

Vicente Fatone

El budismo “nihilista”

COLECCIÓN ENSAYOS

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Primera edición: agosto de 1962

Segunda edición: marzo de 1971

ÍNDICE GENERAL

Prólogo	9
PRÓLOGO a la segunda edición	15
I. EL BUDISMO PRIMITIVO Y EL "PEQUEÑO VEHÍCULO" Las cuatro verdades del dolor. — Las doce causas. — Las "concentraciones". — Actitud negativa ini- cial. Los problemas indeterminados. — Eternalistas y nihilistas. El camino medio. — Imposibilidad de la causa única. — Análisis de las causas y condicio- nes. — La "vacuidad" y el "Ápice de la sabiduría"	17
II. NEGACIÓN DE LA CAUSALIDAD, DEL MOVIMIENTO, DEL TIEMPO Y DEL SER Crítica de Nāgārjuna a la noción de origen de los <i>dharma</i> s y a la noción de movimiento. — Instanta- neidad de los <i>dharma</i> s. El cambio. Sarvāstivādins y Sautrāntikas. Las "características". Nacimiento, du- ración y muerte. — El tiempo. Inexistencia del pa- sado y del futuro. El presente. Presencia, realidad y eficacia. Medición del tiempo. Tiempo, ser y no ser	55
III. NEGACIÓN DEL CONOCIMIENTO Posibilidad del juicio negativo. La negación en la percepción y en la inferencia. Restricciones al juicio negativo. — El conocimiento y su objeto. ¿El co- nocimiento se afirma a sí mismo? — "No tengo tesis". — La negación como medio especial de co- nocimiento. — El conocimiento y el tiempo. — Las "Vanas discusiones". — Críticas brahmánicas	103

© 1962

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Rivadavia 1571/73

Sociedad de Economía Mixta

Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

EL BUDISMO "NIHILISTA"

VI. NEGACIÓN DEL ESPACIO Y DEL NIRVANA. NEGACIÓN
DE LA NEGACIÓN. LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO.

Los *dharma*s incondicionados. Vacuidad del espacio
y del Nirvāna. Samsāra y Nirvāna. Negación de
la vacuidad. La suspensión del juicio. El "nihilis-
mo" de Nāgārjuna. — *Ānyatā* de la *ānyatā* ... 141

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS 163

ÍNDICE DE NOMBRES 167

A LA MEMORIA

DE

JOAQUÍN V. GONZALEZ

Fundador de la Universidad de La Plata,
entre nosotros el primero
que conoció y amó
a los filósofos y poetas de la India.

PRÓLOGO

Nos proponemos en estas páginas interpretar el pensamiento de Nágárijuna, filósofo budista del siglo II cuya influencia perdura en las formas modernas de la religión fundada por Çákyamuni. No tenemos la pretensión de haber interpretado siempre con justeza ese pensamiento, a pesar de lo muy útiles que nos han sido las investigaciones de los indianistas interesados en aclararlo. Sin la penosa labor, de conclusiones no concordantes y hasta contradictorias, ya realizada sobre textos sánscritos, tibetanos y chinos, especialmente por de la Vallée Poussin en Bélgica, por Stcherbatski en la URSS, por Tucci en Italia, por Walleser en Alemania y por Schayer en Polonia, nos habría sido imposible escribir estas páginas que desearían verse justificadas en otras, ajenas y mejores, escritas también en nuestro medio.

Nuestra interpretación difiere, en algunos aspectos, de la ofrecida por quienes se han dedicado a desentrañar el sentido de los textos más seguramente atribuibles a Nágárijuna. Nos ha parecido necesario insistir en la demostración de que Nágárijuna no es un "nihilista", aunque con esa palabra sigue siendo designada su escuela por investigadores eminentes. Nos alejamos, también, de la interpretación según la cual la idea fundamental de su "sistema" es la de que no existe sino "una sola substan-

cia, que es el mundo sub specie æternitatis". No creemos que pueda verse en Nâgârjuna una expresión fiel del budismo primitivo, pero tampoco creemos que en sus ideas pueda descubrirse la negación total del budismo. Creemos que Nâgârjuna, sin responder con fidelidad al pensamiento inicial del budismo tal como aparece expuesto en el canon, parte exclusivamente de datos que éste le suministra y llega a las consecuencias más extremas extendiendo a todas las cuestiones el método negativo que el fundador del budismo habría adoptado sólo con respecto a cierto número de problemas que no interesaban para la obtención del nirvana.

Ninguno de los problemas que Nâgârjuna plantea e intenta resolver nos es desconocido en Occidente. Su interés reside, más bien, en el hecho de que nos ofrezca, como en compendio, muchos problemas que la filosofía occidental ha debatido a través de los siglos. La discusión de esos problemas es, con frecuencia, irritante por su prolijidad y tediosa por sus análisis superfluos; pero ésta es una característica de todo el pensamiento indio, que comienza presentándose en forma aforística y determina en seguida, por ese defecto, el exceso de los comentarios y de los comentarios de comentarios, concluyendo en una hiper crítica farragosa donde el extravío es mucho más fácil que el hallazgo.

Deliberadamente, y a pesar de las tentaciones que con seguridad asaltarán también al lector, nos hemos abstenido de todo cotejo con el pensamiento occidental.

LA LEYENDA DE NÂGÂRJUNA. — Las leyendas atribuyen a Nâgârjuna origen brahmánico. Hijo de un brahmán a quien en sueños se le había profetizado que no podría tener descendencia si no ofrecía una fiesta en ho-

menaje a cien sacerdotes, estuvo condenado a vida precaria a pesar de los signos favorables que acompañaron su nacimiento. Para que el niño alcanzase a vivir siete meses, fue necesario, según la leyenda tibetana de Busto, que los padres ofreciesen una segunda fiesta y luego una tercera para que viviese siete años. Cuando se acercaba el término de ese plazo, los padres resolvieron que Nâgârjuna, acompañado por un servidor, emprendiese un viaje de peregrinación. El niño llegó a la famosa universidad de Nâlandâ, donde un sacerdote le instó a adoptar la vida monástica como último recurso para evitar la muerte. Fue ordenado según la ceremonia del círculo mágico del Buddha de la vida ilimitada (Ami-tâyus) y tuvo por guía al mismo rector de la Universidad¹.

Según otras versiones, el niño, después de haber aprendido los cuatro vedas, se entregó a los placeres mundanos. Concedor de la técnica que hace invisibles a los hombres, violó domicilios hasta ser sorprendido y estar a punto de pagar con la vida sus hazañas nocturnas. La promesa de convertirse en discípulo de Buddha, que formuló ante el mismo túmulo del fundador de la doctrina, lo habría salvado de la muerte. En pocos días aprendió la ciencia de las tres cestas que constituyen el canon budista; y un monje, en el Himâlaya, le habría revelado la ciencia de la "cuarta" cesta, que contenía las enseñanzas del "gran vehículo".

Estando en la Universidad de Nâlandâ², Nâgârjuna había descubierto el procedimiento para transmutar to-

¹ BU-STON, *History of Buddhism*, trad. E. Obermiller, II, pág. 122 y s.

² Nâgârjuna no pudo estar en Nâlandâ, pero se ha creído reconocer su efígie en una escultura de la famosa "Universidad". V. en H. D. SANKALIA, *The University of Nâlandâ* (Madras, 1934), la plancha XIV.

EL BUDISMO "NIHILISTA"

dos los objetos en oro, y gracias a ello pudo, en épocas difíciles para los monjes, procurar lo necesario para que la comunidad no pereciese de hambre. Los monjes, indignados porque Nâgârjuna había procedido secretamente, lo expulsaron de Nâlandâ y le ordenaron que, para purificarse, erigiese un millón de monasterios y santuarios. Mientras tanto, Nâgârjuna había podido, con su ciencia, refutar a Çankara. Dos niños que escuchaban la admirable réplica desaparecieron de pronto bajo tierra. Eran dos serpientes, *Nâgas*. Nâgârjuna descendió al mundo de las serpientes y obtuvo la promesa de que le sería ofrecido el material para la construcción de los monasterios. Expuso su doctrina al rey de los Nâgas, y éstos le pidieron que permaneciese con ellos. Nâgârjuna explicó entonces que había descendido en busca no solamente de los materiales para la erección de los monasterios sino también del "Ápice de la sabiduría" (*prajñâpâramitâ*) de las cien mil estrofas.

Omnisapiente, Nâgârjuna pudo realizar las más extraordinarias hazañas. No ignoraba qué sucedía en los cielos, y anunció una vez una guerra entre dioses y demonios, confirmada inmediatamente por un brazo que cayó de lo alto. Predecía el futuro; era capaz de trocar en oro las montañas, y conseguía que quienes le escuchaban se muriesen para renacer convertidos en maestros. Como si estos méritos no fuesen suficientes, un texto jaina¹ agrega que Nâgârjuna, asceta ejemplar, hijo del rey de los Nâgas, aprendió de su maestro, después de accidentadas tentativas, el arte de remontarse por los aires untándose la planta de los pies con una substancia misteriosa. Polemista temible, se habría suicidado cediendo al ardiente deseo de un secuaz del "pequeño vehículo", o

al de un niño¹ que, según otras versiones, habría sido su asesino². Este niño, impaciente por reinar, necesitaba que su padre dejase de recibir el elixir de larga vida también descubierto por Nâgârjuna; pero acaso ese elixir no fuese, como dice el viajero I Tsing³, más que la sencilla práctica de higiene que consiste en limpiarse la dentadura con palillos.

Las leyendas atribuyen a Nâgârjuna una vida de 300 ó 600 años, dedicada a enseñar la doctrina y a componer tratados sobre los más diversos tópicos: medicina, alquimia, astronomía, orfebrería, prácticas tántricas, además de los libros del "Ápice de la sabiduría" y numerosos textos positivos y polémicos. Su nombre, Nâga-Arjuna, se explicaría porque es el vencedor de los Nâgas; porque, como un Nâga, nació a la verdadera doctrina desde el fondo del océano, y porque su doctrina, como el océano, no tiene límites. Los ojos de los Nâgas son encendidos y fulgurantes, y Nâgârjuna quema e ilumina con el fuego de sus enseñanzas. Su poder es invencible, como el de Arjuna, dominador de las huestes de enemigos. Pero podría llamarse Nâgârjuna simplemente por haber nacido al pie de un árbol.

Con una grandeza solo comparable a la del fundador de la comunidad, merece ser reverenciado —y así lo habría proclamado él mismo— como lo es el maestro. Su cuerpo tenía los 32 signos que distinguen al Perfecto Despierto. Los bardos del Cachemir⁴ aún cantan sus hazañas. Su cabeza, cercenada y petrificada⁵, estaría acer-

¹ HUAN TSANG, *Records*, II, p. 213.

² BU-STON, II, p. 127.

³ *A record*, pág. 34.

⁴ BÜHLER, *Indische Studien*, XIV, p. 408. (Citado por KERN, *Histoire...*, II, p. 436.)

⁵ S. CANDRA DÂS, *Life of Nâgârjuna*, JASB, vol. 51, p. 115 y siguientes.

¹ MERUTUNGA, *Prabandhacintâmani*, trad. Tawney, p. 194 y s.

cándose lentamente al tronco, después de haber sido llevada lejos de éste, para reconstituir algún día el cuerpo del monje.

Nágârjuna ha sido, pues, un nombre en torno al cual la tradición se ha complacido en acumular leyendas y mitos. Un indianista occidental¹ quiere ver, en todo lo que de Nágârjuna se cuenta, una serie de símbolos relacionados con Çiva. Si se dice, por ejemplo, que Nágârjuna fue discípulo de Râhulabhadra, eso significaría, por sí solo, "en su sentido menos alegórico", que el budismo debe mucho a la *Bhagavadgîtâ* y más aún al çivaísmo. Nágârjuna no sería un monje budista sino el mismo Çiva, por las siguientes razones: Los monjes del "pequeño vehículo" atribuían a Nágârjuna los libros del "Âpice de la sabiduría" (*prajñâpâramitâ*). ¿Y qué es la sabiduría (*prajñâ*)? Es la naturaleza, o sea el aspecto temenino de Çiva. Además, los libros de esa extensión son, por lo general, atribuidos al Tiempo, y Çiva es la personificación del "Gran Tiempo". Esos y otros escritos del canon mahayánico están emparentados con la literatura tântrica, que es considerada revelación de Çiva. Como se ve, esta explicación no difiere mucho en su mecanismo de la que nos ofrecen las mismas leyendas budistas.

La crítica occidental ha llegado a negar la existencia de Nágârjuna o a repartir entre por lo menos tres personajes ese cúmulo de leyendas². El Nágârjuna que nos interesa sería el primero y habría vivido en el siglo II; otro Nágârjuna, el alquimista, habría vivido en el siglo VII; el tercero, el del tantrismo, en el siglo X.

¹ KERN, *Histoire...*, II, p. 437; y *Manual...*, p. 122 y s.

² M. WALLESEER, *The life of Nâgârjuna from Tibetan and Chinese sources*, (Hirth Anniversary volume), p. 421-445.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En los últimos años, el nombre de Nágârjuna ha quedado ya definitivamente incorporado a la visión que los medios filosóficos occidentales se han venido formando de la historia del pensamiento indio. En ese sentido debe señalarse, ante todo, la importancia que al gran dialéctico budista confiere Jaspers, quien en su obra *Die Grossen Philosophen* (Munich, 1957) analiza, con un detenimiento mayor que el que dedica a Plotino y casi igual que el que dedica a Spinoza, la actitud metafísica del representante máximo de la "escuela media" del movimiento especulativo que se inicia con la aparición de Gautama. En la interpretación de Jaspers, Nágârjuna tiene una universalidad que, vista desde los cuadros de la historia de la filosofía occidental, ofrece analogías formales por un lado con la dialéctica de la segunda parte del *Parménides* de Platón y, por otro, con la logística contemporánea de Wittgenstein (pág. 944). Merece igualmente señalarse el libro *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres, 1955), del profesor de la Universidad de Benarés T.R.V. Murti, quien expone el pensamiento de Nágârjuna como un "absolutismo" al que se adhiere sin reticencias considerándolo no sólo expresión de la única actitud metafísica posible sino también como un esfuerzo valioso capaz de preparar, aún hoy, el tras-

fondo necesario para la regeneración espiritual de nuestro mundo (pág. 341).

La bibliografía sobre Nâgârjuna se ha visto enriquecida, en estos últimos años, especialmente por la traducción —sobre la versión china del original sánscrito perdido— del Tratado que el dialéctico budista dedicó a la "Suma Sapiencia", hecha por Étienne Lamotte (*Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Lovaina, 1944-1949).

Buenos Aires, febrero de 1962.

CAPÍTULO I

EL BUDISMO PRIMITIVO Y EL "PEQUEÑO VEHÍCULO"

Las cuatro verdades del dolor. — Las doce causas. — Las "concentraciones". — Actitud negativa inicial. Los problemas indeterminados. — Eternistas y nihilistas. El camino medio. — Imposibilidad de la causa única. — Análisis de las causas y condiciones. — La "vacuidad" y el "Apice de la sabiduría".

Dentro del complejo sistema presentado por los libros budistas, contradictorios hasta el punto de que también a ellos les son aplicables las palabras de Shakespeare (*The devil can cite scripture for his purpose*), solo hay dos doctrinas que con alguna seguridad pueden ser atribuidas a la prédica inicial de Çâkyamuni: la de las cuatro nobles verdades del dolor y la del origen condicionado de los seres.

La primera de esas doctrinas desarrolla un tema que para el pensamiento indio constituye una novedad en la visión del mundo. En los textos Çâkyamuni dice con frecuencia que él sólo pretende explicar qué es el dolor, cuál es el origen del dolor, cuál es la supresión del dolor, y cuál es el camino que conduce a la supresión del dolor. Con infinidad de parábolas e imágenes, los textos denuncian la existencia del dolor, callada en los himnos védicos y en la codificación ritualista de los libros brahmánicos: las criaturas sufren, y es el suyo un sufrimiento solitario, porque ni siquiera la madre

puede impedir que el hijo esté sometido a la espantosa trinidad de la enfermedad, la vejez y la muerte; el mundo es una casa en llamas donde las criaturas permanecen encerradas sin saber cómo huir; las lágrimas derramadas por los hombres son más numerosas que las gotas de agua de los cuatro océanos; no hay un solo lugar de la tierra sin polvo de huesos, y la muerte de nuestro hijo solo puede ser curada por el grano de pimienta que obtengamos de aquel a quien no se le haya muerto nadie.

Pero también en los textos upanishádicos se habla del dolor del mundo. El dolor es un hecho inherente a la existencia, aunque no a la realidad, y el hombre aspira por eso a librarse del ciclo de las existencias. En las más antiguas Upanishads, la vida toda es una sucesión cíclica que tiene su mejor explicación en la "adivinanza" de *cómo puede el agua adquirir voz humana*: de los cuerpos quemados en la hoguera se desprenden vapores que terminan por formar las nubes de donde el agua cae para convertirse en alimento que luego se transforma en semen y da origen a una nueva vida¹; y así el agua de la nube adquiere voz en el niño. Pero en las Upanishads se afirma también la sucesión cíclica de las existencias con respecto al individuo; un mismo hombre nace una y otra vez, muere una y otra vez. En este ciclo de las existencias, el hombre se siente "como un sapo en un estanque sin agua"², según los textos upanishádicos, y su aspiración consiste en evitar el dolor de la serie de los nacimientos y las muertes, para lo cual los pensadores brahmánicos ofrecían los caminos del conocimiento, de las obras, de la contemplación ex-

¹ BRIH. UP. 6. 2; CHĀND. 5. 3.

² MAITRI UP. 1. 4.

tática, o entreveían el de la gracia. El budismo, como todas las escuelas de la época, se propone ofrecer un camino para la supresión del dolor, porque también para esta nueva doctrina el hombre es, en el ciclo de las existencias, "como un pez fuera del agua"¹. Para ello ofrece la fórmula de las cuatro nobles verdades, que es común a las distintas escuelas indias de la época y a las posteriores, aun cuando cada una de ellas le dé un contenido y un sentido diferentes. "El dolor, la causa del dolor, la supresión del dolor, el camino que conduce a la supresión del dolor" es una fórmula tomada de la ciencia médica. Los budistas no lo ignoraban, pues Buddha es presentado frecuentemente en los textos como un médico, como "el mejor de los médicos" y su doctrina como una medicina incomparable. En los diálogos de Milinda², la doctrina es una farmacopea donde es posible hallar todos los antídotos y el elixir que preservará de la vejez, la enfermedad y la muerte. Y así como los medicamentos ponen fin a las enfermedades, a los dolores físicos, y evitan la muerte, el Nirvana pone fin a todos los males, a todas las penas, y permite vencer la muerte. En el sistema Yoga³ se recurre a la misma fórmula de la ciencia médica para indicar cómo se obtiene la liberación: la transmigración, la causa de la transmigración, la supresión de la transmigración y el camino que conduce a la supresión de la transmigración; y se reconoce expresamente que esos cuatro momentos corresponden a las cuatro secciones en que la ciencia médica se divide. Igualmente, en el comentario al primer aforismo de los *Nyāyasūtras* —que asegura la obtención del "supremo bien" mediante el estudio de

¹ DHAMMAPADA, 34.

² MILINDA, p. 335 y s.

³ YOGASŪTRAS II, 15, com. Cf. KERN. *Manual...*, p. 47.

la lógica— Uddiyotakara ofrece, aunque con variantes en la terminología, una fórmula que coincide con las anteriores: lo que debe ser abandonado o evitado; la causa de lo que debe ser abandonado o evitado; el abandono, y el camino que conduce al abandono. Y los comentarios al primer aforismo de los *Sāmkhyasūtras*, donde se anuncia que la investigación tiene por objeto evitar las tres clases de dolores (los provocados por causa natural interna, los provocados por una causa natural externa y los provocados por una causa sobrenatural), recuerdan la ciencia médica y con ella comparan las enseñanzas del sistema, ofreciendo fórmulas también semejantes a las anteriores¹.

Más original que la fórmula de las cuatro verdades es la doctrina del origen condicionado de los seres, que en un principio sirvió para explicar el ciclo de las existencias del hombre y luego se extendió a todo el mundo de los fenómenos. En su forma completa, prescindiendo de las variantes que a veces los textos ofrecen, la explicación señala en el ciclo de las existencias del hombre, doce momentos, cada uno de los cuales está determinado por el anterior y es determinante del siguiente: el hombre conoce la vejez, la enfermedad, la muerte (1) porque todo eso está necesariamente implicado en el nacimiento (2) y éste es propio del reinado impermanente de la existencia (3) que es el reinado del hombre; esa existencia se sostiene porque recibe el alimento (4) que es exigido por el apetito o la sed (5) provocada por la sensación (6) resultante del contacto (7) de los seis órganos de nuestros sentidos (8) con los objetos; y esos sentidos son propios de nuestra constitución de individuos dotados de cuerpo y de nombre (9) en donde actúa una conciencia (10) que ha surgido de

¹ Ver, por ejemplo, *Vijñānabhikṣu* y *Aniruddha* a I, 1.

las predisposiciones (11), de los residuos que en nuestra existencia anterior ha ido formando y dejando la ignorancia (12). La lejana raíz de nuestra muerte está, pues, en la ignorancia propia de nuestra existencia anterior; y nuestro nuevo nacimiento, después de la muerte, tendrá su raíz en la ignorancia de nuestra existencia actual. Para que el ciclo de las existencias tenga fin, es necesario destruir la ignorancia, pues dada ésta se tendrá la serie que conduce al nuevo nacimiento y a la nueva muerte. La ignorancia, las predisposiciones que ella determina y la conciencia que de esas predisposiciones surge pueden ser consideradas, en esta serie de doce causas, momentos anteriores a nuestra existencia actual. La conciencia es representada a veces como un germen que desciende en el vientre materno, y sin el cual no es posible la formación del nuevo individuo¹. En las creencias de tipo animista, que el budismo recibió en los medios no brahmánicos y adaptó a su doctrina, esa conciencia podía ser confundida o identificada —y seguramente lo fue— con el genio llamado Gandharva² cuya presencia es también indispensable para que la unión de los esposos no sea estéril. En el momento de la muerte, esa conciencia se refugia en la punta del

¹ *Dīgha* N., XV, 21. Si la conciencia (*vijñāna*) se extingue después de haber descendido en el vientre materno, el individuo no podría formarse. La conciencia puede también ser extirpada.

² En la literatura budista tardía, el Gandharva es un ser que, aunque material tiene la característica del espacio: puede penetrarlo todo, sin encontrar resistencia. Está a la espera de su "reencarnación" y sorprende para ello a la pareja que pueda asegurarle la nueva forma de vida que le corresponde de acuerdo con sus actos pasados. Es, en el momento de la unión, un rival que, según sea hombre o mujer, odia al padre o a la madre y está dominado por un sentimiento de concupiscencia hacia la madre o el padre (*Koṣa* III, 15 a-b). Diríase que nos hallamos ante un "complejo de Edipo". También en algún texto primitivo

corazón y desde allí, como un hombre que utiliza una cuerda colgante para atravesar un abismo, pasa al nuevo cuerpo¹; imágenes que coinciden con las utilizadas en los textos upanishádicos, donde también a la muerte del hombre el *átman*, principio substancial que el budismo va a negar, sale por la punta encendida del corazón y pasa de un cuerpo a otro como la oruga que llega hasta el borde de una hoja y se balancea en el vacío para alcanzar otra hoja y desprenderse de la primera².

la presencia del Gandharva es considerada indispensable para la procreación (MAJJHIMA N. II, 156). En KATHÁVATTHU VIII, 2 se discute la existencia de los "seres intermediarios", concepción que debe ser relacionada con la de los Gandharvas.

En esas concepciones ha de buscarse, según DE LA VALLÉE POUSSIN (*L'Inde...*, p. 279 y s., y 376; *Nirvāna*, p. 28; notas a KOÇA, I. c). una de las raíces de la doctrina de la transmigración, que no tendría nada de ario ni de brahmánico; no se trataría sino de la creencia "sauvage" de que los muertos reviven en otros cuerpos de animales o de hombres. Quienes, como de la Vallée Poussin, sostienen que el origen de la doctrina de la transmigración debe buscarse en las poblaciones prearias se basan en el hecho de que esa doctrina no aparece en los himnos védicos. Pero quizá no carezca de importancia observar que en los himnos védicos (RIG X, 85 22) los Gandharvas aparecen en las ceremonias matrimoniales como *rivales* del esposo a quien intentan sustituir disputándole la novia. También en este caso se trataría, y no solo en el budismo animista, de una concepción en que el Gandharva es "un genio que busca una matriz".

La especulación posterior utilizó la creencia en los Gandharvas para explicar la aparente discontinuidad, tanto espacial como temporal, entre dos existencias sucesivas: el Gandharva, que se alimentaba de olores a la espera del momento propicio, llenaba el lapso entre aquellas dos existencias y cubría la distancia que en el espacio las separaba.

¹ Cf. WARREN, *Buddhism in translations*, p. 239, y la nota en OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 225.

² BRIH. UP., 4. 4. 2-3.

En nuestra existencia actual, ya dada, el apetito, la sed es lo que debe ser evitado para que sea posible evitar el nuevo nacimiento que nos condenaría a una nueva muerte; y la destrucción de la sed supone a su vez la destrucción de nuestra ignorancia también actual. Esta ignorancia actual no es sino la ignorancia de las doctrinas del budismo, más precisamente la ignorancia de las cuatro nobles verdades del dolor: por no saber qué es el dolor, cuál es su origen, cuál es su supresión y cuál es el camino que conduce a su supresión, los hombres se abandonan al deseo que determinará el nuevo nacimiento y cometen acciones de acuerdo con las cuales el nuevo nacimiento tendrá determinadas características. Pero esa ignorancia de las cuatro verdades del dolor es, también, ignorancia de esta serie de las doce causas, ya que ella explica cuál es el origen del dolor: conociendo esa serie de las doce causas, no podemos "adherirnos" a la impermanencia de las cosas, pues esa adhesión ha de determinar, necesariamente, un nuevo dolor, ya que en el mundo, como en la vida, todo lo que surge está destinado a perecer y de todo lo que surge, si nos adherimos a ello, habremos de separarnos. Esa ignorancia es, también, ignorancia de la realidad que se llama *nirvāna* y que consiste en la supresión del dolor; e ignorancia del camino que conduce a la supresión del dolor, constituido por las ocho rectitudes o purezas, distribuidas luego en tres grupos llamados los "agregados" o componentes (*skandhas*) de la doctrina. Esos grupos son: el de la virtud (*śīla*), que comprende la recta palabra, la recta acción y la recta conducta; el de la concentración (*sa-mādhi*) que comprende el recto esfuerzo, el recto pensamiento, la recta meditación, y el de la sabiduría (*prajñā*) que comprende la recta creencia y la recta voluntad.

Como todas las escuelas de la época, el budismo primitivo es ante todo un método de salvación; de ahí su acentuado tono pragmático y su limitación de problemas: todo aquello que no conduzca a la salvación será rechazado por ocioso; y se demostrará, además, que son falsas las conclusiones ofrecidas por las otras escuelas a los problemas ociosos. El budismo primitivo no es ni quiere ser un sistema, y adopta una actitud antiespeculativa: prefiere recurrir a la técnica de las concentraciones (*samādhi*) y mostrar un itinerario en que la verdad será "realizada". En ese sentido no fue inferior a ninguna otra escuela india. Siendo, como el yoga, esencialmente un método de concentración y éxtasis¹, entre los "profesionales del éxtasis" reclutó sus primeros discípulos². El perfeccionamiento que de esa técnica logra es utilizado luego por las otras escuelas, hasta el punto de que ha podido verse, en todo el yoga de Patañjali y sus comentarios, nada más que una versión hinduizada del yoga budista³. Ćākyamuni es presentado como un asceta que conoce acabadamente la técnica respiratoria. Sentado con las piernas cruzadas y el busto erguido, Ćākyamuni practicaba especialmente durante la estación de las lluvias⁴ el dominio de la respiración, y podía entregarse a las "concentraciones" que comenzando por ser estados compuestos en que intervienen cinco elementos (atención inicial, atención sostenida, agrado, placer, "unificación": *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha*, *ekaggatā*) se simplifican progresivamente. Las cuatro primeras concentraciones, llamadas contem-

¹ Cf. SENART, *Un roi de l'Inde*. (Revue des Deux Mondes, 10 marzo 1889), p. 86.

² Cf. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāna*, p. 52.

³ S. DASGUPTA, *Message of Buddhism* (Calcuta, 1932), p. 15.

⁴ MAJJHIMA N. III, 79.

placiones (*jhāna*, *dhyāna*), pertenecen al reino de lo material y sensible. En la primera, el asceta aún siente y piensa, pero ha suprimido toda pereza y sopor, toda duda, toda aversión por las cosas, evitando la distracción y los deseos. Los textos dicen que esa primera contemplación fue obtenida por Ćākyamuni en la adolescencia, cuando cuidaba a la sombra de los árboles el ganado de su casa¹: sin preocupaciones, sin inquietudes, había experimentado, en ese momento, una serenidad que estaba más allá del bien y del mal y que ahora se le aparecía como el comienzo del camino hacia el "pleno despertar". Recordando aquel momento, pensó también que ese estado no podía lograrse con el cuerpo extenuado por las privaciones que se imponían los ascetas y se había impuesto él mismo, y resolvió alimentar su cuerpo como lo había alimentado en su adolescencia. En esta primera contemplación subsiste la actividad intelectual, pero en forma de representación² más que de juicio. Los objetos no provocan fenómenos voluntarios, aunque subsiste la afectividad. En la segunda contemplación se logra la supresión de todo pensamiento. Hay en ella una atención sostenida, y subsisten el agrado, el placer y la "unificación". En la tercera contem-

¹ MAJJHIMA N. I, 246.

² Utilizamos la palabra en el sentido que le da Brentano cuando en su clasificación de las actividades psíquicas desdobra los fenómenos tradicionalmente llamados intelectuales en las formas esencialmente diferentes de la "representación", en que el objeto está simplemente *dado*, y el "juicio", en que el objeto es aceptado como verdadero o como falso. Nos parece que llamar al estado de la primera contemplación "representativo" y no simplemente "intelectual" corresponde a las descripciones de Majjhima N. 36 y 85. El agrado y el placer que se experimentan en la primera contemplación serían algo así como el "tono hedónico" de la cenestesia.

plación cesan los estados afectivos de agrado y placer y ya no es necesaria la atención sostenida. En la cuarta contemplación, se suspende la respiración y el asceta se halla en un estado sin tono hedónico, neutro (*upekkhā*); con ella termina la presencia de objetos sensibles, incluso los objetos mentales en cuanto son determinantes, por su "contacto" con la mente, del sexto grupo de sensaciones que la psicología budista considera en la misma categoría que nuestros cinco grupos clásicos. Libre ya de la acción de los objetos, el asceta está perfectamente purificado; es como un hombre envuelto en un manto blanco: ha desaparecido para el mundo, que nada puede en él.

Lograda plenamente la cuarta contemplación, el asceta dispone de poderes mágicos y alcanza conocimientos profundos: caminar sobre la superficie de las aguas, atravesar muros, remontarse como un pájaro, experimentar lo doloroso como placentero y lo placentero como doloroso y ser inmune a todo dolor, proyectar un "doble" o multiplicar su cuerpo y crear entes materiales; oír los sonidos más leves y más lejanos, sean presentes, pasados o futuros y conversar con los dioses; penetrar el pensamiento ajeno de hoy, de ayer y de mañana; recordar sus anteriores formas de existencia a través de las muchas formaciones y transformaciones de los mundos; ver cómo los seres aparecen y desaparecen, de acuerdo con sus acciones. El asceta que haya alcanzado la cuarta contemplación ascenderá al mundo de los dioses y no regresará más a este mundo: en ese mundo de los dioses alcanzará, después, el nirvana.

Pero este itinerario tiene aún cuatro etapas igualmente superables. En una quinta concentración, ya sin contacto con los objetos sensibles, y ajeno a todo placer y dolor, el asceta intuye el espacio vacío e infi-

nito, desprovisto de cualidades; pero su conciencia tiene aún un objeto determinado. En una sexta concentración, el asceta logra la intuición de la conciencia infinita, sin determinaciones objetivas; luego, una séptima concentración suprime esa misma conciencia infinita para ceder a la intuición de la inexistencia, del "reinado de la nihilidad" (*ākāññāyatana*). En una octava concentración se superan todos los estados anteriores en que subsistía la función intuitiva, así como en las cuatro primeras subsistían las funciones del juicio, de la representación, de la afectividad, que iban siendo eliminadas. Esta octava concentración es un estado en que no se da intuición ni no intuición; en que no se da conciencia ni inconciencia (*nevasaññādsaññāyatana*). Se ha llegado al límite de toda intuición posible. Así como en la cuarta contemplación podía decirse que el asceta ya no existía para el mundo, puede ahora decirse que en la octava concentración nada existe ya para el asceta. Pero esa octava concentración debe ser, también, superada.

