

TRADUCCIÓN

MŪLA MADHYAMAKA KĀRIKĀḤ EL TEXTO FUNDAMENTAL DEL CAMINO MEDIO. NĀGĀRJUNA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN
DEL SÁNSCRITO Y NOTAS DE JUAN ARNAU

Introducción

El Mūla madhyamaka kārikāḥ (en adelante MK) es uno de los textos filosóficos más importantes de toda la historia del budismo. Se considera el texto fundacional de la escuela Madhyamaka y está atribuido a Nāgārjuna, monje budista del siglo II procedente del sur de la India. La influencia de este texto sobrepasó las fronteras de la India y podemos encontrar comentarios no sólo en sánscrito, sino también en tibetano, chino, coreano, japonés y en lenguas modernas de Occidente.

La traducción que se presenta aquí es una selección de capítulos que contiene la dedicatoria y los capítulos 1, 4, 6, 8, 9, 13, 15, 16, 18, 20, 24, 27. Hemos omitido el capítulo 25, uno de los más importantes, debido a que ya apareció traducido en esta revista hace algunos años.¹ La traducción completa de este importante texto budista, atribuido a Nāgārjuna, se realizó en la Universidad de Michigan (Ann Arbor) durante el curso académico 2000-2001, y se publicará como libro a corto plazo. Quiero agradecer al Department of South Asian Languages and Cultures de la

¹ Luis O. Gómez, "Consideraciones en torno al absoluto de los budistas", *Revista de Estudios de Asia y África* 28, vol. X, núm. 2, México, El Colegio de México, 1975.

Universidad de Michigan por haberme invitado como Visiting Scholar para realizar la presente investigación y en particular al Dr. Luis O. Gómez que fue quien cursó dicha invitación.

No hace falta decir que sin la dirección, la paciencia, los consejos y el conocimiento profundo del sánscrito budista del profesor Gómez este proyecto no hubiera llegado a buen puerto. Con la traducción completa de este texto fundacional de la escuela Madhyamaka esperamos contribuir al desarrollo y la consolidación de los estudios budistas en español.

Para la traducción del texto sánscrito seguimos la edición de J. W. de Jong.² Una edición anterior del texto corresponde a Louis de La Vallée Poussin.³ La primera edición de este trabajo monumental [que incluye el comentario de Candrakīrti: Prasannapadā (“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.⁴

Versos dedicatorios⁵

Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande entre los elocuentes,⁶ que enseñó⁷ el origen condicionado (*pratītya-*

² J. W. de Jong, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Madrás, The Adyar Library and Research Centre, 1977.

³ Louis de La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*, Osnabruck, Biblio Verlag, 1970.

⁴ David S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.

⁵ *maṅgala śloka*: se trata de una especie de talismán verbal, mediante el cual la obra fructificará, es también un saludo o una dedicatoria. Esta dedicatoria no aparece en la edición del texto de De Jong, pero hemos optado por incorporarla debido a que se encuentra en todos los comentarios y en cierto sentido es un resumen del mismo. Traducimos la dedicatoria de la edición sánscrita de La Vallée Poussin (p. 11).

⁶ *vadatam*: (gen. pl.) “de los elocuentes”, en la transcripción del texto sánscrito romanizado de David J. Kalupahana (*Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1996) figura *vandatam* (en lugar de *vadatam*) siendo entonces la traducción: “de los honorables”.

⁷ *deśayāmāsa*: (perfecto histórico) “predicar”, “enseñar”.

samutpāda),⁸ el auspicioso⁹ apaciguamiento de “la mente confundida por las fabricaciones mentales”.¹⁰ Origen condicionado que está más allá de la aniquilación y del surgimiento, que no es ni continuidad¹¹ ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que no es aparición ni tampoco desaparición (o que “ni viene ni se va”).

I

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 condiciones¹² para la explicación del fundamento u origen de las cosas: la causa eficiente, la cau-

⁸ El sentido de estos versos introductorios es que *pratītyasamutpāda*, que traducimos por “origen condicionado” o “relacionalidad”, aplaca o apacigua lo *prapañca* (véase nota posterior), por lo tanto todos los términos de la lista 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.

⁹ *śīvam*: “auspicioso”, pero también “tranquilo”, “sereno”, apaciguado”. Primer juego de palabras, encontraremos muchos a lo largo del texto. La forma de escribir jugueteo de Nāgārjuna recuerda por momentos los juegos verbales de Jacques Derrida.

¹⁰ *prapañca*: (término clave en el MK) se usa en los textos Pāli (*papañco*) 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.

Jacques May (*Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, París, Adrien Maisonneuve, 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*. May sigue claramente a Candrakīrti que en su *Prasannapadā* (p. 373) lo define como el lenguaje (*prapañca vāc*).

¹¹ *anucchedam*: (lit.) “no desconexión”.

¹² 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

sa 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 estas condiciones que supuestamente la producen. Y si esta naturaleza propia no se encuentra en ellas, muchos menos podremos hallarla en las condiciones que producen una entidad diferente.¹³

No podemos decir que la eficacia tenga condiciones ni que la eficacia carezca de condiciones (se trata de términos correlativos, como izquierda y derecha).¹⁴ Tampoco podremos decir que las condiciones puedan darse sin eficacia pues no tiene sentido hablar de las condiciones de algo que no existe (sería como preguntar cómo ha crecido el bigote del hijo de la mujer estéril) ni tiene sentido atribuir condiciones a algo que ya existe.

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

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. Yo lo puedo conocer y mañana, si sigue allí, otro lo puede conocer y no deja de ser objeto de conocimiento. 3. *anantaram*: “antecedente inmediato”. Momento inmediato antes de surgir algo, también puede significar la ausencia de algo, si pienso en ir a comer y justo antes pensé en mi madre, ese “pensar en mi madre” es el *anantaram* o antecedente inmediato de la idea de ir a comer. 4. *adbipateyam*: la traducción que nos parece más adecuada es la de “condiciones propicias”. Si el brote brota de la semilla se debe al calor, al agua, a la misma semilla (ambas *betu*), 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 son factores de ausencia, se podría traducir también por “ausencia de factores desfavorables”.

¹³ (lit.) a. Para que una entidad pudiera tener naturaleza propia, ésta tendría que estar en las condiciones que producen esa entidad. Es decir, la esencia del árbol, su naturaleza propia, tendría que estar ya en la semilla, (que es su *betu*), en su sustrato material (*alambana*), en su antecedente inmediato (*anantaram*) y en las condiciones propicias (*adhipati*).

b. Y si esta naturaleza propia no se encuentra en las propias condiciones, menos todavía se encontrará en las condiciones de otra entidad.

