

TRADUCCIÓN

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

Traducción del sánscrito, introducción y notas

JUAN ARNAU
University of Michigan

Introducción

El Vigraha-vyāvartanī es un texto de gran importancia para el campo de los estudios budistas y de la filosofía de la India. En él, Nāgārjuna expone su crítica de la epistemología. La originalidad de sus ideas y la frescura de sus planteamientos han resistido admirablemente la erosión del tiempo. El trabajo constituye un perfecto ejemplo del tipo de disputas dialécticas que ocurrían en la India en los primeros siglos de nuestra era, donde cada punto de controversia planteado debía ser probado o refutado. Aunque el texto está escrito en un excelente sánscrito, los protocolos formales de la refutación le confieren un tono un tanto arcaico y, en los comentarios, resulta a veces repetitivo. El trabajo está escrito en concisos versos (kārikā) que siguen la métrica ārya. Cada verso lleva a continuación un comentario en prosa, que sirve de exégesis y aclaración.

Dada la extensión del tratado, el presente artículo presenta sólo la traducción de aproximadamente la mitad del mismo. De modo que incluye las seis primeras objeciones, kārikas 1-6, y la réplica de Nāgārjuna a las mismas, que constituyen las kārikas 21-51 (todas ellas con sus respectivos comentarios). En un próximo artículo se publicará el resto de la traducción.

La presente traducción se basa en la edición del manuscrito sánscrito de E. H. Johnston y Arnold Kunst. La edición lista

en primer lugar, de forma sucesiva, veinte estrofas de objeciones a la doctrina de la vacuidad (con sus respectivos comentarios), de un hipotético adversario filosófico. En algunas ocasiones ese oponente es un escolástico budista (abhīdharmika) y en otras un filósofo realista, probablemente de la escuela nyāya. La segunda parte del texto, cincuenta estrofas (y sus respectivos comentarios), la constituyen las réplicas de Nāgārjuna a dichas objeciones. Con el objetivo de facilitar la lectura, he ordenado el texto colocando después de cada objeción la correspondiente réplica, de modo que el lector pueda seguir la polémica sin saltar de una parte a otra del texto. He respetado la numeración de la edición del texto sánscrito, de modo que las objeciones a la vacuidad serán, en el presente artículo, las estrofas 1-6 y las réplicas las estrofas 21-51. Siguiendo a Yamaguchi, he dividido el texto en diez capítulos, de los cuales se traducen aquí los tres primeros, y se encuentran organizados en función de los temas que discuten.

La primera traducción a una lengua occidental moderna del *Abandono de la discusión* (Vigraha-vyāvartanī) fue realizada por Giuseppe Tucci en 1929.¹ Tucci siguió la edición del manuscrito tibetano de Narthang y se sirvió de la edición china de Peking, cuyo manuscrito se encuentra en Berlín y le fue facilitado por el profesor Waseller. La versión china utilizada por Tucci está fechada en el año 541 y fue realizada por Vimokṣasena y Prajñārucci.² La traducción china está lejos de ser literal. No todas las estrofas del texto fueron vertidas al chino, quizá por el estado del manuscrito utilizado por los traductores, quizá porque algunos fragmentos del texto resultaban incomprensibles, de modo que lo que ofrecen es una idea general del texto y no una traducción completa. Estas lagunas llevaron a Tucci a utilizar la versión tibetana para completar su traducción al inglés. La traducción de Tucci apareció casi al mismo tiempo que la traducción al francés de Susumu Yamaguchi, trabajo admirable a partir de la versión tibetana de la obra. La versión francesa de Yamaguchi fue titulada *Pour écarter les vaines discussions*, y se publicó en el *Journal Asiatique* (julio-septiembre de 1929).

¹ *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaerkwad's Oriental Series, XLIX. Reeditado por Vesta Publications, Madrás, 1981.

² Edición de Taisho Issaikyo del Tripitaka chino, vol. XXXII (núm. 1631).

Sin embargo, el Vighraha-vyāvartanī es una obra escrita originalmente en sánscrito. Tanto la versión inglesa de Tucci como la francesa de Yamaguchi fueron realizadas en un momento en el que todavía no se había descubierto el manuscrito sánscrito de esta obra. Sus traducciones fueron por tanto traducciones de traducciones, con todos los inconvenientes implícitos en ese doble desplazamiento. A fines de la década de los treinta, en uno de sus innumerables viajes, el infatigable y prolífico Rahula Sankrityayana regresó del Tíbet a la India con veintidós mulas cargadas de manuscritos, tankas tibetanas y otras joyas para la historiografía del budismo. Entre los tesoros encontrados estaba el manuscrito sánscrito del Vighraha-vyāvartanī, descubierto en el monasterio de Žalu, que Sankrityayana donó al Instituto de investigación de Bihar y Orissa y cuya edición publicó en el *Journal of the Bihar and Orissa Research Institute* (xxiii, parte iii, apéndice). El manuscrito estaba escrito en caracteres tibetanos y al parecer fue copiado por un monje tibetano que visitó la India a comienzos del siglo xii. El manuscrito contenía numerosos errores y omisiones, y la edición publicada en Bihar lo reprodujo tal y como fue encontrado.

Gracias al paciente y laborioso trabajo de E. H. Johnston y Arnold Kunst, que dedicaron dos años a restaurar el texto sánscrito y a corregir los numerosos errores del manuscrito encontrado por Sankrityayana, fue posible disponer de una edición sánscrita de este trabajo antes de la repentina muerte de Johnston en Oxford en 1942. El texto fue enviado a la *Royal Asiatic Society*, pero la guerra hizo imposible su publicación y acabó siendo publicado por el *Institut belge des hautes études chinoises* de Lovaina, en la revista *Mélanges Chinois et Bouddhiques*.

Según los autores de la edición sánscrita, su trabajo consistió más en una restauración que en una edición. Para ello fueron de gran ayuda las traducciones tibetanas y chinas, dado que el manuscrito encontrado por Sankrityayana contenía, como se dijo, numerosas equivocaciones, erratas, omisiones e interpolaciones. Para dificultar más todavía su trabajo, en algunos pasajes ciertas palabras clave resultaban ilegibles debido al deteriorado estado del manuscrito. La edición sánscrita fue publicada en caracteres romanos y dejó algunos puntos dudosos e incertidumbres que no siempre ha sido posible resolver.

ABANDONO DE LA DISCUSIÓN (I) (Vigraha-vyāvartanī)

NĀGĀRJUNA

I

[Objeción]

[1] Si decís³ que ninguna cosa tiene naturaleza propia (svabhāva),⁴ entonces tus palabras (vacana) carecerían de naturaleza propia, y no estarías en posición de negar la naturaleza propia de las cosas.⁵

[Comentario]

Vosotros consideráis que todas las cosas son vacías (śūnyāḥ sarva-bhāvāḥ) porque sostenéis que en ningún lugar, ni en las causas (hetu), ni en las condiciones (pratyaya), ni en la combinación de ambas (hetu-pratyaya-sāmagrī), ni en algo diferente existe una naturaleza propia de las cosas, cualquiera que pudiera ser. Por ejemplo, el brote no está en la semilla, su verdadera causa,⁶ ni en las cosas que se consideran sus condiciones, tales

³ La palabra sánscrita cet al final del primer verso indica el purvapakṣa; es decir, que es una objeción del adversario filosófico; cet es un si condicional, pero en este contexto debe traducirse como “si vosotros decís”.