La técnica necesaria para alcanzar el séptimo y el octavo momento de ese itinerario es atribuida, en los textos, a dos ascetas que habrían sido maestros de Ćākyamuni: Arāda, que enseñaba a alcanzar el reinado de la "nihilidad", y Udraka, que enseñaba a alcanzar el estado de la "ni conciencia ni inconciencia". Ćākyamuni, considerando que esos estados eran aún compuestos y destinados a perecer como todo lo compuesto, habría conseguido, abandonando la guía de esos maestros, alcanzar un estado de absoluta simplicidad y pureza que desde el punto de vista fisiológico es de catalepsia, y del que el monje surge ya salvado del ciclo de las existencias, pues gracias a que ha alcanzado esa última concentración, el estado último, no volverá a

nacer en ninguno de los mundos: su vida actual es su última vida; y la muerte, cuando llegue, será su última muerte.

Así como sin mayor riesgo de error puede ser atribuida a la prédica de Çâkyamuni la exposición de las cuatro nobles verdades del dolor y la doctrina de las doce causas que explican el origen de los seres, debe serle atribuida también una actitud negativa con respecto a las enseñanzas y a las prácticas defendidas por las otras escuelas contemporáneas. El canon abunda en críticas a las doctrinas ajenas y llega seguramente hasta concebir doctrinas posibles, aunque no sostenidas por nadie, para condenarlas. En un "discurso"¹ se enumeran y analizan 62 doctrinas combatidas por el budismo primitivo y en el canon hay muchísimas referencias a otros ascetas, a otras prácticas, presentados a veces en forma grotesca y condenados con palabras fuertes. Los textos ofrecen, además, una clasificación de las preguntas que pueden ser formuladas en una discusión, señalando cuatro clases: preguntas que exigen una respuesta categórica; preguntas que solo permiten respuestas en que se establezcan distinguos; preguntas que no pueden ser objeto de respuesta si previamente no se pide su aclaración con otra pregunta; y preguntas que de ninguna manera admiten respuesta². Los ejemplos³ sirven al mismo tiempo para ilustrar acerca de algunos puntos de la doctrina: (1) ¿Morirán todos los seres? Morirán. (2) ¿Nacerán todos los seres vivientes? Nacerán los seres vivientes revestidos de pasión; no nacerán los no reves-

¹ DĪGHA N. 19.

² DĪGHA N. III, 229, ANG. N. I, 197; II, 46.

³ KOÇA, V. 22, Cf. coment. a YOGASŪTRAS IV, 33.

tidos de pasión. (3) ¿El hombre es superior o inferior? ¿Con respecto a quién? (4) ¿Los *skandhas* (componentes del ser) son lo mismo que el ser viviente o se diferencian de éste? Ésta es una pregunta que debe ser rechazada, porque no existe la entidad que se llame ser viviente, como no existe el hijo de la mujer estéril, acerca del cual no tiene sentido preguntar si es negro o blanco.

Hay, en general, preguntas que deben ser rechazadas por la imposibilidad de la respuesta; y hay, especialmente, problemas carentes de sentido, "cuestiones indeterminadas" (*avyākṛitavastus*) que Buddha habría señalado considerando igualmente falsas todas las soluciones ofrecidas por las otras tendencias contemporáneas. Esos problemas sin sentido son cuatro: (1) ¿El mundo es eterno? (2) ¿El mundo es finito?¹ (3) ¿El princio vital (*jīva*) es lo mismo que el cuerpo? (4) ¿Quién ha alcanzado la liberación existe después de la muerte?

Buddha se abstuvo de dar respuesta a esas cuestiones indeterminadas, por diversas razones que los textos expresan, y la más importante de las cuales es ésta: la solución que se dé a esas cuestiones no significa ningún progreso, no favorece la extinción de los deseos, ni ayuda a la obtención del nirvana; por lo tanto esas cuestiones no conciernen a la vida religiosa y hasta distraen del fin que debe perseguir el asceta, haciendo peligrar la salvación como peligraría un herido a quien antes de curarlo se le formularan preguntas que no se relacionan con su herida². Una parábola famosa³ termina con la

¹ "Algunos sostienen que el mundo es finito de manera que en torno a él puede trazarse un camino". DĪGHA N. I, 22.

² MAJJHIMA N. I, 429.

³ SAM. N. V. 437. Cf. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le dogme...*, p. 84 y s., y OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 201.

declaración, por parte de Buddha, de que aunque es mucho lo que ha aprendido es muy poco lo que ha enseñado a sus discípulos; les ha enseñado lo que les era útil: la verdad sobre el dolor, sobre el origen del dolor, sobre la destrucción del dolor, sobre el camino que conduce a la destrucción del dolor; y no les ha enseñado lo que no les era útil. No debe decirse, pues, de él, que ha procedido como los maestros que guardan sus secretos en el "puño cerrado"¹. Estas últimas palabras son repetidas poco antes de su muerte², como para indicar a su discípulo, Ānanda, que no debe esperar, como esperan los discípulos de los otros maestros, que el "puño cerrado se abra" y le revele nuevos secretos de la doctrina. Pero esto no ha impedido que se buscara, en los textos, alguna indiscreción que permitiese descubrir cuál era la solución dada por Buddha a esas cuestiones indeterminadas, especialmente a la cuarta, que se refería a la existencia o inexistencia, después de la liberación, en el nirvana³.

Pero para evitar las falsas opiniones, especialmente en lo que se refiere a los "problemas indeterminados", los textos las presentan a veces de manera tal que parece forzoso elegir entre cuatro soluciones: ¿El Tathā-

¹ "Era una antigua costumbre en el país, y subsiste aún en una que otra parte, que en la última etapa de su vida uno dijese a su hijo o discípulo favorito la cosa más secreta. Eso es lo que se llama 'el puño cerrado de un maestro' (*ācāryamushti*)". V. BHATTACHARYA, *The Basic Conception of Buddhism*, p. 17.

² DĪGHA N. II, 100.

³ OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 274, optaba, basándose especialmente en MAJJHIMA N. 63, por la solución que nos parece correcta, según la cual "la doctrina ortodoxa de la antigua comunidad exigía expresamente a sus fieles renunciar a saber nada acerca de la existencia o de la no existencia del Tathāgata después de la muerte". Pero, en lo que se refiere a la existencia • no-

gata existe después de la muerte?; ¿el Tathāgata no existe después de la muerte?; ¿el Tathāgata existe y al mismo tiempo no existe después de la muerte?; ¿el Tathāgata ni existe ni no existe después de la muerte?¹. Buddha rechaza igualmente las respuestas a esas cuatro preguntas, y ése es el mismo procedimiento a que recurrirá la especulación posterior, extendiéndolo a problemas que primitivamente no habían sido evitados y generalizándolo de manera tal que todos los problemas, incluso aquellos para los cuales el budismo primitivo había creído encontrar solución, terminasen por ser declarados sin sentido. Para salvar la contradicción, se recurrirá entonces a la teoría de la doble verdad, según la cual las enseñanzas primitivas de tipo positivo solo tenían valor para el entendimiento vulgar, eran "verdades mundanas" que perdían toda consistencia cuando se alcanzaba la "verdad absoluta", aunque quien hubiese alcanzado ésta podía seguir creyendo en aquéllas "como si" también fuesen la verdad.

existencia de un "yo" que constituyese una entidad especial, opta por una solución difícilmente conciliable con la anterior: "al autor del diálogo está muy cerca de concluir por la negación del yo; podría casi decirse que, si no ha querido expresar a sabiendas esa conclusión, no por eso no la ha expresado, de hecho" (p. 271 y s.). Decimos que esta conclusión es difícilmente conciliable con la anterior, porque, como el mismo Oldenberg lo dice, la respuesta "el Yo no existe", dada por quienes creen en la aniquilación, significa que el yo "se aniquila en la muerte". Oldenberg agrega que Buddha evita negar la existencia del yo "únicamente para no herir el espíritu limitado de su auditor". Compárese esto con la crítica a Oldenberg en THOMAS, *Buddhist Thought*, p. 127 y s.

¹ DĪGHA N. I, 27.

Entre las doctrinas más empeñosas y frecuentemente combatidas figuran en los textos primitivos del budismo dos que reciben la denominación de "eternalista" (*śāśva-tavāda*) y "nihilista" (*ucchedavāda*). Se llama eternalistas a quienes sostienen ya sea la eternidad del mundo o la de una entidad cualquiera que subsiste idéntica a sí misma, y que descubren en la realidad una permanencia inmutable a pesar de que las existencias terminan para dar nacimiento a nuevas formas y a pesar de que los seres transmigran; y se llama "nihilistas" a quienes sostienen que con la disolución del cuerpo, con la dispersión de los cuatro elementos, este ser "que ha surgido de padre y madre" se interrumpe sin que nada continúe después de la muerte¹. Y esas mismas denominaciones pueden ser aplicadas a quienes sostienen que el Tathāgata existe después de la muerte o que el Tathāgata no existe después de la muerte. Contra los nihilistas es contra quienes más predica Buddha, pues su enseñanza, aunque solo fuese por la negación del "eternalismo" en que podía reconocerse a la tradición brahmánica y su doctrina del *ātman*, se exponía a ser interpretada precisamente como nihilista. "Equivocadamente, bajamente, falsamente, infundadamente algunos ascetas y brahmanes —se le hace protestar a Buddha— me acusan diciendo que el asceta Gotama es un nihilista y predica la aniquilación, la destrucción y la no-existencia de lo existente. Eso es lo que yo no soy, eso es lo que yo no afirmo. Hoy como antes, monjes, yo anuncio una sola cosa: el dolor, la destrucción del dolor..."² Pero su doctrina también podía ser acusada de "eternalista"³, pues la destrucción del dolor, el nirvana, había sido

¹ V. especialmente Dīgha N. I, 13 y 34.

² MAJJHIMA N. I, 139.

³ "Açoka... llamó por turno a los grupos y preguntó ¿—Cuál

presentada muchas veces en forma tal que no admitía sino la interpretación eternalista: en ese nirvana podía verse una realidad inmutable, un eterno refugio, y así muchas veces había sido llamado; y si el Tathāgata "alcanzaba" ese refugio, del Tathāgata podía decirse que no se aniquilaba con la muerte sino que conocía, después de ella, una felicidad eterna, lo cual implicaba la posibilidad de volver a la combatida doctrina del *ātman* eterno, ya que esa felicidad eterna de quienes ingresaban en el nirvana no podía comenzar en un momento dado, pues todo lo que comienza ha de tener fin¹. Independientemente de cuál pudo haber sido la doctrina inicial del budismo acerca de la pretendida entidad que a través de las transmigraciones subsiste idéntica a sí misma y puede ser *reconocida* en las diversas formas de existencia, y de si pudo o no imponerse una doctrina que sólo prometía la salvación para seres futuros cuya existencia no tenía, con respecto al asceta empeñado en suprimir el dolor, más importancia que la de un fantasma², es preciso admitir que el pensamiento de los textos hasta ahora accesibles es resueltamente claro en su empeño de condenar los extremos del eternalismo y del nihilismo, que en definitiva son las dos formas corrientes de resolver el problema: el budismo, considerándolos meras opiniones, quiere evitarlos, optando por un "camino medio".

El camino medio entre esos dos extremos condena-

era la doctrina del Buddha? Entonces los eternalistas dijeron: —Era un eternalista. Los nihilistas dijeron que enseñaba la aniquilación del ser". *Points of controversy*, p. 6.

¹ El pensamiento indio no concebía una eternidad *a parte post* ni una eternidad *a parte ante*. Solo admitía esos conceptos para lo inexistente.

² DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, 4ª, p. 55.

dos es, para el pensamiento budista, el ofrecido por la doctrina del "origen condicionado", que después de presentarse como teoría de las doce causas para explicar solo el origen de los seres y su sujeción al *samsāra* se extenderá a todos los fenómenos convirtiéndose en una teoría de la causalidad. Con respecto a los seres, el camino medio que evita los extremos del eternalismo y del nihilismo es indicado con estas palabras: "¿Cómo es que no hay eternidad? Porque unos son los *skandhas* (componentes) al término de una vida y otros los *skandhas* partícipes del nuevo nacimiento (no que los *skandhas* del término de una vida sean los mismos que participan en el nuevo nacimiento). Los *skandhas* que figuran en el término de una vida quedan interrumpidos; y surgen los *skandhas* partícipes de una nueva vida: por eso no hay eternidad. ¿Cómo es que no hay aniquilación? Porque los *skandhas* partícipes de un nuevo nacimiento no surgen cuando ya han sido interrumpidos los *skandhas* del término de una vida, ni tampoco cuando éstos aún no han sido interrumpidos: los *skandhas* del término de una vida se interrumpen y en ese mismo instante surgen los *skandhas* partícipes del nuevo nacimiento. Por eso no hay aniquilación"¹. Así se forma la serie de los seres, sin soluciones de continuidad que permitan hablar de una aniquilación y sin subsistencia de elementos que permita hablar de eternidad. Esa serie es, de acuerdo con un repetido ejemplo, como la llama que encendida al oscurecer arde hasta la mañana, sin ser la misma y sin que, en rigor, pueda decirse que sea otra. "No hay destrucción en el origen condicionado —se seguirá diciendo en las obras tardías²—. En el momento en que la causa, anterior, es destruida, entonces

¹ ĀLĪSTAMBA SŪTRA, p. 87 (Tucci, *Il Buddhismo*, p. 77).

² SIDDHĪ, p. 158 y 157.

el fruto, posterior, nace: como sube una de las partes de la balanza al mismo tiempo que la otra baja. En esa forma causas y frutos forman serie, como un río." "Sin permanencia, sin discontinuidad. Sin discontinuidad, por nacimiento del fruto; sin permanencia, por destrucción de la causa. Sin permanencia, sin discontinuidad: éste es el principio del origen condicionado." El *samsāra* es una serie en fluxión y en que cada uno de los momentos cede para ser sustituido por otro en una como fulguración constante sujeta a leyes y en la cual no hay más realidad que la del presente efímero, aunque éste condicione el futuro y esté condicionado por el pasado de acuerdo con aquellas leyes. No hay una substancia ni una pluralidad de substancias: hay solo elementos momentáneos (*dharma*s) cuya aparición y desaparición va a ser explicada por la doctrina del origen condicionado, y que se suceden en una serie que no ha tenido comienzo y que no tendrá fin salvo con la obtención del nirvana, para lo cual es necesario conocer las cuatro verdades del dolor. La serie que constituye el ciclo de las existencias es dolorosa, porque es impermanente; de todos esos *dharma*s momentáneos, de todos esos elementos puede decirse que son dolorosos; pero hay un *dharma* no sujeto a condiciones, que no nace ni muere, llamado *nirvāna*. Ese nirvana significa la destrucción del dolor; y de quien lo logre no podrá decirse ni que *existe*, ni que *no existe*, ni que *existe y no existe*, ni que *ni existe ni no existe*. Como los *dharma*s condicionados, este otro *dharma*, ajeno a las leyes del origen condicionado, carece de substancia; de todos ellos, como del espacio, que también es un *dharma* incondicionado, terminará por decirse que son vacíos. Insubstancialidad, impermanencia, dolor, vacuidad: éstos son los cuatro grandes predicados de todos los elementos de la exis-

tencia; insubstancialidad y vacuidad: éstos son los dos grandes predicados del espacio y de la destrucción del dolor (*nirōdha*)¹. La fórmula "todo es insubstancial (*anātman*), todo es impermanente (*anitya*), todo es doloroso (*duhka*), todo vacío (*śūnya*)" exige, para ser comprensible, ese distingo.

Entre las falsas opiniones o puntos de vista que el budismo combate figura la creencia en la existencia de una causa única determinante de la aparición de los *dharma*s. Ya en los textos canónicos se ridiculizaba a quienes creían que el placer y el dolor de los seres debían ser atribuidos a la acción de una suprema entidad rectora, y se preguntaba si a esa suprema entidad podía ser atribuida la existencia del mal representada por el crimen y el robo, el adulterio y la mentira, la calumnia y la herejía, etc.². En un pasaje hasta se intenta explicar cómo es posible que alguien pueda llegar a considerarse a sí mismo creador del universo: cuando después de uno de los periodos cósmicos³ se inicia otro,

¹ La destrucción (*nirōdha*) tiene dos formas: "destrucción por la sabiduría" (*pratisamkhyānirōdha*), que se obtiene mediante el itinerario de las concentraciones y por la comprensión de las verdades de la doctrina; y "destrucción no por la sabiduría" (*apratīsamkhyānirōdha*), que se obtiene cuando una serie se interrumpe por agotamiento de las causas y condiciones necesarias para el surgimiento de nuevos *dharma*s. Sólo en este último sentido puede hablarse, cuando una llama se extingue, de un *nirvāna*, como en *Therīgāthā*, 115 ("¡Oh, el *nirvāna* de la lámpara!").

² Ang. N. 1, 173.

³ *Kalpas*. También el universo está, en cierto sentido, sujeto al ciclo de las existencias. El *karman*, la acción "colectiva", llega a agotarse y determina la consunción del universo. Queda entonces el espacio vacío donde, en razón de aquella acción "colectiva" del

el primer ser al que toca renacer en el radiante mundo de Brahmā se encuentra solo y desea que otros seres estén junto a él. Aparecen luego otros seres que debían aparecer allí de acuerdo con sus acciones; y el primero cree que le ha bastado formular su deseo para verlo satisfecho y se considera creador de esos nuevos seres¹. La especulación posterior, interesada en desarrollar la doctrina del origen condicionado, analiza la posibilidad de la existencia de una causa única y primera determinante de la aparición de los *dharma*s y concluye condenándola por absurda. El primer argumento en contra de esa causa única es la falta de uniformidad del mundo: si la causa es una y uniforme, uno y también uniforme debe ser su efecto². Una causa única debería implicar simultaneidad de sus efectos, y las cosas se nos presentan desarrolladas en series temporales³; si se atribuye la sucesión de las cosas a una sucesión que se

universo anterior, surgen vientos ligeros después de los cuales queda creado otro universo.

(Quienes en este universo han cometido actos que exigen una existencia futura en los mundos infernales renacen, si este universo está en proceso de destrucción, en otro que no esté en el mismo proceso.)

En algunas sectas se sostiene que el viento trae de otros universos las "semillas" necesarias para la creación. El viento es el que en uno de los infiernos hace revivir, para que puedan seguir sufriendo, a los seres que han sido reducidos a polvo. (Cf. *Koça*, espec. vol. II, p. 149 y s.; 164; 181 y s.; 211).

¹ *Dīgha* N. I, 18. Cf. con el famoso pasaje *BRIH. UP.*, I, 4, 1-5.

² En *Açvaghosha, Buddhacarita*, XVI, 23. *RENÉ GROSSET, Les philosophies indiennes*, t. I, p. 151 y s., ofrece un muy útil sumario de *KOÇA*, AK., Mv, Vv., ÇÇ. *SIDDHI*. La discusión acerca de la causa única (p. 170 y s.) ha sido, sin embargo, excesivamente simplificada por *GROSSET*.

³ Este análisis es el presentado en *KOÇA* II, 64 d.

diera en la causa única, la causa dejaría de ser una para convertirse en múltiple. Si para salvar ese absurdo se reconoce que en aquella causa única no puede haber multiplicidad, deberá reconocerse que no puede haber multiplicidad en sus efectos, lo cual es falso, como la experiencia demuestra. Llamemos a esa causa única "Dios", *Īṣvara*¹ y admitamos que la multiplicidad del efecto consista en una simultaneidad de distintos deseos de *Īṣvara*. Si es una simple simultaneidad de deseos, los efectos deberán ser también simultáneos; y los deseos no pueden ser, en *Īṣvara*, sino simultáneos. Debería decirse, mejor, que esos deseos, aunque simultáneos, son deseos de que las cosas nazcan no simultánea sino sucesivamente. A este argumento se replica con la afirmación de que un deseo de esta causa única no puede tener, en el futuro, una eficacia que no haya tenido antes, pues es principio general que si algo, en un momento determinado, no es capaz de producir un determinado efecto, tampoco será capaz de producir después ese determinado efecto, que exigiría nuevas condiciones, lo cual sería precisamente contrario a la hipótesis de la causa única. Se habla, sin embargo, de causas segundas a las cuales la causa única recurriría para ir produciendo en serie temporal lo que por su propia naturaleza unitaria no puede producir sino simultáneamente. Esta solución niega que aquella causa sea "única". Pero esas causas segundas, no siendo contemporáneas, necesitarían una causa anterior que las explicase, y así suce-

¹ El mismo análisis se utilizaría contra quienes consideran, que la causa única es el Tiempo, o el Espacio (*diṣ*), o el Éter (*ākāśa*), o el Átman, o Brahṁā, o Pūrvakotti, o Svabhāva (sobre estos dos últimos, ver las notas de DE LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 30), o Ćakra (*Siddhi* 30 y 350), o Prajāpati, o toda otra entidad que no es causa del mundo (Koṣa, V. 7.).

sivamente, con lo que se caería en el regreso al infinito, terror del pensamiento indio. Ese regreso al infinito es, además, la negación de la causa única: admitido el regreso al infinito, las series de las cosas no tendrían origen, y quedaría así admitida la doctrina budista de la imposibilidad de la causa única. Hablar, en fin, de causas auxiliares, dicen los pensadores budistas, es concebir a *Īṣvara*, muy pobremente. ¿Qué *Īṣvara* es ese *Īṣvara*, si para hacer germinar una semilla necesita de una nueva forma de relación que no sea la relación entre él mismo y las cosas? Lo que comprobamos es simplemente la acción de esas llamadas causas segundas; no comprobamos la acción de una causa primera a la que después debamos agregar, para explicarnos el origen de las cosas, la acción de las causas segundas. Las causas "segundas" tienen, por sí solas, eficacia suficiente para la producción del efecto. Y, de cualquier manera, si se insiste en sostener a todo trance la existencia de la causa única, será forzoso declarar que las cosas son eternas, que las cosas no han tenido comienzo, pues el deseo de la creación no puede darse en un momento de la causa única, ya que la causa única carece de momentos¹. Admitida esa causa única, cabe aún formular una pregunta: ¿Para qué ha formado *Īṣvara* el mundo? ¿Para su propia satisfacción? Nuevamente dirán, a esto, los pensadores budistas: ¿Qué Dios es ese dios? ¿En qué consiste su soberanía, su ser *Īṣvara*, si para lograr satisfacción necesita medios? Y, por último, invocan el mismo argumento que ya figuraba en los primeros textos: ¿Halla *Īṣvara* satisfacción en el sufrimiento de los seres? ¿Halla *Īṣvara* satisfacción al saber

¹ Objeción última, por definiciones: "Lo que engendra no es eterno; lo que no es eterno no es omnipresente; lo que no es omnipresente no es real" (*Sūtra*, p. 30).

que esos seres a quienes creó sufrirán todas las torturas del infierno, ahogándose en mares de un estiércol que los penetrará hasta los huesos? Ese dios sería un "devorador de carne, de sangre, de médula"¹, como en efecto habrían confesado quienes sostienen su existencia.

La doctrina del origen condicionado fue, en los primeros textos, solo una explicación del origen de los seres y el ciclo de las existencias. La serie de doce miembros (*nidānas*) enseñaba que la ignorancia es la última raíz del nacimiento y de la muerte, y en definitiva del dolor; y permitía, por la aplicación del principio también expresado en los primeros textos², según el cual "dado esto aquello surge; no dado esto, aquello no surge", la supresión del dolor por la supresión de la ignorancia. Pero esa doctrina acerca del origen de los seres fue convertida luego en doctrina general de los *dharma*s impermanentes: todo lo que nace, nace en virtud de causas y condiciones. La determinación de las múltiples formas que esa ley del origen condicionado adquiriría interesó especialmente al "pequeño vehículo" (*Hīnayāna*), una de las dos grandes direcciones en que se divide el budismo. Las distintas escuelas coinciden en su dedicación al análisis de la doctrina del origen condicionado y no difieren mucho en las conclusiones con respecto a las formas que en él descubren y a la amplitud de las zonas de objetos en que cada una de esas formas tiene vigencia. Ese análisis, efectuado con fruición escolástica, puede ser seguido en el *Abhidharma-koca*, que es el texto³ que mejor lo registra.

¹ MAHĀBHĀRATA, XIII, 7507 y s.

² MAJJHIMA N. III, 63.

³ Vasubandhu, su autor, vivió probablemente en el siglo V.

Si algo es, nada le impide ser. Con esta razón de ser (*kāranahetu*) se expresa que cualquier *dharma*¹ está determinado por todos los demás *dharma*s, pues un *dharma* no puede ser sino cuando su posibilidad no ha sido neutralizada por la realidad de los demás. La razón de ser de un *dharma* ha de ser buscada, primero, en los otros *dharma*s y no en él mismo. Antes de su aparición, ningún *dharma* es; y, no siendo, de ninguna manera puede contener la razón de su ser futuro. Pero esta interpretación meramente negativa de la razón de ser es pasible de una rápida crítica; el exceso de generalidad la despoja de todo sentido. Debería entenderse por razón de ser aquello que, siendo capaz de impedir la realidad de algo, no la impide; de lo contrario un objeto futuro —que no impide la realidad de un hecho pasado— debería también constituir la razón de ser del objeto pasado. Sin esa restricción, el objeto (*dharma*) llamado "no-ser" quedaría convertido en razón de los demás objetos, lo cual es absurdo. Hecha esta aclaración, podrá sí decirse que nada que repugne a la realidad puede darse en ella, y que ningún *dharma* ingresa en la realidad sin el consentimiento de ella. El "no-ser" no niega su consentimiento, pero tampoco puede negarlo; de ahí que no constituya una razón del ser, ni aun en el amplísimo sentido que en esta forma presenta el principio del origen condicionado. (Buscar la razón de ser de un objeto en los demás no implica ninguna consecuencia de orden moral, si bien podría sostenerse lo contrario al advertir, por ejemplo, que la razón del objeto (*dharma*) llamado "acto voluntario" está en la rea-

¹ Exceptuados, como siempre que se hable del origen condicionado, los *dharma*s no impermanentes: el espacio y las dos "estructuras".

lidad toda. La consecuencia sería legítima si la realidad fuese no mera razón de ser sino razón eficiente.)

La relación que existe entre los objetos coexistentes permite establecer una primera forma especial de razón, con vigencia en los casos en que los objetos sean tales que cada uno de ellos halle su razón de ser en el otro. Se dice que la relación entre *A* y *B* es de causalidad¹ recíproca (*sahabhuhetu*) cuando la presencia de uno cualquiera de ellos implica la presencia del otro y la ausencia de uno cualquiera de ellos la ausencia del otro. El pensamiento (*citta*) no puede darse sin contenido (*caitta*), y éstos no pueden darse sin aquél; las sustancias no podrían darse sin cualidades ni éstas sin aquéllas. Tres bastones se sostienen apoyándose cada uno de ellos en los otros dos y ofreciendo al mismo tiempo apoyo a los otros. La presencia de otras causas o condiciones (en este caso el suelo donde los tres bastones se apoyen) no invalida la afirmación de esta forma de causalidad o razón, pues la vigencia de una determinada forma de relación no ha de entenderse como excluyente: en la determinación de un *dharma* o complejo de *dharma*s pueden intervenir, e intervienen, combinadas, distintas formas de relación que coinciden sin desplazarse.

El nexo que se establece en el tiempo entre dos objetos semejantes constituye otra forma de causalidad. La posibilidad de esta relación queda limitada dentro de las series materiales: un grano de trigo, en el momento *t*, es

¹ Se ha convenido en traducir "hetu" por *causa*, y "*pratya*" por *condición*. En cada caso el contexto mostrará la amplitud del sentido que debe darse a la palabra. "*Hetu*", por ejemplo, es también el nombre que se da, en el razonamiento, al juicio en que se funda la verdad de la conclusión. (En principio, *hetu* = *pratya*. V.: MK., p. 76.)

causa de un grano de trigo en el momento *t'*; una semilla, en el momento *t*, es causa de un brote en el momento *t'*. (No podemos anticipar que se trate de distintos momentos de un mismo objeto sin ya caer en una concepción substancialista de los objetos.) Esta relación causal es irreversible: es decir, que solo el *dharma* pasado o presente puede ser causa del *dharma* futuro y éste no puede ser causa de aquéllos. Se llama a la relación causa homogénea, causa semejante (*sabha-gâhetu*), porque un grano de arroz en el momento *t* puede ser causa solo de un grano de arroz en el momento *t'* y no de un grano de trigo.

Al dar el ejemplo de los bastones, en la segunda forma de relación causal, se insinuaba la posibilidad de que por causa se entendiese el apoyo prestado por el suelo. Ese punto común de apoyo es, efectivamente, otra causa, otra forma de *hetu*. Tenemos la percepción de un color rojo y el juicio "eso es rojo": estos dos *dharma*s —percepción y juicio— están asociados en cuanto tienen un punto común de apoyo: la modificación, el momento, de la serie llamada "órgano de la vista". Esta relación que existe entre los *dharma*s asociados y su común punto de apoyo (*samprayuktahetu*) rige también en la esfera de los objetos coexistentes, pero se distingue con facilidad de la relación recíproca.

Hay otras dos formas de relación causal, exclusivas del mundo orgánico. Una de ellas, llamada causa general o universal (*sarvatragâhetu*), es la que se advierte en todas las series que son existencias sujetas al nacimiento, a la muerte, a la transmigración. En esas existencias hay *dharma*s que determinan pasiones, *dharma*s que *manchan* la serie y que le impiden precisamente alcanzar la quietud del nirvana. Esa causa se llama general, porque es aplicable a todos los *dharma*s deter-

La sexta y última forma de relación en las series, pero no se mediatos: solo puede darse entre otros *dharma*s intermedios y su "del primero. Gracias a esta *bākahetu*, causa de maduración) o de sus acciones anteriores, de la que en virtud de un *dharma* en un momento dado de la "serie y no puede ser transferida a las series del "gran vehículo" (Mañontrario, pues precisamente su *śodhisattva*) implica la posibilidad que un hombre hubiera de acciones pasadas sea transferida para ayudarlos en el camino de

condición causal (*hetupratyaya*) las cuatro formas de relación dialéctica es tardío, pues primitivas formas especiales en ella y se usual en general². Una segunda forma de los *dharma*s es la conocida con el nombre inmediatamente anterior y *apratyaya*) y rige —como las series— sólo es posible en las series—ales. Un momento dado de la serie o momento de la serie. La precedente homogéneo e inmediato su secuencia, y sin esa desaparición. Un conocimiento cede ante

la corriente de la vida" (*santāna*), *Central conception*, p. 35. *Buddhist Logic*, I, p. 138.

otro conocimiento, y la serie llamada "conocimiento" consiste en esa reiterada cesión. Pero además de la desaparición del primer *dharma* es necesario que se nos dé una igualdad entre el segundo y el primero. El grano de arroz en el momento *t* es condición igual e inmediata del grano de arroz en el momento *t'*: el grano del momento *t* desaparece, y aparece el grano de arroz en el momento *t'*; pero el grano de arroz en el momento *t* y el grano de arroz en el momento *t'* son iguales. (Cuando decimos que un grano de arroz es trasladado de *A* a *D*, queremos decir que el grano de arroz desaparece en *A* y que en *B* aparece otro grano de arroz que también desaparece, y así sucesivamente. "Un grano de arroz" no es sino un nombre cómodo para designar la serie de "granos de arroz"¹.) Primitivamente, esta forma de condicionalidad era restringida a las series "mentales".

Todo *dharma* puede ser objeto del conocimiento. Ésta es una tercera forma de condicionalidad, llamada objetiva (*ālambanapratyaya*). El objeto del conocimiento tiene la particularidad de ser siempre presente, de no poder ser objeto sino en calidad de actual ("El sujeto, presente, aprehende un objeto presente"); y lo que en

¹ BERTRAND RUSSELL, invoca expresamente la concepción budista de "serie" al exponer su propia concepción de los objetos: "Cuando digo que no hay 'cosas' no he expresado todavía ninguna idea definida. Voy a intentar poner en claro lo que pienso. Supongamos que divisamos en la oscuridad de la noche el rayo luminoso de un faro que gira sobre la tierra y el mar. Este rayo conserva, en ciertos aspectos, su identidad, y, sin embargo, no lo pensamos como una 'cosa'. O bien, supongamos que oímos cantar el *Sta-spangled banner*; esto es una canción, pero no la denominaremos 'cosa' sino que es una serie de notas, cada una de las cuales es, por esencia, de muy corta duración. Si yo digo ahora que no hay 'cosas', quiero decir que mesas, sillas, panecillos y objetos

un momento dado se presenta como objeto de conocimiento no pierde su condición de objeto del conocimiento; el objeto puede, en otro momento dado, presentarse como objeto del conocimiento. Todo *dharma*, existente o inexistente, es objeto de conocimiento.

La cuarta forma de condicionalidad parece confundirse con la mera razón de ser (*kāranahetu*) antes señalada. Sabemos que cualquier *dharma* es condición, en cuanto objeto, del conocimiento; pero cuando se da el hecho del conocimiento se dan igualmente otros *dharman*s contemporáneos que también condicionan ese conocimiento en cuanto pudiendo impedirlo (porque podrían presentarse como objetos del conocimiento, y no se presentan) no lo impiden. Esta condición pertenece a todos los *dharman*s, menos al *dharma* mismo que llamamos "conocimiento". Por ser tan amplia su esfera, recibe el nombre de condición soberana (*adhipati-pratyaya*).

