

TRADUCCIÓN

ABANDONO DE LA DISCUSIÓN (II) (Vigraha-vyāvartanī) Nāgārjuna

JUAN ARNAU
University of Michigan

Introducción

Ofrecemos a continuación la segunda parte de la traducción del sánscrito del Vigraha-vyāvartanī, un texto de gran importancia para el campo de los estudios budistas y de la filosofía de la India, en el que se expone la crítica de Nāgārjuna de la epistemología clásica. El trabajo, como se dijo en la introducción a la primera parte, constituye un perfecto ejemplo de las disputas dialécticas de la India en los primeros siglos de nuestra era. La obra está escrita en concisos versos (kārikā) que siguen la métrica ārya. Cada estrofa lleva en seguida un comentario en prosa, que suele servir de exégesis y aclaración, aunque a veces sólo parafrasea lo dicho ya en verso.

Los comentarios sobre las versiones de este trabajo de Nāgārjuna —sánscrita, china y tibetana— y las diferentes ediciones se encuentran en la introducción a la primera mitad de la obra.* Esta parte incluye las objeciones a la doctrina de la vacuidad, estrofas 7-20 y las réplicas de Nāgārjuna, estrofas 52-70.

* *Estudios de Asia y África* 130, vol. XLI, mayo-agosto 2006, núm. 2, pp. 277-302.

ABANDONO DE LA DISCUSIÓN (II)

(Vigraha-vyāvartanī)

Nāgārjuna

IV

[Objeción]

[7] La gente suele pensar, cuando habla de las cosas, que las cosas buenas tienen una buena (kuśala) naturaleza propia, haciendo la misma distinción para el resto de las cosas [las cosas malas, etcétera].

[Comentario]

[Entre las cosas buenas encontramos los siguientes 119 kuśaladharmas].¹

1. vijñāna, 2. vedanā, 3. samjñā, 4. cetana, 5. sparśa, 6. manasikāra, 7. chanda, 8. adhimokṣa, 9. virya, 10. smṛti, 11. samādhi, 12. prajñā, 13. upekṣā, 14. prayoga, 15. saṃprayoga, 16. prāpti, 17. adhyāśaya, 18. apratigha, 19. rati, 20. vyavasāya, 21. autsukya, 22. [?] 23. utsāha, 24. avighāta, 25. vaśitā, 26. pratighāta, 27. avipratisāra, 28. parigraha [?] 29. aparigraha [?] 30. [?] 31. dhṛti, 32. adhyavasāya, 33. anautsukya, 34. [?] 35. anutsāha, 36. prārthanā, 37. praṇidhi, 38. mada, 39. viṣayāṅgāṃ viprayoga, 40. anairyāṅikatā, 41. utpāda, 42. sthita, 43. anityatā, 44. samanvāgama, 45. jarā, 46. paritāpa, 47. arati, 48. vitarka, 49. prīti, 50. prasāda, 51. [?] 52. preman, 53. pratikūla, 54. pradakṣinagrāha, 55. vaiśāryadya, 56. gauraba, 57. citrikāra, 58. bhakti, 59. abhakti, 60. śuśrūṣā, 61. ādara, 62. anādara, 63. praśrab-

¹ La lista de 119 kuśala-dharma que aparece en el manuscrito está incompleta. E. H. Johnston realizó un estudio de la misma comparando la versión sánscrita con la china y la tibetana ("Nagarjuna's List of Kuśaladharmas", en *Indian Historical Quarterly*, núm. xiv, pp. 314-323). La lista de Johnston es la que reproducimos aquí. La versión china ofrece una lista de 106. El manuscrito prefacia la lista con la palabra ekadeśah, pasando a enumerar los primeros 81 miembros en genitivo. Esto querría decir, según el análisis de E. H. Johnston, que las cualidades listadas son sólo kuśala; es decir, buenas, en alguno de sus aspectos, no en todos. Las restantes 38 son únicamente kuśala y no pueden ser identificados con algo malo.

dhi, 64. hāsa, 65. vāc, 66. vispandanā, 67. siddha, 68. aprasāda, 69. aprasrabdhi, 70. vyavakāratā [?] 71. dākṣya [?] 72. sauratya, 73. vipratīsāra, 74. śoka, 75. upāyasāyāsa, 76. [?] 77. apradakṣiṇ agrāha, 78. samśaya, 79. samvarāṇām pariśuddhi, 80. adhyātmasaṃ prasāda, 81. bhīrutā, 82. śraddhā, 83. hrī, 84. ārjava, 85. avañcana, 86. upaśama, 87. acāpala, 88. apramāda, 89. mār-dava, 90. pratisamkhyāna, 91. nirvaira, 92. niṣparidāha, 93. amada, 94. alobha, 95. adoṣa, 96. amoha, 97. sarvajñatā, 98. apratinihsarga, 99. vibhava, 100. apatrāpya, 101. aparicchadana, 102. manana [?] 103. kāruṇya, 104. maitrī, 105. adīnatā, 106. aranā [?] 107. [?] 108. anupanāha, 109. anīrṣyā, 110. cetaso' paryādāna, 111. kṣānti, 112. [?] 113. asauratya, 114. paribhogānvaya, 115. puṇya, 116. asaṃjñīsamāpatti, 117. nairyāṇikatā, 118. asarvajñatā, 119. asaṃskṛtadharmā.