⁴ Aunque toda la obra es una reflexión sobre la vacuidad (śūnyata), el concepto central de la discusión es la naturaleza propia, en sánscrito svabhāva. La relación entre ambos conceptos es diáfana: la vacuidad es la carencia de naturaleza propia. Se dirá que puesto que las cosas carecen de naturaleza propia, son vacías, estableciendo una equivalencia entre la falta de naturaleza propia y la vacuidad de las cosas. Así, el trabajo, tanto en las objeciones del adversario filosófico como en las respuestas de Nāgārjuna a dichas objeciones, utilizará el término svabhāva, naturaleza propia, aunque lo que se está debatiendo es la vacuidad.

⁵ La naturaleza propia o naturaleza intrínseca es eso inmutable y esencial que suponemos en las cosas, los seres, los dioses, los fenómenos o los conceptos y que Nāgārjuna niega que tengan. La naturaleza propia es algo así como la esencia de las cosas, el lugar donde reside su identidad, su “yo”, su naturaleza recogida y estable. Según Nāgārjuna ese “yo” es una creación ilusoria del lenguaje y de nuestros hábitos mentales, de ahí que se diga que todas las cosas, al carecer de naturaleza propia, son vacías.

⁶ hetubhūte (a)ñkuro.

como el agua, la tierra, el fuego o el aire, ni tomadas una a una ni en su conjunto, ni en la combinación de causas y condiciones, ni tampoco es algo diferente de las causas y condiciones.⁷ Debido a que en ninguna de estas cosas hay una naturaleza propia, el brote carece de naturaleza propia. Siendo carente de naturaleza propia, es vacío (*śūnya*). Y como el brote son el resto de las cosas, sin naturaleza propia, vacías.

Al respecto nosotros observamos que si esto es así, la afirmación de que todas las cosas son vacías debe ser también vacía. ¿Por qué? Porque esa afirmación tampoco existe en su causa (*hetu*) o en los cuatro elementos (*mahābhūta*) tomados colectiva o separadamente⁸ —ni en sus condiciones: es decir, en el esfuerzo del pecho, la garganta, los labios, la lengua, las raíces de los dientes, el paladar, la nariz, la cabeza, etc.⁹ Ni en la combinación de ambas (causas y condiciones), ni por separado, ni al margen de causas y condiciones. Al no estar en ninguna de estas cosas, carece de naturaleza propia y por ello es vacía. Por tanto, ese argumento es incapaz de negar la naturaleza propia de las cosas. Porque un fuego que no existe no puede quemar, un cuchillo que no existe no puede cortar, un agua que no existe no puede mojar; igualmente, una afirmación que no existe no puede negar la naturaleza propia de las cosas.¹⁰ Dado todo esto, no es válida tu negación de la naturaleza propia de todas las cosas.

[Réplica]

[21] Si mi afirmación no existe en la combinación de causas y de condiciones, o independientemente de ellas, entonces, ¿no queda así demostrada la vacuidad de todas las cosas puesto que carecen de naturaleza propia?¹¹

⁷ na hetupratyayavinirmuktaḥ pṛthag eva ca.

⁸ samprayukteṣu viprayukteṣu vā.

⁹ uraḥkaṇṭhaṣṭhajihvādantamūlatālunāsikāmūrdhaprabhṛtiṣu. Referencia a los aspectos sensibles de la palabra, su sonido, las condiciones físicas de su emisión.

¹⁰ Borges respondería a esta objeción al estilo de Nāgārjuna: “la idea de un tigre no tiene por qué ser rayada.”

¹¹ El término *nanu* indica la pregunta retórica: “¿No queda?...”

[Comentario]

Si mi afirmación no existe en su causa, ni en los grandes elementos (mahā-bhūta), colectiva o separadamente, ni en sus condiciones, ni en la lengua, los labios, la garganta, etc., carece de naturaleza propia. Y careciendo de naturaleza propia es vacía. Ahora bien, la vacuidad de mi afirmación se establece [precisamente] debido a su falta de naturaleza propia. Y así como es mi afirmación son todas las cosas: carentes de naturaleza propia.¹² En estas circunstancias tu crítica: “Debido a la vacuidad de tu afirmación no es posible establecer la vacuidad de las cosas”, no se justifica.

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

[Comentario]

Tú no has comprendido el significado de la vacuidad de las cosas y la criticas así: “Debido a que tu afirmación carece de naturaleza propia, no es válida para la negación de la naturaleza propia.” Pero en el contexto presente lo que llamamos vacuidad no es sino el existir en dependencia de todas las cosas. ¿Por qué? Porque las cosas carecen de naturaleza propia. Las cosas que surgen condicionadas por otras no tienen naturaleza propia y en ellas no puede encontrarse naturaleza propia alguna. ¿Por qué? Porque dependen de causas y condiciones. Pues si las cosas existieran con naturaleza propia entonces existirían al margen de causas y condiciones. Pero no es así. Por tanto, se dice que carecen de naturaleza propia y debido a esa carencia de naturaleza propia se les llama vacías.

Del mismo modo se sigue que mi afirmación, siendo surgida en dependencia de causas y condiciones, carece de naturaleza propia, y porque carece de naturaleza propia es vacía. Mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones, como transportar

¹² Esto es lo que en otro ensayo he llamado metaforización de la realidad: el mundo se torna lenguaje; las cosas, palabras (*La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgarjuna*, México, FCE-El Colegio de México, 2005).

comida, tierra y hierba, contener miel, agua y leche o proteger del frío, del viento y del calor. Del mismo modo mi afirmación, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada, cumple su función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas.¹³ Dicho todo esto, no es cierto aquello de que: “Tus palabras en cuanto que carecen de naturaleza propia y son vacías no pueden negar la naturaleza propia de las cosas.”¹⁴

[Objeción]

[2] Ahora, si esta frase (vākya) está dotada de una naturaleza propia (sasvabhāva), tu proposición anterior (pūrvā pratijñā) queda invalidada (hatā). Hay una discordancia y deberías dar cuenta de ella.¹⁵

[Comentario]

Ahora, si en tu intención de evitar un defecto dices:¹⁶ esta sentencia está dotada de naturaleza propia, no es vacía, así la naturaleza propia de todas las cosas ha sido negada por ella. Si así es, tu afirmación anterior: “todas las cosas carecen de naturaleza propia” queda invalidada. Pues tu afirmación está incluida en todas las cosas. Si todas son vacías, ¿por qué no lo es tu afirmación? Así surgen las seis proposiciones contradictorias que siguen:

1. Pero ¡fíjate!¹⁷ si todas las cosas son vacías entonces tu afirmación también es vacía (por estar incluida en todas las cosas) y con tales palabras vacías es imposible negar nada.¹⁸ En este caso la negación de que todas las cosas son vacías no es válida (anupapanna).

