Mejor que la suspicacia será una confianza vivaz y alerta.

¡Extraña naturaleza la de ese Yo! Mientras que las demás cosas se limitan a ser lo que son—la luz a iluminar, el son a sonar, la blancura a blanquear—, ésta sólo es lo que es en la medida en que se da cuenta de lo que es... (Ortega 1972)

Para el budista abhidhármico el yo no es más que ese "darse cuenta" de la conciencia del yo (vijñāna skandha), sumados a otros factores como forma (rūpa), sensaciones (vedanā), percepción (saṇjñā) y predisposiciones (saṇjskāra). Para Nāgārjuna la cosa no es tan clara. Se da cuenta de que la conciencia, y el resto de los skandha, tienen una naturaleza referencial.

La forma material (*rūpa*) no puede concebirse aparte del órgano que la percibe (*rūpakārana*). Igualmente, aparte de la forma material, el órgano que percibe la forma no se alcanza a ver. Si existiera una forma material al margen del órgano de percepción, entonces esto

¹⁸ rúpa: en el Kośa en su sentido más general significa "color", puede significar materia bruta, pero en el contexto presente significa "materia que se percibe", por lo que optamos por la traducción: "forma material". rúpakāraņa: kāraņa significa el órgano que percibe la forma, hay un juego de palabras (habituales en Nāgārjuna) pues kāraņa significa también causa. Según el abhidharma el órgano era lo que causaba la percepción de ahí la ambivalencia semántica, dicho de manera tosca, para el abhidharma la percepción consistía en que el ojo, por ejemplo, emitia un rayo y éste era el que permitía ver (aunque no quede muy claro porqué entonces no se puede ver en la oscuridad).

implicaría que la forma material carecería de causa. Y en ningún lugar hay cosa alguna (*artha*) sin una causa. ¹⁹ (MK 4.1-2.)

Si aparte de la forma material hubiera un órgano que percibiera esa forma material, entonces habría una causa sin un efecto y no hay causas sin efectos. Cuando ya existe la forma material no es sostenible una causa para su surgimiento. Y si no existe la forma material tampoco es sostenible una causa para su surgimiento. La forma material no es sostenible sin causa, por tanto uno no debería tratar de distinguir (*vikalpa*) si la forma material es causa o efecto (del órgano de la percepción).²⁰ (MK 4. 3-5.)

El órgano está vinculado a la forma que percibe, de mismo modo la conciencia lo está a su objeto. No existe conciencia si no es conciencia de algo. El yo --lo que sea

¹⁹ Parece querer decir, como en el capítulo primero: vemos a nuestro alrededor que todo tiene una causa, pero no podemos concebir ese proceso tanto si causa y efecto son idénticas como si son diferentes. Podemos hablar de "causalidad" pero no de un objeto real que sea "causa" (o efecto). Es decir, es imposible explicar la causalidad en términos de una ontología de los *dharma* (cosas), que es a lo que dedicó sus esfuerzos el *abhidharma*, es decir, no podemos hipostasiar los *dharma*, pues haciéndolo no obtendremos una explicación coherente de la causalidad y por tanto, del surgir y el perecer de los fenómenos. El término "hipostasiar" debe su origen a Plotino (Diccionario de filosofía Ferrater Mora), normalmente es

usado de forma peyorativa para indicar la conversión de un concepto en un objeto real. Se trata de una reificación contra la que Nāgārjuna está luchando. Los *dharma* son sólo conceptos y no es ni apropiado ni consistente reificarlos. Si imagináramos el mundo de los fenómenos como compuesto de cosas (entes con *svabhāva*), entonces no sería posible ni el cambio ni la transformación. Para entender el mundo es necesario imaginarlo como vacío.

Encontramos aquí una de las tendencias más características del *madhyamaka*, la de suspender los juicios ontológicos. *vikalpa*: (\$\sqrt{klp}\$) "discernir, separar", "duda, incertidumbre, alternativa, error, distinción". Raíz indoeuropea: "cortar", "separar"; muy ligada a la idea de pensar como facultad de distinguir. En la construcción del altar védico, la separación y delimitación de un trozo de terreno para llevar al cabo la construcción era *viklp*, pero también para referirse a la construcción misma del altar se utilizaba esta raíz, de ahí que signifique al mismo tiempo: separar, construir, arreglar, ordenar, disponer.

que esto sea- existe relacionalmente (condicionado por) con la conciencia, ambos son por tanto vacíos (sujetos a condiciones), ambós carecen de una naturaleza propia (aislable).

Nótese el problema psicológico que la reflexividad plantea. Porque para que la conciencia se dé cuenta de sí misma es menester que exista; es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, que piensa, que ama, sin advertir que ve, oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y lo aprisiona, lo comenta, lo diseca. (Ortega 1972, 90-91)

Ortega pregunta a cuál de estas dos formas corresponde la hegemonía, dónde carga nuestra vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexividad; en el discurrir por el tiempo o en el pensamiento (ese gran contra-tiempo), en el ocuparse o en el preo-ocuparse. Nāgārjuna contestaría (se escaparía) diciendo que, dada su naturaleza relacional, no tiene sentido hablar de una sin mencionar la otra. No son aislables por carecer de naturaleza propia y por condicionarse mutuamente (la conciencia es movida por los objetos y los objetos "creados" por la conciencia), pero tampoco lo es el mismo comentario que lo denuncia.

Pero no es menos cierta la siguiente implicación *nagarjuniana*: no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas. Nietzsche dice algo parecido:

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la "verdad" dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado a un camello, declaro: "he ahí un mamífero", no cabe dudad de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir: es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea "verdadero en sí", real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. (Nietzsche 1994)

Los objetos que conocemos no tienen naturaleza propia sino que tienen lo que la conciencia ha puesto en ellos, pero el sujeto que lleva a cabo ese *poner* tampoco tiene *svabhāva* sino sólo la ilusión de que toda la sucesión de *poneres* pertenecen a un sujeto definido. No podemos entonces caer en el mero subjetivismo pues no podemos decir quién crea a quién. Solo podemos decir que el supuesto candidato a sujeto y el supuesto candidato a objeto interaccionan, son relacionales (*pratītyasamutpāda*) y ambos carecen de naturaleza propia. Este pensamiento no implica por tanto que las entidades (*bhava*) sean pensamiento ni que el pensamiento pueda ser algo separado de las entidades. "La

forma material ($r\bar{u}pa$) no puede concebirse aparte del órgano que la percibe." (MK 4.1.) No hay una creación de una por la otra ni viceversa. Y esto sirve de argumento para decir que "nada surge" (aunque lo parezca) y que todo el mundo de los fenómenos y de la experiencia diaria tiene la serenidad (santa) del nirvana.

7 Ausencia de la persona y cuidado de sí.

Sin embargo, cuestionar a la persona y sus opiniones no impide al budista centrar sus esfuerzos en el *cuidado de si*. La hermenéutica del sujeto (Foucault 1990), el ocuparse de sí mismo, es privilegio distintivo de una superioridad social, por oposición a los que se han de ocupar de otros para servirles o de su oficio para poder vivir. En la época en que surge el budismo este privilegio toma una forma curiosa. Los que más se ocupan de sí mismos son mendigos, ascetas errantes que viven de raíces y limosnas: los *ājīvika* (Basham 1951). El mismo Buda toma sus *hábitos*, de hecho fue uno de ellos antes de alcanzar el despertar según el *Buddhacarita* de Asvaghosa (Johnston 1984).

Tras el nirvana del Buda y una vez fundada la comunidad monástica (sangha) los monjes budistas toman también el hábito de la mendicidad, pero en ella hay una aristocracia del espíritu. Su mendicidad es la que gana el tiempo para el cuidado de sí: la práctica de las concentraciones, los recitados de la doctrina, etc. Parecen encontrarse aquí los dos márgenes de la sociedad: el mendigo y el aristócrata, ambos excluidos de la producción del trabajo, el primero centrado en el cuidado de sí, el segundo quizá ocioso.

Esta propuesta, el cuidado de un yo que no existe, conformará una hermosa utopía: la tarea infinita del *bodhisattva*, y servirá a una audacia hermenéutica: deshacerse de toda inclinación, de toda preferencia, a la hora de enfrentar un texto.²¹ Pues de no hacerlo uno leería el mismo texto en todas partes, un texto que sería una proyección de las inclinaciones y búsquedas del lector. El texto se convertiría entonces en el espejo donde se reflejan las obsesiones del que lo lee.

¿Es posible deshacerse de toda inclinación? Lo sea o no, este ideal va a perfilar la utopía del *madhyamka*. Para el *mādhyamika* lo que es causa de extravio (lo que nos hace perder la senda del despertar) es esa hermenéutica proyectiva que descubre lo que uno quiere encontrar arrastrado por sus preferencias e inclinaciones. ¿Cómo evitar esas preferencias? Apartando todas las influencias nocivas —*amisayas*, *kleśas* y vāsanās— con la práctica de la meditación. Yoga y hermenéutica se hacen una y la misma cosa. Pero deshacerse del sujeto no es tarea fácil, arrinconar humores y preferencias requiere un extremo cuidado, un cuidado de sí que necesita de un cultivo exhaustivo (*bhāvanā*).

La idea de deshacerse de toda inclinación y preferencia a la hora de enfrentar un texto llegó siglos más tarde, con Dögen (1200-1253) y su Shōbōgenzō, pero considero que está implícita en la negativa de Nāgārjuna a sostener opiniones. Entre otras de las ideas más valiosas de Dōgen está la siguiente: Dōgen entiende la naturaleza de Buda no como una entidad inmutable y sustancial sino como una realidad en constante cambio e insustancial, la cual es realizada inseparablemente de la impermanencia común a todos los seres. De ahí su énfasis en que "todos los seres son la naturaleza de Buda" (en lugar de tienen). En contraste también con la comprensión tradicional de la naturaleza de Buda como algo más allá de la impermanencia, Dōgen hace hincapié en que la impermanencia, la innegable realidad común a todos los seres, es la naturaleza de Buda. De esta forma lleva hasta sus últimas consecuencias la equivalencia de samsāra y nirvana propuesta en el mahāyāna temprano (Masao, 1992).

PARTE IV

MANERAS DE HABLAR DEL MĀDHYAMIKA

Cada lenguaje humano traza un mapa del mundo de diferente manera [...] Cuando muere un idioma muere con él un mundo posible [...] Un idioma entraña un potencial ilimitado de descubrimiento, de reconstrucción de la realidad, de la articulación de los sueños, es decir, de lo que llamamos mitos, poesía, conjeturas metafísicas y discurso de la ley.

Steiner (1998)

Comprender un juego de lenguaje significa compartir una forma de vida.

L. Wittgenstein (1999)

1 El "sentido" del forzaje retórico.

La manipulación técnica de la lógica del lenguaje, la retórica, sirve a varios fines. En esta sección mi propósito es estudiar qué tipo de argumentos utiliza Nāgārjuna y el modo de proceder de su retórica. La manera de hablar del *mādhyamika* responde a varios propósitos:

- 1. Por un lado intenta llevar el desapego budista a las palabras mismas. "Aquel que está sediento se adhiere a las cuatro formas de apego" (MK 26.6b.). Una de esas cuatro formas de apego, según Candrakīrti, es la opinión (*drsti*).
- La lengua misma se desnaturaliza, pues se aleja de su función tradicional: la imitación de las cosas, para acercarse a la imitación de los procesos.
- 3. Esta practica de atormentar a las palabras para hacerlas decir lo que no dicen deshace las coherencias de la significación corriente para crear una red que vincula al locutor con su pronunciación sin que uno exista sin el otro y sin que ambos dejen de existir completamente o puedan existir de manera independiente. El locutor y lo que

dice se tornan, interdependientes, relacionales (MK capítulos 8 y 17). Reconocer esta contingencia *otorga* la sabiduría (*jñāna*) cuyo resultado es la cesación de la ignorancia (MK 26. 11b). Nāgārjuna pretende así distinguir entre opinión (*darśana*) y sabiduría (*jñāna*) situando a ésta última en un nivel jerárquico superior.

- 4. La cosa significada por este tipo de discurso carece de dominio definido y trata de recrear el "no lugar" de *paramārtha*. Este trabajo del lenguaje sobre sí mismo mediante efectos sutiles y refinados trata de ser una técnica emancipadora que "libera" a las palabras del peso de la significación y pone en circulación juegos y movimientos relacionales que no existían cuando la palabra se encontraba sometida a la cosa, al objeto.
- 5. El fin último, la agenda oculta o propósito de Nāgārjuna parece ser la de desplegar la irrealidad de las palabras y así la del mundo que supuestamente debían designar. No se trata de una lengua nueva sino del efecto de un trabajo sobre la lengua natural ya existente.
- 6. Esta desviación, este destierro semántico, crea "lo extraño" dentro del propio orden sintáctico y gramatical de la lengua. "Si todas las cosas son vacías ¿qué opiniones podrían surgir? ¿de dónde y en qué lugar surgirían? ¿Para quién surgirían?" (MK 27.29.) ¿Dónde está el sujeto que podrá sostener una idea, una opinión? ¿Acaso tendremos la arrogancia –parece sugerir Nāgārjuna– de asignarnos tal capacidad?

2 La "manera de hablar" como metáfora del sujeto que la ejerce

(1) El MK no triunfa sobre la mentira sino que la generaliza. Como si la mentira fuera el fundamento mismo del lenguaje. "Todo es verdad y tampoco es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Esa es la enseñanza de los Budas" (MK 18.8.). "La verdad encubridora es la intelección misma" (BCA, 9.2.). La palabra oculta mucho más de lo que confiesa. ¹ Con la nueva "manera de hablar" se *muestra* la capacidad del lenguaje para encubrir, para crear realidades alternativas, ficciones.² Este aspecto del discurso que tiende a confundir (prapañca) más que a aclarar, se interpone entre la percepción y la realidad como un vidrio polvoriento o un espejo deformante. Pero este mostrar no es un revelar lo que está detrás, tampoco significa renunciar al lenguaje, el lenguaje se sigue utilizando, lo que cambia es el modo de usarlo. El *mādhyamika*-no repudia nada de lo que se le da por medio de la percepción, la comunicación verbal o el conocimiento racional, pero rechaza considerarlos verdaderos porque hacerlo es causa de sufrimiento (BCA 9.26.). Pero saber que las cosas son vacías no es suficiente para el mādhyamika, un mago se podría enamorar de la mujer ficticia que creó su propia magia (BCA 9, 31). La vacuidad, más que una idea (filosófica o metafísica), debe ser un cultivo. Un

 $^{^{1}}$ La proliferación de lenguas como resultado de la capacidad del lenguaje para ocultar más que para revelar. Steiner, 1998.

² La verdad se convierte así en una cuestión de "política interna" dentro de cada lenguaje. Ortega y Gasset, 2001, 29: "la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de "política interior" dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la

cultivo que necesita ser atendido, regado, podado y fertilizado con las técnicas de la meditación budistas (*bhāvanā*) y con la práctica de los principios morales (*śīla*) y las virtudes (*pāramitā*). Creo que para Nāgārjuna la vacuidad de las cosas es el medio hábil (*upāyakauśalya*) para no apegarse a ellas y extirpar así el sufrimiento, convidado de piedra de la existencia.

- (2) El MK se propone la metaforización completa del lenguaje en nombre de algo –el voto, la intención, la agenda oculta de Nāgārjuna– que no depende del mismo lenguaje pero que lo va a marcar, a crear. Y lo que hará el MK es utilizar todo el lenguaje como mentiroso.
- (3) La "manera de hablar" hace al lenguaje practicar un engaño interminable, una ilusión que tiene una intención (no que esconde una verdad). Hay un acuerdo común y unas reglas del juego en el lenguaje del *mahāyāna*: las de emplear el lenguaje, el *habla mahāyāna*, su argot, como la metáfora de los sujetos que lo hablan. El carecer de tesis como extensión lógica del carecer de *ātman*. Y esta metáfora del locutor es también la metáfora del mundo del que habla. La literatura anterior consideraba a los principios de la realidad (*dharma*), reales. Con la nueva "manera de hablar" del mundo se dramatiza su irrealidad, no se postula. Pues postularla sería caer en las viejas contradicciones que el MK denuncia. Las palabras carecen de un referente real y acabado, de una naturaleza propia a la que pudieran referirse. Los

realidad. Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad. Esta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir."

referentes, al no tener naturaleza propia, son pues representados por un lenguaje que tampoco la tiene. Pero esta carencia no puede ser un axioma ni una proposición sino que debe ser puesta en escena y "representada".

(4) La mentira parece por tanto cambiar de cara, el locutor mahāyāna ya no trata de sostener una opinión concreta, una opinión en lugar de otra. Hacerlo dependerá del contenido proposicional de la enunciación. Al mādhyamika parece no interesarle tanto esa cuestión como el hecho de la enunciación misma, la fuerza ilocucionaria que da cuenta de los diversos efectos que nuestros pronunciamientos tienen sobre la gente, tales como convencerla, persuadirla o divertirla (los tres fines de la retórica). El ingenio toma un lugar central. Si algo caracteriza a la literatura del mahāyāna es su ingeniosidad. Los juegos de palabras abundan en el MK, así como ciertos equívocos que sospecho intencionados: nombres o palabras que convienen a diferentes cosas. El equívoco da lugar a dichos agudos al tiempo que convierte al lenguaje en algo lúdico, dichoso. Las bromas están pobladas de equívocos, pero hay algo más, el equívoco arroja la sospecha sobre el lenguaje, tras el significado usual de la palabra se asoma otro, no tan convencional. Estamos cerca de la ironía, del juego entre un significado propio y otro figurado.

Y como ya se ha dicho, en el caso de un texto de carácter religioso el equívoco posibilita la hermenéutica, si hay dos verdades habrá que especificar cual es la segunda, la que está oculta.

No se afirma el nirvana ni se niega el *saṃsāra*." (MK 16.10.) "Existe" implica adherirse al eternalismo, "no existe" implica la filosofia de la aniquilación, la persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia. (MK 15.10.) Los Victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las opiniones, pero aquellos que son poseídos por la opinión de la vacuidad, esos son incurables." (MK 13.8.) Aquellos de limitada inteligencia, que perciben la existencia y la no existencia de los objetos, no ven el apaciguamiento (*śivam*) de la objetivación (MK 5.8.).

Es decir, todo es relacional, nada carece de condiciones. Pero la misma relacionalidad, como expresión y como idea, es relacional y relativa a las condiciones que la hicieron surgir. Hacer de la relacionalidad (*pratītyasamutpāda*) un dogma, una idea, sería el mayor error y daría al traste con las verdades prácticas del budismo.

Si no existieran las verdades nobles, no existiría el *dharma* verdadero y nadie podría llegar a ser Buda. (MK 24. 30.) Sin embargo "el Despierto no enseñó ningún principio —ningún *dharma*— acerca de nada en ningún lugar. (MK 25. 24.) Todo es verdad, nada es verdad... Esa es la enseñanza de los Budas. (MK 18.8.)

Como decía, la mentira cambia de cara. La cuestión ya no es que la proposición X sea verdadera debido a que la proposición –X es falsa. Lo referencial de la proposición, a lo que se refiere, se deja de lado para ganar un terreno nuevo: la

relación del locutor con lo que dice. El problema de la referencia deja de ser un problema para el mādhyamika, que bien podría decir: "vosotros decís que la referencia es importante, pues bien, no lo es". La mentira deja pues de ser el enemigo y se convierte en un "lugar" que es el punto donde el decir se articula sobre lo dicho. Es el elemento en el que se elabora este tipo de discurso, fabricado con un lenguaje equívoco (dos verdades), la mentira es el campo donde se producirán los efectos (mágicos) de las enunciaciones (ilusorias como el mundo). Este discurso no parece preocuparse de ahuyentar la mentira. ¿Cómo hablar de mentira cuando hay dos verdades? De ahí que Nāgārjuna no dude en hacer una hoguera con todos los signos, con todos los emblemas del abhidharma, con toda su terminología. Su vocación iconoclasta responde a la intención aludida. Se distancia de los contenidos posibles de las palabras, de su terminología técnica, para que sus palabras vayan hacia lo que no dicen. El mantra y el silencio como ejes de su retórica.

El peligro de esta guerra en la frontera de las palabras es evidente. La retirada de lo que siempre ha sido esencial al lenguaje, la significación, y el avance de la retórica puede hacer caer al discurso en la sofistería, en retórica *vacia*. Crea un "galimatías" que puede llevar a la desesperación o al desasosiego. Por eso el MK insiste una y otra vez en la necesidad de los preceptos morales, y lo ineludible de su práctica y perfeccionamiento a la hora de entrar en la nueva dinámica propuesta. Pues

_

³ Después de todo se suele hablar de "retórica hueca o vacía", la retórica parecería entonces una buena forma de comunicar el vacío.

si no fuera así: "la distinción entre mérito y pecado no sería posible." (MK 24.30., 17.24b.) El escepticismo está cerca, pero la frontera queda limitada por medio de las mismas prácticas budistas y sus *tecnologias del yo*, por el cultivo de la atención y la meditación y el resto de las *pāramitā*.

La crítica que recibirá esta nueva manera de proceder será la de "no ofrecer una visión clara", se denunciará "poca precisión en sus expresiones", pero la defensa del mādhyamika será que la noción de exactitud depende de nuestros propósitos. Aquí el propósito es apaciguar la elucubración vana (prapañea), poner freno al apego por las ideas y abrir así el camino hacia el despertar. La imaginación desbocada y sin fundamento (prapañca) no deja ver al Buda, "la verdad encubridora es la misma intelección" (BCA 9.2.), y lo prapañca cesa en la vacuidad, (MK 18.4-5.) y esa vacuidad es lo que pretende crear el texto. ¿Lo logra? La ambición es tremenda, en cierto sentido el *prasangika* está condenado a una lucha dialéctica sin fin contra todas las opiniones, a una deconstrucción de todo discurso, a una justificación ante los "examinadores". Esta es una de las razones de la proliferación de comentarios que ha suscitado el MK. Pero si uno trata de darle la vuelta a esta supuesta condena (Sísifo) se podrá ver en ella un ideal, una aspiración sublime (por infinita) --próxima al voto del bodhisattva- de no caer nunca en los juegos del espíritu o en los ornamentos ingeniosos.4

¹ La filosofia del absurdo de Camús, 1999, es un buen ejemplo de la condena convertida en ideal.

La sobriedad del *mādhyamika*, carece hasta de tesis, frente a los malabares verbales del *prasangika* a la hora de deconstruir o reducir al absurdo la opinión ajena. No hay ya un rival filosófico, porque se dirá que cuando uno no tiene opinión alguna que defender deja de existir tal adversario. Se trata (idealmente) de un "fin de las discusiones" (*Vigrahavyāvartanī*) que debiera ser el comienzo del diálogo. Esta empresa (utopía), no siempre ha sido entendida de forma cabal, pero es clara su modernidad y capacidad de seducción. Yo tengo mis dudas sobre su posibilidad.

(5) El espacio de expresión del locutor *prasangika*, el marco de su discurso, es un espacio creado por el reflejo del discurso del interlocutor. Un espacio imaginario, un lugar ficticio y sensible, que podemos "ver" pero que en realidad no es un lugar. El espacio creado por un espejo (que dobla la habitación) es el teatro de operaciones para la reducción al absurdo, un espacio ficticio para la persuasión y una escena desde la que performar una dramática del discurso con una agenda soteriológica. En este lugar desplazado se producirán las metáforas sin que haga falta la existencia o no existencia de los objetos que la metáfora vincula. La relacionalidad (*pratītyasamutpāda*), se convierte pues en una telaraña que no precisa del "factor existencia" de los entes que ata. Este *lugar* desde el cual el *prasangika* habla es una "morada prestada". No hay un "lugar propio" desde el que hablar. Esta problemática del espacio me lleva

⁵ El *mādlīyamika* no asume los axiomas del adversario, sólo los toma prestados y trabaja con ellos como quien invierte dinero ajeno o quien compra con moneda falsa.

⁶ Así definió la metáfora Du Marsais en su Traité des tropes, citado por de Certeau, 1993a.

directamente al próximo punto: el nomadismo del discurso, que se conecta lógicamente con la tarea infinita del *bodhisattva*.

3 La "manera de hablar" y el voto del bodhisattva.

El voto del bodhisattva (bodhisattva praņidhāna) es una resolución, una aspiración y una promesa por la cual una persona dedica su vida a la búsqueda del despertar de sí mismo y la salvación del prójimo. El voto es un concepto central en el mahāyāna, expresa dos elementos fundamental del rito mahāyāna: aspiración al despertar y deseo de salvar al prójimo. Ambos deseos se reunirán en la dedicación del mérito del Bodhicaryāvatāra de Śāntideva.

Podríamos decir que en el caso de Nāgārjuna hay una renuncia al sentido proposicional, a sostener una idea, que se hace *vaciando* los contenidos de sus proposiciones. Pero esta renuncia a la proposición pretende ganar un propósito, un habla, una forma del decir, y con ésta, una intención y un voto. Ese voto se convierte en signo de identidad (*mahāyāna*) y en ideal: utopía o aspiración.

En el vehículo de los *śrāvaka* no hay ninguna mención al voto del *bodhisattva*, ni a su virtud de otorgar a los demás los méritos de su carrera. ¿Cómo podría ser posible entonces que uno pudiera llegar a *bodhisattva* siguiendo los preceptos de esta escuela? (RV 4.90.)

Por otro lado, y esto guarda relación con la retórica de lo indeterminado, Nāgārjuna parece consciente de que la exactitud: un atributo, entre otras cosas, del sentido ("sentido exacto" o "sentido impreciso"), depende de nuestros propósitos. Renunciando a la proposición gana el propósito. Nāgārjuna no sostiene nada, pero tiene una "intención", participa de un acto intencional. En su agenda oculta no está la proposición –no le interesa defender ninguna idea en particular– sino el despejar el camino hacia el despertar. Este querer –la salvación– establecerá un "saber" –la manera de hablar–.

Las listas del *abhidharma*, con su proliferación de distingos, se sustituyen por una "manera de hablar" dinámica que socava tales distingos y que pretende ser una expresión de la nueva forma de pensar budista. Esta nueva forma de pensar no se detiene a sostener ninguna idea, sino que *yerra* sin asiento fijo, como el *bodhisattva* a la caza de los seres a los que salvar, en una búsqueda incesante por los linderos del discurso. El locutor *mādhyamika* regresa a su condición de peregrino.

--

Esta es la forma en la que Nagărjuna justifica su trabajo y lo sitúa dentro de una exégesis soteriológica, es decir, una interpretación que se compromete también con la salvación. No entro en la cuestión de si estas retóricas sirvieron a fines políticos o a una búsqueda de poder dentro de la propia comunidad budista porque me parece inabordable, aunque no se debería descartar esa posibilidad.

⁸ Conviene señalar que el desprecio a los sistemas de clasificación del *abhidharma* no implica su falsedad, sino más bien su arbitrariedad, sobre la arbitrariedad de las clasificaciones nada más divertido que la cita que Foucault, 1998, hace de Borges ("El idioma analítico de John Wilkins," 1985) en el inicio de *Las Palabras y las cosas*.

On su hábito particular y sus marcas distintivas: Existe una manera propia de hablar del *mahāyāna*, y dentro de este un dialecto *madhyamaka*, del mismo modo que hay un jerga jurídica, o científica dentro de una lengua particular. El trabajo de gramáticos y lógicos consolidará este nuevo lenguaje que producirá una

4 Artefacto de silencio y reducción al absurdo: dramatización frente a refutación.

¿Es consistente la postura *prasangika* con los propósitos de Nāgārjuna? Creo que no del todo. El MK nunca deja de agitar el lenguaje, parece un esfuerzo para que las palabras no puedan decir lo que son. Un "yo no se qué" ajeno trabaja y ocupa a las palabras. ¿Por qué torturar a las palabras no dejándoles decir lo que quieren decir? Hay una razón.

Para una parte del *abhidharma* los objetos, tanto materiales como mentales, que las palabras corrientes designan no son "realidades" (*vastusat*) sino meras designaciones convencionales (*prajñapti*). Pero el análisis en función de sus componentes fundamentales sí que nos podía llevar a entidades substanciales (*dravvasat*). Estas entidades se llamaban *dharma* y etan consideradas reales.

Un lenguaje técnico de "dharmas" se usa para revelar la irrealidad de entidades creadas por designaciones convencionales (principalmente el "yo") y para definir las entidades reales, situaciones y relaciones respecto a su estatus ontológico y carácter ético. La única representación lingüística correcta o verdadera de la realidad es este dharma-lenguaje.

vasta y rica literatura, al tiempo que constituirá una identidad propia, la del *mahāyāna*, de la que se sirven los estudiosos modernos para "reconocer" como *mahāyāna* textos cuya fecha resulta incierta.

La escuela *madhyamaka*, por otro lado, extendió su criticismo de la convención y diferenciación lingüística a todas las visiones del universo, incluyendo la teoría de los *dharma* de los escolásticos, y a los propios análisis *mādhyamikas* de los puntos de vista. En consecuencia, la idea misma de que el mundo es sólo una convención lingüística es en sí misma una construcción meramente lingüística, una herramienta metalingüística por medio de la cual el lenguaje revela su verdadera naturaleza. No es la encarnación de ninguna realidad fuera del lenguaje mismo. (Gómez 1998)

Creo que los esfuerzos del *mādhyamika* estuvieron dirigidos hacia la dramatización de esa "no encarnación de ninguna realidad fuera del mismo lenguaje" antes que a "la refutación de todas las opiniones". El *mādhyamika* quiere crear un artefacto de silencio, el *prasangika* quiere usarlo para imponer silencio. El "efecto" de ilusionista se perderá parcialmente en la interpretación *prasangika*, que en parte no supo reconocer la fuerza del hechizo y que trató de dar consistencia (pesantez) a lo que no pretendía tenerla. Pues esta "manera de hablar" del MK no es otra cosa que un artefacto de silencio, no pretende ser utensilio con el que reducir al absurdo *todas* las opiniones. Nāgārjuna quiere fabricar silencio, no mordazas con las que callar a los demás. Su esfuerzo es más creativo que imperativo.¹⁰

Dos son las tradiciones filosóficas que N\u00e4g\u00e4rjuna hereda en el momento en el que desarrolla su trabajo. La primera es el abhidharma: intentos de dar una explicaci\u00f3n consistente a todas las categor\u00efas y listas de

El prasangika centra sus esfuerzos en la refutación de todas las opiniones. No acaba pues de abandonar el debate, un lugar en el que Nāgārjuna no quiere estar. La "manera de hablar" propuesta tiene como objetivo restaurar el silencio del Buda antes que refutar todas las opiniones. El virtuosismo dialéctico, la habilidad para deconstruir los argumentos del adversario no es el tema central aquí y creo que en cierto sentido lo será más tarde con Candrakīrti. Los prasangika toman como centro de la enseñanza de Nāgārjuna algo que no lo fue. La propuesta de una nueva "manera de hablar", el "display de la lógica", la "puesta en escena de sus ilusiones" es el tema central que restaura el silencio del Buda, no la refutación de todas las opiniones. No es que Nāgārjuna carezca de opinión, como consideraron algunos mādhyamika, sino que da un giro al término opinión, por tanto la opinión deja en cierto sentido de serlo, pero preserva una propuesta – soteriológica – que consiste más en un mostrar que en un opinar. Il

Nāgārjuna se aleja de las opiniones haciéndose dramaturgo, no opinando, representándolas de forma que el espectador se de cuenta de que participan de la

_

los dharma que aparecen en los sātra. Si un sātra habla de los elementos (dhātu) y otro de los factores de la personalidad (skandha), el abhidharma pretende establecer modelos capaces de relacionar de forma coherente estas dos categorías. En sentido estricto estos esfuerzos no son una hermenéutica ni una exégesis, tampoco se puede hablar de apología. Se trata más bien de una "sistematización", de integrar en un sistema coherente toda la información contenida en los Nikāya. La segunda tradición es la del debate público, donde los argumentos están destinados a convencer y derrotar al adversario. Esta segunda corriente, de la que Nägárjuna participa y cuyos fines no son construir un edificio teórico sino persuadir al oponente, tendrá su continuidad con la concepción prasangika de la discusión filosófica (i.e. reducción al absurdo) en la que el tener razón (vencer) primará sobre el silencio ante lo indeterminado, o sobre cualquier intento de apaciguar la profusión mental (prapañca).

