

Budismo y causalidad

La Causalidad en el Budismo y en la Filosofía Occidental

"La causa y el efecto son importantes, especialmente en la relación que mantienen con el logro de la iluminación"

D. Ikeda



[[Causalidad ingenua y causalidad filosófica](#)][[La causalidad filosofica](#)][
Aristoteles]
[[La modernidad](#)][[El retorno de la interioridad](#)][[Causa y responsabilidad](#)][[El budismo primitivo](#)]
[[La rueda de la existencia](#)][[El budismo del Periodo Medio](#)]
[[Chi-I : El universo todo en un instante del espíritu](#)][[Nichiren y la práctica de la verdadera causa](#)]
[[A modo de conclusión](#)][[Bibliografía](#)]

CAUSALIDAD INGENUA Y CAUSALIDAD FILOSÓFICA

El concepto filosófico de causalidad fue elaborado en forma aparentemente independiente tanto en Grecia Clásica -de donde lo hereda todo el Occidente- como en Oriente -en India, de donde lo heredan China y las culturas influídas por esta última-. En ambos mundos culturales, ciertos pensadores reconocieron que en el mundo y en la vida humana rige cierto tipo de orden, que no es *cualquier orden* sino específicamente un *orden causal*, y del cual intentaron dilucidar su estructura y funcionamiento.

El postulado de que el universo se rige por un orden causal y el intento de codificar de algún modo ese orden, es una innegable conquista intelectual de la humanidad, pues, si bien puede reconocerse que cierta noción de ingenua acerca de la causalidad existido siempre y en todas partes -donde hubiera una cultura-, el concepto filosófico tal como fue elaborado en India y en Grecia va mas lejos de todo lo que es aprehensible por la sola experiencia práctica, a la vez que trasciende al pensamiento mítico y religioso.

El concepto que llamamos "ingenuo" de causalidad, puede enunciarse del modo más general -y necesariamente vago- como la creencia (o el saber) en que *de las acciones se siguen resultados*, y que *esos resultados no son gratuitos sino de algún modo coherentes con respecto a las causas*.

Tenemos así formulado un concepto de causalidad muy general y precario, pero que refleja adecuadamente el significado de la causalidad a nivel del sentido común. Todos creemos, lo elaboremos intelectualmente o no, que el mundo tiene cierto orden, y que parte de ese orden consiste en que los actos - humanos y naturales- producen efectos, y que esos efectos no son aleatorios - o al menos no totalmente- con respecto al acto que los produjo.

Cualquiera sabe -o vive como si supiera- que cuando haga un esfuerzo para ponerse de pie al levantarse por la mañana, no saldrá volando y atravesará el techo de su casa, y sabe también que cuando abra la boca para proferir una palabra de saludo a los suyos, no saldrá fuego en lugar de su voz....y sabe también que no saldrán de su boca palabras de un idioma extraño, sino que saludará en el idioma que habla habitualmente.

La vida no es arbitraria, vivimos en un mundo de *alguna manera* ordenado y esto constituye un hecho de experiencia. Incluso cuando se aceptan fenómenos de carácter extraordinario como parte de la realidad, van acompañados siempre de explicaciones teóricas o mitológicas que justifican su ocurrencia; Es decir, se apela a algún tipo especial de causalidad (la intervención de demonios, dioses, fuerzas, seres transmundanos, etc.) pero no se suprime la misma. Por otra parte, si bien el concepto de un mundo "indeterminado" existe y ha sido sostenido por importantes intelectuales y científicos, es el resultado de una elaboración abstracta muy tardía y que tiene a la causalidad como punto de partida, aunque sólo sea para negarla.

LA CAUSALIDAD FILOSOFICA

Pero, el hombre fue bastante mas allá de esta creencia ingenua respecto de la causalidad, y en cierto momento se interrogó acerca de la naturaleza y alcance de esta relación entre actos y resultados. La elaboración filosófica de la causalidad tuvo en Occidente y en Oriente notables teóricos y expositores; Tanto en la India antigua como en Grecia clásica ya se registran concepciones muy sutiles acerca de dicho asunto.

En Occidente el concepto filosófico de causalidad, tiene su antecedente más importante en Aristóteles, quien elaboró una teoría causal que sirvió de referencia al pensamiento durante muchos siglos, hasta que comienza a ser cuestionada en la edad moderna con el desarrollo de la ciencia experimental y con el creciente esfuerzo de la filosofía por apartarse de la teología medieval (de cuño aristotélico). Podría decirse incluso que el concepto moderno de causalidad se gestó *en contra* de la teoría aristotélica.

Por su parte en Oriente se desarrollaron teorías causales verdaderamente complejas e interesantes. Particularmente en la India, se registraron desarrollos como el de la escuela Sankhya del siglo VII a.C.; O como el concepto budista de causalidad, donde se entrelazan los actos humanos con el destino personal y colectivo de los hombres y con la totalidad del cosmos.

ARISTOTELES

La teoría aristotélica presenta mucho interés para quien quiere estudiar la causalidad desde un ángulo espiritual -sea religioso o moral-; Porque, a diferencia de la concepción moderna, la concepción aristotélica plantea la relación entre causas y efectos como una relación *interior* entre ambos términos de la estructura causal, y no sólo interior sino además *orientada en sentido ético*.

Hacia el siglo IV a.C. el sabio griego **Aristóteles**, elaboró una teoría causal en la cual se distinguían cuatro causas principales: La **causa material**, que constituía el sustrato pasivo sobre el que actuaban las demás causas (asimilable al concepto ingenuo de materia propio del sentido común); La **causa formal**, que constituía la esencia (*eidos*) de la cosa en cuestión; La **causa eficiente**, que correspondía al acto o impulsión externa y concreta que disparaba el movimiento causal; La **causa final** que era la meta o fin a la cual todo el proceso causal tendía y que se identificaba con el *bien*.

Para nuestros fines sólo comentaremos las dos causas activas del devenir (eficiente y final), pues son éstas las que están implicadas por su acción en la producción del efecto, mientras que las otras dos (material y formal) son en realidad características de la cosa y no del proceso causal en sí.

La consecución de un resultado se iniciaba, para Aristóteles, con la *anticipación del fin* al cual todo el proceso causal se orientaba. La anticipación del fin -el bien, el perfeccionamiento al que el proceso tendía - era la que orientaba la elección de las causas eficientes que en lo real efectuaban de modo concreto el movimiento o proceso. La causa final era la causa fundamental y la causa eficiente era la causa instrumental subordinada a la primera.