¹³ (niḥ-svabhavatva-prasadhane bhāvānām vartate). Las palabras son como las cosas en cuanto que sirven a un propósito, en cuanto que tienen una finalidad (pragmatismo filosófico).

¹⁴ Comparar con Mula-madhyamaka-kārikāḥ (MK) 24.18.

¹⁵ tasmin viśeṣahetuṣ ca vaktavyaḥ.

¹⁶ ma bhūd eṣa doṣa iti.

¹⁷ El término hanta tiene aquí una implicación negativa, podría traducirse también por “¡piénsalo bien!”.

¹⁸ tena śūnyena pratiśedhanupapattiḥ.

2. Si, por otro lado, la negación de que todas las cosas son vacías es válida, entonces tu aserción no es vacía, porque al ser vacía no puede haber negación mediante ella.¹⁹
3. Ahora, si todas las cosas son vacías pero tu afirmación que efectúa la negación no es vacía, entonces, ¿no se incluye tu afirmación en todas las cosas? Tu proposición la contradice tu mismo ejemplo.
4. Si por el contrario tu aserción se incluye en todas las cosas, y si todas las cosas son vacías, entonces tu afirmación es también vacía, y al ser vacía, no puede negar nada.
5. Asumamos por un momento que es vacía y que hay una negación por ella. En tal caso todas las cosas, aunque vacías, serían capaces de realizar acciones (de ser eficaces), lo cual sería absurdo.
6. Si concedemos que las cosas son vacías pero no pueden realizar acciones y tú piensas que el ejemplo no es contradictorio, entonces la negación de la naturaleza propia de todas las cosas mediante tu afirmación vacía no es válida (pues carece de la eficacia para “realizar acciones”).

Así, si tu afirmación existe (tadastitvāt) entonces surge la siguiente discordancia: algunas cosas son vacías y otras no lo son. Y deberías dar una razón especial para dicha discordancia, explicando por qué unas sí y otras no. Tú, sin embargo, no has expuesto esa razón, por tanto, lo que has dicho al respecto (atra) no es válido.

[Réplica]

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

¹⁹ aśūnyatvād anena pratiṣedho (a)nupapanna.

[Comentario]

Supongamos que un hombre artificial debiera prevenir a otro hombre artificial de actuar de cierta manera,²⁰ o que un mago creado por un mago debiera prevenir a otro mago creado por su propia magia de actuar de cierta manera. Aquí el hombre artificial que es prevenido es vacío y el que previene también es vacío, el mago prevenido es tan vacío como el que previene. Del mismo modo es posible mi negación de la naturaleza propia de las cosas, incluso aunque esta aserción mía sea vacía.²¹ En estas circunstancias tu afirmación: “Debido a la vacuidad de tu afirmación no es posible la negación de la naturaleza intrínseca de las cosas”, no es válida. De esta manera se evita también [se refuta] la controversia sobre los seis puntos a los que te refieres.²² De ser así, mis propias palabras tienen que ser parte de todas las cosas y no son no vacías, del mismo modo que todas las cosas no son no vacías.

[24] Esta sentencia (*vākya*) no está dotada de una naturaleza propia. No hay por tanto un abandono de posición (*vādaḥānir*) por mi parte. No hay discordancia (*vaiṣamikatvam*), y [por eso] no hay por qué establecer una razón especial.

[Comentario]

Esta afirmación mía, siendo originada en dependencia, no está dotada de naturaleza propia; por tanto, como se ha dicho, es vacía. Y debido a que mi afirmación es vacía, justo como el resto de las cosas, no hay por tanto discordancia. Pues habría discordancia si yo dijera que mi afirmación no es vacía (*aśūnyā*), mientras que las otras cosas lo son. Nosotros, sin embargo, no decimos eso. Y por eso la discordancia siguiente: esta afirmación no es vacía mientras que el resto de las cosas lo son, no existe,

²⁰ El sánscrito aquí es ambiguo; se podría también traducir por “debiera prevenirlo de existir”.

²¹ *evam eva madvacanena śūnyenāpi sarvabhāvānaṃ svabhāvapratiṣedha upa-panna.*

²² “Prevenida o evitada”, Luis O. Gómez prefiere “refutada”. No estoy seguro. Nāgārjuna dice que no hay por qué elegir entre estas seis pues hay una séptima, que es la visión mágica que propone. Más que una refutación, yo diría que Nāgārjuna prefiere no refutar nada y jugar a otro juego del lenguaje, por eso no estoy seguro de que su propuesta pueda ser considerada una “séptima” posibilidad. Me parece más adecuado decir que “propone un juego distinto” antes que refutar el anterior.

[y por tanto] no tenemos por qué establecer una razón especial para ella.²³ En estas circunstancias, tu objeción: “Hay en vuestra actitud un abandono de la posición, una discordancia, y deberíais establecer una razón especial”, no es válida.

II

[Objeción]

[3] Si tú piensas que es como decir: “No digas nada” [replicamos] que eso tampoco es válido. Pues en este caso un sonido, que es real, impide [la naturaleza propia] de otro sonido por venir.²⁴

[Comentario]

Podrías pensar que cuando alguien dice “No digas nada”, esa persona produce un sonido y ese sonido impide que un sonido [posterior tenga naturaleza propia];²⁵ del mismo modo, la afirmación vacía “Todas las cosas son vacías” impediría que las cosas tuvieran naturaleza propia. A eso replicamos que tampoco es válido. ¿Por qué? Porque aquí un sonido, que es real, impide [la naturaleza propia] de un sonido futuro, pero en tu caso no es una afirmación real la que niega la naturaleza propia de todas las cosas, pues en tu opinión la afirmación tampoco es real (es decir, no existe con naturaleza propia). Por lo que el ejemplo “No digas nada” no serviría aquí.

²³ *tasmād asmābhir viśeahetur na vaktavyaḥ.*

²⁴ *śabdena hy atra satā bhavisyato vāraṇaṃ tasya.*

²⁵ El oponente planea con su ejemplo un caso que Nāgārjuna no aprovecha, pues implícito a su ejemplo está la cuestión de cuál sería la naturaleza propia del silencio. En el silencio es donde la condicionalidad de las cosas se hace más patente, más manifiesta.

[Réplica]

[25] [En verdad] el ejemplo que ofreces (“no digas nada”) no es apropiado. En él un sonido impide otro sonido. Pero el caso aquí no es exactamente el mismo.²⁶

[Comentario]

Ese ejemplo (*drṣṭāntaḥ*) ni siquiera es nuestro. No se trata de que nuestra afirmación vacía impida la naturaleza propia de las cosas, como cuando una persona dice: “no hagas ruido” y haciendo un ruido impide la [naturaleza propia] de otro ruido. ¿Por qué? Porque en este ejemplo un sonido impide otro sonido. Pero el caso no es el mismo. Nosotros decimos que todas las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías. ¿Por qué?