Éstas son las formas de condicionalidad que el análisis descubre en el principio general del origen condicionado. Pero el principio no rige sino en cierta clase de *dharman*s. Algunos *dharman*s son ajenos al principio y se dan sin que ningún otro *dharma* los condicione: éstos son los *dharman*s llamados "incondicionados" (*asamskri-*

análogos están constituidos de la misma manera que el rayo luminoso y la canción, que también ellos son una serie de fenómenos más o menos homogéneos, ligados entre sí, no por virtud de su identidad substancial, sino por cierta conexión causal.

"Tampoco es esto ninguna idea nueva. Ya los primeros budistas de la época del rey Asoka la enunciaron". (*Física y Metafísica*, trad. Revista de Occidente, nº LXXI, p. 149-50.)

Stcherbatski, que cita con frecuencia a Bertrand Russell, analiza la semejanza entre las dos concepciones, especialmente en *Buddhist Logic*, I. p. 142 y s. Igualmente S. MUKERJEE en *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, p. 17 y s.

ta). En la clasificación que presenta setenta y cinco clases de *dharman*s tres de ellos son incondicionados: el espacio y las dos "destrucciones" (*nirōdha*) —denominación, esta última, que vale por *nirvāna*—. Esos *dharman*s incondicionados tampoco pueden condicionar: el espacio y las "destrucciones" no afectan ni son afectables. Todo el análisis anterior vale para los *dharman*s cuya existencia o cuya naturaleza dependa de otros *dharman*s; es decir, para los *dharman*s impermanentes. El espacio y las "destrucciones" no necesitan ser explicados por condiciones ajenas a ellos mismos; y esa independencia los hace eternos, sin que esa eternidad implique substancialidad.

Ya en los textos canónicos se había hablado del "vacío", de la "vacuidad" y se había dicho que el itinerario gracias al cual se obtenía la última concentración posible no era sino un proceso en que, por sucesivas abstracciones, el asceta llegaba al reinado de la vacuidad suprema¹. El asceta, procediendo "como quien al rasquetear un cuero elimina arrugas", sin siquiera la intuición del espacio infinito, sin siquiera la intuición de la conciencia ilimitada, sin siquiera la intuición de la inexistencia, sin siquiera la intuición del límite de la intuición, despojado de todo, deberá alcanzar ese estado inviolable de la vacuidad suprema que le permitirá "realizar la obra" y verse libre del ciclo de las existencias. Todas las concentraciones anteriores, inclusive la octava, son estados compuestos que deben, por lo mismo, ser superados ya que todo lo compuesto es impermanente y no puede, por impermanente, ser la

¹ MAJJHIMA N. 121 y 122.

redención que el asceta procura. Los momentos anteriores del itinerario conducen a la vacuidad suprema porque ellos son, también, vacíos; precisamente por su progresiva vacuidad permiten alcanzar la vacuidad suprema. Vacíos son los cuatro primeros momentos en que todavía se halla el asceta en el reinado de lo sensible, y vacíos son el reinado del espacio infinito, de la conciencia ilimitada, de la inexistencia, y del límite de toda intuición sensible. La vacuidad, la *śūnyatā* no es un estado en que el asceta ha hecho simplemente abstracción del mundo, ni un estado de indeterminación en que no se da ni conciencia ni inconsciencia: también esta última vacuidad debe ser declarada vacía para alcanzar la *śūnyatā*.

La *śūnyatā* se convierte en tema central de toda una literatura cuyos libros llevan el nombre de "Ápice de la sabiduría" (*Prajñāpāramitā*). De lectura tediosa, compuestos de acuerdo con una fórmula que se aplica mecánicamente a todas las cuestiones, esos textos revelan una actitud opuesta a la que se advierte en las colecciones anteriores: en vez de discutir y analizar la doctrina, la enuncian; y sus enunciados tienen un carácter deliberadamente paradójico.

Aunque Buddha haya salvado a innumerables seres —declaran los libros del "Ápice de la sabiduría"—, ningún ser fue salvado por Buddha, pues para Buddha no hay seres y por eso se dice que Buddha salvó a innumerables seres. El Bodhisattva cumple acciones que determinan consecuencias, pero el Bodhisattva sabe que no hay acciones ni consecuencias, y de ahí su gran mérito ya que cumple acciones sin creer en la existencia de las acciones ni en la existencia del mérito. El Tathāgata puede ser reconocido por ciertos signos especiales, y sin embargo no hay signos especiales que hagan posible el

reconocimiento del Tathāgata, pues el Tathāgata tiene por signos no-signos. El maestro no enseñó nada que pueda ser considerado el "Ápice de la sabiduría", y precisamente porque no hay "Ápice de la sabiduría" se dice que hay "Ápice de sabiduría". Lo que el Tathāgata enseñó no es lo que el Tathāgata enseñó, y por eso se dice que el Tathāgata lo enseñó. Y, así sucesivamente, el "Ápice de la sabiduría" sostendrá que quien llega al primer grado de concentración no llega al primer grado de concentración, que quien ha conseguido descubrir la verdad no ha descubierto verdad alguna, y que, por eso mismo, aquél llega al primer grado de concentración y éste descubre la verdad de la doctrina. La doctrina del "Ápice de la sabiduría", que no fue enseñada por el Tathāgata, fue enseñada por el Tathāgata como no-doctrina del "Ápice de la sabiduría".

Subhūti, a quien el Bienaventurado expone todo esto, contesta por fin a la pregunta que se le formula para averiguar si ha comprendido en qué consiste la enseñanza: "Realmente, nada fue enseñado por el Tathāgata", dice; y, conmovido, rompe a llorar. Pero a pesar de las lágrimas de Subhūti el texto¹ se complace en prolongar las afirmaciones contradictorias. No sería Bodhisattva quien creyese que ha salvado a todos los seres, porque no hay nada que pueda ser llamado Bodhisattva. Ésta es la doctrina. Y no habrá nadie en el futuro que crea en esta doctrina, porque no hay doctrina ni hay seres. Esto es lo que el Tathāgata sabe, lo que Subhūti ha aprendido; pero el Tathāgata nada sabe, porque no hay nada que saber. Y si hay un "Ápice de la sabiduría" no hay en él verdad ni falsedad; por eso el "Ápice de la sabiduría" es incomparable e incom-

¹ VAJRACCHEDIKĀ (Sacred Books of the East, vol. XLIX).

prensible. No debe decirse, pues, que la doctrina del Tathāgata consiste en la supresión del dolor ni de nada.

La *Prajñāpāramitā* se refugia, por último, en el concepto ya insinuado en los viejos textos budistas: el de *śūnyatā*, vacuidad. Todas las cosas son vacías, declaran estos nuevos libros, pero inclinándose a identificar vacuidad con inexistencia (*abhāva*), y predicando un escandaloso "nihilismo". No hay ignorancia ni sabiduría; no hay cuatro nobles verdades: no hay dolor, ni origen del dolor, ni supresión del dolor, ni camino que conduzca a la supresión del dolor; no hay nirvana, ni obtención del nirvana, ni no obtención del nirvana. Todo es, por naturaleza, vacío, inexistente. Así lo declara el texto de las ciento veinte mil estrofas batológicas, y así lo declara el texto en que toda esa sabiduría, que no es sabiduría y por eso es sabiduría, queda resumida en una sola letra. Todos los textos del "Ápice de la sabiduría" pretenden, de la misma manera, afirmar la inexistencia de todos los seres, posibles e imposibles. Y esos textos eran leídos y releídos por los monjes, en busca de la suprema sabiduría, de la sabiduría perfecta, del "Ápice" de la sabiduría: el maestro de I Tsing había leído cien veces las ocho clases de *prajñāpāramitās* y seguía releyéndolas¹.

El "Ápice de la sabiduría", cuando ha agotado o creído agotar la enumeración de los seres, se niega a sí mismo: "No veo el ser designado con el nombre de *Prajñāpāramitā*". Es que tampoco ese ser, ese nombre, ese método, existe; y si no existe no se lo puede afirmar, así como antes no se lo podía negar al exponerlo. De lo que no existe no puede afirmarse ni negarse realidad; ése es el oscuro principio oscuramente insinuado por el "Ápice de la sabiduría" en su juego alternante de "Así es, pero no es así y por eso es así y así no es, pero así es

¹ I TSING, *Record...*, p. 202.

y por eso no es así" en que parece consistir todo su secreto. Pero muy probablemente estén en lo cierto quienes afirman que la India no cuenta con ningún otro libro cuyo sentido sea tan distinto del que a primera vista se descubre, y que sería precipitado concluir que nos hallamos ante una aberración, ante un "nihilismo patológico"¹.

La acusación de "nihilista" hubiera podido hacerse a Arāda, el maestro seguramente imaginario que enseñaba a sus discípulos, y entre ellos a Ćākyamuni, cómo se alcanzaba el reinado de la "nihilidad"; o a los Cār-vākas que a pesar de su riguroso ascetismo, sostenían que la muerte era muerte sin más, simple disolución de elementos. No podía ser hecha al budismo, que se preocupó por señalar y combatir doctrinas en uno u otro aspecto "nihilistas"; pero la existencia de esos textos en que se exaltaba la "vacuidad", ya fuese convirtiendo toda la realidad a "vacío" u ofreciendo el refugio de un estado "vacío" como única posibilidad para emigrar del ciclo de las existencias, justificaba en cierta forma esa acusación.

Las escuelas budistas llamadas del "pequeño vehículo" construyeron, basándose en la doctrina del origen condicionado de cuanto nace, todo un sistema —o mejor, varios sistemas— que parecía responder fielmente a la intención del pensamiento de Ćākyamuni tal como aparecía en el canon de los "ancianos" que se conside-

¹ Léanse las palabras de R. OTTO en *Lo Santo*, p. 40, de trad. castellana (Madrid, 1925). Otto, que fue además de teólogo un gran indianista, ve en el *śūnya* "el *mirum* llevado al extremo de 'paradoja' y 'antinomía'". "A quien no comparta este conocimiento —agrega— han de parecerle aberración pura" los libros de la *prajñāpāramitā*, "que glorifican el *śūnya*, el vacío. Y le resultará incomprensible la seducción que han ejercido sobre millares de hombres".

raban a sí mismos depositarios fieles de la tradición. La literatura del "Ápice de la sabiduría" acentuó, en cambio, la actitud de Buddha con respecto a las cuestiones carentes de sentido y se presentó deliberadamente, por su despreocupación lógica, como carente ella misma de sentido. El concepto de *śūnyatā* disolvía toda realidad y todo sistema, sin constituir una crítica a los sistemas que en el seno del budismo se venían anunciando. A esa literatura no le interesa la polémica con las doctrinas ajenas al budismo, que preocupaba al "pequeño vehículo"; su expresión es dogmática, y atiende al aspecto devocional más que al especulativo; sus "vías" son, en fin, con respecto a Buddha y a la doctrina, las vías negativa y eminential. La crítica al "pequeño vehículo" será obra de Nāgārjuna, quien se refugiará también en el concepto de *śūnyatā*, después de someter el análisis y las conclusiones de las escuelas que pretendían interpretar el pensamiento de Buddha, a una crítica disolvente que consiste en la aplicación, a todos los problemas, del método de las cuatro negaciones que se aplicaba solo a los problemas desde un comienzo declarados sin sentido: "Eso es; eso no es; eso es y no es; eso ni es ni no es". A esas cuatro posibilidades, que son todas las posibilidades. Nāgārjuna contestará negativamente, cualquiera sea el problema que le sea presentado; pero no despreciará, para ello, el rigor lógico; por el contrario, pretenderá llegar a esas cuatro negaciones —para luego negar su propia negación— en nombre de la lógica. Funda así la escuela *mādhyamika*, intermedia, que habría tendido a evitar las cuatro herejías del "ser", del "no ser", del "ser y no ser", del "no ser ni no ser", señaladas por Buddha solo con respecto a un limitado número de cuestiones. Y como polemiza exclusivamente con los hombres que dicen seguir la doctrina de Çākya-

muni, no puede dejar de ser advertido por los defensores del brahmanismo, en quienes sin proponérselo influye hasta el punto de que Çānkara —el mayor de ellos— terminará por ser acusado de budista vergonzante.

CAPÍTULO II

NEGACIÓN DE LA CAUSALIDAD, DEL MOVIMIENTO, DEL TIEMPO Y DEL SER

Crítica de Nágárjuna a la noción de origen de los dharmas y a la noción de movimiento. — Instantaneidad de los dharmas. El cambio. Sarvástivádins y Sautrántikas. Las "características". Nacimiento, duración y muerte. — El tiempo. Inexistencia del pasado y del futuro. El presente. Presencia, realidad y eficacia. Medición del tiempo. Tiempo, ser y no ser.

Admitido el principio según el cual el origen de los *dharmas* depende de causas y condiciones, es posible preguntarse dónde han de ser buscadas esas causas y condiciones: ¿En el mismo *dharma* cuyo origen tratamos de explicar?; ¿fuera de él?; ¿al mismo tiempo en él y fuera de él?; ¿ni en él ni fuera de él? La primera proposición de Nágárjuna rechaza cualquiera de esos cuatro casos: "Nada nace por sí mismo, ni por nada distinto de sí mismo, ni por sí mismo y algo distinto de sí mismo, ni sin causa"¹. Y para que el alcance de esa proposición no quede restringido, se agrega en seguida que nunca, en ninguna parte, puede nacer nada. Cualquiera de

¹ Mk., I, 1.

esos cuatro casos implica contradicción, y por contradictorios van a ser negados por Nāgārjuna.

Causas y condiciones, si son tales, han de ser considerados eficaces para la producción de efectos. Ahora bien: esa eficacia es inherente a las causas y condiciones o no inherentes a ellas. En ninguno de estos dos casos la relación es comprensible. Si la eficacia es inherente a la causa, el problema consistirá en la demostración de la existencia de las causas, pues no se puede hablar de la eficacia de las causas inexistentes, como no se podría hablar de la vaca que pertenece al hijo de la mujer estéril. Si la eficacia se concibe como no inherente a las causas, como independiente de ellas, se irá contra lo afirmado en el principio según el cual sólo algunos *dharmas* —entre los cuales no figura la eficacia de las causas— no dependen de causas y condiciones. Aunque la eficacia fuese inherente a la causa, no habría posibilidad de explicar la causa, pues la causa sólo puede ser entendida y afirmada en función de su eficacia, y la eficacia sólo puede ser entendida y afirmada en función de la causa. ¿Cómo explicar y afirmar cualquiera de ellas sin recurrir a la otra? No hay causa sin eficacia ni eficacia sin causa: eficacia y causa son términos correlativos, como derecha e izquierda, y ninguno de ellos puede ser afirmado sin el otro, que a su vez necesita del primero para ser afirmado. Si, para evitar eso, se define la causa de manera tal que no aparezca el concepto de eficacia y se dice, simplemente, que es causa aquello de lo que algo depende y solo en tanto ese algo ya es, no se salvará la dificultad, pues en tanto ese algo aún no sea nos encontraremos con que las llamadas causas no son causas ya que aún *no es* lo que, dependiendo de ellas, nos autorizaría a llamarlas causas. O sea que si la causa es llamada causa en virtud de que ya ha produ-

cido un efecto, antes de producir un efecto no será causa; decir que se convierte en causa después es no decir nada, pues si así sucediese habría que explicar las causas por las cuales lo que no es causa se convierte en causa, y el problema no queda resuelto sino replanteado.

Pero el problema puede ser encarado en términos más generales. Las cosas son o no son. Admitamos que algo no sea: si no es ¿qué sentido tiene hablar de las causas y condiciones que lo determinan? ¿Hay acaso causas determinantes del no ser? Admitamos ahora que algo sea: si es ¿por qué necesitamos condiciones que lo hagan ser? ¿No decimos que es? Lo que es, es sin condiciones, y por eso decimos que es; lo que no es carece de condiciones, y también por eso decimos que no es. Ni el ser ni el no ser se explican en virtud de causas y condiciones. No hay explicaciones para lo que es ni para lo que no es, si recurrimos al principio de razón. Nada necesita, ni para ser ni para no ser, de causas y condiciones.

Esta es la negación general de la posibilidad de las causas y condiciones, aunque también cabe una negación particularizada de cada una de ellas. Las demás escuelas budistas debían aferrarse al principio del origen condicionado de los *dharmas*, pues éste constituía el necesario punto de partida para su concepción del mundo. Rechazada la afirmación de que hay *dharmas* sujetos a causas y condiciones, todo el sistema podía derrumbarse por la confusión que inmediatamente se producía entre los *dharmas* incondicionados y los *dharmas* condicionados; y la distinción entre esos *dharmas* era indispensable para justificar las cuatro verdades que empezando por

indicar qué era el dolor terminaban indicando cuál era el camino que conducía a la supresión del dolor y permitían la obtención del nirvana, realidad no dependiente de causas y condiciones.

Hecha la crítica al principio mismo del origen condicionado de los *dharma*s, era innecesario que Nāgārjuna y sus discípulos procediesen al análisis de cada una de sus formas; podían, sin embargo, por sobreabundancia, insistir en la crítica y mostrar, agotando el análisis, la contradicción encerrada en cada una de esas formas. El análisis no imponía nuevos esfuerzos; era una simple ejemplificación.

Se llamaba condición causal (*hetupratyaya*) a la condición capaz de producir la aparición de algo; pero si tanto el *dharma* que no es como el que es no aparecen (el primero por no ser, el segundo por ya ser), ¿cómo podrá haber una causa agente de esa aparición? Podríamos hablar de una causa eficiente, si un objeto que pudiese ser producido lo fuese —dice Candrakīrti, tardío comentador de Nāgārjuna—; pero como ni el ser ni el no ser pueden ser producidos, ¿qué razón justifica la invocación de esas causas? El ser no puede aparecer, porque no es. Las condiciones capaces de producir no existen, porque no existe nada que pueda ser producido. Y si alguien aventurase que las condiciones capaces de producir existen aunque no produzcan, podría contestarse, coherentemente con la posición de la escuela, que lo que es capaz de producir algo en un momento dado lo produce en ese momento dado¹. Para sostener que algo es razón de algo es necesario afirmar previamente la razón, que aún no es razón. Queda así negada la primera forma de condición, llamada *hetu*².

¹ Cf. SDS, p. 19.

² El análisis de las variantes que esta forma de condicionali-

De la misma manera se procede a negar las otras tres condiciones. En la serie formada por los objetos a través del tiempo habría una secuencia sin intermedios (*samanantarapratyaya*). Esta secuencia es igualmente imposible, pues para que un *dharma* nazca en la serie es necesario que el anterior muera; y un *dharma* que es no puede morir, ni nacer, y tampoco puede morir ni nacer un *dharma* que no es. Aun admitiendo que los *dharma*s pudiesen ir naciendo para formar esa serie, ¿cuál sería la condición determinante de su nacimiento? ¿El *dharma* anterior? Pero ¿no se dice que para que un grano de arroz nazca en el momento *t'*, es necesario que un grano de arroz muera en el momento *t*, pues solo gracias a la muerte de un grano de arroz en el momento *t* puede darse un grano de arroz en el momento *t'*? ¿Y si el grano de arroz del momento *t* ya no existe, cómo considerarlo condición del grano de arroz del momento *t'*? ¿Cómo podría hablarse de una condición anterior en el tiempo —que no sería condición ni podría serlo, por el simple hecho de que ya no existe—? Cuando el segundo *dharma* aparece, el primero ya no existe. ¿Tiene sentido hablar de una condición inexistente? Únicamente en un caso: si el no ser es considerado, también, condición posible. Pero en este caso sería necesario explicar en qué consiste la *desaparición del no ser*, ya que en esta forma de relación solo gracias a la desaparición de la condición se da lo condicionado.

El mismo argumento sirve para criticar otra forma de condición: la objetiva (*ālambanapratyaya*). El objeto determinante de la sensación, ¿lo es de la sensación ya dada o de la aún no dada? En el primer caso no es

dado ofrece es probablemente posterior a Nāgārjuna; de ahí que éste no se refiera a ellas.

condición, pues la sensación ya está dada, y lo que debe explicarse no es la sensación dada sino cómo surge la sensación: en el segundo caso no es tampoco condición, pues el no ser no admite condiciones. La cuarta condición (*adhipatipratyaya*) es tan innecesaria como las anteriores. Puede ser interpretada en sentido general (que se confundía, como vimos, con la simple razón de ser), de acuerdo con la antigua fórmula: "Dado esto, aquello surge; no dado esto, aquello no surge". En esta fórmula se niega que los *dharma*s sean por sí mismos, posean una naturaleza propia. Pero el ser no puede presentársenos como algo carente de naturaleza propia, como sujeto a condiciones cuya ausencia lo anularían. Si se sostiene que lo que es es condicionado, se le niega la realidad que el ser, por definición, tiene; y si se le niega realidad, ¿qué sentido tiene hablar de su ser? ¿Cómo puede sostenerse la existencia de relaciones entre los objetos, si los objetos no se afirman por sí mismos para hacer comprensible la relación?

Lo que es dependiente no está en aquello de lo que depende, y no puede, entonces, salir de aquello de lo que depende; y si está en aquello de lo que depende no necesita, para ser, salir de aquello de lo que depende. Esta nueva aventura consiste en afirmar que lo que es es sin haber estado antes en las condiciones que lo hacen ser; pero no se advierte cómo lo que es depende de tal o cual condición y no de tal o cual otra o de ninguna. Además, las condiciones, si fuesen posibles, necesitarían a su vez ser afirmadas en virtud de otras condiciones, con lo que tendríamos una regresión infinita. Y si las condiciones pudieran explicarse por sí mismas nos encontraríamos con esta alternativa: Entre la condición y lo condicionado hay identidad o no la hay. Si hay identidad, no hay posibilidad de dis-

tinguir entre la condición y lo condicionado: si el producto ya está en la causa, no es producto. Si no hay identidad, no hay posibilidad de relacionar un determinado condicionado con una determinada condición: si el producto no está en la causa, decir que surge de ésta es decir que surge de donde no está, y entonces podría surgir de cualquier parte (si la cuajada no está en la leche, el agua debería poder dar cuajada¹).

La existencia de las condiciones y de lo condicionado está demostrada, se dirá, por el conocimiento directo que de ellos tenemos. La percepción nos permitirá afirmar "esto es una condición", "esto es un condicionado"; pero si el análisis descubre que esas afirmaciones son absurdas, deberemos renunciar a ellas. ¿Podemos nosotros aprehender los condicionados o las condiciones independientemente y en cuanto condicionados y condiciones, o solo los aprehendemos conjuntamente? Si admitimos una distinción entre condición y condicionado, de manera que cada uno de ellos pueda ser percibido o concebido como condición y como condicionado independientemente del otro, caeremos en el absurdo de admitir la percepción o concepción de una condición o de un condicionado que para ser considerados tales deben darse en una relación. En el otro caso, si se perciben o conciben conjuntamente, nos hallamos ante el absurdo de considerar dos entidades como una sola. Sostener que lo condicionado es aprehendido independientemente de la condición es sostener que lo condicionado carece de condición, y los condicionados que carecen de condición no existen. Lo condicionado y existente carecería de condición; lo condicionado e inexistente también

¹ Conviene advertir que las comparaciones de este tipo, frecuentes en la escuela de Nāgārjuna, ya se dan en los *sūtras* donde se habla precisamente de la vacuidad.

carecería de condición. En definitiva: no hay condicionado con condición; no hay condición con condicionado; no hay condicionado sin condición; no hay condición sin condicionado. La admisión de las condiciones y los condicionados solo es posible si éstos se dan unidos, pues sólo la unión los hace inteligibles; pero esa unión suprime la distinción necesaria para que hablemos de condiciones y condicionados. La identidad de la condición y de lo condicionado es la imposibilidad tanto de la condición como de lo condicionado; la distinción entre condición y condicionado es la imposibilidad, igualmente, tanto de la condición como de lo condicionado¹.

Hablar de una "modificación", "transformación" de la condición, es trasladar el problema, sin resolverlo, y ofrecer como explicación precisamente aquello que se quiere explicar. La sal no puede dejar de ser salada sin dejar de ser sal, y si ha dejado de ser sal no podremos reconocer en lo que no es sal lo que antes era sal; de la misma manera, hablar de que la sal puede salar otra cosa es olvidar que lo que en otra cosa encontramos salada es la sal misma; si el ser salado es propio de la sal, la sal no puede dejar de ser salada, ni por modificación ni por transferencia, pues lo propio (*svabhāva*) es inalienable.

Recurrir, para explicar las relaciones, a la combinación de distintas condiciones concurrentes, tampoco varía el problema. En esa combinación de condiciones, lo condicionado ya está dado o no lo está. Si ya está dado ¿por qué hablar de su aparición?, si no está dado, ¿por qué lo que determina su aparición es esa combinación de condiciones y no otra?² Sigue valiendo el

¹ Mk., IV, Ak. 6.

² Mk., XX, 4.

argumento anterior: lo que es no puede proceder de causas y condiciones, porque es; lo que es no puede proceder ni de lo que es ni de lo que no es, y lo que no es tampoco puede proceder ni de lo que no es ni de lo que es. Condiciones y no condiciones se confunden, si se pretende sostener la existencia de condiciones; condicionado y no condicionado también se confunden¹. ¿Qué explicación es, esta del origen condicionado de los *dharma*s, si en vez de explicarlo todo lo confunden todo? Las cuatro condiciones que el budismo del pequeño vehículo se entretuvo en analizar no son posibles. Y tampoco es posible la causa única que nos diese la explicación de todo, como ya lo había demostrado el análisis. Quedan, pues, eliminadas todas las posibilidades de explicación del origen de los *dharma*s.

Pero si nada puede proceder de nada, depender de nada, si nada tiene su explicación en nada, ¿cómo se salvará la doctrina del *karman*? Esta doctrina era necesaria para la comprensión del sistema moral: las acciones "maduran" hasta dar su fruto, que será o no el de la liberación; gracias a ello pudo el Maestro ofrecer una terapéutica que aseguraba la salvación. Sin esa terapéutica, el sistema era inútil: si las acciones no producen fruto, no se explica el ciclo de las existencias, el "perfume" que los *dharma*s de nuestra existencia reciben de las acciones anteriores, ni las tendencias generales de la serie en que nuestra existencia consiste. Negar el *karman*, la acción, significa negar la posibilidad misma de la salvación, y quienes lo negaban eran duramente condenados por Ćākyamuni¹.

Pero Nāgārjuna no se detiene. La doctrina de la acción y el fruto sólo puede ser admitida si no implica contradicción; si la implica, es falsa y no puede, por lo

¹ Mk., XX, 20.

tanto, ser doctrina del Maestro, salvo que, por disimular una contradicción, se caiga en otra: atribuir contradicciones al Maestro. La literatura del "Ápice de la sabiduría" estaba ahí para mostrar que lo predicado como acción era la no acción. ¿Y cuáles son las contradicciones que el análisis descubre en el concepto de "acción" y de "fruto de la acción"? ¿No nos hallamos ante un caso especial de la doctrina del origen condicionado, cuya incomprensibilidad ha sido demostrada? El actor que realmente es no puede realizar una acción que realmente sea, así como el actor que no es no puede realizar una acción que realmente no sea¹. El fruto ya es o aún no es: si ya es ¿a qué hablar de su producción por las acciones?; si no es ¿cómo va a ser producido por las acciones? El actor tiene la misma realidad que el actor inexistente. Si lo que realmente es no puede ser producido ¿en qué reconoceremos al actor capaz de producir un fruto que realmente sea?

Nuevamente nos encontramos ante la alternativa que todo análisis de las relaciones viene denunciando. O la repetición que consiste en querer producir lo que ya es, sacándolo de la condición en que ya está; o la imposibilidad de querer producir lo que no es, sacándolo de la condición donde no está. O la tautología o el absurdo: en el primer caso, la ingenua doctrina *sāmkhya*; en el segundo caso, la arbitraria doctrina *vaiṣeṣika*. En ambos casos, condena que el análisis terminará por imponer a todo juicio: o petición de principio o contradicción. Por ahora, con respecto a las relaciones que nos hablan de un origen condicionado, nos enfrentamos con esta disyuntiva: o el aceite ya está en la oliva, o el aceite puede ser producido por el grano de arena; o el aceite está en el grano de arena, o el

¹ Mk., VIII, 1.

aceite no puede ser producido por la oliva. O nada surge o todo puede surgir de la nada.

Esta disyuntiva obligará a revisar otros conceptos. Ciertas relaciones suponen una anterioridad de la condición con respecto a lo condicionado; es decir, ciertas relaciones suponen tiempo. ¿Qué sentido tiene el tiempo, si esas relaciones no son posibles? Anterioridad, posterioridad, ¿pueden ser afirmadas independientemente de las relaciones entre los *dharma*s? Y si, en general, las relaciones no son posibles, ¿cómo ha de entenderse la supuesta relación entre dos juicios, uno de los cuales halla la razón de su verdad en el otro? Pasado y presente, conclusión y razón, ¿no estarán ofreciéndonos tipos de relación tan absurdos o inútiles como los descubiertos entre los conceptos de condición y condicionado? Y si el ser no puede depender de causas y condiciones, ¿habrá alguna posibilidad de afirmar algún ser, algún *dharma*, independientemente de las causas y las condiciones? ¿Hay alguna realidad que se afirme por sí misma? ¿Hay *dharma*s incondicionados? El espacio, el nirvana, que no tienen una existencia dependiente, ¿son, en realidad? ¿Y qué podría significar el nirvana, si se ha dicho que no son posibles las acciones capaces de producir fruto? ¿Cómo se obtendría el nirvana, si ya se ha dicho que no es posible la destrucción de nada en cuanto la destrucción se entienda como efecto de causas y condiciones, y si el nirvana es la destrucción del dolor? ¿Hay una impermanencia y podemos librarnos de esa impermanencia? ¿Qué sentido, en fin, tiene la doctrina de Ćākyamuni, donde de todo eso se habla?

A pesar de lo afirmado por la experiencia, este análisis cree descubrir contradicción o tautología en la

afirmación de la existencia de relaciones causales entre los *dharma*s y la afirmación de la existencia de los *dharma*s condicionados. La experiencia afirma, también, la realidad del movimiento; pero si el análisis muestra, como en el caso anterior, contradicción o tautología, también la afirmación del movimiento debe ser rechazada.

Para Nāgārjuna, el movimiento¹ se supone a sí mismo y su existencia no puede ser demostrada sin petición de principio. De algo se dice que es un móvil sólo porque se ha movido o porque se moverá; si no se ha movido ni se moverá, no podemos decir que se mueva. Sin el movimiento anterior o el futuro, el movimiento es incomprensible; y siempre que para explicar el movimiento recurramos a un movimiento anterior o a uno futuro, recurriremos a lo que pretendemos explicar. El movimiento sólo quedará afirmado si no se recurre al movimiento anterior ni al futuro; pero esa tentativa de afirmación es imposible, porque obligaría a fundar el movimiento en lo que no es movimiento.

Tomemos el ejemplo de un trayecto recorrido por un móvil. En el trayecto ya recorrido, pasado, ¿hay movimiento del móvil? No. En el trayecto futuro, aún no recorrido, ¿hay movimiento del móvil? Tampoco. El movimiento sólo puede ser, entonces, movimiento presente. Pero el movimiento presente es contradictorio porque no implica los momentos que el movimiento implica. Sólo en el presente podría concebirse el movimiento, pero en el presente el movimiento es incomprensible² por contradictorio.

El movimiento de un móvil es incomprensible: no podemos hablar de movimiento, y tampoco podemos

¹ Mk., II.

² Mk., II, 14.

hablar de un móvil independientemente del movimiento. Móvil y movimiento son dos conceptos que no pueden ser afirmados ni en una relación que los unifique ni sin relación. El móvil es imposible, porque para que fuese posible debería moverse, y no puede moverse; el movimiento es imposible, porque para que fuese movimiento debería ser movimiento de un móvil y el móvil no es posible sin el movimiento. Concebir el móvil y el movimiento como independientes, es absurdo; concebirlos como dependientes es también absurdo; ninguno de ellos puede afirmarse por sí mismo para hacer posible luego la relación y tampoco puede afirmarse la relación que haga luego posible la afirmación de los términos.

¿No se podría intentar una explicación del movimiento en función del tiempo? Las relaciones entre el presente, el pasado y el futuro acaso pudiesen servir para afirmar ese movimiento declarado absurdo. Pero la tentativa es pueril, ya que esos tres tiempos deben ser entendidos como los tres tiempos del móvil, y eso ya significa afirmar el móvil, es decir el *dharma* provisto del movimiento que queríamos explicar; y en la misma situación nos hallaríamos si hablásemos de los tres tiempos del movimiento. No se puede, pues, referir el movimiento a los tres tiempos de un móvil que para ser concebido necesita la afirmación previa de lo que está en discusión.