Si se trataba de una actividad humana, la causa final era el propósito consciente que dirigía la acción; Y si se trataba de un proceso natural, la causa final era la "disposición" o potencia interna que orientaba el proceso. P.ej. en este planteo, una semilla contendría como causa final a la planta en la que se convertirá (anticipada como fin), y como causas eficientes a los procesos concretos de fotosíntesis, nutrición y otros, que le permiten desarrollarse hasta llegar ese fin.

Para Aristóteles las causas eficientes son sólo eficientes en un sentido puramente instrumental, pero en un sentido mas profundo *la causa final es la causa verdaderamente eficaz pues es la que inicia y justifica todo el proceso*.

Este incompleto resumen nos permite, al menos, destacar algunas características importantes el planteo aristotélico:

En primer lugar puede notarse que la causalidad aristotélica tiene *una estructura temporal muy peculiar*. Efectivamente el tiempo del proceso causal no es lineal y no puede pensarse sobre el modelo del movimiento espacial. El futuro anticipado como fin "causa" el ordenamiento y la acción de los medios que conducirán hacia él. Los medios, es decir las causas eficientes, entonces actúan en sentido inverso, de presente a futuro, operando de modo que se cumpla el fin anticipado.

Por sí sola esta temporalidad constituyó, siglos después, un escollo para los filósofos modernos quienes, bajo la influencia de la ciencia física, buscaban

reducir la causalidad a la sola causalidad eficiente, y que asimilaban el tiempo a una dimensión lineal. Para irritación de muchos, el tiempo aristotélico, tal como queda esbozado en su teoría causal, o bien obligaba a pensar en un tiempo de doble dirección (de futuro a presente como fin y de presente a futuro como causa eficiente), o bien, obligaba a aceptar una *dimensión supratemporal en el proceso causal*.

Esta particular temporalidad está asociada a una característica especial del planteo aristotélico, y es que la causalidad constituye un proceso *noético*, es decir un proceso orientado de modo intencional e inteligente hacia su fin. La teoría causal de Aristóteles supone la intervención de un *saber* en la producción de los efectos. Ese saber elige los medios, es decir rige la concurrencia de las causas eficientes en vistas al fin que dirige el proceso.

Todo esto es muy importante para nosotros, pues como veremos, *fue precisamente la eliminación de ese saber y esa interioridad supuestos en la causalidad aristotélica lo que caracteriza a la modernidad y posmodernidad*. Y son también los puntos donde la concepción occidental de la causalidad se distanciará tan radicalmente de la correspondiente concepción budista, que ya no será posible trazar ninguna correspondencia entre ambas.

La causalidad aristotélica gozó de reconocimiento en la Edad Media, por parte de los teólogos de la iglesia; Pero a finales del siglo XIII **Duns Scoto**, ya planteaba la necesidad de separar la causalidad metafísica de la causalidad física o natural, según ese teólogo franciscano la primera se regiría por la causalidad final, mientras que la segunda respondería a la causalidad eficiente. Se puede reconocer en ese planteo la dirección que tomaría en el futuro el pensamiento Occidental: la mecanización de la naturaleza y el divorcio entre ésta y el mundo del espíritu. El renacimiento ya apuntaba a la operación filosófica que tendría su expresión acabada en la modernidad: *La separación de sabiduría y realidad*.

LA MODERNIDAD

La concepción aristotélica fue definitivamente abandonada por la modernidad, en parte por el creciente uso de las matemáticas y la experimentación en la ciencia; y en parte por las críticas y reformulaciones del concepto de causal llevadas a cabo por los filósofos.

El surgimiento de la ciencia experimental, que necesitaba trabajar con observables y a la que le interesaba dar razón de los cambios en tanto fueran susceptibles de medida y expresables matemáticamente, colaboró con el desarrollo de una teoría causal diferente y en cierto sentido opuesta a la de Aristóteles.

Apareció en escena un concepto causal donde las causas y los efectos se asociaban según un esquema temporal sucesivo, y fundamentalmente donde la relación causal era comprendida como una relación de completa *exterioridad*. Se eliminó (en un proceso que duró siglos) la finalidad causal y con ella la idea de un saber y una meta inherentes al movimiento causal. La causación pasó a ser concebida como un proceso ciego, donde el efecto resulta de la causa pero sin tener ninguna relación interna con ella. La causa es exterior al efecto y viceversa.

En la recién nacida ciencia experimental, la exterioridad era una exigencia de método para poder trabajar con nociones traducibles en factores observables y mensurables. En el ámbito de la reflexión puramente filosófica surgía en la modernidad una tendencia a independizar el pensamiento de la teología y de la metafísica Aristotélica que le había servido de soporte conceptual. En lo sucesivo los hallazgos y criterios de la ciencia servirían de apoyo a una progresiva secularización del pensamiento filosófico que ha continuado, accidentada pero ininterrumpidamente, hasta el presente.

El elemento común a la ciencia experimental y a gran parte de la filosofía en la modernidad, fue la *objetivación del vínculo causal*, lo cual significaba de suyo una desespiritualización de la realidad. El "saber" y la finalidad ética que en Aristóteles no se disociaban de la causalidad y por lo tanto del mundo mismo, son eliminados. La modernidad puede ser entendida, en parte, como el inicio de una cultura caracterizada por la *separación de sabiduría y realidad, con lo cual se convierte a la realidad en un puro objeto*.

Operada la separación saber/realidad, se opera también la separación del sujeto y el objeto como consecuencia inmediata. Se piensa la división del conocedor y lo conocido como si fuese una división real y primaria, y no como una posición filosófica convencional como realmente es -a nuestro juicio y en consonancia con la epistemología budista y con parte de la metafísica Occidental-.

Desde entonces la causalidad es comprendida de acuerdo a alguno de esos dos polos, el sujeto o el objeto: O bien se la objetiva como un esquema de efectuación real, donde la relación entre causa y efecto es puramente exterior, ciega y ajena a la voluntad y el conocimiento humano (es el tipo de causalidad que tiene por modelo a la física Newtoniana). O bien se la reduce a una a conexión de carácter puramente subjetiva dada en sólo en la mente del observador, pero sin conexión con la realidad en sí (es la concepción empirista).