[26] Porque si algo carente de naturaleza propia impidiera a las cosas carecer de naturaleza propia, con el cese de [su] ser carentes de naturaleza propia quedaría probada [su] naturaleza propia.²⁷

[Comentario]

El ejemplo vendría al caso si mediante una afirmación carente de naturaleza propia se impidiera que las cosas tuvieran naturaleza propia. Como en el caso del sonido “No hagas ruido”, que impide otro sonido. Aquí, sin embargo, mediante una afirmación carente de naturaleza propia se niega la naturaleza propia de las cosas.²⁸ Si [en lugar de esto] se negara la falta de naturaleza propia de las cosas mediante una afirmación carente de naturaleza propia, las cosas estarían dotadas de naturaleza propia.²⁹ Y estando dotadas de naturaleza propia, no serían vacías. Nosotros, sin embargo, declaramos que las cosas son vacías, no que no son vacías. Por tanto tu ejemplo no viene al caso (*adrṣṭānta evāyam*).³⁰

²⁶ śabdena tac ca śabdasya vāraṇaṃ naivam evaitat.

²⁷ naiḥsvabhavyanivṛttau svabhavyaṃ hi prasiddhaṃ syāt.

²⁸ iha tu naiḥsvābhavyena vacanena bhāvanāṃ svabhavapratīṣedhaḥ kriyate.

²⁹ Las palabras son como las cosas, el mundo como texto.

³⁰ naiḥsvābhavya es usado como adjetivo y como sustantivo: “ausencia de naturaleza propia” o “carente de naturaleza propia”. El *madhyamika*, al decir que todas las cosas son vacías, no niega otras cosas vacías, sino que sólo niega las cosas que nosotros vemos como no vacías. Por tanto no hay paralelo entre ambos ejemplos.

[27] Sería algo así (evam bhaved etat): supongamos que una persona artificial advirtiera de su error (de su ilusión) a alguien que viendo a una mujer artificial pensara: “He ahí una mujer.”

[Comentario]

Sería como si un hombre, [viendo a] una mujer artificial, vacía de propia naturaleza (svabhāvaśūnya), sintiera deseos por ella llevado por la falsa idea de que realmente fuera una mujer. Entonces el Tathāgata, o un discípulo suyo, podría crear un hombre artificial, y este último disiparía la idea equivocada de ese hombre, a través del poder (adhiṣṭhāna) del Tathāgata o de un discípulo del Tathāgata. Del mismo modo, mi afirmación vacía, comparable al hombre artificial, nos libra de la idea de que hay una naturaleza propia en las cosas, que son vacías de naturaleza propia y comparables a la mujer artificial.³¹ Así, este ejemplo, y ningún otro, es el apropiado para establecer la vacuidad.³²

[28] El ejemplo (hetu)³³ [que propusiste] tiene una naturaleza similar a la tesis que establece (sādhyasama), pero ese sonido tampoco tiene existencia (real)³⁴ [Sin embargo] nosotros, al hablar, tenemos necesariamente que recurrir al lenguaje convencional (saṃvyavahāra).

[Comentario]

El ejemplo “es como cuando se dice: No hagas ruido” tiene la misma naturaleza que la tesis por establecer. ¿Por qué? Porque todas las cosas, siendo carentes de naturaleza propia, son semejantes.³⁵ Ese sonido, estando condicionado por otros factores, no tiene, en verdad, existencia propia. Y de ahí que no tenga existencia propia tu afirmación: “aquí un sonido existente impide otro sonido” [pues ella está condicionada también por factores externos] y sea excluida (vyāhanyate). Sin embargo,

³¹ nirmitakastrīsadr̥ṣeṣu sarvabhāveṣu niḥsvabhāveṣu yo (a)yam svabhāvagrahaḥ sa nivartyate.

³² tasmād ayam atra dr̥ṣṭāntaḥ śūnyatāprasādhanaṃ praty upapadyamānaḥ netaraḥ.

³³ Aquí hetu (razón, causa) es usado en el sentido de ejemplo (dr̥ṣṭānta). Ejemplo y razón son inseparables en la teoría de la inferencia de la escuela nyāya.

³⁴ na hi vidyate dhvaneḥ sattā.

³⁵ naiḥsvābhāvyenaviśiṣṭatvat.

nosotros decimos que todas las cosas son vacías recurriendo a la verdad convencional (vyavahāra satya), utilizando el lenguaje común y corriente. Pues sin ella no es posible la enseñanza del dharma (dharmadeśanā). Así se dice: “Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el nirvana.”³⁶

Así, todas las cosas son vacías como mi afirmación, y el hecho de que todas las cosas carezcan de naturaleza propia se deduce de ambas; del ejemplo y de la tesis por establecer.

[Objeción]

[4] Si crees que aquí se da una negación de la negación (pratiṣedhapratiṣedha), eso es falso. Tu razonamiento es falso, dado lo que predicas (lakṣana) en él.

[Comentario]

Tú podrías pensar: de acuerdo con este mismo método, una negación de la negación es también imposible. Así, tu negación de la afirmación que niega la naturaleza propia de todas las cosas sería imposible. A esto replicamos que también eso es falso. ¿Por qué? Porque la objeción [se aplica] sólo al carácter específico de tu proposición, no al de la mía. Eres tú quien dice que todas las cosas son vacías, no yo. La tesis inicial (pūrvakaḥ pakṣaḥ) no es mía. En estas circunstancias, siendo tu afirmación una negación de la negación, no es ni posible ni válida.³⁷

³⁶ Nāgārjuna se cita a sí mismo, concretamente, *Fundamentos de la vía media*, 24.10, prueba de que este trabajo es posterior a *Fundamentos*.

³⁷ De acuerdo con los realistas, probablemente el nyāya, los mādhyamika cometen el error lógico de negar, por medio de un estamento vacío, la naturaleza propia de las cosas. Los realistas no cometen tal error cuando niegan el estamento mādhyamika que niega la naturaleza propia de las cosas, pues ellos no sostienen que todas las cosas sean vacías, su estamento, por tanto, no lo será.

[Réplica]

[29] Si yo tuviera alguna proposición (pratijñā), entonces ese defecto (doṣa) sería mío. Sin embargo, yo no tengo proposición (nāsti ca mama pratijñā). Por tanto no se me puede achacar defecto alguno.