Decir que la propuesta es soteriológica no significa excluir de ella objetivos políticos. El ejercicio de persuasión que observamos en la Ratmivali muestra a un N\u00e4g\u00e4rjuna inmerso de lleno en la arena política.

ilusión del mundo, que son un reflejo de esa misma ilusión, que la ilusión del mundo y la de las palabras son indistinguibles. Se trata de un alejamiento de las opiniones, pero un alejamiento que consiste en un cambio de género literario. Para los propósitos de Nāgārjuna es más adecuado hacer de ilusionista que de filósofo. Opinar en contra puede ser tan nocivo para el *camino* como opinar a favor, como sostener una idea y cargar con ella. Aquí es donde parece perderse la propuesta *nagarjuniana*, el medio hábil (*upāyakauśalya*) que conduce al despertar. La empresa de Nāgārjuna es creativa, mientras que Candrakīrti parece un convidado de piedra a ese festín de la imaginación, la *estatua del comentador*.

Śāntideva se hará eco del espíritu del fundador:

Mientras el pensamiento se arrime a algún objeto, se detendrá aquí y allá. Sin vacuidad, el pensamiento volverá a atarse, como sucede en los éxtasis inconscientes (*asaṃjñi-samāpatti*). Por tanto, deberá cultivarse la vacuidad... la vacuidad es el antídoto contra la obcecación que producen los dos velos, el de las turbaciones y el del objeto cognoscible. (...) Ciertamente el esfuerzo (del budista) procede de una ilusión. Pero la ilusión de la meta tiene como fin el alivio del dolor, por eso no nos oponemos a ella. (Gómez 2002a) (BCA 9.48, 49, 55, 77).

Una de sus características mayores es la del *presente*. El acto de enunciación hace posible este presente (que es el de la experiencia). Un corte separa lo *dicho*, lo que fue enunciado, del *decir*. La mutación de lo dicho en un decir supone su distinción y el paso de una condición del lenguaje a otra. Las palabras que el tiempo

congeló vuelven a convertirse en voces. Los signos lingüísticos de la enunciación no se refieren a un objeto significado ni a una entidad referencial (no tiene una función denominativa), sino a la instancia misma del discurso. Se refieren al ejercicio del lenguaje, a la conversión de la lengua en discurso, en "modo de hablar", en "interpretación". El cómo se dice parece importar más que lo que se dice. Esta revalorización del presente es la que da a la enunciación un carácter dramático, teatral.

5 ¿Por qué hablar de dramatización de la lógica?

Dramatización de la lógica en el sentido de representación que no pretende conclusiones. Ilustración de los procederes de la lógica, de sus formas de comportamiento, de sus hábitats habituales, de su régimen alimenticio, etc.¹² Uso el termino "dramatización" en un sentido teatral, más lúdico que dramático.¹³

Los personajes de esta representación son muchos de los conceptos que utilizó el *abhidharma* y otros de índole más general como la naturaleza del tiempo, la causalidad o el espacio. La voz del autor parece ausente y sólo los mismos personajes (conceptos), introducidos o fingidos, interaccionan en la obra. Estos personajes tiene

The control of the late of the control of the contr

¹² Hay una categoría del abhidharma: áhāra: "lo que ingieres, el alimento", pero también "todo aquello del mundo circundante que incorporas a la idea que tienes de tu yo", es decir, "alimento", pero también "emociones", "deseo", "sentido de propiedad".

¹³ Más lúdico que dramático porque en la dramatización excesiva (histrionismo) la emoción se vuelve falsa. El exceso de realidad se torna irrealidad. Los niños suelen tener un mejor sentido de la fragilidad de lo real

un carácter particular: son *prajñapti* y parecen el resultado de la intelección misma: *vikalpa*, que cuando se enreda (*prapañca*) no permite ver la realidad tal y como es.

Como toda puesta en escena, esta dramatización no hay que tomarla al pie de la letra, tiene el componente lúdico de todo lo teatral, la ligereza de lo cómico, la irresponsabilidad de la farándula. Irresponsable en el sentido literal, pues no trata de ser una respuesta a nada, aunque esto no la libre de su carácter "reactivo". Desdramatizar la misma dramatización es uno de los objetivos. La obra se ve así misma como ilustrativa, edificante, pero carece de la gravedad de una declaración, de la importancia de una teoría. En ese quitarse importancia descansa su particularidad y, por qué no decirlo, su eficacia y su fuerza. No pretende debatir en los foros de discusión, acepta si acaso el diálogo, no la confrontación. Rechaza los torneos de la dialéctica pues tener razón se ha convertido en otra cosa.

Algunos han tomado al pie de la letra los argumentos de Nāgārjuna, han creído que las cosas eran *realmente* vacías, realmente carentes de naturaleza propia. Esos han sido arrebatados por el drama hasta el punto de no reconocerlo como tal, y como Alonso Quijano el bueno han empuñado su espada y han destrozado el retablo de Maese Pedro.

que los adultos. A nosotros nos asusta esta fragilidad, a ellos les divierte.

El drama de la lógica pretende conmover, no "concluir". Cuando se sacan conclusiones el diálogo se acaba. El "fin de las discusiones" debería ser el comienzo del diálogo, cuando la tensión se relaja y uno de verdad puede escuchar al otro.

Decía antes que el autor parece ausente. Esto no es del todo cierto. Hay una forma en la que el autor de una obra de teatro puede hablar a su público, sin encarnar a ninguno de los personajes. Son los *aparte* del teatro. En estos vemos la "intención del texto", la agenda oculta. ¿Cuál es? Mostrar el hechizo, la ilusión, de la lógica. Todo en el mundo, se repite una y otra vez, es como una ilusión, la lógica –otro fenómeno más– comparte ese carácter ilusorio del mundo. Las palabras y los conceptos que se baten en duelo en el texto están constituidas del material con el que se fabrican los sueños, tienen la naturaleza del efecto mágico de un prestidigitador. La lógica se muestra, se despliega y desarrolla para que el lector (espectador) advierta la ilusión que ella misma crea. Pero la ilusión, por ser ilusión, permanece, no desaparece. Seguimos viendo el palo quebrado bajo el agua aunque sepamos las razones de su torcedura. Por esa misma razón Nāgārjuna no la rechaza y trata de utilizarla de la forma más consistente.

La lógica nos envuelve pues de tal manera que la ilusión que ella crea no podemos reconocerla como tal, como ilusión. Sólo los Budas han sido capaces de deshacerse de esa fantasmagoría, de ahí su silencio. Los Budas guardan silencio, pero ese silencio habla a sus oyentes. Y he aquí que el MK viene a llenar ese silencio, no en forma de argumentos, sino en forma de teatrillo, de drama.

6 La búsqueda incesante de un no-lugar: paramārtha.

Por eso, Săriputra, por este no lograr, el *bodhisattva* que busca refugio en la perfección de la sabiduría no hace morada, no se detiene en las envolturas del pensamiento, no tiembla ante la inexistencia de las envolturas del pensamiento, ha ido más allá de todo lo que confunde.

Praiñāpāramitāhrdava sūtra

El discurso de pone en marcha, la nueva "manera de hablar" es un peregrinaje. Hay otra manera de describir el modo de conducirse por el lenguaje que tiene el mādhyamika. Estas maneras de hablar quieren ser prácticas transitivas: traslado de lo sanjurții a lo paramārtha, budismo como camino, como marcha (mārga) hacia el nirvana. La nueva forma de hablar despliega también, en el plano del lenguaje, esa antigua aspiración. Reproduce, metafóricamente, el viejo peregrinar de la comunidad en tiempos del Maestro. La metáfora es en sí misma una traslación, su uso se extiende en el mahāyāna y Nāgārjuna no duda en usarlas en los momentos claves del MK: espejismo, reflejo, sueño, ilusión mágica, etc.

El MK no tiene otro propósito que el de indicar, en el plano del pensamiento, la mudanza de lo *saṃvṛṭi* a lo *paramārtha*. Los juegos lógicos que despliega el MK tienen por objetivo la transformación de un sistema en otro, un tránsito entre esos dos lugares. *Paramārtha* es un "lugar" marcado con conceptos trasplantados de lo *saṃvṛṭi* y vocablos metaforizados. Al tratarse de un "no lugar", estos conceptos, que son

Utilizando un simil del álgebra se podría decir que el MK funciona como una matriz que pretende realizar el traslado de un sistema de referencia a otro. En sí misma esta matriz es inocua, carece de contenidos semánticos (en física teórica se diría que carece de significado físico), simplemente se trata de un álgebra, un lenguaje, que ayuda a realizar esta transformación. Las variables físicas de esta matriz serían los preceptos budistas, y con ellos se introduce un sentido (la erradicación del dolor) en esta operación. Este suprimir el dolor sería el significado físico de la transformación de sistemas de referencia que pretende esta

metáforas, no se detienen, están en pleno traslado, son un proceso, un discurso, una "manera de hablar" que no podemos detener si queremos *comprender*. El recorrido substituye al lugar geográfico estable, el budismo es una misión, un estar en marcha, un avanzar en el sendero. Hay que preparar de nuevo el hatillo y lanzarse a los caminos.

La "manera de hablar" como itinerancia: este peregrinaje parece ser el comienzo, el centro y el punto de fuga de esta nueva manera de hablar budista. Un operar que va a trabajar todo el lenguaje del *mahāyāna*. Esta puesta en marcha caracteriza un inicio –la nueva buena del *mahāyāna*— que es a la vez un regreso. Tiene una intención itinerante, una direccionalidad que refiere a un vagabundeo, a un peregrinar. Ese tránsito, ese tender hacia, es un pasaje. La impermanencia, una de las marcas del budismo, toma el centro en esta existência pasajera. Sujeto y objeto se contagian de estos desplazamientos.

6.1 Utopía como no lugar.

Quevedo refiere que *utopía* es una voz griega cuyo significado es "no hay tal lugar". Ese no-lugar bien podría llamarse *paramārtha*. La dramatización que se ofrece en este espacio tampoco es asible, por eso su comentario debe ser necesariamente impresionista (como el que el lector tiene en sus manos) y quizá esto no sea un defecto. El discurso del *mahāyāna* reclama un viaje, a través de su

"manera de hablar", siempre, claro está, a un nivel puramente intelectual; carecer de opinión haría la función desemantizada de esta matriz.

literatura, más que una "comprensión". El discurso no puede detenerse, toda parada, toda afirmación (en el terreno), todo *establecimiento* (*statement*) es, cuando menos, arbitrario. ¹⁵

Estamos hablando de una época en la que los monjes budistas se habían afincado en los monasterios, este regreso a los caminos a través del discurso hará del espacio un lugar indefinido que será expresión de la imposibilidad de encontrar un lugar. *Paramārtha* como "lugar" que es un "no-lugar". El monje pasa, no puede detenerse, ¿cómo hablar entonces de lugar? ¿qué lugar? *Paramārtha* no puede ser entonces un mirador desde el cual ver la realidad tal cual es. *Paramārtha* debe ser camino, itinerancia, marcha. El viaje interior propuesto en el budismo antiguo fue la expresión de un itinerario geográfico: el monje mendigaba y erraba por las veredas. Este viejo nomadismo alcanza al *mahāyāna*, afincado en los monasterios, pero se convierte en un nomadismo discursivo. ¹⁶ El camino de las palabras es una narración

Al igual que la fractura del psicoanálisis se encuentra en cuando detener la asociación de ideas (pues como apuntó Wittgenstein ese lugar es siempre arbitrario), aquí el pararse tampoco parece posible. Las matemáticas detienen sus demostraciones en función de un significado físico extraíble (visible), una ecuación simplificada (E = mc²) puede decirnos algo, tiene un sentido físico claro. Una ecuación complicada es opaca, el signo pierde su referencia. Ese algo es el sentido físico de esa abstracción: la energía es proporcional a la masa y la constante de proporcionalidad es el cuadrado de la velocidad de la luz. La demostración matemática se detiene cuando se hace trasparente, cuando el signo recupera una capacidad referencial que parecía perdida, cuando se ve "el sentido físico" de la expresión abstracta. Otros sentidos podrían observarse si este discurso matemático no se detiene. El sentido, como en el psicoanálisis, está en la parada. En la antropología del budismo ese sentido se encuentra en otra parada, los monasterios, manantiales del saber budista, los monasterios sustituyeron a los campamentos en los que se establecían los monjes errantes en las épocas de lluvia, con la llegada del monzón. El budismo se detuvo, y gracias a ello sobrevivió como religión, la gente de los pueblos necesitaba un referente, no una corriente, y ese estuvo en los monasterios, pero el maháyāna abrió de nuevo el budismo a la peregrinación, esta vez discursiva. No es casual pues que pratityasamutpada, una narración, que además carece de límites, sea su concepto central.

¹⁶ Una de las mejores descripciones de la vida monástica (y errante) de los primeros budistas se encuentra en Wijayaratna, 1996.

-pratītyasamutpāda-, y una manera de utilizar el lenguaje -una retórica-. Literatura diseminada como un espacio que dibuja una a-topografía.

La problemática del espacio, el nomadismo infatigable del *mādhyamika* se traduce (¿o es la traducción?) en su oposición a *toda* opinión –no a todas las opiniones, pues esto implicaría tener una propia que defender—. Los *mādhyamika* son considerados traidores a la filosofía: "yo no digo nada", pero ¡ya lo dijiste! Tiran la piedra y esconden la mano. Son expulsados de la ciudad y tienen que gastar los caminos, mendigar su comida. Es por medio de esas condiciones que los demás les imponen como ellos quieren definir su *identidad*. Veámoslo.

7 La yedra y el edificio que (la) cubre. El parásito y el mendigo.

En cierto sentido es la oposición de los demás lo que define la identidad del mādhyamika. El mādhyamika prasangika se alimenta (dialécticamente) de los argumentos que el oponente arroja a su escudilla.

Retórica curiosa la del MK, su estilo combina el arte de persuadir, de hacer creer; con el de agredir: con una tendencia iconoclasta. La actitud conciliadora ("dejemos de discutir") se une al hecho de que la misma tradición *madhyamaka* vive de la muerte de las otras. El dialéctico siempre ganará si sabe esperar lo suficiente. Con el tiempo el edificio teórico del realista se llena de excepciones y anomalías. Para el realista, para el hacedor de sistemas conceptuales, el dialéctico *mādhyamika* es un parásito decadente que no contribuye en la construcción del edificio del

conocimiento. "La vid dialéctica no podría engendrar racimos de no haber un edificio en cuyas grietas pudiera fructificar. Sin constructores no hay destructores. Sin normas no hay excepciones." (Rorty 1991) Pero el dialéctico podría argüir, como sugiere Rorty, que no hay diferencia entre la yedra y el edificio que cubre; "antes al contrario, el presunto edificio es simplemente un montón de ramas muertas, partes de la Gran Hiedra tiempo atrás verdes y florecientes, pero que ahora yacen yertas en posiciones que parecen dibujar el perfil de un edificio". La idea del edificio como yedra fosilizada está cerca de la noción de verdad como fundamento, axioma y cimiento. Algo que sirve de base a, que funciona como soporte de. Nietzsche tiene algo que decir aquí:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal. (Nietzsche 1994)

El vagabundo y el mendigo están, como el *mādhyamika*, fuera del mercado — filosófico—, se alimentan de lo que los demás producen. No hay producción propia sino deconstrucción del discurso ajeno, reducción al absurdo de las creencias de los

demás. Anonimato: no hay autor, pues no hay tesis, el *no-lugar* del budismo antiguo, el mendigo, el monje errante.

El mādhyamika seduce e irrita. Es un seductor y un provocador. Pero hay un discurso edificante que tras los artificios retóricos y su monotonía esconde un cincel que golpea sin piedad la humana convención. De ahí que ciertos versos reconozcan la necesidad de esa piedra que esculpir. El significado último descansa (y desgasta) lo convencional. (MK 24.10.) y sin este "acuerdo común" no hay acceso al nirvana. "El hecho de que las cosas existan de un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia" (VV 22). Y el comentario explica que las cosas que tienen un origen condicionado no tienen una naturaleza propia pues dependen de causas y condiciones, y que por eso se dice que son vacías. Recordemos la cita:

Del mismo modo se sigue que lo que yo digo, siendo originado en dependencia, carece de naturaleza propia, es vacío. Pero las cosas como una carreta, una jarra o un vestido, aunque carecen de naturaleza propia por depender de condiciones, se ocupan de sus respectivas funciones, por ejemplo, transportar comida, tierra o hierba, contener miel, agua o leche, y proteger del frío, del viento o del calor. Del mismo modo, esta aserción mía, aunque carente de naturaleza intrínseca por ser resultado de ciertas condiciones, está comprometida a la tarea de establecer el ser – carente – de– naturaleza – intrínseca de las cosas. (VV 22)

Es decir, aun siendo dependiente de condiciones y por tanto vacía, esa "manera de hablar" tiene una función, sirve a un propósito; pero esto no quiere decir que sea un vocabulario último ni algo no contingente. Del mismo modo que el carro sirve para transportar o el vestido para proteger del frío y del calor, esa manera de hablar sirve a la salvación y es por tanto *edificante*.

7.1 Anitya: la impermanencia.

Pero el mādhyamika lejos de perderse en la multitud (y andar con la cabeza gacha mendigando con su escudilla) parece a veces provocarla. Este discurso peregrino o estos "peregrinos del decir" que hacen del discurso un itinerario, convierten su nomadismo filosófico en la encarnación, a nivel teológico, de un concepto central en el budismo antiguo que fue considerado origen del dolor en el plano existencial: la impermanencia (anitya). Este sustraerse a toda apropiación del saber, este desligarse aparentemente del sentido, se acerca a una suerte de absolutismo: lo completamente desligado, aunque los lazos del mādhyamika nunca terminarán de romperse pues está encadenado a lo que dicen (sufren) los demás debido a su compromiso soteriológico. Los necios del mundo nunca dejarán de hablar, y sus palabras necesitarán ser deconstruidas continuamente: labor infinita, como en el voto del bodhisattva.

Para apoderarse de lo que se está moviendo, para convertirlo en historia o hacer su historia, hay que detenerlo. Si el movimiento mismo es su aliento, hay que matarlo. Para apoderarse del nómada y "situarlo" hay que enterrarlo. Como ya señalé, la mejor interpretación del *madhyamaka* consistiría en una representación, una

exposición de sus métodos y su retórica: una ficción teatral más que un ensayo, una puesta en escena de sus "maneras de hablar". Śāntideva, cuenta la leyenda, ascendió a los ciclos al pronunciar las palabras cumbre del BCA, una dramatización literal. En el caso presente, honrar a los *mādhyamika* significa enterrarlos. Su utopía supone una labor infinita: rechazar sucesivamente todo lugar singular. Paradoja: se sitúan en un no-lugar. Gastan su tiempo y esfuerzos en "desligarse" de las atribuciones que les asignan sus interlocutores. Pasión por des-ligarse, *neti neti*, por lo ab-soluto. Pasión que no acaba nunca, que no tiene fin. Objeción: resulta difícil ver como puede llevar a la quietud (*śānta*).

Hablando con propiedad no existe una doctrina, un pensamiento mādhyamika. Se trata más bien de una metodología, de una manera de proceder con lo que pensamos. Por eso hacer historiografía del madhyamaka en cierto sentido es traicionar su espíritu. Hacer una tesis de los que carecieron de tesis es, por lo menos, problemático. Para el que no tiene tesis no hay tesis que se le aplique. Del mismo modo que no podemos asignar al mendigo una profesión, una "posición", no podemos asignar al mādhyamika un credo: idealismo, nihilismo, absolutismo, escepticismo, etc., son "profesiones" que le resultan tan ajenas como el traje y los horarios al vagabundo. El mādhyamika vive, a nivel filosófico, de los restos, como los antiguos monjes mendicantes. Debe comer/deconstruir lo que cae en su escudilla. Pero en su escudilla caerán sobre todo ataques (venenos), situándolos en una dialéctica quizá excesivamente violenta para sus propósitos.

El regreso de la impermanencia como concepto central convierte a los *mādhyamika* es una raza de viajeros. Su discurso no se estabiliza nunca y no toma posesión de un lugar –de un "saber"–. La práctica de sus "verdades" se traducen en un conversar, en una "manera de hablar" (o de escribir). Pero el *mādhyamika* rompe la discusión, se retira. Rompe las reglas del juego (filosófico), para hablar hay que querer decir algo, tener una opinión. Sin respetar las reglas del ajedrez uno no puede jugar al ajedrez, uno juega a otro juego. Rompe así la comunicación, de la que sólo queda el puro movimiento de salir, de dejar un sistema de lugares por un "no sé qué". Un abandono, eso sí. Una renuncia, también. ¿Un desapego?

Este espacio hacia donde el mādhyamika sale es un espacio sin límites, pues no tiene un centro y es un espacio diseminado, pues carece de sentido. Puede parecer un desierto infinito, pero lo interesante es que esta aventura insensata fue considerada un camino de salvación, y más aún, que nació (según la tradición) dentro de una de las instituciones de sentido de su época: la universidad budista de Nālandā. Esta estrategia permitirá la difusión (¿defunción?) de lo que había sido el budismo hasta entonces.

8 Nāgārjuna como filósofo edificante.

Para finalizar me gustaría señalar algunos de los aspectos constructivos del pensamiento de Nāgārjuna. Para ello utilizaré la definición de Richard Rorty de lo que es un "filósofo edificante". (Rorty 2001a, 323–350). Rorty hace una distinción entre

lo que él llama filósofos sistemáticos y filósofos edificantes. La parafrasco aquí, el paréntesis es mío:

...los primeros buscan la conmensuración universal en un vocabulario final, los segundos se asustan al pensar que su vocabulario pudiera llegar a institucionalizarse (aunque esto acaba siendo inevitable), o de que su obra pueda considerarse como conmensurable con la tradición. Descartes, Kant, Husserl y Russell serían del primer tipo, mientras que Kierkegard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein y el segundo Heidegger del segundo tipo. Los filósofos sistemáticos son constructivos y ofrecen argumentos. Los edificantes son reactivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Son conscientes de que su trabajo perderá vigencia cuando transcurra el periodo contra el que cionando. Los sistemáticos construyen para la eternidad estaban r mientras que los edificantes destruyen en beneficio de su propia generación. Los primeros pretenden seguir el camino seguro de la ciencia, los segundos quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas.

Situar a Nāgārjuna en el segundo tipo significa que palabras como vacuidad (sūnyatā) y contingencia (pratītyasamutpāda) no deben considerarse como un vocabulario último ni institucionalizarse, es decir, servir de base a posteriores investigaciones. No deben ser fundamento o axioma de una filosofia posterior (aunque normalmente acaban siéndolo). Rorty señala que el concepto mismo de

filósofo edificante constituye una paradoja.¹⁷ Platón definió al filósofo por oposición al poeta. De ahí que los sistemáticos nieguen a Nietzsche o a Heidegger la condición de filósofos.

Aunque Nāgārjuna no lo haya expresado de esta manera, yo diría que, en sentido estricto, él no propone una "doctrina del vacío", atribuirle una doctrina del vacío o una doctrina cualquiera es malentender sus enseñanzas sobre la vacuidad, es agarrar la serpiente por la cola. Lo que Nāgārjuna propone es una "manera de hablar" *mādhymika*. Un *estilo*. ¹⁸ Es decir, una manera de expresar el pensamiento por medio de giros y palabras que convierte al discurso en algo especialmente adecuado a los fines budistas.

Nāgārjuna es un filósofo edificante en el sentido de abrir las puertas a nuevas formas de hablar que sean no sólo interesantes sino, sobre todo, provechosas para el budista. El estilo *mādhyamika* es una herramienta más que un conocimiento en el sentido restringido del término. ¹⁹ No se trata por tanto de decir "como las cosas son" (pues no son de ninguna forma determinada) sino de hacer que nuestra manera de hablar coincida de alguna manera con el mundo, para desenvolvernos mejor en él.

-

Kierkegard, 1975, decía que no se debía pensar mal de la paradoja, pues la paradoja es la pasión del pensamiento, un pensador sin paradoja es como un amante sin pasión. Pero la potencia más alta de una pasión consiste en querer su propia caída. Esta es, según el filósofo danés, la más alta paradoja del entendimiento: querer descubrir algo que él mismo no pueda pensar.

^{18 &}quot;Estilo": (diccionario Julio Casares) Manera de expresar el pensamiento por medio de la palabra hablada o escrita, por lo que respecta a la elección de vocablos y de giros, que dan al lenguaje carácter de gravedad o llaneza o lo hacen especialmente adecuado para ciertos fines.

Pero decir "coincida" no implica que lo "refleje" o "descubra", sino más bien que tenga el mismo carácter o un humor parecido.²⁰

¿Hay más un deseo de edificación que un deseo de verdad en Nāgārjuna? Me inclino a decir que sí, pero soy consciente de que esas dos funciones son dificilmente separables. Después de todo y pese a sus afirmaciones Nāgārjuna defiende una verdad por encima de las demás y su filosofía está ligada a las tradiciones indias del debate que son dogmáticas y pedagógicas al mismo tiempo. Por otro lado la tensión entre edificación y verdad no tiene porqué significar la adopción de un compromiso (me comprometo con tal proposición) o la "resolución" de la tensión como si de un conflicto se tratara. Quizá en dicha tensión radique la fuerza creativa de Nāgārjuna.

Esto se podría contrastar con la idea heideggeriana de realizar nuestra esencia buscando esencias: ontología como hermenéutica: la esencia del hombre descansa en su búsqueda del significado, pero el concepto de edificación puede tener un campo de acción más amplio: uno puede edificarse buscando esencias pero eso no quiere decir que ésta sea la única manera de hacerlo. Para Nāgārjuna no sólo no es la única, sino que es una vía equivocada.

.

¹⁹ El "estilo," según en diccionario, también es una herramienta con la que se escribía en tablas enceradas.

Comparar con "el devenir es inconcebible": "Así no tiene sentido concebir la corriente del devenir en el pasado, presente o futuro. Pero, si así fuera, ¿cómo podría haber una corriente del devenir?": evam trisv api kāleşu na yuktā bhavasamtatih l trisu kālesu yā nāsti sā katham bhavasamtatih ll (MK 21.21.)

Sin embargo, esta "postura" puede caer en el absurdo de pensar que el vocabulario utilizado por el budismo o por la ética budista tenga una vinculación privilegiada con la realidad, que sea algo más que cualquier otro conjunto de descripciones. Parece que si no se quiere caer en dicha contradicción Nāgārjuna debe abrir las puertas a lo que esta fuera de la misma tradición budista, y a veces parece que lo hace: "cuando no aparezcan los completamente iluminados y cuando los discípulos del Buda hayan desaparecido, la sabiduría de los despiertos solitarios surgirá plena y sin contaminación".²¹

[Los filósofos edificantes] Se niegan a presentarse como si hubieran averiguado alguna verdad objetiva...²² Se presentan como personas que hacen algo distinto de (y más importante que) ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Es más importante porque, dicen ellos, la misma idea de "representación exacta" no es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía. [...] los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones. Es una posición difícil, pero no imposible... Debemos considerar el término "corresponde a cómo son las cosas" como un cumplido automático hecho al discurso normal que logra sus objetivos y no como una relación que se debe estudiar y a la

sambuddhänäm anutpäde śrāvakānām punah kśaye l jñānam pratyekabuddhānām asamsargāt pravartate ll (MK 18.12.)

que hay que aspirar durante todo el resto del discurso. Tratar de ampliar este cumplido a los hechos del discurso anormal es como felicitar a un juez por su sabia decisión dándole una buena propina: demuestra una falta de tacto. Pensar que Wittgenstein y Heidegger tiene opiniones de cómo son las cosas no es estar equivocados sobre cómo son las cosas, exactamente; es sólo mal gusto. Los coloca en una situación en la que no quieren estar, y en la que parecen ridículos. (Rorty 2001a, 335–336)

Tengo la sensación de que Nāgārjuna no quiere estar en el foro de la discusión ofreciendo una teoría del mundo, pero al mismo tiempo no logra evitar (o al menos no del todo) tener una opinión sobre tener opiniones. Su opinión (negada) es que al budista que persiga el ideal del *bodhisattva* le conviene carecer de opiniones. Así pues, opta por criticar la idea misma de tener una opinión e, ironías de la historia, esa crítica se convierte en el material sobre el que se esculpe el nuevo ideal (ideario) del budismo.

, 1

²² Dos ejemplos: "Todo es verdad, nada es verdad, esa es la enseñanza de los Budas". MK 18.8.

[&]quot;No se afirma el nirvana ni se niega el samsāra." MK 16.10.

Epílogo

La causa vive en el futuro

There is at the back of every artist's mind something like a pattern or a type of architecture. The original quality in any man of imagination is imagery. It is a thing like the landscape of his dreams; the sort of world he would like to make or in which he would wish to wander; the strange flora and fauna of his own secret planet; the sort of thing he likes to think about. This general atmosphere, and pattern or structure of growth, governs all his creations, however varied.

G.K. Chesterton

1 Antiesencialismo: esencia como carencia

Hay una idea que recorre el texto como una corriente subterránea. No quisiera decir que está implícita en el texto, sino más bien que lo alimenta desde abajo, que sirve de barbecho a toda su retórica. Un fluido que, desde lo profundo, fertiliza la tierra donde el texto crece. Esta idea subterránea no quiere ser evidente ni presente, se escabulle serpenteando por las oquedades del subsuelo llevada de su propio impulso. Tiene como patria mitológica un submundo: el mundo de los nāgās donde, según la tradición, se hallaba escondido el texto que Nāgārjuna rescató. Pero tiene también una patria filosófica. La idea a la que nos referimos, una idea filosófica, se expresa así: "lo esencial del hombre se revela en sus carencias," más aún: "lo esencial de cualquier cosa (dharma) se revela en sus carencias." Esa carencia fundamental (nihsvabhāva) hace a las cosas apoyarse unas en otras, hace a los hombres hermanarse y a las acciones coordinarse. Este antiesencialismo metafísico se conecta así con una preocupación existencial: el problema del sufrimiento, y se enraíza en los orígenes mismos del budismo, que vio (aquí Wilde) que donde hay dolor, hay un suelo sagrado.

