

TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

CANDIDATO A DOCTOR: CRISTIAN CONTRERAS RADOVIC.

DIRECTOR DE TESIS : DR. JOSEP MONTSERRAT TORRENTS.

FECHA : FEBRERO DE 2004.

TITULO DE LA TESIS

LA TEORÍA DEL BIG BANG Y LA DOCTRINA DE NAGARJUNA:

El vacío o sūnyatā como síntesis ontológica

de todo cuanto existe

INDICE

<u>ABREVIACIONES</u>	8
<u>GLOSARIO</u>	9
<u>PROLOGO</u>	15
<u>INTRODUCCION</u>	18
LA TEORÍA DEL BIG BANG.....	18
1.-FORMACIÓN DE LA TEORÍA.....	18
2.-DOS FOTOS DEL BIG BANG.....	23
2.1.-El plasma.....	27
3.-LA IMAGEN DEL UNIVERSO.....	29
3.1.-La explosión.....	30
3.2.-Una fluctuación cuántica.....	32
3.3.-La singularidad.....	33
3.4.-La quintaesencia.....	37
3.5.-Caos en el Big Bang.....	40
4.-¿QUÉ ES EL BIG BANG?.....	44
4.1.-La Elipse.....	44
4.2.-El Huevo.....	47
4.3.-Limitaciones de la palabra.....	53
5.-¿ES LA EXPANSIÓN DEL UNIVERSO INFINITA?.....	57
5.1.-¿Universo abierto o cerrado?.....	57
5.2.-Los radiotelescopios y la materia cósmica que falta.	61
6.-EL VACÍO.....	65
6.1.-El Vacío físico y su plenitud.....	68
6.2.-La Nada y Dios.....	72
6.3.-El Vacío Absoluto.....	73

6.4.-El Destino.....	75
----------------------	----

CAPITULO I

ESTADO DE LA CUESTION.....	78
1.-ESTUDIO HISTORIOGRAFICO SOBRE EL DESCUBRIMIENTO DEL BUDISMO EN OCCIDENTE.....	78
1.1.-Fuentes literarias.....	90
1.2.-Resumen breve de la Doctrina de Buda: las cuatro Nobles Verdades y el Sendero Medio.....	94
2.-ESTUDIO HISTORIOGRAFICO SOBRE NAGARJUNA DESDE SU DESCUBRIMIENTO EN OCCIDENTE.....	97
2.1.-Aparición de Nagarjuna en la historiografía....	100
2.2.-Registro completo de la bibliografía sobre Nagarjuna: autores, editores y traductores....	105
2.2.1.-Registro de estudios sobre Nagarjuna....	122
2.2.2.-Otros estudios por orden alfabético.....	127
2.2.3.-Sumas bibliográficas a la edición revisada.	132

CAPÍTULO II

TEXTOS DE NAGARJUNA.....	135
1.-EL CORPUS LITERARIO DE NAGARJUNA.....	135
1.1.-Estudio crítico sobre las obras nagarjunianas...	140
2.-ESTUDIO CRITICO DE LA MŪLA-MĀDHYAMAKA-KĀRIKĀ.....	147
2.1.-El significado de la dialéctica en la MMK.....	152
2.2.-La estructura de la dialéctica.....	153
2.3.-La técnica de la dialéctica.....	155
2.4.-El propósito de la dialéctica.....	155
2.5.-La aplicación de la dialéctica: el examen de la causalidad de Nagarjuna y de Roger Penrose.....	157

3.-PRIVILEGIO DE LA TEMÁTICA COSMOLÓGICA POR SOBRE LA ÉTICA Y ASCÉTICA EN LA MMK.....	163
4.-TRADUCCION AL CASTELLANO DE LA MŪLA-MĀDHYAMAKA- KĀRIKĀ.....	167
<u>CAPÍTULO I</u>	
ANÁLISIS DE CONDICIONES (16).....	167
<u>CAPÍTULO II</u>	
ANÁLISIS DEL CAMBIO O MOVIMIENTO (25).....	170
<u>CAPÍTULO III</u>	
ANÁLISIS DEL CAMPO DE LOS SENTIDO (9).....	176
<u>CAPÍTULO IV</u>	
ANÁLISIS DE LOS AGREGADOS (9).....	178
<u>CAPÍTULO V</u>	
ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS (8).....	179
<u>CAPÍTULO VI</u>	
ANÁLISIS DEL DESEO Y DE SU SUJETO (10).....	181
<u>CAPÍTULO VII</u>	
ANÁLISIS DE LA ORIGINACIÓN, DURACIÓN Y PERMANENCIA (34).....	183
<u>CAPÍTULO VIII</u>	
ANÁLISIS DE LA ACCIÓN Y DEL AGENTE (13).....	189

<u>CAPÍTULO IX</u>	
ANÁLISIS DE LA PREEXISTENCIA (12).....	192
<u>CAPÍTULO X</u>	
ANÁLISIS DEL FUEGO Y DEL COMBUSTIBLE (16).....	194
<u>CAPITULO XI</u>	
ANÁLISIS DEL SAMSARA (8).....	197
<u>CAPÍTULO XII</u>	
ANÁLISIS DEL SUFRIMIENTO (10).....	199
<u>CAPÍTULO XIII</u>	
ANÁLISIS DE LAS FORMACIONES [LO REAL] (8).....	201
<u>CAPITULO XIV</u>	
ANÁLISIS DE LA COMBINACIÓN (8).....	203
<u>CAPÍTULO XV</u>	
ANÁLISIS DEL SER Y NO-SER (11).....	205
<u>CAPÍTULO XVI</u>	
ANÁLISIS DE LA ESCLAVITUD Y LA LIBERACIÓN (10).....	207
<u>CAPITULO XVII</u>	
ANÁLISIS DE LA ACCIÓN Y SUS RESULTADOS (33).....	209
<u>CAPITULO XVIII</u>	
ANÁLISIS DEL SÍ MISMO (YO) Y EL FENÓMENO (12).....	215
<u>CAPÍTULO XIX</u>	
ANÁLISIS DEL TIEMPO (6).....	219

<u>CAPÍTULO XX</u>	
ANÁLISIS DE LA CAUSA Y DEL EFECTO (24).....	220
<u>CAPÍTULO XXI</u>	
ANÁLISIS DE LA PRODUCCIÓN Y LA DESTRUCCIÓN (21).....	224
<u>CAPÍTULO XXII</u>	
ANÁLISIS DEL BUDA (16).....	228
<u>CAPÍTULO XXIII</u>	
ANÁLISIS DEL DESPRECIO (25).....	231
<u>CAPÍTULO XXIV</u>	
ANÁLISIS DE LAS NOBLES VERDADES (40).....	235
<u>CAPÍTULO XXV</u>	
ANALISIS DEL NIRVANA (24).....	243
<u>CAPÍTULO XXVI</u>	
ANÁLISIS DE LOS DOCE FACTORES DE LA EXISTENCIA (12) .	248
<u>CAPÍTULO XXVII</u>	
ANÁLISIS DE LOS DOGMAS (30).....	250
 <u>CAPITULO III</u>	
TEMATICA COSMOLÓGICA EN EL CORPUS NAGARJUNIANO.....	256
1.-SUNYATA O VACIO.....	258
1.1.-El Absoluto y los fenómenos.....	261
1.2.-Significado axiológico de sūnyatā.....	267
1.3.-Significado soteriológico de sūnyatā.....	267

1.4.-Sūnya como el símbolo de lo inexpresable.....	268
1.5.-Sūnyatā no es una teoría.....	269
1.6.-Sūnyatā no es nihilismo.....	269
1.7.-Sūnyatā no es un fin en sí mismo.....	271
1.8.-Meditación en sūnyatā.....	272
2.-RESUMEN DE LA DOCTRINA.....	274
2.1.-Las dos verdades.....	274
2.1.1.-La ignorancia y el ignorante.....	278
2.2.-La interdependencia de todo cuanto existe.....	281
2.3.-El no-origen de las cosas y la quintaesencia....	288
2.4.-Ontología del vacío.....	295
2.5.-La Vía Media entre el ser y el no-ser.....	298
2.6.-La verdad última.....	302
2.7.-Más allá del nirvāna: el Aharat.....	304
2.7.1.-El Aharat.....	309
2.8.-La iluminación.....	311
2.9.-El fin práctico de la Doctrina de Nagarjuna.....	315
<u>CONCLUSIÓN</u>	317
<u>APENDICE</u>	325
1.-TRABAJOS Y ESCUELAS DE LA MADHYAMAKA.....	325
1.1.-Primera fase: Nagarjuna y Āryadeva.....	325
1.2.-Segunda Fase: Buddhapalita y Bhavaviveka.....	326
1.3.-Tercera fase: Candrakirti y Santideva.....	327
<u>BIBLIOGRAFIA ESPECIALIZADA</u>	330
<u>BIBLIOGRAFIA GENERAL</u>	330
Divulgación Científica.....	337
Diccionarios.....	337

ABREVIACIONES

Revistas:

APQ	American Philosophical Quarterly.
CC	Cross Currents.
GOS	Gaekwad's Oriental Series, Oriental Series, Oriental Institute.
IPQ	International Philosophical Quarterly.
JAAR	Journal of the American Academy of Religion.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JAS	Journal of Asian Studies.
JIP	Journal of Indian Philosophie.
JR	Journal of Religion.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic of Great Britain and Ireland.
JPTS	Journal of Pali Text Society (London).
JBORS	Journal of Bihar and Orissa Research Society.
PEW	Philosophy East and West.
PT	Philosophy Today.
RS	Religious Studies.
TS	Theological Studies.