[Comentario]

Si yo tuviera alguna proposición entonces el defecto que estableciste previamente sería mío, porque afectaría al carácter específico de mi proposición (pratijñā-lakṣaṇa-prāptatvāt) [Pero] yo no tengo proposición. Así [nosotros creemos que] siendo todas las cosas vacías, perfectamente serenas y en reposo, ¿cómo podría haber una proposición?³⁸ ¿Cómo podría algo afectar el carácter específico de una proposición? En estas circunstancias tu acusación: “El defecto es sólo tuyo porque afecta al carácter específico de tu proposición”, no es válida.³⁹

³⁸ Todas las cosas están como en silencio. Nāgārjuna utiliza las palabras śānta y upaśānta, según Bhattacharya (1990), en el mismo sentido. Las cosas son esencialmente serenas, nada en realidad surge, y nada cesa, su inquietud es sólo aparente, resultado del modo en el que las aprehendemos. (véase, por ejemplo, MK 18.9 y MK 25.24). Véase también Mahāyānasūtralamkāra, donde se dice: yāvidyamānatā saiva paramā vidyamānatā | sarvathānupalambhaś ca upalambhaḥ paro mataḥ || (ix. 78), Candrakīrti, Madhyamaka-vṛtti (MV), p. 265.

³⁹ El madhyamika también podría defenderse diciendo que si, en opinión del realista, él no puede negar con su aserción vacía la realidad de las cosas, el realista mismo tampoco podría negar la negación del madhyamika. Hoy diríamos que utilizan vocabularios diferentes (hablan lenguas distintas) y de ahí que no puedan entenderse. El realista objetará que esa objeción no se le aplica, pues es el madhyamika el que defiende la vacuidad de las cosas, y su afirmación negando la negación del madhyamika no será vacía. El madhyamika devuelve la réplica afirmando que la objeción realista no es válida, pues él no tiene una posición propia. Aquí es donde termina el discurso filosófico y comienza el discurso religioso: “Todas las cosas son vacías” no es una proposición, sino que es un tipo de afirmación religiosa que, de forma paradójica, expresa lo inexpresable, con la ayuda de la verdad convencional. El lenguaje real, ese que apunta a la verdad última, sería aquí el silencio: paramartha hy āryaṇaṃ tūṣṇīmbhāvah. (Candrakīrti MV p. 57)

III

[Objeción]

[5] Ahora bien, si [dices que] niegas las cosas tras haberlas aprehendido (upalabhya)⁴⁰ mediante la percepción (pratyakṣa), replicamos que no podría existir esa percepción mediante la cual las cosas serían [supuestamente] aprehendidas.⁴¹

[Comentario]

Tú no puedes decir que niegas todas las cosas diciendo que todas las cosas son vacías, después de haberlas aprehendido mediante la percepción. ¿Por qué? Porque entonces la percepción, que es un medio de conocimiento (pramāṇa) y que está incluida en “todas las cosas”, sería también vacía, y la persona que aprehende esas cosas sería a su vez vacía. Así, no habría tal cosa como la aprehensión a través de la percepción (uno de los medios de conocimiento), y la negación de aquello que no ha sido aprehendido es una imposibilidad lógica. En estas circunstancias tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

Quizá creas que puedes negar todas las cosas después de haberlas aprehendido mediante [los otros medios de conocimiento:] la inferencia (anumāna), el testimonio verbal (āgama) y la comparación (upamāna).⁴²

[6] Pero con nuestra refutación de la percepción se refutan también la inferencia (anumāna), el testimonio verbal (āgama) y la comparación que lleva a una inferencia (upamāna), así como los objetos que se prueban mediante la inferencia, el testimonio verbal y la comparación.⁴³

⁴⁰ Literalmente, upalabhya significa obtener.

⁴¹ Pues queda negada por la propia negación. La réplica aquí es claramente una objeción de la escuela filosófica nyāya, que, con sentido común, consideraba la percepción como un medio de conocimiento. Su argumentación crítica es como sigue: ¿Cómo te podrías acercar a las cosas o a los seres (si no los aprehendes a través de la percepción) para poder percibirlos a ellos como vacíos?

⁴² Estos tres junto con la percepción, citada en la estrofa anterior, son los cuatro medios de conocimiento según la epistemología del nyāya clásico.

⁴³ La escuela nyāya los considera reales y los pone en el mismo cajón de sastre. La inferencia (anumāna) es a lo universal mientras que la comparación (upamāna) es a lo particular. Son junto al testimonio oral (āgama) y la percepción (pratyakṣa) las cuatro pramāṇa (pruebas, medios de conocimiento) clásicas del nyāya. Se usa aquí dṛṣṭānta (ejemplo) en el sentido de comparación (upamāna), seguramente por razones métricas.

[Comentario]

Ya refutamos los demás medios de conocimiento (pramāṇa), la inferencia, el testimonio verbal y la comparación mediante nuestra refutación de la percepción (pratyakṣa). La percepción, como medio de conocimiento, es vacía debido a que todas las cosas lo son. Lo mismo ocurre con la inferencia, el testimonio verbal y la comparación. Los objetos que son establecidos mediante la inferencia, el testimonio verbal y la comparación son también vacíos, pues todas las cosas lo son. Así, no hay aprehensión posible de las cosas (upalambhābhāvaḥ) y una negación de la naturaleza propia de las cosas que no han sido aprehendidas es una imposibilidad lógica (anupapattiḥ). En estas circunstancias, tu afirmación de que todas las cosas son vacías no es válida.

[Réplica]

[30] Si yo aprehendiera algo con ayuda de la percepción y los demás [medios de conocimiento], entonces afirmarí o negaría. [Pero] debido a que no ocurre tal cosa, no se me puede acusar de falacia.

[Comentario]

Si yo aprehendiera algo con ayuda de los cuatro medios de conocimiento: percepción (pratyakṣa), inferencia (anumāna), comparación (upamāna) y testimonio verbal (āgama),⁴⁴ o bien mediante uno sólo de ellos, entonces yo afirmarí o negaría. [Pero] debido a que no aprehendo objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada.⁴⁵ En estas circunstancias tu crítica no se me aplica en absoluto, pues yo no niego las cosas después de haberlas aprehendido (mediante los medios de conocimiento),

⁴⁴ āgama: testimonio oral dentro de la tradición budista, aunque se trate de escritos, el testimonio se recibe oralmente a través del maestro.

⁴⁵ Aquí está la parte más débil del argumento. Aunque Nāgārjuna diga que no aprehende nada "real" mediante los medios de conocimiento, éstos son indispensables en la vida cotidiana. Si el monje Nāgārjuna ve humo saliendo por el tejado del monasterio, saldrá corriendo o intentará apagarlo, hay algo pues que se aprehende, aunque ese algo carezca de valor óptico o de naturaleza propia.

sino que digo que esos medios de conocimiento no existen, ni existen los objetos que puedan ellos dar a conocer.

[31] Si los objetos, sean los que sean, se prueban mediante los medios de conocimiento, explica cómo pruebas entonces los medios de conocimiento.