[8] Y ciertas cosas, aquellas que llevan a la emancipación (nairyāṇika), tienen una naturaleza propia liberadora (nairyāṇikasvabhāva). Igualmente, hay otras cosas que no llevan a la liberación, cosas que han sido mencionadas en relación con el estado de las cosas.

[Comentario]

Dado que [esta lista] muestra que las cosas pueden tener una naturaleza propia bien diferente, tu afirmación de que las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías no se sostiene.

[Réplica]

[52] Si la gente que conoce las cosas dice que las cosas buenas tienen una buena naturaleza propia, eso requerirá una explicación detallada [según la ciencia de la doctrina].

[Comentario]

Si decís que la gente que sabe como son las cosas, piensa que las cosas buenas tienen una buena naturaleza propia, tenéis que explicar en detalle las razones por las que ésta es una esencia buena, aquéllos son los dharmas buenos, ésta es la conciencia que

es buena, y aquélla es la esencia de la conciencia buena. Nosotros no lo vemos así, por tanto no consideramos que la esencia de cada dharma deba explicarse por separado.²

[53] Si la buena naturaleza propia se origina condicionada por ciertos factores, entonces las cosas buenas deben su propia naturaleza a algo que está fuera de ellas, a algo extrínseco (parabhāva). ¿Cómo podrían tener entonces una naturaleza intrínseca?

[Comentario]

Si la naturaleza propia surge dependiendo de causas y condiciones, ¿cómo podrían las cosas buenas (kuśala) tener naturaleza intrínseca si nacen de algo extrínseco a ellas? Lo mismo es cierto para las cosas malas y para el resto de las cosas. Consecuentemente tu creencia en que la buena naturaleza propia de las cosas buenas ha sido explicada (así como la mala naturaleza propia de las cosas perjudiciales) no se sostiene.

[54] Ahora, si consideras que la naturaleza propia de las cosas buenas se origina sin depender de nada, entonces no sería posible la práctica de la vida religiosa.³

[Comentario]

Ahora, si piensas que la buena naturaleza propia de las cosas buenas se origina sin depender de nada, y que lo mismo ocurre con las cosas malas o con las neutrales (avyakṛta), entonces no sería posible la práctica religiosa. ¿Por qué? Porque si esto es así se rechaza la condicionalidad y dependencia (pratīyasamutpāda), y rechazándola se rechaza la visión de esa dependencia. Pues si no existiera, no sería posible su contemplación. Si no hubiera visión de esa condicionalidad no habría visión del dharma. Pues el Bienaventurado ha dicho: “Oh, monjes, aquel que ve cómo las cosas se apoyan unas en otras (pratīyasamutpā-

² El mādhyamika considera que tampoco el bien tiene naturaleza propia.

³ El concepto de pratīyasamutpāda se presenta aquí como el fundamento de la posibilidad misma del crecimiento espiritual, como la condición *sine qua non* de la vida religiosa. En este sentido el término es el fundamento de la ética budista y este aspecto religioso se pasa por alto a menudo en las interpretaciones de Nāgārjuna que pretenden ser estrictamente filosóficas. Las siguientes estrofas lo confirman.

da) ve el dharma.” Y si no se viera el dharma no habría práctica religiosa alguna.⁴

Al rechazar la condicionalidad y la dependencia (pratītyasamutpāda) se rechaza la originación del dolor, pues esa dependencia da cuenta del origen del dolor; y rechazando el origen del dolor se rechaza el dolor mismo, pues sin su origen no habría dolor. Si se rechaza el dolor y su origen, entonces se rechaza también su posible cese (nirodha). Pues sin la originación del dolor, ¿cómo abandonar [las condiciones que lo crean]? Y si se rechaza el cese del dolor, se rechaza el camino (mārga) y entonces las cuatro nobles verdades no existirían. Sin ellas no existirían los frutos de la vida religiosa (śrāmaṇya-phala), pues es la visión de esas verdades la que permite obtener esos frutos. Y la vida monástica no serviría de nada y no tendría sentido la práctica religiosa.