Los filósofos partidarios de considerar a la causación como "real" concibieron la relación entre causa y efecto como una relación *productiva* (efectuación ontológica), pero tropezaban con dificultades a la hora de dar cuenta de esa

productividad. Pues, efectivamente, hay algo en el vínculo causal que no se deja observar ni racionalizar completamente. Se observa la concomitancia de causa y efecto, e incluso en muchos casos se demuestra la constancia de la relación causal, pero la efectuación o producción en sí permanece siendo una conjetura del que investiga. *La causación como tal no es algo evidente, no se muestra por sí misma al que observa los hechos en su exterioridad fenoménica.* La atribución de causa supone siempre la intervención de una mente que recorta el proceso real y lo interpreta.

Esta dificultad parece irreductible hasta tal punto, que un filósofo contemporáneo -**N. Hartman**- que quiso fundar una ontología materialista, debió reconocer el componente "irracional" existente en la causalidad; E intentó eludir ese obstáculo a la teoría materialista de la causalidad, declarando que dicha irracionalidad no es de carácter "real" sino que constituye una limitación metodológica que probablemente algún día se subsanará....

El otro polo de la comprensión de la causalidad, el subjetivo, estaría representado por la crítica de **Hume**, quien intentó ya no sólo combatir la metafísica implicada en el finalismo aristotélico, sino que incluso quiso disolver completamente la noción de causalidad, reduciéndola a una pura sucesión que no tiene justificación ontológica ni racional. Este filósofo enfatiza el hecho de que la causación en sí no se muestra en los hechos sino que constituye una construcción del que observa, construcción a la que considera meramente mental y a la que sería un error proyectar sobre las cosas mismas. *Para Hume no se puede hablar de causación sino sólo de que a unos hechos siguen otros hechos.*

Los efectos de la crítica Humeana llegaron hasta nuestro siglo XX, y puede decirse que están en la base de un planteamiento que ve en la causalidad una pura necesidad metodológica de la actividad científica, que no supone ningún aserto acerca de lo que los procesos del mundo son en sí mismos.

En la actualidad parece dominar la concepción de la causalidad *como una función matemática*, que sólo expresa la correlación de valores en las variables, pero no afirma nada sobre la "acción eficiente" de las causas en la realidad misma. Aquí en realidad ya no hay causalidad en sentido estricto sino puras correlaciones formales.

EL RETORNO DE LA INTERIORIDAD

Para ofrecer un panorama un poco mas equilibrado, debemos decir que hubo siempre, paralelamente a la objetivación causal que hemos comentado, intentos de devolver a la causalidad el componente de interioridad (por ejemplo en **Hegel** o **Spinoza**) y también otros desarrollos teóricos que intentaron liberar a la causalidad de la reducción a la que la sometieron los filósofos y la ciencia.

Un intento contemporáneo fue el de C.G. **Jung**, quien elaboró una teoría singular, en la que intentaba dar carta de ciudadanía a experiencias que trascienden a la causalidad entendida como causación externa y temporalmente lineal. **Jung** quiso integrar en la explicación científica del mundo, un tipo de experiencias e intuiciones a las que se suele denominar "esotéricas" y que en los medios científicos (**Jung** era médico) son calificadas de delirios....

Para ello elaboró su teoría de la *sincronicidad*, en la que plantea que ciertos fenómenos reales aparentemente aleatorios o no causales se caracterizan por tener *significación* y no deberían ser excluidos del orden de las cosas, so pretexto de que son puras ilusiones subjetivas.

Luego de investigar diversos fenómenos como por ejemplo el encuentro "fortuito" con una persona que nos da la solución justa al problema que nos aqueja, o los aciertos de la astrología y el I-Ching, etc. Jung propone que dichos fenómenos que manifiestan una coincidencia no causal, no son arbitrarios ni puras ilusiones subjetivas, sino que se rigirían por una ley que concierne a su significación.

Por lo tanto, al lado de la causalidad en el sentido de la ciencia moderna, **Jung** propone la vigencia de una ley de sincronicidad que constituiría el principio explicativo de los *fenómenos que no ajustándose a la causalidad tienen, sin embargo, significatividad*. Y postula que *es esa significatividad la que explica su ocurrencia fáctica*.

Sincronicidad entonces sería sinónimo de coincidencia significativa: Ciertos encuentros personales aparentemente aleatorios, se producirían porque dicho encuentro es significativo para las partes; La coincidencia de una figura del I-Ching con ciertos rasgos de una situación personal, se daría porque existiría una correspondencia significativa entre un hecho no causal (la figura del I-Ching es azarosa) y un estado mental (el que consulta espera algo y por ello se pone en consonancia con el oráculo).

En este planteo ciertos hechos suceden según leyes causales, y otros hechos suceden según leyes de sincronicidad o significación. A su modo ese psiquiatra contemporáneo intentó devolver a los fenómenos espirituales un lugar en el orden "legal" del cosmos. Si para ello era necesario postular una ley nueva e independiente de la causal, o en cambio se debiera repensar al concepto de causalidad en sí para superar el reduccionismo moderno, es algo que cabe preguntarse y reflexionar...

CAUSA Y RESPONSABILIDAD

Ahora dejaremos a los filósofos preocupados por la fundamentación de la causalidad o bien por la crítica de la misma, para ir a un terreno donde también existe una teoría causal, pero que tiene la particularidad de que vincula la causalidad a las nociones de *responsabilidad* y *decisión*; Esto nos acercará a la concepción budista de la ley causal y nos permitirá entrar en ella.

La noción de causalidad tiene un interesante desarrollo en el ámbito del derecho, particularmente dentro del derecho penal, en la teoría del delito. El derecho penal tiene que esclarecer la noción de causa y efecto en su propio campo, pues necesita determinar responsabilidad jurídica, y eso no podría hacerse si la relación entre actos y resultados fuera puramente aleatoria. Los expertos en derecho han debatido acerca del tipo de relación causal que importa al derecho, y se vieron obligados a acotar la causalidad de modo que permita discernir la responsabilidad jurídica de los actuantes:

Si un hombre muere porque lo atropella un automóvil, en un cierto sentido se puede decir que la causa de su muerte fue el impacto con la carrocería del automóvil, pero es obvio que el automóvil en sí no constituye la causa en sentido jurídico. Los jueces necesitan analizar la responsabilidad penal y no lo podrían hacer si se limitaran a constatar la causa instrumental (eficiente) del delito. Deberán determinar en el análisis causal, si el conductor pudo prever la consecuencia de su acto (por conducir en ese momento, en ese lugar y a esa velocidad) y si hubiera podido evitar la colisión.