¹⁴ (lit.) a. La eficacia o actividad (*kriyā*) 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.

b. De nuevo: *kriyā* (eficacia) y *pratyaya* (condición) no son dos palabras separables, dos conceptos que podamos diferenciar, sino que se solapan: crítica del lenguaje del Abhidharma.

que no existe.¹⁵ Y lo que ya existe no necesita de condición.¹⁶ 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?¹⁷ Se dirá que el 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? (o sea, ¿por qué 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?).¹⁸

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 sí mismas sino que depen-

¹⁵ 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 (*svabhāva*).

a. Parece querer decir: las cosas no tienen una explicación para que ocurran (o al menos tal explicación es absolutamente convencional y carece de cualquier tipo de sustancialidad o de valor ontológico), sino que, simplemente porque ocurren, tienen una explicación.

b. Lo que me hace decir que algo es una condición es el que otra 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 de las cosas facilita el nombre de “condición para el surgimiento”.

¹⁶ *a.* Es decir: ni es adecuado hablar de las condiciones de un árbol, ni tampoco del bigote del hijo de la mujer estéril.

b. Si la cosa existe ya, la explicación no aporta nada a la cosa, es *post facto*, viene después del hecho.

¹⁷ Crítica de *anekārtham* y *anānārtham*. El ojo por sí sólo no contiene el árbol, y sin embargo la imagen visual del árbol, su verdor, la luz, el ojo, todo eso junto todavía no es la imagen del árbol.

¹⁸ 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?

den a su vez de otras.¹⁹ ¿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?²⁰

IV

La forma material no puede concebirse aparte del órgano que la percibe. 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 efec-

¹⁹ Se añade la idea de una regresión infinita. La idea de que toda condición es efecto de otra y así sucesivamente en una cadena infinita.

²⁰ Completando el verso: dado que no existe un efecto con naturaleza propia, ¿cómo podremos hablar de condiciones o no condiciones con la eficacia (*kriyā*) 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. Lo mismo puede decirse de las condiciones.

²¹ *rūpa*: puede significar materia bruta, en su sentido más laxo (al menos en el *Kośa* de Vasubandhu) es “color”, pero en el contexto presente significa “materia que se percibe”, por lo que optamos por la traducción: “forma material”.

rūpakāraṇa: significa “el órgano que percibe la forma”, hay un nuevo juego de palabras pues *kāraṇa* significa también causa. Según el *abbidharma* el órgano era lo que causaba la percepción de ahí la ambivalencia semántica, dicho de manera tosca, para el *abbidharma* la percepción consistía en que el ojo, por ejemplo, emitía un rayo y éste era el que permitía ver (aunque no quede muy claro porqué entonces no se puede ver en la oscuridad). *Upalabhyate*: (√ *labh*: “obtener”, “conseguir”), el prefijo *upa* indica movimiento, acercarse a algo y agarrarlo, luego es “percibir” y “concebir”, otro juego de palabras.

Nirmukta: (lit.) “desligado de”.

²² 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 *dharmas* (cosas), que es a lo que dedicó sus esfuerzos el *abbidharma*, no podemos hipostasiar los *dharmas*, pues haciéndolo no obtendremos una explicación coherente de la causalidad y por tanto, del surgir y el perecer de los fenómenos.

to 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 puede haber causas y condiciones en 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

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

²³ Encontramos aquí un subterfugio habitual en el texto. Nāgārjuna 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 somete a la palabra. Aquí *kāraṇam* significa “causa” y no “órgano de la percepción”.

²⁴ Una de las tendencias más características del *mādhyamika*: suspender los juicios ontológicos.

vikalpa: (√ *kṣp*) “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 *vikṣp*, 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 *Sadrśaṃ*: “idéntico”, alusión al concepto abhidhármino de *sārūpya*: el objeto que se percibe y la imagen mental que se forma tras la percepción tienen la misma forma, son analógicos.

²⁶ *Samjñā*: el acto de aperibirse, 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 *skandhas*, y al resto de las cosas. El análisis de la forma material sirve a los demás. Los argumentos con base en la percepción y lo percibido se aplican a la sensación, al pensamiento, a los hábitos mentales y al aperibirse de las cosas.

²⁷ *Tasya jāyate*: “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 se quiere decir con esta estrofa es que el supuesto detractor termina diciendo lo mismo que el *śūnyavādin*, aunque no se cuenta. Si alguien dice que existe el ojo y que existe el objeto de su percepción como entidades separadas, entonces no tienes necesidad de postular una relación entre los dos, pues lo que le da ese nombre es la relación misma. Es la primera vez que aparece la palabra *śūnyatā* en el texto.

inconsistencia o falacia, ese otro termina por no demostrar ninguna inconsistencia por la misma razón: lo que dice es equivalente a lo que muestra el que propone la vacuidad.²⁸

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.²⁹ 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.³⁰

²⁸ *Vyākhyāna*: “comentario”, “explicación”, *sādhya*: término de lógica: *demonstrandum*. 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).

²⁹ *Rāga*: “concupiscencia, atracción, deseo sexual, deseo de apropiación, apego”. *Rāga* (en algunas listas del *abhidharma* aparece como *lobha*) es una de las *akuśalamūla*, junto con *dveśa* y *moha*.

Akuśala: Todo lo que, estando ligado a las raíces de lo malsano o nocivo (*akuśalamūla*), opera llevando en sí el germen del padecimiento futuro (*dubbha*). Las *akuśalamūla*, raíces o fuente 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 práctica 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. Los tres *akuśalamūla* constituyen los factores esenciales que atan al ser viviente al ciclo de las existencias y cuya supresión es necesaria para el logro del despertar.

³⁰ En el pensamiento del *abhidharma*, algunas escuelas como la *vātsīputrīya* consideraban que una persona es una entidad que desea y es algo aparte (separable) del deseo. No es razonable pensar que aparezcan al mismo tiempo pues el *rakta* (“el que desea”), para que sea real, tiene que haber sido *rakta* antes de desear (según los supues-

El existir simultáneamente no es posible en la identidad, porque eso (lo que ha surgido simultáneamente) no puede estar consigo mismo. Pero si hay diferencia, entonces ¿cómo habría simultaneidad?³¹

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.³²

Si hay un “existir a la vez” en la diferencia, ¿cómo se podría establecer que el deseo y el que desea son separables³³ si ambos existen simultáneamente? Si el deseo y el que desea fueran establecidos como diferentes, entonces, ¿por qué razón imaginarlos como simultáneos?³⁴

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?³⁵

tos de *abhidharma*). La persona que desea (estado o momento de una entidad) no es “deseante” hasta que desea. Si el deseo fuera independiente del que desea, uno no sería causa de otro.