[55] No habría ni mérito (dharma) ni demérito (adharma) ni convenciones mundanas (vyavahāra laukikāḥ). Todo lo que tiene naturaleza propia es permanente, y dada su permanencia, carece de causa [no ha sido causado, con lo cual no puede producir nada].⁵

[Comentario]

Si esto fuera así, entonces, ¿a qué error llevaría la negación de la dependencia y la condicionalidad (pratītyasamutpāda)? a que

⁴ Esta es una cita del Śālistamba sūtra. Para la versión pāli véase Majjhima Nikāya I, pp. 190-191 (edición de la Pāli Text Society). También es una cita de *Fundamentos de la vía media* (MK 24.40), todo el capítulo 24 trata esta cuestión. Aparentemente el mādhyaṃika, con su afirmación de que todas las cosas son vacías, arruina la posibilidad de una vida religiosa, pero es justo al contrario: si las cosas no fueran vacías la práctica religiosa no sería posible. El argumento tiene una naturaleza casi kantiana (*Crítica de la razón práctica*). Si no hay pratītyasamutpāda no hay dolor ni originación del dolor ni destrucción del dolor ni camino que lleve a esa destrucción: todo sería estático y libre de las vicisitudes del bien y del mal. Así, si no se admite la vacuidad, las cuatro nobles verdades, que constituyen el fundamento de la práctica budista, no podrían entenderse.

⁵ Este argumento es clave pues nos deja entrever la base sobre la que descansan los vuelos metafísicos de Nāgārjuna. Puesto que existe el bien y el mal, porque hay una ética, debe existir la causalidad, y para que la causalidad pueda darse y ser efectiva no puede haber svabhāva, no puede haber algo permanente. La experiencia autoritativa del Buda forma parte de una creencia que Nāgārjuna no cuestiona, pues las creencias, a diferencia de las ideas, no se cuestionan sino que se dan por sentadas. La ecuación aquí parece ser svabhāva = ahetu = nitya.

no hay dharma ni adharma, ni convención mundana. ¿Por qué? Porque todo esto (la convención mundana, etc.) surge en dependencia de otras cosas y si no hubiera un surgir en dependencia, ¿de dónde vendría todo esto? Además, lo que tiene naturaleza propia, lo que no surge en dependencia, es permanente. ¿Por qué? Porque todo lo que no tiene causas es permanente. Se seguiría entonces que no habría vida espiritual, y entonces te estarías contradiciendo. ¿Por qué? Porque el Bienaventurado ha enseñado que todas las cosas condicionadas son impermanentes. Y si las cosas tuvieran una naturaleza propia serían permanentes.⁶

[56] Y el mismo defecto existiría también para las cosas malas, para las cosas neutras (avyakṛta⁷) y para aquellas cosas que llevan a la emancipación, etc. Así, tú crees que es incondicionado lo que en realidad es condicionado y dependiente.

[Comentario]

Y lo dicho en relación con las cosas buenas se aplica también a las cosas malas, a las neutras y a las cosas que conducen a la liberación. Así, todas las cosas condicionadas se convierten para ti en incondicionadas. ¿Por qué? Porque no habiendo causa, no hay originación ni duración ni cese. Y sin éstas, todo lo que es condicionado se convierte en incondicionado, por la ausencia de las tres características de lo condicionado [surgir, durar y perecer] (trilakṣaṇa). En esas circunstancias, tu afirmación de que las cosas son no vacías, porque lo bueno y las otras cosas tienen una naturaleza propia, no se sostiene.

⁶ Aquí remite la labor iconoclasta de Nāgārjuna: hay una creencia, una afirmación: todas las cosas son impermanentes, esa afirmación pertenece al Buda, aunque ella misma sea impermanente y fugaz.

⁷ Este sentido de avyakṛta como “neutro” frente a lo bueno y lo malo se refiere a lo que no produce karma y podemos encontrarlo en textos como el *Tesoro del abhidharma* (Abhidharmakośa).

V

[Objeción]

[9] Si las cosas no tuvieran naturaleza propia entonces la palabra *ausencia de naturaleza propia* (niḥsvabhāva) no existirá, pues no hay palabra que no tenga un referente.

[Comentario]

Aunque todas las cosas carecieran de naturaleza propia, *habría* no obstante la ausencia de naturaleza propia. Pero entonces, incluso la palabra compuesta *ausencia de naturaleza propia* (niḥsvabhāva) no existirá. ¿Por qué? Porque no hay palabra que no tenga un objeto que nombrar. Puesto que existe la palabra (nāmasadbhāvāt), tendrá que haber la naturaleza propia en las cosas y éstas no serán vacías (aśūnya).⁸ Por tanto, tu afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías, no es válida.

[Réplica]

[57] Aquellos que sostienen que las palabras (nāma⁹) existen [con naturaleza propia] son los que deberían responderte. Pero nosotros no lo creemos así.

⁸ El oponente parece olvidar las capacidades encubridoras del lenguaje.