La esencia del hombre radica en lo que le falta. No estamos acabados ni somos seres completos. Lo que nos falta brilla pues en nuestro horizonte y hacia ello nos dirigimos. Pasión de futuro y voto de *bodhisattva* convergen en la perspectiva budista. El hombre no tiene una esencia sino que va hacia ella, tiende hacia ella (*god is in the making* decía Bernard Shaw) y su alma no es otra cosa que el ánimo de inventar entusiasmos que mantengan viva esa marcha.

Considero a Nāgārjuna como un filósofo antidualista (anticipando al *vedānta advaita*), sin que esto quiera decir que renuncie a las oposiciones binarias (sin éstas el pensamiento no es posible). Su esfuerzo consiste en quitarse de encima ciertos dualismos heredados de la literatura anterior como condicionado—incondicionado, esencia—característica, sujeto—objeto, nirvana—*saṃsāra* e incluso (aunque no lo parezca debido a su predilección por metáforas como ilusión, espejismo o sueño) ilusión—realidad. La imagen del mundo construida en función de estas dualidades es reemplazada por *pratītyasamutpāda*: una síntesis dialéctica entre condicionalidad y contingencia. Hay relaciones sin términos y relaciones dentro de relaciones.

¿Cómo que relaciones sin términos que se relacionen? Veamos un ejemplo: detengámonos en la siguiente expresión: "No sabía lo que ella pensaba, tampoco sabía lo que pensaba yo, pero tenía la certeza de que ella pensaba como yo". Lo que ella pensaba no tiene una esencia, no es algo definible. Lo que yo pienso tampoco. Pero esta indeterminación no impide la afinidad ni hace imposible la comprensión. Conocemos (reconocemos) la analogía, identificamos una comunión sin que nos lo impida ignorar qué elementos comulgan.

El antiesencialismo de Nāgārjuna significa que dado X, "no hay nada que sea un rasgo no relacional de X". Y al sostener que no hay una cosa que sea la naturaleza intrínseca (svabhāva) de X, Nāgārjuna está dinamitando la distinción entre lo intrínseco y lo extrínseco. Por tanto no hay una descripción de X como realmente es más allá de su relación con las necesidades humanas, la conciencia o el lenguaje. El discurso filosófico se convierte por tanto en un discurso de persuasión –en el caso de Nāgārjuna la persuasión toma la forma de exégesis budista—.

Algunos filósofos ven una diferencia esencial entre lógica y retórica o entre "convencer" y "persuadir". Yo no la veo. Hay una diferencia entre argumentos buenos y malos, pero esta diferencia se refiere al público o a los destinatarios. Un argumento es bueno para el público cuando a éste le parecen plausibles las premisas del argumento. También existe una diferencia entre argumentos sinceros y no sinceros. Los primeros son de tal índole que aquellos que los proponen lo hacen porque ellos mismos están convencidos de ellos. Pero no creo que necesitemos diferenciar entre argumentos lógicos y argumentos "puramente retóricos". (Rorty 2002, 162)

¿De qué modo justifica entonces un antiesencialista como Nāgārjuna términos como "objetivo" (frente a "subjetivo")? ¿Estamos ante un "todo vale"? Dado el rechazo a una distinción entre intrínseco y extrínseco, está claro que lo "objetivo" no puede ser definido mediante los rasgos intrínsecos de un objeto, esa puerta está cerrada para el antiesencialista. El recurso que le queda es decir que lo "objetivo" se

define por referencia a la facilidad de crear consenso entre los indagadores. Lo objetivo es cuando resulta fácil que "todos estemos de acuerdo": es el verdadero *fin de las discusiones*. Del mismo modo que la distinción apariencia-realidad es substituida por distinciones sobre la utilidad relativa que tienen las descripciones para los fines budistas (filosofía como exégesis soteriológica), la distinción objetivo-subjetivo es reemplazada por distinciones sobre la facilidad relativa de obtener acuerdo.

Decir que los valores son más subjetivos que los hechos es decir que es más dificil conseguir acuerdo respecto de qué cosas son feas o de qué acciones son malas que respecto de qué cosas son rectangulares... Una típica reacción inicial contra el antiesencialismo es que es demasiado antropocéntrico (también el budismo lo es), demasiado propenso a considerar a la humanidad como la medida de todas las cosas. Para muchos, parecería que el antiesencialismo carece de humildad, de misterio, de un sentido de la finitud humana. Parecería que no tiene el aprecio del sentido común por la obstinada otredad de las cosas de este mundo. A esta reacción del sentido común el antiesencialista responde que el sentido común no es en sí mismo más que el hábito de usar un cierto conjunto de descripciones. (Rorty 2001b, 49) (El paréntesis es múo)

Nāgārjuna, en consonancia con la tradición budista en la que fue educado, no considera que lo humano tenga una naturaleza intrínseca (anātmavāda) o una esencia.

Para Nāgārjuna el término "humano" no se refiere a una esencia, pero sí a un proyecto prometedor, aunque impreciso. Esta noción se conecta con el voto del *bodhisattva* y las aspiraciones del monje budista del *mahāyāna*. Parece como si se quisiera transferir al futuro la sensación de secreto y de misterio que los esencialistas aplican a las cosas o a las personas. Es aquí donde se puede encontrar un vínculo con la antropología del *mahāyāna* y su ideal: el voto del *bodhisattva*.

2 Encontrar la verdad o construirla.

¿Cómo hacer compatible la idea de que la verdad es algo que "se construye" (antes que algo que "se encuentra", "halla" o "descubre") con la idea del mundo como prodigio?

En un mundo prodigioso los descubrimientos serían continuos, la ciencia hace nuevos descubrimientos cada día. ¿Cómo es posible hablar entonces de la verdad como algo construido?

He aquí una posible respuesta. Construimos la verdad pero no sabemos en que va a para nuestra construcción, cuando empezamos a edificar no podemos prever el resultado final, de ahí la sorpresa, de ahí la ilusión de hallazgo, de encuentro con la verdad. La ciencia está constantemente construyendo verdades, pero al científico le parecen descubrimientos, pues no sabe en qué va a parar el edificio de las matemáticas con el que trabaja. La construcción adquiere así un componente

heurístico, de hallazgo, gracias a los destinos insólitos que puede alcanzar su desarrollo.

Por tanto la verdad no es el encuentro con lo que estaba oculto, escondido y secreto, no se trata de quitar la cubierta a alguna cosa, destaparla y ponerla de manifiesto, pero lo parece. El descubrimiento de lo que estaba ignorado hasta entonces es el resultado del derrotero insospechado de nuestras construcciones lingüísticas (ya hablemos de literatura, ciencia o música). Averiguar una cosa, revelar o manifestar lo que estaba secreto, dar a conocer al disfrazado o disimulado, no es diferente pues del erigir, componer y hacer de nuevo alguna cosa: construirla. El edificio, el puente o el navío se construyen tanto como la verdad. Pero esta última nos concede la ilusión de haberla "des—cubierto", de haberla revelado.

Algunos han visto el parentesco entre el descubrimiento científico y la revelación religiosa. Pasión por lo oculto, por los "secretos de la naturaleza", secretos antes inaccesibles y que ahora la ciencia revela como antiguamente hacían los profetas en los desiertos. Dios o el oráculo manifestaba a sus siervos lo oculto: el futuro. La ciencia lo predice, lo anticipa para que no haya sorpresas, para unificar el mundo, entretejerlo y ocultar su aspecto milagroso, su cualidad de prodigio, y en esa ilusión vive.

3 Constructivismo: el pensamiento como arquitectura

A lo largo de todo este trabajo he querido ver en Nāgārjuna a un constructivista. Lo he hecho consciente de la distancia histórica y geográfica que lo separa de algunas de las corrientes modernas del pensamiento que he ido citando. El lector juzgará si es lícita esta asignación. Mi propósito no ha sido otro que el de resaltar los aspectos de Nāgārjuna que pueden resultar interesantes al pensador moderno y los tipos de argumentos que podrían participar del debate filosófico de nuestros días.

Cómo conocer la verdad ha sido el interrogante de la filosofía a lo largo de gran parte de la historia del pensamiento. Cómo construimos esa verdad es la pregunta moderna a la que me refiero. La construcción de una verdad y de una realidad budista fue el empeño al que Nāgārjuna se dedicó. El problema de la verdad se retira para dejar paso a la cuestión de cómo llegamos a darle significado a la experiencia, y es aquí donde podemos ver al escolástico budista como un pariente cercano del constructivista.

El motor de la dramatización de la lógica que Nāgārjuna lleva a cabo en su MK no es ya la vieja cuestión del sufrimiento, sino la cuestión de la indeterminabilidad del mundo en el que vive el hombre. Su consecuencia (o su pretensión) no es la supresión del sufrimiento sino el persuadirnos de que carecer de tesis es un remedio útil para ese viejo objetivo.

He querido ver en el MK una narrativa antes que una filosofía. Una "manera de hablar", una retórica y un estilo antes que un sistema teórico o un edificio conceptual donde todo encaja. Dado que considero que la narrativa se podría definir como "aquello que se ocupa de las vicisitudes de la intención" (Bruner 1998) he establecido una filiación del trabajo de Nāgārjuna con el de los pragmatistas (en especial con el de Richard Rorty) y con la cuestión de la persuasión, que en un contexto religioso no es otra que la de la exégesis de un determinado corpus de textos atribuidos al Buda.

El reconocimiento, a lo largo de toda Asia, del MK no es casual. Es la indeterminación la que produce la comunicación con el lector, en el sentido de que lo induce y alienta a participar en la producción del texto y en la comprensión de la intención del trabajo. La relativa indeterminación tel MK es la que permite todo un espectro de *actualizaciones* y confirma la idea de que las narrativas (o los textos literarios) inician o motivan producciones de significados en lugar de formular significados en sí. De ahí que hayamos considerado a Nāgārjuna un "filósofo edificante" o inspirador. Los numerosos comentarios a su obra confirman esta condición. El truco es este: normalmente suponemos que lo que alguien dice o escribe debe tener algún sentido, si el sentido no es claro, o no se nos da de forma inmediata, lo buscaremos hasta encontrarlo. E incluso podremos llegar a "construirlo" a partir de un cierto número de premisas. En este sentido se puede considerar que el MK es un clásico, ese tipo de libro "que nunca termina decir lo que quiere decir" (la frase es de Italo Calvino).

La idea que el constructivista tiene (se ha construido) de lo real es la siguiente: No existe una realidad prístina, virgen, pura. No existe un modelo original de la realidad, sino que toda realidad es versión de una realidad anterior, toda realidad es una transformación y una creación efectuadas sobre la base de otras realidades dadas. Por tanto lo real es, por un lado, algo ya dado; pero por otro es algo que está por hacer. En este último aspecto, lo real se forma, se erige, se funda sobre lo ya establecido.

La diversidad de realidades construidas es función de la diversidad de intenciones de aquellos que las construyen y de los contextos en los que llevan a cabo esa tarea. Dicha construcción sigue determinados patrones relacionados con la forma en que estructuramos la experiencia, esos patrones son heredados culturalmente pero también son recreados continuamente por la propia cultura. Lo que llamamos estructuración de la experiencia es tanto el ordenamiento de lo que *entra* por nuestros sentidos como el *contacto* con el mundo social o el lenguaje.

Dadas estas ideas del constructivista, la interpretación del mundo no descansará en la correspondencia con "lo real", con "lo que está ahí fuera", pues no hay forma de determinar tal mundo externo ajeno a nuestras construcciones.

Sin embargo, que lo real sea en parte algo fabricado, que exista eso que Nelson Goodman (1993) llama "fabricación de mundos" no significa que dicha construcción no sea condicionada. Lo es, tiene como base un mundo cultural y biológicamente

dado; su levantamiento está limitado por el carácter del mundo en el cual se inició la recreación. La filosofía se sumerge en la antropología.

Por tanto para el constructivista no hay significados "reales" sino significados culturales, que aceptamos y modificamos al aceptarlos en nuestro mundo transformado. Se evita así tanto el determinismo cultural (social) como el biológico (el poder de los genes, por ejemplo).

Es pues ese proceso de recreación, ese intercambio, ese comercio del significado, lo que constituye para el constructivista el significado en la cultura. La moneda que hace posible dicho intercambio es la razón y la idea de que el sentido puede hacerse y deshacerse. De esta manera puede verse cómo el sentido puede unirnos a los demás y evitar la abolición del sentido que supondría un sentido único y totalitario. El constructivista sabe que pierde la Realidad (con mayúsculas) pero que gana muchos mundos posibles, muchas "realidades" que interaccionan unas con otras; a veces de forma cívica y dialogada, otras con violencia; en un mercado o un ágora donde las transacciones del significado logran hacer de él un elemento vivo de la cultura. La búsqueda del sentido, la carrera en pos del significado no será entonces seguir el rastro (fétido) de un animal muerto, sino correr tras las huellas, los olores y los sonidos de una fiera huidiza que constantemente cambia de guarida y de hábitat.

Mūla Madhyamaka Kārikāḥ

El Texto Fundamental del Camino Medio.

Nāgārjuna

Nota

La traducción completa del *Mūlamadhyamaka kārikāl*ı (MK), texto budista atribuido a Nāgārjuna, se realizó en la Universidad de Michigan (Ann Arbor) durante los cursos académicos 2000-2002.

Para la traducción del texto sánscrito seguimos la edición de J.W. de Jong (1977). Una edición anterior del texto corresponde a Louis de la Vallée Poussin (1970). La primera edición de este trabajo monumental, que incluye el comentario de Candrakīrti: *Prasamnapadā* ("Palabras Claras"), apareció entre 1903 y 1913 como vol. IV de la *Bibliotheca Buddhica* (San Petersburgo). Hemos seguido la edición del gran budólogo belga de la dedicatoria, que no aparece en la edición de de Jong, y del comentario de Candrakīrti. Para una descripción precisa de la literatura de la escuela *madhyamaka* remitimos al detallado trabajo de David S. Ruegg (1981).

Traducción.

Versos dedicatorios¹

Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande entre los elocuentes², que enseñó el origen condicionado (*pratītyasamutpāda*)³, el auspicioso⁴ apaciguamiento de la elucubración (*prapañca*)⁵. Origen condicionado que está más allá de la aniquilación y del surgimiento, que no es ni continuidad ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que ni viene ni se va.

¹ mangala śloka: se trata de una especie de talismán verbal, mediante el cual la obra fructificará, es también un saludo o una dedicatoria. No aparece en la edición del texto de de Jong (1977), pero hemos decidido incorporarla debido a que se encuentra en todos los comentarios y en cierto sentido es un resumen del texto. Seguimos la edición sánscrita de la misma de la Vallée Poussin, 1970,11.

² vadatam: (gen. pl.) "de los elocuentes", en la transcripción del texto sánscrito romanizado de Kalupahana, 1996, figura vandatam (en lugar de vadatam) siendo entonces la traducción: "de los honorables".

³ El sentido de estos versos introductorios es que *pratītyasamutpāda*, que traducimos por "origen condicionado" o "relacionalidad", aplaca o apacigua la elucubración (*prapañca*, ver nota 5), por lo tanto toda la lista de términos deben ser tomados como adjetivos de *pratītyasamutpāda*. Conviene señalar que en *pratītya / sam /utpāda*: sam no es "co" (originación co-dependiente, como a menudo se traduce) sino intensivo: producción completamente dependiente.

⁴ *śivaiņ*: "auspicioso", pero también "tranquilo", "sereno", apaciguado". Primer juego de palabras, encontraremos muchos a lo largo del texto.

⁵ prapañea: (término clave en el MK): "elucubración", "imaginar sin mucho fundamento", se usa en los textos Pāli (papañea) como "distracción" o "verborrea". En el sánscrito clásico significa "elocuencia retórica exagerada", con implicaciones peyorativas, barroquismo del pensamiento. En el mahāyāna parece querer decir: "aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades" nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, lío mental. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental interno como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti en su Prasamnapadā (la Vallée Poussin 1970, 373) lo define como el lenguaje (prapañea vãe).

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

Existen cuatro tipos de condiciones para la explicación del fundamento u origen de las cosas: la causa eficiente, la causa material, el antecedente inmediato y la ausencia de condiciones desfavorables (o condición propicia).

Pero ninguna entidad tiene su naturaleza propia o inherente en el conjunto de éstas condiciones que supuestamente la producen. Y si esta naturaleza propia no se encuentra en ellas, muchos menos podremos hallarla en las condiciones que producen a una entidad diferente.

No podemos decir que la eficacia tenga condiciones ni que la eficacia carezca de condiciones (se trata de términos correlativos, como izquierda y derecha).⁷

⁶ Los cuatro tipos de condiciones a los que se alude son: (1) *hetu*: "causa eficiente". La semilla es la causa eficiente de la planta, así como el agua que le echamos para que crezca. La causa eficiente es lo que impulsa, lo que de verdad afecta o cambia a otra cosa. (2) *alambanam*: "sustrato o causa material". El barro es la causa material o sustrato de la vasija. Tiene que ver con la "presencia" del objeto. (3) *anataram*: "antecedente inmediato". Momento inmediato antes de surgir algo. (4) *adhipateyam*: "condiciones propicias". Si el brote brota de la semilla se debe al calor, al agua, a la misma semilla (ambas *hetu*), pero para que suceda el brotar tienen que no ocurrir otras cosas, como que alguien la pise, que se hiele, etc. Todos estos factores son los *adhipati*, que pueden ser factores de ausencia, se podría traducir también por "ausencia de factores desfavorables".

Tampoco podremos decir que las condiciones puedan darse sin eficacia pues no tiene sentido hablar de las condiciones de algo que no existe ni tiene sentido atribuir condiciones a algo que ya existe.⁸

Tendemos a pensar: "esto surge debido a estos factores", y llamamos a esos factores condiciones. Pero si eso mismo no se originara ya no hablaríamos de factores ni de condiciones, pues, como dijimos, no es lógico pensar en las condiciones de algo que no existe. Y lo que ya existe no necesita de condición. Esto se aplica también a la causa eficiente, a la causa material y al antecedente causal inmediato (pues en entidades que no han surgido carece de sentido hablar de cesación).

Si no pudiera existir ninguna entidad que no tuviera naturaleza propia, entonces no se podría decir "dado esto, surge aquello". Además, el fruto no existe en las condiciones, ni en cada una de ellas por separado ni en el conjunto de todas ellas. Si el fruto no está en las condiciones, ¿cómo podría surgir de ellas? Se dirá que el

⁷ Es decir, la eficacia o actividad ($kriy\bar{a}$) en un proceso dado no es una entidad, una realidad aparte de las condiciones, no se puede decir que la eficacia posea las condiciones ni que pueda existir sin condiciones, pues la eficacia es la condicionalidad misma, son indistinguibles.

⁸ No tiene sentido hablar de las condiciones de lo que no existe, sería como preguntar cómo ha crecido el bigote del hijo de la mujer estéril, y tampoco lo tiene hablar de las condiciones de lo que ya existe, pues lo que ya existe no necesita de condiciones.

⁹ He aquí una de las ideas más valiosas y originales en Nāgārjuna. La cuestión de la regularidad en la naturaleza hace que observemos los fenómenos como surgiendo y pereciendo, y que pongamos nombres a las causas de esa aparición y desaparición, pero esas causas carecen de todo valor ontológico, es decir, "no existen desde su propio lado" como dirían los tibetanos, no tienen naturaleza propia (*svablaiva*). Parece querer decir: las cosas no tienen una explicación para que ocurran sino que, simplemente porque ocurren, tienen una explicación. Pero tal explicación carece de cualquier valor ontológico, no tiene una esencia. Y a continuación se dirá que lo que ya existe no necesita de condición. Lo que me hace decir que algo es una condición es el hecho de que otra cosa surja en dependencia de ella, mientras no surja el efecto ¿qué razón voy a tener para llamar a las condiciones "condiciones"? Es decir, la actividad y la eficacia, la ocurrencia

fruto, que no existe antes del proceso, *surge* de las condiciones. Entonces, ¿por qué no decir que el fruto *surgirá* de lo que no son las condiciones?¹⁰

Además, los frutos son a su vez condiciones en otro proceso posterior. Cada causa es el efecto de una causa precedente, cada estado proviene del anterior y determina el subsiguiente, luego las condiciones no surgen de si mismas sino que dependen a su vez de otras. ¿Cómo puede el efecto que surge de algo y no de sí mismo ser condición de otra cosa? Por eso el efecto no lo constituyen ni las condiciones ni lo que no son las condiciones. Así, nos vemos en la imposibilidad de definir el efecto y sin el efecto, ¿cómo hablar de causas?

--

de las cosas es la que fàcilita el nombre de "condición para el surgimiento. Por tanto ni es adecuado hablar de las condiciones de un árbol, ni tampoco del bigote del hijo de la mujer estéril.

O sea, ¿por que no decir que la cuajada surge del agua y no de la leche o que el aceite brota de la arena si ese surgir se presenta como milagroso? Si el fruto no se encuentra en las condiciones no puede surgir de ellas, pues si pudiera hacerlo lograríamos entonces extraer cuajada del agua, o aceite de la arena, por utilizar dos ejemplos que se encuentran en la literatura budista. Si la cuajada se encuentra ya en la leche, ¿por qué utilizar dos términos? ¿por qué llamar a una causa y a la otra efecto?

¹¹ Completando el verso: dado que no existe un efecto con naturaleza propia, ¿cómo podremos hablar de condiciones o no condiciones con la eficacia (*kriyū*) de producirlo? En realidad no se ha probado que no exista el efecto, sino que se ha probado que carece de cualquier estatus ontológico. Es decir, el efecto es sólo una mera convención verbal que sirve de apoyo a la explicación de los fenómenos, y lo mismo puede decirse de las condiciones.

Respecto al movimiento podemos decir que lo que ya fue, no está yendo. Y que lo que todavía no ha ido tampoco está yendo. Pero al margen de lo que ha ido y de lo que no ha ido no es posible concebir un "yendo".

Allí donde hay movimiento está el "ir", es decir, en algo que esta yendo hay movimiento. Pero ni lo que ya ha ido ni lo que todavía no ha ido tiene movimiento, de ahí que [se piense que] el "ir" sólo existe en lo que está yendo.

[Sin embargo] aquel que dice que lo que esta yendo tiene movimiento (tiene "ir") cae en contradicción pues el "yendo" existe sin el "ir". El yendo está yendo, no necesita un movimiento fuera de él. No es aceptable hablar de movimiento de algo que está yendo, y, por otro lado, sin movimiento, no se le puede considerar yendo. Pues si fuera así habría dos "ires", el ir que está yendo y el ir del movimiento que éste supuestamente posee. Es decir, aquel que está en movimiento y el movimiento que está en él. Si aceptamos la idea de dos "ires" esto implicaría que hay dos sujetos que están yendo. Y es absurdo suponer que para que haya movimiento se necesite movimiento. Si no podemos aceptar que haya un "ir" separado del móvil (separado del que va), entonces el "ir" existe sin ningún motivo. Y sin "ir", ¿cómo podría haber móvil?¹²

¹² Loy, 1999, hace un resumen interesante de estos primeros siete versos, aunque su traducción pierda el estilo retórico del capítulo, gana en claridad: "¿Dónde ocurre el movimiento? Obviamente no en lo ya movido y tampoco en lo que está por moverse, pero no puede ocurrir en lo que se está moviendo porque

En primer lugar el móvil no va, pero tampoco lo inmóvil va. Aparte del móvil y de lo inmóvil, ¿qué tercera cosa podría moverse? Si no es aceptable la idea de un móvil sin movimiento, entonces ¿cómo puede haber un móvil que vaya? Para aquel que sostiene que "el móvil va" el móvil está existiendo sin el "ir" y el móvil *posee* el "ir", (lo cual es contradictorio). ¹³. Si fuera el caso de que un móvil se moviera, entonces habría un doble ir, uno según el cual éste es un móvil y otro según el cual el móvil va.

Si nos preguntamos acerca del inicio del movimiento observaremos que no se comienza a ir cuando ya se ha ido y que tampoco se comienza a ir cuando todavía no se ha ido. En el yendo tampoco hay un comienzo del ir. ¿Dónde situar el comienzo del ir? Antes del movimiento no existe ni el yendo, ni el ido a partir del cual el movimiento se iniciaría. ¿Cómo podría haber un ir en lo que no se ha ido? Cuando en ningún lado encontramos el comienzo del ir, entonces ¿cómo distinguir el ido, el ir y lo que no se ha ido?¹⁴

_.

esto implicaría dos móviles: que hay uno que está yendo distinto del que va en el ir. Los versos del ocho al once los resume así: ¿ Quien va? No podemos decir "el móvil está yendo" porque esto implicaría necesariamente la existencia de dos móviles, es decir, que el móvil es un móvil incluso cuando está quieto."

¹³ Desde este punto de vista (erróneo según Nāgārjuna) Aquiles quieto sería gantā sin gamana, y Aquiles corriendo sería gantā con gamana (gantur gamana), lo cual considera contradictorio.

¹⁴ La cuestión es situar el inicio, el arranque de esa marcha, de ese movimiento que parece que se escapa de los cercos de la sintaxis y de las aproximaciones de lo discursivo. Es evidente que el inicio (ārambha) no se encuentra en lo que ya está en marcha y tampoco en lo que ya ha ido. Pero tampoco puede comenzar en lo que todavía no se ha movido, pues ese comienzo produciría o fabricaría el "estar yendo". Los versos 15, 16 y 17 se dedican a utilizar los mismos argumentos contra la noción del "detenerse" que supuestamente sigue al yendo. Hay aquí una curiosidad: en español "móvil" significa también "causa", "razón", "fundamento", "origen", "fuente". Aunque Nāgārjuna discute la causalidad en el primer capítulo, en todos los demás va a estar presente este tema central.

Así como el móvil no se detiene, lo inmóvil tampoco se detiene. A parte de estos dos no hay un tercero que se detenga. ¿Cómo se podría decir con exactitud que el móvil se detiene si tampoco se puede decir que exista el móvil sin movimiento? El móvil no se detiene cuando está yendo, ni se detiene después que ha ido ni cuando no ha ido. El ir, el arrancar y el detenerse pueden ser analizados de la misma forma a cómo antes analizamos al movimiento.

No es apropiada la idea de que el movimiento es idéntico al móvil, pero tampoco lo es la idea de que el movimiento es diferente del móvil. Si fuera lo primero habría una identidad entre el agente y la acción que realiza, y si hacemos la distinción entre el móvil y el movimiento, entonces tendríamos un movimiento sin móvil y un móvil sin movimiento, lo cual sería absurdo [pues el móvil sería móvil incluso cuando está quieto].

Si no existe una prueba definitiva de que estas dos son una sola entidad o de que son dos entidades diferentes, ¿cómo establecer lo que son?¹⁵

El movimiento por medio del cual se manifiesta el móvil no puede ser el movimiento por medio del cuál él se mueve. El móvil no existe antes de tal movimiento. Entonces ¿qué y dónde hay algo que se mueva? Un móvil no lleva a

Escepticismo epistemológico parecido al pirrónico (Empírico 1996), forma extrema del escepticismo griego defendida por Pirrón de Elis, que vivió en tiempos de Alejandro y a quien acompaño en su expedición a Oriente. Su pensamiento nos ha llegado a través de la obra de Sexto Empírico. Su tesis fundamental es la de suspender el juicio, la única actitud legítima frente a las cosas que son inasibles para

el hombre es no juzgar ni su verdad ni su falsedad, ni su belleza o fealdad, ni su bondad o maldad. Este no juzgar significa también no preferir y no rechazar. Esta suspensión del juicio es *ataraxia*, ausencia de perturbación, y tiene su paralelo sánscrito en *śānta*, la serenidad o paz del nirvana.

173

cabo una moción diferente de esa por medio de la cual se manifiesta como móvil.

Además, en un único móvil, un movimiento doble es inaceptable.

Un móvil "realmente acabado o completamente real" no lleva a cabo el movimiento de ninguna de las tres formas. Pero un móvil "completamente inexistente" tampoco lleva a cabo el movimiento de ninguna de las tres formas. Ni una entidad realmente acabada ni una entidad completamente inexistente se mueven en ninguna de las tres formas. Así, la moción, el móvil y la trayectoria no son completamente reales (o no existen con naturaleza propia).

Ш

Las seis facultades de los sentidos son la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente, sus campos de acción son los objetos visibles etc. El ver no se ve a sí mismo en absoluto. ¿De qué forma lo que no se ve a sí mismo podría ver a otro? 16

El ejemplo del fuego no es adecuado para explicar la visión. 17 La vista se refuta de la misma manera en la que se refutó, en el capítulo anterior, el movimiento,

¹⁷ El ejemplo del fuego, muy utilizado en la literatura sánscrita, comporta dos analogías: 1. La idea de que el fuego se consume a sí mismo: reflexividad del fuego, y 2. La idea de que el fuego se ilumina a sí mismo e ilumina el resto de las cosas.

¹⁶ Parece un argumento falaz. El ojo no se ve a si mismo y eso no impide que pueda ver los objetos.

lo que ha ido y lo que todavía no ha ido. Cuando el órgano visual todavía no está viendo, no existe visión alguna. ¿Cómo podría entonces la visión llegar a ver?¹⁸

Resumiendo: la visión no ve, y la no visión tampoco ve y debería admitirse que el que ve se define por su capacidad de ver. El que ve no existe ni al margen de la visión ni como parte de la visión. Si no existe el que ve, ¿cómo podría existir aquello que se ha de ver o la visión misma?¹⁹

Si no existe la visión y lo visto, ¿cómo van a existir la conciencia y las cuatro [que la siguen en la cadena del origen condicionado: conciencia, contacto, sensación y sed], por tanto ¿como podría existir la apropiación y los demás componentes del origen condicionado.

El oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente deben entenderse en términos similares a los usados para explicar la visión, y lo mismo para el oyente, el sonido etc.

Mismo argumento que en el capítulo anterior, antes del partir no hay "ir". La pregunta empírica sería cómo se pasa de no ver a ver, o, respecto al movimiento, como Aquiles puede alcanzar a la tortuga.

Nos encontramos quizá ante uno de los pasajes con más carga de sofistería de toda la obra. "El que ve no existe ni aparte de la visión ni como parte de la visión" ya que supuestamente se ha demostrado (¿dónde?) que la visión no existe. Es decir, si la visión no existe (cosa por demostrar pero que Nägārjuna da por demostrada), aquel que ve (draṣṭā), que no puede existir sin la visión, tampoco existe. "Si no existe el que ve, como podría existir el objeto de la visión o la visión misma?" La falacia está en lo siguiente: si se le concede que ha refutado al vidente (cosa que no ha hecho), entonces no existe ni la visión ni el objeto. Setrata de una argumentación circular: pide que se le conceda que no existe la vista para refutar al vidente, y una vez sin vidente, lógicamente, no puede haber ni visión ni objeto que ver. Nāgārjuna criticará la petición de principio (petitio principii: falacia que consiste en presuponer para la demostración un equivalente o sinónimo de lo que se quiere demostrar) en numerosos lugares de su extensa obra, pero aquí parece caer en ella.