Esto es sólo un ejemplo para ilustrar que al derecho penal le importan la *voluntad* y la *conciencia*. La causalidad penal es *una causalidad que se refiere, ante todo, al sujeto y su intencionalidad*. Pero como la intencionalidad es un factor subjetivo de difícil determinación, el derecho debe realizar un análisis bastante peculiar de las *causas eficientes* utilizada para producir el efecto tipificado como delito:

Si se mata a alguien golpeándolo con una toalla, es claro que el medio utilizado no era idóneo para producir el resultado, por lo cual no puede suponerse tampoco que ese era el resultado deseado y por lo tanto no hay -en principio- intencionalidad; A la inversa, si se mata a alguien de un disparo de grueso calibre dirigido a la cabeza, será muy difícil probar que ese no era el resultado buscado, puesto que el medio era perfectamente idóneo para producirlo.

Entonces, en la teoría del delito *la causa propiamente dicha es una causa final que supone intencionalidad; y la causa eficiente se halla subordinada a aquella como su medio idóneo o instrumento*. El concepto de *medio idóneo* tiene la función de *objetivar una relación causal de orden interno*. Pero es al factor interno al que se apunta en el derecho, puesto que es éste el que dirige la cadena de causas hacia el resultado. *Sin ese factor interno no hay responsabilidad*.

Por extensión (a partir de la relación causa/responsabilidad) estas ideas son aplicables al campo ético: si se objetiva la causalidad en un esquema mecánico ciego como ha hecho nuestra cultura, se la excluye del ámbito moral; Dicho de otro modo, se excluye *la acción de la causalidad en el orden moral, porque*

previamente se ha reducido la causalidad a un esquema objetivo. Luego se supone que en la misma medida en que lo moral concierne a un sujeto y a su libertad, no podría haber allí orden causal.

Esto tiene implicaciones importantes para los fines de este estudio, pues *si la causalidad no rige el orden moral, no habría entonces una sanción que fuera inherente a los actos mismos*, sino que aquella debería provenir de alguna instancia exterior al acto en tanto tal: Sea la conciencia, Dios, las costumbres, el bien común, la lucha de clases, los valores (hipostasiados en forma de valores objetivos trascendentales), etc. Lo cierto es que al excluir la causalidad de los actos mismos se recurre a diversas fuentes que fundamenten el orden moral.

Muy al contrario, en el budismo, donde la causalidad tuvo siempre un significado espiritual antes que óntico o físico, es decir donde la causalidad no es ciega sino que tiene sentido, *no hay tribunal ético exterior a los actos mismos*, sino que los actos tienen efectos y estos efectos retornan al sujeto por la interdependencia y unidad entre tal sujeto y la totalidad del cosmos.

Esa es la teoría del *karma*, según la cual los efectos de actos pasados serán experimentados como benéficos o dañinos según haya sido la naturaleza del acto inicial. Pero además, en un sentido estricto, *para el budismo todos los efectos son benéficos* (aunque se los experimente como dolor o mal) porque como no son externos al sujeto le hablan de sí mismo...y así permiten un aprendizaje de las leyes que dirigen la vida humana y universal. La moral budista en su forma más pura (ha habido grandes desvíos) no es una moral de preceptos y valores sino una enseñanza moral impresa en los actos mismos...

EL BUDISMO PRIMITIVO

En la India hacia el siglo VI a.C. en la ciudad de Benarés; un hombre, tras una larga experiencia de iniciación personal, pronunció para unos pocos oyentes un discurso que constaba de cuatro verdades fundamentales:

La primera de ellas era una verdad para ser aceptada: la verdad de que la vida es sufrimiento. La segunda era una verdad para ser comprendida: la verdad de que hay una causa del sufrimiento. La tercera era una verdad para ser creída: la verdad de que es posible erradicar la causa del sufrimiento. La cuarta era una verdad para ser practicada: la verdad de los ocho caminos que erradican la causa de sufrir y conducen a la liberación.

El hombre fue conocido luego como el Buda **Sakyamuni**, y su discurso fue recordado como el **Sermón de Benarés** o de las **Cuatro Nobles Verdades**.

En el budismo, entonces, desde el inicio la idea de causa nace ya íntimamente emparentada con la doctrina de la liberación del sufrimiento. **Sakyamuni** no era un filósofo en el sentido occidental de la palabra; Pues el *quid* de su enseñanza causal fue su misericordia para con todos los seres; y no la búsqueda de un

principio explicativo del funcionamiento del cosmos.

La clase de conocimiento que revelaba **Sakyamuni** en su enseñanza causal, no era la del conocimiento objetivado en una ley o principio sin significado interno de ningún tipo como llegó a serlo en Occidente desde que se renegó de la causalidad aristotélica, sino un conocimiento que señala un camino, que propone una praxis de orden espiritual, conocimiento destinado a ser usado como medio de liberación.

¿Cuál era para **Sakyamuni** esa causa del sufrimiento? ¿de qué clase de causa se trata? La causa en cuestión a que se refiere el primer sermón de **Sakyamuni**, es identificada como el deseo o apego, ese apego es responsable del sufrimiento ("dukkha": dolor en sentido amplio) porque nos mantiene en un estado ilusionado en el cual no nos es posible captar la verdadera naturaleza de la vida.

Y ¿cuál es esa naturaleza? El Buda **Sakyamuni** responde: *Anatman* (literalmente: no sé mismo). *Anatman*, es decir: no yo, no otro, no el objeto, no el sujeto... El budismo inicial enseñaba la insubstancialidad del mundo y del yo humano. La causa del sufrimiento era la *imposibilidad de reconocer y aceptar esa verdad*.

De modo que, la causa, en el budismo de los comienzos, es una causa interior, pues no es una entidad o función objetivable (fuerza, sustancia, u otra cosa) sino *una cualidad de nuestra conciencia* que nos mantiene atados al dolor y la insatisfacción mundanas.

LA RUEDA DE LA EXISTENCIA

Con el tiempo, el budismo formuló de modo más acabado su concepción teórica sobre la ley causal y la relación de ésta con el sufrimiento. En el período **Hinayana**, ya había escuelas que analizaban con detalle el significado de la enseñanza causal. Los **Saravastivadins** realizaban clasificaciones de las causas y debatían con la escuela no budista de los **Sankyas** acerca del significado de los conceptos causales. En todo este período -a siglos de la muerte del maestro- se observaban, junto a una gran actividad teórica, una tendencia creciente al escolasticismo con su típica reflexión casuística, artificial y puramente abstracta: Se llegó a discutir acerca de porqué **Sakyamuni**, siendo un iluminado, tenía un cuerpo. Ya que el cuerpo por ser una herencia involuntaria era un *karma*, lo cual era incompatible con la budeidad, etc. Estas discusiones son análogas en su nulidad a las que existieron en Occidente acerca del sexo de los ángeles....