³¹ 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 está separado, está separado siempre.

³² La diferencia (*prthakve*) es pluralidad, por tanto, separación: no se encuentran jamás, no es posible la asociación. Si dos cosas son idénticas (la misma cosa), si hay simultaneidad, ésta sería sin asociación, lo cual es absurdo, pues sería una contradicción en los términos. Si hay un existir a la vez que existe en la simultaneidad entonces no podría haber un encontrarse a la vez. Razonamientos claramente lingüísticos, juegos de palabras continuos. Retórica audaz, por momentos lúcida, otras vertiginosa.

³³ *Prthakprthagbhāvah*: “existir separadamente dos cosas”, subraya la pluralidad, se enfatiza la separación (como si fuera absoluta).

³⁴ Nāgārjuna parece caer en las trampas del *abhidharma*, no termina de deshacerse del todo de esa “forma de ver las cosas” en la que seguramente 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.

³⁵ 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 Nāgārjuna descansa sobre la idea de que “simultáneo” e “idéntico” son incompatibles, lo cual no nos parece para nada evidente, aunque habría una posible interpretación de análisis conceptual, véase comentario al último verso.

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?³⁶

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.

VIII.

Un agente realmente existente³⁷ 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.³⁸

³⁶ Implicando que no puede existir tal cosa.

³⁷ *Sadbhūta*: está compuesto de dos participios: *sat* y *bhūta*. *Bhūta*: la raíz *bhū* indica lo que está 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 no deja de ser un proceso, y que no puede ser considerado 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 entes reales, completamente acabados o como procesos terminados, no es posible que exista la actividad (*kriyā*) que observamos a nuestro alrededor. Lo que “ya ha llegado a ser” no puede seguir siendo, y este estado de completitud interrumpe el proceso de “ser”, el cual no está concluido ni en la acción ni en el agente. Esto se explica en la segunda *kārikā*.

³⁸ David J. Kalupahana, basándose en la etimología, traduce *na vidyate* como “no (es) evidente”. Nos parece forzado aunque elegante. *Na vidyate* significa “no se encuentra”, “no está”, “no existe”.

Si la actividad,³⁹ el agente y la causa instrumental no existieran, el bien y el mal no existirían. Y si no existen el bien y el mal,⁴⁰ el fruto que nace de ellos (del bien y 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.⁴¹

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 lo irreal (lo que existe y lo que no existe) pueden coexistir en una sola cosa si se contradicen?⁴²

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)⁴³ por las mismas razones aducidas anteriormente.

Pero un agente completamente inexistente tampoco realiza una acción que no existe en absoluto.⁴⁴ Ni realiza una acción que existe y no existe al mismo tiempo. Por las mismas razones ya señaladas.

³⁹ *Adi* en *kriyādinām*, indica el conjunto de las tres: la actividad, el agente y la causa instrumental.

⁴⁰ Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Nashville, Abingdon Press, 1967, traduce el dual *dharmādharmau* como “realidad verdadera y falsa realidad” y Jay L. Garfield 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 está de acuerdo.

⁴¹ Argumento kantiano: la existencia de una moral, de una idea del bien y el mal: razón práctica como fundamento de la razón teórica, que es una lógica de la ilusión.

⁴² Nāgārjuna apela claramente aquí a la lógica tradicional y desestima la tercera de las opciones de la *catuṣkoṭi* por autocontradictoria. (Véase Richard H. Robinson, “Some Logical Aspects of Nāgārjuna’s System,” *Philosophy East and West*, enero 1957, pp. 291-308). Sobre la *catuṣkoṭi* o tetralema el trabajo más detallado es el de Seyfort Rugg, “The uses of the four positions of the *catuṣkoṭi* and the problem of the description of reality in Mahāyāna buddhism”, *Journal of Indian Philosophy* 5, 1977, pp. 1-71. El tema ha sido tratado también por Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1963.

⁴³ Contraparte de MK 8.7.

⁴⁴ La posibilidad nihilista queda excluida, contra la tesis de Thomas. E. Wood, *Nagarjunian Disputations*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

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.⁴⁵

La acción ocurre en dependencia del agente. El agente ocurre en dependencia de la acción. No vemos ninguna otra forma de establecerlos.⁴⁶ De esta manera debe entenderse la “apropiación”,⁴⁷ 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.⁴⁸

IX

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 exis-

⁴⁵ Ahora Nāgārjuna se dispone a establecer el argumento positivo del capítulo, la consecuencia final de toda esta retórica.

⁴⁶ Kalupahana comenta que esta última frase: *nāyat paṣyāmaḥ siddhikāraṇam* (no vemos ninguna otra forma de establecerlos) es una aserción muy positiva que rara vez se encuentra en las *kārikā*, que tras criticar las interpretaciones metafísicas de *kāraṇa* y *karma*, da una descripción positiva de ambos en términos de *pratityasamutpāda*. Kalupahana insiste en dibujar un “Nāgārjuna empírico” y antimetafísico. Creemos 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 sean por tanto “empíricos”. Aunque es cierto que parte de la terminología del *abhidharma* se rechaza (por ejemplo lo *samśṛyā* y lo *asamśṛyā*) no se propone en su lugar una terminología que merezca el nombre de “empírica”, se utilizarán conceptos como “sueño”, “ilusión mágica”, “reflejo”, para reemplazar a los anteriores.

⁴⁷ 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 indebida e incompatible con la práctica budista. Borges 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. La opinión adecuada es, como ocurre a menudo en el pensamiento del *mādhyamika*, de carácter dialéctico, es decir, un camino medio entre esos dos extremos que se consideran perniciosos.

⁴⁸ No tiene ningún sentido, ni es consistente—y este paradigma se seguirá exponiendo en capítulos sucesivos— considerar al yo como una entidad independiente de

te 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, etcétera?

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?⁴⁹

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 éstas 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 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, etcétera.⁵⁰

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 como “esto existe” y “esto no existe” se disipan.⁵¹

sus acciones, percepciones e interacciones con el mundo, ni tampoco tiene sentido la ontología de estos fenómenos como independientes del sujeto.