La forma material ($r\bar{u}pa$) no puede concebirse aparte del órgano que la percibe. ²⁰ Igualmente, aparte de la forma material, el órgano que percibe esa forma no se alcanza a ver. ²¹ Si existiera una forma material al margen del órgano de percepción, entonces esto implicaría que la forma material carecería de causa. Y en ningún lugar hay cosa alguna sin causa. ²²

Si aparte de la forma material hubiera un órgano que percibiera esa forma material, entonces habría una causa sin efecto y no hay causas sin efectos.²³ Cuando ya existe la forma material no es sostenible una causa para su surgimiento. Y si no existe la forma material tampoco es sostenible una causa para su surgimiento [no

Năgărjuna se dispone en este capítulo a analizar los componentes de la personalidad (skandha). skandha significa "grupo", "compuesto", "agregado", con frecuencia se traduce al español con este último termino. Lo traducimos por claridad como "componentes de la personalidad". Según la tradición estos son: corporeidad (rūpa), sensaciones (vedanā), percepción (samjñā), predisposiciones o configuraciones psíquicas (saṃskāra) y la conciencia (vijñāna). A menudo se llama grupo de apropiación (upādāna skandha) porque excepto en los Budas, la apetencia o la sed (tṛṣṇa) se apropia de ellos atrayéndolos hacia sí, de modo que se constituyen en objetos de apego y fuente de sufrimiento.

²¹ rúpa: puede significar materia bruta, en su sentido más lato (Kośa de Vasubandhu) es "color", pero en el contexto presente significa "materia que se percibe", por lo que optamos por la traducción: "forma material". rūpakāraņa: significa "el órgano que percibe la forma", hay un nuevo juego de palabras pues kāraņa significa también causa. Según el abhidharma el órgano era lo que causaba la percepción de ahí la ambivalencia semántica, dicho de manera tosca, para el abhidharma la percepción consistía en que el ojo, por ejemplo, emitía un rayo y éste era el que permitía ver (aunque no quedara muy claro entonces porqué no se podía ver en la oscuridad).

Vemos a nuestro alrededor que todo tiene una causa, pero no podemos concebir ese proceso tanto si causa y efecto son idénticas como si son diferentes. Podemos hablar de "causalidad" pero no de un objeto real que sea "causa" (o "efecto"). Es decir, es imposible explicar la causalidad en términos de una ontología de dharmas (cosas) como hizo el abhidharma. No podemos hipostasiar los dharmas, pues haciéndolo no obtendremos una explicación coherente de la causalidad ni del surgimiento.

²³ Encontramos aquí un subterfugio habitual en el texto. Năgărjuna utiliza una palabra con un significado y más adelante, utiliza la misma palabra con otro de sus significados, sin señalar el giro semántico al que la ha sometido. Aquí *kāranam* significa "causa" y no "órgano de la percepción".

puede haber causas y condiciones de lo que no existe]. La forma material no es sostenible sin causa, por tanto uno no debería tratar de distinguir (*vikalpa*) si la forma material es causa o efecto del órgano de la percepción.²⁴

La afirmación de que el efecto y la causa son idénticos no es sostenible, pero decir que no son idénticos tampoco lo es.²⁵ [El resto de los componentes de la personalidad:] la sensación, el pensamiento o la conciencia, la apercepción [el "darse cuenta de"] y las disposiciones o hábitos mentales y todas las demás entidades deberían ser tratadas del mismo modo que la forma material.²⁶

Si alguien trata de refutar un argumento basado en la vacuidad, no refutará nada, simplemente mostrará la misma conclusión propuesta por el que defiende la vacuidad.²⁷ Si alguien explica algo en términos de vacuidad y otro alega que hay una inconsistencia o falacia, ese otro termina por no demostrar ninguna inconsistencia por

.

²¹ Una de las tendencias más características del *mādhyamika*: suspender los juicios ontológicos. Merece la pena detenernos en el término *vikalpa*, de la raíz *klp*: "discernir", "separar", "duda", "incertidumbre", "alternativa", "error", "distinción". Raíz indoeuropea: "cortar", "separar"; muy ligada a la idea de pensar como facultad de distinguir. En la construcción del altar védico, la separación y delimitación de un trozo de terreno para llevar al cabo la construcción era *viklp*, pero también para referirse a la construcción misma del altar se utilizaba esta raíz, de ahí que signifique al mismo tiempo: separar, construir, arreglar, ordenar, disponer.

²⁵ sadṛśaṇṛ: "idéntico", alusión al concepto de sārūpya usado en el abhidharma: el objeto que se percibe y la imagen mental que se forma después de la percepción tienen la misma forma.

²⁶ samjñā: el acto de apercibirse, es decir, de percibir algo reconociéndolo o interpretándolo con referencia a lo ya conocido. Es importante señalar que Nāgārjuna mete en un mismo saco a todos los skandha, y al resto de las cosas. El análisis de la forma material sirve a los demás. Los argumentos en base a la percepción y lo percibido se aplican a la sensación, al pensamiento, a los hábitos mentales y al apercibirse de las cosas.

Lo que se quiere decir con esta estrofa es que el supuesto detractor termina diciendo lo mismo que el súnyavádin, aunque no se dé cuenta. Si alguien dice que existen tanto ojo como el objeto de su percepción

la misma razón: lo que dice es equivalente a lo que muestra el que propone la vacuidad.²⁸

V

Sin la percepción de las características del espacio no hay tal cosa como el espacio. Pero si el espacio existiera antes de la percepción de dichas características se seguiría que el espacio carece de características.²⁹ Debido a que no existe cosa alguna

como entidades separadas, entonces no hay necesidad de postular una relación entre los dos, pues lo que le da ese nombre es la relación misma. Aparece por primera vez el término sūnyatā.

Parece querer decir: la crítica implica lo que Nāgārjuna quiere demostrar. Hay un argumento (vigraha) y una persona hace una refutación (parihara), en este caso lo que la persona quiere demostrar es lo mismo que Nāgārjuna quiere demostrar. Es como si alegara que el concepto mismo de crítica implica la vacuidad, o sea, que el hecho mismo de realizar una crítica es analizar en términos de vacuidad. Es decir, la réplica a la vacuidad siempre fallará pues ésta presupondrá lo que tiene que ser probado. (estrofa 8) Y no se logrará encontrar fallo alguno en los análisis en términos de vacuidad pues el criticismo que se presupondrá es justamente lo que ha de probarse (estrofa 9). vyākhyāna: "comentario", "explicación", xādhya: término de lógica: demostrandum.

un éter sustancial sino como "espacio". La interpretación del término difiere en las distintas escuelas budistas: para los sarvāstivāda pertenece a los dharma incondicionados (asaṃskṛta); no pone obstáculos, penetra todo sin que nada le ponga resistencia. Nāgārjuna, sin embargo, comienza considerando al espacio condicionado (saṃskṛta), aunque más adelante sostendrá (capítulo VII) que la terminología saṃskṛta—asaṃskṛta no es coherente. Sin embargo el espacio puede ser "ocupado" por algo, entrando por tanto en relación con ese algo, que lo condiciona "mostrándonoslo". Parecería un argumento similar al de la visión relativista moderna del espacio, según Einstein la masa moldea al espacio con su presencia, lo curva y deforma. El concepto de ākāśa desempeña un papel importante en la meditación budista. Respecto a los dhātu conviene señalar que hubo, con anterioridad al budismo, dos sistemas que fueron desarrollados de forma independiente, el de los dhātu o elementos y el de los āyatana o facultades sensoriales, y que fueron más tarde incorporados al budismo. La especulación del abhidharma establecerá correspondencias entre estos dos sistemas y el que podemos considerar característicamente budista, el de los skandha o componentes de la personalidad (que crean la ilusión de un yo). Las relaciones —uno a uno— entre estos sistemas son, respectivamente:

<u>skandha:</u> forma material (*rūpa*), sensaciones (*vedanā*), percepciones (*sanjītā*), configuraciones mentales, volición, tendencias latentes (*samskāra*) y actos de conciencia (*vijītāna*).

dhātu: agua, fuego, aire/viento, tierra, pensamiento, espacio.

avatana: sabor, vista, olfato, tacto, mente, sonido.

Las correspondencias no son siempre rigurosas y a veces se fuerzan para que ninguno de los elementos clásicos quede sin su correspondiente. Es algo parecido a lo que ocurre cuando aparece una nueva teoría en física que no quiere prescindir completamente de la terminología anterior y decide incorporarla.

en ningún sitio sin características, ³⁰ concluimos que nada carece de características. Entonces, si todas las cosas ya tienen características, ¿a qué se aplicarán las características?

Por tanto, la función de las características no ocurre ni en lo ya caracterizado ni en lo no caracterizado. Ni funciona tampoco en algo diferente a estas dos posibilidades. Si las características no operan no tienen sentido hablar de algo que está por caracterizar (o que hay que caracterizar). En ausencia de lo caracterizado no hay, pues, ocurrencia de características. De esto se sigue que no existe lo caracterizado y que ninguna característica existe, y que ninguna entidad puede existir aparte de las características y de lo caracterizado.³¹

Si no hay cosa alguna existente, ¿en virtud de qué podría darse la no existencia? Al margen de las cosas existentes y de las cosas no existentes, ¿quién conoce la existencia y la no existencia? Por tanto el espacio no es una entidad pero tampoco es una no-entidad. Ni caracterizado ni sin caracterizar. Lo mismo es verdad para los otros cinco elementos (agua, fuego, tierra, aire, mente).³²

-

³⁰ Negación del absoluto, que es por definición lo que carece de características, y aquello de lo cual nada se puede predicar.

Aquí se está criticando una noción del *abhidharma* que consistía en ver a los elementos como substancia y accidente (o característica) al mismo tiempo. La tierra, además de ser una substancia, se consideraba la base de un atributo, el de la "solidez". Un hierro candente tiene el elemento fuego, pero su solidez se debe al elemento tierra, si lo sigo calentándolo hasta fundirlo, se volverá líquido y pasará a tener el elemento agua.

³² Parece sugerirse cierta indeterminabilidad.

En consecuencia, aquellos de inteligencia limitada que perciben la existencia o la no existencia de los objetos, no ven el apaciguamiento de la objetivación.³³

VI

Si la persona que desea pudiera existir antes que el deseo, entonces el deseo existiría en base al que desea, incluso cuando este agente no tuviera deseo alguno. Y el deseo existiría siempre y cuando existiera el que desea.34 Si no existiera el que desea, ¿dónde ocurriría el deseo? Tanto si el deseo existe como si no, el análisis –incluso del que desea– sería el mismo.

No es razonable aceptar que aparezcan al mismo tiempo el deseo y el que desea. Pues el deseo y el que desea aparecerían independientemente uno del otro.³⁵ El existir simultáneamente no es posible en la identidad, porque eso (lo que ha surgido

³³ Referencia a la dedicatoria (mangala śloka).

³⁴ rāga: "concupiscencia, atracción, deseo sexual, deseo de apropiación, apego". El término rāga (en algunas listas del abhidharma aparece como lobha) es una de las akuśalamūla, junto con dveśa y moha. Las akuśala son todo lo que, estando ligado a las raíces de lo malsano (akuśala-mūla), operan llevando en sí el germen del padecimiento futuro (duḥkha). Estas fuentes de lo nocivo son: 1. lobha: (el gallo) "concupiscencia", la atracción hacia el objeto satisfactorio, el impulso de poseer el objeto del deseo, se neutraliza con la practica de la generosidad y la liberalidad: dāna. 2. dveśa (pāli: dosa) (la serpiente) "aborrecimiento, odio". La mala voluntad hacia todo aquello que se opone a nuestra satisfacción, se supera mediante el cultivo de la bondad: maitrī. 3. moha: (el cerdo) "desvarío, ofuscación u obnubilación". Se refiere a la no correspondencia entre una acción o un pensamiento y la realidad, se la vence ejerciendo la comprensión o visión justa. Estos son los tres factores que atan al ser viviente al ciclo de las existencias y cuya supresión es necesaria para el logro del despertar.

³⁵ La escuela *pudgalavāda* (*vātsīputriya*) consideraba que una persona es una entidad que desea y es algo aparte (o separable) del deseo. El verso señala que no es razonable pensar que aparezcan al mismo tiempo el deseo y el que desea (*rakta*). Pues para que el *rakta* sea real, tiene que haber sido *rakta* antes de desear (según esta escuela). Pero la persona que desea (estado o momento de una entidad) no es "deseante" hasta que desea. Por otro lado, si el deseo fuera independiente del que desea, uno no sería causa de otro.

simultáneamente) no puede estar consigo mismo. Pero si hay diferencia, entonces zcómo habría simultaneidad?³⁶

Si el existir simultáneamente fuera posible en la identidad, entonces no habría asociación. Si el existir simultáneamente fuera posible en la diferencia, entonces ocurriría sin asociación.

Si hay un "existir a la vez" en la diferencia, ¿cómo se podría establecer que el deseo y el que desea son separables si ambos existen simultáneamente? Si el deseo y el que desea fueran establecidos como diferentes, entonces, ¿por qué razón imaginarlos como simultáneos?³⁷

Si afirmas la simultaneidad después de haber dicho que no se puede establecer la separación o la diferencia, ¿aceptarás que son diferentes cuando quieras establecer la simultaneidad de ambos?³⁸

-

³⁶ Se trata de demostrar que son absurdas tanto la idea de que el deseo y el que desea son idénticos como la idea de que son separables. Si dos cosas son idénticas no pueden ser simultáneas, pues para ser simultáneas deben ser separables (distinguibles). Si hay diferencia no puede haber simultaneidad porque se supone que lo que esta separado, esta separado siempre.

³⁷ Năgărjuna parece caer en las trampas del *abhidharma*, no termina de deshacerse del todo de esa "forma de ver las cosas" en la que podemos suponer que fue educado, pues aquí aparece el concepto de la diferencia hipostasiado, con lo que no se acaba de desprender de esa ontología heredada. Lo que viene a decir es que simultáneo y diferente no pueden existir a la vez. Lo cual parece lógicamente insostenible.

³⁸ Se señala la siguiente contradicción: primero dices que no pueden ser distintos y luego que para que puedan coexistir (ser simultáneos) tienen que ser distintos. De nuevo parece que la argumentación de Nagarjuna descansa sobre la idea de que "simultáneo" e "idéntico" son incompatibles, lo cual no parece en absoluto evidente. El capítulo sobre el deseo se ha transformado en una reflexión sobre la posibilidad lógica de la simultaneidad.

En resumen: debido a que no se puede establecer la existencia de la diferencia tampoco se puede establecer la existencia de la simultaneidad. ¿Qué clase de diferencia tendría que existir para tu noción de simultaneidad?³⁹

Así pues, no se puede establecer al deseo ni como simultáneo ni como no simultáneo con el que desea. Del mismo modo, ninguna otra cosa puede ser establecida ni como simultánea ni como no simultánea con otra.

VII

Si el surgimiento fuera condicionado, entonces tendría las tres características de lo condicionado, a saber: surgimiento, duración y cesación. Si el surgimiento fuera incondicionado no podría tener estas tres características. Además, si lo condicionado tiene tres partes: surgir, durar y perecer. ¿Cómo podría encontrarse lo condicionado en un sólo lugar y en un sólo momento?

Pero si el surgimiento, la duración y la cesación tuvieran a su vez otros surgires, permaneceres y pereceres, dado que ellos mismos son cosas condicionadas,

40 Se parte de la definición de "condicionado" (saṃskṛta) del abhidharma y se concluirá que utilizando dicha terminología ninguna explicación parece coherente. Solución propuesta: cambiar de vocabulario.

³⁹ Implicando que no puede existir tal cosa.

Podría haber un juego de palabras con "tres características" (*trilakṣanī*) pues la tripleta de lo condicionado también es: *anitya*, *anātman* y *duḥkha*, es decir, lo condicionado es impermanente, insustancial y doloroso. Por el desarrollo del capítulo vemos que Nāgārjuna se centrará de nuevo en la causalidad y la explicación imposible de cualquier proceso o cambio, como hizo con el movimiento.

⁴² Es decir, ¿porque hablar de una única entidad si son en realidad tres?

nos encontraríamos con una regresión infinita. Y si no los tuvieran, entonces no serían condicionados.⁴³

El surgir de un surgir es solamente el surgir como tal. Ese surgir es el que produce el surgir de un surgir (y otros surgires). 44 Si el surgir del surgir no lo produce un "primer surgir" (el surgir como tal o el surgir literal) ¿De qué manera nacerá el nacer del primer surgir?

Si vuestra opinión es que el surgir lo produce un "surgimiento primario", entonces el surgimiento primario existe sin que nadie lo produzca, con lo cual no podría producir el surgir. 45 Si lo que está surgiendo en este mismo momento hiciera surgir a ese *mero surgir* (o surgir primario, o literal) ¿Cómo lo que no ha sido engendrado por una cosa podría ser capaz de hacer que algo surja?

Se dice que, como la lámpara, que se ilumina tanto a sí misma como al resto de las cosas, así el surgimiento da lugar tanto a su propio surgir como al surgir del resto de las cosas. Pero donde está la lámpara no hay oscuridad. ¿Qué ilumina la lámpara si

43 Si el surgir (utpāda) es a su vez condicionado, entonces tendría a su vez tres características: surgimiento,

duración y cesación: utpāda, sthiti y bhanga, y así sucesivamente en una regresión infinita.

⁴⁴ El término *múlotpadasya* parece referirse al surgir como tal, es su sentido literal, al "mero surgir" o surgir "genérico", no se trata de otro surgir ni de otro nivel del surgir. Podría ser una referencia a que la idea de un tigre no tiene por qué ser rayada, las ideas no tienen por que tener las características de lo que representan. Por tanto la idea del "surgir", no tiene porqué surgir.

⁴⁵ Si supones un surgir "primario", éste no puede tener una causa, pues entonces no sería primario, pero además si es primario no puede causar nada porque nunca ha surgido. Lo no ha estado sometido a condiciones no tiene la capacidad de condicionar a otras cosas, vive aislado.

"iluminar" es aclarar la oscuridad? ⁴⁶ ¿Cómo queda destruida la oscuridad en el momento en que se enciende la lámpara? Porque en el momento en que está surgiendo la luz de la lámpara no alcanzaría la oscuridad. Si la lámpara no ilumina (o no alcanza a) la oscuridad, toda la oscuridad del mundo debería ser luminosa. Si la lámpara se ilumina tanto a si misma como a las otras cosas, la oscuridad se debería ocultar tanto a sí misma como al resto de las cosas. ⁴⁷

Un surgimiento, cuando todavía no ha surgido, ¿cómo podría producirse a sí mismo? Y si un surgimiento que ya ha surgido es el que se produce a sí mismo, habiendo ya nacido, ¿dónde está lo producido?

Lo surgido, lo no surgido, lo que está ahora surgiendo, no surge de ninguna manera en absoluto. Debería ser entendido de la misma manera que lo ido, lo que no ha ido y lo que está yendo. Cuando hay surgimiento pero no existe todavía aquello que está surgiendo, ¿cómo podría decirse que aquello que está surgiendo depende de ese surgimiento?

_

Năgărjuna parece darse cuenta de lo problemático del lenguaje. A veces se tiene la impresión de que está construyendo lo que podriamos llamar un "mantra filosófico". Si aceptamos la idea de que un mantra es un lugar intermedio entre el lenguaje y el silencio, este texto podría considerarse como un punto intermedio entre sostener hasta el fin una doctrina filosófica y guardar silencio ante los distintos puntos de vista. Estamos cerca de lo que Barthes llamaba el "susurro del lenguaje". Una vez la lámpara ha sido encendida ya no hay oscuridad, ya no hay qué iluminar. Si está apagada tampoco ilumina. Parece como si el lenguaje tratara de crearnos la impresión de que hay una realidad exterior que en realidad es creada por el propio lenguaje.

⁴⁷ Imaginemos una "linterna de oscuridad", que proyectara oscuridad y que ensombreciera las cosas.

Todo aquello que existe en dependencia es sereno por naturaleza. Por tanto aquello que está surgiendo y el surgimiento mismo son serenos (o están apaciguados). 48

Si existiera en alguna parte una entidad que no hubiera surgido. Esa entidad tendría que surgir en algún momento porque, ¿cómo podría surgir lo que no existe? Si un surgir hace que surja lo que está surgiendo. ¿Cuál es aquel surgir que hace surgir a este surgir? Si otro surgir da lugar a éste, entonces tendríamos una regresión infinita.

Pero si el "no-surgir" es lo que surge, entonces de la misma manera podría surgir todo [es decir, todo sería azaroso, volveríamos al mundo de los milagros]. Por tanto "existente" o "no-existente" no pueden ser predicados del surgir.

Como se dijo antes "pues ni un existente ni un no existente". ⁴⁹ El surgimiento de una cosa que está en proceso de cesación no es sostenible. Pero decir de algo que no está cesando tampoco tiene sentido para ninguna cosa. ⁵⁰

Una entidad estática carece de duración, no dura [pues no cambia]. Y una entidad no estática tampoco dura. Lo que es estático no dura y ¿qué cosa que no ha

La constatación de la enfermedad, la vejez y la muerte motiva la búsqueda de Säkyamuni, es decir, el darse cuenta de que el vivir es empezar a morir. Curiosamente los argumentos del cesar son aplicados de la misma manera al surgir, pues filosóficamente parecen indistinguibles. Sin embargo hay una diferencia a

⁴⁸ Verso importantísimo que anticipa los versos claves del capítulo 24 y 25: la equivalencia entre *saṃsāra* y nirvana, todo lo que tiene un origen condicionado ya está en el estado de paz del nirvana. Es decir, y dicho en su versión fuerte: la causalidad es lo mismo que el nirvana.

¹⁹ Nāgārjuna se cita a si mismo, concretamente al capitulo uno, la cita no es literal, estrofa 6 o 7.

surgido podría durar?⁵¹ La duración de una entidad cesada no es sostenible, pero decir de alguna entidad que no está cesando tampoco es sostenible.

Dado que la naturaleza de todas las cosas es la vejez y la muerte. ¿Qué entidades no afectadas por el envejecimiento y la muerte podrían permanecer?

Lo estático no puede permanecer (durar) ni por sí mismo ni por medio de otro estático. Así como el surgimiento no puede surgir ni de sí mismo ni de otro surgir. La cesación de lo que ha cesado no ocurre. Lo que todavía no ha cesado no cesa. Ni lo hace lo que está cesando. ¿Qué cosa no engendrada podría cesar?

La cesación de aquello que es estático no es sostenible [por definición, sería una contradicción en los términos]. Ni es sostenible la cesación de algo no estático. Siendo estático no cesa por su misma estaticidad, ni cesa no siendo estático por otro ejemplo de ser estático.

Cuando el surgimiento de cualquier entidad no es sostenible, entonces la cesación de cualquier entidad tampoco será sostenible [lo que no ha surgido no puede cesar]. La cesación de una entidad que existe no tiene sentido. Tampoco tiene sentido que una misma cosa sea a la vez una entidad y una no entidad. Incluso la cesación de una entidad no existente no es sostenible, pues sería como decapitar a una persona dos veces.

nivel psicológico: Śākyamuni no emprendió su búsqueda de la sabiduría tras ver el alumbramiento de un niño o el nacimiento de una flor, sino observando la enfermedad, la vejez y la muerte.

⁵¹ La idea es que "durar" supone el espacio que hay entre el surgir y el perecer.

La cesación no cesa ni por medio de sí misma ni por medio de otro. Así como el surgir no surge ni por medio de sí mismo ni por medio de otro.

Debido a que el surgimiento, la duración y la cesación no pueden ser establecidos no podemos hablar de cosas condicionadas. Si no se pueden establecer las cosas condicionadas, ¿cómo iba a ser posible establecer las incondicionadas?⁵²

Como un sueño, como una ilusión mágica, como la ciudad de los *gandharva*⁵³, así han sido explicados –por el Buda– el surgimiento, la duración y la cesación [de los fenómenos]. ⁵⁴

⁵² Otro verso de gran importancia: según su definición, lo "condicionado" (saṃskṛta) es lo que experimenta el surgir, el durar y el perecer. Estos no pueden establecerse de una manera lógica, por lo que debemos rechazar el concepto de condicionado y por ende, el de incondicionado. La terminología condicionado-incondicionado del abhidharma resulta inadecuada para dar cuenta de la realidad. Por tanto no es que los mādhyamika carezcan de asaṃskṛta, es que rechazan esa terminología. La palabra "incondicionado" goza de la misma irrealidad que la palabra "condicionado". El nirvana no puede establecerse: esto debió ser escandaloso en su momento. Revolución lingüística, se pretende otra "manera de hablar" budista.

⁵³ gandharva: figura de la mitología, músico celestial. Aquí se refiere a un espejismo producido por las gotas en suspensión en un salto de agua con un fondo rocoso.

El capítulo ha sido un esfuerzo retórico para crear el espacio a la metáfora, a la metáfora de la ilusión mágica, del mundo como māyā. Todo el trabajo dialéctico de Nāgārjuna parece encaminado a abrir ese hueco. Y lo hace gracias a la retórica y a una dialéctica audaz que sabe encontrar brechas en el lenguaje. Nāgārjuna trata de crear un espacio intermedio entre existencia y no existencia. Ese espacio (que es el mundo del devenir) tiene la naturaleza de lo prodigioso y la paz del nirvana. Esta idea será el tema centra del trabajo de Nāgārjuna y se repetirá en ŚS, RV, YŚ y VV.

VIII

Un agente realmente existente⁵⁵ no podría llevar a cabo la acción que supuestamente realiza. Asimismo un agente que no existiera en absoluto no podrá realizar una acción que exista "realmente". Pues un agente que existe en realidad como entidad completamente acabada no produciría actividad alguna; pues si la produjera, la acción carecería de agente o el acto existiría sin un agente.

Si un agente que no existe realmente como ente acabado pudiera producir una acción que no existe en realidad como algo acabado, entonces, nos encontraríamos con una acción sin causa y con que el agente no tendría causa. Y si no existe causa aquello que debería producirse (es decir, el efecto) y la causa eficiente o instrumental no existirían.⁵⁶

Si la actividad, el agente y la causa instrumental no existieran, el bien y el mal no existirían. Y si no existen el bien y el mal,⁵⁷ el fruto que nace de ellos (del bien y

⁵⁵ El término sadbhūta tiene dos participios; sat y bhūta, bhūta: la raiz bhū indica lo que esta llegando a ser, pero en forma de participio quiere decir "lo que (ya) llegó a ser", es decir, un proceso concluido, acabado, sat es un participio presente, "siendo", pero también significa "real", "verdadero". Lo que Nāgārjuna quiere decir con sadbhūta, como caracterización del agente (kāraka), es que el agente no está completamente realizado, que está haciéndose, y que no puede considerarse como un proceso ya acabado o completo. Y es este sentido de sadbhūta (lo acabado), aplicado tanto al agente como a su acción, lo que Nāgārjuna se dispone a negar. La discusión se centrará en que si tanto el agente como la acción son sadbhūta, es decir, si ya existen como ente reales, completamente acabados o como procesos terminados, no es posible que exista la actividad (kriyā) que observamos a nuestro alrededor. Lo que "ya a llegado a ser" no puede seguir siendo, y este estado de completitud hace imposible el proceso de "ser".

⁵⁶ Kalupahana, 1996, basándose en la etimología, traduce *na vidyate* como "no (es) evidente". Me parece forzado aunque elegante, *na vidyate* significa "no se encuentra", "no está", "no existe".

del mal) no existiría. Si no hay fruto entonces el camino no llevaría ni a la liberación ni al cielo. Y de ello se seguiría la inutilidad de toda actividad budista.⁵⁸

Un agente que es al mismo tiempo un ente real y un ente no real tampoco podría producir una acción que fuera a la vez real e irreal. Pues ¿de qué modo lo real y fo irreal (lo que existe y lo que no existe) pueden coexistir en una sola cosa si se contradicen?⁵⁹

Lo que existe no es hecho por un agente que existe verdaderamente ni lo que existe es hecho por un agente que no existe en absoluto. Pues si fuera así se seguirían todos los defectos ya comentados.

Un agente que existe realmente no realiza una acción que no existe en realidad. Ni el agente que existe realmente realiza una acción real e irreal (al mismo tiempo) por las mismas razones aducidas anteriormente.

⁵⁷ Streng, 1967, traduce el dual *dharmādharman* como "realidad verdadera y falsa realidad" y Gartield, 1995, como "entidades y no entidades". Sin embargo, es común el uso de este dual en la literatura budista y significa "el bien y el mal". Kalupahana, 1996, de acuerdo.

⁵⁸ Argumento kantiano: la existencia de una moral, de una idea del bien y del mal: razón práctica como fundamento de la razón teórica, que es una lógica de la ilusión.

Nagajuna apela claramente aquí a la lógica tradicional y desestima la tercera de las opciones de la *catuṣkoṭi* por autocontradictoria. Ver Robinson, 1957, 291-308. Sobre la *catuṣkoṭi* o tetralema el trabajo más detallado es el de Ruegg, 1977. También ha sido tratado por Jayatilleke, 1963.

Pero un agente completamente inexistente tampoco realiza una acción que no existe en absoluto. 60 Ni realiza una acción que existe y no existe al mismo tiempo. Por las mismas razones ya señaladas.

Un agente que al mismo tiempo existe y no existe realmente no realiza una acción real e irreal. Esto debería entenderse por las mismas razones indicadas con anterioridad.

La acción ocurre en dependencia del agente. El agente ocurre en dependencia de la acción. No vemos ninguna otra forma de establecerlos.⁶¹ De esta manera debe entenderse la "apropiación",⁶² en términos de esta negación (eliminación) del acto y del agente. Y así deben entenderse el resto de las cosas: en términos similares a los usados en este capítulo para el agente y acción.⁶³

⁶⁰ La posibilidad nihilista queda excluida, contra la tesis de Wood, 1995.

En su comentario al texto de Nāgārjuna, Kalupahana insiste en dibujar un "Nāgārjuna empírico" y antimetafísico. Pienso que negar un concepto metafísico es hacer metafísica. El biólogo, o cualquier otro empírico, no niega el alma, simplemente no utiliza ese concepto. Las kārikā son un texto de tendencia claramente metafísica, y aunque las aserciones que en ellas se hacen sean mayoritariamente negativas, es muy inusual encontrar en ellas argumentos que aludan a alguna determinada experiencia o experimento y que puedan considerarse "empíricos". Aunque es cierto que parte de la terminología del abhidharma se rechaza (por ejemplo lo saṃskṛta y lo asaṃskṛta) no se propone en su lugar una terminología que merezca el nombre de "empírica", sino que se utilizarán conceptos como "sueño", "ilusión mágica" o "reflejo" para reemplazar a los anteriores.

⁶² Según la escolástica budista anterior a Nāgārjuna *upādāna* (que traducimos como "apropiación") se considera una abreviatura de *upādāna skandha*, es decir, se censura la tendencia a apropiarse de los fenómenos que uno percibe y a "identificarse" con ese agente que los percibe. Esto no deja de ser una apropiación ilegítima e incompatible con la práctica budista. Borges, hablando sobre budismo, citaba al respecto el ejemplo del héroe de ficción que vemos en la representación de un drama. Sufrimos con él, nos alegramos de sus triunfos, nos amargan sus derrotas, pero es claro que no somos él. Del mismo modo ocurre –dicen los budistas– con la experiencia del yo. No somos realmente (*sadbhūta*) ese yo que sufre o se deleita, y tampoco es el caso de que no seamos nada en absoluto, se sugiere una solución dialéctica.

Algunos sostienen que el que experimenta las impresiones de los sentidos (ver, oír, etc.) y las sensaciones internas tiene que existir antes que éstas. Ya que una entidad que todavía no existe no podría tener experiencias visuales y de otro tipo. Pero ¿de qué forma se podría dar a conocer una entidad anterior al ver, al oír, al sentir, etc.?