A pesar de esos entretenimientos inútiles, el núcleo de la enseñanza causal, sin embargo, se ajusta a la enseñanza original de **Sakyamuni**, y queda representado por la denominada "rueda de la existencia" o "cadena del origen

dependiente".

La doctrina del origen dependiente, postulaba que en virtud justamente del principio de *anatman*, nada en este universo -ni en ningún otro- tenía existencia propia. Todo surgía a la existencia de modo condicionado, es decir *todo era causado por algo y el ser mismo de cada cosa era el ser efecto de una causa*. Es importante comprender, entonces, que *la enseñanza causal y la doctrina del anatman eran solidarias*.

La cadena del origen dependiente fue concebida de acuerdo a doce eslabones principales. No vamos a detenernos en la conformación de la cadena, pero sí vamos a decir que el primero y por lo tanto el desencadenante de todos los otros, era "*adviya*" (literalmente: no conocimiento, no sabiduría): *la ignorancia*.

De modo que la base de la teoría causal en el budismo **Hinayana** era *un factor negativo* (ignorancia, no conocimiento) y *de orden netamente interior*. La teoría causal Hinayanista apunta a que esa ignorancia sea reconocida y luego erradicada por medio de la ascesis personal.

A pesar de la doctrina del *anatman* que hace imposible cualquier dualismo y cualquier realismo metafísico, en el budismo de aquél entonces se observa una tendencia a considerar el par ignorancia/iluminación como dos planos de lo real, cuando debieran mantenerse en un plano interno como cualidades que dependen de la captación del sujeto: *Nirvana* (la iluminación) era concebido como lo opuesto de *Samsara* (el mundo, la oscuridad) ya a su vez lo que nos mantenía atados a este último era el proceso causal basado en la ignorancia.

Pero a partir de esta oposición inicial dada en el orden del conocimiento (ignorancia vs. no ignorancia o luz) se tendió a considerar al *Nirvana* como un plano ideal fuera de la realidad mundana y radicalmente separado de esta.

El carácter dualista de la concepción causal del período **Hinayana**, queda claramente ilustrado por el hecho de que se consideraba que una vez alcanzada la liberación ya no se renacía más en este mundo. Si ya no se renace en este mundo es porque se piensa que la liberación es algo de otro mundo y la causalidad (que rige el mundo) sería una suerte de ley ontológica de la que hay que escapar.

Consecuentemente con esto, *la liberación en esa etapa es concebida como un proceso de destrucción real de las causas que generan el sufrimiento, destrucción lograda por medio de un duro trabajo de disciplina física y mental*. ¿en qué constiste ese trabajo? Pues en no actuar, al no actuar no se genera karma y así el que ya está sembrado tarde o temprano se agotará.... No actuar

es no moverse, no desear, no juzgar, no rechazar, no buscar, no esperar, etc.

El ideal ascético del **Hinayana** ejemplificado en el monje sentado en una quietud física y mental absoluta, es coherente con la concepción de la causalidad tal como fue comprendida tras la muerte del maestro.

Haría falta la llegada de dos iluminados como **Nagarjuna** y **Vasubandhu**, para que la causalidad volviera a situarse en un plano distinto, y en consonancia con eso comience a relativizarse el valor asignado a la disciplina ascética, considerado hasta entonces como único camino de liberación. La llegada de estos dos maestros coincide con etapa **Mahayana**, en la cual se produce un importante giro en la comprensión de las enseñanzas de **Sakyamuni**; Giro que, entre otras cosas, implica un profundo cambio en el ideal de vida budista: del monje aislado en su sueño de liberación se pasó al *bodhisattva* que, consciente de la verdadera naturaleza del mundo, vive sumergido en dicho mundo para guiar a otros hacia la iluminación. Esta diferencia de ideales es solidaria de una diferente comprensión de la causalidad.

EL BUDISMO DEL PERÍODO MEDIO

De acuerdo a la clasificación del maestro chino **Chi-i, Nagarjuna** y **Vasubandhu** pertenecen al período medio de la enseñanza budista (período del cual el mismo **Chi-i** fue uno de los últimos exponentes). Este período se caracteriza por el movimiento de renovación al que ya hemos aludido, en relación a la doctrina causal las elaboraciones de este período terminan con el dualismo anterior y generan las bases para una comprensión más esencial de la causalidad.

Nagarjuna fundador de la escuela **Madhyamika** lleva a cabo una crítica radical de todos los conceptos filosóficos del budismo. Su dialéctica negativa, como a veces se la ha llamado, apunta a una depuración del discurso y de las ideas, que permita recuperar las intuiciones fundamentales en que se basa el budismo y que no pueden ser explicadas lógicamente. El *quid* de la enseñanza de **Nagarjuna** lo constituye la noción de *vacío* (*sunya*), por eso dirá: "Todo es impermanente, impermanente o permanente, nada existe".

En lo que respecta a la comprensión de la causalidad, **Nagarjuna** criticará las concepciones que "cosifican" la enseñanza causal, pues la causalidad misma debe ser considerarse vacía y vacíos serán también los efectos. Dice **Nagarjuna** en un verso: "Considerar que son reales las cosas nacidas de causas y condiciones, el Maestro ha dicho que eso es ignorancia. Por eso surgen los doce miembros." (de las "Sesenta estrofas de la vaciedad").

Según el la escuela **Madhyamika** la causalidad sólo existe en un nivel convencional, y así como las causas y condiciones son ilusorias para la mente

que percibe el absoluto, también el camino de liberación es ilusorio en sí mismo.... Pero, para prevenir una interpretación nihilista de su enseñanza, se aclara que el vacío no existe tampoco como tal. ¿Cómo podría existir lo vacío absoluto? El vacío no es algo distinto de las cosas mismas, el vacío no es lo "otro" del mundo sino el mundo mismo... **Nagarjuna** dirá: "*La vaciedad no es diferente de las cosas y ninguna cosa existe sin ella*" (de los "*Cuatro Himnos de alabanza al Buda*").