[Comentario]

Si crees que semejantes objetos se prueban mediante los medios de conocimiento,⁴⁶ del mismo modo que se miden (meya) las cosas con instrumentos de medida (māna), preguntamos: ¿Cómo probar entonces los medios de conocimiento? ¿Cómo probar la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio verbal?⁴⁷ Si dices que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de [otros] medios de conocimiento, entonces tu afirmación de que todas las cosas se prueban mediante los medios de conocimiento debe descartarse.⁴⁸

[32] [a-b] Y además, si los medios de conocimiento se probaran mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontramos ante una regresión infinita (anavasthā).

[Comentario]

Si crees que los objetos se prueban mediante los medios de conocimiento y que esos medios de conocimiento se prueban mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontramos ante una regresión infinita. ¿Qué error implica esto?

[32] [b-c] Que ni el comienzo, ni el medio, ni el final pueden probarse.

⁴⁶ Aquí prameya es un adjetivo, Nāgarjuna coloca a su lado el sustantivo “artha” (objeto) para construir “objeto de conocimiento”. También cabe la posibilidad de leer arthānam prameyānam como “objetos de conocimiento verdadero”. Luis O. Gómez no lo cree necesario. A mi entender la cosa queda más clara añadiendo “verdadero”.

⁴⁷ Wittgenstein preguntaba: ¿Cuánto mide el metro-patrón que hay en el museo de las ciencias de París? ¿Qué metro mide a ese metro? También Borges y su soneto sobre el ajedrez: La pieza no sabe que el jugador gobierna su destino y su jornada, pero también el jugador es prisionero de otro tablero de negras noches y blancos días. “Dios mueve al jugador, y éste, la pieza/¿Qué dios detrás del Dios la trama empieza?” (J. L. Borges, *Obra poética*, Buenos Aires, Emecé editores, 1989, pp. 122-123.)

⁴⁸ Un argumento similar en Borges, el estudio de lo sensible supone ya la sensibilidad. Borges rescata la idea de Spiller: “La retina y la superficie cutánea invocadas para explicar lo visual y lo táctil son, a su vez, sistemas táctiles y visuales.” (“Nueva refutación del tiempo”, en *Otras inquisiciones*, p. 174.)

[Comentario]

En una regresión infinita no puede probarse un comienzo. ¿Por qué? Porque esos medios de conocimiento se probarían mediante otros medios de conocimiento, y de nuevo estos otros mediante otros y así sucesivamente. Por tanto, no hay comienzo y sin comienzo, ¿cómo podría haber medio o final? Consecuentemente, la afirmación de que los medios de conocimiento se prueban a través de otros medios de conocimiento no es válida.

[33] Ahora, si crees que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de otros medios de conocimiento, entonces abandonas tu postura y deberías dar una razón para esa incoherencia.

[Comentario]

Ahora, si crees que los medios de conocimiento se prueban sin el apoyo de otros medios de conocimiento, y sin embargo los objetos se prueban mediante ellos, entonces tu idea de que los objetos se prueban mediante los medios de conocimiento queda descartada. Además, hay una incoherencia: algunos objetos se prueban mediante los medios de conocimiento y otros no. Deberías explicar este hecho. Así, ese supuesto tampoco es válido.⁴⁹

Si a esto se replicara que los medios de conocimiento se establecen tanto a sí mismos como al resto de las otras cosas, como cuando se dice que “el fuego se ilumina así mismo y a las otras cosas”, entonces...

[34] [...] ese ejemplo no sería adecuado.⁵⁰ Pues el fuego no se ilumina a sí mismo, dado que no es lo mismo no ver el fuego que no ver una jarra en la oscuridad.

⁴⁹ Aparentemente parece que la aserción de Nāgārjuna es: “No existen los medios de conocimiento”; pero Nāgārjuna se da cuenta de que si afirma tal cosa cae en contradicción, pues, ¿cómo habría llegado a semejante conclusión? Nāgārjuna dice no haber formulado ese juicio, tan sólo señala que ha llevado al adversario dialéctico a esa conclusión, siguiendo las propias reglas del adversario, a las que deberá renunciar si no quiere contradecirse, si lo que busca es la coherencia. Nāgārjuna no afirma que haya medios de conocimiento; tampoco lo niega. No afirma que no los haya ni tampoco niega que no los haya. Parece traicionar el juego de la epistemología, cuyo vocabulario es el de los objetos y medios de conocimiento. Nāgārjuna tratará de sustituir este vocabulario por uno nuevo.

⁵⁰ O, “tu proposición tendría un defecto” (viṣamopanyāsa).

[Comentario]

Tu afirmación de que los medios de conocimiento se prueban tanto a sí mismos como al resto de las cosas, que son como el fuego (que se ilumina tanto a sí mismo como al resto de las cosas) es defectuosa. Pues el fuego no se ilumina a sí mismo. Una jarra, no iluminada por fuego, no se percibe en la oscuridad; entonces, al iluminarse con fuego, se percibe. Si, de la misma manera, el fuego, no estando iluminado, existiera primero en la oscuridad y entonces fuera iluminado, sería posible decir: se ilumina a sí mismo. Éste, sin embargo, no es el caso. Por tanto esa suposición tampoco es válida.⁵¹

[35] Si el fuego se iluminara tanto a sí mismo como al resto de las cosas, como dices, entonces el fuego se quemaría a sí mismo.

[Comentario]

Si dices que el fuego se ilumina a sí mismo como al resto de las cosas, entonces el fuego se quemaría a sí mismo al tiempo que quema las demás cosas. Sin embargo, este no es el caso. En estas circunstancias tu ejemplo [según el cual los medios de conocimientos son como] el fuego, que se ilumina a sí mismo como al resto de las cosas, no es válido.

[36] Si, como dices, el fuego se iluminara tanto a sí mismo como a las demás cosas, entonces la oscuridad se escondería a sí misma y al resto de las cosas.

[Comentario]

Si tu opinión es que el fuego se ilumina tanto a sí mismo como a las demás cosas, entonces su opuesto, la oscuridad, también lo haría: ocultaría las otras cosas y a sí misma. Esto, sin embargo, no ocurre. En estas circunstancias, tu afirmación de que el fuego se ilumina tanto a sí mismo como a las demás cosas no es válida.⁵²

⁵¹ El comentario en la traducción de Tucci (realizada a partir de las versiones china y tibetana del texto sánscrito) resulta más claro. No se puede aceptar que el fuego se ilumine a sí mismo por lo siguiente: la iluminación presupone la oscuridad; entonces una de dos: o se admite que el fuego posee la oscuridad en sí mismo o que no la tiene. El primer caso sería una contradicción, en el segundo, debido a que no es posible la iluminación sin oscuridad, es absurdo establecer que se autoilumina.

⁵² El mismo argumento aparece en el capítulo séptimo de *Fundamentos de la vía media* (2004), concretamente en MK VII.12, donde se dice:

[37] No existe oscuridad ni en el fuego ni en ningún otro lugar en el que haya fuego. ¿Cómo podría entonces iluminar [el fuego] si la iluminación es la disipación de la oscuridad?⁵³

[Comentario]

Donde hay fuego no hay oscuridad. Ni hay oscuridad alguna donde hay fuego. Se supone que la iluminación es la disipación de la oscuridad, pero en el fuego o en los lugares donde hay fuego no hay oscuridad que disipar. ¿Cuál será entonces esa oscuridad disipada por el fuego?, y ¿en virtud de qué disipación se iluminaría [el fuego] tanto a sí mismo como a las demás cosas?