Esto puede considerarse una extensión lógica del análisis de la vacuidad del mundo externo y muestra la determinación de Nāgārjuna de tratar todos los fenómenos sobre las mismas bases. Nāgārjuna sugiere que el análisis de este capítulo de agente y acción puede y debe extenderse a todos los fenómenos.

⁴⁹ Nāgārjuna se refiere al sujeto y a su experiencia. Verso importante: No es lícita la abstracción del sujeto (sin su acción o experiencias) ni la abstracción de la experiencia sin el sujeto.

⁵⁰ Seguimos en la traducción el comentario de Candrakīrti, que identifica *bhūteṣu* con los elementos. Nāgārjuna está considerando una hipótesis del *sāṃkhya* según la cual los sentidos tendrían su origen en los elementos inertes, es decir, en ciertos elementos materiales.

⁵¹ Verso importantísimo. *Nivṛttās*: (*ni*: “abajo”, “estable” y la raíz *vr*: “rodar”) literalmente significa “se detienen”, optamos por “se disipan” por cuestiones de estilo.

XIII

El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras, por tanto, falsas.⁵² Si los principios (*dharmā*) 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).⁵³

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?⁵⁴

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 ya es viejo.

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.⁵⁵ Sin embargo, no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío?⁵⁶

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): Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁵² Arriesgamos la traducción de *moṣa* por “cautivar”, cuando literalmente significa: “confusión”. Candrakīrti no especifica en su comentario si las *samskāra* 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.

⁵³ Aparece la metáfora de la vacuidad como luz, como lámpara que ilumina la existencia, esta metáfora la encontraremos mucho después en el *Libro tibetano de los muertos*.

⁵⁴ Si no hay naturaleza propia nadie puede experimentar el cambio y si la hay tampoco, pues la naturaleza propia (*svābhāva*) por definición no cambia.

⁵⁵ Se ha equiparado *śūnya* a *svābhāva*. Es decir, se podría establecer la definición de lo vacío gracias a, o apoyándose en, o a partir de, lo substancial: *svābhāva*. *Svābhāva* crea el espacio para *śūnya*, como no hay *svābhāva*, tampoco hay *śūnya*.

⁵⁶ Estrofa de extraordinaria importancia. Nāgārjuna está tratando de decir que no puedes separar lo vacío de lo no vacío, como tampoco se puede separar la mantequilla

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.⁵⁷

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.⁵⁸ 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 “naturaleza inherente derivada de otra entidad” no es otra cosa que la naturaleza propia de otra entidad.⁵⁹

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 vaciar al mismo vacío y esto es lo que se hace aquí, a pesar de los peligros que conlleva.

⁵⁷ 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. Nāgārjuna 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 consideran un escéptico. “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, ése, como se dice en el capítulo 24, coge la serpiente por la cola, ése está en peligro, ese no se salvará. En este punto el escepticismo se vuelve soteriología, pues se considera este “escepticismo” como medio hábil (*upāyakaśalya*) para la salvación.

⁵⁸ La estrofa que es una definición de *svābhāva*: lo que no es *kṛta*, lo “no fabricado”, lo que “no es el efecto de otra cosa”, es *svābhāva*, existe por sí mismo. *Kṛta*, “fabricado” como opuesto a *svābhāva*, “naturaleza propia”. Si todo es *kṛta* no hay *svābhāva*. Comparar con Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000, (ítem 551), “La “cosa en sí” 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). (ítem 552) Hay una idea dogmática que debe rechazarse en absoluto, la de que las cosas tienen por sí una naturaleza”.

⁵⁹ 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.

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.⁶⁰

Aquellos que perciben la naturaleza propia como naturaleza ajena,⁶¹ éstos 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.⁶²

Si la naturaleza primaria de alguna cosa no existiera, esa cosa no podría cambiar, y si existiera tampoco podría cambiar. “Existe” implica adherirse al 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.⁶³

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.⁶⁴

⁶⁰ Parece una crítica del lenguaje, en concreto de los conceptos de existencia e inexistencia, que no son adecuados para explicar el mundo. Un concepto depende de su opuesto una vez que se ha mostrado que uno es absurdo, el opuesto lo será también automáticamente. Si se niega *svābhāva* debe negarse también *śūnyatā*.

Anyathābhāva: significa “cambio,” pero también “diferencia”: otro juego de palabras.

En el capítulo 13 se hizo el razonamiento parecido utilizando a la leche (*ksīra*) y a la mantequilla (*dadhi*) y de ahí se pasó a *śūnya-asūnya*, 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 dónde pretende situarse.

⁶¹ Por ejemplo, a Dios en un sentido cristiano, o a la vacuidad como un Absoluto (con una esencia).

⁶² *Prakṛtyā*: el estado de las cosas tal cual ellas son.

⁶³ Destierro del término “existir”, del verbo “ser”.

⁶⁴ Encontramos aquí un uso especial de *svābhāva*: como si el existir fuera un atributo, un atributo inalienable.

XVI

Si se asume que las disposiciones o tendencias mentales⁶⁵ 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* (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 pegan más que ningún otro.⁶⁶

⁶⁵ En este capítulo *samskāra* es lo condicionado pero con referencia específica al renacer, es decir, las tendencias que se supone dan el salto de una existencia a otra.

⁶⁶ El consejo parece ser: vivir como si no hubiera nirvana, como si no existiera, la recomendación parece ser olvidarse del nirvana. A veces da la sensación de que el tema

Cuando no se afirma el nirvana ni se niega el samsara, entonces, ¿qué se imaginaría uno que es el nirvana y qué se imaginaría uno que es el samsara?⁶⁷

XVIII

Si el yo fuera el agregado su destino sería el surgimiento y la cesación. Si el yo fuera diferente de los agregados, tendría características que no se pueden atribuir a los agregados.⁶⁸ 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.⁶⁹

No existe nadie que esté libre del yo y del egoísmo, y el que crea percibir a alguien libre del yo y del egoísmo ese no percibe las cosas como son.⁷⁰ Cuando las opiniones en relación con lo mío y al yo decrecen 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 impureza (*karmakleśa*). Ese *karmakleśa* le pertenece al que tiene imaginaciones como resultado de la fabricación mental (*prapañca*). Pero lo *prapañca* cesa en la vacuidad.⁷¹

del nirvana tiene mucha más importancia para 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.