Texto:

MMK	<i>Mûla-mâdhyamaka-kârikâ.</i>
-----	--------------------------------

GLOSARIO

Abhāva / Abhava: no ser, no existencia.

Abhimukhi: cara a cara con la Realidad.

Acala: los inmovibles.

Acarya: maestro.

Ahetuta utpattih: la producción sin ninguna causa, la producción por azar.

Ajñana: ignorancia primaria (sobre la Realidad de las cosas).

Anutpattikadharma-ksanti: conocimiento detallado de la evolución y la involución del universo.

Arcismati: la impasibilidad y el desapego.

Avaranas: cubiertas de la corrupción y la ignorancia.

Bhāva: ser, existencia.

Aharat: estado más allá del nirvāna; un hombre digno, iluminado.

Ākāśa / ākāsha: espacio.

Ātman: uno mismo, sí mismo; lo que en Occidente se designa como el alma.

Buda / Bodhi / Buddha: iluminado o despierto; estado de perfecta realización logrado por el Buda (literalmente, uno que ha despertado).

Budeidad / bodhicitta: una mente dedicada a la iluminación, consistente, en un aspecto, en la intención de liberar todos los seres y, en otro, en la directa realización del vacío o Śūnyatā

Bodhisattva: uno que basa su práctica en la budeidad, generando la intención de llevar a todos los seres a la iluminación.

Buddhahood: doble cuerpo.

Dharmamegha: obtención de la budeidad; se adquiere la perfección.

Dasabhūmi: fundamento doctrinal de las diez etapas que un bodhisattva debe pasar en el curso de su vida; lo de las Diez Tierras.

Dharma: fenómeno de la experiencia.

Dharma-kāya: estado que obtiene el cuerpo después de que se abandona el último cuerpo físico; se obtiene el cuerpo nacido del dharmatā.

Dharmatā: verdadera naturaleza (de las cosas) en los diferentes niveles, mundano y transmundo; sinónimo de tathāgata.

Dhyāna: un término general para meditación.

Dieus / Dyaus: biunidad divina gobernante. En castellano Dios.

Dukkha: el sufrimiento.

Durangama: ir lejos; se ha ganado el nirvana, pero sin entrar en él.

Dvabhyam utpattih: la producción a partir tanto de sí mismo como de otro.

Jñāna: conocimiento.

Karma: acción voluntaria; producción de consecuencias que determinan las condiciones y circunstancias de los seres sensibles.

Klesa / Kleśa: corrupciones; una forma de oscurantismo basada en las emociones e ignorancia. Los tres kleśa fundamentales son la codicia, el odio y el engaño.

Laksana: entidades convencionales.

Mādhyamaka: escuela budista de la Vía Media, fundada por Nagarjuna y Āryadeva; vigente en la India desde el siglo II al VI.

Nāma: conceptos, nombres, elementos mentales (distinguidos de los físico).

Nirvāna: la extinción de samsāra; un paso más allá de la miseria.

Paramartha: la Realidad Absoluta; lo Verdaderamente Real (detrás de la apariencia de las cosas).

Parata utpattih: la producción a partir de otro.

Prabhakari: la intuición penetrante en la transitoriedad de las cosas.

Pratityasamutpada: el nacer dependiente.

Prajñā: verdad superior.

Pramudita: deleite.

Prasanga: argumento lógico por *reductio ad absurdum*.

Rita / rta: lo verdadero, lo recto; la norma u orden divino; la Verdad viviente que emana y opera directamente desde lo divino; el destino.

Sadhumati: conoce los deseos y los pensamientos de los hombres y es capaz de enseñarlos de acuerdo con sus capacidades.

Sama: moderación, paz, calma.

Samāropa: atributo, rasgo superimpuesto, marca inscrita (de los fenómenos).

Samsāra: realidad ordinaria; ciclo sinfín de frustración y sufrimiento generado como el resultado del karma basado en la ignorancia.

Samatā: la esencial igualdad de las cosas, mismidad, ecuanimidad.

Sāstra: instrucción; tratado; libro; manual de enseñanzas.

Satkaryavada / satkārya-vāda: identidad de causa y efecto; el punto de vista según el cual el efecto está contenido en la causa.

Skandha: uno de los cinco agregados (corporales y mentales) en los que Buda divide el reino de la experiencia humana, los que juntos abarcan todo el rango de la existencia (y que constituyen la composición del ego).

Smavriti: apariencia de las cosas; lo que cubre todo alrededor de la naturaleza real de las cosas. Ignorancia primaria que arroja un velo sobre la Realidad Absoluta. En un segundo sentido, también es la mutua dependencia de las cosas o su relatividad, por lo que es idéntico con los fenómenos. Estos sentidos están mutuamente conectados.

Sudurjaya: desarrollo del espíritu de mismidad y la iluminación por medio de la meditación.

Śūnya: la cualidad de ser vacío.

Śūnyatā: el vacío de todos los elementos de la existencia; su naturaleza condicionada y falta del propio ser, para que nada permanezca fijo, determinado o limitado.

Śūnyatavada: doctrina de la vacuidad.

Sūtra: un discurso del Buda; en algunos contextos, simple y corto dicho aforístico.

Svata utpattih: teoría del auto-devenir.

Tanhā: deseo, apetito o sed (que provoca el sufrimiento)

Tathāgata: el así ido (o llegado, perfecto). Aquel que por el camino de la verdad ha alcanzado la iluminación suprema. También se suele utilizar en cuanto Absoluto como equivalente de la prajñā y la sūnyatā.

Tathatā: talidad, cualidad de ser tal; referido al Absoluto, a la verdadera Realidad del universo.

Tattva: principio fundamental, verdadera naturaleza, realidad, verdad. El ser eso; la quiddidad de lo que es.

Upāya: medios hábiles utilizados por los bodhisattvas y seres iluminados con el objetivo de conducir a otros a la liberación y la salvación; una respuesta directa absolutamente preparada, basada en la sabiduría y compasión.

Vijñāna: verdad inferior, verdad velada o mundana.

Vimala: la libertad de corrupción, pureza de corazón.

PROLOGO

Mi tesis doctoral investiga la Teoría del Big Bang sobre el origen del universo y su relación con la doctrina del sabio filósofo budista, Nagarjuna (India s.II-III), fundador de la Vía Media o Camino Medio del budismo, según su obra genuina titulada *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*, un texto decididamente auténtico, *opus magna* de este autor conforme la tradición india, china y tibetana, prueba indiscutible de la historicidad de su figura. Nagarjuna, uno de los cuatro soles que iluminan al mundo desde sus cuatro direcciones, maestro espiritual de Oriente y Occidente¹, fue el creador de la escuela budista Mâdhyamaka viva en la India desde el siglo II al VI².

La teoría científica de la Gran Explosión Universal o Big Bang concluye que el "vacío" es la fuente energética de donde surge el Cosmos: nuestro origen. La Doctrina de Nagarjuna prueba que el "vacío" es la esencia más profunda de la Realidad; un sistema filosófico consistente con las descripciones físicas contemporáneas acerca del campo de fuerza que da principio al Cosmos.

De ahí que esta Tesis Doctoral se intitule: *La Teoría del Big Bang y la Doctrina de Nagarjuna: el vacío o sūnyatā como síntesis de todo cuanto existe*. Una construcción teórica fundamentada en el principio según el cual filosofía y ciencia tienen un carácter universal y no están basadas únicamente en la cultura, es decir, responde a la autoridad de la experiencia, de los hechos empíricos

¹ Véase Karl Jaspers.

² Según algunos autores la influencia de la escuela Madhyamaka se extendió positivamente hasta el siglo XI en la escuela Prasangika fundada por Buddhapalita. Cf. Singh, 1968.