No hay cadena causal pero tampoco no es cierto que no la haya.... Así, el genio de **Nagarjuna** imprimió un giro inesperado a la filosofía budista, hasta llevarla mas allá de los límites del discurso y de lo pensable. Por la vía negativa este sabio combatió tanto el realismo causal como al nihilismo que hace del vacío una noción absoluta.

Vasubandhu, el fundador de la escuela **Yogachara**, elaboró otra concepción de la verdad y de la causalidad, a la que tradicionalmente se rotula de "idealista" y se la considera como opuesta y competitora del **Madyamika**.

Ante todo importa destacar que para **Vasubandhu** *tampoco las causas y los efectos son reales*, pues en su enseñanza causas y efectos dependen de la actividad de la conciencia. Este sabio desarrolla una detallada teoría acerca del modo como se generan y actúan las causas pasadas constituyendo ese bagaje que llamamos *Karma*.

No detallaremos la teoría, pero diremos al menos que, así como **Nagarjuna** redujo todo a la vaciedad, **Vasubandhu** redujo todo a la conciencia, por lo cual su explicación de causalidad se sitúa en ese plano. Es la conciencia la que genera el error -la ilusión mundana- y también la que despierta del él. Los actos de la conciencia -cristalizados o no en actos concretos- se acumulan en forma de *vasanas* (literalmente: aromas), esas *vasanas* son como las huellas de las causas pasadas que luego se manifiestan -por la propia actividad de la conciencia- como efectos.

A nuestro criterio, **Vasubandhu** al igual que **Nagarjuna** rompió con el dualismo moral y metafísico anterior. Pues, ¿qué es la conciencia? **Vasubandhu** contesta que *la conciencia es todo lo que existe*, pero no es algo que existe como decimos que existe un objeto. La existencia objetiva como tal es una ilusión y la conciencia es justamente la que engendra y corrige esa ilusión. Por eso dirá que la impureza y la pureza no son diferentes, ni la naturaleza absoluta es distinta de la naturaleza ilusionada.

Conforme a lo que a nosotros nos parece esencial en la comprensión filosófica y espiritual de la causalidad; Observamos que en este período medio del budismo, la causalidad y con ella la noción de *karma*, así como la naturaleza objetiva del cosmos, se han *interiorizado*. El **Mahayana** abandona el dualismo anterior y retoma la oposición ignorancia/iluminación comprendiéndola exclusivamente *como una diferencia dada en la captación del sujeto*.

Por otra parte, cabe aclarar que esa interiorización de la causalidad no la convierte en algo puramente subjetivo en el sentido en que nosotros occidentales consideramos la subjetividad. Para el budismo la captación o bien la ignorancia de la ley causal son condiciones *eficaces* en la producción de los efectos experimentados como reales. El conocimiento incide de modo directo en el karma como tal. *No se separa sabiduría de realidad.*

CHI-I : El universo todo en un instante del espíritu

En la china del siglo VI, el maestro **Chi-i**, heredero de la enseñanza **Madhyamika** y fundador de la escuela **Tien Tai**, realizó una sistematización novedosa de las enseñanzas y los sutras de la tradición. Interpretando las enseñanzas de **Sakyamuni** y **Nagarjuna**, **Chi-i** reformuló los planteos causalistas de acuerdo a tres enseñanzas principales que, en conjunto, ofrecen una nueva representación de naturaleza de la ley causal. Esos principios son: La enseñanza de los diez factores, la enseñanza de la implicación mutua de los diez estados y la doctrina de *Ichnen Sanzen*. Esta última doctrina es la que sintetiza todo el sistema de **Chi-i** y constituye su gran contribución al budismo.

Veremos de modo sumamente resumido estas enseñanzas. Los diez factores es una doctrina que **Chi-i** despeja a partir del *Sutra del Loto*, en el cual reconoce una formulación todavía confusa acerca del dinamismo general de la vida. **Chi-i** extrae del sutra los diez factores que caracterizan a dicho dinamismo. De los diez factores, cuatro corresponden a la relación entre causas y efectos: La causa interna, la relación o causa externa, el efecto latente y el efecto manifiesto:

Causa interna es *la causa kármica* en sentido estricto, pues corresponde a las causas grabadas en el pasado y que son las orientan internamente los cambios del ser vivo y de todos los fenómenos. La relación o causa externa es el factor que expresa la interacción del ser vivo con su medio, es decir con las condiciones y causas inmediatas que son las que precipitarán la maduración de un karma interior para que este se manifieste; y que a su vez, generaran nuevas causas internas. Efecto latente es el efecto de una causa interna que permanece en estado latente -intemporal- hasta que las causas externas lo "provocan" a manifestarse. El efecto manifiesto es la manifestación concreta en el tiempo -y el espacio eventualmente- de los aspectos internos de la causalidad.

Esta teoría causal tiene ciertas peculiaridades, como por ejemplo la de postular implícitamente que *un efecto es algo simultáneo a su causa, y que en esencia no hay distancia temporal entre ambos*. Pues el efecto latente es el efecto "grabado" por la causa interna, grabado en un dominio que no es ni temporal ni espacial, y a donde dicho efecto "espera" hasta su activación por influencia de causas externas. Ese modo de expresarnos ("grabado", "espera") genera

equívocos metafísicos, pero, a nuestro entender, debe considerarse que para **Chi-i** -quien era un adherente de la escuela del vacío- los factores son sólo criterios explicativos de una causalidad que rige tanto en el tiempo y el espacio como más allá o fuera de ellos... Misterio éste que su teoría trata de expresar con un esquema inteligible, pero cuya captación plena es puramente intuitiva.

La explicación causal de Chi-i apuntaba a integrar las causas y efectos invisibles e intemporales, con las causas y efectos mundanos. Pues la doctrina del karma supone aceptar y comprender que un acto genere efectos que pueden manifestarse más tarde y en circunstancias distintas y sin ninguna relación empírica con él....

También esta teoría de los diez factores buscaba integrar la causalidad en tanto interna con la causalidad en tanto externa (o eficiente en sentido Aristotélico). Y esta integración es esencial al budismo, porque la causalidad y su expresión como karma en la vida del individuo -y los grupos- es una causalidad espiritual que atraviesa el pasado, el presente y el futuro y en la cual las causas directas de los efectos, son sólo estímulos ocasionales para que el karma se manifieste.