Con gran escándalo de la experiencia vulgar, esta crítica no admite tampoco la afirmación del movimiento basada en el hecho de que el movimiento pueda empezar o terminar, abstracción hecha de las dificultades para explicar el movimiento mismo directamente. El movimiento no puede empezar, porque en la trayectoria del móvil sólo es posible distinguir tres trechos: el ya recorrido, el aún no recorrido y el que se está recorriendo.

El móvil no tiene otra trayectoria. Eliminado el trecho ya recorrido —pues se va a explicar un movimiento que empieza— quedan sólo el trecho aún no recorrido y el que se está recorriendo. El comienzo del movimiento no puede darse en el trecho aún no recorrido, pues se ha dicho que el móvil no está sino en el trecho que actualmente recorre. Y en el trecho que actualmente recorre tampoco puede haber comienzo del movimiento, pues el móvil lo está recorriendo. No puede decirse que el movimiento comienza; por las mismas razones no podría decirse que el movimiento termina. El movimiento, si es, es movimiento presente; y el movimiento presente no empieza ni termina; pero además el movimiento presente es contradictorio.

Lo móvil no puede moverse; lo no móvil tampoco puede moverse; lo que fuese móvil y no móvil tampoco podría moverse, por las dos imposibilidades anteriores; lo que no fuese ni móvil ni no móvil tampoco podría moverse, porque nada hay que no sea ni móvil ni no móvil, y de lo que no es nada puede afirmarse. Y no existen más posibilidades que esas cuatro. Luego, nada puede moverse, aunque el conocimiento vulgar hable de móviles y de movimientos.

Pero el conocimiento vulgar admite muchas otras cosas, en la misma forma en que admite el movimiento¹. Habla de un origen, de una duración y de una desaparición de los *dharma*s condicionados. Los mismos monjes que creen seguir las enseñanzas de Buddha hablan, aun cuando lleguen a reconocer que no hay movimiento,

¹ DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, 4ª ed., con excesivo desprecio: "Para el editor de textos *Mādhyaṃikas* es penoso copiar y releer indefinidamente *toutes ces niaiseries*".

del origen, la duración y la desaparición de los *dharma*s. Algunos monjes del "pequeño vehículo" sostenían que los *dharma*s condicionados no podían existir "más allá de la adquisición de su ser"¹. Los *dharma*s condicionados perecerían en el mismo sitio en que nacen, no podrían trasladarse de ese sitio a otro. Esa destrucción de los *dharma*s condicionados no puede tener causa —reconocían algunos— porque si algo es destruido ese algo no es y lo que no es (*abhāva*) no necesita causa que lo explique. Lo que nace solo puede ser instantáneo. Si lo condicionado no pereciese instantáneamente, en el mismo momento en que adquiere su ser, tampoco podría perecer después, porque no habría razón que justificase su perecimiento en otro instante. Lo que perece —continuaban esos monjes del "pequeño vehículo"— ha de perecer en el mismo instante en que nace: carece, por lo tanto, de duración. El argumento de que los *dharma*s cambian no tiene valor, pues es absurdo sostener que algo, sin dejar de ser lo que es, se convierta en otra cosa. Es imposible admitir que las cosas cambian y que luego de una serie de cambios, o en virtud de ciertas circunstancias, perecen no habiendo perecido antes. Invocar la experiencia según la cual lo que perece, perece en virtud de ciertas causas y no por sí mismo, es arbitrario. La madera perece, según la experiencia, al ser devorada por el fuego. Pero ya los monjes del pequeño vehículo advirtieron que esa llamada experiencia no contiene sino el conocimiento de que en un momento dado no vemos lo que antes veíamos. Se trata, entonces, de una inferencia y no de una experiencia directa. "El hecho de que, después de su relación con el fuego, no veamos la madera, es susceptible de dos interpretaciones: o bien la madera perece en virtud de esa

¹ Koṣa, IV, 4.

relación, o bien la madera perece por sí misma incesantemente e incesantemente renace por sí misma en las relaciones normales, para dejar de renovarse en virtud de su relación con el fuego"¹. El viento que sopla sobre una llama, la mano apoyada en una campana, impiden, respectivamente, la renovación del fuego y del sonido, pero no destruyen la llama y el sonido. La destrucción de las cosas es espontánea; las cosas perecen por sí mismas, porque está en su naturaleza perecer; y como perecen por sí mismas perecen al nacer². Las cosas no duran; son instantáneas (*kshanika*). No hay movimiento en las cosas; no hay en ellas cambio: hay nacimiento en un segundo sitio, de un segundo momento de la serie. Un "grano de arroz", transportado de esta aldea a otra aldea lejana, pasando por todos los lugares intermedios, se reproduce, *sin discontinuidad*, en los lugares intermedios. Por ello, al estudiar las relaciones posibles entre los *dharma*s se advirtió que la serie "grano de arroz" estaba constituida por tantos objetos como momentos tiene la serie y no por un solo objeto que se presentase en distintos momentos del tiempo. Todo eso valdría, según las escuelas del pequeño vehículo, para los *dharma*s condicionados, pues por *dharma* condicionado se entiende el que tiene las tres características del origen, la duración y la muerte. Pero ya contra esos conceptos de origen, duración y muerte como características (*lakshanas*) de los *dharma*s se había suscitado en el budismo una compleja discusión.

Nacer, durar, morir, son *dharma*s o no lo son. Si no son *dharma*s, no puede hablarse de su nacimiento, su

¹ KoçA, IV, p. 7.

² KoçA, IV, p. 8.

duración y su muerte. Si son *dharma*s, son condicionados o incondicionados. Si son condicionados tendrán, a su vez, las características del nacimiento, la duración y la muerte. Analicemos esta última posibilidad. Siendo *dharma*s condicionados, y teniendo a su vez las características de todo *dharma* condicionado, nos impondrán un regreso al infinito, porque nuevamente las características de esos *dharma*s condicionados tendrán nacimiento, duración y muerte. Y el regreso al infinito nos suprime el origen de los *dharma*s condicionados, y ese origen era lo que se deseaba afirmar. Para salvar esta dificultad y dejar afirmadas las características de todo *dharma* condicionado, los Sautrāntikas replicaban que ese análisis en que se ofrecen características que necesitan a su vez características es arbitrario pues se refiere a objetos no analizables, "como el espacio". El nacimiento, la duración y la muerte —decían— no son en sí entidades a las cuales corresponda atribuir características que serían algo así como características de segundo grado (*anulakshanas*). La doctrina tradicional, interpretada de acuerdo con su espíritu y no simplemente con su letra, significaría que el nacimiento no es algo distinto del objeto mismo: decimos *nacimiento de*, pero el genitivo es una manera de hablar; por *nacimiento de algo* debe entenderse *algo que nace*: la ascensión del humo no es algo distinto del humo mismo. Los Sarvāstivādins replicaban que si los condicionados nacen sin que el nacimiento tenga realidad propia, sin que haya una entidad llamada nacimiento, los *dharma*s incondicionados —que por definición no nacen— también deberían poder nacer, puesto que tampoco para ellos rige la necesidad de esa entidad llamada nacimiento. Los Sautrāntikas insisten: ¿Qué significa decir *los condicionados nacen*? Significa decir que, no habiendo sido, son. Pero los incondicionados son habiendo sido, y por

eso se dice de ellos que no tienen las características del nacimiento, la duración y la muerte. Los Sarvāstivādins, en cambio, insisten en la concepción del nacimiento como una entidad cuya presencia o ausencia sirve para distinguir los condicionados de los incondicionados. Los Sautrāntikas desarrollan entonces todo un sistema nominalista en que la admisión en sí de una entidad llamada "nacimiento" es tan superflua como la admisión de entidades llamadas "hileras de hormigas", "sucesión de pensamientos", distintas de las hormigas y de los pensamientos. Nacimiento, hilera, sucesión son "simples sonidos acerca de los cuales se conviene" una significación¹.

Nāgārjuna va más lejos que los nominalistas y negará resueltamente no sólo que pueda hablarse de las características como de entidades sino también que pueda hablarse de objetos con características —aunque a las características se les quite la existencia para convertirlas en un momento dado del objeto—. Por de pronto, puede retomarse el argumento según el cual las características no existen². Si existiesen, serían *dharmas* condicionados o incondicionados. Si son condicionados, tienen a su vez las tres características; y si son incondicionados no pueden ser características de lo condicionado, pues si lo fuesen nos hallaríamos ante el absurdo de condicionados que resultan ser eternos (por caracterizarlos lo incondicionado), y de la eternidad caracterizando a lo que no es eterno. En el primer caso (si son condicionados) se caería, como sabemos, en el regreso al infinito, que niega el origen a afirmar; en el segundo caso (si son incondicionados) las consecuencias resultan mucho más graves.

¹ KoçA, II, 47 a-b.

² Mk., VII.

Tomemos el ejemplo de la tercera característica: la muerte. No se puede concebir la muerte sin origen y duración previos; y para que fuese incondicionada habría que concebirla sin éstos. Si a pesar de todo nos empeñamos en concebirla como incondicionada, tendremos que la muerte es, por eterna, semejante al nirvana y al espacio, donde no hay muerte. No siendo semejante, tendrá que ser el espacio mismo o el mismo nirvana, lo cual es absurdo por la misma razón.

Analizando el problema desde otro punto de vista, Nāgārjuna dirá: ¿Las características se dan separadas o unidas? Si se dan separadas, no pueden ser las características de un *dharma*; y si se dan unidas se cae en el absurdo de concebir el origen y la duración y la muerte de las cosas —contradictorios dos a dos— al mismo tiempo y en el mismo lugar.

Una solución puramente verbal dirá que el origen es, al mismo tiempo que origen del *dharma*, origen de sí mismo, sin necesitar un origen exterior que implique el temido regreso al infinito. El origen vale como explicación de los condicionados y de sí mismo, como la luz que ilumina las cosas y se ilumina a sí misma. Pero este último ejemplo (que será retomado cuando se plantee el problema de la posibilidad del conocimiento) es evidentemente inadecuado. La luz no puede iluminar las cosas ni iluminarse a sí misma, porque donde hay luz no hay nada en tinieblas, y sólo de lo que está en tinieblas podría decirse que es iluminado, lo cual también es absurdo. Luz y tinieblas no pueden darse al mismo tiempo y en el mismo lugar; y si la luz pudiese iluminar a distancia —única manera de evitar la contradicción— no habría razón que explicase por qué la luz no disipa toda la tiniebla del mundo¹. ¿Qué diferencia hay entre

¹ Mk., VII, 11.

esa tiniebla y la otra, para que la pretendida luz que surge ilumine esta tiniebla y no ilumine la otra? La luz, si ilumina, ilumina eternamente, sin encontrarse con tinieblas; y la tiniebla, si no puede ser disipada, lo entenebrece todo, eternamente. No hay origen de la luz, porque no puede haber origen de nada. Aunque se diga que lo que se origina tiene origen en sí mismo, nos encontraremos con aquella infinita sucesión de orígenes dentro de lo que se origina, con lo que se negaba el origen que se quería demostrar. Se está, aunque la situación planteada por el problema de las tres características parezca nueva, en el mismo problema del movimiento, antes discutido. Atribuir origen a lo que se origina es declarar que lo que se origina no tiene origen en sí mismo; y si carece de origen en sí mismo resultará que lo propio de lo que se origina no es el movimiento sino la quietud¹. Y si tiene origen en sí mismo tampoco tiene origen, por el regreso al infinito; y su naturaleza será también la quietud. Absurdo final: lo que tiene origen es inmutable.

¿Se remitirá el problema, como antes, a la solución que el concepto de tiempo pueda darle? Las cosas futuras y pasadas no existen, y por lo tanto no tienen origen, pues sería absurdo atribuir origen a lo que no existe; tampoco se origina lo que existe, porque de lo que existe no podemos decir, sin contradicción, que se origina. Si del futuro y del pasado pudiésemos decir "se originan" los convertiríamos en presentes: siendo presentes, *son*, y si son no podremos decir que se originan. Lo que existe no puede originarse, porque existe; lo que no existe no puede originarse, precisamente porque no existe. Lo que existe y no existe al mismo tiempo tampoco se origina,

¹ Mk., Ak., VII, 16.

porque no hay nada que exista y no exista al mismo tiempo; lo que al mismo tiempo ni existe ni no existe tampoco se origina, por la misma razón. Luego¹ "si no se origina lo que existe, ni lo que no existe, ni lo que existe y no existe, ni lo que ni existe ni no existe" ¿cómo puede haber una condición originadora? El mismo análisis se repetirá con las nociones de duración y muerte. ¿Cuándo podría extinguirse algo? ¿Cuándo existe? No, evidentemente. ¿Cuándo no existe? Tampoco, evidentemente. ¿Y cuándo se extinguirá, si no se extingue cuando existe ni cuando no existe?

El origen, la duración, la muerte de las cosas, afirmada por el conocimiento superficial (*samvriti*) se revelan ilusorios para el conocimiento profundo (*paramārtha*). No tienen más realidad que los espejismos, que los cuernos de la liebre. Quienes creen asistir al nacimiento de las cosas asisten al parto de la mujer estéril; quienes creen contemplar la duración de las cosas contemplan la vida del hijo de la mujer estéril; quienes lloran la muerte de las cosas lloran la muerte del hijo de la mujer estéril, hubiera podido decir Nāgārjuna, desarrollando el símil que tan caro le era. Los discípulos del Buddha no se espantarán ante la trinidad del nacimiento, la vejez y la muerte, porque no hay nacimiento, ni vejez ni muerte. El nacimiento no puede darse sin la vejez y la muerte, porque todo lo que nace perece, según creen enseñar algunos discípulos. Si nacimiento, vejez y muerte se diesen separados, tendríamos un nacimiento sin vejez y sin muerte, y eso no puede ser, porque el nacimiento no se concibe sin vejez y sin muerte; pero el nacimiento tampoco se concibe con vejez y con muerte: si así se concibe no hay nacimiento,

¹ Mk., I, 7.

porque todo muere, ya que nacimiento y muerte están juntos. De nada puede decirse que nace, que envejece, que muere. No hay movimiento, ni hay cambio en las cosas. Es imposible nacer, es imposible morir; es imposible vivir sin nacer y morir, y es imposible vivir si se nace y se muere. El *samsāra*, el ciclo de las existencias, de los nacimientos, las dolencias y las muertes, es ilusorio "como las flores del cielo"; las ciudades del mundo están desiertas como las ciudades de los Gandharvas. El nacimiento implica muerte y la muerte implica nacimiento; pero el nacimiento no puede implicar muerte, porque si la implicase no sería nacimiento, y la muerte no puede implicar nacimiento, porque si lo implicase no sería muerte; sin embargo, el nacimiento tampoco podría dejar de implicar muerte, porque si dejase de implicarla sería eterno, y si es eterno ¿cómo puede decirse de él que es nacimiento? ¹. Tengan o no tengan nacimiento las cosas, no hay vida ni muerte de las cosas; tengan o no tengan muerte las cosas, no hay nacimiento ni vida de las cosas. Y si las cosas no están encerradas entre los límites del nacimiento y de la muerte no puede decirse que las cosas tengan impermanencia, fugacidad: no puede decirse que haya *dharma*s condicionados.

En un himno védico ² se canta al tiempo como "la más alta de las fuerzas", como el "generador del cielo y de la tierra". Todos los seres están en el tiempo, padre de los seres que terminó por convertirse en hijo de ellos. Las *Upanishads* condenan esta concepción: Brahma no puede estar en el tiempo: es intemporal,

¹ Mk., XXI, 1.

² ATHARVAVEDA, XIX. 53, 4.

anterior al nacimiento de las cosas, y sólo en virtud del movimiento de las cosas —de los astros— puede afirmarse la realidad del tiempo ¹.

En el Nyāya se declara la imposibilidad de afirmar directamente el tiempo, como en las *Upanishads* que lo concebían en función del movimiento de los astros o que construían su unidad luego de la afirmación de cada uno de sus momentos —pasado, presente, futuro—. Para los Naiyāyikas y los Vaiṣeṣikas, el tiempo es una substancia; no admiten, sin embargo, la percepción directa y aislada del tiempo, sino la de la duración presente que acompaña a toda percepción y que es como una cualidad más agregada a las cualidades sensibles de los objetos, cualquiera que sea el órgano afectado por esas cualidades sensibles. Para los Vaiṣeṣikas, el tiempo terminará por convertirse en una substancia esférica, ya que la esfericidad (*parimandala* es propia de lo infinitamente grande (tiempo, éter —*ākāśa*—, espacio —*diś*—, *ātman*) y de lo infinitamente pequeño (átomos); y por ser de esfericidad infinita es eterno, pues la esfericidad infinita no puede ser un producto, tener origen ².

Aunque en la filosofía budista se reconoce cierto privilegio al problema del espacio (*ākāśa*) ³ —que apa-

¹ MAITRI UP., VI, 14-16.

² *Daśapādārthaśāstra* I, 3; II, 2, 2. (U1, *Vaiṣeṣika Philosophy*, p. 95, 106).

³ Desde los comienzos de la especulación india se distingue entre *ākāśa* y *diś*. *Ākāśa* podría corresponder, mejor que a espacio, a éter: es el medio de propagación del sonido, su sustentación; *diś* es el medio de ubicación de los objetos. El primero, no el segundo, es para el budismo un incondicionado, aunque la diferencia entre esos dos conceptos no interesa al budismo como a los sistemas brahmánicos, donde el problema del sonido y de su producción o su eternidad tenía enorme importancia. (V.: STCHERBATSKI, *La théorie de la connaissance*, p. 40 y s.)

rece como un incondicionado con el mismo título que el nirvana—, a los discípulos de Çâkyamuni corresponde el mérito de haber planteado el problema del tiempo con todas sus complicaciones. Los budistas concluyeron en la negación del tiempo y obligaron a los mismos filósofos del brahmanismo (el caso de Çankara, por ejemplo) a olvidar la concepción realista primitiva. Anteriormente una escuela hizo del tiempo, concebido como realidad última determinante de todas las cosas, como causa única a la cual debía ser remitida toda explicación, el núcleo de su doctrina. Una secta budista, la de los Sarvâstivâdins, sostuvo la substancialidad del tiempo y la realidad de sus tres momentos —pasado, presente y futuro—, en una polémica que algunos textos "escolásticos"¹ ilustran con prolijidad.

Pero ¿podía el budismo afirmar la existencia real del tiempo y de sus tres momentos —pasado, presente, futuro— sin contradecir la tesis de la impermanencia y de la instantaneidad de los *dharma*s? Los Sarvâstivâdins no vacilaron en afirmar que el tiempo podía ser incondicionado, como el espacio y el nirvana: *dharma* no sujeto a origen, duración y muerte, no dependiente de causas y condiciones, eterno, inafectable. Sólo afirmando que el tiempo era un incondicionado se podía declararlo sin origen. Incondicionado o condicionado, su concepción suscitaba en cualquier forma graves problemas.

Si todo conocimiento supone un objeto —sostenía el realismo de los Sarvâstivâdins—, tener conocimiento del tiempo, del pasado, del presente, del futuro significa tener conocimiento de la existencia del tiempo y de sus momentos, salvo que se insinúe la posibilidad de un conocimiento sin objeto, lo cual estaría en contra-

¹ KATHĀVATTHU (*Points of controversy*, espec. p. 85 y s.) y Koça II, 45 c-d y s.

dicción con lo que el estudio de la condición objetiva (*âlambanapratyaya*) mostraba. Los nominalistas (Sautrântikas) dieron la fácil respuesta: todo conocimiento tiene, efectivamente, un objeto al que se refiere; pero ¿cuál es la naturaleza del objeto en cuanto objeto del conocimiento, en cuanto objeto relacionado con el conocimiento? ¿El objeto es causa que engendra el conocimiento, es su razón de ser, su *hetupratyaya*, o es mero objeto al que el conocimiento se refiere (*âlambanapratyaya*)? La primera interpretación es falsa, pues si se la admite deberá igualmente admitirse que el futuro y el pasado son también causa del conocimiento, ya que aparecen como objetos de éste; ¿y cómo puede decirse que el futuro —el objeto futuro inexistente— sea causa de un conocimiento? Sostener que el objeto del conocimiento debe existir, ser real, es confundir lo objetivo con lo real; sostener, para salvar la misma dificultad, que lo que no existe no puede ser objeto de conocimiento es ignorar la naturaleza de la memoria y de la previsión. La memoria no es conocimiento de lo que existe sino de lo que existió; la previsión no es conocimiento de lo que existe sino de lo que existiría. Los objetos de la memoria y de la previsión no son objetos reales. ¿Que el objeto pasado subsiste, aunque de otra manera? Sostienen esto último quienes optan por la concepción atómica de la realidad: organizándose en distinta forma, el objeto pasado subsiste y puede ser conocido, y ese conocimiento es conocimiento de un objeto real. Pero el argumento carece de valor, porque el conocimiento que del objeto pasado suministra la memoria no es el conocimiento del objeto pasado en su organización presente sino en su organización anterior: se trata de otro objeto, ya inexistente. Esto, independientemente de las críticas que la concepción ató-

mica provoca en todo budista. "Si los átomos se tocasen en su totalidad, las cosas (*dravya*), es decir, los distintos átomos, se mezclarían; es decir, no ocuparían sino un lugar; si los átomos se tocasen por un sitio, tendrían entonces partes (*avayava*), y los átomos no tienen partes"¹. La interpretación atómica de la realidad es contraria al budismo, porque el átomo, eterno, invariable, no permitiría la creación ni la destrucción de nada: si hay átomos no hay acciones, ni fruto, ni dolor, ni supresión del dolor. Pero aun admitiendo la explicación atómica —dicen los Sautrāntikas— y admitiendo también que el conocimiento de un objeto atómico pasado es conocimiento de un objeto existente, quedarán los objetos cuya estructura no puede ser considerada atómica; y, por fin, si el objeto pasado y el futuro son como los aprehende el conocimiento, el objeto pasado y el futuro son eternos, por siempre existentes (en cualquier momento pueden ser objetos del conocimiento, ya que la condición de objeto del conocimiento, como mostró el análisis, no se pierde nunca). Debe concluirse, pues, para no caer en ese absurdo, que el conocimiento tiene por objetos, también, objetos inexistentes; la prueba última de ello está en el juicio negativo: si negamos algo, tenemos conocimiento de su inexistencia. Si se admitiese que todo objeto de conocimiento, por el mero hecho de ser objeto del conocimiento, es real, se caería en la confusión de considerarlo real todo. Ninguna discusión, ninguna

¹ KOÛA, I. 43 c-d. Como excepción, un cotejo: "*Car je voudrais demander à ceux qui ont cette idée, s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent; si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et partant les deux ensemble sont indivisibles; et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie; donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles*". PASCAL, *Pensées*, t. II, p. 290, ed. Havet.

duda, ningún problema tendrían entonces sentido. Si los objetos pasados existen, también existirán los órganos pasados de su aprehensión; y si existen los objetos futuros, también existirán los órganos futuros de su aprehensión: el ojo pasado vería el objeto pasado y el ojo futuro vería el objeto futuro, con lo que habría simultáneamente tres visiones; y si no se acepta esa conclusión a que lleva la afirmación de la existencia del pasado y del futuro, deberá negarse que el órgano presente aprehenda el objeto presente.

La teoría budista afirma que las acciones producen fruto, aunque no inmediatamente. Para que la causa de retribución sea efectivamente causa, replican los realistas, es necesario que exista, aunque sea pasada. ¿Cómo explicar, si no, que la acción pasada dé sus frutos en el presente? De acuerdo con la doctrina tradicional puede sostenerse que existen los *dharma*s presentes y algunos *dharma*s pasados y futuros: los *dharma*s pasados cuyo fruto aún no ha aparecido y los *dharma*s futuros cuya aparición está inevitablemente determinada¹. Pero los nominalistas dirán —precisamente en virtud de que el fruto no nace del *dharma* pasado— que quienes afirman la existencia del pasado y del futuro considerándolos cosas (*dravyas*) deben admitir también la eternidad del fruto, ya que la continuidad de la causa debe determinar un fruto continuo.

El problema del tiempo no puede ser resuelto, en definitiva, sin que se recurra a otras nociones ligadas a él y que deben compartir su suerte. La experiencia muestra un cambio que parece ser cambio de las cosas, y fundándonos en ello hablamos de los distintos momentos

¹ *Points of controversy*, p. 109.

—pasado, presente y futuro— de las cosas. Pero ¿poseen las cosas una esencia invariable que nos permita reconocerlas a pesar de lo que en ellas varía? El budista no puede aceptar esa explicación, que corresponde a la tantas veces combatida escuela Sâmkhya: decir que entre la leche y la cuajada no hay sino cambio de ciertas propiedades, que entre el grano de arroz en momento *t* y el grano de arroz en el momento *t'* hay, a pesar del "cambio", subsistencia de algo que no cambia es abandonar el budismo para caer en la teoría de la transformación (*parinâma*).

Lo presente se convierte en pasado, lo futuro se convierte en presente para luego convertirse en pasado. Si el futuro se ha convertido en presente, deberá convertirse, ya que existe, nuevamente en presente, y repetir indefinidamente esa conversión, y el presente que se convierte en pasado deberá, también, convertirse una y otra vez, indefinidamente, en pasado, y la serie del tiempo será, así, reversible y reiterable.

Lo presente se convierte en pasado, lo futuro se convierte en presente y luego en pasado. Pero ¿en qué consiste esa conversión? El presente es un objeto —dirán los realistas— con determinada característica (*lakshana*), y lo que en el objeto cambia es esa característica; pero el cambio no debe hacernos creer que la nueva característica del *dharma* no estaba antes de ninguna manera en él. El futuro, por ejemplo, tiene la característica del futuro, pero, además, la del pasado y la del presente, y por eso puede aparecer con la característica del presente y del pasado. Pero esta interpretación lo confunde todo, pues a cada momento del tiempo le atribuye las características de los tres momentos. Se dirá que "tela" y "blancura" pueden coexistir y que la desaparición de la condición "blancura" no implica la desaparición de la

condición "tela"; pero si esa condición "tela", o cualquier otra, subsiste y es permanente, se confundirá con el nirvana, pues su subsistencia en solo dos momentos bastaría para asegurarle eternidad ya que los *dharma*s son instantáneos o no lo son, sin que pueda darse en ellos una tercera forma de ser.

¿No podría afirmarse la realidad de los distintos momentos del tiempo por las relaciones que entre ellos establecemos? Se dirá que "un *dharma* es futuro con respecto a otro, si éste es pasado o presente; que un *dharma* es presente con respecto a otro anterior (pasado) o posterior (futuro); que es pasado con respecto al siguiente, sea éste presente o futuro". Nueva confusión, agravada por lo impreciso de la fórmula, pues un momento pasado sería presente con respecto al anterior y al siguiente y sería, además, futuro y pasado, dándose en él simultáneamente los tres tiempos.

Otra explicación, más orgánica y más coherente con el espíritu budista y con la tendencia general del pensamiento indio, aventurará que acaso los tres tiempos puedan ser afirmados si se analiza la acción de cada uno de ellos. Presente es lo que realiza una acción. El signo de la realidad —y realidad vale por presencia— es su eficacia. Lo que actúa existe; lo que existe, actúa. Para negar los mismos incondicionados, la concepción de la realidad como eficacia ha de ser un argumento muchas veces recordado, y no sólo por los nominalistas. (La existencia de los incondicionados —anotará más tarde Hiuan Tsang¹— no está probada ni por la evidencia sensible ni por la inferencia que nos permita pasar de la actividad a la existencia.) Lo que en los *dharma*s cambiaría, haciéndonos considerarlos presentes, pasados o futuros, es su actividad. De acuerdo con la

¹ SIDDHI, p. 72.

función que desempeñen, los diremos presentes, pasados, futuros. "Cuando un *dharma* se halla en una condición tal que no le permite cumplir su función, se llama futuro; cuando la cumple, se lo llama presente; cuando, habiéndola cumplido, deja de cumplirla, se lo llama pasado. Pero la substancia (*dravya*) es la misma." Esa diferencia de la función —actualidad o no actualidad de la función— permite distinguir lo que es presente de lo que no lo es. Por eso podrá decirse que el objeto del conocimiento es presente siempre, en cuanto objeto del conocimiento (*ālambanapratyaya*), aun cuando se trate de un objeto pasado si se atiende a las otras formas de relación en que podría intervenir. Y ésta parece ser la doctrina más concordante con la enseñanza budista, ya que si el signo del presente es la eficacia, el signo del pasado y del futuro ha de buscarse también en la eficacia, por ser pasado y futuro nociones que necesitamos explicar de manera que puedan ser entendidas como de la misma naturaleza que el presente por constituir con éste la realidad del tiempo.

Los Sautrāntikas necesitan ir más allá de esta doctrina que quiere salvar el pasado y el futuro concediéndoles una realidad mayor que la del mero nombre. Ellos no discuten directamente la realidad del tiempo; la discuten cuando se pretende que el tiempo implica tres momentos distintos, todos los cuales deberían tener una realidad que en definitiva es presencia. Pero si se recurre a la sinonimia realidad-eficacia quizá no sea posible afirmar siquiera la realidad del presente. Realidad y pasado son expresiones contradictorias; también son expresiones contradictorias realidad y futuro. ¿Qué sucede con las nociones de realidad y presencia? ¿El ojo que en este momento no ve, no existe? La función del ojo es ver, y en eso consiste su eficacia en cuanto ojo,

se argumenta; si no ve, no cumple su función; luego, el ojo cerrado —que, habiendo cumplido su función de ver, ahora no la cumple— es un hecho pasado y no presente. Pero el análisis ha mostrado que un mismo objeto puede ser condición en distintas formas; no basta, para concluir que un objeto no es presente, que ese objeto no cumpla una determinada función, no actúe como determinada condición. El ojo que no ve no desempeña su función de ver, pero actúa en cuanto es causa inmediata y semejante (*samanantarapratyaya*) del objeto siguiente de la serie a que pertenece. Sin embargo, es posible descubrir la falsedad de este último argumento que quiere probar la realidad de algo basándose en la intervención de ese algo en una relación cualquiera. ¿Los *dharma*s pasados actúan como causa de retribución? Entonces la sinonimia realidad-eficacia obligará a reconocer realidad, que es presencia, a los *dharma*s pasados, y ya no se sabrá de qué se está hablando.

La discusión entre las escuelas del pequeño vehículo no termina aquí. Se insiste en que podría saberse de qué se trata, si se precisa el sentido en que ha de entenderse la eficacia, considerada sinónimo de realidad y de presencia. Y el absurdo de considerar presente lo pasado se evitaría diciendo que un *dharma* es real cuando, además de ser causa de retribución es causa, como antecedente inmediato, del momento que en seguida se ha de dar en la serie: el momento *t'* es real, porque se nos da en seguida el momento *t''*, del que *t'* es causa inmediata; el momento *t*, aunque eficaz por ser causa de retribución de *t''*, no es real cuando tenemos éste. Los Sautrāntikas insisten en que con esos distingos se complica la discusión sin aclararla. Cuando se ha querido aclarar el concepto de realidad en fun-

ción de la eficacia se ha caído en el absurdo de afirmar una diferencia entre los *dharmas* pasados: *dharmas* pasados que son presentes (eficaces) y *dharmas* pasados que no son presentes (ineficaces, o eficaces en un sentido y en otro no). La consecuencia sería siempre la imposibilidad de afirmar el tiempo si se pretende que la realidad del tiempo es la realidad del presente y la realidad del pasado y la del futuro. Toda tentativa de distinguir el presente, el pasado y el futuro, si se los considera reales, conduce precisamente a la confusión del pasado, el presente y el futuro. Caer en esa confusión significa, también, caer en la afirmación de la eternidad de los objetos. Los *dharmas* capaces de una acción, siendo eternos, deberían ejercer siempre esa acción; y no puede replicarse que la acción de esos *dharmas* depende de otras causas y condiciones, pues esas causas y condiciones —que son *dharmas*— existirán también siempre e intervendrán constantemente.

Los absurdos en que esa interpretación realista del tiempo cae no son únicamente éstos, prosiguen los Sautrāntikas. Afirmamos una actividad pasada, y la actividad no puede ser pasada, porque si la actividad es pasada, pasado tiene que ser el *dharma* activo, y si es pasado no se le puede atribuir actividad. ¿Se salvará el absurdo diciendo que la eficacia debe ser entendida independientemente del tiempo, como no pasada, ni presente, ni futura? Hipótesis también absurda, pues la actividad, siendo intemporal, ajena al pasado, al presente y al futuro, sería incondicionada. No es posible concebir la eficacia de los *dharmas* pasados; y si no es posible concebir esa eficacia no es posible concebir su realidad; sin embargo, se pretendía que la realidad debía ser concebida en relación con la eficacia. Decir que el *dharma* y su eficacia son una sola y misma cosa,

sin que el uno sea atributo del otro, no modifica el problema: el *dharma* existe en los tres momentos, y entonces la eficacia debe existir en los tres momentos; y si existe en los tres momentos, ¿qué autoriza a llamarla pasada, presente, futura? Podríamos llamarla presente, pasada, futura, de acuerdo con que el *dharma* a) fuese, b) no fuese, habiendo sido, y c) no fuese, no habiendo sido. Pero entonces *dharma* y tiempo se confunden: el *dharma* es el tiempo mismo; el tiempo es el *dharma* mismo. Aparte de esto último ¿cómo se concibe que un *dharma* no sea, no habiendo sido? ¿En qué consiste su no ser, para que lo califiquemos de futuro, si también el hijo de la mujer estéril no es, no habiendo sido? ¿Cómo distinguiremos lo que no es y no ha sido y sin embargo será, de lo que no es ni ha sido ni será?