Incluso si aceptáramos que existiera esa entidad sin ser vista, oída etc. Entonces la visión, etc., existiría sin esa entidad, es decir, aparte de esa entidad. Si alguien se da a conocer por algo y algo se da a conocer por alguien, ¿cómo podría haber algo sin alguien y alguien sin algo?

Sin embargo, no existe alguien previo a la experiencia de la visión, etc. Por tanto la experiencia visual etc., tiene que ocurrir de otra manera y por otro motivo. Y si no existe ninguna entidad anterior a todos juntos (visión, oído, etc.,), ¿cómo podría existir con anterioridad a cada uno de ellos por separado?

Si al mismo tiempo el que ve es el oyente y el que experimenta la sensación, antes de cada una de estas debería existir ese alguien, pero eso no tiene sentido. Si el que ve fuera diferente del que oye y del que experimenta la sensación etc., entonces

No tiene ningún sentido, ni es consistente —y este paradigma se seguirá exponiendo en capítulos sucesivos— considerar al yo como una entidad independiente de sus acciones, percepciones e interacciones con el mundo, ni tampoco tiene sentido la ontología de estos fenómenos como independientes del sujeto. No es lícita la abstracción del sujeto (sin su acción o experiencias) ni la abstracción de la experiencias sin el sujeto. Esto puede considerarse una extensión lógica del análisis de la vacuidad del mundo externo y

tendríamos una pluralidad de *yoes*: el que ve, el que oye, el que siente, etc. El sujeto tampoco existe en aquellos elementos de los cuales surgen el ver, el oír, el sentir, etc.⁶⁴

Si aquel a quien pertenecen la visión, la audición, la sensación etc., no existiera; entonces éstas (visión, audición, etc.) tampoco existirían.

Para aquel para quien no existe "lo previo a", "lo simultáneo a" y "lo posterior a" ver (oír, sentir, etc.); para ese las concepciones tales como "esto existe" y "esto no existe" se disipan. 65

X

Si el combustible fuera lo mismo que el fuego, entonces el agente y la acción serían uno. Pero si el combustible fuera diferente del fuego, entonces se podría encender un fuego sin utilizar combustible.

Si una característica del fuego fuera el estar siempre encendido, entonces el fuego carecería de una causa que lo originara, ya que su encendido no dependería de

muestra la determinación de Nāgārjuna de tratar todos los fenómenos sobre las mismas bases. Se sugiere por tanto que el análisis del agente y la acción debe extenderse al resto de los fenómenos.

⁶⁴ Seguimos en la traducción el comentario de Candrakirti, que identifica bhūteşu con los elementos. Nāgārjuna está considerando una hipótesis del sāmkhṣu según la cual los sentidos tendrían su origen en los elementos inertes, es decir, en ciertos elementos materiales.

⁶⁵ Verso clave: *nivṛttās*: (*ni*: "abajo", "estable" y la raíz *vṛ*: "rodar") literalmente significa "se detienen", lo vertemos como "se disipan". Por un lado es un reclamo de la eternidad del instante en la que vive la bestia. Por otro lado existe aquí una conexión con la forma que tenían los estoicos de anular un dolor futuro: hacerlo presente, es decir, disipar el futuro, e imaginarlo, es decir, disipar el dolor mismo haciéndolo irreal, mera imaginación: Foucault, 1990.

otra cosa, careciendo por tanto de origen (causa) y en un fuego eternamente en llamas el comienzo no tiene razón de ser.

Aquel que piensa que 'lo que se puede quemar es combustible', entonces, si eso que va a arder es lo mismo que aquello (el combustible) ¿mediante qué arderá el combustible?⁶⁶

Si lo que no se ha logrado es (completamente) diferente, no se logrará. (Si el fuego no tiene el atributo del arder, no lo tendrá). Del mismo modo lo que no arde, no arderá.

Si el fuego fuera diferente del combustible y el fuego alcanzara al combustible, entonces las características masculinas se apropiarían de las femeninas y viceversa.⁶⁷

Un fuego diferente del combustible podría alcanzar al combustible sólo si el fuego y el combustible existieran separados uno del otro. Si el fuego depende del combustible y el combustible del fuego, ¿Cuál de ellos se logra primero de suerte que el fuego o el combustible dependiera del otro? Si el fuego depende del combustible,

Năgărjuna estă criticando la idea del abhidharma de que la masculinidad y la feminidad son características esenciales (prăpti) de las personas, y por tanto dharma (principios) con una realidad ontológica o esencial; prăpsyate es el futuro pasivo de prăp, que en su uso técnico en el abhidharma significa atributo, "el arder" que es el atributo (prăpti) del fuego.

193

 $^{^{66}}$ Muy sofista: definimos el combustible como "aquello que arde", entonces ¿qué va a causar que el combustible arda si es la misma esencia que aquello que arde?

entonces el fuego tendría una realidad pero el combustible existiría como combustible sin el fuego [lo cual es absurdo]. 68

Si algo depende de algo que a su vez depende de otra cosa, no hay fundamento ninguno para aseverar ninguna de las dos cosas [pues, ¿qué se establecería basándose en qué?].⁶⁹

¿Qué entidad puede establecerse por dependencia? Si no es establecida, entonces ¿cómo hablar de "algo" que "depende"? Pero, por otro lado, si se establece meramente por dependencia, esa dependencia carece de sentido.

El fuego no depende del combustible, pero el fuego tampoco es independiente del combustible. El combustible no depende del fuego, ni el combustible es independiente del fuego. El fuego no viene de algo más [de alguna otra cosa], ni el fuego está en el combustible mismo. Con relación a dicho combustible (y también al fuego) se sigue el resto [de lo que ya se ha dicho] en el análisis del ir, lo ido y lo por ir. Por tanto el combustible no es el fuego y el fuego no surge de algo diferente al combustible. El fuego no posee al combustible. El combustible no está en el fuego, ni viceversa.

-

La leña apilada en el patio de la casa esperando el invierno no es estrictamente combustible. Proyectamos sobre ella su naturaleza de combustible porque la regularidad en la naturaleza nos dice que arderá, , pero allá apilada, es solo madera.

⁶⁹ El origen condicionado (*pratityasamutpāda*) no es causalidad, pues no hay un antes (causa) y un después (efecto), las cosas aparecen en sucesión, pero vienen juntas, por eso se dice que son *śānta*, que ni vienen ni se van, que ni hay surgir ni perecer, porque esa es la ilusión con la que la naturaleza nos cautiva y atrapa en el ciclo de las existencias.

El mismo proceso de análisis que se ha hecho para el fuego y para el combustible puede aplicarse al yo y a los componentes de la personalidad (*skandha*), en comparación a la vasija y la tela etc., ⁷⁰ todos sin excepción han sido ya explicados. Aquellos que enseñan la identidad o la diferencia del yo o de cualquier otra cosa, esos no comprenden el significado de la doctrina. ⁷¹

ΧI

El Gran Sabio ha enseñado que no se puede conocer un límite pasado del saṃsāra, pues el saṃsāra es sin límites, no tiene comienzo ni final. Lo que no tiene comienzo ni final, ¿cómo podría tener un centro? Se sigue entonces que pensar en términos de pasado, presente y futuro no es apropiado.

Si el nacimiento ocurriera primero y posteriormente aparecieran la vejez y la muerte, entonces el nacimiento no tendría envejecimiento ni muerte, y uno nacería para no morir. Si el nacimiento viniera después del envejecimiento y de la muertes, entonces esta última carecería de causa, ¿cómo podría envejecer y morir lo que no ha nacido? El nacimiento, la vejez y la muerte tampoco pueden ocurrir a la vez, pues uno moriría según va naciendo y ambos carecerían de causa.

 70 Los símiles más comunes de la causalidad: la vasija viene del barro, de los hilos la tela.

Verso importante: el concepto de *pratityasamutpāda* socava la idea de identidad y socava por tanto la idea de la diferencia. Malouf, 2001, expresa esta paradoja con mucho ingenio: "Mi identidad es esa cosa que me impide ser idéntico a nadie", es decir, la identidad es aquella cosa que impide que la identidad sea posible. De ahí que esta forma de pensar parezca tan moderna y a veces se acerque a una filosofía del lenguaje. Entidad y diferencia, desde la perspectiva de la vacuidad, solo pueden ser entendidas convencionalmente cuando se considera la condicionalidad total de todas las cosas.

Cuando la serie de anterior, simultáneo y posterior no es posible, ¿por qué enredarse y especular (*prapañca*) con el nacimiento, la vejez y la muerte.⁷³

De cualquier cosa; ya sea sujeto o experiencia, característica o sustancia, causa o efecto; uno siempre supone que una es el arranque (o límite) de la otra. No solamente el *saṃsāra* carece de límite (anterior o posterior), ninguna entidad tiene límite alguno anterior o posterior.⁷⁴

XII

Algunos opinan⁷⁵ que el sufrimiento se produce por sí mismo, otros creen que es producido por factores externos al propio sufrimiento, hay quien piensa que es producto de ambos (de sí mismo y de otros) y por último hay quien considera que el sufrimiento carece de causa.⁷⁶

⁷² Lo que se quiere decir cuando se dice que no tiene principio (o final) es que no se puede concebir (na prajñāyate) o imaginar ese principio (o ese final), estas palabras no deben tomarse de forma literal.

⁷³ Candrakírti dice en su comentario: "¿Por que usas tantas palabras para lo que no existe?". Es decir, si estás vivo ahora, no creas en abstracciones como pasado y futuro. Pero, digo yo, ignorando así el futuro, ¿cómo se podría realizar entonces el voto del *bodhisattva*?

Testas dos estrofas bien podrían ser un resumen de la obra. Parece dejarse un espacio abierto a la indeterminación (a lo inconmensurable o insondable) cuando se habla de esa carencia de límites. Según el comentario de Candrakīrti karaņa es el purva (límite anterior), así como lakṣya (aquello que vas a caracterizar, la "sustancia") y vedaka (el que experimenta la sensación), mientras que los límites posteriores (paṣyam) serían kāryam, lakṣaṇām y vedanā respectivamente. Candrakīrti cita el famoso pasaje del Ratnamegha: "La naturaleza de todas las cosas ni ha surgido ni ha sido detenida, desde el comienzo está en perfecta calma. Y los dharmas todos hacer girar la rueda del dharma".

⁷⁵ eke icchanti (raíz iş, desear) giro ya establecido en sánscrito clásico que significa "opinar", pero parece utilizado como queriendo decir "algunos quieren considerar al sufrimiento..." Curiosamente icchā (deseo o voluntad) en matemáticas significa "cuestión", "problema" y en gramática "una forma del desiderativo", curiosamente porque es reflejo de la naturaleza intencional de todo lenguaje.

Pero dicho sufrimiento no puede considerarse como un efecto. Si el sufrimiento fuera producido por sí mismo, entonces el sufrimiento no ocurriría dependiendo de algún otro factor. Pues en verdad unos componentes de la personalidad *(skandha)* surgen dependiendo de otros (componentes de la personalidad). Si estos componentes de la personalidad fueran algo distinto de aquellos componentes de la personalidad y si aquellos fueran algo distinto de éstos; el sufrimiento ocurriría como producto de algún otro factor y aquellos agregados serían producidos por estos otros.⁷⁷

Si el sufrimiento fuera producido por la propia persona, entonces la persona en cuestión no se vería afectada por éste, además ¿quién es ese individuo insólito que produce el sufrimiento por sí mismo?⁷⁸

Si el sufrimiento naciera de otra persona ¿a quién se le traspasaría dicho sufrimiento? ¿De qué modo podría haber sufrimiento para aquel para quien el sufrimiento es algo que se le da careciendo él mismo de sufrimiento? De decir, si el

⁷⁶ Nāgārjuna identifica aquí la cuarta alternativa del tetralema (catuşkoți) como "sin causa" (alietukam).

⁷⁷ Es decir, los *skandha* futuros serian (completamente) diferentes de los presentes. Aquí esta implícito el tema del carro y sus partes que aparece en "Las Preguntas de Milinda", un argumento que trae a colación la cuestión del karma: es absurdo decir que nuestros sufrimientos no son responsabilidad nuestra, pero también es absurdo decir que son responsabilidad de los demás. De otro modo el que quemó la ciudad por derramar su lámpara de aceite podría decir que la lámpara que derramó no era la misma que la que se encontró tirada en su casa tras el incendio.

⁷⁸ Si una persona particular es la causa del sufrimiento, es la causa del dolor, el mismo dolor, al ser el efecto de esa persona, no la afectaría, con lo cual la persona no sufriría, pero ¿donde está esa hipotética persona?: el sufrimiento y la personalidad como mutuamente condicionados.

⁷⁹ Candrakirti comenta que los dioses disfrutan los paraísos celestiales hasta que se les agota el mérito que hicieron para estar allí, surge entonces duhkha, ¿quien lo produjo? No parece estar hablando del

sufrimiento nace de otra persona, ¿Quien es esa otra persona que no teniendo dolor causa el dolor y lo pasa a otro? Dado que no se puede establecer racionalmente el hecho de que el sufrimiento surja de sí mismo. ¿De qué manera podría surgir de otro? Pues el dolor que otro crearía sería autoproducido en ese otro. 80

En primer lugar ningún dolor es producido por sí mismo, porque por sí sólo no se puede producir dolor alguno. Y si es otro el que lo produce y ese otro no se produce sufrimiento a sí mismo, entonces ¿como podría ser el sufrimiento producido por otro?⁸¹ Si el sufrimiento pudiera ser producido por cada uno por separado (es decir, desde si mismo y desde otro) podría decirse que es producido por ambos.82 ¿Cómo puede el sufrimiento, que no es producido ni por sí mismo ni por otro, ser producido sin causa?

Estas cuatro posibilidades lógicas no sólo no se aplican al sufrimiento sino que tampoco se aplican a ninguna de las entidades externas.⁸³

sufrimiento que una persona infringe a otra, como en el caso de una tortura, sino del karma y del problema del traspaso del sufrimiento que otro generó y que uno recibe

⁸⁰Como queda demostrado que el sufrimiento no puede surgir de sí mismo, es decir, no es producido por la persona que lo sufre, tampoco puede ser producto de otro, pues si trasladamos el sistema de referencia, en ese otro sería autoproducido.

⁸¹ El segundo verso es un resumen de lo dicho hasta ahora. Se usa aquí un axioma budista: "no hay nadie que no sufra", se desecha la posibilidad de que el sufrimiento fuera producido por otro porque entonces ese otro que lo produce no sufriría.

⁸² Verso primero: como lo primero no se ha demostrado, lo segundo tampoco.

⁸³ No está claro que quiere decir Nāgārjuna con "entidades externas", quizá se refiera a las entidades que no son psicológicas como duhkha o al resto de las cosas.

XIII

El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras, por tanto, falsas.⁸⁴ Si los principios (*dharma*) que cautivan son falsos, nada se pierde. El Bienaventurado ha dicho que ahí radica la luz de la vacuidad (o lo que la vacuidad ilumina).⁸⁵

Como resultado de ver el cambio (en las cosas) uno logra entender la ausencia de esencia en las entidades. Debido a que no hay ninguna entidad con naturaleza propia se dice que las cosas son vacías. ¿Quién experimentaría el cambio si no existiera una naturaleza propia? y ¿quién experimentaría el cambio si existiera tal naturaleza propia?⁸⁶

Sin embargo, el cambio no es concebible para la cosa tal y como está ahora (en el presente), ni tampoco para la cosa tal y como estará (en el futuro). Pues el joven no puede envejecer porque dejaría de ser joven y el viejo no puede envejecer porque es ya viejo.

Arriesgamos la traducción de *moşa* por "cautivar", cuando literalmente significa: "confusión". Candrakirti no específica en su comentario si las *saṃskāra* son aquí las tendencias mentales o las cosas condicionadas, optamos por la última. Lo que la estrofa quiere decir es que la realidad es engañosa, y esto lo confirman las siguientes.

⁸⁵ Aparece la metáfora de la vacuidad como luz, como lámpara que ilumina la existencia, esta metáfora la encontraremos mucho después en el Libro de los muertos tibetano, Prats, 1998.

⁸⁶ Si no hay naturaleza propia nadie puede experimentar el cambio y si la hay tampoco, pues la naturaleza propia (svabhāva) por definición no cambia.

Si el cambio fuera una propiedad de lo que cambia, la leche (poseedora del cambio) sería ya mantequilla. Y lo "mantequilloso" sería una propiedad de algo diferente de la leche. Si hubiera algo no vacío, entonces habría algo llamado vacío. Sin embargo no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío?⁸⁷

Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las opiniones. Aquellos que son poseídos por la opinión de la vacuidad, esos son incurables.⁸⁸

-

⁸⁷ Se ha equiparado śūnya a svabhāva. Es decir, se podría establecer la definición de lo vacío gracias a, o apoyándose en, lo substancial: svabhāva; svabhāva crea el espacio para śūnya, como no hay svabhāva, tampoco hay śūnya. Esta estrofa tiene una extraordinaria importancia. Nāgārjuna está tratando de decir que no puedes separar lo vacío de lo no vacío, como tampoco se puede separar la mantequilla de la leche. En este lugar, como en otros, se muestra que la misma doctrina del vacío es una farsa. La extensión lógica de la doctrina del vacío era vacíar al mismo vacío y esto es lo que se hace aquí, a pesar de los peligros que conlleva.

Esta aserción, de no estar inscrita en una tradición religiosa y pertenecer a una literatura comentada y estudiada principalmente por monjes: "la vacuidad es rechazo de todas las opiniones, y esa opinión misma se rechaza", es una de las paradojas con las que los escépticos atacaban a los que sostenían alguna tesis. Nägärjuna se aproxima en muchos momentos del texto a posturas que podrían ser las de Makkhali Gosāla o las de Sañjaya, a quien los mismos anales budistas consideraban escépticos. "Yo rechazo todas las opiniones" puede parecer una paradoja e incluso una contradicción. Pero hay que advertir que quien rechaza todas las opiniones pero no rechaza su postura de rechazo, ese, como se dice en el capítulo 24, coge la serpiente por la cola, ese está en peligro y no se salvará. En este punto el escepticismo se vuelve soteriología, pues se le considera como recurso (upriya) para la salvación.

XIV

Lo visto, la visión y el que ve, estos tres –emparejados o todos juntos– no se encuentran⁸⁹ uno con otro. De la misma forma debe considerarse al deseo, al que desea y al objeto del deseo, así como las tres turbaciones restantes y las tres esferas de los sentidos.⁹⁰

El encuentro [para ser tal, debe ser de] elementos diferentes, pero tal diferenciación no existe. Al no existir la diferencia entre la vista, lo visto y el que ve, no puede haber encuentro alguno entre ellos.

No sólo no existe la diferencia entre el que ve, la visión y lo visto, tampoco es aceptable una diferencia (real) entre dos cosas cualesquiera. Una cosa diferente depende de otra cosa (diferente) para su diferencia. Sin una cosa diferente, otra cosa (diferente) no sería diferente (la diferencia es "de algo"). No es aceptable decir que aquello que depende de otra cosa pueda ser diferente de ésta. 92

⁸⁹ saṃsarga: la literatura del *abhidharma* suponía este factor de unión que hacía posible la asociación de las cosas. Vínculo o bisagra, especie de versión escolástica (a nivel psicológico) del enlace químico.

Oel mismo modo que los números reales no se encuentran —hay una abismo entre uno y el que le sigue—del mismo modo ocurre con el deseo o la vista. O con los *āyatanas*: el órgano, el objeto y la conciencia de la visión. Candrakīrti parece sugerir en el comentario una conexión entre los sentidos y las *kleśa*: la visión tiene algún tipo de conexión con el deseo (*rāga*), el oído con el odio (*dveṣa*), pero no dice con que se conecta la ofuscación (*moha*).

conecta la ofuscación (*moha*).

No hay verdadera diferencia, como entre una jarra y un pedazo de tela, si hubiera una diferencia real, las cosas no se encontrarían. Aquí se critica el encuentro, pero tampoco es sostenible el no encuentro.

⁹² Brillante retórica. El problema de las aserciones reflexivas es que suelen conducir a paradojas. Pero la paradoja no es un problema para N\u00e4g\u00e4rjuna sino una fuente de inspiraci\u00f3n.

Si algo es distinto (realmente distinto) es distinto de otra cosa, difiere de ella y podría incluso existir sin esa otra cosa. Pero no puede haber distinción sin esa cosa de la cual se distingue, por tanto no puede haber diferencia entre ambas. Una diferencia no existe con relación a una cosa diferente, ni existe en una cosa diferente cuando la diferencia no existe. Entonces, no hay diferencia ni identidad.

No es posible que una cosa diferente de otra se encuentre con ésta. Lo que se encuentra con algo, aquello con lo cual se encuentra y el mismo encontrarse no existen.

XV

Una naturaleza propia surgida de causas y condiciones no es posible. Si la naturaleza propia (o "esencia") viniera de causas y condiciones entonces sería el producto de algo. ⁹³ Pero, ¿cómo podría haber naturaleza propia en algo "fabricado"? La naturaleza propia es (por definición) no fabricada y no depende de otra cosa (causa o condición).

Si no existe una naturaleza inherente a una entidad, ¿cómo podría existir una naturaleza inherente derivada de otra entidad? No podría haber tal cosa pues

⁹³ La estrofa que es una definición de *svabhāva*: lo que no es *kṛtako*, lo "no fabricado", lo que "no es el efecto de otra cosa", es *svabhāva*, existe por si mismo. *Kṛtaco*, "fabricado" como opuesto a *svabhāva*, "naturaleza propia". Si todo es *kṛtako* no hay *svabhava*. Comparar con Nietzsche, 2000, § 551: "La 'cosa en si' es absurda. Si todas las relaciones, todas las "propiedades", todas las actividades de una cosa desaparecen, no queda la cosa, porque la "coseidad" es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas, con el fin de definirla y comprenderla (para la unión de aquella pluralidad de relaciones, propiedades, actividades)". § 552: "Hay una idea dogmática que debe rechazarse en absoluto la de que las cosas tienen por sí una naturaleza".

"naturaleza inherente derivada de otra entidad" no es otra cosa que la naturaleza propia de otra entidad. 94

Sin una naturaleza propia ni una naturaleza ajena (es decir, sin una esencia ni dentro ni fuera de las cosas) ¿cómo podría existir una entidad si lo que llamamos entidad sólo puede establecerse cuando hay una naturaleza propia o una naturaleza ajena? Si ninguna entidad puede establecerse, tampoco una no-entidad podría ser establecida. Pues habitualmente decimos que la no existencia es lo contrario de la existencia.

Aquellos que perciben la naturaleza propia como naturaleza ajena, 6 esos no ven la realidad tal y como ha sido enseñada por el Buda. En su instrucción a Kātyāyana el Bienaventurado refutó tanto el ser como el no-ser, rechazó ambos. Si el ser fuera el estado primario (o natural) de las cosas, no podría haber entonces un no-ser de lo que es. Porque jamás puede haber cambio en aquello que es la naturaleza primaria de las cosas.

Si la naturaleza primaria de alguna cosa no existiera, esa cosa no podría cambiar, y si existiera tampoco podría cambiar. "Existe" implica adherirse al

94 Definición de parabhāva: la naturaleza propia que posee otra entidad y que deriva en nosotros. Un ejemplo de esta hipotética situación sería la idea según la cual el alma humana pertenece a Dios.

En el capítulo 13 se hizo el razonamiento parecido utilizando a la leche (*kṣira*) y a la mantequilla (*dadhi*) y de ahí se pasó a *sūṇṣa-aṣūṇṣa*, pero los primeros no son opuestos, mientras que los segundos sí. Para que el argumento tenga fuerza Nāgārjuna está transformando la polaridad estricta de Ser y No-ser en una tonalidad de grises, sin que podamos saber muy bien donde pretende situarse.

⁹⁶ Por ejemplo, a Dios en un sentido cristiano, o a la vacuidad como un Absoluto (con una esencia).

eternalismo, "no existe" implica la filosofía de la aniquilación. Por tanto la persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia.⁹⁷

Decir: "lo que sea que existe en términos de naturaleza propia eso no puede no ser" es adherirse al eternalismo, pero decir "algo no existe ahora, pero existió antes" supone comprometerse con el aniquilacionismo. 98

XVI

Si se asume que las disposiciones o tendencias mentales⁶⁹ transmigran, entonces no transmigrarían como entidades permanentes (pues lo permanente no transmigra) y tampoco transmigrarían como entidades impermanentes (pues no habría continuidad). Esta forma de análisis se aplica también al ser vivo.

Si asumimos que la persona transmigra y tratamos de encontrarla de las cinco formas posibles entre los agregados, las esferas de los sentidos y los elementos, no la hallaremos. ¿Quién transmigra entonces?

Si uno llegara a ser otra cosa transmigrando de una combinación de agregados a otra, entonces habría un cambio sin que existiera una combinación de *skandhas*

⁹⁸ Encontramos aqui un uso especial de *svabhāva*: como si el existir fuera un atributo, un atributo inalienable.

⁹⁷ Destierro del término "existir", del verbo "ser".

⁹⁹ En este capítulo *saṃskāra* es lo condicionado pero con referencia específica al renacer, es decir, las tendencias que se supone dan el salto de una existencia a otra.

(unos cesan y otros surgen, interrupción), entonces ¿quién es el que transmigra para convertirse en otro? (o, ¿quién se convierte en quién al transmigrar?)

No es sostenible de ninguna manera la extinción de las tendencias (o disposiciones). Tampoco es sostenible en absoluto la extinción (completa) del ser vivo. Los factores que transmigran, que por naturaleza surgen y cesan, no se encuentran ni atados ni liberados. Y como se argumentó antes, el ser vivo tampoco está atado ni liberado.

Si la apropiación fuera considerada una atadura (o una esclavitud), entonces el que se apropia no estaría atado. Pero por otro lado aquel que no se apropia tampoco está atado. ¿En qué circunstancias se podría entonces estar atado?

La atadura podría atar si existiera antes de aquello que ha de ser atado. El resto del argumento ha sido ya explicado en el análisis del móvil, lo movido y lo no movido. El que está atado no es liberado ni tampoco se libera el que no está atado. Si alguien atado fuera liberado, entonces atadura y liberación ocurrirían a la vez.

Aquel que piensa: "yo sin la apropiación seré liberado", "el nirvana será mío", aquellos que tienen esta falsa idea de sí mismos se apegan más que ningún otro. Cuando no se afirma el nirvana ni se niega el *saṃsāra*, entonces. ¿cómo podría imaginar uno lo que es el nirvana y lo que es el *saṃsāra*? ¹⁰⁰

205

El consejo parece ser: vivir como si no hubiera nirvana, como si no existiera, la recomendación es pues olvidarse del nirvana. A veces da la sensación de que el tema del nirvana tiene mucha más importancia para

XVII

Este *dharma*, que es la mente que se controla a sí misma y la benevolencia que protege a los demás, es la semilla de un fruto que recogerás en esta vida o en las próximas. El supremo sabio ha dicho que las acciones son la voluntad y lo que sigue a los actos intencionales. Y él ha expuesto las variedades de estas acciones en todos sus aspectos.¹⁰¹

La tradición considera a esa "intención" como un acto mental. "Lo que sucede como resultado de una intención" son los actos verbales y corporales. El habla, los movimientos del cuerpo y el desapego se conocen como "avijñapti". 102 Igualmente el apego se considera como el otro tipo de "avijñapti".

los occidentales que para los propios budistas en Asia, sobre todo en China (comentario de Luis O. Gómez) donde el nirvana a pesar de ser un lugar común de la temática religiosa tiende a obviarse. El término samāropa significa afirmar en el sentido de "proponer un ideal", afirmación ética y propedeutica. Nos encontramos ante un antecedente de lo que más tarde el mahāyāna llamará "nirvana sin apoyo o sin

fundamento": apratistita nirvāņa.

El capítulo se abre con una breve exposición de lo que es el *dharma* budista, si se parte de este axioma budista, tiene que haber una causa y un fruto reales para que el camino enseñado por el Buda sea un camino transitable, posible. Aparece aquí uno de los temas de disputa entre budistas y jainas. Para el budista lo que cuenta es la intención en el acto. La filosofía moral jaina fue más estricta en este sentido (al menos en sus comienzos), aunque uno no tenga intención de aplastar a un escarabajo mientras camina, esa acción producirá un mal karma. La idea budista es que la acción que no tiene una intención (buena o mala, *kuśala* o *akuśala*) no produce karma. Los jainas ponen un ejemplo macabro: en una noche oscura y sin luna un hombre arroja una lanza contra lo que cree un animal, lo cocina y se lo come a oscuras. A la mañana siguiente se da cuenta de que no era una bestia, sino un niño. ¿Cómo puede no haber mal karma en tal caso? Para consultas sobre filosofía jaina remitimos a Paniker, 2001.

¹⁰² El avijñapti es un concepto del abhidharma. Se trata de lo que podríamos llamar un tipo de inconsciente no mental, sino físico. Imaginemos que alguien comete un crimen y no sufre remordimientos por ello ni es descubierto por las fuerzas del orden. Vive feliz y muere. En otra vida esa persona es asaltada y asesinada mientras atraviesa un bosque. Los budistas se plantean que tipo de conexión puede haber entre esos dos hechos. Tiene que existir un factor (dharma) que los conecte. Ese factor, más físico que mental, es el avijñapti. L'ijñapti significa "saber común", "información pública". Lo avijñapti es lo desconocido tanto públicamente como íntimamente (capítulo III del Abhidharmakośa de Vasubandhu). Los budistas se ven obligados a definir el acto moral o inmoral en términos de la voluntad, de la intención, pero el problema

La experiencia del habla, el gesto corporal, lo asequible a la conciencia, tanto meritorio como no meritorio y la voluntad son, según la tradición, los siete tipos de acción.

Si una acción existiera hasta el momento de su maduración, esa acción permanecería¹⁰³ (duraría hasta dicho momento). Si ha cesado, entonces, habiendo cesado, ¿cómo podría engendrar un fruto? Cualquier proceso continuo que comienza con un brote procede de una semilla. Sin el fruto no habría tal proceso que surgiera de la semilla. ¹⁰⁴

Debido a que el proceso continuo surge de la semilla y el fruto surge del proceso continuo, la semilla precede al fruto, por tanto ni hay interrupción ni es permanente. El fruto surge de aquella serie de pensamientos que procede de una intención anterior, sin esa intención (o pensamiento) el fruto no se da. Puesto que tal proceso continuo surge de un pensamiento y de éste la serie continua y de ésta el fruto, el fruto precedido por la acción no es ni interrumpido ni permanente.

.

con el que se encuentran es que se dan cuenta de que muchas de las cosas que hacemos cada día no son conscientes, responden a una especie de "automatismo" que es el que nos permite vivir (de ahí su énfasis en la atención sobre cada movimiento corporal, sobre el sudor o el cansancio, sobre dónde se dirige la mirada etc.). Como decía Borges, vivir no es otra cosa que una educación del olvido, para poder "atender" a ciertas cosas hay que "desatender" otras. Por tanto el budista se da cuenta de que la palabra, el gesto, el estar apegado o desapegado a algo no siempre es consciente, no siempre confleva una intención. Para explicar esto en términos de causalidad (y no perder así la responsabilidad moral, principal preocupación del budista) hace falta un factor que conecte estos hechos: éste es el avijñapti. En cierto sentido se parece a cuando los físicos de altas energías tienen que suponer una partícula virtual al estudiar cierta interacción para preservar la conservación de la energía. Luego, usualmente, descubren que esa partícula, que surgió como una suposición teórica (como por ejemplo el neutrino) existe "en realidad".