⁹ En la literatura del abhidharma el “nombre” o el “sustantivo”: nāma se consideraba uno de los dharmas, y por tanto real, sadbhūta es más bien algo completamente cerrado o acabado, algo que tiene un referente (cosa) fijo. Según el oponente (abhidharmico) no puede haber un nombre sin objeto de referencia. El nombre *ausencia de naturaleza propia* prueba, por tanto, esa misma naturaleza propia, la cual supuestamente se niega. El mādhyamika replica que dicho nombre no existe de manera diferente al resto de las cosas.

samvṛti: “Pensar con otros.” La traducción del término como “encubrimiento” es un invento tardío (siglo VIII) de los tibetanos. Lo de “verdad relativa” es un invento de los estudiosos modernos occidentales. La derivación filológica de la palabra que hace Luis O. Gómez en la siguiente: sammati (sánscrito), sammuti (pāli), la evolución de las letras: m-a / m-a,u / r-a, u, i, entonces: sammuti-sambuti-samvṛti.

Respecto a la cuestión de lo bueno para los budistas (kuśala) surge una discusión muy interesante en el seminario. No todos los budistas ven el nirvana como el mejor

[Comentario]

El que dice que las palabras existen [con naturaleza propia] responderá que hay una naturaleza propia. [Tu argumento es que] esa naturaleza propia, que se designa mediante un nombre existente, debe ser, por esa razón, existente. Pues una naturaleza propia que no existe no puede tener un nombre que sí existe. Nosotros no pensamos que deba haber una palabra [con naturaleza propia] que designe a lo que no la tiene. [Al contrario] nosotros afirmamos que dado que las cosas no tienen naturaleza propia, las palabras que las designan tampoco la tendrán. Por esta razón son vacías, y siendo vacías, inexistentes (asadbhuta).¹⁰ En estas circunstancias tu objeción según la cual dada la existencia de la palabra existe la naturaleza propia, no nos concierne.

[58] ¿Designa la palabra *inexistente* algo que existe o designa algo que no existe? Ya sea esta palabra el término para lo existente o para lo inexistente, tu postura no se sostiene.

[Comentario]

¿La palabra *inexistente* designa algo existente o inexistente? Sea lo uno o lo otro en ambos casos [tu] proposición (pratijñā) es abandonada. En primer lugar porque si la cosa nombrada existe, la proposición es abandonada (falsa). Pues la misma cosa no puede ser a la vez existente e inexistente. Pero, por otro lado, si dices que la cosa nombrada no existe se te podría replicar que lo que no existe no tiene nombre. Así, tu postura de que las palabras tienen naturaleza propia no se sostiene.

Entonces, si tú dices que la cosa nombrada es inexistente, entonces responderemos que eso inexistente no tiene nombre.¹¹ Así, abandonas tu proposición [que sostiene que] el nombre tiene naturaleza propia.¹²

kuśāla, para el Abhidammasamghaha es neutral (avyakṛta), para el Abhidharmakośa es kuśāla. Muchos budistas ven al nirvana como un aspecto de lo bueno, el bodhisattva no parece quererlo y ciertos monjes de Lanka tampoco, al menos como lo óptimo.

¹⁰ No existente aquí significa que existe sin naturaleza propia; es decir, que su existencia tiene una naturaleza convencional y no esencial. Battacharya anota: "Incluso la palabra 'inexistente' existe con una naturaleza propia para el oponente. Pero para el mādhyaṃika esto implica contradicción" (p. 129).

¹¹ Sería mejor decir que no tiene un nombre fijo, completamente acabado e inmutable, porque la naturaleza misma del lenguaje es otra, un proceso en transformación.

¹² Las proposiciones se enuncian, pero conforme se desarrolla la conversación (o

[59] Nosotros ya probamos la vacuidad de todas las cosas. Por tanto tu crítica se convierte en algo que no es una proposición.

[Comentario]

Nosotros ya demostramos en detalle la vacuidad de todas las cosas, incluidas las palabras [nāma, los nombres]. Ahora tú, dando por sentada la ausencia de vacuidad, vuelves sobre la cuestión afirmando que “si las cosas no tienen naturaleza propia, entonces incluso el nombre compuesto *ausencia de naturaleza propia* no existiría”. Tu crítica no es válida porque nosotros no consideramos que las palabras existan con naturaleza propia.

[Objeción]

[10] Ahora tú podrías afirmar que existe una naturaleza propia, pero que no pertenece a las cosas (dharmas). Habría entonces, una naturaleza propia al margen (vinā) de las cosas dharmas, y deberías explicar a quién pertenecería esa naturaleza propia.