Los Sautrāntikas, resumiendo la discusión por momentos vertiginosa, declaran que la tesis de la realidad del tiempo y de sus tres momentos —aparentemente necesaria para explicar la siempre distinta realidad de los *dharmas*— obliga a aceptar la eternidad de los objetos y a negar la realidad siempre distinta que se quería explicar. Decir que los *dharmas* existen en el pasado y en el futuro, o decir que el pasado y el futuro (*dharmas*) existen, y decir que los *dharmas* pueden no ser eternos, es una contradicción; y las contradicciones pueden ser impuestas (son decretos, "hechos de príncipe"¹) pero no demostradas. Decir que existen aunque no con la existencia del presente, carece de sentido, pues existencia es sinónimo de presencia. Decir que existen "con la naturaleza del pasado y del presente"

¹ Cf. MĪLINDA (trad. FINOT, p. 62): "—¿Quieres discutir conmigo? —Si discutes a la manera de los sabios, sí; si discutes a la manera de los reyes, no."

y que la naturaleza del pasado y del presente existe siempre, obliga a preguntar: ¿si esa naturaleza del pasado o del futuro existe, cómo es naturaleza del pasado o del futuro y no del presente? Conclusión: El tiempo no puede ser concebido independientemente de los *dharma*s, porque el tiempo se demostraría en función de la eficacia de los *dharma*s; y si no puede ser concebido independientemente de los *dharma*s no puede ser real en cuanto pasado y futuro porque ni los *dharma*s pasados ni los futuros son reales. Lo único real es el presente; lo único real es el *dharma* presente.

En el sistema Sautrāntika se salva una realidad: la del presente. Nunca, en la discusión, se insinúa la posibilidad de negarlo aun cuando por momentos la argumentación amenaza este último refugio del tiempo. Un poco más de rigor en la discusión hubiera llevado a los mismos Sautrāntikas a la negación del presente. Ésa será la obra de Nāgārjuna. La discusión implicaba, además, otras consecuencias: si la existencia es sinónimo de presencia, los incondicionados —entre ellos el nirvana— deben ser presentes y su eternidad consistir en una presencia continua; pero el problema del presente continuo es el de la eficacia continua, ya que la existencia además de valer por presencia vale por eficacia. ¿Tendrán eficacia los incondicionados? ¿Tiene eficacia el espacio, que es uno de ellos? ¿O será necesario, en virtud de su falta de eficacia, negarles condición de presente y, por lo tanto, existencia? Se entrevé la posibilidad de negar, así como habían sido negados los condicionados al negárseles origen, también los incondicionados; salvo que, para afirmarlos, se afirme también la presencia continua de los condicionados, renunciando a considerar que lo propio de la presencia

es la eficacia. *Dharma*s condicionados e incondicionados habrán de identificarse, entonces, en su presencia indefectible; y el sistema inicial del budismo, o la interpretación que a ese sistema se dio, deberá ser revisado.

En los medios brahmánicos también se sometía a crítica¹, contemporáneamente, la noción de tiempo, y a veces la discusión era enriquecida o guiada en esos mismos medios por los filósofos budistas. La crítica iba dirigida a la noción de presente, con preferencia, pues era en ella y no en las de pasado o futuro donde residía la dificultad del problema. La especulación india comprendió, desde sus primeras expresiones sistemáticas —a comienzos de nuestra era—, que las nociones de presente y de tiempo no eran tan compatibles como el entendimiento vulgar suponía, y que acaso fueran contradictorias. Los *Nyāyasūtras*, lógicamente anteriores a Nāgārjuna, aunque puedan ser posteriores a él cronológicamente, encaran el problema del tiempo en función del problema del conocimiento; y sostienen la realidad del tiempo y de sus tres momentos, advirtiendo que su negación implicaría la negación del conocimiento, lo cual bastaría para rechazar la negación del tiempo pues el conocimiento no puede ser negado.

Según los *Nyāyasūtras*² la negación del presente

1 En la doctrina que se podría llamar "temporalismo" (*kālavāda*), anterior al budismo, ya se había visto la contradicción que implicaba el tiempo entendido como realidad donde es posible distinguir pasado de presente y de futuro. Y se habría insinuado la hipótesis de la existencia de un segundo tiempo cambiante, que acompaña al tiempo absoluto; solución que tiene semejanza, nos parece, con el desdoblamiento de las causas en primeras y segundas. (V.: STCHERBATSKI, *La théorie de la connaissance*, p. 14: Ese tiempo cambiante "acompaña al tiempo absoluto y ofrece la causa complementaria y anexa por la cual son condicionados el cambio de los fenómenos y su alternancia en el tiempo".)

2 II, 1, 39-43.

podría ser hecha analizando el movimiento: un objeto que cae no puede *estar cayendo* en el presente; el presente de un móvil sólo implica posición en el espacio y no duración ni movimiento. Tal parece ser el sentido de la negación que los *Nyāyasūtras*¹ se disponen a analizar. No podemos hablar de un objeto que cae sino de un objeto que ha estado cayendo; y si afirmamos que el objeto llegará a tierra entendemos que ha estado cayendo y que estará cayendo, pero nunca que el objeto se mueve en el presente, pues movimiento y presente son nociones inconciliables. El *ha estado cayendo* y el *estará cayendo* son nociones más fácilmente negables, pues valen como términos de relación con el presente. No se puede establecer una relación entre ellos de manera tal que queden afirmados en la relación, pues cada uno de ellos es, en el tiempo, la negación del otro, y esa negación recíproca no deja el saldo de ninguna afirmación. Ante esta situación, se prefiere trasladar el problema, condicionando su solución a la que el del conocimiento ofrece. El tiempo existe (y si el tiempo existe existen el pasado, el presente y el futuro —pues sin ellos el tiempo no es tiempo—) porque si no existiese no sería posible el conocimiento: no sería posible, por ejemplo, la percepción que está determinada por el contacto del objeto con el sentido correspondiente a él y que exige una simultaneidad, una copresencia de dos *dharma*s, o la anterioridad de uno de ellos con respecto al otro. Copresencia, anterioridad y posterioridad: he ahí afirmados los conceptos que corresponden a los tres momentos del tiempo.

En el capítulo que a la noción de tiempo dedica, Nāgārjuna nos dice, primero, que para la afirmación de los momentos del tiempo es necesario recurrir, una

¹ II, I, 39.

vez más, a relaciones no diferentes de las que se establecen entre los términos "arriba", "abajo", "en el medio" (o entre los elementos de la serie de números naturales¹), en que cada uno de ellos es algo solo en virtud de lo que el otro es; en que cada uno de ellos depende de los otros sin que ninguno halle su razón de ser en sí mismo ni pueda, por lo tanto, afirmarse inmediatamente. Si el presente y el futuro se hallan en relación de dependencia con respecto al pasado (y lo mismo vale para cualquier planteo de las relaciones entre esos términos), en el pasado tienen que darse, ya que si en él no se diesen no se entendería en qué consisten las relaciones de dependencia, donde la supresión del término que rige implica la supresión del término regido. Si se quiere afirmar los momentos del tiempo, no es posible, entonces, recurrir al criterio de la dependencia: la dependencia implica, en este caso, como en todos los otros, la imposibilidad de la afirmación. Es necesario, si se quiere demostrar la realidad del presente, del pasado, del futuro, establecer su existencia independientemente de la relación que entre ellos guardan, porque lo real, lo que posee una manera de ser propia, una esencia (*svabhāva*, ser propio²), es precisamente porque la posee, por sí mismo, sin dependencias. Ya se había intentado demostrar, al hablar de los *dharma*s llamados condicionados o dependientes, que su dependencia era imposible, y de ahí podía concluirse que esos *dharma*s no tenían más realidad que la de los cuernos de la liebre o el hijo de la mujer estéril: su

¹ Comparación evidentemente falsa.

² "Se entiende por *svabhāva* esa esencia innata (*nija*), natural (*akṛitrima*), que pertenece como propia al fuego en el pasado, en el porvenir, que no existe después de no haber existido y que no es —como lo son el calor del agua, la orilla de aquí y la de allá, lo largo y lo corto— dependiente de causas y condiciones." Mk, p. 263.

realidad no podía estar fundada en un ser propio puesto que se los declaraba dependientes, ni tampoco en un ser que estuviese en ellos como prestado y que fuese ajeno (*parabhāva*), pues se había demostrado la imposibilidad de la dependencia. El presente y el futuro no pueden, de ninguna manera, ser establecidos fuera de su relación con el pasado, si se los quiere establecer como temporales; y, si se los establece sin esa relación, se les quita precisamente la temporalidad. Cualquiera de los momentos del tiempo que se tome, le será aplicable el mismo procedimiento de crítica, que no es sino el aplicable a los términos "arriba, abajo, en el medio"¹.

Puede recurrirse, para intentar una nueva fundamentación del tiempo, al argumento que suministra el hecho de que se lo mida. Se habla de un instante (*kṣana*) y se dice que setenta y cinco instantes es el tiempo que transcurre cuando hacemos castañetear los dedos; que doscientos dieciséis mil instantes forman una hora, etc.². Así como el átomo es el límite de la materia y la sílaba es el límite de la palabra, el instante es el límite del tiempo. Y el instante existe, si lo medimos, pues no se puede sostener que medimos lo inexistente. El instante es el tiempo necesario para que nazca un *dharma* una vez que se dan las condiciones necesarias para su nacimiento. Desde luego, este concepto de instante es "sutil" y por ello algunos sostendrán que "el Bienaventurado no ha dicho cuál es la verdadera duración del instante, porque ningún ser es capaz de comprenderla". Se trata, en definitiva, de concebir un instante, límite del tiempo, que dura y

que sin embargo no implica los tres momentos del pasado, el presente y el futuro, y es sólo presente.

Nágārjuna se pregunta si esas medidas corresponden al tiempo. El tiempo sólo puede ser concebido como inestable (*asthita*)¹; de lo contrario no sería tiempo; pero, a su vez, el tiempo inestable es inconcebible. ¿No se estará, cuando se dice *instante*, hablando de algo inconcebible? Las palabras día, mes, año, no prueban la realidad del tiempo, como no prueban la realidad de nada las palabras derecha, izquierda, arriba, abajo; y la medición tampoco prueba la realidad de nada, como el conocimiento de un objeto no probaba su realidad. El tiempo no puede ser afirmado como real sin que se le atribuya una manera de ser propia (*svabhāva*), y esa manera de ser propia es la inestabilidad. Como en el problema de la causalidad y el del movimiento, la realidad del presente —si se quiere, con los Sautrāntikas, reducir el tiempo a la afirmación del presente— ofrece esta alternativa: el tiempo presente es estable o no es estable; si es estable no es tiempo; y si no es estable no es real. Āryadeva², discípulo inmediato de

¹ Mk., XIX, 5.

² ĀRYADEVA (ÇÇT₁, p. 177, T₂, p. 76; VAIDYA, p. 143) razona así: ¿Qué es lo que nos permite afirmar la realidad del tiempo? ¿Lo inferimos del cambio, con un razonamiento que va del efecto a la causa? ¿Cuando hablamos de la realidad del tiempo hablamos de su eternidad, considerándolo un *dharma* incondicionado? Forzosamente, pues si así no lo considerásemos sería o condicionado, y por lo tanto con origen, o inexistente. Si es incondicionado es un *dharma*, etcétera. El futuro está en el pasado o no está en el pasado: si está en el pasado, es pasado; y, si no está en el pasado, el tiempo no es un *dharma*. ¿Nos basaremos en el pasado para afirmar, sin más, el tiempo? Pero el pasado no existe, salvo que se niegue el futuro, pues el pasado para ser pasado necesita las características del futuro, sin lo cual no hubiera podido llegar a ser pasado; y si se afirma que tiene las características del futuro

¹ Mk., XIX, 1-4.

² KoçA, III, 85 b-c.

Nāgārjuna, insiste en este pensamiento y sostiene que admitir una realidad inestable, una esencia (*svabhāva*) inestable es admitir una estabilidad que, por ser inestable, habrá de dejar de ser estabilidad para convertirse sólo en inestabilidad. No tiene sentido hablar de un ser propio impermanente. Si hablamos de la realidad del tiempo, hablamos de su eternidad, considerándolo un *dharma* incondicionado, pues si así no lo considerásemos deberíamos considerarlo o condicionado (y habría que suponer entonces un *origen* del tiempo, que sería anterior al tiempo) o no existente, pues de lo no existente puede decirse, en cierto sentido, que es eterno. Admitido que el tiempo es *dharma* ¿se entiende que es un *dharma*? Si el tiempo es uno, no puede hablarse del pasado determinante del presente y el futuro; si los determina, tendríamos replanteado el problema que todas las relaciones planteaban. En cualquiera de los dos casos, la negación del tiempo.

Todas estas discusiones tienen la apariencia de un entretenimiento escolástico. Aun cuando se haya conse-

tampoco existirá, pues teniendo las características del futuro no puede ser pasado. Reaparece aquí la argumentación presentada y discutida en las escuelas del pequeño vehículo; y se advierte que la escuela lleva a sus últimas consecuencias la posición de los Sautrāntikas. Hablar del cambio de las características, para explicar el tiempo, significa confundirlo todo o negarlo todo: no se puede hablar de un futuro que pierda las características del futuro; sería como hablar del fuego que pierde su calor. El futuro, si es (y si el futuro no es, ¿cómo es el tiempo, ya que por tiempo se entiende pasado, presente y futuro?), deberá no ser futuro sino presente, sean cuales fueren sus características. Si se sostiene que cada uno de estos tres momentos del tiempo tiene características propias, deberá concluirse que todo es presente, porque tener características es existir realmente, presentemente. En definitiva, el *dharma* llamado tiempo no es sino una palabra.

guido salvar las dificultades de terminología y de pensamiento que los textos ofrecen, la discusión incita por momentos a compartir el juicio ya expresado por un erudito occidental: "el gran defecto de los budistas, el pecado original de su especulación, es no distinguir nunca entre palabras, conceptos y cosas"¹.

Pero en el fondo de esta discusión con respecto al problema del tiempo yacen otras. Los Naiyāyikas remitian el problema al del conocimiento, que para ellos no admitía sino solución afirmativa; los budistas del pequeño vehículo sospecharon, tal vez, que el problema del tiempo era el problema mismo del ser; y en la especulación de la escuela de Nāgārjuna a este problema se remite. No hay un tiempo real, que sea existencia (*bhāva*), que tenga esencia propia (*svabhāva*); pero tampoco puede haber nada carente de esencia, nada que, siendo, sea sin esa esencia que por ser su esencia no puede ser cambiante. El tiempo no puede ser afirmado como real sin que se le atribuya una esencia no contradictoria. Las escuelas realistas del budismo, sin resolverse a admitir que las contradicciones implícitas en la noción de tiempo y en aquel "sutil" instante que dura y sin embargo es sólo presente exigían su abandono, recurrieron —una vez más, como tantas otras en la historia del pensamiento— al expediente dogmático: el hecho de que el tiempo sea incomprensible no justifica la negación del tiempo. El tiempo es real, aunque no podamos comprender su naturaleza. ¿Acaso todo lo real es comprensible?

Nāgārjuna no puede aceptar este argumento, que en definitiva vendría a confirmarlo en su posición: precisamente la de la incomprensibilidad del tiempo.

¹ DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, p. 191.

Los realistas dicen: "¡La naturaleza de las cosas es profunda!" Esa profundidad impediría la fundamentación del tiempo; a lo incomprensible le está reservado el privilegio de no necesitar la fundamentación que el razonamiento exige a ciertos conceptos. Los realistas se angustian ante esa realidad profunda, pero los Mādhyamikas no admiten que se violen las reglas del juego lógico, impuestas por el adversario¹. Prefieren insistir en el problema, planteándolo en estos términos que remiten al problema del ser: El tiempo no puede ser afirmado como real sin que se le atribuya una esencia propia (*svabhāva*) que no puede variar ni ser variación. Si el tiempo es real, es un ser. Si no se identificase con un ser, sería independiente del ser; y si es independiente del ser ¿qué puede significar, el tiempo, sin el ser? Si el ser es una noción incomprensible, contradictoria, el tiempo deberá ser negado, pues lo contradictorio no puede ser aceptado como real. Y lo que no puede ser aceptado no debe ser aceptado.

Más tarde, también sus discípulos hablarán de la "naturaleza profunda" de lo real, y los adversarios creerán sorprenderlos en contradicción. ¿La realidad última entrevista por Nāgārjuna es inexpresable? ¡También lo era la nuestra! Pero a eso contestará un ágil discípulo de Nāgārjuna: Nosotros concluimos que la realidad es inexpresable, pero lo hacemos después de haber probado lo que queríamos probar: que la obligación de optar entre el ser y el no ser, entre la afirmación y la negación no resiste a ningún análisis. En la actitud de Nāgārjuna se concluye, efectivamente, con el descubrimiento de una realidad; pero el descubrimiento de esa realidad no puede confundirse con la

¹ Cf. CANDRAKĪRTI (trad. STCHERBATSKI, *Nirvāṇa*, p. 117).

afirmación arbitraria, con el "hecho de príncipe" frente a la imposibilidad discursiva.

El análisis de las relaciones llevaba a descubrir la imposibilidad de afirmar los términos que en ella intervenían; y los términos de la relación tampoco podían ser afirmados independientemente de ésta. No era posible la unión de los términos en un *dharma*, ni era posible la pluralidad de los *dharma*s si de ellos se decía que estaban relacionados. Así planteado el problema, se llegaba siempre a lo tautológico o a lo contradictorio.

¿Y en qué otra forma podría afirmarse la existencia de una entidad cualquiera, si hacemos abstracción de las relaciones en que esa entidad aparece? Una entidad que no se nos presentase en ninguna relación no podría ser afirmada, porque no podría ser conocida, ya que el conocimiento es una relación: antes de ver no afirmaremos la existencia de una entidad vidente; si así lo hiciésemos, con el mismo derecho deberíamos admitir la existencia independiente de la visión¹ que sería después una añadidura a la entidad vidente. La entidad no conocida en cuanto no se manifiesta, en cuanto no interviene en ninguna relación, no puede ser afirmada; y una facultad que sería facultad de esa entidad tampoco podría ser afirmada.

La única posibilidad de afirmación de los términos es la que resulta de la relación misma; pero la relación era tautológica o contradictoria. En la relación era imposible encontrar el fundamento de los términos relacionados; fuera de ella también era imposible encontrar ese fundamento. En ambos casos era imposible afirmar cualquier entidad (*bhāva*). El actor no se

¹ Mk., IX.

afirma independientemente de la acción; el móvil no se afirma independientemente del movimiento; la causa no se afirma independientemente del efecto; el futuro no se afirma independientemente del presente, etcétera. Las entidades no se afirman independientemente de sus facultades, o características o atributos; ni tampoco pueden afirmarse posteriormente a ellos, pues sería absurdo ya que antes habría que afirmar facultades, características, atributos, que no se sabría de qué son facultades, características, atributos; ni pueden, en fin, afirmarse en la relación misma que por ellos se explica. Ni antes, ni después, ni al mismo tiempo: luego, nunca, pues éstos son los tres momentos posibles de la afirmación, y fuera de esos momentos no hay afirmación.

La entidad y sus facultades, o características, o atributos, son una misma cosa o no lo son, y en ninguno de estos casos son concebibles. El fuego y el combustible son un *dharma* o dos *dharma*s. En el primer caso tendríamos nuevamente la identificación del agente y la acción, que era una tautología; en el segundo caso, una doble afirmación de entidades, independientemente de su relación, y la relación sería incomprensible, con lo cual resultarían también incomprensibles los términos. Si no dependiese del combustible, si fuese una entidad en sí, el fuego ardería siempre¹ y el combustible no se quemaría nunca; dependiente del combustible, el fuego no ardería, pues para que haya fuego es necesario que algo se queme y para que algo se queme es necesario que haya fuego.

Las entidades no pueden ser afirmadas ni relacionadas ni sin relación. Se está siempre ante la imposibilidad de la atribución y ante la imposibilidad de

¹ Mk., Ak., X, 2.

concebir algo sin atributos. Si lo que pretendemos atribuir no puede ser afirmado independientemente, no tiene sentido intentar atribuirlo; si aquello a lo que atribuimos algo no puede ser afirmado independientemente, no tiene sentido atribuirle nada. Si el sujeto de la atribución puede ser afirmado aisladamente, no se entiende cómo lo atribuido puede ser esencial al sujeto de la atribución, ya que el sujeto se afirma sin necesidad de lo que falsamente le atribuimos. No hay substancia sin atributo y no hay atributo sin substancia; y como no hay nada que no sea ni atributo ni substancia¹ son inconcebibles tanto el atributo como la substancia, y de ellos no puede decirse que son, lo cual obliga a concluir que de nada puede decirse que sea. La existencia de cualquier entidad es ilusoria.

¿Quedan, entonces, esas entidades, identificadas con el no ser? Si así sucediese, se tendría el absurdo de un no ser ilusorio, y lo que no es no puede ser ilusorio, precisamente porque no es. "Si el ser no es, entonces es el no ser", se dirá. Expresión puramente verbal. Si el ser no es, ¿de qué el no ser sería no ser? Plantear el problema sosteniendo que la negación del ser implica la afirmación del no ser es ignorar el problema mismo. Lo que no es no puede ser afirmado, porque la afirmación es afirmación del ser y no del no ser. El llamado ser carece de esencia (*svabhāva*), pues nada puede serle atribuido; y si carece de esencia es vacío: *śūnya*. Y como los seres no pueden ser concebidos como carentes de esencia, no son; y el mismo no ser, que carece de esencia, no es. El no ser no queda, pues, afirmado, porque se niegue el ser. Afirmar el no ser sería reconocerle la esencia del ser, una esencia ajena (*parabhāva*) que no puede, sin contradicción, ser su esencia.

¹ Mk., V, 5.

Tanto el ser como el no ser carecen de esencia, no pueden ser afirmados. Tanto el ser como el no ser deben ser negados. La verdadera naturaleza de los seres en los que creemos reconocer algo que les es propio y que no les puede ser enajenado, es como la naturaleza de esos cabellos percibidos por el *taimirika*, por el hombre que padece de oftalmía, y no percibidos por el no *taimirika*¹. Afirmar el no ser, porque se niega el ser, es prestar al no ser una esencia ajena a él; y si prestamos al no ser una esencia ajena confesamos que esa esencia es propia de algo distinto al no ser; y como lo distinto al no ser es el ser, la esencia ajena prestada al no ser es la esencia propia de algo que por tener esencia propia es realmente; y entonces el ser que pretendíamos negar quedaría afirmado en la afirmación del no ser. Todo carece de esencia, pues, y a nada le puede ser atribuida esencia propia ni ajena; tanto el ser como el no ser deben ser negados ya que carecen de esencia: son vacíos, ya que vacío es, por definición, todo lo que carece de esencia propia.

Valiéndose de la teoría que explica las cosas de acuerdo con su origen, tampoco podíamos encontrar una afirmación para la realidad del ser. Sabemos que el ser no puede encontrar su fundamento en el no ser; pero tampoco puede encontrarlo en sí mismo. "El ser no procede del ser; el no ser no procede del ser; el ser no procede del no ser; el no ser no procede del no ser." Por sí mismo, inmediatamente, el ser no puede afirmarse por las demostraciones anteriores; y el ser, explicado sin recurrir a la noción de origen del ser, es imposible, y a su vez la noción de origen del ser es contradictoria: el ser no puede tener origen, porque es —si es— con absoluta propiedad de sí mismo. Negar

¹ CANDRAKĪRTI, com. a Mk., XVIII, 8.

esa propiedad sosteniendo que los seres están provistos de esencia aunque esa esencia se dé en ellos sin el requisito de la propiedad y de manera ocasional, es falsificar el problema, ya que cuando se dice que en algo se da una "esencia ajena" ya se está diciendo que esa esencia es propia de otro ser: el calor no es esencial al agua; pero para que en ella se dé ocasionalmente, accidentalmente, es necesario que se dé como esencial en otra cosa, en el fuego, por ejemplo¹. Todo lo que en algo es accidentalmente ha de ser esencialmente en otra cosa.

No hay razón para el ser: fuera de él, habría que buscarla en el no ser, y en el no ser no hay razón capaz de fundamentar nada; dentro de él tampoco hay razón, pues si la hubiese no sería razón del ser, ya que el ser, si es, no puede ser ofrecido como razón de sí mismo pues lo que se discute es la razón del ser. Buscar la razón del ser en el ser mismo, es ya dar por sentado el ser: tautología; buscar la razón del ser fuera de él es negar el ser y afirmar el no ser: contradicción.

Sostener la existencia de las cosas, aun reconociendo la imposibilidad de que las cosas tengan esencia, es una nueva confusión: nada puede ser sin esencia "propia" o "ajena", salvo que el ser carente de *svabhāva* y de *parabhāva* fuese identificado con el no ser, carente en efecto de esencia "propia" y "ajena". Pero este concepto de no ser —nuevo refugio último en que se buscaría una posibilidad negada al ser— es, como se ha visto, absurdo. Por no ser se entiende lo ajeno al ser; de donde el no ser resulta incomprensible por la incomprensibilidad misma del ser. El ser es incompren-

¹ *Svabhāva* del fuego, sería, según V. BHATTACHARYA (*The basic conception of Buddhism*, Calcuta, 1934, p. 76 y s.), su origen y no su calor.

sible si tiene fundamento en sí mismo, e igualmente incomprensible si tiene fundamento ajeno a él; y siendo incomprensible el ser, es incomprensible el no ser.

Ésta es una nueva presentación de las dos herejías combatidas por Buddha desde el comienzo de su prédica. El ser, compacto, rígido, sin origen ni fin, es la negación de la doctrina budista y conduce al eternalismo (*çaṣvataṃvāda*) en que nada puede nacer ni morir; el no ser conduce al nihilismo (*ucchedaevāda*), a la destrucción total sin posibilidad de nacimiento ni de muerte. Lo que en sí es —y sólo es lo que es en sí— es eterno: afirmar el ser implica afirmar la eternidad del ser; afirmar un ser implica afirmar la eternidad de ese ser. Si lo que es es eterno, y si sólo es lo que es, nos encontramos ante un ser en que todo es imposible; y la afirmación del no ser nos coloca ante la misma imposibilidad.

La única solución consiste en negar a las cosas aquella esencia propia e inmutable, sin por ello atribuirles una esencia ajena y mutable. Las cosas son vacías. Vacío es el ser, son los seres; vacío es el no ser, son los no seres. La vacuidad, la *śūnyatā* es lo único de lo que podría decirse que es propio de los seres; pero es también propia de los no seres.

CAPÍTULO III

NEGACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Posibilidad del juicio negativo. La negación en la percepción y en la inferencia. Restricciones al juicio negativo. — El conocimiento y su objeto. ¿El conocimiento se afirma a sí mismo? — "No tengo tesis". — La negación como medio especial de conocimiento. — El conocimiento y el tiempo. — Las "Vanas discusiones". — Críticas brahmánicas.

Todos los *dharma*s carecen de esencia y por ello se los puede llamar vacíos. Pero ¿esta afirmación no es a su vez un *dharma*, y para ser válida no necesitará poseer una esencia?¹ Poco interesa que el juicio en que la afirmación se formula tenga apariencia negativa: los *dharma*s no poseen esencia. Se está, de cualquier manera, ante un juicio. Considéreselo negativo. Si en ese juicio se niega la esencia de los *dharma*s, ¿qué valor tiene la negación, reconocida también como *dharma* carente de esencia?

El argumento se refiere, en definitiva, a la imposibilidad de la negación: toda negación implica la actividad del juicio, que se afirmaría a sí mismo como *dharma* aun en el acto que llamamos negación. Si todos los *dharma*s son vacíos, el juicio, que es *dharma*, será también vacío, y no podrá negar; y si el juicio que niega no es vacío, se abandona la tesis según la cual

¹ Vv., I.

todos los *dharma*s son vacíos. ¿O el juicio con que se niega es un *dharma* especial, no vacío? En este último caso convendrá dar la razón que permite no incluir el juicio entre los *dharma*s¹. Si la palabra nos permite negar la esencia de los *dharma*s, deberá concluirse que son vacíos todos los *dharma*s menos la palabra; y queda entonces negada la proposición inicial que extendía la vacuidad a todos los *dharma*s. Pero admítase la posibilidad de la negación. ¿Cuál sería el objeto de esa negación, si los objetos que carecen de esencia propia *no existen*? ¿Se pretenderá negar lo que no existe? No, pues ya se ha dicho que la negación sólo puede referirse a lo existente. Nāgārjuna se hallaría ante este dilema: o admite que la palabra, el juicio, no son vacíos, y deberá entonces admitir que no se puede negar esencia a todos los *dharma*s; o admite que la palabra y el juicio son vacíos, y deberá entonces admitir, igualmente, que no se puede negar esencia a todos los *dharma*s. Recurriendo a un ejemplo, puede decirse que la orden "¡Silencio!" determina la cesación de los *dharma*s voces; pero eso es posible gracias a que esa orden es un *dharma* con esencia propia, a que realmente es, pues lo que no es no puede ser causa, así como el sable inexistente no puede herir a nadie.

Pero Nāgārjuna pertenece a una escuela cuyos secuaces son, al decir de un crítico oriental, empecinados, como quienes, deseando ver un cabello tan delgado que no se vea no se declaran satisfechos sino cuando alguien, apuntando al espacio vacío, les dice: "¡Aquí está!" Nāgārjuna niega la esencia de los *dharma*s, y todos estos argumentos *niegan* la negación de la esencia de los *dharma*s. Nāgārjuna sostiene que todo conocimiento, por ser *dharma*, es vacío; podrá argüir, ante estos argu-

¹ Vv., II.

mentos, que siendo vacíos, por ser *dharma*s, todos los medios de conocimiento (*prāma*nas), la negación de sus tesis no tiene sentido, por vacía. Pero al negar la tesis de Nāgārjuna no se niega los *dharma*s mismos sino la negación de los *dharma*s; y la posición parece coherente pues se sostiene que los *dharma*s no pueden ser negados, que la esencia de los *dharma*s no puede ser negada; y aun admitiendo que la palabra, el juicio, no puedan negar —que ni siquiera se puede negar la negación de Nāgārjuna—, quien incurriría en contradicción sería Nāgārjuna, pues es él quien niega. Si se afirma que los *dharma*s tienen esencia, se está en el derecho de decir que los *dharma*s no pueden ser negados.

Así comienza su crítica un contendor que Nāgārjuna ha imaginado para ir precisando su concepto de vacuidad y su negación de todos los *dharma*s. Los medios de conocimiento —percepción, inferencia, autoridad, analogía— no nos permitirían en ningún caso negar la esencia, la realidad de los *dharma*s. ¿Recurriríamos, por ejemplo, a la percepción, para sostener que negamos la realidad de los *dharma*s porque no percibimos su realidad? Si por medio de ella negamos la realidad de los *dharma*s, la percepción es ya la afirmación de la realidad de un *dharma*; y si la percepción no existe, no es posible recurrir a ella para negar los *dharma*s. Lo mismo dígase de los otros tres medios de conocimiento. Si se niega esos mismos medios de conocimiento, que son los únicos, no habrá posibilidad de negar la esencia de los *dharma*s, pues la negación implica uno cualquiera de esos medios de conocimiento. Y si se niega los *dharma*s, no existirá tampoco la posi-

bilidad de su negación, aun cuando existiese el *dharma* llamado *medio del conocimiento*, porque no es posible negar, por ejemplo, lo que no se percibe. El *dharma* inexistente no puede ser percibido, precisamente porque no existe, porque es vacío; y de lo que no existe nada puede decirse: el no ser no admite afirmación ni negación. El mismo Nâgârjuna lo ha demostrado al estudiar las posibilidades de afirmación o negación del ser y del no ser. Se podría, en caso extremo, negar realidad a los *dharms* percibidos, pero la realidad que nunca podrá ser negada es la del *dharma* mismo de la percepción. Hay, en el caso del *dharma* llamado percepción, como en el de cualquier otro medio del conocimiento, una afirmación inmediata que de ser negada exigirá otra argumentación. Podemos dudar de los *dharms*, pero no del *dharma* en que aprehendemos los *dharms*, sean éstos falsos o reales. El mismo argumento vale para la inferencia, segunda fuente o medio de conocimiento. Se puede negar lo inferido, y la inferencia puede también conducir a una negación; pero queda, en cualquier caso, afirmado el *dharma* mismo de la inferencia. Incurriríamos en contradicción siempre que pretendamos negar, mediante la percepción y la inferencia —que son *dharms*— todos los *dharms*. La percepción y la inferencia *o no pueden negar o no pueden ser negadas*. ¿Y qué dice, en definitiva, la doctrina ortodoxa del budismo? Habla de *dharms* buenos y de *dharms* malos. La doctrina quiere expresar que los *dharms*, buenos o malos, tienen esencia propia, son realmente, y que toda la variedad de los *dharms* no puede ser considerada vacía, *çûnya*.