³. El texto se inscribe en el marco paradigmático de la Filosofía de la Ciencia y contempla un enfoque sincrético, ecléctico, multidisciplinar y holístico ⁴.

El principal objetivo ha sido centrar la investigación en la temática cosmológica de la filosofía de Nagarjuna, es decir, en la verdad última sobre la naturaleza de todas las cosas, el origen del universo; si bien también posee implicancias soteriológicas, epistemológicas, gnoseológicas y éticas, de primera magnitud, en especial, para quienes estamos interesados en el futuro de nuestra Cultura Occidental.

* * *

El tema de la Introducción son los conceptos científicos centrales de la Teoría del Big Bang.

En el Capítulo I abordo el Estado de la Cuestión. La aparición historiográfica del budismo en Occidente y de la figura de Nagarjuna. Además realizo un registro completo de autores, editores y traductores que han escrito sobre Nagarjuna en Occidente.

En el Capítulo II elaboro un examen crítico de la obra literaria nagarjuniana centrándome en la temática cosmológica del *corpus*, sin descuidar la ética y ascética. Me refiero a una descripción racional y crítica a las ediciones. Preciso el

³ El término ciencia está reservado a campos del conocimiento que progresan de manera evidente.

⁴ El vocablo holismo (ὅλος = todo, entero, completo) lo empleamos para designar un modo de considerar ciertas realidades, y a veces todas las realidades en cuanto tales, primariamente como totalidades o todos, y secundariamente como compuestos de ciertos elementos o miembros. El holismo afirma que las realidades son primariamente estructuras y sus miembros se hallan funcionalmente relacionados entre sí, de suerte que se habla de relaciones funcionales más bien que disposición u orden. El holismo paradigmático del que hablamos, en su esfuerzo por narrar los hechos en su globalidad, puede conllevar el problema de poca profundidad, por lo que intentaré suplir tal deficiencia, según sea el caso, con notas complementarias.

privilegio de unos textos sobre otros, para centrarme en la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*, de la cual realizo una primera traducción al castellano de la traducción al francés del original tibetano de Georges Driessens, *Traité du Milieu*, Seuil, 1995; la única traducción completa al castellano existente del citado texto fundamental.

En el Capítulo III pruebo que la visión del origen del universo de la actual ciencia occidental encuentra paralelos objetivos en el budismo oriental de nuestro autor, Nagarjuna, particularmente al considerar el concepto de vacío; una especie de *leit motiv* que une y sintetiza dichas corrientes de pensamiento, filosofía y ciencia ⁵. Profundizamos el estudio del significado de sūnyatā o vacío y de la vacuidad, y realizamos un resumen de la Doctrina de Nagarjuna en su Camino Medio a la iluminación del hombre y la sociedad. Así observamos que las teorías y modelos principales de la física moderna conducen a una visión del mundo que es internamente consistente con el sistema filosófico de Nagarjuna.

* * *

Antes de concluir estas breves palabras iniciales debo agradecer el apoyo a los distinguidos profesores Dr. Josep Montserrat Torrents y Dr. David Jou Mirabent; en un plano diferente a Alfonso Arroyo.

⁵ La consistencia entre la física occidental y la filosofía oriental –en especial budista– ha sido excepcionalmente observada por Fritjof Capra, *El Tao de la Física*, Editorial Sirio, Málaga, 1997. También hay otros trabajos en el sentido de síntesis empistemológica, desde diferentes puntos de vista, de Bohm (1987), Hiesenberg (1999), Ford, (1965), Lederman (1994), Linde (1990), Penrose (1996), Prigogine (1997), Toynbee (1975) y Russel, entre otros. Asimismo Newton, en su *Principia* (1687), al definir un sistema cerrado se atreve a proponerlo como la descripción de una estructura eterna de la naturaleza, ni dependiente del espacio ni del tiempo.

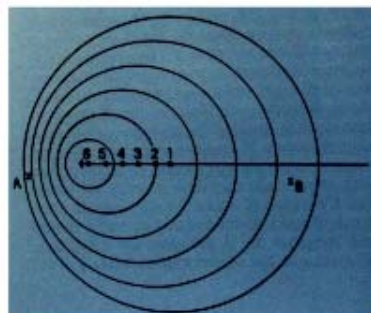
INTRODUCCIÓN

LA TEORÍA DEL BIG BANG

1.-FORMACIÓN DE LA TEORÍA

La clave para comprender la Teoría del Big Bang es un tópico de la naturaleza conocido como el efecto Doppler. Este fenómeno descubierto por Christian Doppler se nota en la física del sonido y de la luz, ya que ambos agentes son permanentes emisores de ondas. Específicamente se le conoce como el efecto perturbador de la velocidad sobre la frecuencia de las ondas luminosas y sonoras, léase: una fuente estacionaria de sonido o de luz emite un conjunto de ondas esféricas, sí la fuente está moviéndose de derecha a izquierda, las ondas esféricas se van centrando progresivamente; un observador situado en un lado ve las ondas estiradas, mientras que un observador situado al otro lado ve las ondas apretadas. Una fuente luminosa que se aleja se ve desplazada hacia el rojo y una fuente que se acerca se ve desplazada hacia el azul. La diferencia radica en que la luz, a diferencia del sonido, se mueve perfectamente en el vacío.

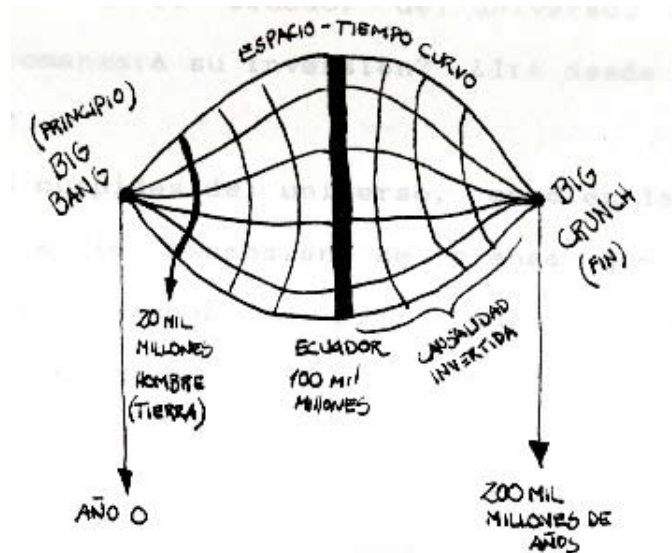
Esquema del efecto Doppler



A principios del siglo XX se construyó el telescopio más grande del mundo destinado a medir el desplazamiento hacia el rojo de las galaxias en el Monte Wilson, Los Ángeles, EE.UU. Después de la Primera Guerra Mundial llegó a ese lugar el norteamericano Edwin P. Hubble (1889-1953), quien descubrió el espectro estelar estándar para medir la distancia a las galaxias. Fue él quien proporcionó la comprobación final de que las nebulosas espirales, esos enormes objetos extragalácticos, eran en realidad galaxias, agregados distantes de miles de millones de estrellas como nuestra propia Vía Láctea y los llamó: "universos islas".

Hubble descubrió que los espectros de la mayoría de las galaxias distantes estaban desplazados hacia el rojo y, algo más asombroso aún, que cuanto más distaba una galaxia, en mayor medida se dirigían hacia el rojo sus líneas espectrales. La explicación más lógica del acercamiento al rojo se basó en el efecto Doppler, es decir: las galaxias se están alejando de la Tierra y cuanto más distante está la galaxia, mayor es su velocidad de recesión. El desplazamiento hacia el rojo de las galaxias es un efecto Doppler y se debe a sus velocidades de retirada. Gracias a este descubrimiento se calcularon las estelas (o las huellas) de las galaxias distantes en su viaje por el espacio. El Universo mismo se está expandiendo y nos arrastra a todos consigo.

Esquema lateral del Universo

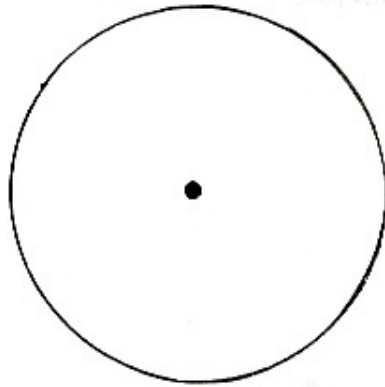


Existen en la naturaleza también, otros tipos de desplazamientos hacia el rojo. Por ejemplo, agujeros negros de gran masa en los centros de algunas galaxias pueden ser una explicación imaginable de los desplazamientos hacia el rojo, ya que la luz que sale de un campo gravitatorio intenso ha de trabajar tanto para escapar de él, que pierde energía durante el proceso, lo cual un observador distante logra percibir como un desvío de la luz hacia longitudes de onda más largas y colores más rojos.