⁶⁷ *Samāropa*: afirmar en el sentido de “proponer un ideal”, afirmación ética y propedéutica. Nos encontramos ante un antecedente de lo que más tarde el *mahāyāna* llamará “nirvana sin apoyo o sin fundamento”: *apratisthita nirvāna*.

⁶⁸ En la prosa filosófica sánscrita los compuestos se deben traducir como frases, como en el caso presente con *askandhalakṣaṇab*.

⁶⁹ Juego de palabras de difícil traducción, *ātman* queda sobreentendido.

⁷⁰ 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 podemos encontrar a nadie que carezca de la noción de yo.

⁷¹ (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 (*prapañca*). Pero lo *prapañca* cesa en la vacuidad”. Chr. Lindtner (“Nāgārjuna”, en *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Londres-NY, Routledge, 1997, pp. 349-370) comenta que este pasaje a menudo se entiende de forma errónea. Glosa así: “se dice que el *karma* y las *kleśas* son debidas a

Se ha enseñado que hay un yo (*pudgalavāda*) e incluso que no hay un yo (*sarvāstivāda*). Pero el Buda no ha enseñado ni el yo ni el no yo.⁷² Cuando cesa el objeto del lenguaje (se refiere a *prapañca*, a pensar que las palabras designan realidades) cesa el objeto del pensamiento. Al igual que el nirvana, la naturaleza de todas las cosas carece de surgir y de perecer.⁷³

Todo es verdad (*tathyam*) 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.⁷⁴ 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.

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, ésa es en realidad la ambrosía de la enseñanza de los Budas, protectores del mundo.⁷⁵

Cuando no aparecen los completamente iluminados y cuando los discípulos (*srāvaka*) han desaparecido, la sabiduría de los Budas solitarios (*pratyekabuddha*) surgirá plena y sin contaminación.⁷⁶

vikalpa, y que los *vikalpas* son debidos a *prapañca*, pero lo *prapañca* cesa en la vacuidad (*śūnyatā*).” (p. 355).

⁷² Candrakīrti no cita ningún *sūtra*, pero la referencia obligada aquí es el *Kasyapaparivarta*.

⁷³ Se anticipa la igualdad de *samsāra* 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.

⁷⁴ *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 confusiones y alimenta lo *prapañca*.

⁷⁵ Lo que dice Nāgārjuna es lo que han dicho los Budas. El autor del MK se erige en intérprete privilegiado.

⁷⁶ Por un lado se deja una puerta abierta a lo que está fuera de la propia tradición budista. Y aún más, parece insinuarse la posibilidad de un conocimiento al margen de la tradición gurú-discípulo. Por otro lado, aparece la noción de *pratyekabuddha* 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 Bodhisattvas. Para estos textos los *pratyekabuddhas* no realizan completamente el *jñāna* del Buda. Representa algo de ese Mahāyāna primitivo del que apenas nada sabemos y apoya las dudas de A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970, sobre si Nāgārjuna fue un *mahāyāna* o no.

XX.

Si el producto se produjera por la conjunción⁷⁷ de causas y condiciones, el producto existiría ya en dicha conjunción. ¿Cómo iba entonces a surgir de la conjunción?⁷⁸ Por otro lado, si el efecto surgiera de la conjunción de causas y condiciones y no existiera en esa conjunción, ¿cómo podría surgir de la misma?

Si se asume que el efecto existe en la conjunción de causas y condiciones. ¿No debería observarse en la 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 y las condiciones serían comparables a no causas y no condiciones (o mejor, las causas no serían causas y las condiciones no serían condiciones).

Si la causa cesa una vez que ha servido como causa del efecto, entonces tendríamos dos identidades (*ātmadvayam*) 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, no tendría causa.⁷⁹

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

⁷⁷ *Sāmagra*: “en un solo punto”, “intersección”. Término del *abhidharma* muy popular entre los *mādhyamika*, 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.

⁷⁸ Alusión a la idea *sāṃkhyā* según la cual el efecto ya existe en la causa: *sat-kārya-vāda*. En este caso referido a la conjunción de causas y condiciones.

⁷⁹ 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. La retórica de Nāgārjuna a veces parece sugerir esa inexistencia, aunque reafirme una y otra vez su postura antinihilista.

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. Pues no 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 está 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.

¿Cómo surgirá lo vacío y como cesará lo vacío? Si algo es vacío, se sigue que ni es cesado ni surgido.⁸⁰

Pues la identidad de causa y efecto es completamente insostenible y la diferencia entre causa y efecto tampoco se puede sostener.

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 así es, ¿cómo podría producir un efecto? El efecto no es producido por la conjunción, ni es producido por otra cosa que no sea la con-

⁸⁰ Estrofa clave: Lo que no es vacío (*svabhāva*) no puede surgir ni desaparecer. Pero lo vacío, por ser vacío, tampoco puede surgir ni desaparecer. Con lo cual Nāgārjuna esta equiparando, incluso igualando, la "naturaleza propia" (*svabhāva*) con la vacuidad (*śūnyatā*).

junción. Sin un producto, ¿cómo hablar de una conjunción de condiciones?

XXIV

[El oponente argumenta.⁸¹]

“Si todo esto es vacío, no habría surgimiento ni cesación, entonces las cuatro nobles verdades carecerían de realidad.⁸² 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.⁸³ Tampoco existirían los cuatro nobles frutos,⁸⁴ ni los que han llegado a esos frutos, ni los que están en camino de conseguirlos. Estas ocho personas nobles⁸⁵ 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.⁸⁶ las contradices, aunque estás hablando de las Tres Joyas, en realidad las rechazas”.

⁸¹ Aquí habla el oponente, *purvapakṣa* (lit. ala anterior), los dos cuernos de un dilema: tesis-antítesis.

⁸² *Abhāvas prasajyate*: no son ciertas, no tienen aplicabilidad, no tienen vigencia.

⁸³ Enumeración de metas budistas: *parijñā*: *pari*: completo, *jñā*: conocimiento. El término *prabhānam* puede ser de la raíz *bhā*: “dejar” o de la raíz *dhā*: “esfuerzo”, seguramente en el Indo Medio pierde la “d”. *Bhāvanā*: cultivo moral y cultivo 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 en relación con la impermanencia, cultivar la visión de la impermanencia (*anitya*) en el día a día. *Sākṣikarma*: *sa-akṣi*: “ojo”, hacerlo estar frente a mí, cara a cara, frente a mis ojos: realización directa.