Por el principio que veda negar lo que no existe, los *dharms* no pueden ser negados si carecen de esencia propia. Hablar de carencia de esencia propia significa

atribuir realidad a esa carencia, o no atribuírsela; si se la atribuye, se incurre en contradicción; si no se la atribuye, se viola el principio que impide negar lo que no existe. La misma expresión "carencia de esencia propia" necesita, para ser válida, ser, y entonces queda con ella afirmado un *dharma*; y si no es, no es válida la negación que con ella se quiere hacer de los *dharms*. Nos hallamos siempre ante la imposibilidad de negar esencia propia a todos los *dharms*. Y tampoco podría decirse que, aunque los *dharms* carecen de esencia, las esencias son en sí, pues si fuesen en sí serían *dharms* y al afirmar las esencias se afirmaría los *dharms* que se pretendió negar por carentes de esencia.

El juicio negativo sólo es posible en un caso: cuando el objeto negado existe aunque no actualmente; o sea: es posible negar la actualidad de los *dharms* pero sólo cuando los *dharms* tienen en alguna forma existencia. Lo que se niega es la presencia de lo que en alguna forma *debe* ser. La negación sólo puede afectar a lo posible. Se niega que un objeto esté dado aquí, ahora; pero no se puede negar que un objeto no se dé ni aquí, ni ahora, ni ahí, ni nunca, de ninguna manera. La negación no es válida, si pretende ser negación de la existencia misma. Toda negación implica ciertas restricciones: implica, por lo menos, la restricción que le impone el objeto mismo que se niega; y ese objeto es, en alguna forma, existente. Si hay un pote de arcilla, podemos decir que no hay aquí ningún pote de arcilla; si el pote de arcilla existe —aunque sólo sea en nuestra imaginación— podemos decir, y sólo entonces, que el pote de arcilla no se da en este momento, aquí, en la realidad del ahora; pero si el pote de arcilla no existe de ninguna manera la expresión

carece de sentido y no podremos decir que el pote de arcilla no existe. La negación del pote de arcilla necesita, como toda negación, un objeto. Si se niega, se niega una existencia; si la esencia propia de los *dharma*s no existiese nunca, en ninguna parte, ¿qué negaríamos al negarla? De lo que realmente no existe, no puede darse negación¹. La negación de lo que no es se da sin necesidad del juicio, de hecho. En cuanto se ofrece un juicio negativo se ofrece la afirmación del objeto del juicio y de ese otro objeto que es el juicio mismo. Si al decir que los *dharma*s carecen de esencia propia se pretende destruir el error de quienes creen percibir o inferir una esencia propia de los *dharma*s, lo que se logra es afirmar la realidad del que percibe o infiere, de lo percibido o inferido, de la percepción y la inferencia; la realidad del negador, de lo negado, de la negación. Si no afirmamos la realidad de lo percibido, no podremos decir que algo es negado mediante la percepción. Y tendremos, en fin, que todas las cosas y su esencia propia quedan afirmadas y que nadie las negó ni pudo negarlas nunca.

"¡Los *dharma*s carecen de esencia propia!" ¿Está ese juicio fundado en alguna razón (*hetu*)? No puede estarlo, porque al negar los *dharma*s se niega también el *dharma* llamado "razón". (¿Qué puede significar "razón" en una doctrina donde todo es vacío?) Y si un juicio carece de razón que lo fundamente, ¿en qué consistirá su validez? No es posible formular aquel juicio, salvo que se lo formule sin razón que lo sostenga, en cuyo caso cualquier doctrina podría ser enunciada sin razón que la sostuviese —por ejemplo, la doctrina según la cual todos los *dharma*s tienen esencia propia—. Pero si se pretende que aquel juicio está

¹ Vv., XI.

fundado en una razón, la contradicción reaparece. ¿Cómo va a estar fundado en una razón ese juicio que al negar todos los *dharma*s niega el *dharma* "razón"?

Admitamos —continúa el imaginario contendor— que para negar la esencia de los *dharma*s no se necesita razón alguna. ¿Cuáles serían, entonces, las relaciones posibles entre la negación y el objeto a que esa negación se refiere? No hay sino tres relaciones posibles: la negación es anterior al objeto negado, posterior a él o simultánea con él. En el primer caso, el objeto a negar aún no existe: ¿cómo será posible negarlo? Si la negación es posterior al objeto, el objeto ya existía y su negación será inútil pues el objeto ya se ha afirmado por sí mismo. Y si la negación y su objeto son simultáneos, ambos se afirman independientemente, sin que haya entre ellos relación alguna, de donde la pretendida negación del objeto no sería negación de ese objeto¹.

Pero toda esta crítica puede ser revisada. Se ha comenzado diciendo que podemos negar todos los *dharma*s menos uno, el de nuestra palabra que niega, o el de la percepción o el de la inferencia —medios de conocimiento merced a los cuales negamos—. Si la palabra y los medios de conocimiento fuesen vacíos, no podríamos con ellos negar. Nâgârjuna replica que en su posición habría contradicción o error si él admitiese que se puede negar o afirmar, pues en ese caso debería, efectivamente, reconocer que los *dharma*s mediante los cuales se afirma o niega no son vacíos; pero él no sostiene que un *dharma* pueda ser afirmado ni negado, porque al decir que los *dharma*s carecen de

¹ Vv., XX.

esencia propia no excluye los *dharma*s llamados palabra, percepción, inferencia, etcétera. El adversario sostiene que hay *dharma*s con esencia propia, llamados medios del conocimiento. ¿Cómo es posible sostener eso?

Un medio de conocimiento es un *dharma* con el mismo título que los otros. ¿Cómo puede ser establecido —afirmado o negado— ese *dharma*? ¿Sin recurrir a otro medio de conocimiento? Si no recurrimos a un medio de conocimiento no lo estableceremos, pues nada puede ser establecido sin un medio de conocimiento que nos permita establecerlo; y si esos *dharma*s no quedan establecidos ¿se pretenderá utilizarlos como medios de conocimiento para establecer otros *dharma*s? O sea: si los medios de conocimiento no quedan sentados, no pueden servir para sentar los *dharma*s. ¿Los estableceremos recurriendo a otro medio de conocimiento? ¿Y cómo será establecido este otro medio de conocimiento que nos ha servido para establecer el *dharma* primero? Necesitará, a su vez, ser establecido por otro medio de conocimiento; y así tendremos un regreso al infinito que no puede ser medio de prueba porque con él "no se prueba ni el principio, ni el medio, ni el fin"¹. Pero volvamos a la primera posibilidad: probar sin recurrir a otro medio de conocimiento. En ese caso "perdemos el sentido de la discusión"². ¿Por qué? Porque hablamos primero de *dharma*s probados por medios de conocimiento, y luego de *dharma*s no probados por medios de conocimiento. La relación conocimiento-objeto es pasible de las mismas críticas a que han sido sometidas las demás relaciones. "El objeto cognoscible existe en

¹ Vv., XXXII.

² Vv., XXXIII.

cuando existe el conocimiento —resume Candrakīrti¹— y los conocimientos existen en cuanto existen los objetos cognoscibles. Pero en ningún caso hay una realidad, independiente, de los conocimientos o de los objetos conocidos". Si los *dharma*s son probados por los medios de conocimiento, ¿cómo se prueban éstos?².

Una solución, más brillante que válida, nos dirá que los *pramāṇas* (medios de conocimiento) prueban los *dharma*s y se prueban a sí mismos, así como la luz ilumina los objetos y se ilumina a sí misma. El ejemplo serviría para sentar los *pramāṇas* por analogía. Ya se había observado, sin embargo, que "el filo de la espada no se corta a sí mismo"³; y quizás el ejemplo de la luz no tenga más valor que el de una espada que se corta a sí misma.

En un momento dado no tenemos luz, en el momento siguiente tenemos luz; en el primer momento no se veía un cacharro, en el segundo momento se lo ve. ¿La luz se ilumina a sí misma como ilumina el cacharro? Entonces en el primer momento la luz existió, como existía el cacharro aunque no se lo viese. Si la luz existió en el primer momento, estaba a oscuras, como el cacharro, pues si no hubiese estado a oscuras no se podría decir que en el segundo momento se iluminó a sí misma, ya que se habría iluminado a sí

¹ Trad. STCHERBATSKI, p. 164.

² Cf. *Bodhicaryāvatāra*, IX, 111 y s. DE LA VALLÉE POUSSIN, MK., p. 81. considera, injustamente, *clef de voûte* de la dialéctica "mādhyaṃika", el sofisma frecuente de la imposibilidad de que nazca un hijo. (Si no hay padre, no hay hijo; por lo tanto un hijo no puede nacer, porque para eso sería preciso que hubiese padre.)

³ Cf. STCHERBATSKI, *ibid.*, p. 145; y BURNOUF, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien*, 2ª ed., p. 500.

misma en el primero¹. Si la luz se ilumina a sí misma, la luz ilumina las tinieblas, pues en el primer momento, cuando aún no se iluminaba a sí misma, o era tinieblas o no era nada. Si se dice que efectivamente ilumina las tinieblas, Nāgārjuna contestará que donde hay luz no hay tinieblas ya que luz y tinieblas son dos contrarios cuya simultaneidad es imposible. Donde hay tinieblas no puede haber luz; donde hay luz no puede haber tinieblas. Si se reconoce esto, ¿dónde están las tinieblas que pueden ser iluminadas por la luz? Una respuesta ingenua: la luz ilumina, precisamente porque donde ella está no hay tinieblas ni puede tampoco haber tinieblas en ella misma; no debe hablarse de dos momentos, un primero en que no hay luz y un segundo en que hay una luz que se ilumina a sí misma, e interpretar ese *si misma* como la luz inexistente del momento anterior; la iluminación de la luz por sí misma debe entenderse como instantánea; la luz disipa las tinieblas en el mismo momento en que se produce, y así se ilumina a sí misma e ilumina las otras cosas. Pero este argumento carece de valor, porque la luz no puede alcanzar las tinieblas, por la imposibilidad de coexistencia de los contrarios; y si no puede alcanzarlas no las disipa; y si no las disipa no es luz. Nos hallaríamos aquí ante un ejemplo más de la imposibilidad de la acción instantánea sostenida por los discípulos del pequeño vehículo. Quedaría un último argumento: la luz disipa las tinieblas, pero sin alcanzarlas. Y esto sería una desesperada tentativa de defensa: si la luz, como las fórmulas mágicas, puede actuar a distancia², ¿por qué disipa sólo estas tinieblas y no todas las tinieblas del mundo? ¿Qué razón explica que no disipe las otras

¹ Vv., XXXV.

² ÇÇT₂, p. 9.

tinieblas con las cuales tampoco está en contacto?

El ejemplo no sirve para mostrar la posibilidad de que el conocimiento pruebe los *dharma*s y se pruebe a sí mismo. Pero admitamos que el conocimiento se prueba a sí mismo y que es un *dharma* especial ya que los otros *dharma*s no se prueban a sí mismos. ¿Qué relación tendría entonces el conocimiento con los otros *dharma*s? Los medios de conocimiento se dan en relación con los otros *dharma*s, o no; si se dan en relación con los otros *dharma*s, no pueden probarse a sí mismos pues si se probasen a sí mismos no estarían en relación con ellos; y si no se dan en relación con ellos entonces no se advierte cómo pueden probarlos. Si a pesar de probarse sin relación con los *dharma*s sirviesen para establecer los *dharma*s, cualquier otro *dharma* que no fuese uno de esos cuatro medios de conocimiento podría servir para establecer los *dharma*s. Probados los medios de conocimiento sin relación con los *dharma*s, resulta imposible sentar la relación de los medios de conocimiento con los *dharma*s. ¿Por qué esos medios de conocimiento han de ser aplicables a los *dharma*s? Y si concediéramos que les son aplicables no veríamos cómo podrían —ya que son medios de conocimiento en cuanto se aplican a los *dharma*s— probarse a sí mismos sin recurrir a los *dharma*s.

Si se admite la relación de los *pramāna*s con los objetos, y si se dice que son *pramāna*s precisamente porque están en relación con los objetos, nada significará haber dicho que se probaban a sí mismos. Si son pruebas en cuanto están en relación con la cosa a probar, dependen, en su condición de prueba, de las cosas a probar; y si dependen de ellas tienen que ser probados en relación con ellas y no independientemente de ellas. Pero los objetos no están aún probados, puesto

que el *pramāna* es quien debe probarlos; y si el objeto no está probado, no lo está el *pramāna*, puesto que el *pramāna* sólo es tal en cuanto prueba un objeto. Si admitimos que los objetos ya están probados, entonces el *pramāna* no los prueba, y deja de ser *pramāna*. En términos más generales, que remiten a las discusiones anteriores: si el *dharma* y el *pramāna* son, ¿qué sentido tiene hablar de las condiciones del *pramāna* y del *dharma*? Y si algo no es, cabe la misma pregunta: ¿qué sentido tiene hablar de sus condiciones? O sea: lo que se prueba por sí mismo no está condicionado; el conocimiento y su objeto están condicionados; ni el conocimiento ni su objeto pueden probarse por sí mismos; y si los términos de la relación conocimiento-objeto (*pramāna*, *prameya*) no se prueban por sí mismos, son vacíos, y vacía es la relación en la que se pretende probarlos.

Sostener que los medios del conocimiento se prueban precisamente en su relación con los objetos, obliga a formularse esta pregunta: ¿puede el objeto, que no está probado, probar? El objeto, si no está probado, no puede probar; y si está probado, ¿cómo ha podido probarse? ¿Puede el objeto haberse probado en función de los medios del conocimiento? No, porque los medios del conocimiento se prueban, en el caso que se está analizando, en función del objeto. ¿Podría el objeto probarse sin relación con los medios del conocimiento? Pero entonces ¿qué necesidad tenemos de medios de conocimiento que vengan a probar objetos ya probados sin ellos? Y si el medio de conocimiento se probase en función del objeto ya no sería posible distinguir entre objeto y medio de conocimiento, entre *dharma* y *pramāna*, entre probado y probante. El *dharma* que probase al *pramāna* sería por eso mismo *pramāna*; y el

pramāna probado por el *dharma* sería, por eso mismo, *dharma*. Todo sería *dharma*, todo sería *pramāna*; *dhar-mas* y *pramānas* serían "una sola y misma cosa"¹. Más aún: si el medio de conocimiento prueba al objeto y el objeto prueba al medio de conocimiento, tanto el objeto como el medio de conocimiento quedan sin ser probados. ¿Puede insistirse en la discusión y sostener que el *pramāna* prueba al *dharma* porque el *dharma* está referido al *pramāna*, y que el *dharma* prueba al *pramāna* porque el *pramāna* está referido al *dharma*? Sería admitir que se prueban mutuamente, y esto va contra la definición según la cual *pramāna* es lo que prueba y *dharma* lo probado. Y como, en fin, no puede sostenerse que los medios de conocimiento se establecen sin necesidad alguna de prueba, nos encontraremos con que los medios de conocimiento no pueden ser probados ni por sí mismos, ni entre sí, ni por otros medios de conocimiento que no sean los cuatro aceptados, ni por los objetos, ni sin prueba.

Volviendo ahora a la proposición inicial, deberá concluirse que no es válido el argumento según el cual "podemos comprender que todos los *dhar-mas* tengan esencia, puesto que hay un medio de conocimiento y un objeto de conocimiento"².

La palabra con que se niega la esencia de los *dhar-mas* está, también, desprovista de esencia, por originarse en virtud de causas y condiciones; pero, si bien niega, la palabra no se afirma por eso a sí misma. El hecho de negar no implica la afirmación del hecho que niega.

¹ Vv., XLVI.

² Vv., LII.

El Sublime creó una vez un *nirmitaka*¹, un ser fantástico, y también los dioses creaban seres fantásticos como el anciano, el enfermo y el cadáver que el príncipe vio en sus paseos antes de resolverse a buscar el camino de la iluminación. Sólo para el príncipe y el auriga eran visibles los fantasmas, según se afirma en el relato de Aṣvaghosha². Pero los fantasmas que creaba Buddha tenían a su vez fuerza creadora; como los bodhisattvas y los magos, el Sublime puede disponer la aparición de fantasmas en el tiempo futuro, y esos fantasmas conversan entre ellos, exponen la doctrina, interrogan, son interrogados, y hasta determinan la aparición de otros seres fantásticos: un ser fantástico puede, como Buddha, ser un creador. La palabra que afirma o niega es un fantasma creando o matando a otro fantasma; y así como un fantasma puede matar a otro sin por ello dejar de ser fantasma, de la misma manera la palabra puede negar la esencia de los *dharma*s sin por ello afirmar su esencia propia. Podría objetarse que detrás de todos esos fantasmas está el ser real que con su fuerza creadora les da apariencia; pero entonces se confesaría desconocimiento de la doctrina budista: Buddha, creador de fantasmas, es a su vez un fantasma. Con la palabra sucede lo que con el hombre concebido por arte de magia, que mata a otro hombre también concebido por arte de magia: el que mata no se afirma a sí mismo como existente, por el hecho de matar³. Los dos hombres mágicos son igualmente in-

¹ Mk., XVII, 31.

² *Buddhacarita*, II, 26, 40, 54 (SBE XLIX). Las series de las acciones y los frutos (Mk., XVII) son como esa sucesiva creación de seres mágicos, ninguno de los cuales tiene realidad propia. Cf. *Siddhi*, p. 770 y s.

³ Vv., XXIII.

existentes, en el sentido de que carecen de esencia; ambos son *śūnya*, vacíos. ¿Qué esencia puede describirse en las imágenes que en nuestro sueño actúan? Es lógicamente posible, pues, negar con la palabra, *śūnya*, la esencia de todos los *dharma*s. La palabra es un rey de la ilusión, de la muerte, de la nada, matando a otro rey de la ilusión, de la muerte, de la nada.

La palabra, vacía, no constituye una excepción entre los *dharma*s, no queda excluida de ellos cuando Nāgārjuna niega esencia a todos los *dharma*s; si efectivamente quedase excluida, debería darse la razón de ello reclamada por el adversario. La palabra, insiste Nāgārjuna, carece de esencia, como todo *dharma*; también para ella se cumple lo que se cumple en todos los *dharma*s: carece de esencia, es vacía, porque sólo puede darse en virtud de causas y condiciones. Habría abandono de la tesis "todos los *dharma*s son vacíos" si la palabra constituyese una excepción; pero la palabra es también *dharma* y a ella le es aplicable lo que de "todos los *dharma*s" se dice. El ejemplo del *dharma* "¡Silencio!" sería válido, si ese *dharma* estuviese dotado de esencia; pero si está dotado de esencia, su ejemplo no corresponde al caso de la palabra, pues se ha dicho que la palabra está desprovista de esencia, como todos los *dharma*s. Nāgārjuna no admite que el *dharma* "¡Silencio!" pueda anular a otros *dharma*s; para eso sería necesario admitir, y Nāgārjuna no lo admite, que ese *dharma* no es vacío. Lo que se está discutiendo es precisamente si los *dharma*s son vacíos o no lo son; y si se afirma que un *dharma* anula a otro *dharma* se incurre en una petición de principio, pues ya se sienta que el *dharma* "¡Silencio!" no es vacío.

¿Qué significaría, en definitiva, refutar la tesis de Nāgārjuna? Significaría incurrir en una petición de

principio. "Todos los *dharma*s son vacíos". Si eso es un juicio, es un *dharma* y es también vacío. Yo podría incurrir en error, continúa Nāgārjuna, si mi juicio tuviese esencia propia; pero tampoco ese juicio la tiene. Si la naturaleza de los *dharma*s es la vacuidad, ¿cómo hablar de juicio, es decir, de una proposición fundada? ¿Y cómo hablar del error de un juicio? ¿Qué objeción puede hacerse a quien no intenta fundar ninguna proposición? ¿Qué error se busca en aquella proposición, si se ha dicho que todas las proposiciones, como todos los *dharma*s, son vacías? Refutar esa proposición no podría conducir sino a la demostración de que la proposición es vacía, carece de razón que la fundamente, y en esa forma quedaría confirmada la proposición de que todos los *dharma*s son vacíos; y si se acepta la proposición se acepta, igualmente, que todos los *dharma*s son vacíos. En resumen: la proposición es verdadera o falsa; si es verdadera, se reconoce la vacuidad de todos los *dharma*s; si es falsa, constituye una confirmación de la vacuidad de los *dharma*s. Nāgārjuna, más coherentemente que al comienzo de la discusión, dirá que no tiene tesis alguna que demostrar, pues no es posible la demostración de ninguna tesis. Por eso —agregarán sus discípulos— "ha de llevar mucho tiempo refutarnos"¹.

Pero aún será posible llevar la discusión más lejos. *No tengo tesis* se presenta como una negación que aún debe ser negada. No se puede, siquiera, decir que no se tiene tesis. "¿Quién puede decir que el sabio (*ārya*) tiene tesis o no la tiene? Acerca de la verdad absoluta los sabios guardan silencio."² *No tengo tesis* pertenece como *tengo tesis* al orden de la verdad común y super-

¹ CC, XVI, 25.

² CANDRAKĪRTI, trad. STCHERBATSKI, p. 137.

ficial. La afirmación es imposible, y por eso Nāgārjuna y sus discípulos la rechazan; pero también la negación es imposible, y por la misma razón la rechazan.

Queda la invocación a la ortodoxia budista. Nāgārjuna se anticipa a sus críticos y se dispone a sostener que su actitud es coherente con la enseñanza de Buddha. Admitase la realidad de los *dharma*s, pero no se retroceda luego ante las consecuencias. Para Nāgārjuna, la consecuencia es ésta: admitida la esencia propia de los *dharma*s, resulta imposible la salvación, porque admitiendo *dharma*s cuya esencia no depende de causas y condiciones se niega que la doctrina consista precisamente en el reconocimiento de la naturaleza dependiente de los *dharma*s¹. ¿De qué hablaba Buddha sino de la ley de las doce causas, del origen del dolor, enseñando así que hay causas determinantes de los *dharma*s —y lo determinado carece por definición de esencia propia— y que hay un origen del dolor, carente de esencia propia? Negar el origen del dolor —afirmar que el dolor tenga esencia propia— es negar el dolor; y si se niega el dolor, ¿qué sentido tiene buscar la supresión del dolor? ¿Buddha no enseña precisamente eso, la supresión del dolor? Y si no es posible suprimir el dolor, ¿cómo será posible buscar el camino que conduzca a la supresión del dolor? Quedan rechazadas las cuatro santas verdades del dolor, si se sostiene que los *dharma*s tienen esencia propia; o sea: si se sostiene que hay *dharma*s con esencia propia, se está fuera del budismo. Pero las consecuencias no terminan ahí: si se habla de *dharma*s no causados, con esencia propia, se habla de *dharma*s eternos (ya que eterno es lo que, sin ser causado, existe); siendo eternos todos los *dharma*s, sería imposible alcanzar la salvación en un mo-

¹ Vv., LV.

mento dado, pues la salvación no sería entonces eterna. Si la esencia de los *dharma*s se establece sin dependencia, debe rechazarse el principio budista de la producción en virtud de causas y condiciones (*pratītyasamutpāda*) y con él la doctrina misma de Buddha; si la esencia propia se establece de acuerdo con aquel principio, incurrimos en contradicción. La primera posición transforma este mundo en un mundo permanente, invariable; transforma la visión que el budismo ofrece, de un mundo fluctuante y vacío, en un mundo estable y afirmado para siempre. La segunda posición es evidentemente absurda. Podrá sostenerse que Buddha habló de *dharma*s eternos, incondicionados, que escapan al principio de la producción en virtud de causas y condiciones; posterguemos la consideración de ese problema —ya resuelto de manera general en el análisis del problema del ser— y vayamos a las otras objeciones posibles.

Designamos las cosas con nombres, o creemos, con nombres, designar las cosas. Nāgārjuna deberá negar la existencia misma de los nombres. Pero ¿qué se quiere dar a entender si se dice que los nombres no existen? ¿Cómo debe interpretarse esa no existencia de los nombres? ¿Se pretende que la no existencia del nombre existe o que no existe?¹ En el primer caso nos encontraríamos con la existencia de una no existencia; en el segundo caso con la no existencia de una no existencia. En el primer caso nos contradecimos; en el segundo incurrimos en el error de negar lo que no existe, procedimiento ya condenado, pues sabemos que la negación sólo tiene vigencia en el orden de lo existente.

¹ Vv., LIX.

Pero con esta argumentación se repite lo que se decía al querer imponer la existencia de la palabra que niega o de los medios de conocimiento mediante los cuales se niega. No corresponde sino insistir en la posición inicial: todos los *dharma*s carecen de esencia propia, y si no tienen esencia propia son vacíos, y si son vacíos puede decirse de ellos que son irreales. Cualquier réplica parte de la afirmación de que algo tiene esencia, existe realmente, no es vacío, y eso es lo que está en discusión. La palabra existe, luego no se puede decir que todos los *dharma*s son vacíos; el juicio existe, luego no se puede decir que todos los *dharma*s son vacíos; los nombres existen, luego no se puede decir que todos los *dharma*s son vacíos. ¿No se advierte la imposibilidad de defender la tesis de la realidad de los *dharma*s, con un planteo en el que se da por resuelto lo que se quiere resolver? ¿Qué está en discusión? La tesis de que los *dharma*s son reales, tienen esencia propia. Se niega eso y se exige la demostración de la tesis. En rigor, con la negación no se adelanta ninguna tesis que pueda ser criticada. Cuando decimos que los *dharma*s son vacíos, rechazamos simplemente la tesis de que los *dharma*s tienen esencia propia; y si aparecemos como sosteniendo también una tesis (la de que los *dharma*s carecen de esencia) debe entenderse bien qué decimos: decimos que cualquier tesis es vacía, y que la nuestra, si la tuviésemos, no podría constituir una excepción. Hay coherencia y no contradicción en esta actitud. Habría contradicción si, diciendo que todos los *dharma*s son vacíos, no se reconociese vacuidad a ese caso especial del *dharma* constituido por la palabra o por el juicio. (Si se lleva este problema a los sistemas lógicos contemporáneos de Nāgārjuna y posteriores a él, acaso se pueda iluminarlo

examinando la naturaleza de los razonamientos en que la *proposición* a demostrar es un juicio universal cuyo sujeto sea "todos los *dharmas*". No hay posibilidad alguna de demostrar esa proposición, pues ese juicio no puede ser fundado sin que se recurra a él mismo. La proposición en que el sujeto es "todos los *dharmas*" es indemostrable. El acto de juzgar implica siempre, y con mayor razón en este caso, o una tautología o una contradicción.)

Se pretende, también, decir que la esencia, lo que se afirma por sí mismo ha de existir de alguna manera, si bien puede no existir en los *dharmas*; y que aun cuando se admitiese esto, la posición sería absurda, pues afirmaría un *dharma* —la esencia— fuera de los *dharmas*, y la realidad sólo está constituida por *dharmas*. Pero la crítica es ociosa y de una minuciosidad improcedente. Entiéndase bien: los *dharmas* son vacíos; la palabra, el juicio, el nombre, son *dharmas*; luego, la palabra, el juicio, el nombre son vacíos. Más rigurosamente, el problema debe ser planteado así, según Nāgārjuna: ¿se sostiene que los *dharmas* tienen esencia propia? Exigimos la prueba de ello, y el adversario no puede darla sin incurrir en una petición de principio. Pero como hemos negado aquella afirmación, el adversario entiende que hemos formulado un juicio negativo y que si atribuimos validez a nuestro juicio incurrimos en contradicción.

En definitiva, el problema es el de los juicios negativos; y, sin una dilucidación previa de su sentido, toda la disputa es inútil.

Entendida la posición de Nāgārjuna como la del sostenimiento de una tesis, la discusión debía girar

acerca de la posibilidad de afirmar, cuando se afirma que nada es afirmable. Aclarado por Nāgārjuna que no hay afirmación en su posición, correspondería ver qué significa una negación como la suya: "No hay *dharmas* con esencia propia". El juicio negativo, dice el adversario, sólo es posible en un caso: cuando el objeto a que la negación se refiere existe, aunque su existencia no sea actual. Lo que se niega es la actualidad del objeto. Si el objeto existe actualmente, su negación es un juicio falso; si el objeto no existe de ninguna manera, su negación no es posible, pues toda negación se refiere a un objeto; y al objeto negado le corresponde, en una u otra forma, por ser objeto, una suerte especial de existencia. (El adversario parece sostener la posición budista desarrollada posteriormente por lógicos como Dharmakīrti y Dharmottara.)

Los juicios negativos no pueden ser juicios de experiencia. La percepción —uno de los medios legítimos de conocimiento— no nos suministrará nunca un juicio negativo, pues la percepción resulta del contacto de ciertos órganos con entidades positivas. El juicio negativo se refiere a una no existencia, y la no existencia, aunque también objeto posible del conocimiento, no puede actuar sobre los órganos. Para Kumārila y los Mimāṃsakas, la negación terminará por ser considerada un medio especial de conocimiento que tiene precisamente por objeto la no existencia; pero esta no existencia no puede ser entendida absolutamente sino en relación a algo existente. Tomemos el juicio "Esto es un cacharro" y el juicio "Esto no es un paño". Con ellos significamos que "esto" existe en cuanto cacharro y no existe en cuanto paño. La no existencia es el objeto conocido en el segundo juicio; pero esa no existencia no puede darse sino en un objeto existente.

¿Concluiremos por ello que existencia y no existencia son posibles en un mismo objeto? No, si se entienden por existencia y no existencia la existencia y no existencia en general; sí, si se trata de una existencia particular —en cuanto cacharro— y de una no existencia particular —en cuanto paño—. En este último sentido existencia y no existencia pueden darse simultáneamente —como se dan el color y la forma, distintos e inconfundibles aunque semejantes en cuanto objetos, el uno positivo y el otro negativo, de conocimiento—. ¿Y cómo se explica el juicio negativo, si no recurrimos a la percepción? Podría ser interpretado como un juicio de inferencia: Si, dadas las condiciones necesarias para que un objeto sea percibido, el objeto no es percibido, el objeto no existe en el momento y lugar a que las condiciones se refieren. Pero esta inferencia supone un juicio negativo: el que formulamos diciendo "el objeto no es percibido". *¿Y cómo podría tenerse el conocimiento de que el objeto no es percibido?* La percepción de un objeto nos informa directamente acerca de la existencia del objeto, sin que en la percepción haya más conocimiento que el de esa existencia. No puede sostenerse que en la percepción de lo existente esté implícito el conocimiento como inexistente de lo *no percibido*, pues la percepción, por resultar del contacto del objeto con los sentidos, sólo puede referirse a los objetos existentes, y nunca, de ninguna manera, a los objetos no existentes. La no existencia del objeto no es conocida, entonces, ni por medio de la percepción ni por medio de la inferencia; pero hay un conocimiento de lo no existente, expresado en el juicio negativo; luego, el juicio negativo corresponde a una forma especial de conocimiento¹. Esa forma especial de cono-

¹ KUMĀRILA, *Clokavārttika*, V. 9. (Trad. G. JHĀ).

cimiento es directa, como la percepción, pero no supone contacto del objeto con los sentidos; es el conocimiento de la ausencia de un contacto, o conocimiento de una no existencia. La no existencia es, así, un objeto, pues no puede darse conocimiento que no se refiera a un objeto. No podría tampoco decirse que la percepción de un objeto implica el conocimiento de todo lo que ese objeto no es, porque cuando a alguien que tiene la percepción de "esto" se le pregunta *¿Es un paño?*, su conocimiento de que no es un paño se da en él inmediatamente, *sin que se hubiese dado antes de la formulación de la pregunta*. Luego, en la percepción del "esto" —cacharro— no está dado el conocimiento de que no es un paño; y el conocimiento no resulta tampoco de una inferencia¹. Ese conocimiento debe tener, necesariamente, un medio especial. Así como la afirmación no puede ser conocimiento de la no existencia, la negación —medio de conocimiento especial— no puede ser conocimiento de la existencia. Si el objeto es afirmativo, el medio de conocimiento adecuado es también afirmativo: percepción o inferencia; y si el medio de conocimiento es la negación, su objeto tiene que ser también negativo. La negación es una forma especial de conocimiento, con objeto propio; y esos objetos son las entidades "no-paño", "no-vaca", "no-liebre". Sólo cuando esas entidades se dan —como efectivamente se dan en la entidad cacharro— puede formularse un juicio negativo. De lo contrario, el juicio negativo sería imposible.

De lo que absolutamente no existe no hay negación posible. Es éste un principio al que todas las escuelas lógicas de la India han permanecido fieles.

¹ *Ibid.*, V, 29.