¹⁰³ nitya aqui no significa "eterno", como se traduce a menudo, sino que se refiere a la permanencia de la acción, a su existencia, hasta el momento de su maduración, lo cual el autor considera absurdo.

Los diez caminos puros son el medio hábil para el logro del *dharma*. ¹⁰⁵ [Se dice que] los frutos del *dharma* son los cinco placeres (para cada uno de los sentidos) aquí y en el más allá; pero si uno imaginara tal cosa, entonces se seguirían grandes errores. Por tanto esa explicación (de los hechos) no puede ser apropiada.

Explicaré lo que es sostenible aquí: el análisis dado por todos los budas, por los budas solitarios 106 y los discípulos 107, de acuerdo al cual... Algo imperecedero es como un pagaré y el karma es como una deuda. La acción consta de cuatro partes en términos de los niveles del mundo 109 y es indeterminada en términos de naturaleza propia. Eso [el karma imperecedero] no puede ser abandonado mediante un abandono real. Sólo a través del cultivo (bhāvanā) de eso, a través de lo imperecedero, se engendra el fruto de la acción. Si el abandono ocurriera por un abandono gradual ó repentinamente, se seguirían toda una serie de errores como la destrucción de la

 $^{^{104}}$ Es decir, mientras no haya fruto la semilla no ha hecho nada. De hecho, no es ni semilla.

La ética budista como la estrategia del mago en este mundo de ilusión. El truco está en ser bueno, seguir los preceptos budistas, y evitar así el sufrimiento. Al vivir todos en un mundo de ilusión, todos tenemos la rutina del mago. Esa rutina debe tener una componente ética: los preceptos, y otra metafísica: comprender la serenidad natural de todos los fenómenos, ver que nada surge (y por tanto nada cesa) y no discriminar la realidad con los conceptos de existencia y no existencia.

¹⁰⁶ pratyckabuddha: los budas que no han tenido maestro ni tienen discípulos, "budas solitarios".

¹⁰⁷ śrāvaka: literalmente "oyente", los "apóstoles" del Buda, los que lo conocieron en vida.

Si para explicar el karma se recurre al término imperecedero, es decir, si consideramos el karma imperecedero, sería como gastarse el dinero que le deben a uno sin haberlo cobrado.

Aquí los dhátu no son los elementos sino los distintos niveles del mundo. Estos niveles son tres: (1) el mundo del deseo (kāmadhātu): en el cual las acciones pueden ser buenas (kuśala) o malas (akuśala), (2) el cielo superior (arupyadhātu): en el cual todos los actos son buenos y (3) el cielo inferior (rupyadhātu): en el cual todos los actos son también buenos. Estas son las cuatro partes de las que consta la acción, pero eso con relación al sistema de referencia del mundo del que estamos hablando, pero si situamos el sistema de referencia en la acción misma, Nāgārjuna dice claramente que ésta es indeterminada: prakṛṭyāvyākṛtaś.

acción. De todas estas acciones similares o diferentes (a lo que les precede), perteneciendo a los diferentes niveles del mundo¹¹⁰ sólo una surgirá en el momento de la concepción, en el momento del nacimiento.

En el mundo visible –el presente– eso imperecedero surge en una acción y en otra. Y lo imperecedero continúa o permanece en el madurar de todo acto de uno u otro tipo (es decir, *kuśala* o *akuśala*). Lo imperecedero –el karma– cesa como resultado de la superación del fruto, o cesa como resultado de la muerte. Por tanto debe hacerse una distinción entre lo puro y lo impuro.

El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación [del aniquilamiento total o de la discontinuidad],¹¹² ha enseñado el *saṃsāra*, no la eternidad del *saṃsāra*.

¿Por qué no surge el karma? Porque no tiene naturaleza propia. Como no ha surgido, no puede entonces perecer. Si en verdad la acción tuviera naturaleza propia, entonces sería eterna. Pero no la puede tener porque consiste en crear algo que no ha sido creado.

_

¹¹⁰ dhātu: kāma, rupya, arupya, ver nota anterior.

Es absurdo suponer que lo imperecedero pueda cesar (ya sea por la superación del fruto, su maduración, o por la muerte). Si cesa porque se ha superado el fruto es *sāsrava*, si cesa por la muerte es *amāsrava*, pues continua en la otra vida. Candrakīrti apunta en su comentario que Nāgārjuna se refiere a cuando se supera el fruto de una acción debido a la práctica de la meditación. *Asrava*: (sa: "con", an: "sin") es un concepto pre-budista, utilizado en la literatura jaina. El diccionario de pāli R.C. Childers se define como "pus", "supuración", se puede traducir por "influjo" como hacen los jainas, aquí lo traducimos por puro e impuro, dependiendo del prefijo. *Vyatikrama*: "interrupción", pero también "ir más allá de", por tanto optamos por "superación".

Si la acción no fuera realizada por el individuo existiría la posibilidad de toparse con algo que uno no hizo. Y eso conflevaría el error de que la persona caería en la violación del voto del monje [porque uno recibiría, por ejemplo, un karma pasional que no le corresponde, que le haría romper el voto], por tanto no sería posible permanecer en la comunidad monástica (samgha).¹¹³

Entonces toda convención sería inevitablemente contradecida y no sería posible la distinción entre el mérito y el pecado. Si la acción estuviera determinada por poseer naturaleza propia, entonces la madurez de lo ya madurado volvería a madurar de nuevo.

Este karma lo constituyen las turbaciones (*kleśa*), pero esas turbaciones no son reales en sí mismas. Si las turbaciones no son reales, ¿cómo iba a serlo la acción? Si la acción y las turbaciones son las condiciones del renacer de los seres vivos encarnados y tanto el karma como las turbaciones son vacíos. Entonces, ¿qué decir de los seres mismos?

El hombre está degado por la ignorancia y encadenado por la sed. El que experimenta el fruto no es ni diferente del agente ni idéntico a él. El karma no surge

¹¹² Contra las interpretaciones nihilistas de N\u00e4g\u00e4rjuna.

En Nagarjuna, y como ocurre frecuentemente en la literatura budista, la responsabilidad moral es la piedra fundacional a partir de la cual se construye el discurso. Si el karma fuera eterno, si tuviera naturaleza propia, no sería posible el cambio, ni su superación, nos encontraríamos ante un determinismo fatal. Pero si se aniquilara completamente, se rompería la continuidad, con lo cual no habría responsabilidad moral. Se opta pues por un camino medio (mādhyama pratipad), una "solución" dialéctica.

ni condicionado ni por azar -es decir, sin condiciones-, y por tanto no podemos hablar de un agente completamente real.

Y si no hay ni acción ni agente ¿cómo podría existir el fruto nacido de la acción? Sin un fruto, ¿dónde está el que lo experimenta? Es como si un maestro mediante su poder mágico¹¹⁴ creara una imagen de si mismo (*nirmitakam*), y esa persona ilusoria creara por arte de magia a una nueva persona. Así son el agente y la acción: el agente es como una ilusión, la acción es como una ilusión creada por esa otra ilusión.115 Por tanto, las turbaciones, las acciones, los seres, los agentes y los frutos de las acciones son como castillos en el aire (la ciudad de los *gandharva*) y se parecen a un espejismo, a un sueño.

XVIII

Si el yo fueran los componentes de la personalidad (*skandha*) su destino sería el surgimiento y la cesación, pero si el yo fuera diferente de éstos tendría características que no se pueden atribuir a dichos componentes de la personalidad.¹¹⁶

¹¹⁴ rddhisampadā: se refiere a los poderes mágicos que resultan de la meditación.

Para que el argumento funcione no hace falta aludir al Buda, pero desde el punto de vista lógico para hablar del mundo como sueño hace falta la figura de un despierto. Candrakīrti en su comentario apunta que el Tathāgata tampoco tiene naturaleza propia.

En la prosa filosófica sánscrita los compuestos se deben traducir como frases, como en el caso presente con askandhalaksanah.

Cuando queda eliminado el yo y lo que le pertenece al yo, no queda nada que se pueda llamar mío y nada que pueda ser el ego. 117

No existe nadie que esté libre del yo y del egoísmo, y el que crea percibir a alguien libre del yo y del egoísmo no percibe las cosas como son.¹¹⁸ Cuando las opiniones con relación a lo mío y al yo menguan y se agotan, cesa la apropiación y se acaba el renacer.

Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas ocurre la liberación. Porque el que se imagina (*vikalpa*) (un yo, un mío) es el que sufre la acción y la turbación (*karmakleśa*). Y esa turbación le pertenece al que tiene ese tipo de imaginaciones como resultado de la elucubración. Pero dicho imaginar sin mucho fundamento (*prapañca*) cesa en la vacuidad.¹¹⁹

Se ha enseñado que hay un yo e incluso que no hay un yo (*sarvāstivāda*). Pero el Buda no ha enseñado ni el yo ni el no yo. 120 Cuando cesa el objeto del lenguaje

¹¹⁷ Juego de palabras de dificil traducción, *ātman* queda sobreentendido.

¹¹⁸ Se ha argumentado que en sentido filosófico estricto no puede haber un yo ni un egoísmo. Y sin embargo todos vemos el egoísmo por todos lados y no encontraremos a nadie que carezca de la noción de yo.

el que se imagina (vikalpa) (un yo, un mío) es el que sufre la acción y la impureza ocurre la liberación. Porque el que se imagina (vikalpa) (un yo, un mío) es el que sufre la acción y la impureza (karmakleśa). Ese karmakleśa le pertenece al que tiene imaginaciones como resultado de la fabricación mental (prapañea). Pero lo prapañea cesa en la vacuidad". Lindtner, 1997, 355, comenta que este pasaje a menudo se entiende de forma errónea. Glosa así: "se dice que el karma y las kleśas son debidas a vikalpa, y que los vikalpas son debidos a prapañea, pero lo prapañea cesa en la vacuidad (śūnyatā)."

¹²⁰ Candrakīrti no cita ningún *sūtra*, pero la referencia obligada aquí es el *Kāṣ́yapaparivarta*.

cesa el objeto del pensamiento.¹²¹ Al igual que el nirvana, la naturaleza de todas las cosas carece de surgir y de perecer.¹²²

Todo es verdad (*tathyani*) y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Esa es la enseñanza de los Budas. ¹²³ Sin depender de otro, serena, no creada por la elucubración, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la realidad (*tattva*).

Lo que sea que viene a depender de otro no es ni idéntico a esa otra cosa ni tampoco diferente de esa otra cosa. Por tanto no es ni no existente en el tiempo ni eterno. Lo que no es ni uno ni múltiple, ni discontinuo ni eterno, esa es en realidad la ambrosia de la enseñanza de los Budas, protectores del mundo. 124

Aunque no aparecieran los completamente iluminados y aunque los discípulos (śrāvaka) hubieran desaparecido, la sabiduría de los budas solitarios (pratyekabuddha) surgiría plena y sin contaminación. 125

¹²¹ Se refiere a prapañca, a pensar que las palabras designan realidades.

¹²² Se anticipa la igualdad de saṃsāra y nirvāṇa del capítulo 25. Es decir, si tengo una crítica que socava el lenguaje, esa crítica también va a socavar el objeto del pensamiento.

¹²³ tat-tva: señalar una cosa, la definición por ostentación (Wittgenstein): "realidad" (así la creamos desde niños al aprender el lenguaje, "eso es un árbol" nos señalaron en la infancia). tathya = tathā: el ser tal, el ser así: "verdad". El comentario de Candrakīrti pasa por alto la importancia de este verso y no define tathya. Parece un rechazo de la palabra "verdad" que llena de confusió y alimenta la elucubración sin mucho fundamento (prapañca).

¹²⁴ El autor se erige en interprete privilegiado de lo dicho por los budas.

Por un lado se deja una puerta abierta a lo que esta fuera de la propia tradición budista. Y aun más, parece insinuarse la posibilidad de un conocimiento al margen de la tradición gurú-discípulo. Por otro lado

XIX^{126}

Si el presente y el futuro dependieran del pasado, el presente y el futuro tendrían que existir de alguna forma en algún momento del pasado. Y si el presente y el futuro no existieran en el pasado, ¿cómo podrían existir en dependencia con ese pasado?

Sin depender del pasado, tanto presente como futuro no existirían. Por tanto ni el tiempo presente ni el futuro existen. De la misma forma deberían considerarse a los dos periodos restantes de tiempo; así como los conceptos relacionados con lo más alto, lo más bajo y lo de en medio, y también la identidad etc.

Un tiempo que es inestable –que está constantemente cambiando: en el que de repente el futuro es pasado– no se puede compreñder. Un tiempo que pueda detenerse no existe. ¿Cómo concebir el tiempo si no se le puede asir (aprehender)?.

Si el tiempo depende del devenir (o de una entidad), entonces ¿cómo podría el tiempo existir sin ese devenir (o sin esa entidad)? Pero no hay nada que sea devenir (o entidad). ¿Cómo puede entonces existir el tiempo?

aparece la noción de *pratyckabuddha* no en un sentido peyorativo como en el resto de la literatura del *mahāyāna*, en la que éstos se sitúan en un orden de jerarquía inferior a los *bodhisatīva*. Para estos textos los *pratyckabuddhas* no realizan completamente el *jūāna* del Buda. Representa algo de ese *mahāyāna* primitivo del que apenas nada sabemos y apoya las dudas de Warder, 1973, sobre si Nāgārjuna fue un *mahāyāna* o no.

¹²⁶ El capítulo parece una refutación del tiempo. El tema ha sido también tratado por Borges, 1985: "Nueva refutación del tiempo". La conclusión del mismo es una pregunta.

XX

Si el producto se produjera por la conjunción¹²⁷ de causas y condiciones, el producto existiría ya en dicha conjunción. ¿Cómo podría entonces surgir de la conjunción?128 Por otro lado, si el efecto surgiera de la conjunción de causas y condiciones y no existiera en dicha conjunción, ¿cómo podría surgir de la misma?

Si se asume que el efecto ya existe en la conjunción de causas y condiciones, ¿no debería observarse en la misma conjunción? Sin embargo, no se observa en la conjunción. Pero si el efecto no existiera en la conjunción de causas y condiciones, entonces las causas no serían causas y las condiciones no serían condiciones.

Si la causa cesa una vez ha servido como causa del efecto, entonces tendríamos dos identidades para la causa: la que se da (la que se entrega al afecto) y la cesada. Si la causa cesara sin pasar a ser efecto (es decir, si se interrumpiera), entonces, el efecto que nace cuando la causa ha cesado carecería de causa.¹²⁹

samagra: "en un solo punto", "intersección". Término del abhidharma muy popular entre tos madhyamika, se trata de un tecnicismo bastante común: para producir un efecto se necesita generalmente más de una causa, así, es la "conjunción" de causas la que produce el efecto.

¹²⁸ Alusión a la idea sámkliva según la cual el efecto ya existe en la causa: sat-kárya-váda. En este caso referido a la conjunción de causas y condiciones.

¹²⁹ Sería huérfano de causa, es decir, sería azaroso. Esto se podría argumentar de forma más elegante. La identidad de las cosas depende de su función, y por tanto las cosas cambian al cambiar sus funciones. Como en el ejemplo de qué es una persona, padre o hijo. Una persona puede ser ambas cosas, pero eso no quiere decir que no existan padres o hijos.

Además, si el efecto apareciera simultáneamente con la conjunción, entonces se seguiría que el que produce y el producto son simultáneos. Y si el efecto apareciera antes de la conjunción, el efecto, distinto de causas y condiciones, sería sin causa.

Si se supone que cuando la causa ha cesado, el efecto es como una transformación de la causa, entonces habría un renacimiento de la causa la cual ya habría nacido. ¿Cómo una causa que ha cesado puede engendrar el efecto que ha surgido? Y, ¿cómo puede engendrar el efecto si está (literalmente) encubierta por el efecto –pues la causa está dentro del efecto.

¿Qué causa, incluso si no estuviera separada del efecto, podría dar lugar a un efecto? Una causa no produce un efecto, ni visible ni invisible. Pues no hay una concomitancia entre un producto pasado con una causa pasada, con una causa futura o con una causa presente. Ni hay concomitancia de un producto presente con una causa pasada, con una causa futura o con una causa presente. Y no hay tampoco concomitancia de un producto futuro con una causa presente, futura o pasada. Si no hay ningún tipo de concomitancia, ¿cómo podría la causa producir el efecto? O si existiera la concomitancia, ¿cómo podría la causa producir el efecto?

Si la causa está vacía de un efecto, ¿cómo podría producirlo? Y si la causa no estuviera vacía de un efecto, ¿cómo podría producirlo? Un producto no vacío no se originaría y no cesaría, pues lo no vacío sería no cesado y no surgido. Pero, ¿cómo

surgirá lo vacío y como cesará lo vacío? Si algo es vacío, se sigue que ni es cesado ni surgido. 130

La identidad de causa y efecto es completamente insostenible y la diferencia entre causa y efecto tampoco tiene sentido. Si hubiera una identidad entre causa y efecto, entonces el que produce y lo producido serían uno. Si hubiera una diferencia entre causa y efecto, entonces la causa sería una no-causa. ¿Cómo podría una causa dar lugar a un producto que tuviera una naturaleza propia real? ¿Cómo podría una causa dar lugar a un producto que tuviera naturaleza propia no real?

Es absurdo suponer que hay causalidad de algo que no está en proceso de engendrar algo. Si la causalidad es imposible, ¿de quién va a ser el efecto?

Cualquier conjunción que haya de causas y condiciones no se produce a sí misma ni por sí misma. Si es así, ¿cómo podría producir un efecto? El efecto no es producido por la conjunción, ni es producido por otra cosa que no sea la conjunción. Sin un producto, ¿por qué hablar de una conjunción de condiciones?

130 Estrofa importante: Lo que no es vacío (*svabháva*) no puede surgir ni desaparecer. Pero lo vacío, por ser

vacío, tamporo puede surgir ni desaparecer. Con lo cual Nāgārjuna esta equiparando la "naturaleza propia" (svabhāva) con la vacuidad (sūnyatā).

XXI

Las cosas no dejan de ser si no llegan a ser, pero tampoco dejan de ser cuando llegan a ser. [Por otro lado] las cosas no llegan a ser si no dejan de ser, pero tampoco llegan a ser cuando dejan de ser. [31] ¿Cómo podría haber un dejar de ser sin un llegar a ser? Es decir, nacimiento sin muerte, desaparición sin surgimiento.

¿Cómo puede algo dejar de ser a la vez que llega a ser? Pues el nacimiento y la muerte no ocurren simultáneamente. Y ¿cómo puede haber llegar a ser sin dejar de ser? Pues no hay nada que no sea impermanente. 132

¿Cómo puede el llegar a ser existir junto al dejar de ser? Pues el nacer y el morir no ocurren simultáneamente. No se puede establecer¹³³ la realidad de uno en base al otro, pero tampoco se podría establecer la realidad de uno si faltara el otro. ¿Cómo entonces establecerlos?

Tras ponderar las opciones para la traducción de *sambhava* y *vibhava*, opto por "llegar a ser" y "dejar de ser", dado que los términos sánscritos tienen una fuerte resonancia técnica, descarto opciones más literarias como "ocurrencia" y "disolución" o "aparición" y "desaparición" pues los elegidos son más neutrales, más técnicos. El argumento es como sigue: 1.- No puede haber un llegar a ser si no hay un dejar de ser, términos correlativos como izquierda y derecha. 2.- Pero el llegar a ser y el dejar de ser no pueden ocurrir simultáneamente, uno anula al otro, si uno existe, el otro no puede existir. 3.- Conclusión: no puede haber ni llegar a ser ni dejar de ser.

La idea es que cuando algo surge, inmediatamente es un ente (bhava), y todo bhava es impermanente.
La cualidad de surgir implica ya la de perecer.

¹³³ siddhi implica tanto la prueba lógica como la existencia cierta.

Lo perecedero ¹³⁴ no tiene llegar a ser, lo imperecedero tampoco tiene llegar a ser. Lo perecedero no tienen dejar de ser y tampoco llegar a ser.Sin una entidad no ocurrirían ni el llegar a ser ni el dejar de ser. No habría ninguna entidad sin un llegar a ser y un dejar de ser.

No es sostenible que algo vacío llegue a ser o deje de ser. Tampoco es sostenible que algo no vacío llegue a ser o deje de ser. No tiene sentido decir que el llegar a ser y el dejar de ser son idénticos, tampoco lo tiene decir que son diferentes.

Se te podría ocurrir que el llegar a ser y el dejar de ser son sucesos observables (que son vistos), pero la experiencia de ver que algo llegar a ser o deja de ser se debe meramente a una ilusión confundida (o delirio).¹³⁶

Una entidad (*bhāva*¹³⁷) no nace de una entidad, ni una no entidad nace de una no entidad. Una entidad no nace de una no entidad ni una no entidad nace de una entidad. Lo que existe (*bhāva*: lo que llamamos entidades) no surge de sí mismo, ni de otro, ni de ambos, ¿cómo podría entonces surgir?

134 kyaya: "desaparecer, agotarse, gastarse, terminar, perecer". El comentario de Candrakīrti considera a kyaya como adjetivo, pero no ayuda. Podría haber una alusión implícita al concepto de la escuela nyāya de akyaya: lo imperecedero, el Espíritu Supremo del hinduismo.

La muerte del autor. N\u00e4g\u00e4rjuna contra su propio argumento. Comparar con MK 20.18, y con la idea de que la vacuidad hace posible el incesante surgir y perecer de los fen\u00f3menos.

¹³⁶ moha: (la tercera de las akuŝala-mūla: raíces o fuentes de lo nocivo). Significa "desvarío u obnubilación". Se refiere a la no correspondencia entre una acción o un pensamiento y la realidad, se la vence ejerciendo la comprensión o visión justa.

¹³⁷ Traducimos bhāva por "entidad", "existente" seria más literal, pero suena extraño en español.
Nāgārjuna distingue bhava: "devenir", de bhāva: "lo que deviene", "las entidades", "las cosas". Pero esta distinción ya se ha perdido en el sánscrito clásico.

El que adopta el concepto de "entidad existente" se ve obligado a escoger entre eternalismo y nihilismo, pues asumirá sú permanencia o impermanencia. Para el que asume que el devenir de causas y efectos es una serie de surgimientos y cesaciones no hay ni eternalismo ni nihilismo.138 Pero si así fuera esto implicaría la destrucción de la causa, pues lo que perece no vuelve a nacer. No tiene sentido lógico proponer la no existencia autónoma de algo que existe realmente. El cesar que llamamos nirvana es producto del cesar de la serie del devenir. 139

No es adecuado asumir que hay un primer llegar a ser cuando el anterior ha cesado, tampoco lo es suponer que lo hay cuando el anterior no ha cesado. Si el primero fuera a nacer cuando el anterior ha cesado, entonces, eso que está cesando sería una cosa y lo que está naciendo otra distinta.

Pero si se supone que son la misma cosa, tampoco tendría sentido pues entonces uno nacería al mismo tiempo entre aquellos componentes de la personalidad sobre los cuales ha muerto.

Así, la corriente del devenir no tienen sentido ya se la conciba en el pasado, en el presente o en el futuro. Pero, si así fuera, ¿cómo podría haber una corriente del devenir?¹⁴⁰

¹³⁸ Probablemente se trata de la posición sarvästivāda. Candrakīrti dice que bhavaļī aqui es saṃsāra.

¹³⁹ Si algo existiera realmente y supones que hay un no existir real de esa cosa, entonces eso implica que el no existir se puede concebir sólo en términos del existir, no se puede concebir a ambos separadamente. Parece que establece una equivalencia entre asadbhāva y nirvana y entre bhavasantati y bhāva.

¹⁴⁰ El samsăra tan indeterminado como el nirvana. El mundo como prodigio.

XXII

Los componentes de la personalidad (*skandha*) no son el Tathāgata¹⁴¹, pero el Tathāgata tampoco es diferente de los componentes de la personalidad, ni los componentes de la personalidad existen en él, ni el Tathāgata posee esos componentes de la personalidad.¹⁴²

Si el Buda existiera dependiendo de los componentes de la personalidad entonces no existiría poseyendo una naturaleza propia, y quien no existe con naturaleza propia –por sí mismo–, ¿cómo va a existir en base a una naturaleza ajena que se deriva de otra cosa?

A quien existe dependiendo de la existencia de otro (*parabhāvam*: para que exista una cosa tiene que haber otra) se le debe llamar *carente de yo" (*anātman*). ¿De qué modo quien carece de yo podría ser el Tathāgata?

La naturaleza del iluminado se convirtió en una de las principales fuentes de controversia entre las diferentes escuelas tras la muerte de Buda. Unos consideraron al *arhat* como a un ser perfecto e infalible, mientras que otros aceptaban su humanidad y, por tanto, la posibilidad de equivocarse. Se trata de un viejo tema del *abhidharma* y del origen de este género literario: considero que las disputas crearon este nuevo género de literatura y no al revés, los "concilios" fueron fuente de discusiones y literatura. Nagarjuna no duda en abordar este tema ya clásico en su tiempo.

¹⁴² A estas cinco proposiciones se va a referir a lo largo de todo el capítulo. Esta cinco fórmulas se encuentran en el canon en diferentes contextos, en los que se aplican a la persona (purusa) y al yo (ātman).
Nāgāriuna lo aplica al Tathāgata, con el propósito de erradicar una visión trascendentalista de éste.

Lo que ni existe por sí mismo ni existe por medio de otra cosa ajena, ¿cómo podría llegar a ser? Sin naturaleza propia ni naturaleza ajena. ¿quien es ese Tathāgata?143

Aunque existiera algún Tathāgata que no dependiera de los componentes de la personalidad, para que existiera aquí y ahora tendría que depender de ellos [de otro modo no podríamos percibirlo y hablar de su "existencia"], por lo tanto existiría en dependencia de esos componentes de la personalidad. Pero si ningún Tathāgata existe sin depender de los componentes de la personalidad, ¿cómo podrá en el futuro depender de ellos?

No existe nada que no haya dependido de otra cosa y nada que dependa ahora. El Tathāgata no podría existir de ningún modo sin depender de algo.145 Lo que estamos investigando de cinco maneras no existe ni por sí mismo ni por otra cosa. ¿Cómo

¹⁴³ Traduzco *svabhāva* por "naturaleza propia" en lugar de "esencia". Me parece más adecuado pues para "esencia", en el contexto de la filosofia budista, se utiliza la palabra *dharma* y para naturaleza o materia prima el término *prakṛti*. Hay aquí un énfasis elocuente: ¿Quien es ese (*sa*) Tathāgata que quieres hacerme creer que es el Tathāgata? ¿Que clase de Tathāgata es *ese* que quieres que acepte?

¹⁴⁴ Es decir: si pudieras imaginar un Tath\u00e4gata independiente de los skandha, ahora mismo (al verlo) depender\u00e4a de los skandha.

El primer verso se refiere a que con una concepción esencialista de la dependencia no habría nada dependiente ni en el pasado ni ahora. El concepto de dependencia es conflictivo, pero el Tathágata no puede existir sin dependencia, la contingencia lo alcanza. En el siguiente verso se esboza la primera conclusión del capítulo, y curiosamente tiene la forma de una pregunta.

concebir entonces al Tathāgata en términos de algo que depende de los componentes de la personalidad?¹⁴⁶

Incluso ni la misma dependencia existe con una naturaleza propia, y algo que no existe con una naturaleza propia, ¿cómo podría hacerlo mediante una naturaleza ajena? Así pues, tanto la dependencia como el dependiente son completamente vacíos. ¿De qué forma entonces se podría imaginar a un Tathāgata vacío en términos de vacío? Por tanto la dependencia no puede llamarse vacía ni no vacía, ni ambas ni ninguna. Pero se habla de la dependencia como vacía porque se trata de una designación útil [en el camino hacia el despertar]. 147

El tetralema (*catușkoți*) se aplica [en los textos] a lo eterno y a lo no eterno, a lo finito y a lo infinito, pero ¿cómo aplicar el tetralema a la paz [del nirvana]?

Pero tú, que concibes al Tathāgata como existiendo como un montón de materia perceptible, tú mismo, cuando te lo imaginas (*vikalpayan*) sin existir –cuando no lo percibes– entonces lo imaginas como liberado. 148

¹⁻¹⁶ tattva, el hecho como tal, la cosa en sí, la cosa real o presente, se usa aquí como sinónimo de svabhāva, anya como sinónimo de parabhāva; mrgyamāṇas: participio presente, voz media, pasivo: adjetivo que modifica al sujeto pañcadhā: significa investigar; prajñapyate: voz pasiva, raiz jñā. praljñā / p (causativo: hacer que otro haga): "concebir", "discernir".

El proceso de dependencia tampoco es una realidad esencial, el concepto mismo de la condicionalidad no existe con naturaleza propia. El concepto clave de la estrofa es *prajñaptyartham*: parece haber un juego de palabras, pues *artha*, además de "lo beneficioso, lo provechoso", es también "objeto, cosa, sentido, significado". El sentido del compuesto es "designación útil", "con el propósito de la comunicación", "por una utilidad convencional del entendimiento".

ghana: "montón": en un contexto filosófico representa la "materia" (amorfa, bruta), ghana grāha: apercepción de la materia bruta, sin elaborar.

Debido a que el Tathāgata es vacío de naturaleza propia, el pensamiento de que el Buda existe o no existe tras la extinción (*nirodha*) tampoco es apropiado. Aquellos que conciben con sus vanas elucubraciones a Buda como inmutable y más allá de todo pensamiento, todos esos, sucumbiendo a su elucubración, no logran ver al Tathāgata.

Este mundo posee como naturaleza propia aquello que el Tathāgata posee como naturaleza propia. La carencia de naturaleza propia del mundo es la carencia de naturaleza propia del Tathāgata. 149

XXIII

Consideramos que la pasión, la animosidad y la ceguera se originan a partir de las construcciones mentales (*samkalpa*)¹⁵⁰, porque la pasión, la animosidad y la ceguera son condicionadas por las confusiones (*viparyāsa*)¹⁵¹ relacionadas con lo que

La estrofa anterior fue una crítica de las visiones trascendentalistas de Buda, de la idea del Tathāgata como estando "mas allá" (atītam) del mundo. Estamos muy cerca de ciertas concepciones del zen: el Tathāgata no está mas allá del mundo, el mādhyamika no debe concebirlo en un sentido trascendente, aunque esto no evite que se lo considere así en otro lugares de la literatura budista. Lo que sea que es la naturaleza propia del mundo (la forma de construir la frase elude comprometerse a decir cuál es), esa es la naturaleza propia del Tathāgata. Al carecer el mundo de naturaleza propia, el Tathāgata también.