En este caso, el corrimiento hacia el rojo sería un efecto Doppler debido no a la expansión general del universo, sino a una explosión galáctica más modesta, y lo lógico sería que hubiese tantos fragmentos de la explosión acercándose a nosotros, como alejándose, tantos desplazamientos hacia el azul, como hacia el rojo. Sin embargo, lo que se ve, son casi exclusivamente desplazamientos hacia el rojo, sea cual fuere el objeto distante más

allá del grupo local hacia el cual se apunta el telescopio. Concluimos que la expansión del universo constituye un hecho físico.

Esquema exacto del Universo



A mediados del siglo XX el cosmólogo y matemático belga, George Lemaitre (1894-1966), reunía en su investigación las consecuencias de la Relatividad General de Albert Einstein -que explica la fuerza de gravedad en términos de la curvatura de un espacio-tiempo geodésico de cuatro dimensiones-⁶, y los descubrimientos astronómicos del norteamericano Edwin Powell Hubble sobre la expansión del Universo. Cuando comprendió que un universo de tales características -en expansión y curvo- tuvo que haber empezado en un punto más denso, Lemaitre generó por primera vez puentes entre la cosmología, la ciencia de lo enorme, y la física cuántica, nuclear,

⁶ La Relatividad General se basa en la idea de que las leyes de la ciencia deben ser las mismas para todos los observadores, no importa cómo se estén moviendo.

o ciencia de lo pequeño ⁷. Concluyó que un cosmos en expansión debió comenzar en un aguzado punto en un tiempo cero ($t=0$), en "un día sin ayer", cuando el espacio era infinitamente curvo y toda la materia y energía se concentraba en un único cuanto de energía ⁸, en una singularidad ⁹; condición que implica el encuentro de cada geodésica espaciotemporal en una región de enfocamiento gravitacional. [La razón por la que se logran puntos conjugados es que la gravedad es una fuerza atractiva]. George Lemaitre bautizó a esto como "el átomo primordial" y su erupción "el gran ruido". [Einstein lo aplaudió en 1932].

El astrofísico Fred Hoyle, su contradictor, quien defendía que el Universo siempre había existido con el mismo aspecto que ofrece hoy (modelo cosmológico estacionario), renombró el fenómeno peyorativamente como: "Big Bang" ¹⁰.

⁷ La física cuántica es muy precisa pero siempre es aproximada. Por ejemplo, en un sistema de unidades conocidas como unidades de Dirac, el valor teórico calculado para el momento magnético del electrón es de 1,001159652(46), frente al valor determinado experimentalmente que es de 1,001159652(93). Luego, podemos hablar de exactitud aproximada.

⁸ Un cuanto es la unidad indivisible de energía, en la que las ondas pueden ser emitidas o absorbidas.

⁹ Una singularidad es un punto en el espacio-tiempo en el cual la curvatura del espacio-tiempo se hace infinita.

¹⁰ Un importante aporte con el que Hoyle contribuyó a la ciencia, consistió la demostración de que literalmente todo está formado a partir del hidrógeno y el helio que se encuentran en el interior de las estrellas, incluidos los átomos de nuestro organismo.

2.-DOS FOTOS DEL BIG BANG

El 17 de abril de 1992 el satélite COBE de la NASA (National Aeronautics and Space Administration), el más avanzado telescopio puesto en la órbita terrestre capaz de observar casi un tercio del universo visible, detectó la más grande estructura cósmica jamás vista, el momento exacto en que se generó todo lo que conocemos. Su principal descubridor, el físico norteamericano George Smoot impactó a las ciencias con las siguientes declaraciones: "Encontramos arrugas gigantescas en el material del Universo, la primera evidencia de cómo un Cosmos relativamente liso evolucionó para formar el panorama actual de estrellas, galaxias y agrupaciones de galaxias. Si uno es religioso, es como estar mirando a Dios". [Porque toda Su creación está concentrada en aquel momento del Universo]. Para la NASA la fotografía es una de las pruebas importantes de la teoría explosionista ¹¹.

¹¹ Sobre el debate cosmológico y consecuente oposición a la Teoría del Big Bang, en cuanto a la observación de galaxias más antiguas que el Big Bang, véase el ensayo de Eric J. Lerner The, Big Bang never happened, Vintage Books Editions, New York, 1992.

Representación de la Gran Explosión Universal a partir de una fotografía recibida el 17 de abril de 1992 por el satélite COBE



Las ondas electromagnéticas medidas por el equipo de George Smoot en 1992 ya habían sido captadas en 1965 por dos ingenieros telefónicos estadounidenses, Arno Penzias y Robert Wilson. [El descubrimiento les valió ganar el Premio Nobel en 1978]. Las mediciones que lograron, medían una radiación pareja, lisa, homogénea, como si en el comienzo todo fuera una sopa uniforme o un lago quieto y frío. Se necesitaba descubrir algo que rompiera la simetría espacial, ya que es preciso que exista cierta desigualdad para comprender la condensación de las galaxias tras el Big Bang. En otras palabras, sin ondulaciones o perturbaciones de cualquier tipo en "la sopa inicial" no habría la posibilidad de que se hiciese

presente la fuerza gravitacional, que atrae y reúne a los átomos en materia.

Transcurrieron casi dos décadas para que Smoot lo anunciara. El satélite COBE finalmente consiguió ver con una nitidez estadísticamente aceptable las perturbaciones dentro de aquella primigenia masa uniforme, es decir, sectores con más densidad que otros. El telescopio recibió señales que muestran temperaturas cercanas a los 2,7 grados sobre el cero absoluto (-270 grados Celsius), que dan cuenta de las primeras variaciones del material universal ¹². Estas oscilaciones de temperatura representan la gravedad necesaria que permite a las partículas condensarse en átomos, y armar los nudos concentrados de materia.

El británico Stephen Hawking, aclamado como uno de los grandes físicos teóricos contemporáneos, sucesor de la cátedra Lucasian de matemática teórica en el Universidad de Cambridge, un puesto que fue ocupado en otros tiempos por Isaac Newton y por P.A.M Dirac, señaló que las ondas electromagnéticas recibidas por el satélite COBE comprueban que la Teoría de la Gran Explosión es correcta. "¡Es el máximo descubrimiento del siglo, sino de todos los tiempos!", sentenció (aunque su afirmación ha sido discutible).

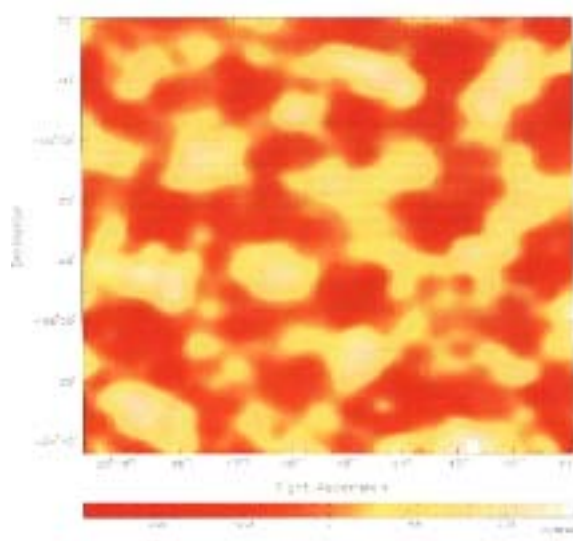
Reeditando el trabajo de George Lemaitre, Hawking subrayó que de acuerdo a la Teoría General de la Relatividad y al hecho de que la gravedad es siempre atractiva, lo que implica la contracción y expansión del universo, tuvo que haber un estado de densidad infinita en el pasado, el Big Bang, no más grande que la cabeza de un alfiler, pero de extensión infinita en temperatura y densidad. Un verdadero principio del tiempo. Algo muy difícil de imaginar ¹³.

¹² El cero absoluto es un punto de temperatura tan frío que cuando las moléculas lo alcanzan, dejan de moverse.

¹³ Cf. Hawking 1988.

Los datos fotográficos de la Explosión registrados en 1992 fueron confirmados en junio de 2002, por el radiotelescopio COBI (Cosmic Background Imager) instalado por el California Institute of Technology en el llano de Chajnator, 50 kilómetros al este de San Pedro de Atacama, en el norte de Chile. El instrumento entregó la imagen más nítida del universo primitivo captada hasta la fecha, cuando el Cosmos tenía la edad de 300 mil años. Las regiones amarillas en la foto, constituyen las primeras semillas de las actuales galaxias y mundos como el nuestro. Su principal investigador, el profesor Anthony Readhad, del California Institute of Technology, concluyó que "este registro revela que nosotros conocemos más o menos bien apenas el 5 por ciento de la materia del universo, y que el resto es materia oscura y radiación oscura".