⁸⁴ Los cuatro Nobles frutos: *āryapbalāni*, según la tradición escolástica, ya afianzada en tiempos de Nāgārjuna, 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 cielos alcanza el nirvana. 3. *sakṛdāgamin*: (*sakr*: una vez) regresa una vez, como hombre. 4. *srotapanna* (*srota*: corriente / raíz *sr*: fluir, *panna*: paso) el que ha entrado en la corriente del *Dharma*.

⁸⁵ Estas personas nobles (*āryapudgala*) se pueden dividir en dos categorías: los que están en camino y los que ya llegaron, así tenemos el grupo del ocho al que se refiere esta estrofa. *Puruṣapudgala*: *puruṣa*: persona real, calificativo de *pudgala*, término más técnico, más abstracto y escolástico.

⁸⁶ Va a considerar las Tres Joyas, aquí al *dharma* y a la *samgha*, en la siguiente estrofa al *Buddha*.

Comentario: 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 “traicio-

[Nāgārjuna replica:]

“Eres tú el que contradice el concepto de la vacuidad, el verdadero fruto, el bien y el mal y la convención mundana (*vyāvahāra*).⁸⁷ Nosotros afirmamos que no comprendes el propósito de la vacuidad y arruinas tanto la vacuidad misma como su significado.⁸⁸

La enseñanza de los Budas se hace con base⁸⁹ en dos verdades, la verdad convencional (*saṃvṛti*)⁹⁰ y la verdad según el sentido último (*paramārtha*).⁹¹ 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 descansa⁹² en lo convencional, y que sin alcanzar⁹³ este sentido último no se entra⁹⁴ en el nirvana.⁹⁵

nan” así la realidad del mundo (la realidad *real*, como la entiende el hombre corriente): traición y revelación (*betray*). 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.

⁸⁷ *Vyāvahāra*: *vy* / *ava* / *hāra*. *vi*: indica separación, *va*: al lado, *hāra*: (*āhāra*: comer, *hr*: jalar, *prahāra*: pegar). “Hacer una transacción comercial” (donde una cosa se sustituye por otra), “sustitución”, “trueque”, “negocio”. También “hábito funcional”, “costumbre”, “usanza”. Hay un dicho Tēgulu (sur de India) que dice: “Cuando dos personas hablan y se entienden son negocios. Cuando una habla y la otra no entiende es gramática. Si ninguna entiende es filosofía (*vedānta*)”.

⁸⁸ 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 es por éste por el que es pensada, cultivada y perfilada en esta obra.

⁸⁹ *Samuṣṛitya*: *sam* (completamente) *ipā* (a los pies de) *śr* (apoyar) *tya* (gerundio): “apoyándose en”, “descansando en”, “con base en”.

⁹⁰ *Samvṛti*: sinónimo de *vyāvahāra*, *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”. *Samvṛti* no encubre nada, es la parte pragmática, de acuerdo común, la usanza, la costumbre, el acuerdo de significación (reminiscencia del lenguaje).

⁹¹ *Paramārtha*: *parama* / *ārtha*, *para*: “otro”, *parama* es el superlativo: “lo totalmente otro”. La realidad tal y como se ve una vez que se ha alcanzado la meta última: *artha*: “sentido”, “meta”.

⁹² *Śr*: “descansar”, “apoyarse en”, “fundarse”, “basarse”.

⁹³ *Anāgamyā*: gerundio negativo de *āgam*: “alcanzar”, “llegar” (una palabra relacionada es *anāgata*: el futuro, lo que no ha sido realizado).

⁹⁴ *Adbigamyate*: voz pasiva de *adbigam*: “entrar”, “penetrar”.

⁹⁵ Quizá el verso que más repercusión ha tenido en la hermenéutica budista. Traducción alternativa: “El sentido último no es enseñado sin fundarse en lo convencional (o el sentido último no se ha enseñado sin recurrir a lo convencional). Y sin alcanzar el sentido último no se entra en el nirvana (o y sin realizar el sentido último no se penetra en el nirvana)”. La implicación de esta estrofa es la siguiente: lo *paramārtha* no puede existir sin lo *saṃvṛti* y viceversa. No hay forma de separar uno del otro

Cuando la vacuidad no se entiende de forma adecuada arruina al necio⁹⁶ como una serpiente agarrada⁹⁷ por la cola o como un conjuro⁹⁸ mal pronunciado. Por eso el Eremita⁹⁹ se resistió a enseñar, porque se dio cuenta de que a los necios les resultaría difícil penetrar en este *dharmā* profundo.¹⁰⁰

La obsesión que tienes con la vacuidad no nos incumbe, no es la nuestra. Esta obsesión no es pertinente con la naturaleza del vacío.¹⁰¹

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.¹⁰²

porque no son sino la misma cosa vista desde sistemas de referencia diferentes. Ambas esferas parecen estar entrelazadas (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 ese 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.

⁹⁶ *Mandamedbasam*: "mente limitada", "lenta".

⁹⁷ *Gṛhīta*: "asido", "adherido", *durgrhīto*: "erróneamente asida", "erróneamente agarrada".

⁹⁸ *Vidyā*: aquí significa, como en otros contextos, "fórmula mágica", "encantamiento", "hechizo". Puede significar también, de forma metafórica, un medicamento erróneamente recetado.

⁹⁹ *Muni*: "sabio", "eremita" viene de la raíz *man*: "pensar", significa por tanto "pensador". *Muni* como "mudo", metáfora del *Suttanipāta*: "el sabio guarda silencio como los ríos profundos que apenas hacen ruido en su discurrir", mientras que el ruido y el estrépito es cosa de riachuelos de poca profundidad.

¹⁰⁰ Alusión a la tradición según la cual el Buda dudó acerca de la viabilidad de predicar el *Dharma* que acababa de descubrir con su "despertar". El *Buddhacarita* de Buddhagoṣa cuenta que se congregaron todos los dioses a su alrededor suplicándole que lo hiciera.

¹⁰¹ Se indica que es una contradicción en los términos obsesionarse (*adbilayam*) 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. *Adhilayam*: 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..." *Nāsmākam*: "no se aplica a nosotros", "no nos pertenece", "no nos incumbe". *Doṣaprasaṅgo*: "implicación errónea", "consecuencia errónea".