Se podría objetar que el fuego disipa la oscuridad en el mismo momento en el que se prende, y que si no hay oscuridad ni en el fuego ni donde hay fuego es porque en el mismo proceso de su originación el fuego ilumina tanto a sí mismo como a las demás cosas.

pradīpaḥ svaparātmānau samprakāśayate yadi |
tamo (a)pi svaparātmānau chādayisyaty asamśayam ||

El argumento en dicho capítulo es el siguiente: [8] Se dice que, como la lámpara, que ilumina tanto a sí misma como al resto de las cosas, así el surgimiento da lugar tanto a su propio surgir como al surgir del resto de las cosas. [9] Pero donde está la lámpara no hay oscuridad. ¿Qué ilumina la lámpara si “iluminar” es aclarar la oscuridad? [10] ¿Cómo queda destruida la oscuridad en el momento en que se enciende la lámpara? Porque, en el momento en que está surgiendo, la luz de la lámpara no alcanzaría la oscuridad. [11] Si la lámpara no ilumina [o no alcanza a] la oscuridad, toda la oscuridad del mundo debería ser luminosa. [12] Si la lámpara ilumina tanto a sí misma como a las otras cosas, la oscuridad se debería ocultar tanto a sí misma como al resto de las cosas.

Una vez que la lámpara ha sido encendida ya no hay oscuridad, ya no hay qué iluminar. Si está apagada tampoco ilumina. Parece como si el lenguaje tratara de crear-nos la impresión de que hay una realidad exterior que es a su vez una creación del propio lenguaje. La réplica parece proponer un *experimento de la imaginación* (*gedanken experiment*), el de una “linterna de oscuridad”, que proyectara oscuridad y ensombreciera las cosas.

⁵³ Estos versos son muy similares a los del capítulo séptimo de *Fundamentos* (estrofa 9):

pradīpe nāndhakāro (a)sti yatra cāsau pratiṣṭhitah |
kiṃ prakāśayate dipah prakāśo hi tamovadhaḥ || (MK 7.9.)

“Pero donde está la lámpara no hay oscuridad. ¿Qué ilumina la lámpara si ‘iluminar’ es aclarar la oscuridad?” (El argumento es que la iluminación presupone la disipación de la oscuridad, pero donde hay fuego no hay oscuridad, por tanto no hay nada que el fuego pueda disipar.)

[38] [Pero] sería erróneo suponer que el fuego ilumina en el mismísimo momento de su originación. Pues, en el instante mismo de prenderlo, el fuego no entra en contacto con la oscuridad.⁵⁴

[Comentario]

No es sostenible la opinión de que el fuego, en el mismo proceso de su originación, se ilumina tanto a sí mismo como al resto de las cosas. ¿Por qué? Porque en el mismísimo proceso de su originación, el fuego no entra en contacto con la oscuridad, y al no hacerlo, no puede disiparla, y debido a que la oscuridad no es disipada, no hay iluminación.⁵⁵

[39] Si [supones] que el fuego puede disipar la oscuridad incluso sin entrar en contacto con ella, entonces este fuego de aquí, destruiría la oscuridad de todos los mundos.⁵⁶

[Comentario]

Si crees que el fuego podría disipar la oscuridad sin entrar en contacto con ella, el fuego encendido aquí y ahora disiparía la oscuridad de todos los mundos sin entrar en contacto con ellos [pues el contacto de fuego y oscuridad no sería la causa necesaria para la iluminación]. Pero ése no es el caso. Así, tu idea de que el fuego puede disipar la oscuridad sin entrar en contacto con ella no es aceptable.

[40] Si los medios de conocimiento (pramāṇa) se probaran a sí mismos, entonces los medios de conocimiento se probarían independientemente de los objetos a conocer (prameya). Pues al probarse a sí mismos no requieren de otra cosa.

[Comentario]

Si los medios de conocimiento fueran establecidos por sí mismos, sin necesidad de los objetos por conocer, ¿qué defecto resultaría entonces?

⁵⁴ katham utpadyamānena pradīpena tamo hatam |
notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā || (MK 7.10).

“¿Cómo queda destruida la oscuridad en el momento en que se enciende la lámpara? Porque, en el momento en que está surgiendo, la luz de la lámpara no alcanzaría la oscuridad.”

⁵⁵ La aporía de Aquiles y la tortuga, pero con el ejemplo del fuego.

⁵⁶ aprapyaiḥ pradīpena yadi vā nihataṃ tamaḥ |

[41] Que los medios de conocimiento, que se prueban a sí mismos sin relación con los objetos, dejan de ser medios de conocimiento, y sería absurdo referirnos a ellos como tales [pues no serían medios de conocimiento de nada].⁵⁷

[Comentario]

Si los medios de conocimiento se establecen independientemente de los objetos, esos medios de conocimiento no servirían para conocer nada y habría entonces una incoherencia. Pues los medios de conocimiento deben ser medios para conocer algo; si no lo son, entonces no son medios de conocimiento de nada y por tanto no merecerían ese nombre.

[42] Por otro lado, si los medios de conocimiento se probaran en relación con los objetos, estaríamos confundiendo los medios de conocimiento con los objetos y lo que debería haber sido ya probado [los medios de conocimiento] se prueba mediante lo que no ha sido probado [los objetos].

[Comentario]

Si se creyera que los objetos prueban a los medios de conocimiento, entonces los medios de conocimiento, que deberían haber sido ya probados, se probarían de nuevo. ¿Por qué? Porque un objeto que no está probado no requiere nada más. Por ejemplo, Devadatta, que no está [todavía] probado, no requiere ninguna otra cosa. Pero no es admisible que algo [ya] probado sea probado [de nuevo]. Uno no hace algo que está [ya] hecho.⁵⁸

[43] Si los medios de conocimiento (pramāṇa) se prueban mediante su relación con los objetos (prameya), entonces los objetos se probarían mediante los medios de conocimiento.

ihasthaḥ sarvalokasthaṃ sa tamo nihaṇīsyati || (MK 7. 11).

“Si la lámpara no ilumina [o no alcanza] la oscuridad. Toda la oscuridad del mundo debería ser luminosa.”

⁵⁷ Sería absurdo referirnos a ellos como tales, pues un medio de conocimiento es tal debido a que nos conduce al objeto; por tanto estaríamos violando la definición misma de medio de conocimiento.

⁵⁸ Salvo algunos excéntricos como Pierre Menard.