El universo hace 13,6 mil millones de años luz ¹⁴



¹⁴ Imagen del COBI, Llano de Chajnator, Chile, junio 2002.

2.1.-El plasma

Encima de los 10 mil grados Kelvin -el caso del estado del universo hace 13,6 mil millones de años- cualquier cuerpo es un plasma, es decir: una sustancia que contiene iones y que a la vez conserva electrones, aunque liberados del amarre atómico. Se puede decir que el plasma es un gas caliente y conductor, que podría ocupar el 99 por ciento del volumen del universo.

Una de las más sorprendentes y principales características de la materia en estado de plasma es su capacidad de responder colectivamente a impulsos internos y externos ¹⁵. Los movimientos colectivos del plasma son consecuencias del gran alcance de las fuerzas electrostáticas que sienten entre sí las partículas cargadas que lo componen ¹⁶.

En el plasma, la fuerza entre cargas eléctricas es semejante a la fuerza gravitacional entre dos cuerpos masivos, con la sola diferencia que en este último caso, la fuerza entre dos masas es siempre de atracción, mientras que entre las cargas eléctricas del plasma puede ser de atracción o repulsión ¹⁷.

El plasma no es un material particular, sino un estado específico de la materia, donde el material en su conjunto es eléctricamente neutro. Contiene iones y electrones libres, capaces de moverse en forma independiente. Cada ion y cada electrón pueden sentir la influencia de muchas partículas a su alrededor, de manera

¹⁵ John Willian Strutt Rayleigh, 1906.

¹⁶ La fuerza entre dos partículas cargadas se le conoce como fuerza Coulomb -en memoria del físico francés Charles Augustin Coulomb, quien en 1785 midió por primera vez la fuerza entre cargas eléctricas a diferentes distancia-; a saber: las fuerzas eléctricas se incrementan al aumentar la carga de cualquiera de sus partículas y disminuye al aumentar la distancia entre ellas. Para que las fuerzas se reduzcan a cero, es necesario que las distancias entre las cargas sea infinita. De esta manera, una carga eléctrica sentirá la presencia de otra a distancias muy grandes.

¹⁷ Cf. Bravo, 1993, pp. 20 y ss. Las cargas del mismo signo se repelen (positivas con positivas, negativas con negativas), mientras que las de signos diferentes se atraen. [Cosmológicamente, las fuerzas eléctricas son

que el comportamiento del plasma original está determinado por interacciones colectivas y no solamente por la interacción entre dos partículas individuales. La interdependencia de las partículas del plasma se prueba claramente.

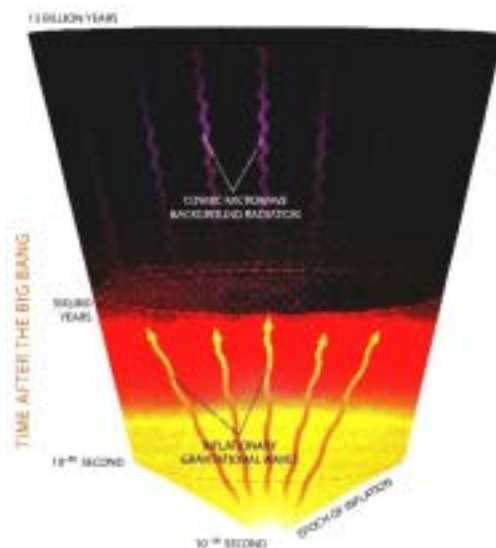
¿Qué tipo de universo hemos visto evolucionar? ¿Cuál es la imagen global que podemos tener de un Cosmos de tales características?

mucho mayores que las gravitacionales].

3.-LA IMAGEN DEL UNIVERSO

La imagen del universo más aceptada por la comunidad científica se conoce como el «modelo del Big Bang caliente» y cuyo autor es el físico y matemático ruso Alexander Friedmann: el universo principia en una singularidad colmada de radiación a una temperatura infinita. Justo en la misma explosión el universo tuvo un tamaño nulo y estuvo infinitamente caliente ¹⁸. Un segundo después la temperatura habría descendido alrededor de 10 mil millones de grados. Progresivamente, en la medida que la radiación se expande y se enfría, su densidad de energía se reduce y llega a ser inferior a la densidad de la materia. En consecuencia, la expansión empieza a quedar dominada por la materia. Finalmente, conforme el Cosmos se infla toda la radiación existente en el se enfría y, cuando duplica su tamaño la temperatura se reduce a la mitad.

Esquema del espacio-tiempo después del Big Bang



¹⁸ Densidad infinita no implica necesariamente tamaño nulo. Un universo abierto habría sido siempre infinito, incluso en $t=0$.

Asumiendo la Relatividad General como la teoría correcta de la gravedad y adoptando el modelo inflacionario del universo, el punto inicial del Cosmos es inevitable, tal como lo ha mostrado el teorema de Stephen Hawking y Roger Penrose ¹⁹. La idea es que la gravedad debe hacer que el espaciotiempo tenga un principio, esto es, que el tiempo tenga un comienzo. Así, la Teoría del Big Bang establece que el universo en que vivimos tuvo su origen hace aproximadamente 13 mil millones de años en una Gran Explosión cósmica ²⁰.

3.1.-La explosión

Las presiones de la materia calculadas en el instante del Big Bang son aproximadamente de 10 elevado a 40 atmósferas. La densidad probablemente llegó a un billón de billones de billones de billones de billones de billones (un 1 seguido de 72 ceros) de toneladas por centímetro cúbico ²¹. Las temperaturas son del orden de 10 elevado a 35 grados. Sometidos a semejante ambiente los electrones no pueden existir en sí mismos, tampoco los núcleos atómicos. Es más bien una pelota de energía pura que se ha producido y que en muy corto tiempo, en un segundo prácticamente, se ha desarrollado en luz, electricidad, electrones y partículas que tienen los núcleos de los átomos combinándose.

Esta imagen del universo, una explosión cósmica, no necesita tener parámetros espaciotemporales externos [como el modelo de

¹⁹ Cf. Stephen Hawking y Roger Penrose, *The singularities of gravitational collapse and cosmology*, Proc. R. Soc. London A 314, 1969, pp. 529-548.

²⁰ Se estima que existe un margen de error de mil millones de años. Según la fotografía captada por el radiotelescopio Cosmic Background Imager –ubicado en el llano de Chajator, 50 kilómetros al este de San Pedro de Atacama, en el norte de Chile- y presentada 13 de junio de 2002, el universo tiene una edad de 13,6 mil millones de años luz.

²¹ Cf. Hawking, 2002, p. 23.

Newton], léase: el espacio y el tiempo se manifiestan poco después y a partir de la Explosión. La razón es que justamente después del Big Bang surge un espaciotiempo deformado por la distribución de la masa y energía: un espaciotiempo geodésico de cuatro dimensiones conforme la Relatividad General de Einstein ²². Nada puede ser pensado desde fuera, ni el tiempo, ni el espacio ²³.

Todo lo que vemos estaba concentrado en el Big Bang. Las cosas del mundo son siempre su resultado y jamás caen o vuelven a él ²⁴.

Si algo existía antes del Big Bang, no se sabe ²⁵. El tiempo comienza a existir efectivamente cuando el universo se ha expandido lo suficiente, al igual que el concepto de materia como "cosa dura". El espaciotiempo en los estados cuánticos cercanos al origen es una aproximación menos válida y probablemente no muy útil ²⁶.

Todo lo que miramos o pudiésemos reconocer, la misma energía, se ha revelado después del umbral $t=0$, emergiendo en una secuencia de etapas muy rápidas al principio y progresando más lentamente después ²⁷. La materia, su organización, algo tan básico como los núcleos de los átomos y las tremendas estructuras que nos rodean aparecieron, al menos, 300 mil años después del Big Bang.

²² No hay nada que obligue a pensar que el origen del universo requiere una cosmología estática, como la planteada por Hoyle y otros.

²³ Si la existencia comenzó en el Big Bang, el tiempo y el espacio, como productos de ello, no son requisitos *a priori* de la existencia.

²⁴ Los esfuerzos de los matemáticos continúan puestos en construir una teoría cuántica de la gravedad que eventualmente podría incursionar en el origen más allá de los límites de la Relatividad General.

²⁵ Por ejemplo, tampoco se sabe la respuesta a qué es el tiempo. Lo único real es que se puede medir con un reloj.