[Comentario]

Ahora tú podrías pensar: supongamos que no hay nombre sin objeto, hay una naturaleza propia, pero ésta no pertenece a las cosas, así la vacuidad de las cosas (debido a su falta de naturaleza propia), sería establecida, y la palabra no se quedaría sin un objeto [que nombrar]. A esto contestamos que deberías explicar cuál es ese objeto, separado de las cosas, al cual pertenece (ahora) esa naturaleza propia. Pero no lo has explicado. Por

la historia), son con frecuencia abandonadas, el discurso posterior las aísla, las deja solas o las ignora. No necesariamente tiene que contradecirlas, sino simplemente se hace caso omiso de lo dicho con anterioridad. Como en los procesos históricos o políticos, que un vocabulario sucede a otro, lo reemplaza, sin necesidad de refutarlo. De modo que lo que Foucault llamó la “lucha por el estatuto de lo verdadero” es una batalla por el establecimiento de ciertos vocabularios. Para el adversario filosófico incluso la palabra inexistente es existente. Para el mādhyamika esto es una contradicción.

eso tu afirmación (kalpanā) [según la cual] existe una naturaleza propia que no pertenece a las cosas queda descartada (hīnā).

[Réplica]

[60] Esa suposición que nos adjudicas según la cuál aceptaríamos la existencia de una naturaleza propia, aunque ésta no estuviera en las cosas, no nos pertenece.

[Comentario]

Nosotros no negamos en verdad la naturaleza propia de las cosas, ni afirmamos la naturaleza propia de cierto objeto aparte de las cosas. Ahora, siendo esto así, tu crítica: “Si las cosas carecen de naturaleza propia, deberías explicar a qué otro objeto, aparte de las cosas, pertenece esa naturaleza propia”, no nos concierne.

VI

[Objeción]

[11] Pues la negación “no hay una jarra en la casa” se considera la negación de algo que existe. Tu negación, por tanto, será la negación de algo que existe con naturaleza propia.

[Comentario]

Sólo lo que existe puede ser negado. Por ejemplo, cuando decimos que no hay una jarra en la casa, negamos la presencia en la casa de algo que existe [en otro lugar]. Del mismo modo, cuando tú niegas la naturaleza propia de las cosas, estás negando la presencia de una naturaleza propia que existe en otro lugar.¹³

¹³ El mismo tipo de cuestión que preocupaba a la mística europea: ¿Cómo negar a Dios? Si no existe porque no se puede negar lo inexistente, y si existe..., ¿cómo negarlo?

En estas circunstancias, no es válida tu afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia. Pues la naturaleza propia de las cosas no queda negada por el hecho mismo de la posibilidad de su negación.¹⁴

[Réplica]

[61] Si [fuera verdad que] sólo se puede negar lo existente, entonces la vacuidad de las cosas quedaría probada, pues precisamente lo que tú niegas es la falta de naturaleza propia en ellas.

[Comentario]

Si sólo es posible negar lo que existe y no es posible negar lo que no existe, y tú niegas la falta de naturaleza propia de las cosas,¹⁵ entonces ese “carecer de naturaleza propia” queda probado, pues, según tu propuesta, sólo se puede negar lo que existe. De modo que al negar esa carencia afirmas su existencia, probando así la vacuidad de las cosas.

[62] Y, [por otro lado], si tú negaras la vacuidad y esa vacuidad no existiera, entonces abandonarías tu idea de que sólo se puede negar lo que existe.¹⁶

[Comentario]

Si tu niegas la falta de naturaleza propia de las cosas, es decir la vacuidad de todas las cosas, y la vacuidad no existe, entonces

¹⁴ Bhattacharya observa que cuando se habla de negación o de ausencia, es relevante preguntar de qué negación o ausencia estamos hablando. La filosofía del nyāya no acepta la pura negación, la ausencia debe ser una ausencia de algo. Este algo es llamado lo *pratyogin* (lo contrapositivo) de la ausencia en cuestión. A este respecto el término ausencia es comparable al término cognición (*jñāna*). La cognición es siempre la cognición de algo. (B. K. Matilal, *The navya-nyāya doctrine of negation*, Harvard Oriental series 46, 1968.)

¹⁵ *bhavāṃś ca sarvabhāvānām niḥsvabhāvatvaṃ pratishedhayati.*

¹⁶ El *mādhymika* utiliza las suposiciones de la lógica del adversario filosófico para reducirlas al absurdo, método que será heredado y refinado más tarde por la escuela *prasaṅgika*. Según la última proposición, la negación sólo tiene sentido si se niega algo existente, pero entonces se prueba la posición *mādhymika*, se establece la vacuidad que niega. Si, por otro lado, la vacuidad que niega no existe, entonces el adversario filosófico abandona su propia posición.

abandonas tu posición (pratijñā), la idea que sostiene que sólo se puede negar lo que existe.

[63] Yo no niego nada, pues no hay nada que negar. Por tanto, me calumnias cuando dices que niego.