[Comentario]

Si los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos, entonces los objetos no serían probados mediante los medios de conocimiento. ¿Por qué? Porque el objeto por probar (sādhya) no lo establece el instrumento mediante el cual se prueba (sādhana). Sin embargo, se dice que los medios de conocimiento son los instrumentos por medio de los cuales se prueban los objetos.

[44] Y si los objetos se probaran sin mediación de los medios de conocimiento, sería inútil recurrir a los medios de conocimiento para probar los objetos. ¿Qué propósito tendrían [los medios de conocimiento] si [los objetos] ya han sido probados?

[Comentario]

Si [la existencia de] los objetos ya está probada, ¿de qué servirían los medios de conocimiento si los objetos no tienen necesidad de ser probados?

[45] Además si tú pruebas los medios de conocimiento mediante los objetos, entonces estás intercambiando sus funciones.

[Comentario]

Si para evitar el defecto señalado tratas de probar los medios de conocimiento mediante los objetos, estás confundiendo sus funciones y considerando medio de conocimiento lo que es objeto y objeto lo que es medio de conocimiento. Los pramāṇa se convertirían en prameya, pues son probados por otro medio. Y los prameya se convertirían en pramāṇa, pues serían los encargados de probar.

[46] Ahora, si crees que los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos y los objetos se prueban mediante los medios de conocimiento, entonces la reciprocidad de las pruebas no prueba en realidad nada.

[Comentario]

Si se piensa que probando los pramāṇa se prueban los prameya, y que probando los prameyas se prueban los pramāṇas, entonces ninguno queda probado, ni los prameya ni los pramāṇa. ¿Por qué?

[47] Porque si la prueba [de la existencia] de los objetos se debe a los medios de conocimiento, y si estos medios de conocimiento se probaran mediante los mismos objetos, ¿cómo podrían los medios de conocimiento probar a los objetos?

[Comentario]

Porque si los prameya deben probarse mediante los pramāṇa, y los pramāṇa deben probarse mediante los prameya [nos encontraríamos con que] los prameya no estarían probados, por lo tanto los pramāṇa tampoco. ¿Cómo los pramāṇa probarían entonces los prameya?

[48] Y si la prueba [de la existencia] de los medios de conocimiento se debe a los objetos, y si esos objetos tienen que probarse mediante los medios de conocimiento, ¿cómo podrían los objetos probar los medios de conocimiento?⁵⁹

[Comentario]

Si dices que los objetos tienen que probarse mediante los medios de conocimiento y que los medios de conocimiento tienen que probarse mediante los objetos [caerías en un argumento circular], y nos encontraríamos con el problema de que ninguno queda probado. ¿Cómo probarían entonces los prameya a los pramāṇa?

[49] Si el hijo crea al padre y el padre crea al hijo, dime, ¿cuál de ellos produce (utpāda) al otro?⁶⁰

[Comentario]

Supongamos que alguien dijera: el hijo es creado por el padre, pero ese padre es padre precisamente por obra del hijo. [Sin hijo no hay padre, sin padre no hay hijo]. ¿Quién produce a quién? Del mismo modo tú dices que los objetos se prueban

⁵⁹ Por tanto, los medios de conocimiento no pueden probarse 1) ni por sí mismos, 2) ni recurriendo a otros medios de conocimiento, 3) ni en su relación con los objetos. Sólo podrían ser probados sin una razón que los probase, y eso es contradictorio. Nāgārjuna no se propone demostrar que el conocimiento es imposible, sino deshacerse de la terminología epistemológica del nyāya y sustituirla por otra.

⁶⁰ ¿Quién produce a quién? (kena ka utpādayitavya iti). De ahí que se concluya, de forma un tanto enigmática, que nada surge y nada perece, aunque lo parece. Todas las cosas reposan en la serenidad del nirvana, aunque para el hombre común parezcan dotadas de una febril actividad.

mediante los medios de conocimiento y que los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos. Entonces, ¿quién prueba a quién?

[50] Dime, ¿cuál de ellos es el padre y cuál el hijo? Ciertamente, ambos tienen las características de un padre y de un hijo, tenemos entonces una duda.

[Comentario]

Del padre y del hijo mencionados antes, ¿cuál de ellos es el hijo y cuál es el padre? Ambos son creadores (utpādakavāt) —llevando la marca del padre— y ambos son creados (utpādyavāt) —llevando la marca del hijo. Tenemos entonces una duda, ¿cuál sería el padre y cuál sería el hijo? Y del mismo modo: ¿cuáles serían los medios de conocimiento (pramāṇa) y cuáles los objetos (prameya)?⁶¹ Pues ambos, en cuanto que prueban (sādhakatvāt) son medios de conocimiento, y en cuanto que son probados (sādhayatvāt) son objetos. ¿Cuál es cuál?

[51][Conclusión] Los medios de conocimiento no se prueban ni por sí mismos (svataḥ), ni por otro (parasparataḥ), ni recurriendo a otros medios de conocimiento (parapramāṇaiḥ), ni en su relación con los objetos, ni de forma accidental (akasmāt).⁶²

[Comentario]

La percepción (pratyakṣa) no se prueba por sí misma, la inferencia (anumāna) no se prueba por sí misma, la comparación (upamāna) no se prueba por sí misma y el testimonio verbal (āgama) no se prueba por sí mismo. Ninguno de ellos se prueba por otro. Es decir, la percepción no se prueba por la inferencia, la

⁶¹ Los términos pramāṇa y prameya son relativos, sólo existen en relación con otro; uno supone al otro. Son “originados en dependencia” y por tanto vacíos. Se sugiere que, en realidad, no hay ningún pramāṇa ni ningún prameya, del mismo modo que no hay nada que no sea vacío; es decir, no condicionado por otras cosas.

⁶² Es decir, sin una razón que los probara, lo cual sería contradictorio. Esta estrofa recuerda a la primera de *Fundamentos*, donde se dice que: “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 sin causa [es decir, de forma aleatoria o por casualidad]

comparación o el testimonio; la inferencia no se prueba por la percepción, la comparación o el testimonio; la comparación no se prueba por la percepción, la inferencia o el testimonio; y el testimonio no se prueba por la percepción, la inferencia o la comparación. Ni tampoco la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio se prueban mediante otra percepción, otra inferencia, otra comparación y otro testimonio respectivamente. Ni los medios de conocimiento se prueban mediante los objetos, ya sea colectiva o separadamente. Ni se prueban accidentalmente ni mediante una combinación de las causas mencionadas anteriormente, cualquiera que sea su número, veinte, treinta, cuarenta o veintiséis.

En estas circunstancias tu creencia en que el conocimiento de las cosas se realiza mediante los medios de conocimiento (*pramāṇādhiḡamyatvāt prameyāṇām bhāvānām*), y tu creencia en que existen cosas por conocer (*prameyā bhāvāḡ*), así como medios de conocimiento mediante los cuales las conocemos, no se sostiene.⁶³ ❖

⁶³ En esta estrofa concluye la crítica de la epistemología clásica de la India, considerándola, en virtud de los argumentos desarrollados, refutada.