La teoría de la posesión mutua de los diez estados, es una reelaboración hecha por **Chi-i** de la tradicional teoría de los diez mundos. En la tradición budista se hablaba de diez mundos desde el infierno hasta la tierra de Buda, pasando por el mundo animal, el humano, el cielo de los dioses, etc. Se consideraba que el nacer en uno u otro de esos mundos dependía del karma. La teoría de los diez mundos antes de **Chi-i** estaba ligada a la idea de transmigración, es decir se consideraba que la reencarnación en una y otra vida que era también la reencarnación en uno u otro mundo. **Chi-i** plantea -a partir también de una interpretación de ciertos pasajes del *Sutra del Loto*- que los diez mundos son en realidad diez estados de la mente (o el espíritu) y que son simultáneos e interactuantes en cada instante de la vida.

Las implicaciones de esta teoría son muy importantes, pues por un lado anula la separación que la teoría anterior creaba entre los seres (p. Ej. entre budas y hombres comunes) y además significa que desde cualquier estado es posible llegar a la budeidad, es decir *no se opone el karma a la iluminación porque cualquier estado contiene los otros diez y por lo tanto contiene también el estado de buda*. Se llega a la iluminación desde el infierno o desde la ira o desde el deseo, etc. Y recíprocamente la iluminación no es algo separado de los estados de ira, deseo, infierno, etc.

Estas dos teorías quedan integradas en la doctrina de *Ichinen Sanzen*, que resumidamente postulaba que todos los factores y estados con sus interrelaciones recíprocas se encuentran presentes en un instante de la "mente" (el ideograma chino para lo que aquí llamamos "instante de la mente", corresponde a la combinación de los signos del "corazón" y del "ahora" o

momento "actual", es decir que alude al presente inmediato de la vida espiritual).

Con **Chi-i** la *interiorización de la causalidad* se continúa y completa -al menos en teoría - en el principio de *Ichinen Sanzen*. Pues según este principio, *el total de las causas y efectos, así como los ámbitos en que aquellos se manifiestan, están contenidos en el propio espíritu del individuo y en el preciso instante en que toma conciencia de ello....*

Entre las varias implicaciones de esta idea, una es así el concepto de causalidad se asocia modo ineludible a la *responsabilidad*, pues es el individuo el que tiene en sí mismo la llave del karma y en definitiva del universo todo. No hay coerción ni compulsión de ningún tipo exteriores al hombre, éste es íntegramente responsable no sólo de su destino propio sino del curso del universo en su conjunto.

Chi-i enseñó: "Cuando se supera la ignorancia, ésta se transmuta en iluminación. Es como derretir hielo en el agua; no hay algo que se encuentre aparte ni que venga de otro sitio. Todo está contenido en un solo momento de mente."

NICHIREN y la práctica de la verdadera causa.

En el siglo XIII en Japón, el sabio **Nichiren Daishonin** perteneciente en sus comienzos a la escuela **Tendai** (versión japonesa de la escuela de **Chi-i**), en base a su propia iluminación y apoyado en la lectura del *Sutra del Loto* y de las enseñanzas de los maestros del período medio, inaugura una enseñanza que no se detiene a explicar la causalidad en el plano teórico sino que propone una transformación del karma en cada vida individual a partir de *la práctica*.

Nichiren sigue de muy cerca las enseñanzas de sus maestros y considera que estas no son ya aplicables en el período de declinación espiritual en que al él mismo le toca vivir. De modo que extrajo de ellas -particularmente del *Sutra del Loto* y de las doctrinas de **Chi-i** - la enseñanza esencial que serviría, de acuerdo al espíritu original del budismo, para guiar a los seres mas allá del sufrimiento.

Así llega a reinterpretar el principio de *Ichinen Sanzen* legado por **Chi-i**, de un modo que podría expresarse como sigue: *la Ley fundamental del universo vive y está disponible en el instante presente de cada individuo*. Esta Ley fundamental o Ley Mística es *identificada como causa verdadera*, es decir como *la causa fundamental* que rige el dinamismo de la vida.

¿Qué es la Ley? En occidente la palabra "ley" se asocia inmediatamente con "ley" en sentido jurídico y científico (ley de gravedad, ley penal, etc.), pero en el contexto budista, si bien no excluye esas connotaciones normativas, significa algo más cercano a nuestro término "verdad" o incluso, más aún, a nuestro concepto de "fundamento". La *Ley Mística* justamente en tanto es "mística" es imposible de captar intelectualmente, pero podemos intentar una aproximación si la consideramos como la verdad o fundamento que da sentido a la vida y que es también la ley que rige sus manifestaciones particulares.

La *Ley Mística* para el budismo no es una ley exterior al hombre que se le imponga coercitivamente, sino que esa *Ley* constituye su ser mismo, es el resorte más íntimo de su propia vida... Es la *Ley* que reconocieron aquellos que despertaron (Budas) de la ignorancia, *Ley* que yace, como una joya desconocida, en el interior de la vida de cada ser humano.

Al *identificar "causa verdadera"* y *Ley Mística* (o causa y verdad fundamental), Nichiren está invirtiendo el sentido habitual de la causalidad, pues en este planteo la causa fundamental de toda cadena causal no es la ignorancia sino la *Ley Mística*; Así la asimilación de la causalidad a una suerte de atadura, es abandonada en favor de una concepción en la cual se *hace de la causalidad la clave de la libertad y la transformación del karma*. La clave de esta inversión está en el reconocimiento de la *Ley Mística*, pues si se la ignora o rechaza no hay modo de escapar de los efectos de dicho rechazo o ignorancia.

De ahí que gran parte de la lucha de **Nichiren** estuvo destinada a advertir acerca de las funestas consecuencias de ignorar o desviarse de la enseñanza budista correcta. Respecto a esto decía, en una carta dirigida a un discípulo, que aquellos que ignoran la *Ley Mística* son como personas que sufren una herida mientras duermen, y así se mueren sin saberlo mientras continúan soñando..... Este herida mortal y esta somnolencia es la causalidad misma mientras no se reconoce su sentido y su verdad que es la *Ley Mística*.

El aspecto retributivo de la causalidad (a tal causa tal efecto) sigue siendo válido, pero puede transformarse en iluminación si se reconoce la *Ley* (la budeidad) que yace en su interior como principio fundamental. Este reconocimiento no es un acto intelectual sino un acto de fe. El sentido de la ley causal sólo se aprehende en la fe. La fe -dirá Nichiren- es sabiduría....