[Comentario]

Si yo negara algo tú podrías criticarme, pero yo no niego nada, pues nada hay que se pueda negar. Pues cuando todas las cosas son vacías, no hay ni una sola cosa que pueda negarse (pratiśedhya), ni una negación (pratiśedha), y cometes una calumnia absurda (aprastuto(a)dhilayaḥ) cuando dices: “Tú niegas.”

VII

[Objeción]

[12] Si no existe esa naturaleza propia, entonces, ¿qué niegas con esa afirmación? La negación de lo que no existe se prueba sin palabras.

[Comentario]

Si esa naturaleza propia no existe en absoluto, ¿qué niegas con la afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia? La negación de lo que no existe, como la frialdad del fuego o el calor del agua, se prueba sin palabras.¹⁷

[Réplica]

[64] Respecto a tu afirmación de que la negación de lo inexistente se prueba sin palabras, nosotros observamos que en ese

¹⁷ Bhattacharya recurre de nuevo a B. K. Matilal, que en la obra citada sobre la negación en la escuela nyāya, escribe: “El nyāya insiste en que la negación de una negación —es decir el contrapositivo de una ausencia— no debe ser un término sin igual (*unexampled*). En otras palabras, no podemos simplemente negar un término del cual no hay denotación. Para decirlo de otra forma, no podemos tener una ausencia cuyo contrapositivo es una entidad ficticia.” Y se cita el Nyāyakusumāñjali de Udayana.

caso el discurso lo da a conocer como inexistente, pero no lo niega.

[Comentario]

Respecto a tu afirmación de que la negación de lo inexistente se prueba sin palabras, y tu pregunta sobre el propósito de la afirmación “Todas las cosas carecen de naturaleza propia”, nosotros observamos lo siguiente. La afirmación “Todas las cosas carecen de naturaleza propia” no convierte a las cosas en carentes de naturaleza propia. Pero, debido a que no hay naturaleza propia, se da a conocer (*jñāpayati*) que las cosas carecen de naturaleza propia. Por ejemplo: Devadatta no se encuentra en casa, pero alguien dice que sí está en casa. Entonces alguien señala que Devadatta no está en casa. Esta afirmación no produce la ausencia de Devadatta, sino sólo la hace manifiesta. Del mismo modo la afirmación: “Las cosas carecen de naturaleza propia” no *crea* la falta de naturaleza propia de las cosas. Así, tu crítica de que si no hay naturaleza propia, no tiene sentido la afirmación de que no hay naturaleza propia, no es pertinente.¹⁸

VIII

[Objeción]

[13] Igual que los ignorantes ven agua donde sólo hay un espejismo, tú niegas la percepción equivocada de algo que no existe.

[Comentario]

Cuando el ignorante percibe el espejismo como agua, el sabio (*pañḍita*) disipa ese error diciendo: “El espejismo carece de agua.” Del mismo modo tú podrías pensar que tu afirmación

¹⁸ La objeción *nyāya* es de peso, Nāgārjuna considera sin embargo que no se le aplica a él, pues él no niega nada, sólo “pone de manifiesto” la vacuidad. Esto se podría ver como una puesta en escena de la ilusión de la lógica del razonamiento, un *display* o *performance* en el que nada se afirma. Un eco moderno de esta tentativa fue la obsesión del primer Wittgenstein de distinguir, en el *Tractatus*, entre decir y mostrar. Hay cosas que el lenguaje no puede decir que sin embargo tiene la capacidad de mostrar.

de que las cosas carecen de naturaleza propia impide la percepción de una naturaleza propia en la gente.

[14] Pero si así fuera, existiría el conjunto de las siguientes seis cosas: la percepción (grāha), el objeto de la percepción (grāhya), el que percibe (tadgrahītr), la negación (pratiṣedha), el objeto de la negación (pratiṣedhya) y la persona que niega (pratiṣeddhṛ).

[Comentario]

Si así fuera la percepción de la gente, entonces (1) el objeto percibido, (2) la gente que lo percibe, (3) la negación de la falsa percepción, (4) el objeto negado, (5) la percepción falsa y (6) la gente como tú que niega esa percepción, existirían todos ellos. De modo que quedaría probado ese conjunto de seis y siendo así, no sería válido decir que todas las cosas son vacías.

[15] Tú podrías pensar que no hay percepción ni objeto por percibir ni sujeto que percibe. Pero, en tal caso, no habría negación ni objeto que negar ni negador.

[Comentario]

Para evitar ese defecto podrías decir que no hay percepción ni objeto percibido ni alguien que lo perciba, pero entonces tampoco existiría la negación de esa percepción, y la negación de la naturaleza propia no podría existir, así como el objeto de la negación o aquellos que lo niegan.

[16] Y si no hay negación ni objeto que negar ni negador, entonces todas las cosas quedan probadas, así como su naturaleza propia.

[Comentario]

Y si no hubiera negación ni objeto que negar ni negador, entonces todas las cosas quedarían sin negarse y [sería probada] su naturaleza propia.