²⁶ Estrictamente hablando, si se aplican las leyes cuánticas al universo entero, el tiempo no existe porque el Universo no tiene una sola historia sino que tiene una superposición de muchas historias. Ahora, en este estado del universo hay una historia que prepondera que es la historia que uno ve. Por esa razón el hablar del tiempo como un concepto válido es una muy buena aproximación en esta etapa del universo, pero estrictamente hablando, el tiempo ni siquiera existe ahora en un sentido absolutamente exacto.

3.2.-Una fluctuación cuántica

La ciencia contemporánea ha ampliado la idea del universo que se tenía hace unas décadas, de modo que cuando hablamos de nuestro Cosmos, nos referimos a 10 elevado a menos 43 segundos ($t=-43$) después de la explosión. Las teorías más visionarias hablan de un «mundo invisible»²⁸, habitado por múltiples fuerzas, formas y potencias²⁹. Un recipiente de infinitos universos paralelos al nuestro. Un *plenum* energético³⁰ cuya actividad intrínseca ocasionalmente permite fluctuaciones cuánticas, es decir, creaciones de partículas y nacimientos de mundos como el nuestro.

La física teórica que combina la Relatividad General y la Teoría Cuántica define al Big Bang como una fluctuación cuántica, es decir: algo se materializó desde el vacío -y esto dicho muy superficialmente-. En estos estados cuánticos de altas energías el vacío constituye la principal fuente de energía.

El Big Bang se revela, pues, como un pleno de energía sin rasgos mensurables, indeterminado, indimensionado e infinito. Un estado cuya primera fase es capaz de existir desprovista de estructura e incluso totalmente de materia. Puede imaginarse como un lugar sin ninguna dimensión o, acaso, el interior de un espacio de fases provisto de un enorme número de ellas, donde cada punto de ese espacio plasmático describe las posiciones y momentos de todas

²⁷ Cf. Davis 1988, ver en Lorimer 2000, pp. 102-103.

²⁸ Véanse diagramas de Richard Feynmann para colisiones y desintegraciones de partículas subatómicas en las cámaras de burbujas. También en K.W. Ford, *The World of Elementary Particles* (Blaisdell, New York, 1965), Capra 1997 y Centro Europeo de Investigaciones Nucleares (CERN).

²⁹ «En la casa de mi Padre hay muchas moradas» (Juan 14:3).

³⁰ La energía permanece, sólo se transforma.

las partículas que constituyen el sistema global bajo consideración³¹.

3.3.-La singularidad

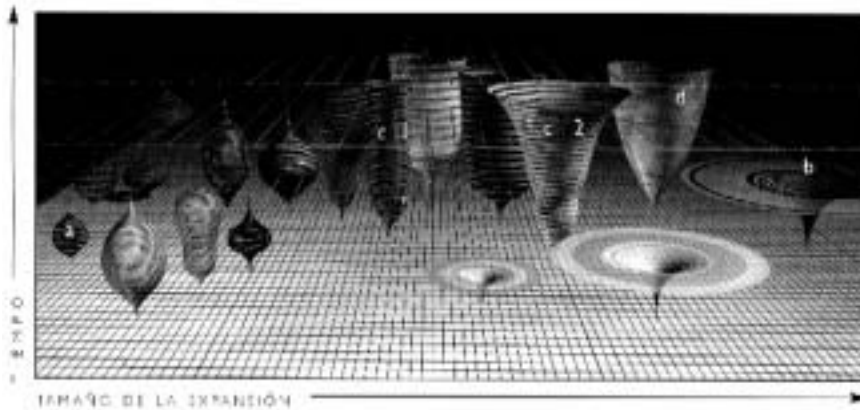
Los modelos matemáticos Hartle-Hawking han supuesto una completitud geodésica en el origen, que se puede considerar como una singularidad o, la definición de un espaciotiempo singular en algún punto. Tal objeto se reconoce por medio de la existencia de geodésicas incompletas que no pueden extenderse a valores infinitos, es decir: en el Cosmos pueden existir partículas cuyas historias tienen un principio y un fin en un tiempo finito, aunque se pierdan en el infinito de la singularidad.

En otras palabras, el Big Bang se describe geoméricamente como un punto donde la curvatura del espacio-tiempo se hace infinita. Si imaginamos el pasado, el universo se hace cada vez más pequeño hasta llegar a una curvatura infinita. Algo tan difícil de determinar como el punto donde se inicia el espiral de la concha de un caracol marino.

El pasado del universo se ha reconstruido satisfactoriamente hasta casi el mismo tiempo cero ($t=-43$), mas nunca la singularidad inicial, $t=0$ ³². En acuerdo con la propuesta Hartle-Hawking, el universo es finito -como lo es en el modelo del Big Bang-, pero ilimitado, es decir, no hay una singularidad inicial, $t=0$. Así es como existe una curiosa relación entre la naturaleza de las singularidades y el infinito.

³¹ Penrose 1991, pp. 63-65; también 1991 y 1996.

Esquemas de geodésicas incompletas



La predicción de singularidades significa que la Relatividad General no es una teoría completa, porque los puntos singulares deben ser excluidos de la variedad del espaciotiempo, lo que hace imposible definir allí las ecuaciones (matemáticas) de campo, ni pronosticar cuál será el resultado de una singularidad. El formalismo relativista ha demostrado ser incapaz de obtener soluciones que den cuenta de la distribución exacta del espaciotiempo en el preciso instante del Big Bang. Llegamos, pues, a regiones del universo que no se pueden observar, lo que a su vez da cabida al concepto de entropía gravitacional como una medida de lo que no podemos ver, tal como ocurre en los hoyos negros, singularidades cósmicas y en el Big Bang. Al parecer, sólo es posible conocer empíricamente hasta el horizonte de sucesos que rodea a una singularidad, la que (hasta ahora) constituye una frontera inexpugnable físicamente.

³² Sorprende que a pesar de presentarse como un sistema cerrado, la singularidad primitiva se haya abierto.

La hipótesis de la censura cósmica sostiene lo mismo: no se puede ver la singularidad desde el exterior e implica que hay una región ($t=0$, $t=-0$) incapaz de enviar señales a nosotros como observadores ³³.

* * *

El problema que presenta el modelo del Big Bang caliente, la entropía gravitacional y la hipótesis de la censura cósmica, es la de una cosmología que no cuenta con una teoría de las condiciones iniciales. Es decir, no tiene poder predictivo. En consecuencia, resulta prudente considerar un sello de hipótesis en la Teoría del Big Bang, por cuanto su explicación sobre el origen es perfectible. *A priori*, la ciencia no afirma que posee la verdad última, porque aún quedan muchas cosas por aclarar y otras por explorar. Sí bien, el marco explosionista se ha elevado a la categoría de teoría científica hace ya décadas y, como tal, es válido hasta que no se pruebe lo contrario o un error en él.

* * *

Andrei Linde -al igual que muchos científicos- cree que no tiene sentido hablar de espacio-tiempo poco después del Big Bang, ya que ninguna de ambas magnitudes tenía existencia real. En aquel estado inicial sería más acertado imaginar una "espuma" formada por espacio-tiempo fluctuante, es decir, sometidas a oscilaciones fortuitas y omnipresentes, que en el principio estaba distribuida de manera caótica. Determinadas circunstancias (que constituyen un

³³ Cf. Hawking y Penrose, 1997. Todo lo que cae más allá del horizonte de sucesos de una singularidad, por ejemplo, un hoyo negro, no vuelve a este Universo y es absorbido para siempre. Sin embargo, ya se han medido hoyos negros emitiendo ciertas cantidades de energía, lo que es predicho por la teoría de la relatividad en cuanto a que sistemas cerrados pueden desprender cierta cantidad de energía.

enigma) habrían hecho que una de esas fluctuaciones cuánticas se "congelara" en parte y que de ella surgiera un nuevo universo, mientras que la parte restante sigue creciendo ininterrumpidamente y genera nuevas fluctuaciones, a partir de las cuales pudieron surgir nuevos universos. Nuestro Universo aparecería en la "espuma" del espacio-tiempo fluctuante como una "pompa" (o burbuja) muy abultada, y la fuerza que expulsara generaría fortuitamente también el tiempo y el espacio. En consecuencia, el megauniverso sería la aglomeración de infinitos miniuniversos, a saber, un multiuniverso ³⁴.

Conforme a la teoría de "inflación caótica" ³⁵, nuestro universo está encajado en este universo mayor o megauniverso que no podemos percibir directamente pero que contiene muchos otros universos (pequeños) o también llamados "pompas". En muchas de estas la inflación se detiene súbitamente y se transforma en una bola incandescente que termina por estallar en forma explosiva del tipo Big Bang emitiendo una luz cegadora. Según la teoría de Linde, dichos universos surgen como en una especie de baño de espuma en el que borboteara energía. Algunos se inflan mientras que otros se desploman sobre sí mismos. Ese megauniverso superior, formado por espuma de espacio-tiempo en agitación constante, reproduce miniuniversos que surgen con formas cada vez más distintas y que se colapsan nuevamente ³⁶.