¹⁵⁰ samkalpa: propósito, cuando se sobreimponen cualidades intencionales a las cosas. sam: (intensivo) "construir", "recoger" (opuesto a vi: separar). La raíz klrp: "cortar", "diseccionar" la realidad, "darle forma", "construirla". En el óctuple sendero samkalpa es la intención justa. Debe distinguirse de vikalpa: construcciones conceptuales que separan o compartimentan la realidad, "discriminación", y de parikalpa: la imaginación (pari: "por todos lados", "alrededor" o "al revés de").

viparyūsa: vi / pari / ās / a. El prefijo vi puede significar: (1) "separación" (como en vikalpa: construcción mental que separa y compartimenta), (2) "negación" (como en vimala: "sin mancha") y (3) "intensivo" (como en vipasyati: observar detenidamente, observar con cuidado). ās: "ser" (cópula, no significa nada), "tirar" o "sentarse". Literalmente, viparyāsa: "ver una cosa como su opuesto", "trastorno total de la realidad", "distorsión total de la realidad", "ir contra el orden natural de las cosas". La tradición

es bueno y lo que es malo. Pero estas [turbaciones] que ocurren en dependencia de la confusión ante lo bueno y lo malo, o ante lo agradable y lo desagradable, no existen con naturaleza propia, no existen en realidad.

Ni la existencia ni la no existencia de un yo substancial puede establecerse de ninguna forma. Sin eso –sin el *ātman*– ¿cómo se podría establecer la existencia o la no existencia de las turbaciones?

[Decimos que] esas turbaciones (*kleśa*) le ocurren a alguien, que esas turbaciones le pertenecen a alguien; pero sin lugar a dudas, no hay forma de establecer a ese alguien. Por tanto las turbaciones carecen de dueño.¹⁵²

Al igual que la idea de que la propia persona (*kāya*: el cuerpo, la mente, el nombre etc.) es el yo de cinco maneras, así las tu**r**baciones no se encuentran en lo que está turbado de las cinco maneras. Ni lo turbado se encuentra en las turbaciones de las cinco maneras.

Si los engaños tales como hacernos creer que lo desagradable es en realidad agradable, si esos engaños no tienen naturaleza propia, entonces ¿en base a qué engaños podría haber turbación?

considera cuatro distorsiones (viparyāsa): (1) nitya (frente anitya). (2) ātman (frente anātman) (3) sukha (frente a duhkha) y (4) šubha (frente a asubha).

152 . . .

¹⁵² Nāgārjuna usa la palabra "alguien" cuatro veces en el verso, cuando en realidad ese "alguien" no existe: juego de palabras lleno de ironía.

Imaginamos que las tres turbaciones (pasión, animosidad y ceguera) tienen como objeto un objeto con seis facetas: la forma material, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y los pensamientos. Pero la forma material, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y los pensamientos son completamente como la ciudad de los *gandharva*. Se parecen a un espejismo (*marīci*) y a un sueño (*svapna*). 154

¿Cómo podría llegar a ocurrir lo agradable y lo desagradable en personas fabricadas por la ilusión ($m\bar{a}y\bar{a}$) y que son comparables a una imagen espejada (pratibimba).

Ya hemos apuntado que lo agradable no existe sin ser contingente con lo desagradable, y que a su vez lo desagradable no existe sin depender de lo agradable. Por lo tanto no es apropiado hablar de lo agradable en sí mismo, ni es apropiado hablar de lo desagradable como una "cosa en sí" (independiente de lo agradable).

Si no existe lo agradable [en sí], ¿cómo podría haber deseo (rāga)? Si no existe lo desagradable [en sí] ¿cómo podría existir la repulsión (dveṣa)?

¹⁵³ Imaginamos (vikalpyaye), creemos ingenuamente, que la pasión ($r\bar{a}ga$), la animosidad (aveya) y la ceguera (moha), nos hace ver la forma material agradable o desagradable, y así con cada uno de los seis objetos de los sentidos.

154 marīci: cuando la luz penetra a través de las copas de los árboles de un bosque y vemos un tubo de luz con las particulas suspendidas en el aire, de tal forma que parece que se pudiera agarrar.

226

Si pensar que concebir que lo impermanente como permanente fuera (realmente) un error, dado que en la vacuidad no hay nada impermanente, ¿cómo podría considerarse esa concepción como un error?¹⁵⁵

Si pensar que concebir que lo impermanente como permanente fuera (realmente) un error, entonces ¿por qué concebir la idea de que en la vacuidad no hay nada impermanente sería un engaño?¹⁵⁶

Eso por medio de lo cual hay concepción, el concebir mismo, lo concebido y todo lo que uno concibe, todos están apaciguados. Se sigue entonces que no hay tales concepciones. ¹⁵⁷ Sin tales concepciones, erróneas o de otro modo, ¿quien podría caer en el error? Y ¿quién estaría libre del error?

Verso importante, grāha: aquí significa "obtener" o "poseer" en el sentido de "conocer". Lo traducimos por "concebir", grāha a menudo significa "sujeto", grāhita "objeto" y gṛḥyate "el acto de conocer". Nāgārjuna está atacando un lugar común de la argumentación filosófica budista, la impermanencia. El argumento, parafraseando, es: "Hay cosas impermanentes, las imaginamos permanentes y decimos (los budistas) que ahí está el error, pero ¿por qué concebimos ese proceso de imaginación como un error si en realidad en la vacuidad no hay nada impermanente?" El capítulo es una crítica a la idea de que uno pueda engañarse. Si desde el punto de vista de la vacuidad no hay nada impermanente, es imposible el engaño de ver lo impermanente como permanente. Aunque decir que en la vacuidad no hay nada impermanente no significa atribuir permanencia a la vacuidad.

 $^{^{156}}$ Se parte de la idea de que el engaño es tener una aprehensión falsa, imaginar que A es B. Pero si A no existe, no hay engaño posible.

¹⁵⁷ Habría que añadir, para más claridad: "Y si no hay concepción no hay engaño", esta idea, importante, conecta con esa otra que dice: "los que atacan la vacuidad, en realidad la están defendiendo" MK 4.8 y 4.9.

El error no ocurre en aquel que ya está en el error, ni ocurre tampoco en el que todavía no está en el error. El engaño no ocurre en aquel que está a punto de engañarse. En quién ocurrirá en engaño? Examinarlo vosotros mismos.

Si el engaño no ha surgido, ¿cómo podría llegar a existir? Si ningún engaño ha aparecido ¿cómo podría uno estar en el engaño? Debido a que ninguna entidad nace de si misma, ni de otra, ni de ambas. ¿Cómo podría uno estar en el engaño? 159

Si tanto el yo como lo puro, lo permanente y lo dichoso existen. Entonces el yo, lo puro, lo permanente y lo dichoso no son un engaño. Si tanto el yo como lo puro, lo permanente y lo dichoso no existieran. Entonces el no yo, lo impuro, lo impermanente y el dolor tampoco existirían.

Así, con la cesación de los engaños, cesa la ignorancia (*avidya*). Cuando la ignorancia ha cesado, las disposiciones mentales etc. cesan. ¹⁶⁰

¹⁵⁸ De nuevo la cuestión se transforma en la cuestión del tiempo. Se dividen las formas de estar engaña en pasadas y futuras y el verso siguiente analiza el engaño presente.

Lit. "¿De dónde saldría aquella persona que ha caído en el engaño?" Falta el sujeto que pueda engañarse. En el indoeuropeo antiguo, el modo imperfecto era un verdadero imperfecto, no un pasado, indicaba que la acción no había concluido. En esa época el tiempo no era tan importante como el modo.

Versión de cómo se detiene la rueda de las doce causas. Importante porque se trata de una detención intelectual. Madhyamaka como elite. El engaño radica en el pensar mal, pensando bien se acaba el renacer. Al negar el engaño en su sentido clásico, engaño que consistía, como dijimos, en ver las cosas del mundo como śuci, nitya y sukha se está negando que la ignorancia (avidya) sea no conocer las cosas como realmente son (anitya, duḥkha, aśuci). Nāgārjuna propone algo muy distinto, el error de avidya ahora es creer que las cosas son anātman o ātman, duḥkha o sukha, anitya o nitya. El error de avidya es entramparse en el dualismo. Si uno se libra del engaño o del error que supone esa dualidad, uno se ha librado de avidya. Nāgārjuna esta dinamitando el budismo que siempre hemos pensado que es el budismo, pero quizá no sea eso el budismo.

Si en verdad las turbaciones existieran completamente acabadas y con una esencia (o naturaleza propia), ¿cómo se las podría abandonar? ¿cómo podría uno abandonar aquello que posee su propia existencia?¹⁶¹

Si las turbaciones no fueran entidades acabadas con existencia propia e independiente. ¿cómo se las podría abandonar? ¿Cómo podría uno abandonar lo que no tiene una existencia real?¹⁶²

XXIV

[El oponente argumenta:]

Si todo esto es vacío, no habría surgimiento ni cesación, entonces las cuatro nobles verdades carecerían de realidad. Si no existieran las cuatro nobles verdades no sería posible el conocimiento pleno, el esfuerzo en la renuncia, el cultivo moral y contemplativo y la realización directa. Tampoco existirían los cuatro nobles frutos, ¹⁶⁴ ni los que han llegado a esos frutos, ni los que están en camino de

¹⁶¹ Es decir, ¿cómo abandonar lo que no te pertenece? Uno no puede renunciar a algo que no tiene.

¹⁶² Si no tienen una existencia propia e independiente no las puedes identificar, no las puedes separar de las demás cosas, ni de ti mismo. Con lo cual no te puedes alejar de ellas, ni las puedes abandonar.

Enumeración de metas budistas: parijña: pari: completo, jñā: conocimiento. El término prahāṇam puede venir de la raiz ha: "dejar" o de la raiz dha: "esfuerzo" (seguramente en el Indo Medio pierde la "d"). El término bhāvanā se refiere al cultivo moral y contemplativo, los actos (anā) de "bhāv", la ā indica que se trata de un causativo: "hacer que algo exista", promoverlo, cuidarlo: hacer que un estado mental o emotivo exista, cultivarlo, por ejemplo con relación a la impermanencia, cultivar la visión de la impermanencia (anitya) en el día a día. sākyikarma: sa-akṣi: "ojo", hacerlo estar frente a mi, cara a cara, frente a mis ojos: realización directa.

Los cuatro nobles frutos: āryaphalāni, según la tradición escolástica anterior, se refieren al concepto premahayánico de āryapudgala: las cuatro personas nobles (por orden jerárquico):1. arhat: muere y entra en nirvana. 2. anāgamin: (el que no regresa) muere y en los ciclos alcanza el nirvana. 3. sakṛdāgamin:

conseguirlos. Estas ocho personas nobles¹⁶⁵ no existirían, ni la comunidad monástica ni la doctrina verdadera. Si no existe ni la comunidad ni la doctrina, ¿cómo podría alguien llegar a ser un Buda? Refiriéndote así a las Tres Joyas, ¹⁶⁶ las contradices, aunque estás hablando de las *tres joyas*, en realidad las rechazas.

[Nāgārjuna replica:]

Eres tú el que contradice el concepto de la vacuidad, el verdadero fruto, el bien y el mal y la convención mundana (*vyavahāra*). Nosotros afirmamos que no comprendes el propósito de la vacuidad y arruinas tanto la misma vacuidad como su significado. 168

(sakr: una vez) regresa una vez, como hombre. 4. srotapanna (srota: corriente / raiz sr: fluir, panna: paso) el que ha entrado en la corriente del dharma.

Estas personas nobles (aryapudgala) se pueden dividir en dos categorias: los que están en camino y los que ya flegaron, así tenemos el grupo del ocho al que se refiere esta estrofa.

Va a considerar las *tres joyas*, aquí al *dharma* y a la *sangha* (comunidad monástica), en la siguiente estrofa al Buda. Nāgārjuna, como buen antiesencialista, quiere negar la dualidad ilusión/realidad: todo es ilusión. Pero esta dualidad permanece a un nivel soteriológico o religioso. El mundo es una máscara porque hay una cara detrás. Esa cara es el nirvana de los budas. Gracias a los santos el mundo es una ilusión. Los santos "traicionan" así la realidad del mundo (la realidad *real*, como la entiende el hombre corriente): traición y revelación quedan emparentadas (como en inglés: *to betray a secret*). Aquí parece querer decirse: Si los santos existen es porque conocen que el mundo es vacío. Si el mundo es vacío entonces su santidad es también vacía, con lo que o no son santos, o los santos no existen.

¹⁶⁷ vyavahára: vy / ava / hára. vi: indica separación, va: al lado, hāra: (ähāra: comer, hr:jalar, prahāra: pegar). "Hacer una transacción comercial" (donde una cosa se sustituye por otra), "sustitución", "trueque", "negocio". También "hábito funcional", "costumbre", "usanza".

Se insinúa que la vacuidad no es una filosofía, sino que se parece más a una terapia, a una soteriología. La vacuidad, antes que "ser" una doctrina, "tiene" un propósito (artha) y un beneficio (otro de los significados de artha). Pensar, cultivar y perfilar dicho prósito es la razón de esta obra.

La enseñanza de los budas se hace en base a *dos verdades*, la verdad convencional (*saṃvṛti*)¹⁶⁹ y la verdad según el sentido último (*paramārtha*).¹⁷⁰ Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda.

Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional, y que sin alcanzar este sentido último no se entra en el nirvana.¹⁷¹

Cuando la vacuidad no se entiende de forma adecuada arruina al necio como una serpiente agarrada por la cola o como un conjuro¹⁷² mal pronunciado. Por eso el

¹⁶⁹ saṃvṛti: sinónimo de vyavahāra, sam / vṛ / ti. En Indo medio sam (m) uti, en pāli sam- mu- ti, mu viene de la raíz man: "pensar con otros, pensar en comunidad". Por tanto lo saṃvṛti no encubre nada, es la parte pragmática, de acuerdo común, la usanza, la costumbre, el acuerdo de significación.

¹⁷⁰ paramārtha: parama / artha, para: "otro", parama es el superlativo: "lo totalmente otro". La realidad tal y como se ve una vez se ha alcanzado la meta última: artha: "sentido", "meta".

Quizá este sea el verso que más repercusión ha tenido en toda la hermenéutica budista. Traducción alternativa: "El sentido último no se ha enseñado sin recurrir a lo convencional y sin realizar el sentido último no se penetra en el nirvana". La implicación de esta estrofa es la siguiente: lo paramārtha no puede darse sin lo saṃvṛti y viceversa. No hay forma de separar uno del otro porque no son sino la misma cosa vista desde sistemas de referencia diferentes. Ambas esferas parecen estar entretejidas (los chinos usan el término li). La transformación promovida por el camino budista y su sistema de creencias y prácticas no es otra cosa que el "traslado" de dicho sistema de referencia desde lo saṃvṛti a lo paramārtha. Hablar de una verdad absoluta y otra relativa no nos parece apropiado en el contexto budista y creemos que traiciona el espíritu mismo del budismo. Por otro lado el verso parece sugerir que para entrar en el nirvana hace falta una tarea filosófica.

¹⁷² vidyā: significa aquí "fórmula mágica", "encantamiento", "hechizo". Puede significar también, de forma metafórica, un medicamento erróneamente recetado.

Eremita¹⁷³ se resistió a enseñar, porque se dio cuenta de que a los necios les resultaría difícil penetrar en este *dharma* profundo.¹⁷⁴

La obsesión que tienes con la vacuidad no nos incumbe, no es la nuestra. Esta obsesión no es pertinente con la naturaleza del vacío. 175

Lo que racionalmente puede aplicarse al vacío, se aplica racionalmente a todo.

A aquello a lo que no se le puede aplicar racionalmente nada, a eso no se le puede aplicar el predicado de la vacuidad.¹⁷⁶

^{17.3} muni: "sabio", "eremita"; de la raíz man: "pensar", significa por tanto "pensador". A veces muni es "mudo". "El sabio es silencioso como los ríos profundos que apenas hacen ruido en su discurrir" (Suttanipāta) Mientras que el ruido y el estrépito es cosa de riachuelos de poca profundidad.

¹⁷⁴ Según la tradición del *Buddhacarita* (Johnston 1984) et Buda dudó de la viabilidad de predicar el *dharma* que acababa de realizar con su "despertar" y los dioses acudieron a rogarle que lo hiciera.

Es una contradicción en los términos obsesionarse (*adhilayam*) con el vacío. Hacerlo va contra el espíritu mismo de la vacuidad. Esta estrofa es perfectamente aplicable a aquellos (antiguos y modernos) que han hecho del vacío un absoluto. El término *adhilayam* viene de la raíz *lī*: "posarse" (como lo pájaros en las ramas, por tanto también agarrarse), lo traducimos por "obsesión", también se podría decir: "quien se apegara fuertemente a la vacuidad..."

¹⁷⁶ Las posibles relaciones entre vacuidad y racionalidad están implícitas en esta estrofa; de aquello de lo cual se puede predicar cualquier cosa (de una mesa por ejemplo, que es bella o roja o pequeña) a eso también se le puede aplicar el predicado de la vacuidad. La vacuidad es aquí un término meta-lingüístico asociado a la predicación: si se pueden predicar cosas de un "algo" a ese "algo" se le puede designar como vacío. La vacuidad aparece como lo contrario de un Absoluto cuando se dice: "aquello con respecto a lo cual no se puede predicar racionalmente nada, a eso no se le puede predicar la vacuidad". Robinson, 1957, traduce: "Todo aquello que se puede decir de la vacuidad, se puede decir de cualquier otra cosa", y siguiendo a Candrakīrti observa que "todo" significa todos los dharma mundanos y transmundanos, esto es, "todos los predicables ciertos en el dominio budista del discurso". Esto claramente no significa predicaciones sobre cuernos del conejo o pelos de tortuga. Así "x es vacío" y "x es consistente" son equivalentes. Si sustituimos "....es consistente" por "....es vacio" dondequiera que el sujeto es un dharma, el resultado es una lista de proposiciones las cuales son doctrinas básicas budistas y las cuales no son en absoluto nihilistas. Luis O. Gómez comenta (comunicación personal): "A todas las cosas puedes aplicarle cualquier predicado además de la vacuidad. La vacuidad no excluye los otros predicados, es un predicado de otro orden. Y si no existieran esos predicados (como en los cuernos del conejo) tampoco podrías aplicarle la vacuidad. Es decir, si una mesa no tiene forma, color, tamaño etc., entonces no es vacía.

Tu, culpándonos de tus propios errores, eres como una persona que habiendo montado en su caballo se olvida de que está cabalgando.

¿Cómo percibir un ente real en las cosas que cambian?: viéndolo en términos de naturaleza propia. Pero al hacer esto, percibes las cosas que devienen como sin causas ni condiciones, y contradices por tanto las nociones de causa material, agente, causa instrumental, actividad, surgimiento, cesación y fruto.¹⁷⁷

Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen (*pratītyasamutpāda*), y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*), ¹⁷⁸ es precisamente el camino medio. ¹⁷⁹

Pues no existe ningún fenómeno que no sea relacional, que no tenga un origen condicionado, por esta razón no existe ningún *dharma* que no sea vacío.

Referencia al primer capítulo; *anupasyati*: *anu* indica verbo imperfectivo: "ves y continuas viendo" (*anupasyati*), al contrario que con el prefijo vi que indica verbo perfectivo: "ver en un instante concreto del tiempo". En el sánscrito védico existía una distinción entre "ver" (vid) que es perfectivo y "mirar" (dṛṣ) que es imperfectivo y que indica un proceso continuo. Esta distinción se ha ya perdido en el sánscrito clásico. En sánscrito clásico (vid) significa ya "conocer".

prajñapti: "hacer que alguien discierna": causativo, "separar los elementos de la realidad para comprenderlos", ti indica la acción y la meta de la acción, como en gati: el ir y el destino. Grado débil de la raíz jña, la "p" indica el causativo. Por tanto: "nominalización", "designación"; prajñapti aparece en el abhidharma, Vasubandhu dice que es un concepto útil, pero que no representa la realidad última. Es decir: "Cuando entiendes que la vacuidad es una mera designación, ahí ya estás en la vía media". La vacuidad como mera designación, contra śūnyatā como Absoluto.

La via media (madhyamā pratipad) budista (no sólo mādhyamika) habla de la vacuidad al mismo tiempo que del sendero y las nobles verdades. La única forma de sostener esta vacuidad es como término convencional. El argumento de Robinson, 1957, es que el origen condicionado es vacio, y por tanto consistente lógicamente (hermosa paradoja: lo vacío es lo "consistente"). La vacuidad es por definición "ausencia de ser propio", la idea es que la clase de entidades que poseen naturaleza propia es nula. Así, la clase de fenómenos vacíos, pratityasamutpāda, es el complemento del ser propio, o clase nula. La clase "vacuidad" tiene como miembros a "designaciones", y algunas designaciones son consistentes. Así la clase vacuidad no es nula, sino co-extensiva con la clase universal.

Si todo esto no fuera vacío, entonces no habría ni surgimiento ni cesación, y esto implicaría la no aplicabilidad de las cuatro nobles verdades. ¿Cómo podría ocurrir el dolor sin tener un origen condicionado? Se enseña que el sufrimiento es impermanente, no existe en términos de naturaleza propia.

¿Cómo podría lo que ya existe ser producido de nuevo? Para aquel que niega la vacuidad no habría entonces producción. No existe la cesación de un dolor con naturaleza propia. La cesación no ocurriría si existiera una naturaleza propia (por definición permanente) del dolor. 180

Si hubiera naturaleza propia el cultivo del camino no sería posible (el mundo estaría petrificado). Si el camino es posible, entonces debes rechazar la naturaleza propia. 181

Sin los conceptos de dolor, surgimiento y cesación no habría un camino posible. Si la comprensión plena tuviera naturaleza propia no cambiaría, no habría progresión en el conocimiento, uno no avanzaría. Por tanto ni la realización, ni el abandono, ni el cultivo, ni la comprensión, ni los cuatro frutos serían posibles. Sin

El oponente había dicho que si todo fuera vacío no habría nobles verdades; y Nágarjuna responde que es precisamente porque hay vacío, que las verdades nobles, el dolor, su surgimiento, su cesación y el camino, pueden ocurrir.

El interlocutor es aquí un budista. El capítulo utiliza la terminología del *abhidharma*: las tres joyas, las nobles verdades y sitúa la discusión en cómo interpretarlas. Uno podría sacar de aquí un tipo de argumentación de naturaleza existencialista: debido a que hay budistas y un Camino, las cosas carecen de naturaleza propia. Ética como metafísica (desontologizadora).

El camino se define como un proceso de cambio, desde la realidad del dolor a su cesación y a la transformación de la percepción por medio de la meditación. Este proceso es posible gracias a la vacuidad.

estos no existirían las ocho personas nobles, ni la comunidad, ni los que han llegado, ni los que están en camino. Sin las nobles verdades la verdadera doctrina no existiría y nadie podría llegar a Buda.

Tu concepción implicaría un despierto independiente del despertar o un despertar independiente del despierto. Una persona no despierta con naturaleza propia nunca podría despertar, aunque tuviera la conducta de un bodhisattva. Además, nadie podría hacer el bien o el mal. Nada podría hacer o no hacer una persona con naturaleza propia, no habría libre albedrío ni fruto para las buenas acciones.

Si sostienes que el fruto ocurre sin las acciones buenas o malas, entonces, habiendo surgido el bien y el mal (gracias a su naturaleza vacía) ¿de qué modo podría ser el fruto no vacío?

La posición que adoptas contradice completamente las convenciones mundanas y el sentido común, pues rechazas la vacuidad en el sentido de origen condicionado. Nada podría hacerse y nada podría iniciarse, el agente nunca actuaría para aquel que rechaza la vacuidad. Si el mundo tuviera una naturaleza propia no podría surgir ni perecer, permanecería inmutable y carecería de variedad. Si no fueran vacías las acciones que llevan a la cesación del dolor y si no fuera vacío el abandono

Además, los momentos de comprensión en el camino se tienen necesariamente que ir perfeccionando, no

de todas las turbaciones, entonces habría un alcanzar de algo¹⁸³ que no se ha alcanzado.

Aquel que ve el origen condicionado ve el dolor, su surgir y su perecer, y viéndolos, ve el camino.

XXV

[Objection:]

Si todo esto fuera vacío no habría surgir (o manifestación) ni perecer (o desaparición), entonces, ¿a quién se le plantea (o se le propone) el nirvana mediante el abandono o la cesación?¹⁸⁴ Pero, por otro lado, si todo esto fuera no-vacío, tampoco habría surgir ni perecer (ni manifestación ni desaparición), entonces, ¿a quién se le propondría el nirvana mediante el abandono o la cesación?¹⁸⁵

El término prāpti es un tecnicismo del abhidharma, la obtención de una cualidad o estado, usualmente meritorio.

¹⁸⁴¹ Este verso es un *pūrvapakṣa*, objeción a la que se propone contestar el autor, esa objeción puede ser la creación de un interlocutor crítico o puede ser planteada por el mismo autor, consciente de las consecuencias de sus propias afirmaciones. Se contesta en la segunda estrofa (*uttarapakṣa*) pero la auténtica sintesis se encuentra en la tercera, *siddhi* o conclusión.

La primera estrofa se refiere al śūnywādin radical y a sus peligros nihilistas, la segunda se refiere a la doctrina svabhāvadin: si es no vacio entonces tiene naturaleza propia, y algo con naturaleza propia no puede cesar pues por definición es eterno. Del mismo modo tampoco puede surgir. Gómez, 1975b, comenta: "Sólo podría existir un "no confeccionado" si de veras existiese algo confeccionado, pero ¿qué tipo de realidad, qué clase de naturaleza propia o de auto-subsistencia se puede predicar de lo que muda, de lo absolutamente perecedero y dependiente? Y si de ese panorama cambiante no se puede afirmar nada, ¿qué se podría negar de él? ¿Qué se podría afirmar de su supuesta contraparte, el invariable absoluto, increado e incausado?" Es decir, como todo cambia, qué puede tener un meollo duradero? Entonces, qué es eso que podría alcanzar el reposo absoluto del nirvana?

Del nirvana se dice que es aquello que no ha sido abandonado ni alcanzado, que no ha sido destruido ni permanece, que no se extingue ni se produce. En verdad el nirvana no puede ser algo existente, pues si lo fuera sus características serían la vejez y la muerte. Pues no hay nada que exista sin vejez ni muerte. Además, si el nirvana fuera algo existente entonces estaría condicionado. Pues todo lo existente existe condicionado, y siendo existente no podría ser independiente, pues no existe en ninguna parte algo que exista de forma independiente.

Por tanto, el nirvana no es algo existente. Pero, siendo así, ¿cómo podría ser no existente? Si el nirvana no es algo existente, tampoco puede ser un no existente [pues no hay qué negar]. Y [de nuevo] si el nirvana fuera un no existente, ¿cómo podría ser independiente? Lo que sea que es independiente no es no existente.

_

El concepto de nirvana parece sólo admitir una formulación paradójica. No suprime ni repudia el principio de contradicción sino que se nutre de él. Cómo observa Gómez, 1975b: si se postulara un nirvana definible y subsistente, éste sería objeto de apego y, por razones psicológicas, estaría sujeto al decaimiento. La idea es que raga o cualquier otro kleśa se puede erradicar con la práctica, pero el nirvana ni se puede obtener ni quitar. Las turbaciones (kleśa), pueden ser cinco como los skandha: (1) avidya: ceguera, desconocimiento, (2) asmita: sentido del ego, (3) rāga: pasión, (4) dveṣa: animosidad y (5) abhiniveśa: deseo de vivir o deseo de morir. El nirvana consiste en librarse de estos dos grupos de cinco. Pero si todo es vacío, ¿de qué se libera uno? Mientras la mente funciona (tiempo subjetivo) hay turbaciones (kleśa) operando, la liberación de este tiempo: la extinción de la kleśa nos lleva al tiempo objetivo (nirvana, mokṣa).

¹⁸⁷ Candrakirti comenta: "Si se acepta que el nirvana no sea una cosa existente, si no se acepta que sea algo existente, ¿será algo no existente? La respuesta es que tampoco ha de ser una cosa no existente. Si el nirvana fuera la no existencia de las turbaciones y el nacimiento, entonces el nirvana sería igualmente la impermanencia de las turbaciones y el nacimiento. Porque la no existencia de las turbaciones y el nacimiento es precisamente su impermanencia y nada más. Por lo tanto el nirvana sería sólo impermanencia. Pero esto es inaceptable, porque se seguiría de ello el absurdo de que la liberación se alcanza sin esfuerzo…" Es decir, no se debe considerar al nirvana como mera aniquilación.

Así, la entrada y salida de la existencia (el nacimiento y la muerte) ocurre de forma contingente, dependiendo de ciertas condiciones. Se dice que el nirvana es aquello que no es ni dependiente ni cambiante. 188

El Maestro habló del abandono del nacimiento y de la sed de prosperidad. Por eso ni la existencia ni la no existencia es propia del nirvana.

Y si el nirvana fuera a la vez, existencia y no existencia. Entonces la liberación sería a la vez existente y no existente, lo cual es insostenible. Y si el nirvana fuera a la vez existente y no existente, el nirvana no sería independiente (de existencia y de no existencia) pues en verdad dependen una de la otra (o no sería independiente porque dependería de ambos). 189

¿De qué modo podría ser el nirvana a <u>l</u>a vez existente y no existente? La existencia está "hecha", "construida" (con *hetu*) y la no existencia esta "hecha", "construida" (con *pratyaya*) y el nirvana no esta "hecho" o "construido. ¿De qué

La traducción de Gómez, 1975b: "Se enseña que lo (mismo) que al asirse y depender (de causas y condiciones) es correr aquí y allá, cuando no se ase ni depende es el nirvana". Y su comentario: "La cesación que es el nirvana no es pues la contraparte del existir, sino la del devenir por asimiento y dependencia. El "correr aquí y allá" es figura del nacer y el morir que es cada instante de la vida en el torbellino de la trasmigración."

La cosa bhāva no existe sin abhāva y al revés. Al considerar uno implicitamente suponemos la existencia del otro. La tradición filosófica distingue cuatro clases de abhāva (R.V. Joshi, comunicación personal): (1) prāka (anterior) + abhāva: la no existencia antes de la existencia. El jarro no existía en el barro, sino te podría dar un pedazo de tierra para que pusieras en ella el agua: el efecto no existe en la causa, surge de ella: filosofia nyāya. Saṃkhya y yoga afirman que el efecto existe de forma latente o no manifestada en la causa. (2) pradhvaṃsa (destrucción) + abhāva: la no existencia de algo que existió pero que fue destruido y será por siempre no existencia. (3) anyonya (uno respecto del otro) + abhāva: existencia mutua: dos objetos, un lápiz y una gafas no existen uno en el otro, el lápiz no puede existir en el libro ni el libro en las gafas. (4) atyanta (absoluta) + abhāva: la no existencia absoluta. Ejemplos: vandhyaputra: el hijo de la mujer estéril, khapuṣpani: flor en el espacio, sikatatailam: aceite de arena, śaśaśṛṇṇgam: cuernos de conejo.

modo podría el nirvana ser a la vez existente y no existente? Ellos dos no pueden existir simultáneamente en un lugar, como la luz y la oscuridad.

Se podría establecer la proposición (o el punto de vista) de que el nirvana no es ni existente ni no existente si pudieran ser establecidas [previamente] la existencia y la no existencia. 190

Si en verdad ni existencia ni no existencia son nirvana, entonces, ¿quien podrá considerar al nirvana como existencia y no existencia?

No es aceptable decir que el Bienaventurado existe tras la suprema cesación (param nirodha) ni tampoco es aceptable decir que no existe, ni ambas ni ninguna. Del mismo modo que nunca lograremos comprender si mientras el Bienaventurado estaba en vida existía o no existía, si ambas o ninguna.