Ahora bien, la práctica inaugurada por **Nichiren** es la práctica de la verdadera causa, pero ¿cómo se conoce y se pone en práctica esta verdadera causa? Nichiren Daishonin identifica esta verdadera causa como *Nam Myoho Rengue Kyo* (aproximadamente: la fe en la *Ley Mística* de la Flor de Loto), mantra místico que toma de la versión china del *Sutra del Loto*, y que representa la síntesis de la revelación contenida en dicho sutra.

El recitado de esa "frase esencial", como la llamó **Nichiren**, constituirá la práctica básica legada por aquél a sus discípulos, junto al *Gohonzon* (literalmente: objeto de sumo respeto) que es el mandala que representa a la *Ley Mística* y a sus funciones. Frente ese *Gohonzon* se realiza la invocación de la *Ley*

Al recitar "Nam Myoho Rengue Kyo" el creyente *siembra la causa esencial que transforma el karma en sabiduría*. ¿Porqué? porque todo lo existente es manifestación de esa *Ley* y la *Ley* es el *principio de transformación interno de todo cuanto hay*.

A nuestro criterio mediante este último giro de la concepción de la causalidad en el budismo de **Nichiren Daishonin**, se ha logrado el *máximo de interiorización*, el cual consiste en la *identificación del sujeto con la Ley misma que fundamenta la causalidad*.

Esto significa, entre otras cosas, refutar taxativamente el uso vulgar de la noción de karma, que considera a éste como una deuda que habría que pagar o una carga que hay que soportar como consecuencia de actos pasados. Cuando se reconoce como verdad *la unidad del sujeto y la Ley*, la causalidad misma se convierte en la clave de la libertad.... El karma no es una deuda, sino, ante todo, una ocasión para la transformación de la vida y el reconocimiento de nuestra identidad fundamental. En la **Soka Gakkai**, heredera contemporánea del budismo de **Nichiren Daishonin**, se dice que *el karma no es sino la propia misión...*

A MODO DE CONCLUSION

Hemos tratado, en estos comentarios, de destacar el rasgo que, a nuestro juicio, constituye lo esencial de la concepción budista de la causalidad. Lo fundamental de la concepción causal (y la doctrina del karma que se le subordina) no sería su poder explicativo en sí como teoría acerca de cómo ocurren las cosas en el mundo, sino el hecho de que induce a una *toma de conciencia de que la actividad causal es un principio dinámico inherente a la vida del hombre y del cosmos*, tanto en sus aspectos materiales como espirituales, manifiestos y latentes.

La causalidad *al ser enunciada como ley o principio*, presenta -en el plano del enunciado- un aspecto de formalidad u objetividad abstracta que induce a error; Pero, bien entendida, la causalidad en sentido budista no debería confundirse con una ley normativa o una ley funcional del universo independiente del hombre; Si no que debe entenderse como un principio interno que rige nuestro propio destino y el del cosmos y que *no se diferencia de nuestro propio ser*.

Obviamente esta comprensión no la proporciona el enunciado causal como tal, ni ninguna elaboración conceptual sobre el mismo, por eso se ha dicho desde hace siglos que *la causalidad y la doctrina del karma deben ser aprehendidas intuitivamente* y en el contexto de la experiencia vital de cada cual. *La enseñanza causal deber propiciar esa captación, no producirla.*

Recorrimos -de modo muy precario- distintas elaboraciones históricas acerca de la causalidad, con el criterio -que es sólo una interpretación para ser discutida - de que la elaboración de la causalidad, tal como se ha dado en la historia del budismo, corresponde a un proceso creciente de interiorización de la misma.

Occidente ha conocido un concepto de causalidad distinto del homónimo budista pero no completamente ajeno a él. Sin embargo, curiosamente, lo ha desarrollado en sentido inverso como un proceso de objetivación cada vez mayor de dicha causalidad, como una separación cada vez más radical entre realidad y sabiduría, y en definitiva como una cosificación creciente de la vida universal.

Hoy se percibe claramente el alcance de dicha objetivación, pues se ha llegado a confundir la comprensión de la vida en sí con los modelos teóricos y los recursos técnicos que permiten manipularla; mientras que simultáneamente padecemos los desórdenes ocasionados por dicha manipulación.....

Este proceso no parece haberse agotado todavía, pero ya presenta suficientes señales de agonía. En esta época, cuando ni científicos ni filósofos sostienen ya esa objetivación a ultranza operada por los siglos anteriores, y cuando las culturas de Oriente y Occidente comienzan a fusionarse, creemos que los conceptos centrales del budismo pueden ser aprovechados en pos de una comprensión mas profunda -y dichosa- de la vida.

La *identidad de sabiduría y realidad, de causalidad y libertad, y de hombre y universo*, son sólo algunos de esos conceptos, y bastarían para iniciar una apasionante investigación filosófica y religiosa. El estudio de estas ideas, serviría también para reinterpretar a muchos pensadores occidentales (**Leibniz, Spinoza, Bergson**, etc.) a quienes la posmodernidad considera caducos o "superados" de acuerdo al clisé antimetafísico que domina al pensamiento actual. Gracias.



BIBLIOGRAFIA DE CONSULTA

Aristóteles, *Metafísica*, México, Ed. Porrúa.

Conze, *Historia del budismo*, México, Ed. FCE

Bunge, Mario, *Causalidad*, Bs.As, Ed. Sudamericana

Chi-i. *Pararse y Ver*, traducción de Thomas Cleary, Madrid, Ed. Edaf.

Código Penal Argentino, Bs.As, Ed. Abeleda Perrot

Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Ed. Alianza

Hartman Nicolai, *Ontología* Vols. II, IV Y V, México, Ed. FCE.

Ikeda Daisaku, *La vida un enigma*, Bs.As. Ed. Emecé

Ikeda D. *Comentarios sobre el Sutra del Loto* publicación interna de la Soka Gakkai Argentina.

Jung, Carl G. *La Interpretación de la Naturaleza y la Psique*, Barcelona-Bs.As. Ed.Paidós.

Nagarjuna, *Las sesenta estrofas de la vaciedad y Los Cuatro Himnos de Alabanza a Buda* traducción de Tola y Dragonetti en *Nihilismo Budista*, México, Ed. Premiá

Scherbatsky, *Dharma*, caps. IX y X., Málaga, Ed. Sirio.

Vasubandhu, "Las Tres Naturalezas", traducción de Tola y Dragonetti en *El idealismo Budista* México, Ed. Premiá

Localización original de este documento: <http://usuarios.iponet.es/casinada/31causa.htm>

Casi Nada - WebMagazine - [Índice enero 1999](#) - [Índice General Temático](#) - [Páginas Centrales](#)