Los *Nyāyasūtras*¹ habían ya planteado el problema, preguntándose cómo era posible en general el juicio negativo, cómo era posible decir, por ejemplo, "Esto no es blanco". Si en el "esto" sólo se daba el conocimiento del "esto", ¿cómo referirle negativamente lo blanco? Los *Nyāyasūtras* responden que cuando un objeto carece de una característica, esa carencia es ya su característica: el "esto" se presenta caracterizado por la inexistencia de lo "blanco". Pero ¿puede hablarse de una característica inexistente, ausente? ¿No será que esa característica "blanco", considerada inexistente, existe de alguna manera? Los budistas preferirán sostener que lo blanco, negado del *esto*, existe; que el paño, negado del *aquí*, existe, y que para formular los juicios "esto no es blanco", "aquí no hay paño", es necesaria la existencia, en la representación, de lo blanco y del paño. Negar lo blanco, el paño, significa siempre afirmar lo blanco, el paño; si de lo blanco y el paño no tuviésemos por lo menos representación, el juicio negativo no sería posible, de acuerdo con el principio según el cual la negación ha de referirse a lo que de alguna manera esté dado. Los budistas tardíos sostendrán que la negación es posible cuando, dadas las condiciones necesarias para la percepción de algo, ese algo no es percibido; pero para que de lo blanco y del paño pueda decirse que no se dan ni en el esto ni en el aquí, es necesario que lo blanco y el paño se den como representaciones. Lo blanco, el paño, aunque ausentes, están presentes. Lo que no esté representado no puede ser negado, pues entonces tendríamos una negación de lo absolutamente inexistente².

¹ II, II.

² Cf.: DHARMAKĪRTI, *Nyāyabindu*, II, 12, y DHARMOTTARA, *Nyāyabindutīkā*. Trad. STCHERBATSKI, *Buddhist Logic*. vol. II, p. 60.

Pero, ya sea que se adopte la actitud primaria que no vacila en atribuir realidad al no ser, ya sea que el no ser escape a las posibilidades del juicio y éste sólo se refiera al ser presente o ausente, el problema no queda resuelto, pues cabe siempre la pregunta: "¿Cómo se reconoce la ausencia?"; o "¿cómo se reconoce la no presencia?" La solución más simple y menos satisfactoria remite el problema a la inferencia, olvidando que el juicio negativo de razonamiento supone ya un juicio negativo (el que sirve de razón) que es lo que se quiere explicar; la solución más radical remite el problema a la percepción, olvidando que no puede haber percepción de lo no existente. Nāgārjuna va más lejos que los filósofos posteriores. Ante la dificultad de los juicios negativos (de un conocimiento que debería referirse a una realidad, como todo conocimiento, y que no puede referirse a ella, pues si a ella se refiere debería afirmarla y no negarla) opta por la condena del mismo juicio negativo. Está obligado a ello si parte del principio según el cual la afirmación o la negación —el juicio— sólo puede referirse a lo que es, pues de lo que no es no cabe ni afirmar ni negar. Su método consiste en la reducción al absurdo del juicio mismo, sea éste afirmativo o negativo, si bien esta reducción al absurdo parece absurda: en el método mismo se está afirmando la actividad del juicio, que pretende ser negada. La esencia de los *dharmas* —dice por ello el contendor— no puede ser negada; si se la niega y si el juicio en que se la niega pretende ser verdadero, los *dharmas* tienen esencia.

STCHERBATSKI, *ibid.*, vol. I, p. 363 y s.; *La théorie de la connaissance et la logique*, p. 217 y s. S. MUKERJEE, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, p. 409 y s.

La esencia de los *dharma*s existe, ya que puede ser refutada; la refutación de la esencia implica, sin más, el reconocimiento de la esencia de los *dharma*s en general y el reconocimiento, en particular, de la esencia del *dharma* llamado juicio.

Estamos aquí en la actitud, que tan familiar nos es en occidente, según la cual la nada no puede ser afirmada ni pensada o contiene algo más que el concepto de algo (éste y su negación). A la nada, en rigor, no podemos referirnos ni afirmativa ni negativamente; ante la nada, diríamos, se disuelve la calidad de la cópula. Todo juicio es afirmativo o negativo, y tanto la afirmación como la negación son incompatibles con la nada. La nada no puede ser afirmada; la nada no puede ser negada. En el pensamiento indio se ha insistido en el segundo aspecto, pues el juicio negativo tenía para ese pensamiento una importancia mayor que la que se le ha concedido en occidente. Nāgārjuna concede que lo que no es no puede negarse. La afirmación y la negación sólo tienen sentido en cuanto se refieren a lo que es. Es frecuente, en los textos del budismo, la formulación, con variantes, de este principio: lo que no es ni se afirma ni se niega; tanto la afirmación como la negación de lo que no es implican contradicción.

¿Si afirma algo, qué es lo que Nāgārjuna afirma? La *śūnyatā*. Negar la *śūnyatā* significaría entonces, de acuerdo con aquel principio, reconocerla. "Todos los *dharma*s están desprovistos de esencia, son vacíos." ¿Se niega esto? Al negar la *śūnyatā* se la reconoce como existente y se la admite. La *śūnyatā* es afirmada por Nāgārjuna y negada por el adversario. ¿Cómo pretender negar la *śūnyatā*, si es afirmada y negada, y si se ha dicho que lo que no es no puede ser negado ni afir-

mado? Podrá insistirse diciendo que la *śūnyatā* está negada sin necesidad del juicio. La *śūnyatā* está negada de hecho en la realidad, "como en la llama está negado el frío". La *śūnyatā* no puede ser afirmada, porque no es; y no necesitaría ser negada, precisamente porque su negación se da de hecho. El juicio afirma siempre. Si la esencia de los *dharma*s no existiese, ¿qué se negaría con el juicio que pretende negar la esencia propia de los *dharma*s? Nada, y la nada no puede negarse. La negación es siempre negación de algo; o, mejor, la negación es imposible salvo que se la entienda como negación referida a un momento dado del tiempo —negación relativa al presente, afirmación con respecto al pasado o al futuro— o a un lugar del espacio —negación relativa al aquí, afirmación con respecto al ahí o al allá—. Quedaba demostrado el absurdo de la posición de Nāgārjuna, si se partía de la hipótesis "los *dharma*s tienen esencia"; queda ahora demostrado igualmente el absurdo, si se parte de la otra hipótesis: "los *dharma*s no tienen esencia". Tanto en el caso de que los *dharma*s tengan esencia, como en el caso de que no la tengan, la negación de esa esencia es imposible. En el primer caso, porque se iría contra la hipótesis; en el segundo, porque se desconocería el sentido mismo de la negación. Por otra parte, negada la esencia de los *dharma*s, sabemos que queda negada la esencia de la palabra, de la percepción, del juicio; y si éstos quedan negados y se pretende salvar la posibilidad de negar la esencia de los *dharma*s, nos encontraremos con que es posible negar la esencia de los *dharma*s sin necesidad de la palabra, de la percepción, del juicio.

Toda esta discusión es un proceso en el que se va

aclarando el concepto de *śūnyatā* y la negación de la realidad de los *dharma*s. Iniciada la discusión de acuerdo con la interpretación que el adversario hace de la doctrina de Nāgārjuna, éste aparece como afirmando que los *dharma*s carecen de esencia propia; inmediatamente, con las primeras objeciones, se aclara que tal afirmación no existe: "En mi tesis no puede haber error, porque yo no tengo tesis." La posición de Nāgārjuna tiene que ser, entonces negativa. Hechas las aclaraciones necesarias al problema de la negación, Nāgārjuna se apresura a advertir: "Yo no niego", así como antes aclaraba: "Yo no afirmo". La afirmación hubiera conducido a reconocer la tesis del adversario; la negación conduciría a lo mismo. Si afirma, si niega, incurre en contradicción. La esencia de los *dharma*s no puede ser afirmada, porque la esencia de los *dharma*s no existe, decía; ahora dice que no afirma la vacuidad de los *dharma*s, pues sabe que la afirmación está demostrando la esencia de algo; y agrega que, no existiendo la esencia de los *dharma*s, no puede negarla, pues su negación no puede referirse a un objeto inexistente. No hay objetos negables; no hay negación. ¿Qué sentido tiene refutar a Nāgārjuna, que ni afirma ni niega? Antes la discusión parecía tener sentido, ya que se le atribuía a Nāgārjuna una afirmación; ahora se advierte que carece de sentido: Nāgārjuna ni siquiera niega nada. ¿Y cómo podría refutarse a quien ni afirma ni niega? Cuando la posición de Nāgārjuna era entendida como la afirmación de la inesencialidad de los *dharma*s, se pretendía que Nāgārjuna reconocía como *dharma* la inesencialidad de los *dharma*s. Pero Nāgārjuna no aspiraba, con aquella aparente afirmación, a determinar la existencia de la inesencialidad de los *dharma*s; no se trataba de convertir, mediante el juicio, la inexistencia

misma en una substancia. Al decir que las cosas carecían de esencia no quería afirmar como substancia esa "carencia", convertir la *śūnyatā* en *cosa*. De la misma manera, cuando su juicio se presentaba como una negación, Nāgārjuna no entendía que su juicio suprimiese la esencia de los *dharma*s. Decimos, por ejemplo, "Devadatta no está en la casa", y alguien replica: "Devadatta está en la casa". El primer juicio es verdadero no porque determine o cree la no existencia de Devadatta en la casa, sino porque expresa que Devadatta no está en la casa. Esto es lo que el sentido común entiende por juicio negativo. Nadie suprime lo existente, desde luego, por el hecho de negarlo; nadie lo impone por el hecho de afirmarlo¹. Pero independientemente de todo esto, sabemos que el juicio negativo parece afirmarse a sí mismo y que, aun cuando adquiriese la forma de una autonegación, se afirmaría en la mera función de negarse. Decir que el juicio negativo "Devadatta no está en la casa" es una advertencia para evitar el error de que se crea en la presencia de Devadatta, significa afirmar la advertencia, lo que advierte y lo advertido, como reales con lo cual volvería a afirmarse la esencia propia de los *dharma*s. Pero este argumento se refiere a la misma cuestión, ya debatida, de la palabra que niega. Admitamos, sin embargo, que la palabra no se negase a sí misma. ¿Quedaría por eso afirmada? ¿Lo que no es negado queda de hecho afirmado? ¿Se afirma directamente a sí mismo? Si quiere concederse ese privilegio a los *dharma*s que llamamos medios de conocimiento, corresponderá remitir nuevamente a la discusión donde se demostró que los medios de conocimiento no pueden ser probados por sí mismos,

1 Vv., LXV.

La afirmación de la palabra, del juicio, por sí mismos, es, en definitiva, una ilusión. Pero no se diga que, en cuanto ilusiones, *son*, están provistas de esencia propia. Las ilusiones carecen de esencia propia, son vacías, porque pertenecen al reinado de la producción en virtud de causas y condiciones: si las ilusiones tuviesen una esencia propia, no sería posible suprimirlas, y las ilusiones se suprimen.

Nāgārjuna ha inventado un adversario que no lo entiende y que, por eso, está siempre fuera del problema. ¿Cómo podría, si no, ese adversario, reclamar una razón que fundamentase la proposición de Nāgārjuna? Lo que Nāgārjuna niega es, precisamente, que haya razones válidas, que haya posibilidad de sostener una tesis. Y si en el transcurso de la discusión ha podido entenderse que él tiene tesis, inmediatamente aclara que su misma tesis es inconsistente y que a ella, como a todos los *dharma*s, le es aplicable el concepto de *śūnya*. Todas las tesis son vacías: también la suya, si es que tiene tesis.

La prueba "de los tres tiempos", aducida para demostrar la imposibilidad de la negación, se vuelve ahora contra el adversario. La noción de tiempo constituyó, en la especulación de la época, la prueba general a que debía ser sometida toda afirmación. Descompuesto el tiempo en sus tres momentos, la afirmación de cualquier existencia debía referirse por lo menos a uno de ellos. Los *Nyāyasūtras*¹, para sostener la validez de los medios del conocimiento contestan, en primer término, al argumento según el cual los medios de conocimiento no existen pues no son concebibles en ninguno de los tres momentos del tiempo si se quiere relacionarlos con los objetos conocidos. Admitido, de acuerdo con la

¹ II, 1, 8-20.

fórmula que se hará clásica, que la percepción nace del contacto del objeto con el sentido, se intentaba demostrar la imposibilidad del conocimiento con los mismos razonamientos que el adversario de Nāgārjuna retoma para demostrar la imposibilidad del juicio negativo. Los *Nyāyasūtras* contestan que los medios del conocimiento no pueden, si no existen, ser negados, y esto concuerda con el repetido principio; además, si los medios del conocimiento no existen, tampoco se puede, en general, negar, ya que la negación afirma el medio de conocimiento que pretende negar; y admitida la validez de la negación no hay negación posible, en definitiva, de las fuentes del conocimiento¹. Pero demostrar, con los argumentos del adversario, la imposibilidad del juicio negativo, no tiene ya ningún valor para destruir la posición de Nāgārjuna, pues éste ha aclarado que no niega, que no tiene tesis. Quien tiene tesis es el adversario: "Todos los *dharma*s están provistos de esencia propia"; y eso es indemostrable sin una petición de principio: cualquier prueba que se dé será prueba de sí misma. El argumento de los tres tiempos es la prueba de la imposibilidad de la negación, como lo es de la imposibilidad de la afirmación. ¿"Todos los *dharma*s están provistos de esencia propia"? El "Tratado para evitar las vanas discusiones" se reduce a pedir la demostración de esa tesis. Y el adversario no puede darla. Es ingenuo decir que tampoco la negación de esa tesis puede ser demostrada. ¡Si la negación de esa tesis lo que niega es la posibilidad de la demostración! ¿Cómo incurrir en la contradicción de exigir que se demuestre precisamente lo contrario

¹ En el tratado de Nāgārjuna se analiza esa argumentación, lo cual probaría que el tratado es lógicamente posterior a los *Nyāyasūtras*.

de lo que se hubiera querido demostrar? Se ha ofrecido una tesis como demostrable, y no han sido dados los argumentos para demostrarla. Y si se fuerza la discusión diciendo que la negación, por negarse a sí misma, deja de ser negación, se le desconoce, a lo que se insiste equivocadamente en llamar negación, el valor que realmente tiene: el de ser una exigencia de suspender el juicio. Y a esta suspensión del juicio no puede reclamársele prueba alguna. El juicio es el que necesita prueba; y el juicio no puede encontrarla sino sacándola de sí mismo. Suspendido el juicio no queda por ello la vacuidad de los *dharma*s como un *dharma* provisto de esencia, pues esa vacuidad es vacía.

Realidad del mundo exterior, realidad exclusiva del pensamiento, absoluta vacuidad; Buddha habría enseñado estas tres diferentes doctrinas "para engañar a los seres". Ésa es la primera interpretación que la ortodoxia brahmánica da del curioso fenómeno budista; pero al intentar exponerlo procede con evidente infidelidad. Baladeva¹ atribuye a los Mādhyamikas la tesis de que la *śūnyatā* es la única realidad porque no necesitando razón que la fundamente se prueba a sí misma; y objetando, con un argumento que será mucho más tarde repetido por Rāmānuja: ¿Qué es esa vacuidad? ¿Ser, no ser? ¿Ser y no ser? Si se la afirma como ser, al decir que todo es vacuidad se abandona la tesis que se pretende demostrar; si se la afirma como no ser, y si en la tesis se afirma que todo es vacuidad, se incurre en contradicción, pues al sentar la tesis se afirma una realidad que no puede ser vacía. También se incurriría en contradicción si se sostuviese que la vacuidad es, al mismo tiempo, ser y no ser. De cualquier manera,

¹ VEDĀNTASŪTRAS, *Sacred books of the Hindus*, vol. V. Comentario a II, II, 32.

lo que se afirma ha de ser real, si es verdad; y, si se afirma algo, no puede afirmarse que nada es afirmable.

Nos hallamos de nuevo ante las "vanas discusiones" que Nāgārjuna quiso evitar. Esto explica que Çankara no se dignase criticar a los Mādhyamikas. Las paredes del budismo están apoyadas, para Çankara, "sobre bases de arena", y de ahí que se derrumben. Recurrir en la vida práctica a las doctrinas budistas es una simple locura: Buddha es responsable de haber predicado al mismo tiempo tres sistemas distintos, lo cual demuestra que era propenso a las afirmaciones incoherentes o que odiaba a los hombres y por eso los confundía¹. Quienes busquen la salvación deben rechazar las doctrinas de Buddha, especialmente la doctrina de la *śūnyatā* que es la más absurda de todas y aun menos digna de réplica que la doctrina de los Vaiçeshikas. Después de criticar el instantaneísmo del pequeño vehículo y el idealismo de los Yogācāra —posiciones para él igualmente nihilistas— declara que la doctrina de la "tercera variedad", la de quienes sostienen que todo es vacío, está contradicha por todos los medios de conocimiento y no requiere refutación especial. Para Çankara, la ausencia de contradicción es criterio de verdad; y los medios de conocimiento prueban, sin contradicción, la realidad de los objetos. Çankara olvida que el medio de conocimiento es puesto en discusión por los Mādhyamikas y que éstos lo condenan en virtud de las contradicciones que implica.

Rāmānuja no es mucho más justo con los Mādhyamikas. Repite a Baladeva, agregando que la teoría de la vacuidad, núcleo, para los Mādhyamikas, de la doctrina de Buddha, consistiría en el ofrecimiento de una

¹ VEDĀNTASŪTRAS, S. B. E., vol. XXXIV, p. 427. Comentario a II, II, 32.

salvación en el no ser. Atribuye también a los Mādhyamikas la fundamentación directa de la vacuidad porque a ésta no le sería exigible razón ajena a sí misma. Recuerda, como también lo recuerda Çankara, que la afirmación y la negación solo pueden referirse a ciertos aspectos o estados de lo real; que la afirmación "todo es vacuidad" no puede sino referirse, por lo tanto, a estados o aspectos de lo real; que la vacuidad no puede ser afirmada sino a través de algún medio de conocimiento. Etcétera¹. Una vez más, la crítica a la teoría de la vacuidad parece ignorar el "Tratado sobre las discusiones vanas".

Kumârila no mira con tanto desprecio a los sostenedores de la vacuidad. Autor prolijo, se dedica a criticar la doctrina sin que lo inhiban, como secretamente pudo suceder en Çankara —"budista disfrazado"—, cargos de conciencia. Analiza detenidamente la doctrina budista del idealismo y la de vacuidad, exponiéndolas de manera tal que la segunda aparece como una consecuencia restrictiva de la primera. Los idealistas sostienen que al pensamiento no le corresponde una realidad exterior; los Mādhyamikas llevan su negación a las mismas ideas. Suprimida la realidad del objeto exterior se procede a suprimir la realidad del pensamiento. Esta presentación de Kumârila es la misma ofrecida en otras críticas a la especulación budista. En el sistema sâmkhya, la crítica al budismo comienza intentando demostrar la falsedad de la posición idealista con el argumento de que la realidad del objeto es aprehendida directamente; de la doctrina de la vacuidad —a la que naturalmente conduciría la idealista— se dice que no tiene sentido y que solo puede ser definida por personas carentes de

¹ VEDÂNTASÛTRAS, S. B. E., vol. XLVIII, p. 515. Com. a II, II, 30.

inteligencia¹. También Mâdhava considera que en el budismo se advierte una progresión que va, "con el paso intruso de un mendigo", de la momentaneidad de los *dharma*s al vacío total donde es posible librarse de las cuatro alternativas: ser, no ser, ser y no ser, ni ser ni no ser². Pero Kumârila no cree que la crítica a la escuela idealista lleve implícita la crítica a la doctrina de la vacuidad. Si consiguiésemos demostrar que el conocimiento no se conoce a sí mismo, resultaría inmediatamente —dice Kumârila— la necesidad de aceptar el objeto del conocimiento como exterior a éste, por el solo hecho de la existencia del conocimiento; la tesis que pretendiese negar todo conocimiento no podría ser fundada, ya que al negar la posibilidad en general del conocimiento se niega la posibilidad de conocer la tesis cuya fundamentación se intenta, salvo que se sostenga que el conocimiento mismo no es una realidad, en cuyo caso no se sabrá de qué se trata al hablar de conocimiento y de imposibilidad del conocimiento. La negación no puede ir dirigida al conocimiento en general sino al conocimiento de un determinado objeto. Hay un conocimiento, expresado en el juicio negativo, que parece tener por objeto una no entidad, lo cual significaría que hay un conocimiento sin objeto exterior a él, pues nadie sostendrá que una no entidad es un objeto exterior al pensamiento, ni tampoco que el conocimiento pueda darse sin objeto —sea este objeto el conocimiento mismo o una entidad exterior a él—. Lo que corresponde analizar, planteado así el problema, es la posibilidad del juicio negativo, porque es el que efectivamente se presta para fundar una teoría en que el conocimiento no necesitaría de objeto exterior a él. Si

¹ ANIRUDDHA. Com. a SÂMKHYASÛTRAS, I, 43.

² SDS, cap. II, p. 23.

se quisiera probar que *todo* conocimiento carece de objeto, y no que determinados conocimientos carecen de objetos exteriores a él, se caería en la imposibilidad de la discusión y del razonamiento. Si no hubiese objetos no se podría hablar de ellos; y si no hubiese objetos exteriores no se podría hablar de objetos que *parecen* exteriores. Pero los conocimientos tienen su objeto en el mundo exterior, y en ellos se apoyan; en esta afirmación no hay contradicción y la ausencia de contradicción bastaría —continúa Kumârila— para rechazar la tesis idealista. Pero si lo que se pretende es sostener la imposibilidad de todo conocimiento, como hacen los partidarios de la *çûnyatâ*, no se comprende por qué los budistas rechazan por falsas las demás doctrinas y no rechazan por falsas también las propias. Procede luego Kumârila a estudiar el problema de los juicios negativos, dándole la solución que ya conocemos, y formula como conclusión la pregunta: "¿De dónde se infiere la incapacidad de los objetos no existentes para determinar conocimientos?", que sería la réplica a esta otra: "¿Cómo puede un objeto, no existiendo, determinar un conocimiento?" Para avanzar en la discusión, sería necesario, previamente, admitir la validez del razonamiento; quienes sostienen la doctrina de la vacuidad no pueden ya intervenir en la discusión, pues niegan toda existencia; y es inútil recurrir al procedimiento de aceptar con reservas mentales algunas proposiciones previas, pues las proposiciones, para servir de base a una discusión, deben ser aceptadas como verdaderas por ambas partes.

Este es el punto crítico de la discusión. Los Mādhyamikas sostienen que, planteado así el problema, se les exige renuncia a la discusión misma antes de la discusión, y la tesis que los Mādhyamikas quieren discutir

es no la de la validez del razonamiento sino la de la existencia de *dharmas* con esencia propia. Kumârila, que es quien con más respeto¹ expone el punto de vista de los idealistas y el de los Mādhyamikas, ignora o finge ignorar que su argumento había sido presentado y analizado por el mismo Nâgârjuna.

En definitiva, los Mādhyamikas, queriendo evitar las discusiones vanas, habrían conseguido, en la India, mucho más: evitar toda discusión, ser desalojados de las discusiones. Kumârila termina por despreciarlos, como Baladeva y Çankara. Los discípulos de Nâgârjuna —Âryadeva, Buddhapâlita, Bhâvaviveka, Cadrakîrti— insistirán inútilmente para que se les permita replantear el problema. En los ambientes brahmánicos se limitarán a contestar: eso no es plantear problemas, sino suprimirlos; y si los problemas están suprimidos, quedan suprimidas las discusiones.

Los Mādhyamikas no se resignaban, a pesar de ello, a olvidar su vocación dialéctica; a falta de contrincantes fuera del budismo, los buscaron dentro del budismo; y así se explica que los Mādhyamikas se presenten como negadores de las tesis budistas, pues los otros monjes budistas eran los únicos dispuestos a discutir con ellos. ¿La doctrina de la *çûnyatâ* no quería ser una interpretación, la interpretación de la enseñanza de Buddha?

¹ Pero no en *Tantravârttika*, trad. G. JHA, p. 116 y 168.

CAPÍTULO IV

NEGACIÓN DEL ESPACIO Y DEL NIRVĀNA. NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN. LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO

Los dharmas incondicionados. Vacuidad del espacio y del Nirvāna. Samsāra y Nirvāna. Negación de la vacuidad. La suspensión del juicio. El "nihilismo" de Nāgārjuna. — Çūnyatā de la çūnyatā.

No adherirse a las cosas; toda adhesión oculta el dolor del inevitable distanciamiento, porque cuanto tiene origen ha de tener fin. Éste es un lugar común de la prédica budista; prédica ingenua, sin embargo, porque la adherencia es imposible y porque, si fuese posible, no podría terminar. Lo que se da unido no puede separarse, y lo que se da separado no puede unirse. Unir lo separado: contradicción en los términos; unir lo unido: tautología. Donde hay distinción, la unión es imposible; donde no hay distinción, también es imposible, porque ya es¹.

Los monjes del nuevo budismo aspiraban, mediante el sacrificio de la propia salvación, a la salvación de todos los seres: no eran los *arhats* del pequeño vehículo, refugiados en su soberbia soledad; eran los *bodhi-sattvas* entregados a la contemplación eclesiástica de un mundo destinado, por el sacrificio caritativo, a liberarse

¹ Mk., V.

de todas las adhesiones. En el comentario a la *Prajñāpāramitā*¹ que Nāgārjuna habría escrito, los *arhats* que habían vadeado el mar de la vejez, la dolencia y la muerte, se dijeron, sin atribularse por la desaparición del Maestro: "Entremos en el Nirvāna". Y entraron en el nirvana definitivo. Pero otros monjes reflexionaron: "Se ha puesto el sol de Buddha. El resplandor de los discípulos también se ha extinguido. ¿Quién curará a los seres vivientes que sufren toda clase de dolencias?... Abatido está el árbol de la ley; disipada la nube de la ley." Entonces esos seres se prosternaron a los pies de Mahākāśyapa, implorándole que no dejase al mundo sumido en las tinieblas de la ignorancia. Y el gran Kāśyapa subió a lo alto del monte Sumeru, "golpeó la *gandī* de bronce y recitó esta *gāthā*: *Discípulos del Buddha: —conservad el recuerdo del Buddha... — ¡No entréis en el Nirvāna!*"

Y los discípulos, acudiendo al llamado, resolvieron no entrar en el nirvana. Era necesario fijar las palabras del Maestro, para que fuese siempre posible la salvación de los seres. Ānanda, después de dura penitencia —porque él también había conocido la vecindad de las impurezas— "concentrando el espíritu, juntando las manos, volvióse al sitio del Nirvāna del Buddha y habló así: —*Cuando el Buddha expuso la ley por primera vez...*"

Buddha ya no era sino un nombre, había sido extinguido por el viento de la impermanencia; pero Ānanda recordaba fielmente la doctrina y podría enunciarla en el concilio: la salvación de los seres estaba asegurada.

Esta sería la versión del mismo Nāgārjuna. Pero el negador no podía detenerse ni siquiera ante sus propias palabras, porque sus palabras pertenecían al orden de lo mundano y no expresaban sino un "conocimiento super-

ficial", una verdad que corresponde a la visión de los ciegos y no a la visión del vidente. La verdad que va más allá de la superficie de las cosas enseñaba que no hay salvación, porque no hay una impermanencia de la que debamos librarnos ni hay un dolor a cuya extinción podamos aspirar.

Si nada es impermanente, como lo ha demostrado la imposibilidad del cambio, del movimiento, ¿qué sentido tiene hablar del dolor, del origen del dolor, del camino que conduce a la supresión del dolor, de la supresión del dolor? Tampoco el dolor puede originarse. ¿Dónde encuentra origen el dolor? ¿En sí mismo? Pero entonces el dolor ya es y no se origina. ¿En algo distinto de sí mismo? Pero en ese algo distinto de sí mismo el dolor no es; y si no es ¿cómo va a ser producido? Y aun admitiendo que el dolor pueda ser producido a pesar de no ser, ¿cómo afirmaremos que el dolor es producido por algo en que el dolor no es? ¿En qué reconoceremos el origen del dolor, si en lo que da origen al dolor no hay dolor? No puede haber origen del dolor; no puede haber dolor; no puede haber camino que conduzca a la supresión del dolor; no puede haber supresión del dolor¹. El dolor no puede ser eternamente, porque del dolor se dice que podemos librarnos; pero como el dolor no puede tener origen, el dolor no es. Y si porque no tiene origen lo consideramos eterno, ¿cómo creer que seguimos las enseñanzas del maestro que nos habló de la supresión del dolor? ¿Pudo el Bienaventurado hablarnos el absurdo lenguaje de la supresión de lo eterno? ¿Pudo ser Bienaventurado y predicar una doctrina engañosa?

No hay *samsāra*, no hay dolor, enseña la verdadera doctrina. Y porque enseña a descubrir que no hay sam-

¹ NĀGĀRJUNA, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (J. PRZYLUKI, *Le concile de Rajagriha*, cap. III).

¹ Mk., XII.

sāra ni hay dolor, la doctrina enseña la liberación que consiste en emigrar del *samsāra* y en liberarse del dolor. Condenada al *samsāra* y al dolor está solo la ignorancia, que cree en el *samsāra* y en el dolor. Lo que tiene origen, lo que tiene fin, lo sujeto a condiciones, carece de esencia propia, como lo ha demostrado el análisis, porque esencia y condición son contradictorias.

Pero ¿no tendrán esencia propia los *dharma*s incondicionados (*asamskritas*), no sujetos a la exigencia de la razón de ser ajena a ellos mismos, no sujetos a origen ni a muerte, puros, simples, inafectables, "persistentes en su esencia", independientes del tiempo? Los *dharma*s incondicionados eran el espacio (*ākāśa*), y las dos destrucciones (*nirodha*): la destrucción por ausencia de la causa (como la extinción de la llama sin combustible) y sin conocimiento de las verdades (como la muerte de los que nacen sin vida), y la destrucción por el conocimiento de las verdades, que no deja residuos¹. Incondicionados: sin composición, porque para ellos no rige la ley del origen en dependencia; sin mudanza, porque la impermanencia no puede devorarlos.

Pero ¿qué es ese espacio "incondicionado"? La ausencia de lo tangible lo caracteriza, dicen algunos textos²; en él puede darse libremente la materia, porque el espacio "no la impide". La materia ofrece en cambio resistencia, donde se encuentra, a ser desalojada por otra materia³; se la reconoce porque puede indicársela como existente "aquí, ahí", y porque puede ser dividida; no opone resistencia al espacio, así como el espacio no le

opone resistencia: ninguno de ellos desaloja al otro. Inmutable, el espacio no puede ser causa: en él la semilla no da brote; no puede sufrir efectos: el pincel del artista no lo mancha. Cuando el mundo es destruido, después de un período cósmico, "solo queda el espacio"¹ hasta que en él se eleve el "viento primordial" y en el viento surja nuevamente el mundo.

Eso se dice del espacio. Pero el espacio no existe, no puede existir con esencia propia. Y la prueba de ello es tan sencilla como la de la inexistencia (en cuanto carecen de esencia propia) de los condicionados. El espacio, omnipresente y eterno, parece quedar demostrado por la posibilidad del movimiento². Pero el movimiento no es posible, como ya se había demostrado. ¿En qué otra forma podría fundarse la realidad del espacio? ¿La mera ausencia de materia basta para afirmar esa realidad? La ausencia de materia no puede ser una característica del espacio, ni de ningún *dharma*, precisamente porque es ausencia. Además, como la materia no es un *dharma* incondicionado, el espacio, incondicionado, tendría que ser previo a la materia; y en tanto el espacio sea previo a la materia, no tiene sentido decir que la característica del espacio es la ausencia de materia. Careciendo el espacio de características, el *dharma* que con la palabra espacio designamos es un *dharma* inexistente. El espacio es una simple palabra. Su misma ausencia de características nos permite hablar de la pureza del espacio; de ahí que se diga: Buddha es como el espacio³, sin origen, sin destrucción. Este *dharma* llamado espacio no merece más análisis que cualquier otro: no se lo puede concebir como una sustancia provista de atributos, pues tanto la sus-

¹ Ver página 36, nota 1.

² Koṣa, II, 55 d.

³ Koṣa, I, 29 b-c.

¹ Koṣa, III, 90 c-d.

² ÇÇT₁, p. 176.

³ Mv., 2.

tancia como los atributos son en sí incomprensibles y por ello es incomprensible la relación en que quiere dárseles simultáneamente. Si la sustancia necesita, para ser comprendida, la ayuda de los atributos, y a su vez los atributos necesitan, para ser comprendidos, la ayuda de la sustancia, ni la sustancia ni los atributos pueden ser comprendidos. afirmados como reales, ya que carecen de esencia propia; y si carecen de esencia propia carecen de esencia ajena, pues sabemos que no hay *dharma*s condicionados con esencia propia que pueda darse como ajena en los incondicionados. El espacio carece de esencia propia o ajena; ¿puede entonces hablarse de la realidad del espacio? ¹. El espacio es vacío, como el tiempo, como los *dharma*s, como el mismo nirvana.