No hay diferencia alguna entre *saṃsāra* y nirvana, no hay diferencia alguna entre nirvana y *saṃsāra*. La cima del nirvana es la cima del *saṃsāra*. Entre ambos no existe ni la diferencia más sutil.

Las opiniones sobre el estado más allá de la cesación, o sobre los límites del mundo o sobre su eternidad, dependen de la suposición de un límite inferior o de un límite superior al nirvana.

239

¹⁹⁰ Si un *bhāva* existiera, con él se podría definir al nirvana., o si una *abhāva* existiera, con él se podría definir al nirvana. Pero ninguno existe, por lo tanto no pueden definir al nirvana. Candrakīrti explica: "Porque si hubiera algo existente, entonces se podría concebir que el nirvana fuera su contrario, su no existencia. Si hubiera algo no existente, entonces se podría concebir que el nirvana fuera su contrario, la

Si todos los *dharma* son vacíos, ¿qué puede ser infinito, qué finito, finito e infinito a la vez, o ni finito ni infinito? ¿Qué puede ser lo mismo que otra cosa? ¿Qué puede ser eterno, no eterno, ambos o ninguno?

El Despierto no enseñó ningún *dharma* (principio) de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda elucubración (*prapañea*) es lo más saludable.

XXVIIII

El que está sumido en la ignorancia crea unas formaciones *kármicas* que lo hacen renacer. Tales acciones hacen que nazca en un determinado contexto. ¹⁹² La conciencia (*vijñāna*, también el "alma"), condicionada por las disposiciones *kármicas*, se aferra ¹⁹³ a la nueva vida. Cuando la conciencia ha entrado o se ha establecido en su destino, entonces la personalidad psicofísica (*nama rūpa*) queda impregnada por ella.

negación de su no existencia. Y cuando no hay ni lo existente ni lo no existente, entonces tampoco hay su contrario. Por tanto es inconcebible que el nirvana a la vez ni sea ni no sea algo existente".

El capítulo analiza los doce factores causales y parafrasea la doctrina de *pratityasamupāda* sin realizar ninguna crítica a la misma ni de su causalidad implícita. El capítulo no parece de Nāgārjuna, no tiene su estilo, quizá quiso distinguirlo de los demás o quizá sea un añadido. No hay pruebas que permitan decidir la cuestión.

Esta estrofa es una definición de karma. Tales acciones pueden ser de tres tipos: buenas (kuśala), malas (akuśala) y neutras (âneñva: an-iñva: que no tiene impulso, que no causa otra cosa).

¹⁹³ sammiviște: raiz viś: reposar sobre algo, sammiviśate: término común en la literatura budista, "aferrase a algo". Cuando uno muere, el que da el salto es el vijnāna (que en este contexto es el gandharva), el que impregna y fecunda el óvulo de la vida que va a surgir no es el hombre que realiza el acto sexual sino el vijñāna.

Cuando la personalidad psicofísica viene a ser, entonces se dan las seis esferas de los sentidos. Dependiendo de éstas surge el contacto. La conciencia procede dependiendo del ojo, de la forma material, de la atención y de la personalidad psicofísica. El contacto (*sparśa*) no es otra cosa que la coincidencia de la forma visual, la conciencia y el ojo. Las sensaciones (*vedanā*) proceden de tal contacto.

La sed viene condicionada por las sensaciones, pues la sed hace nacer el deseo por el objeto de esas sensaciones. Aquel que está sediento se adhiere a las cuatro formas de apego. ¹⁹⁵

Cuando ocurre la usurpación entonces se da la existencia del usurpador (*bhava*) pues si uno no se apropiara [de lo que no le pertenece] estaría libre (*mucyeta*) y no tendría existencia (o devenir), [es decir, no renacería].

Los cinco agregados constituyen esta (concreta) existencia (o devenir). De la existencia viene el nacimiento. De lo cual se siguen el envejecimiento, la muerte, el dolor y el sufrimiento con las lamentaciones consecuentes. Desaliento e inquietud,

¹⁹⁴ El vijñāna como espíritu es la causa de todo esto, de las facultades, más tarde se convierte en la conciencia. Hay un vijñāna que es gandharva y otro que es conciencia. Dos modos de conciencia.

¹⁹⁵ Candrakīrti lista las cuatro formas de apego: el deseo (kāma), la opinión (dṛṣṭi), las reglas morales y los votos (śilavrata) y la creencia en un yo (ātmavāda). Luego define bhava como los cinco skandha cuando están activos.

todo ello resulta del nacimiento. Tal es el nacer de todo este cúmulo de sufrimientos. 196

Así, el ignorante construye (o crea) unas tendencias que son la fuente del saṃsāra. El ignorante construye esas cosas, el sabio no, porque ha visto la realidad.

Cuando ha cesado la ignorancia ya no ocurren las tendencias (o disposiciones).

Pero la cesación de la ignorancia se debe al cultivo del conocimiento (*jñāna*)

Con la cesación de cada uno de los miembros [de la serie de pratityasamutpāda] el siguiente miembro no surge, y así es destruido completamente este cúmulo de sufrimientos.

En las lenguas modernas de la India *skandha* significa almacén, el lugar donde se amontonan las cosas, una encima de otra. Por tanto *dulpkaskandha*: "montón de sufrimientos", "cúmulo de sufrimientos".

XXVII

La creencia que se manifiesta en opiniones tales como "yo existía en el pasado" o "yo no existía en el pasado" se basa en la idea de una continuidad (*śāsvata*) [entre pasado, presente y futuro]. Pero esa idea [de continuidad] se basa a su vez en la concepción de un límite imaginario (artificial) anterior al presente. 197

Pero, por otro lado, las opiniones referentes a una discontinuidad tales como "no existiré como otro en el futuro" o "existiré como otro en el futuro" están asociadas a su vez a un límite imaginario posterior.

La opinión de que yo no existía en el pasado no es apropiada, pero hay que tener en cuenta que lo que uno fue en el pasado no es lo mismo que lo que uno es ahora (o aquí).

Si uno pensara que ese (que pensaba en el yo futuro) es un yo, entonces uno estaría identificándose con la apropiación (es decir, uno confunde el apego a ciertos fenómenos con un yo), y de no haber tal apropiación ¿qué sería para ti entonces ese yo?.

Si cuando no hay apropiación no hay un yo. Entonces el yo no es más que apropiación. Entonces, para ti no hay tal yo. Además, el yo ni cesa ni surge como

¹⁹⁷ El término *părvătum* es un límite artificial. Artificial porque dicho límite "anterior al presente" que separa pasado, presente y futuro se está moviendo, cambia. Es imposible fijar de una vez por todas lo que el pasado es, pues crece constantemente.

apropiación. Pues, ¿de qué manera se podría convertir la apropiación misma en un apropiador?

Pues si ese yo que está libre de toda apropiación (la idea del yo brahmánica) fuera una sustancia que tiene la capacidad de adquirir (o poseer) entonces la otra entidad (la apropiación) no podría poseer ni adquirir. Por tanto el yo no es diferente de la apropiación ni idéntico a la apropiación. No hay un yo sin apropiación. Pero tampoco es cierto que el yo no exista para nada. 2000

No tiene sentido decir: "en el pasado yo no existía". Esta persona no es diferente de aquella que existió en un tiempo anterior. Si esta persona de ahora fuera algo distinto de ese yo tendríamos al mismo tiempo una parte de la persona que se abandona y otra que permanece, y entonces lo que es inmortal nacería.²⁰¹

Si esto fuera así, se seguiría la aniquilación y la completa desaparición de la acción, y las acciones de un sujeto serían experimentadas por otro.²⁰² Nada viene a existir de algo que no existió. De esto, los errores surgirían, el yo sería producido o la

La idea es que cuando surge o cesa la apropiación, no surge o cesa un yo, es sólo apropiación.

¹⁹⁹ Si el *ātman* es distinto de *upādāna*, entonces el *ātman* es *anupādāna*. Nāgārjuna trata a *upādāna* como si fuera una substancia (lo cual no parecería en principio lícito).

No es cierto que el yo no exista en absoluto: contra las interpretaciones nihilistas de N\u00e4g\u00e4rjuna, el yo existe de alguna forma, indefinida quiz\u00e1s, que no es ni la apropiaci\u00f3n ni diferente de ella.

²⁰¹ (Lit.) "lo que sobrevive a la muerte volvería a nacer, lo cual es absurdo".

²⁰² El karma es el axioma de la argumento: lo que se da por supuesto y sobre lo que opera la lógica, que muchas veces no es otra cosa que un "esconder los axiomas" o "hacer como que no los tiene".

existencia sería sin causa. Así, la opiniones "yo existí en el pasado", "yo no existí en el pasado", ambas y ninguna, son insostenibles.

Decir: "yo existiré en el futuro" o "en el futuro no existiré", tales opiniones son comparables a las que hemos visto sobre el pasado (i.e. insostenibles).²⁰³

Si el que es dios es el mismo que el que es hombre,²⁰⁴ entonces habría una continuidad absoluta. El dios no podría entonces nacer (renacer) pues cualquier cosa eterna no ha nacido. Si el hombre fuera distinto del dios entonces habría discontinuidad absoluta. Por tanto no sería posible que hubiera una serie continua [es decir, no tendría lógica hablar de una serie continua, la cual debe existir si existe la memoria, el aprendizaje, y el avanzar en el camino].²⁰⁵

Si una parte fuera divina y otra parte fuera humana, entonces sería a la vez eterno y no eterno y esto no es posible (sería irracional).²⁰⁶ Si se puede establecer que son ambos: eterno y no eterno, entonces también se podría establecer que ni es eterno ni no eterno.

203 El problema de la vida tras la muerte como falso problema. Pero además de falso extravía del camino. Solución Tractariana, de lo que no se puede hablar, mejor callarse.

Nagarjuna se refiere a la creencia en la reencarnación, según la cual uno puede llegar a ser un dios en la otra vida.

Frente a la continuidad total, N\u00e4g\u00e4rjuna debe defender una serie continua que sirva de base a la idea de un camino.

Nagarjuna no duda en rechazar la tercera opción de la catuskoji como un sinsentido. Por otro lado, se rechaza la combinación gradual de varios factores, que es la base de los procesos químicos o biológicos, algo permanece y algo de pierde: mutaciones.

Entonces si alguien viniera de algún lugar, fuera hacia algún lugar o estuviera en algún lugar, se seguiría que el *saṃsāra* fue sin comienzo, cosa que no es cierta.²⁰⁷

Si no existe lo eterno (una cosa que tenga una continuidad absoluta) Entonces ¿que cosa o quién será discontinuo?²⁰⁸ Por tanto se ha rechazado (*tiraskṛtaḥ*) a ambos y a ninguno.

Si el tiempo fuera limitado, ¿cómo podría haber un mundo del más allá? (es decir, como va a haberlo si el tiempo acaba). Si el tiempo fuera ilimitado ¿cómo podría existir otro mundo (el mundo de los paraísos celestiales o de los infiernos)?²⁰⁹

Debido a que el continuo de los agregados (*skandha*) es como una lámpara de aceite se sigue que ni su finitud ni su infinitud tienen sentido. Si fueran destruidos los agregados previos, entonces estos agregados (de ahora) que dependen de aquellos no surgirían. Entonces el mundo (*loka*) del *saṃsāra* terminaría por si sólo (si hay interrupción, acaba el mundo y empieza otro). Si los agregados previos no fuera destruidos entonces el mundo del *saṃsāra* no se acabaría nunca [el sufrimiento no acabaría nunca y no sería posible la salvación].

-

La metáfora predifecta: mundo como ilusión. Se quiere decir, si alguien viene de algún lugar, se necesita un antecedente y así nos zambullimos en una regresión infinita.

²⁰⁸ El negativo se define por el positivo, si no existe el positivo, entonces el negativo tampoco.

loka en este sentido no es lokadhatu: "receptáculo de los seres vivos", sino loka como el mundo de la reencarnación, del transito de los seres. Es un loka temporal. En esta época no creemos que existiera la distinción entre ilimitado e infinito. Para un ser de dos dimensiones que vive en una esfera, su mundo es ilimitado (carece de limites) pero es finito (al menos para alguien que reconoce la tercera dimensión).

Y si una parte fuera finita pero otra parte fuera infinita, entonces el mundo sería finito e infinito, lo cual no tiene sentido.

¿Cómo podría uno pensar que una parte del que se apropia es destruida y que otra parte no es destruida? Esto no tiene sentido. ¿Cómo podría uno pensar que una parte de la apropiación es destruida y la otra no? Esto tampoco tiene sentido. Si pudiera establecerse que el espacio es ambos, limitado e ilimitado, entonces podría establecerse que no es ni limitado ni ilimitado.

Además, dado que todas las entidades son vacías, todas las opiniones sobre la permanencia (la eternidad, etc.) ¿dónde surgirán?, ¿a quién se le ocurrirán?, ¿cuáles serán y de donde surgirían esas opiniones?²¹⁰

Me postro ante Gautama que, lleno de compasión, enseñó la verdadera doctrina que lleva al abandono de todas las opiniones.

²¹⁰ ¿Qué sujeto podría tener tal opinión si el sujeto es vacío? No es sólo que la opinión no tenga base, es que no hay quien pueda sostenerla.

247

BIBLIOGRAFÍA

Abe, Masao. 1992. A study of Dōgen: His philosophy and religion. Steven Heine (ed.), Albany (NY), State University of New York Press.

Austin, John L. 1982. Cómo hacer cosas con palabras, trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona, Paidós.

Bareau, André. 1992. "Buda, jefe de la comunidad de monjes", trad. María Urquidi, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F. Eón.

Barthes, Roland. 1980. S/Z, trad. Nicolás Rosa, Madrid, Siglo XXI.
1993. La aventura semiológica, trad. Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós.
1994. El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura, trad. C.
Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.
Basham, Arthur L. 1951. History and doctrines of the Ājīvikas. A vanished indian
religion, London, Luzae and Company.
Borges, Jorge Luis. 1985. Otras inquisiciones, Madrid, Alianza.
1986. Discusión, Madrid, Alianza.
1992. Ficciones, Madrid, Alianza.
1998. El hacedor, Madrid, Alianza.
Bruner, Jerome. 1998. Realidad mental y mundos posibles, trad. Beatriz López
Barcelona, Gedisa.

-----. 1999. La importancia de la educación, trad. Alejandra Devoto, Barcelona,

Paidós.

Burke, Kenneth. 1961. The rhetoric of religion: Studies in logology. Boston (MA), Beacon Press.

Cabezón, Jose Ignacio. 1994. *Buddhism and language. A study of indo-tibetan scholasticism*, Albany (NY), State University of New York Press.

Camus, Albert. 1999. El mito de Sisifo, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Cioran, E. M. 1992. *Ejercicios de admiración y otros textos*, trad. Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets.

----- 1984. *The large sutra of perfect wisdom*, Berkeley (CA), University of California Press.

-----. 1996. Buddhist tought in India, Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press.

Davidson, Donald. 1992. Mente, mundo y acción, trad. Carlos Moyá, Barcelona, Paidós. -----. 2001. De la verdad y de la interpretación, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa. Derrida, Jacques. 1989. La Escritura y la diferencia, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos. -----. 1997a. Cómo no hablar y otros textos, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto a. -----. 1997b. *La diseminación*, trad. José Martín, Madrid, Fundamentos. -----. 2000. De la gramatologia, trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, México D.F., Siglo XXI. Dragonetti, Carmen. 1967. Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista. Buenos Aires, Sudamericana. -----. 1984. Siete sūtras del Dīgha Nikāya, diálogos mayores del Buddha, México D. F., El Colegio de México. Eco, Umberto. 1992. Los límites de la interpretación, trad. Helena Lozano, México D.F. Lumen. -----. 1995. Interpretación y sobreinterpretación, trad. Juan Gabriel López, Madrid, Cambridge University Press. (Incluye colaboraciones de Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke–Rose, ed.: Stefan Collini). -----. 1997. ¿En qué creen los que no creen?, trad. Esther Cohen, México D. F., Taurus. Eliade, Mircea. 1998. El yoga. Inmortalidad y libertad, trad. Diana Luz Sánchez, México D. F., Fondo de Cultura Económica. -----. 2000. El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición, trad. Ricardo Anaya, Madrid, Alianza.

Fatone, Vicente. 1971. El budismo "nihilista", Buenos Aires, Eudeba. -----. 1972. Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo. Buenos aires, Sudamericana. Foucault, Michel. 1970. La arqueología del saber, trad. Aurelio Garzón, México D. F., Siglo XXI. -----. 1990. Tecnologías del yo, trad. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós. -----. 1996. Hermeneútica del sujeto, trad. Fernando Alvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira. -----. 1998. Las palabras y las cosas, trad. Elsa Frost, México D.F., Siglo XXI. -----. 1999a. "¿Qué es un autor?" en Entre filosofia y literatura (Obras esenciales, vol. I), trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós. ----- 1999b. Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales, vol. III), trad. Angel Gabilondo, Barcelona, Paidós. Frauwallner, Erich. 1995. Studies in Abhidharma literature and the origins of buddhist philosophical systems, trad. Sophie Francis Kidd, New York, State University of New York Press. -----. 1996. "Antropología del budismo", trad. F. Tola y C. Dragonetti, Revista de Estudios Budistas, México D.F., Eón. Gadamer, Hans-Georg. 1996. Verdad y método, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme. -----. 1997. Mito y razón, trad. Jose Francisco Zúñiga, Barcelona, Paidós. -----. 2001. El giro hermenéutico, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra.

Empírico, Sexto. 1996. *Hipotiposis pirrónicas*, trad./ed. Rafael Sartorio Maulini,

Madrid, Akal.

Gardfield, Jay 1., 1995. The fundamental wisdom of the Middle Way (Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā, translation and commentary), New York, Oxford University Press.

Gombrich, Richard. 1995a. Theravāda Buddhism. A social history from ancient

Gnoli, Raniero, 1979. Le stanze del cammino di mezzo, Torino, Boringhieri.

benares to modern Colombo, New York, Routledge. -----. 1995b. "Cómo comenzó el Mahāyāna", trad. Silvia De Alejandro, Revista de Estudios Budistas, México D.F., Eón. Gómez Bedate, Pilar. 1985. *Mallarmé*. Madrid, Ediciones Jucar. Gómez, Luis O. 1973. "Emptiness and moral perfection", *Philosophy East and West*, vol. 23. -----. 1975a. "Some aspects of the free-will question in the Nikāyas", *Philosophy* East and West, vol. 25. -----. 1975b. "Consideraciones en torno al absoluto de los budistas", Estudios de Asia y Africa X, El Colegio de México. -----. 1976. "Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon", *Philosophy East and West*, vol. 26. -----. 1977. "The Bodhisattva as a wonder-worker", *Prajñāpāramitā and Related* Systems: Studies in honor of Edward Conze, Berkeley (CA), University of California. -----. 1985. "Buddhist views on language", bajo la entrada "Language" en M. Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, vol. 8, New York, Macmillan. -----. 1998. "Words of silence: Liberation from language and the language of liberation in Buddhism", inédito.

-----. 2000a. "Two jars on two tables. Reflections on the 'Two Truths'," en

Jonathas A. Silk, ed., Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The

Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honolulu, University of Hawaii Press.

2000b. "Buddhism as a religion of hope: Obsevations on the "logic" of a doctrine and its foundational myth", <i>The Eastern Buddhist</i> , vol. XXXII No 1 2002a. <i>El Bodhicaryāvatāra de Śāntideva</i> , inédito 2002b. "Silencio intelectual, afecto ordenado", inédito 2002c. "Entrelíneas: Estudio de una leyenda budista", inédito.
,
Goodman, Nelson. 1983. Fact, fiction and forecast, Cambridge (MA), Harvard University Press.
1993. Maneras de hacer mundos, trad. Carlos Thiebaut, Madrid, Visor.
1995. De la mente y otras materias, trad. Rafael Guardiola, Madrid, Visor.
Gracián, Baltasar. 1998. Agudeza y arte de ingenio, Madrid, Cátedra.
Gudmunsen, Chris. 1977. Wittgenstein and Buddhism, London, The Macmillan Press.
Harvey, Peter. 2000. An introduction to buddhist ethics, New York, Cambridge University Press.
Huntington, C. W. Jr. 1989. The emptiness of emptiness: An introduction to the early
indian Mādhyamika, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press.
Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 1963. <i>Early buddhist theory of knowledge</i> , London, George Allen & Unwin Ltd.
Johnston, E.H. 1984. (ed./trad.) Aśvaghoṣa's Buddhacarita or acts of the Buddha,
Delhi, Motilal Banarsidass 1990. The dialectical method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī, co-autor
1 //o. The thineerical method of Magariana, Figrander, available

Arnold Kunst, Delhi, Motilal Banarsidass.

Jong, J. W. de, (ed./trad.). 1949. Cinq chapitres de la Prasannapadā, París, Librarie Orientaliste Paul Geuther. -----.1977. Mūlamadhyamakakārikāli. Nāgārjuna, Madrás, The Adyar Library and Research Centre. -----. 1994. "Lo absoluto en el pensamiento budista", trad. Vera Waksman, Revista de Estudios Budistas, México D. F. Eón. Kalupahana, David J. 1976. Buddhist philosophy. A Historical Análysis. Honolulu, University of Hawaii Press. -----.1996. Mūlamadhyamakakārikāh of Nāgārjuna, Delhi, Motilal Banarsidass. Kant, Inmanuel. 2002. Critica de la razón pura, trad. Manuel García Morente (edición abreviada), Madrid, Tecnos. Kasawara, Kenjiu. 1885. The Dharma Samgraha. an ancient collection of buddhist technical terms, Max Muller y H. Wenzel, eds., Orford, Clarendon Press. Kierkegard, Soren. 1975. "El Dios Improbable", trad. Luis O Gómez, capítulo III de Migajas Filosóficas en Problemas de la Filosofia, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico. -----. 1997. Temor y temblor, trad. Vicente Simón Merchán, Barcelona, Altaya. Lamotte, Etienne. 1944. Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra), Lovain, Bureaux du muséon. -----. 1988a. History of indian buddhism, from the origins to the Śaka era, trad. Sara Boin-Webb, Louvain, Université du Louvain. -----. 1988b. "The assessment of textual interpretation in Buddhism", trad. Sara Boin-Webb, en Buddhist hermeneutics, (Donald S. López, ed.), Honolulu, University

of Hawaii Press.

Lindtner, Christian. 1982. *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhaguen, Narayana Press.

-----. 2001. "Nāgārjuna" en *Companion encyclopedia of asian philosoph*y, Brian Carr y Indira Mahalingam, eds., New York, Routledge.

Lopez, Donald S. 1996. *Elaborations on emptiness. Uses of the Heart Sūtra*, New Jersey, Princetown University Press.

Loy, David R. 1999. "Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen", *Philosophy East and West 3*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Maalouf, Amin. 2001. *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza.

Matilal, Bimal Krishna. 1971a. Epistemology, logic and grammar in indian philosophical analysis, The Hague, Mouton.

- -----. 1971b. "Negation and the Mādhyamika dialectic", cap. 5 en Matilal 1971a.
- ----. 1973. "A critique of the Mādhyamika position", en Sprung, ed., 1975.
- -----. 1975. "Mysticism and reality: Inneffability", Journal of Indian Philosophy 3.
- -----. 1986a. *Perception. an essay on classical indian theories of knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- ------. 1986b. (ed.) "Buddhist logic and epistemology", en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel.
- -----. 1993. "Vaciedad y multilateralidad", trad. Mariela Álvarez. Revista de Estudios Budistas, México D. F., Eón.

May, Jacques. 1958. "La philosophie bouddhique de la vacuité", *Studia Philosophica* 18.

-----. 1959. *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris, Adrien Maisonneuve.

Miura, Isshū y Fuller Sasaki, Ruth. 1965. *The Zen koan*, San Diego (CA) Harcourt Brace and Company.

Murti, T. R. V. 1955. *The central philosophy of Buddhism*, London, George Allen and Unwin.

Nagao, Gadjin M. 1991. "La vida de Buda. Una interpretación", trad. María Urquidi, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

-----. 1992. *Mādhyamika and Yogācāra: A study of Mahāyāna philosophies*, trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass.

Nakamura, Hajime. 1980. *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication.

Nietzsche, Friedrich. 1994. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.

-----. 2000. La voluntad de poder, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.

Ñānamoli, Bhikkhu (trad.). 1999. The oath of purification (Visuddhimagga) by Buddhaghosa, Seattle (WA), BPS Pariyatti Editions.

Ortega y Gasset, José. 1972. *Tríptico: Mirabeau o el político, Kant, Goethe desde dentro*, Madrid, Espasa Calpe.

----. 2001. Ideas y creencias. Madrid, Alianza.

Panikkar, Raimon. 1996. El silencio del Buddha. Una introducción al ateismo religioso, Madrid, Siruela.

Paniker, Agustín. 2001. El jainismo. Historia, sociedad, filosofia y práctica, Barcelona, Kairós.

Paz, Octavio. 1991. Conjunciones y disyunciones, México D. F., Joaquín Mortiz.

Prats, Ramón. 1998. Libro de los muertos tibetano (trad./ed.), Madrid, Siruela.

Putnam, Hilary ------. 1988. Razón, verdad e historia, trad. José Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos. ------. 1994. Las mil caras del realismo, trad. Margarita Vázquez y Antonio Liz, Barcelona, Paidós. ------. 1999. El pragmatismo. Un debate abierto, trad. Roberto Rosaspini, Barcelona, Gedisa. ------. 2000. Sentido, sinsentido y los sentidos, trad. Norma B. Goethe, Barcelona, Paidós.

Rappaport, Roy A. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press.

Regamey, Konstanty. 1990. *The Bhadramāyākāravyākaraṇa. Introduction, tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Robinson. Richard 11. 1957. "Some logical aspects of Nāgārjuna's system", *Philosophy East and West* 6.
------. 1972. "Did Nāgārjuna really refute all philosophical views", *Philosophy East and West*, 22.
------. 1978. *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Rorty, Richard. 1990. El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofia lingüística, Barcelona, Paidós.
-------. 1991. Contingencia, ironía y solidaridad, trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Paidós.
-------. 1993. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.
------. 1995. "El progreso del pragmatista" en Eco 1995.
-------. 1996. Consecuencias del pragmatismo, trad. José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos.
-------. 2001a. La Filosofia y el Espejo de la Naturaleza, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra.
---------. 2001b. ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
-----------------. 2002. Filosofia y futuro, trad. Javier Calvo y Angela Ackermann, Barcelona,

Ruegg, David Seyfort. 1977. "The uses of the four positions of the catuṣkoṭi and the problem of description of reality in Mahāyāna Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, 5: 1–71.

-----. 1981. The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India, Wiesbaden, Harrassowitz.

Sabato, Ernesto. 2002. El escritor y sus fantasmas, Barcelona, Seix Barral.

Gedisa.

Saussure, Ferdinand. 1993. Curso de lingüística general, trad. Amado Alonso, Madrid, Alianza.

Searle, John R. 1980. *Actos de habla. Ensayo de filosofia del lenguaje*, traducción de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Cátedra.

-----. 1992. Intencionalidad. Un ensayo en la filosofia de la mente, trad. Enrique Ujaldón, Madrid, Tecnos. -----. 1997. La construcción de la realidad social, trad. Antoni Domenech, Barcelona, Paidós. -----. 2000. Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío, trad. Luis M. Valdés, Oviedo, Nobel. Singh, Jaideva. 1996. The conception of buddhist nirvāna of Stcherbatsky, Delhi, Motilal Banarsidass. Solé-Leris, Amadeo y Vélez de Cea, Abraham. 1999. Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha, Barcelona, Kairós. Sprung, Mervyn. 1975. The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta (ed.), Dordrecht, Reidel. -----. 1979. Lucid exposition of the Middle Way. The essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti, Boulder (CO), Prajñā Press. Steiner, George. 1991. Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, trad. Juan Gabriel López, Barcelona, Destino. -----. 1998. Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción, trad. Adolfo Castañon y Aurelio Major, México D.F. Fondo de Cultura Económica. -----. 1999. Heidegger, trad. Jorge Aguilar Mora, México D.F., Fondo de Cultura Económica. -----. 2000. Lenguaje y silencio, ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, trad. Miguel Ultorio, Barcelona, Gedisa. -----. 2001. Gramáticas de la creación, trad. Andoni Alonso y Carmen Galán,

Madrid, Siruela.

Strawson, Peter F. 1989. Individuos. Ensayo de metafisica descriptiva, trad. Alfonso García y Luis Valdés, Madrid, Taurus. -----. 1995. Libertad y resentimiento, trad. Juan José Acero, Barcelona, Paidós. Streng, Frederick. 1967. Emptiness: a study in religious meaning, Nashville, Abingdon Press. Suzuki, Daisetz Teitaro. 1957. Studies in the Lankavatara Sutra, London, Routledge and Kegan Paul. Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen. 1978. Yoga y mistica de la India, Buenos Aires, Kier. -----. 1980. Budismo Mahayana, Buenos Aires, Kier. -----. 1983. Filosofia y literatura de la India, Buenos Aires, Kier. -----. 1989. El idealismo budista. La doctrina de "solo la mente", Puebla (México), Premiá. -----. 1990. Nihilismo Budista, Puebla (México), Premiá. -----. 1999. El Sūtra del Loto de la verdadera doctrina, saddharmapuṇarikasūtra, México D.F. El Colegio de México. -----. 2000b. El Sūtra de los infinitos significados, Bilbao, Descle de Brouwer. -----, 2001. Antigua Poesía Budista. La Serpiente y otros poemas del Sutta Nipāta. New York, The Buddhist Association of the United States. Tucci, Giuseppe, 1934. (ed./trad.) Ratnāvalī of Nāgārjuna, Journal of the Royal Asiatic Society 1934 (pp. 307-325) y 1936 (pp. 237-252, 423-425). -----. 1988. The Religions of Tibet, trad. Geoffrey Samuel, Berkeley (CA), University of California Press.

Vallée Poussin, Louis de la, (ed.). 1970. Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti, Osnabruck, Biblio Verlag.

------. 1982. The Way to Nirvana. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Disciple of Salvation. Delhi, Sri Satguru Publications.

-----. 1988. *Abhidharmakośabhāṣyam*, Leo M. Pruden, trad., versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley (CA), Asian humanities Press, 1988. 4 volúmenes.

Warder, A. K. 1973. "Is Nāgārjuna a Mahāyānist?" en Sprung 1973.

Wayman, Alex. 1990. *Buddhist insight. Essays by Alex Wayman*, George Elder (ed.), Delhi, Motilal Banarsidass.

White, Hayden. 1992. El contenido de la forma. Narración, discurso y representación histórica, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

-----. 2001. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Wijayaratna, Mohan. 1996. Buddhist monastic life, according to the texts of the Theravāda tradition, trad. Claude Grangier y Steven Collins, New York, Cambridge University Press.

Williams, Paul. 1980. "Some aspects of language and construction in the Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy 8*, Boston (MA), Reidel Publishing. ————. 1998. *The reflexive nature of awareness. A tibetan Madhyamaka defence*, Richmond, Curzon Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1981. Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein, (Gerd Brand, ed.) trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.

-----. 1997. Sobre la certeza, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa.

-----. 1999. *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.

Wood, Thomas E. 1994. *Mind only. A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*, Delhi, Motilal Banarsidass.

-----. 1995. Nāgārjunian disputations. A Philosophical Journey through an indian looking-glass, Delhi, Sri Satguru Publications.