³⁴ Cf. Linde, *Particle physics and inflationary cosmology*, Chur, Harwood, 1990.

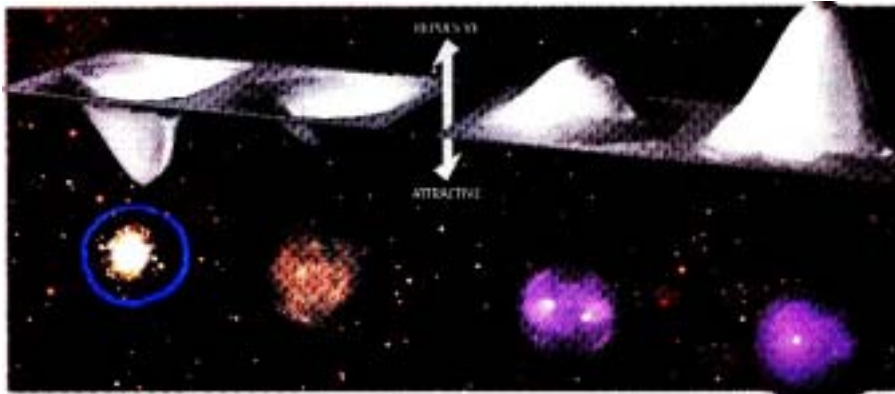
³⁵ *Ibid.*

³⁶ Véase publicación de CERN (Ginebra), sobre el tildado "nuevo estado de la materia", referida al aislamiento de un quark (fenómeno del confinamiento) dentro de "plasma del quark-gluon" cuya densidad sería aproximadamente 20 veces mayor que un ordinario núcleo atómico y con temperaturas de más de 100 mil veces tan caliente como el centro del sol. Se considera un paso importante adelante en el entendiendo de la evolución temprana del universo. Ver también *Washington Post* del 11 de febrero de 2000.

3.4.-La Quintaesencia

A partir de 1999 ha habido cambios importantes en la visión del universo debido a la observación de una aceleración en la expansión, en lugar de un frenado lento de la misma. Esto se atribuiría a la existencia de un tipo de materia, nunca observado, con interacciones repulsivas ³⁷: la quintaesencia ³⁸. Su densidad sería muy baja, por lo que la expansión, hasta hace poco, se habría ido frenando. En los sectores del universo donde la quintaesencia pasa a dominar, cambian las propiedades dominantes de éste, como cambió cuando la densidad de la materia se hizo superior a la densidad de energía de radiación (aprox. 100.000 años luz después del Big Bang).

Mientras la materia ejerce un campo atractivo, la "quintaesencia" expresa una fuerza repulsiva)



³⁷ Sólo una pequeña fracción de la materia del universo está compuesta de los elementos químicos de la experiencia diaria. La mayoría –dos tercios- consiste en la llamada materia oscura principalmente compuesta por partículas que no interactúan con la luz.

Algunos cosmólogos asocian la quintaesencia con el llamado "quinto elemento", una alusión a los antiguos filósofos griegos que sugerían que el universo estaba compuesto por tierra, aire, fuego y agua, más una substancia *ephemeral* que prevenía que la luna y los planetas cayeran al centro de la esfera celeste.

Robert R. Caldwell, Rahul Dave y Paul J. Steinhardt reintrodujeron el término quintaesencia para referirse a un campo cuántico dinámico, a modo de un campo eléctrico o magnético repelido por la gravitación. También se le apellida como el dinamismo. La quintaesencia interactuaría con la materia y evolucionaría con el tiempo, por lo que naturalmente se ajusta a su mismo valor.

Pero decir que la quintaesencia es un campo físico del universo, es sólo el primer paso para explicarla. Una posibilidad exótica es que la quintaesencia salta a la realidad física desde dimensiones desconocidas. Durante décadas físicos han explorado la teoría de las cuerdas que combina la Relatividad General y la Mecánica Cuántica en una teoría unificada de fuerzas fundamentales. Un importante rasgo de los modelos de las cuerdas es que predicen la existencia de 10 dimensiones: cuatro de esas son nuestras familiares tres dimensiones espaciales, más el tiempo; las otras permanecen escondidas. En algunas formulaciones estas se rizan como pelotas cuyos radios son demasiado pequeños para ser detectados. Otra alternativa es la teoría M, que asume 11 dimensiones: la materia ordinaria estaría confinada a dos o tres superficies dimensionales, conocidas como diminutas membranas separadas por un hueco corto a lo largo de las 11 dimensiones ³⁹.

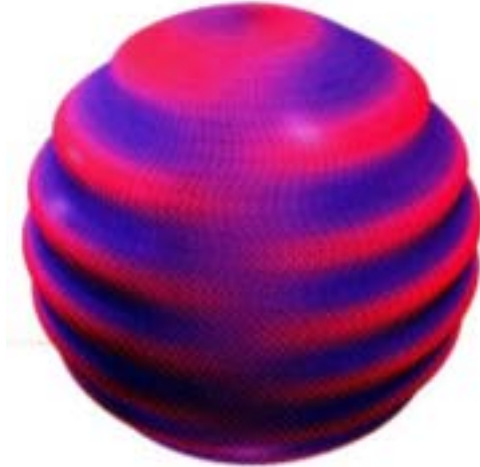
³⁸ Nombre que recibe la materia con interacción repulsiva.

³⁹ Véase *The Universe's Unseen Dimension* de Nima Arkani-Hamed, Savas Dimopoulos y Georgi Dvali en *Scientific American*, agosto, 2000.

Nosotros estamos incapacitados de ver las dimensiones extras, pero si existen, deberíamos ser capaces de percibirlas indirectamente. De hecho, la presencia de ínfimas dimensiones rizadas sobre sí mismas (o membranas), deberían actuar como un campo. El valor numérico que se le asigna a cada punto de ese campo podría corresponder al radio del hueco de distancia. Si el radio o el hueco cambia lentamente tanto como el universo se expande, eso podría referirse al hipotético campo de la quintaesencia. En otras palabras, una partícula de quintaesencia sería inconcebiblemente ligera y habría que encontrarla.

La idea es que el universo aparece como un campo de batalla entre dos tendencias, la atractiva del campo gravitatorio y la repulsiva del campo cuántico de la quintaesencia, ganando por ahora la fuerza repulsiva. En otras palabras, las líneas geodésicas del espaciotiempo desprendidas de tal concepción dibujarían una estructura del Cosmos sin un origen específico, curvaturas fluctuantes en el material del universo total, semejante a un todo autocontenido, y nosotros, seres existentes dentro del espacio entre las curvaturas oscilantes e infinitas. Claro que de caer en esas cúspides, significaría el final de nuestras vidas, lo mismo que caer en una agujero negro.

Representación del universo conforme a la "quintaesencia"



3.5.-Caos en el Big Bang

Sometido el universo primitivo a temperaturas y presiones prácticamente infinitas, se puede pensar -conforme la segunda ley de la termodinámica- ⁴⁰ que su estado original es de un desorden total. Sin embargo, este estado original podría escaparse a la perspectiva de la segunda ley, si introducimos al conjunto caótico los conceptos de "orden" y "organización". Léase, la segunda ley de la termodinámica se refiere específicamente al "orden" y al "desorden", pero no a la organización del desorden, de modo que es posible concebir -con Paul Davies- una situación en la que el "orden" de un

⁴⁰ La segunda ley de la termodinámica de Hermann von Helmholtz (1857) sostiene que todo el Cosmos, al ser un sistema físico cerrado, se halla implicado en un deslizamiento unidireccional hacia un estado de desorden total, que se le conoce comúnmente como "muerte térmica". Ejemplo de esta ley es la evaporación del agua. [La segunda ley, sin embargo, no considera la pérdida relativa de energía de los sistemas cerrados].

sistema disminuye (su entropía aumenta) mientras que su "organización" crece.

Hablamos del clásico ejemplo de un sistema caótico, como el diagrama computacional de Lorenz: una figura como una mariposa que manifiesta una complejidad infinita de desorden puro, puesto que ningún punto o pauta de ellos se repite jamás. A pesar de esto, la figura expresa una nueva clase de armonía, una extraña configuración como una mariposa con su par de alas. Las ecuaciones de Lorenz presentadas en Deterministic Nonperiodic Flow (Flujo determinista no periódico), «esa espléndida maravilla», constituyen -a juicio de muchos físicos- un tipo de escritura que parece conservar los secretos de la eternidad ⁴¹.