[Réplica]

[65] El símil del espejismo es certero. Escucha ahora la conclusión del argumento, que muestra lo apropiado del ejemplo.

[Comentario]

Has introducido un gran símil con el ejemplo del espejismo, veremos ahora hasta qué punto es conveniente.

[66] Si la percepción tuviera su propia naturaleza, no sería dependiente y condicionada; sin embargo, la percepción viene a la existencia dependiendo de otras cosas y es por tanto vacía.

[Comentario]

Si la percepción de agua en el espejismo tuviera naturaleza propia, no estaría condicionada por otros factores. Pero esa percepción ocurre debido a un efecto óptico y una falta de atención, por tanto está condicionada por otros factores ajenos a ella misma. Y al ser así, está vacía de naturaleza propia, como ya dijimos.

[67] Si esa percepción tuviera su propia naturaleza, ¿quién podría disiparla? La misma idea se aplica también al resto [de las cosas]. De ahí que esa crítica no critique en realidad nada.

[Comentario]

Si la percepción de agua en un espejismo tuviera su propia naturaleza, ¿quién la podría disipar? Pues la naturaleza propia es aquello que no se puede extirpar (el calor del fuego, la fluidez del agua, la penetrabilidad del espacio). Sin embargo, se puede ver su disipación. La naturaleza propia de la percepción es por tanto vacía. El mismo método (krama) debe aplicarse también a los otros cinco componentes, empezando por el objeto de la percepción. Así, no es válida la negación de la vacuidad de las cosas debido a la existencia del conjunto de seis.¹⁹

¹⁹ Cuando el mādhyamika dice “vacías” no quiere decir que las cosas no existan, sino que son condicionadas, que no tienen algo que les pertenezca sólo a ellas y que sea una realidad estable, independiente y no condicionada.

IX

[Objeción]

[17] El motivo para establecer tu tesis no puede probarse. ¿Cómo podría haber para ti un motivo (o una causa) cuando todo carece de naturaleza propia? Y tu tesis, faltándole el motivo (o la causa) no puede probarse.

[Comentario]

No hay modo de probar (siddhi) el motivo (hetu) para la idea de que todas las cosas son vacías de naturaleza propia. ¿Por qué? Porque si todas las cosas que carecieran de naturaleza propia fueran vacías, ¿cómo podría entonces haber un motivo (una causa)? Y si no la hay, ¿cómo una tesis carente de causa podría probarse? Así, tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

[18] Si tu negación de la naturaleza propia se probara sin ningún motivo (causa o razón), entonces mi afirmación de que las cosas están dotadas de naturaleza propia también podría probarse sin ningún motivo (causa o razón).²⁰

[Comentario]

Si no hay ninguna razón que pruebe la negación de la naturaleza propia, tampoco será necesaria para probar la existencia de una naturaleza propia en las cosas.

[19] No puedes mantener que el carecer de naturaleza propia sea el motivo (la causa o la razón) de la existencia de las cosas, pues no hay una sola cosa en el mundo que carezca de naturaleza propia y sea (al mismo tiempo) existente.

[Comentario]

Si crees que el hecho de que las cosas carezcan de naturaleza propia es el motivo (la causa o la razón) de la existencia de las cosas, ese argumento no es válido. ¿Por qué? Porque no existe nada en el mundo que exista sin naturaleza propia.

²⁰ Argumento similar al de la Madhyamaka-vṛtti de Candrakīrti, pp. 55-56 (Bhattacharya).

[Réplica]

[68] El caso es el mismo. Ya hemos contestado anteriormente a [la objeción de] la ausencia de motivo (causa o razón), que fue probada en la refutación de tu ejemplo del espejismo.

[Comentario]

Deberías darte cuenta de que en la discusión anterior ya se respondió a la cuestión de la ausencia de motivo (causa o razón). De modo que el mismo argumento probado anteriormente para la negación del compuesto de seis, serviría también aquí.²¹

[Objeción]

[20] No tiene sentido sostener que la negación viene primero y después el objeto negado. Ni tampoco es posible mantener que la negación viene después del objeto negado, ni que son simultáneas. La naturaleza propia de las cosas es, por tanto, existente.

[Comentario]

No es posible mantener que la negación viene primero y después el objeto negado. Pues si el objeto por negar no existe,

²¹ Bhattacharya anota: ¿Por qué las cosas son vacías? La razón que aduce el mādhyamika es porque tienen origen condicionado. Este razonamiento, en el protocolo formal de la lógica del nyāya, tendría la siguiente forma:

1. Proposición (pratijñā): "Todas las cosas carecen de naturaleza propia."
2. Razón (hetu): "Porque tienen un origen condicionado."
3. Ejemplificación (udāharaṇa): "La percepción de agua en un espejismo."
4. Aplicación (upanaya): "Así son todas las cosas condicionadas."
5. Conclusión (nigamaṇa): "Por tanto, debido a su condicionalidad, todas las cosas carecen de naturaleza propia."