¹⁰² Las posibles relaciones entre vacuidad y racionalidad están implícitas en esta estrofa. Parece querer decir: 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 parece aquí como si fuera un término metalingüístico asociado a la predicación, si se pueden predicar cosas de un "algo" a ese "algo" se le puede designar como vacío. Parece indicar que la vacuidad es lo contrario de un Absoluto cuando dice: "aquello con respecto a lo cual no se puede predicar racionalmen-

Tú, culpándonos¹⁰³ de tus propios errores, eres como una persona que habiendo montado en su caballo se olvida¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵

Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (o la relacionalidad: *pratītyasamutpāda*), y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*),¹⁰⁶ es precisamente el Camino Medio.¹⁰⁷

te nada, a eso no se le puede predicar la vacuidad". La vacuidad se "presenta" no como una entidad, sino como la realidad misma tal y como se presenta desde el sistema de referencia del sentido último. Richard H. Robinson ("Some logical Aspects...") hace de este verso el eje de su interpretación de Nāgārjuna, él traduce: "Todo aquello que se puede decir de la vacuidad, se puede decir de cualquier otra cosa", y siguiendo el comentario de Candrakīrti observa que "todo" significa todos los dharmas mundanos y transmudanos, 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 vacío" 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 pluma no tiene forma, color, tamaño, etc., entonces no es vacía".

¹⁰³ *Paripātayan*: (lit.) "lanzándonos": *pari*: significa también "en dirección contraria": el error lanzado te vuelve.

¹⁰⁴ *Vismṛtaḥ*: *vi* (negación) *smṛ* (recordar) por tanto: "olvidar".

¹⁰⁵ Referencia al primer capítulo. *Anupaśyati*: *anu* indica verbo imperfectivo: "ves y continúas viendo" (*anupaśyati*), al contrario que *vi* que indica verbo perfecto: "ver en un instante concreto del tiempo". En el sánscrito védico existía una distinción entre "ver" (*vid*) que es perfecto 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".

¹⁰⁶ *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 *jñā*, la "p" indica el causativo. Por tanto: "nominalización", "designación". *Prajñapti* aparece en el Abhidharma, Vasubandhu la usa 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". La vacuidad como mera designación, contra *śūnyatā* como Absoluto.

¹⁰⁷ La Vía 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

Pues no existe ningún fenómeno que no sea relacional, que no tenga un origen condicionado, por esta razón no existe ningún *dbarma* que no sea vacío.

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.¹⁰⁸

¿Cómo podría lo que ya existe ser producido de nuevo?¹⁰⁹ 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.¹¹⁰

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.¹¹¹

Sin los conceptos de dolor, surgimiento y cesación no habría un camino posible.¹¹² Si la comprensión plena tuviera natu-

sostener esta vacuidad es como término convencional. Éste es otro de los pasajes clave en la interpretación de Robinson, que traduce: “Declaramos que lo que es surgido en dependencia eso es vacuidad; ello sirve como designación, ello es idéntico con el Camino Medio”. El argumento de Robinson es que el origen condicionado es vacío, y por lo tanto es consistente. La vacuidad es por definición “ausencia de ser propio” (*svabhāva*). El punto clave de la argumentación de Nāgārjuna es que la clase de entidades que poseen naturaleza propia es nula. Así, la clase de fenómenos vacíos, *pratītyasamutpāda*, 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 que es coextensiva con la clase universal.”

¹⁰⁸ Si no hubiera causalidad, impermanencia y vacío, el mundo sería estático, sin movimiento ni transformación. (Traducimos el futuro: *bhaviṣyati* como condicional).

¹⁰⁹ *svabhāvye*: derivado en *ya*, se refiere al término sustantivo temático sin sufijo más *ya*.

¹¹⁰ El contrincante ha dicho que si hay vacío no hay verdad del dolor, la cesación etc... y Nāgārjuna responde que es precisamente porque hay vacío, que las verdades nobles, el dolor, su surgimiento, su cesación y el camino, pueden ocurrir. La posición del contrincante es la que excluye tal posibilidad.

paryavasthānān: *paryava* (hacia un lado) *sthā*: adherirte a la noción.

¹¹¹ El interlocutor aquí es un budista. En principio podría ser *abhidharmica*, *nyāya* o imaginario. Pero el capítulo utiliza la terminología del *abhidharma*: las Tres Joyas, las Nobles verdades y sitúa la discusión en cómo interpretarlas. Se 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).

¹¹² El camino se define como un proceso de cambio, desde la realidad del dolor a

raleza propia no cambiaría, no habría progresión en el conocimiento, uno no avanzaría.¹¹³

Así, ni la realización, ni el abandono, ni el cultivo, ni la comprensión, ni los cuatro frutos serían posibles.¹¹⁴ Sin éstos 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,¹¹⁵ 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 ocurre¹¹⁶ 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 mundanas¹¹⁷ 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 naturale-

su cesación y a la transformación de la percepción por medio de la meditación. Este proceso es posible gracias a la vacuidad.

dubkanirodhatvāt: sustantivo abstracto en ablativo.

¹¹³ Los momentos de comprensión en el camino se tienen necesariamente que ir perfeccionando, no pueden ser algo acabado (como es lo *svābhāva*). De otro modo no podría haber progresión.

¹¹⁴ Es decir: un fruto que no se ha logrado mediante los pasos o por un sujeto que tiene naturaleza propia, ¿como alcanzar ésta si no la tuvo al principio? Aquí Nāgārjuna está rechazando (aunque a veces parece que no lo hace, y lo parece porque utiliza las presuposiciones del interlocutor) al mismo tiempo un punto final donde haya naturaleza propia, es decir, un nirvana completamente acabado y perfecto. Aunque esto anticiparnos al siguiente capítulo.

¹¹⁵ *Bodhi*: despertar (masc. y fem.) = *Bodha* (masc.), *Bodhāya*: (dat. sing.), presupone el verbo (búsqueda). Como en *Bodhagāya*: "conquista del despertar". *Svabhāvena*: "su naturaleza propia es no estar despierto". *Ghaṭann*: (part. pres.), raíz *ghaṭ*: "golpear", "persistir", "perseguir", "esforzarse".

¹¹⁶ *Vidyate* (verbo copulativo): "ocurrir", "encontrarse", "estar". Nāgārjuna gusta del uso de verbos copulativos, verbos que no significan nada, verbos "vacíos".

¹¹⁷ *Vyavahāram laukikān*.

za propia no podría surgir ni perecer, permanecería inmutable y carecería de variedad.¹¹⁸ Si no fueran vacías las acciones que llevan a la cesación del dolor y si no fuera vacío el abandono de todas las aflicciones, entonces habría un alcanzar de algo¹¹⁹ que no se ha alcanzado.