¿No existe el nirvana? ¿El nirvana es también vacío? ¿Cómo es que hablamos, entonces, de obtención del nirvana? Éste es el viejo argumento ². ¿El nirvana no es la destrucción del dolor, el fin del *samsāra*? ¿Qué doctrina se predica, al aspirar al nirvana, si el nirvana es un *dharma* vacío como todos los otros?

El nirvana es vacío; en él no puede haber destrucción del dolor, porque ni hay destrucción del dolor, como sabemos, ni en el nirvana hay posibilidad alguna de destrucción. Nada puede haber en el nirvana: ni impermanencia ni refugio ni liberación ³. En él no hay seres, ni *dharma*s que puedan ser deseados. Por eso el nirvana es aún más espantoso que el mundo de los *dharma*s condicionados. ¿Quién obtendrá el nirvana, si no hay seres con esencia propia, si no hay tiempo en que el nirvana sea logrado, si no hay dolor que deba ser extinguido?

¹ Mk., V. 1.

² Kośa, II, 55 d.

³ SL, 61.

"¡Nadie obtiene el Nirvāna!" ¡Horrible lugar, el nirvana! Pero esta doctrina ha sido predicada precisamente para aterrorizar a los estúpidos ². Y ésta es la verdadera doctrina, porque el Maestro dijo que no tenía sentido preguntarse si después del nirvana seríamos o no seríamos, si después del nirvana el mismo Tathāgata sería o no sería. Al espacio, al nirvana, a todos los *dharma*s condicionados o incondicionados corresponde aplicar la crítica a que el ser y el no ser fueron sometidos. Nadie diga que el nirvana es. Eso significa caer en la herejía del eternalismo, porque lo que es, si es, es siempre; y si el nirvana es, ¿cómo lo obtendríamos si ya no lo hubiésemos obtenido? Nadie diga, sin embargo, que el nirvana no es. Eso significa caer en la herejía del nihilismo, porque lo que no es, nunca es; y si el nirvana nunca es, ¿cómo lo obtendremos? Pero para obtener el nirvana es necesario que seamos o no seamos: si somos, no saldremos nunca de nuestra condición; y si no somos, tampoco. Nadie diga que el nirvana es y no es. Nadie diga que el nirvana ni es ni no es. Las cuatro posibilidades deben ser rechazadas, como lo fueron para el ser. Quien acepta cualquiera de ellas, cae en una herejía; y quien en una herejía cae puede renacer en una época en que la doctrina no sea predicada ³. ¿Y qué posibilidad de salvación tendrá quien nazca en una época en que la doctrina no sea predicada?

Pero la suspensión del juicio para el nirvana no implica la afirmación del *samsāra*. Lo que es no puede estar sujeto al *samsāra*, porque ser y *samsāra* son incompatibles; y lo que no es tampoco puede estar sujeto al *samsāra*, porque no es. Nada puede estar sujeto al *samsāra* y

¹ R 2, 5.

² SL, 66.

³ CQT, p. 82.

nada puede, por eso, desprenderse del *samsāra*. La liberación no es posible. Si lo que es estuviese sujeto al *samsāra*, tampoco podría liberarse de él. Ésa es, nuevamente, la cuádruple imposibilidad: ésas son todas las imposibilidades. Y la prueba última de ello es que el nirvana en que la liberación consistiría no podría comenzar, porque si comenzase dejaría de ser eterno; y es necesario, para que el nirvana comience, que el *samsāra* termine¹. Luego, el *samsāra* no puede terminar; y si el *samsāra* no termina, no hay liberación y no hay nirvana. Pero si el *samsāra* no termina es incondicionado, como el nirvana.

Mientras no descubra esta comunidad última podrá el asceta afanarse por la salvación; y ese afanarse sólo se justifica porque quien no ha descubierto la doctrina, quien no ha descubierto que entre el *samsāra* y el nirvana no hay ninguna diferencia² debe comportarse necesariamente como si el *samsāra* existiese y pudiese terminar, como si el nirvana existiese y pudiese comenzar, como si la contradicción no implicase imposibilidad, como si la imposibilidad no implicase contradicción, como si el juicio fuese posible. Una vez más, el espacio puede servir para ilustrar la doctrina: el espacio carece de esencia propia, y por eso de él se dice que es *śūnya*, vacío; el espacio carece de características, y de características carece el Maestro que predicó la doctrina. Por eso, porque ambos son vacíos, se dirá "Buddha es como el espacio". Y como el espacio son el *samsāra* y el nirvana.

¡El perfecto, el iluminado, el Príncipe del Mundo existel, protestan los otros discípulos. Pero ¿por qué ha

¹ Mk., XVI, 10.

² Mk., XXV, 20.

de existir el Perfecto?, pregunta Nāgārjuna. Si entró en el nirvana no puede decirse de él que sea el Perfecto, ni tampoco que exista. Si existiese, de él podría decirse, como de todo lo que existe, que es vacío, porque toda existencia, en cuanto por existencia se entiende la existencia real de lo que posee esencia propia, es imposible. ¡Buddha no fue más que un nombre! Por ello podrá después decirse que deberíamos llevar un puñal para matarlo¹, porque no sería Buddha aquel a quien encontrásemos, ya que Buddha no es. El Bienaventurado, como todos los *dharma*s, carecía, carece de esencia propia. Por eso del Bienaventurado diremos que no es, que no fue, que no será; y si no fue, no pudo predicar; y si no predicó, no hay doctrina que pueda ser considerada suya.

Nació, murió; no nació, no murió. Nada de eso puede afirmarse del Bienaventurado, porque nada es posible afirmar. Para él rigen las cuatro imposibilidades del juicio. *Samsāra* y nirvana son vacíos; el Bienaventurado y los seres son vacíos². Todo es vacío. Hay una identidad de *samsāra* y nirvana; una identidad del Bienaventurado y los seres. Pero como ni los unos ni los otros son, ¿para qué afirmaremos esta identidad en el no ser,

1 V.: A. H. FRANCKE, *A lower ladakhi version of the Kesar-Saga*, p. I. Compárese con este otro: "No toleréis ningún obstáculo, interior ni exterior, a la elevación de vuestro espíritu. Si encontráis a Buddha en vuestro camino; ¡matadlo!" Buddha "era un megalómano... yo lo hubiese matado si hubiera estado junto a él". (De los textos de la secta japonesa Zen citados en E. STEINILBER-OBERLIN, *Les sectes bouddhiques japonaises*, p. 146 y 182.) DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, 4ª ed., p. 406, cita un curioso pasaje tántrico que tiene, naturalmente, otro sentido: "Hay que... proferir mentiras y asesinar a todos los Buddhas". En ANG. N., cap. XV, 7 se dice (y el pasaje no deja de ser curioso, también) que solo un hombre que aún no ha entrado en el camino puede querer herir y derramar la sangre de un Buddha.

² Mk., XXII, 16.

que es imposible, ya que todo, en el no ser, es imposible? ¿Ese no ser no debía, también, ser negado? *Samsāra* y nirvana: idénticos; *samsāra* y nirvana: distintos. Ni lo uno ni lo otro. El Bienaventurado y los seres: idénticos; distintos. Ni lo uno ni lo otro. Esa es la actitud a que el "conocimiento profundo" obliga; el "conocimiento vulgar" podrá conformarse con las afirmaciones también vulgares y falsas. Por eso podrá decirse que la doctrina inspira pavor; por eso podrá decirse que el nirvana es un lugar "horrible"; por eso podrá afirmarse, con Āryadeva, "es preferible poseer la ciencia vulgar a la ciencia absoluta: en aquélla hay algo; en ésta, nada"¹.

Ni las cuatro verdades del dolor, ni la comunidad, ni Buddha, ni la doctrina. Ni siquiera la doctrina del vacío. Queda anticipado así el argumento de Çankara: No son falsas las doctrinas contrarias al budismo; son falsas las doctrinas budistas. ¿Y cómo, si se niega toda la enseñanza del Maestro, admitirán los budistas que la enseñanza de Nāgārjuna es la verdadera enseñanza del Maestro? ¿"No hay origen, no hay destrucción"? Entonces no hay origen ni destrucción del dolor. Y la doctrina de quien alguna vez dijo: "Yo os enseñaré solo una cosa: la destrucción del dolor", carece de sentido. Siguiendo al Maestro, si la doctrina es la que Nāgārjuna expone, los budistas se han perdido en los caminos que querían evitar. También esta doctrina es, como la de los brahmanes, una escalera levantada en mitad del sendero: trepamos penosamente por ella, y nos encontramos con que la escalera conduce al vacío. ¿Por qué no renunciar a esta doctrina? Cualquier camino que se emprenda para com-

¹ ÇÇ Vaidya, p. 225.

prenderla, la salvación es imposible. La doctrina conduce al absurdo. ¿Renunciar a la doctrina del Maestro? ¿Y si se la aceptase, refugiándose en el absurdo?

Y Nāgārjuna contesta: Salvarse, no salvarse... Ser, no ser: ingenua alternativa de los que van a tientas. El nirvana no puede ser. ¿Cómo insistir en esta herejía de la salvación, si el nirvana no puede ser, si nada puede ser? El nirvana no será nuestro, porque ni es el nirvana ni somos nosotros. Ser: mundo de las apariencias; no ser: mundo de las apariencias; ser y no ser: mundo de las apariencias; ni ser ni no ser: mundo de las apariencias.

Toda la doctrina, si alguna doctrina hay en esto, reside en la negación de las cuatro posibilidades; y el planteo de los problemas particulares, aun el del nirvana, resulta una insistencia inútil, pues obliga a repetir la misma letanía.

Al analizar los conceptos de ser y no ser se había concluido que la negación del ser implicaba la negación del no ser, puesto que este último sólo era concebible en función de aquél; y al analizar la posibilidad misma de la negación, como lo exigía el adversario, se advertía que rigurosamente solo puede ser negado lo que es, pues el no ser no admite afirmación ni negación. Pero como a su vez el ser no podía ser negado, era imposible afirmar o negar, ya fuese el ser o el no ser. Cuando se decía que las cosas son vacías no se quería significar que las cosas, aunque vacías, eran; se quería, únicamente, significar que el descubrimiento de la vacuidad exigía la negación del pretendido ser. Lo vacío no existe, porque no es; por lo tanto, tampoco existe lo no vacío. Vacío y no vacío son términos también recíprocos; cada uno de ellos es impensable en cuanto lo es el otro. No hay nada no vacío, pero tampoco nada vacío. O sea, que al vacío le son aplicables las mismas cuatro imposibilidades. Si se

habla de negación de los *dharma*s, esto no debe entenderse como afirmación de los *no dharma*s: eso sería un puro formalismo realista; la negación de los *dharma*s es también negación de los *no dharma*s. Si la negación del ser implica la afirmación del no ser, Nāgārjuna debe apresurarse a aclarar que su negación del ser exige una nueva negación, evitando así la afirmación del no ser. En esto insiste Nāgārjuna para dar a entender que su negación es meramente negación y de ningún modo afirmación.

Nāgārjuna niega que los *dharma*s posean esencia propia, y para que en esa negación no se introduzca subrepticamente una afirmación, agrega que su negación, por ser *dharma*, carece también de esencia propia (*svabhāva*) y debe ser negada. Mejor dicho: no necesita ser negada con una segunda negación, si se la interpreta como lo que quiere ser: una negación y no la afirmación de una negación. Afirmar lo no vacío implicaría afirmar lo vacío; pero Nāgārjuna no afirma lo no vacío: dice que lo no vacío no puede ser y que, por lo mismo, no puede ser lo vacío¹. Es indistinto partir del análisis del ser o del análisis del no ser, puesto que la correlación de los términos hace que la negación del uno determine necesariamente la negación del otro. La negación de Nāgārjuna no construye un sistema, ni podría construirlo sin contradecirse: su negación va a la naturaleza misma de los juicios, siempre contradictorios. Mostrando la contradicción implícita en todo juicio, la contradicción implícita en la afirmación de cualquier objeto como real, como provisto de esencia propia, *en vez de construir un sistema opta por una actitud*: la suspensión del juicio. Cualquier otra actitud lo llevaría a contradecirse, y Nāgārjuna lo sabe. En la vacuidad no tiene sentido hablar

¹ Mk., XIII, 7.

de afirmaciones ni de negaciones; no tiene sentido hablar del que conoce, de lo conocido, del acto del conocimiento¹. En la vacuidad todo está "apaciguado" (*upaśānta*); pero esto no significa que se afirme la vacuidad; la vacuidad carece también de esencia propia; hablar de la realidad o irrealidad de lo vacío es, también para Nāgārjuna, puro verbalismo. Se ha despertado de una ilusión, pero no ha de caer en la estupidez del hombre que, víctima de un espejismo, exclama de pronto, dolido: "¡No era agua!"².

Toda esta crítica no está dirigida, como pudo creerse, a afirmar un ser absoluto. Esto no es una visión del mundo *sub specie aeternitatis*, como quieren algunos³, ni un nihilismo como quieren tantos otros⁴. Atribuir una afirmación del ser, una afirmación cualquiera a Nāgārjuna, es despreocuparse de las repetidas y expresas nega-

¹ Mk., XXIII, 15 y s.

² R., 55.

³ STCHERBATSKI, *La théorie de la connaissance*, p. IX. Igualmente E. OBERMILLER, *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931, p. 95, sosteniendo que "el haber alcanzado el punto más alto del más puro, extremo monismo" es la razón debido a la cual los autores tibetanos tardíos ven en *Uttaratantra* una obra Mādhyamika de la escuela caracterizada por el método de reducción al absurdo propio de Nāgārjuna.

⁴ "Nihilismo puro", "nihilismo bien categórico", "nihilismo integral", dice DE LA VALLÉE POUSSIN (*Bouddhisme*, 4ª edic., p. 25, 131, 186, 195), aunque más tarde, vacilante, llame a los Mādhyamikas "pseudo-nihilistas" y "casi-nihilistas" (*Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. I, p. 390) contra STCHERBATSKI, que los transforma en "monistas". La vacilación de DE LA VALLÉE POUSSIN parece buscar justificación en estas palabras: "Si a veces se puede afirmar algo del budismo, es raro que no se pueda afirmar y demostrar lo contrario" (*Bouddhisme*, p. 139).

ciones que del ser hacen los textos. Si Nāgārjuna afirma que nada puede ser concebido desprovisto de atributos, así como no puede ser concebido un atributo que no sea atributo de una sustancia, concluir que Nāgārjuna afirma una sustancia última desprovista de atributos¹ que se identificaría con la concepción de Çankara es tan arbitrario como concluir que afirma la realidad última de un atributo desprovisto de sustancia. Nāgārjuna sostiene que es imposible afirmar entidad alguna. "¡No somos nihilistas!" exclamaban los comentadores de Nāgārjuna, repitiendo el pensamiento de éste. "¡No somos eternalistas!" es una advertencia tácita por demasiado evidente. Tanto el ser como el no ser deben ser negados. Pero la negación del ser y la del no ser deben ser igualmente negadas —no afirmadas—, como la afirmación. Lo imposible es, entonces, tanto la afirmación como la negación. Lo imposible es el juicio, y eso es lo que debe entenderse por negación de la afirmación y negación de la negación. Afirmar el ser y afirmar el no ser eran los dos extremos —eternalismo y nihilismo— combatidos por Buddha. Las preguntas declaradas por Buddha sin sentido son las mismas que Nāgārjuna condena: afirmar el ser, afirmar el no ser, eran posiciones que Buddha combatía recurriendo a la doctrina de las causas y condiciones, del "origen condicionado"; pero esta negación del ser como del no ser no ha de interpretarse en el sentido de "una reconciliación de los contradictorios", como también se ha sostenido², pues Nāgārjuna dice que los contradictorios son inconciliables por no poder darse al mismo

¹ E. ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, p. 109. S. VIDYABHUSHANA, *Journal of the Buddhist Text Society*, 1895, vol. III, II, 9, también había hecho esa fácil aproximación. Cf.: N. DUTT, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p. 194.

² S. C. VIDYABHUSHANA, *A History of Indian Logic*, p. 255.

tiempo en un mismo lugar¹. Admitir la posibilidad de esa conciliación de los contradictorios vale tanto como "querer una mitad de la gallina en el fuego, para asarla, y la otra mitad fuera del fuego para que siga poniendo huevos"². Si se admite la co-presencia de los contradictorios se admite, al mismo tiempo, la co-ausencia de esos contradictorios: afirmar ambos términos simultáneamente es negarlos³.

Un famoso himno del *Rigveda*⁴ decía que al principio no era el ser ni el no ser, no era la muerte ni la inmortalidad. Nāgārjuna nos dice que el ser y el no ser, la muerte y la inmortalidad no fueron ni al principio ni nunca, porque nada puede, absolutamente, ser, sin que tampoco pueda afirmarse que nada pueda, absolutamente, no ser. *Ser, no ser, ser y no ser, ni ser ni no ser*; ésas son las cuatro posibilidades, y a todas ellas Nāgārjuna quiere aplicar su método de la negación. La dificultad estribaba en la negación de la negación misma, pretensión aparentemente absurda, pues cualquier negación —poco importa lo que en ella se niegue— implica la afirmación inmediata de sí misma. En otras palabras: lo que Nāgārjuna niega es la posibilidad del juicio, y esa posibilidad no puede ser negada sin contradicción, pues en cualquier negación el juicio se afirma a sí mismo. Los *Nyāyasūtras*, cuando remitían el problema del tiempo del conocimiento, encontrando en éste la fundamentación del tiempo, indicaban, sin proponérselo, la realidad que se afirmaba por sí misma y que de ninguna manera podía ser negada. Había un *dharma*, el del conocimiento, que se afirmaba inmediatamente. Y ése era

¹ Mk., Ak., XXV, II y 14; (ÇÇT₂, p. 8).

² SDS, p. 22.

³ Mk., XXVII, 28.

⁴ X, 129.

el difícil problema que Nâgârjuna necesitaba abordar. Y necesitaba, por último, abordar el más delicado de los problemas budistas: el del Nirvâna, ya que negar realidad a este *dharma* siempre considerado innegable podía colocar a su doctrina al margen del budismo.

Nâgârjuna, en definitiva, ordena suspender el juicio, y esa actitud es consecuencia del análisis de las cuatro posibilidades: ser, no ser, ser y no ser, ni ser ni no ser. No puede serle atribuida ninguna tesis, y Nâgârjuna no se cansa de repetirlo. Se ha sostenido¹ que su doctrina coincide *exactamente*, en la negación de esas cuatro posibilidades, con la doctrina platónica de la opinión desarrollada en el libro V de la *República*. Hay, en efecto, una semejanza, pero con esta diferencia fundamental: que para Nâgârjuna todo juicio es *doxa*, opinión; de ningún juicio puede decirse que es verdadero, ni que es falso, ni que es verdadero y falso, ni que no es ni verdadero ni falso, porque las cuatro posibilidades negadas a los *dharma*s son las mismas que han de ser negadas a los juicios. Con esto Nâgârjuna no niega la *eficacia* de las fuentes del conocimiento, pues de negarla hubiera debido abstenerse, como los críticos posteriores querían, de la discusión, encerrándose en un silencio dogmático; su negación va dirigida al juicio, y es por eso una actitud crítica. El problema a resolver —y esto se ha repetido también en occidente en los últimos años—² no es el de la eficacia del razonamiento, sino el de la posibilidad del juicio verdadero que dé contenido al razonamiento. Si la negación de las cuatro posibilidades justifica para su método la denominación de negativista, la negación de la negación misma entendida como juicio justifica tam-

bién para su método la denominación de epoquístico¹. Para Nâgârjuna, como para Platón, "de lo que no es se da necesariamente ignorancia"; pero para Nâgârjuna también de lo que es se da necesariamente ignorancia, porque tanto el ser como el no ser *no son*. No siendo los *dharma*s, la prueba de su ser es imposible, y no afecta la eficacia del razonamiento; y tampoco es posible la prueba de que no son, pues del no ser se da ignorancia.

Los Vaibhâshikas interpretaban el nirvana positivamente: el nirvana no es la mera extinción del deseo; *en* el nirvana se extingue el deseo, y el nirvana *es*; los Sarvâstivâdins decían que el nirvana era, porque el conocimiento cuyo objeto es el nirvana no puede tener por objeto un no ser. Los Mâdhyamikas rechazan, y para ello no necesitan sino recurrir a la abstención de Buddha, esa determinación positiva del nirvana. Ha sido demostrada la imposibilidad del ser; luego, del nirvana no puede decirse que sea. ¿Se dirá del nirvana que no es?; ¿se dirá del nirvana que es mera extinción? Esta última posibilidad es negada expresamente por Nâgârjuna y sus discípulos; para ellos, sostener que el nirvana no es —sostener, en general, que algo no es— significa, como vimos, caer en la herejía del nihilismo. Sin embargo, los críticos de oriente y de occidente han calificado de nihilista la doctrina de Nâgârjuna. Éste puede repetir las viejas palabras de Buddha: "Falsamente, equivocadamente, me acusan de predicar la destrucción." Candrakîrti se sublevaba: "¡No somos nihilistas!" Âryadeva también se defendía contra esa acusación; y contra ella ya se había defendido reiteradamente Nâgârjuna. La prédica *contra* el nihilismo es uno de los primeros motivos de la enseñanza de Buddha.

¹ Cf.: H. N. RANDLE, *Indian Logic*, p. 63 n. 2.

² L. CHESTOV, *Le pouvoir des clefs*, p. 369.

¹ Cf., SCHAYER, *Mahâyâna doctrines of salvation*, p. 39.

Desde que Burnouf habló de nihilismo (el de Nāgārjuna sería un "nihilismo escolástico"¹) la palabra ha tenido, en occidente, un asombroso éxito; pero el recurso a la nada como explicación última de la realidad es, si se procede a analizar textos, más frecuente en occidente que en oriente. En este error han incurrido, también, los estudiosos más autorizados de la India. Dasgupta² insiste en llamar nihilismo a la posición de Nāgārjuna. Y cuando se ha querido señalar que la posición de Nāgārjuna no es nihilista, se ha caído en la otra "herejía": en la de sostener que la visión del mundo en Nāgārjuna corresponde a la afirmación de una sustancia eterna e inmutable como última realidad. Nāgārjuna dice y repite *ad nauseam* que ninguna de las cuatro posibilidades puede ser afirmada del nirvana. Y si se quiere que el nirvana sea la realidad última, de esa realidad última se dirá que es la extinción de todas las palabras³. La última realidad no es expresable⁴. La última realidad es apaciguamiento. La actitud ante esa última realidad es el silencio. ¿Todo es vacío? ¿A qué entonces formular preguntas acerca de lo que ya ha sido declarado vacío? ¿Dónde está el sentido de esas preguntas, vacías como todo *dharma*, acerca de un *dharma* que por ser vacío no puede suministrar respuesta? ¿Y a qué preguntar, en fin, por el contenido de la doctrina, si Buddha no predicó en ninguna parte ninguna doctrina?

A los nihilistas está reservado un duro destino: renacer en el infierno⁵; a eso conduce la afirmación del no ser. Los eternalistas, aunque sostenedores de una doctrina

también falsa, merecerán un más suave destino: renacer en mejores condiciones de existencia¹. Ninguna de esas doctrinas asegura salvación, porque ninguna de ellas atiende a la realidad absoluta en que se ha suprimido toda noción de existencia y de no existencia, de ser y no ser, de pecado y de virtud. El entendimiento común no puede ir, según los Mādhyamikas, más allá de las nociones de ser o no ser, y para el entendimiento común esas nociones son válidas. Más: la doctrina del ser o la del no ser son preferibles a la misma doctrina de la *cūnyatā* si ésta es mal interpretada. La doctrina de la *cūnyatā* surge cuando se comprende que lo que tiene existencia dependiente es vacío, y que como no hay *dharma* cuya existencia sea independiente, no hay *dharma* que no sea vacío: también la vacuidad es vacía. Todos los *dharma* tienen la vacuidad de las ciudades de Gandharvas², y por eso el Bienaventurado habría dicho que, apartando el espíritu de todo *dharma*, debemos llegar a la vacuidad. No se diga que la vacuidad es inexistencia; no se diga que la vacuidad es y, siendo, es eterna. En la vacuidad no puede haber eternidad³. Y no se diga que la vacuidad no es eterna, porque la vacuidad carece de esencia y lo que carece de esencia no puede ser ni eterno ni no eterno. La vacuidad es vacía: *cūnyatā* de la *cūnyatā*. No se diga que el nirvana es "una condición incondicional en que todas las contradicciones se reconcilian". ¿No se había advertido que no era posible afirmar simultaneidad alguna del ser y el no ser? No se diga tampoco que en la vacuidad no se dan ni el ser ni el no ser. Pero dígame todo eso, cualquier cosa de esas, si se está en el orden de la verdad superficial (*samvriti*), pues en él valen las

¹ BURNOUF, *Introduction*, 2ª, p. 499.

² S. DASGUPTA, *A History of the Indian Philosophy*, passim.

³ ÇÇT₂, p. 82.

⁴ Mv., I.

⁵ R., 43.

¹ R., 43, 44, 57.

² Mk., IV, 9 Ak.

³ Mk., XXIII, 13.

cuatro santas verdades y vale la doctrina del origen dependiente de las cosas, y vale la aspiración al nirvana, y valen las nociones de ser y de no ser, y vale la misma noción de vacuidad. Procédase *como* si la verdad absoluta (*paramārtha*) fuese ésa; recomiéndese a los reyes que se abstengan del pecado y de la muerte, recomiéndese a los hombres que dominen su cuerpo y no solo a sus enemigos, porque dominar a los enemigos es propio también de los animales; dígase al hombre que se abstenga de la lujuria, de la gula, que "tome sus alimentos como si se tratase de una medicina"¹, que reverencie las tres "joyas": Comunidad, Maestro, Doctrina. Todo eso dígase. Pero recuérdese que nada de eso es, y recuérdese que no puede decirse que nada de eso no es. Nada es en sí y nada es vacío, y el vacío no es nihilidad sino negación de la nihilidad. "No digamos *śūnyā*. No digamos no *śūnyā*"², porque, cualquier cosa que dijésemos, afirmaríamos, y nada puede ser afirmado.

¿Por qué temer, si nada de lo que se esperaba queda? ¿Se procederá como quienes escuchando las palabras de Buddha sollozaban: "¡No *seré* en el nirvana!"? ¿Por qué sollozar, si *no se es*? ¿Cómo sollozar, si *se es*? Esta doctrina de la vacuidad permitiría comprender que nada es destruido, aniquilado, en el nirvana. La salvación y la pasión tienen el mismo sabor, porque ningún sabor tienen, como el conocimiento último enseña; porque en lo absoluto (*paramārtha*) no es posible ninguna discriminación. La verdad absoluta está más allá de toda palabra; es silenciosa como el vuelo de quienes a lo absoluto llegan, dice Candrakīrti: pavos reales que se remontan volando en el viento que sus dos alas producen, el ala de los méritos acumulados, el ala del conocimiento acu-

¹ SL, 41.

² MK., XXII, 11.

mulado. Vuelo, sin apoyo, en el viento del espacio vacío.

La palabra nos condena, porque la palabra sólo puede expresar el ser y el no ser. Y Nāgārjuna calla.

Éste es el método y ésta la conclusión del método: silencio, quietud, apaciguamiento que ni siquiera el fundador de la doctrina se había atrevido a expresar con palabras.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS

Obras de NĀGĀRJUNA:

Mūlamadhyamakakārikās.

Ed.: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bibliotheca Buddhica*, IV, San Petersburgo, 1903-1913; con la *Prasannapādā* de CANDRAKĪRTI. Trad.: S. C. VIDYABHUSHANA, *Journal of the Buddhist Text Society*, Calcuta, 1895-1899. — S. BEAL, el XXV, del chino, *Indian Antiquary*, vol. X, 1881, p. 87 y s. — T. STCHERBATSKI, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrado, 1927; el I y el XXV. — S. SCHAYER, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapādā*, Lwow, 1931; el V y del XII al XVI.

Akutoḥbhayā.

Trad.: M. WALLESER, *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Heidelberg, 1911 (de la versión china) y 1912 (de la versión tibetana).

Vigrahavyāvartanā.

Trad.: G. TUCCI, *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from chinese sources*, Baroda, 1929 (de la versión tibetana). — S. YAMAGUCHI, *Journal Asiatique*, julio-septiembre, 1930 (de las versiones tibetana y china).

Mahāyānavimśaka.

Trad.: S. YAMAGUCHI, *The Eastern Buddhist*, vol. IV, 1-4, Kyoto, 1926-1928. — Reconstrucción y crítica al anterior: V. BHATTACHARYA, *Mahāyānavimsaka*, Calcuta, 1931.

Ratndvali.

Texto y trad.: G. TUCCI, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, p. 307 y s.

Catuhstava.

Texto y trad.: G. TUCCI, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932, p. 309 y s.

Suhillekha.

Trad.: S. BEAL, *The Suhillekha or "Friendly Letter"*, Londres 1892 (de la versión china). — H. WENZEL, *Friendly Epistle, Journal of the Pali Text Society*, 1886, p. 1 y s. (de la versión tibetana).

Yuktishastikā.

Trad.: PH. SCHAEFFER, *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, Heft 30, 1924 (de las versiones china y tibetana). No hemos podido hallarla.

AK.

Akutobhayā.

ANG. N.

Anauttara Nikāya.

BRIH. UP

Brihadāranyaka-Upanishad.

ÇÇ

Çatastra, de ĀRYADEVA.

Trad.: G. TUCCI, *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from chinese sources*, Baroda 1929; *Le cento strofe, Studi e materiali di Storia delle Religioni*, vol. 1, 1-3, Roma, 1925 (también de la versión china). — P. L. VAIYA, *Études sur Aryadeva et son Catuhsataka*, París, 1923 (cap. VIII-XVI, de la versión tibetana, con reconstrucción). Reconstrucción y crítica al anterior: V. BHATTACHARYA, *The Catuhsataka of Aryadeva*, Calcuta, 1931.

ÇÇT,

TUCCI, *Le cento strofe.*

ÇÇT,

TUCCI, *Pre-Dinnāga...*

CHĀND.

Chāndogya-Upanishad

DIGHA N.

Digha Nikāya.

KOÇA

Abhidharmakośa, de VASUBANDHU.

Trad.: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, París, 1923-31.

MAJJHIMA N.

Majjhima Nikāya.

MR.

Mūlamadhyamakakārikās.

MV.

Mahāvāyānaviṃśaka.

R

Ratndvali.

S.L.

Suhillekha.

SAM N.

Samyutta Nikāya.

SBE

Sacred Books of the East.

SDS

Sarvadarśanasamgraha, de MĀDHAVA.

Trad.: F. B. COWELL y A. E. GOUGH, Londres, 1914.

SIDDHI

Vijñaptimātratāsiddhi, de HIUAN TSANG.

Trad.: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, París, 1928-1929.

VV.

Vigrahavyāvartant.

INDICE DE NOMBRES

- Aniruddha, 20 n., 136 n.
 Āryadeva, 93 y sig., 139, 150, 157.
 Āṣvaghosha, 37 n., 116.
 Baladeva, 134, 135, 139.
 Bhāttacharya, V., 30 n., 101 n.
 Bhavaviveka, 139.
 Brentano, 25 n.
 Buddhapālita, 139.
 Bühler, 13 n.
 Burnouf, 111 n., 158.
 Buston, 11. 13 n.
 Candrakīrti, 58, 96 n., 100, 111, 118 n., 139, 157, 160.
 Chestov, 156 n.
 Dās, S. C., 13 n.
 Dasgupta, 24 n., 158.
 De la Vallée Poussin, 9, 22 n., 24 n., 29 n., 33 n., 38 n., 68 n., 95 n., 111 n., 149 n., 153.
 Dharmakīrti, 123, 126 n.
 Dharmottara, 123, 126 n.
 Finot, 87 n.
 Francke, 149 n.
 Grousset, 37 n.
 Hiuan Tsang, 13 n., 83.
 I Tsing, 13, 50.
 Jbā, G., 124 n., 139 n.
 Kern, 13 n., 14 n., 19.
 Kumārila, 123, 124 n., 136 y sigs.
 Mādhava, 136.
 Merutunga, 12 n.
 Mukerjee, S., 46 n., 127 n.
 Nāgārjuna, *passim*.
 Obermiller, 11 n., 153 n.
 Oldenberg, 21 n., 29 n., 30 n., 31 n.
 Otto, R., 51 n.
 Pascal, 80 n.
 Patañjali, 24.
 Platón, 15, 156.
 Przyluski, 142 n.
 Rāhulabhadra, 14.
 Rāmānuja, 134, 135.
 Randle, H. N., 156 n.
 Rosenberg, 154 n.
 Russell, B., 45 n.
 Çankara, 12, 53, 78, 135, 136, 139, 150, 154.
 Sankalia, H. D., 11 n.
 Schayer, 9, 157 n.
 Senart, 24 n.
 Shakespeare, 17.
 Stcherbatski, 9, 44 n., 46., 77 n., 89 n., 96 n., 111 n., 111 n., 118 n., 126 n., 153.
 Steinilberg Oberlin, 149 n.