A diferencia de Bhāvaviveka, un mādhyamika posterior, Nāgārjuna no muestra ninguna predilección por una "inferencia independiente" (svatantrānumāna), pues él no tiene posición alguna que defender. Su posición, de hecho, es una "no posición": expresa lo inexpresable. Y la mejor manera de refutar a su oponente es mostrar las contradicciones internas de la manera de pensar del adversario filosófico. El método consiste en asumir provisionalmente los supuestos de dicho adversario y desarrollarlos hasta encontrar una contradicción (prasanga) con dichos supuestos, lo que debería llevar al oponente a abandonar los mismos.

qué se negaría? Tampoco es posible mantener que la negación venga después del objeto negado. Pues si el objeto de la negación ha sido ya probado, ¿qué propósito tendría su negación? Ahora, si dijeras que son simultáneas, responderíamos que incluso ni de ese modo la negación podría ser la causa del objeto por negarse, ni el objeto de la negación causa de la negación misma. Del mismo modo que en dos cuernos, que crecen simultáneamente, el derecho no puede ser la causa del izquierdo ni al revés. Así, tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

~~*

[Réplica]

[69] El caso es el mismo y ya hemos contestado tres veces la cuestión del motivo de la negación. Y en los tres casos, para los que sostienen la doctrina de la vacuidad, se obtiene un contraargumento.

[Comentario]

Debe entenderse que la cuestión de la posibilidad de la negación ya ha recibido respuesta en los tres casos. ¿Por qué? Porque el motivo (causa o razón) tiene la misma naturaleza que la tesis por probar. Lo explicamos: en virtud de tu afirmación, la negación no es posible en ninguno de los tres casos. Pero no habiendo negación ni objeto por negarse, tu opinión de que la negación ha sido negada es insostenible. Ese mismo motivo (causa o razón) que muestra la negación en los tres casos lo logran los que sostienen la doctrina de la vacuidad, pues ellos niegan la naturaleza propia de todas las cosas, no vosotros.²²

²² Bhattacharya anota: Para el realista la negación no es posible en ninguno de los tres casos. El *mādhyamika* usa los argumentos del oponente para mostrar que si esa afirmación es válida, él no puede negar los argumentos del *mādhyamika*. Pero el *mādhyamika* está a salvo en su posición, pues él mantiene que los tres casos son vacíos como el resto de las cosas.

O podría responderse de la siguiente forma: “Yo no niego nada ni hay nada que pueda negarse. Tú, por tanto, me calumnias cuando dices: Tú niegas.”

Ahora, si crees que la negación queda probada en los tres casos, nosotros observamos la causa antecedente (el padre es la causa del hijo), la causa subsecuente (el discípulo es la causa del maestro) y la causa simultánea (la lámpara es causa de la luz), pero esto no es así. Pues de esta manera quedan probados los tres defectos anteriores. Además, si fuera así, tú admitirías la existencia de la negación y abandonarías tu proposición. Así, la negación de una naturaleza propia de las cosas quedaría también probada.

X

[Objeción]

[70] Para el que prevalece la vacuidad, todas las cosas permanecen. Para aquel que no prevalece la vacuidad, nada permanece.

[Comentario]

Para aquel para quien prevalece la vacuidad, todas las cosas, mundanas y supramundanas, permanecen. ¿Por qué? Porque la condicionalidad y la dependencia están siempre presentes para aquel para quien prevalece la vacuidad. Las cuatro nobles verdades prevalecen para aquel para quien prevalece la condicionalidad. Los logros de la disciplina monástica, así como los logros especiales, prevalecen para quien prevalece las cuatro nobles verdades. Las tres joyas, el Buda, el dharma y la comunidad (saṅgha), prevalecen para quien las adquisiciones especiales prevalecen. Para quien prevalece la condicionalidad prevalece también el mérito, la causa del mérito, el resultado del mérito, el demérito, la causa del demérito, el resultado del demérito. Asimismo como la turbación (kleśa), su origen y los campos objetivos de la turbación, las leyes relacionadas con los estados felices y desdichados, la obtención de tales estados, el camino que lleva a tales estados, el acto de pasar más allá de esos estados y todas las convenciones mundanas, todo ello prevalece.

Cada persona debe comprender esto en su interior, comprendiendo que sólo una parte de esta doctrina puede enseñarse con palabras.

Me postro ante el Buda sin par, que enseñó la vacuidad, la condicionalidad y dependencia de todas las cosas y la vía media, todos ellos uno (ekārtha).²³

Así termina el tratado del venerable maestro Nāgārjuna. ❖

²³ MK 24.18.