Aquel que ve el origen condicionado ve el dolor, su surgir y su perecer, y viéndolos, ve el Camino.

XXVII

Aquellas opiniones basadas en la idea de que el mundo permanece —no se interrumpe, continúa (*sāsvata*)— que se manifiestan en creencias como: “yo existía en el pasado” o “yo no existía en el pasado” se basan en un límite artificial anterior al presente.¹²⁰

Las opiniones que se refieren a la discontinuidad de la realidad como “no existiré como otro en el futuro” o “existiré como otro en el futuro” están asociadas con un límite arbitrario posterior. La opinión de que yo no existía en el pasado no es apropiada. Lo que uno fue en el pasado no es lo mismo de 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.

¹¹⁸ Pequeña violación gramatical usual en este tipo de versos métricos: debería ser *svabhāve jagati*.

“Si el mundo tuviera una esencia propia” (locativo absoluto). *Vicitrābbhir*: “variedad”, *avastbābbih* “condición”, “estado”; “estados variables” (instr. plural). *Rahitam*: “carente”, “desprovisto”.

¹¹⁹ *Prāpti*: término técnico del *abhidharma*, la obtención de una cualidad o estado, usualmente meritorio.

¹²⁰ *Pūrvātam*: se trata de un límite artificial, arbitrario, que separa pasado, presente y futuro, ese límite, “anterior al presente” es arbitrario porque él mismo está en movimiento.

Abbūm: aoristo, compuesto perfecto que significaba, como en griego, un pasado reciente, pero en el sánscrito clásico se ha perdido esta distinción y significa simplemente pasado. *Atīta*: pasado.

Además, el yo ni cesa ni surge como apropiación.¹²¹ Pues, ¿de qué manera se podría convertir la apropiación misma en un apropiador?

Ya que si ese yo que está libre de toda apropiación (la idea del yo brahmánica) fuera la sustancia que tiene la capacidad de adquirir (o poseer) entonces la otra entidad (la apropiación) no podría poseer ni adquirir.¹²² Así que 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.¹²³

Decir: “en el pasado yo no era” no tiene sentido. Esta persona no es diferente de aquella que existió en un tiempo anterior. Si esta persona fuera algo distinto del yo tendríamos al mismo tiempo un abandono de parte de la persona y otra parte de la persona permanecería, y entonces lo que es inmortal nacería.¹²⁴

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.¹²⁵ Nada viene a existir de algo que no existió. De esto, los errores surgirían, el yo sería producido o la 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).¹²⁶

Si el que es dios es el mismo que el que es hombre,¹²⁷ entonces habría una continuidad absoluta. El dios no podría entonces

¹²¹ La idea es que cuando surge o cesa la apropiación, no surge o cesa un yo, es meramente apropiación.

¹²² Si el *ātman* es distinto de *upādāna*, entonces *ātman* es *anupādāna*. Nāgārjuna trata a *upādāna* como si fuera una sustancia (lo cual no parecería en principio lícito).

¹²³ No es cierto que el yo no exista en absoluto, afirmación clara contra las interpretaciones nihilistas del pensamiento de Nāgārjuna, el yo existe de alguna manera, indefinida quizás, que no es la apropiación pero que tampoco es diferente de ella.

¹²⁴ (lit.) “lo que sobrevive a la muerte volvería a nacer, lo cual es absurdo”.

¹²⁵ El karma como axioma para la argumentación.

¹²⁶ 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.

¹²⁷ Nāgārjuna se refiere a la creencia en la reencarnación, según la cual uno puede llegar a ser un dios en la otra vida.

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 continua¹²⁸ (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).

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).¹²⁹ Si se puede establecer que son ambos: eterno y no eterno, entonces también se podría establecer que ni es eterno ni no eterno.

Entonces si alguien viniera de algún lugar, fuera hacia algún lugar o estuviera en algún lugar, se seguiría que el *samsāra* fue sin comienzo, cosa que no es cierta.¹³⁰

Si no existe lo eterno (una cosa que tenga una continuidad absoluta). Entonces ¿que cosa o quién será discontinuo?¹³¹ Por tanto se ha rechazado (*tiraskrtah*) a ambos y a ninguno.

Si el mundo fuera limitado (en el tiempo) ¿Cómo podría haber un mundo del más allá? (Es decir, como va a haberlo si el tiempo acaba). Si el mundo fuera ilimitado (en el tiempo) ¿Cómo podría existir otro mundo (el mundo de los paraísos celestiales o de los infiernos)?¹³²

Debido a que el continuo de los agregados es como una lámpara de aceite se sigue que ni su finitud ni su infinitud tienen sentido. Si fueran destruidos los agregados previos, entonces es-

¹²⁸ Frente a la continuidad total, Nāgārjuna debe defender la serie continua pues es la base del camino y es de sentido común, de otro modo no recordaríamos nuestra lengua, o el nombre de nuestra madre, por no hablar del camino...

¹²⁹ Nāgārjuna no duda en rechazar la tercera opción de la *catuṣkoṭi* 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 pierde: mutaciones.

¹³⁰ La metáfora predilecta: mundo como ilusión. Se quiere decir, si alguien viene de algún lugar, se necesita un antecedente y así nos zambullimos en una regresión infinita.

¹³¹ El negativo se define por el positivo, si no existe el positivo, entonces el negativo tampoco.

¹³² *Loka* en este sentido no es *lokadhātu*: "receptáculo de los seres vivos", sino *loka* como el mundo de la reencarnación, del tránsito 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 límites) pero es finito (al menos para alguien que reconoce la tercera dimensión).

tos agregados (de ahora) que depende de aquéllos no surgirían. Entonces el mundo (*loka*) del samsara terminaría por sí sólo (si hay interrupción, acaba el mundo y empieza otro). Si los agregados previos no fueran destruidos entonces “el mundo del samsara no se acabaría nunca” (El sufrimiento no acabaría nunca y no sería posible la salvación).

Y si una parte fuera finita pero otra parte fuera infinita, entonces el mundo sería finito e infinito, lo cual no tiene sentido.¹³³

¿Cómo podría uno pensar que una parte del apropiador 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?¹³⁴

Me postro ante Gautama que lleno de compasión enseñó la verdadera doctrina que lleva al abandono de todas las opiniones. ❖

¹³³ Nuevo rechazo la tercera *catuṣkoṭi* por incoherente.

¹³⁴ ¿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*.