La razón del proceso caótico y organizado es que dentro de un subsistema es posible que la entropía descienda o sea mantenida en un nivel constante, por lo que no parece haber violación de la segunda ley de la termodinámica, cuando se afirma que la reserva de energía útil se está agotando, mientras la entropía total está aumentando igual que la "organización".

La Teoría del Caos, al interpretar el desorden como el estudio del proceso antes que del estado, léase, del devenir antes que del ser, abre la posibilidad de la inestabilidad de todos los puntos en el Big Bang, si los hubiese, junto a una regularidad aún indiscernible ⁴². Algunos físicos que indagan en las dinámicas caóticas -como la que supone un instante de temperaturas infinitas-, descubrieron que el proceder desordenado de sistemas sencillos actuaba como un proceso creativo, dado que generaba complejidad. Algo así como pautas de rica organización, a veces estables, otras

⁴¹ Ib. pp. 13, 26, 38, 60. La mancha roja de Júpiter es otro espléndido ejemplo de un sistema caótico, cuyo movimiento de gases permanece siempre dentro de ciertos límites, sin disolverse, pero sin nunca reiterarse. También los organismos vivos están exportando continuamente entropía a su entorno y manteniendo así su orden. Este fenómeno caótico pero autoorganizativo, presente en entidades que se consideran inanimadas, también se relaciona con la capacidad de los organismos vivos de aumentar su complejidad, como es el caso del embrión humano.

inestables, ya finitas e infinitas, pero "provistas de la fascinación de las cosas vivas" ⁴³. James Gleick, una de los grandes divulgadores del caos, deja ver que la ciencia clásica acaba donde comienza aquel desorden susceptible de ser comprendido. Se puede, pues, concebir un estado caótico pero organizado. Incluso, York advirtió que el caos es ubicuo, estable y estructurado ⁴⁴.

Al igual que en un sistema físico donde reina el desorden, la Gran Explosión podría estatuir una localidad impredecible y globalmente estable. Porque lo caótico trata de elementos en movimiento que suscitan una macro organización, en el lugar donde la entropía condena al sistema a un desorden cada vez mayor. Es de esta manera como la arquitectura del Big Bang puede reflejar una jerarquía escalar ilimitada, fractal y sencilla, similar a las formas de la Naturaleza como los árboles, nubes, montañas, tornados, truenos, rayos, valles, galaxias, cristales de nieve y olas de mar, los que tipifican combinaciones inimaginables de organización y desorden a la vez, sintetizando acaso todas las formas que conocemos.

Las estructuras en el origen podrían describir bellas transiciones de fase de un sistema caótico a uno organizado, como el romper de una ola en una roca, aunque sean transitorias, con pequeños fragmentos de información reflejando la universalidad de la autosemejanza. Puede significar la conservación de la energía en el espacio de fases y, a su vez, la autoconsistencia de un universo gravitatoriamente unido, por lo que la producción de materia y energía en tales condiciones jamás mantendría una identidad diferenciada.

⁴² Notamos la dificultad metodológica de pretender entender el Big Bang a partir de las leyes conocidas.

⁴³ Gleick 1998, pp.13, 26, 51.

Dado un punto de origen tan especial, caos y organización coexistiendo en el sistema primitivo, se abre una nueva imagen del Big Bang, que no sólo permite conectar la infinitud de las matemáticas teóricas con la física finita, sino que presenta un sistema dinámico complejo y abierto a su entorno.

Desde el punto de vista físico, el mecanismo que da orden al universo a gran escala es la atracción gravitatoria. Efectivamente, una pequeña fluctuación inicial de densidad sobre el fondo de la densidad media homogénea está sometida a dos tendencias: la dispersiva -que tiende a igualar las presiones y densidades por doquier- y, la acumulativa de la atracción gravitatoria. Así es como las fluctuaciones de masa superior a un cierto valor (masa de Jeans), crecen y dan lugar a galaxias, en tanto que las menores desaparecen. Cuando las protogalaxias en formación alcanzaron cierta densidad fue fácil que se formaran estrellas, las cuales dieron lugar, por fusión nuclear, a átomos pesados que se distribuyeron después por la galaxia al explotar dichas estrellas.

Fase a fase y como resultado de la expansión cósmica de 13 mil millones de años, vimos la aparición de materia, vida, conciencia y autoconciencia, a partir del vacío inicial ⁴⁵. En el principio el vacío es el que constituye el último límite.

⁴⁴ Ibim. pp.13, 26, 51.

⁴⁵ En estos términos entendemos el concepto de macroevolución del cosmos. Véase el Fenómeno Humano de Teilhard de Chardin.

4.-¿QUÉ ES EL BIG BANG?

Esta es una de las preguntas filosóficas de fondo. Sólo disponemos de aproximaciones. En estricto rigor, las imágenes del Big Bang son extrapolaciones que dejan de ser válidas antes de la explosión, pues el concepto de espaciotiempo cambia cuando se roza el comienzo. Las cuatro dimensiones conocidas vulgarmente (ancho, alto, largo y tiempo) son inciertas bajo las condiciones iniciales, incluso las 10 u 11 que también pudiesen existir, sólo nacen al nacer el universo. Por estos motivos, nuestro acercamiento a una respuesta medianamente completa sobre la Teoría del Big Bang contempla, a modo de premisa, una conclusión de Frank J. Tipler, según la cual: «la teología y la religión son parte de la ciencia y no pertenecen al ámbito de la ética»⁴⁶. Ambas disciplinas permiten el acercamiento a una región ontológica inaccesible a la experiencia lógica superficial.

4.1.-La Elipse

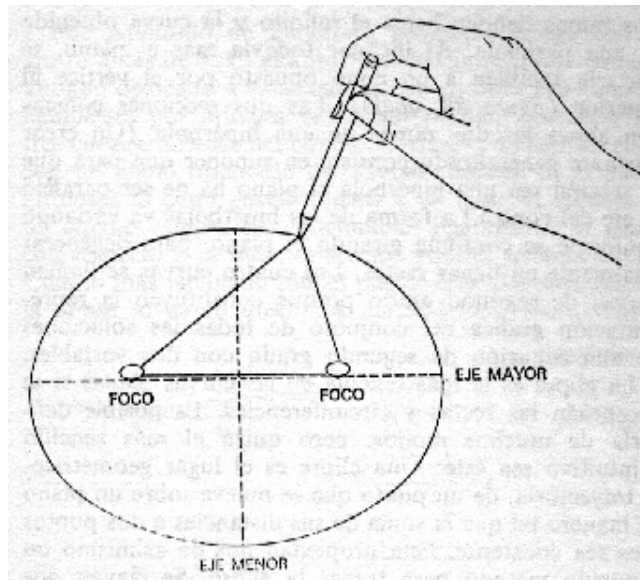
A primera vista la proyección del espectro de radiación cósmica del Big Bang, fotografiado por el COBE, sin duda, presenta cierta sencillez atractiva. Su representación -aunque sumamente inexacta- no aparece como un círculo, sino como una elipse. Apenas así se muestra.

La elipse es la más simple de las curvas planas si se exceptúan las rectas y circunferencias. Es posible definirla de muchos modos, pero quizá la más corriente forma sea la siguiente: una elipse es un lugar geométrico, la trayectoria de un punto que se mueve sobre un plano de manera tal que la suma de sus distancias a dos puntos fijos

⁴⁶ Frank J. Tipler, La Física de la Inmortalidad, Alianza Universidad, Madrid, 1997, p. 409.

es constante ⁴⁷. Los dos puntos fijos se llaman focos de la elipse y la recta que los une se llama eje mayor. Cuando los focos se van aproximado el uno al otro la elipse se hace menos excéntrica y, si se llegaran a confundir en un solo punto, se transformaría en una circunferencia. Por el contrario, si se separan los focos, la elongación de la elipse aumenta hasta degenerar, finalmente, en una recta ⁴⁸.

La Elipse



⁴⁷ Cf. Gardner, 1996.

⁴⁸ A este respecto no hay mejor ejemplo que el estudio de los antiguos griegos sobre las curvas de segundo grado no circulares. Las otras curvas de segundo grado son la parábola y la hipérbola. Apolonio de Pérgamo, geómetra griego del siglo III a. C. fue el autor del más importante tratado antiguo dedicado a estas curvas, titulado *Las Cónicas*.

A la elipse no se le había descubierto ninguna aplicación científica importante, hasta que Johannes Kepler en el siglo XVII determinó que las órbitas de los planetas tenían esa forma. La elipse aparece frecuentemente como la trayectoria de un objeto móvil que describe una órbita cerrada bajo la influencia de una fuerza central inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Los satélites y los planetas tienen órbitas elípticas, en donde uno de sus focos es el centro de gravedad del astro principal ⁴⁹.

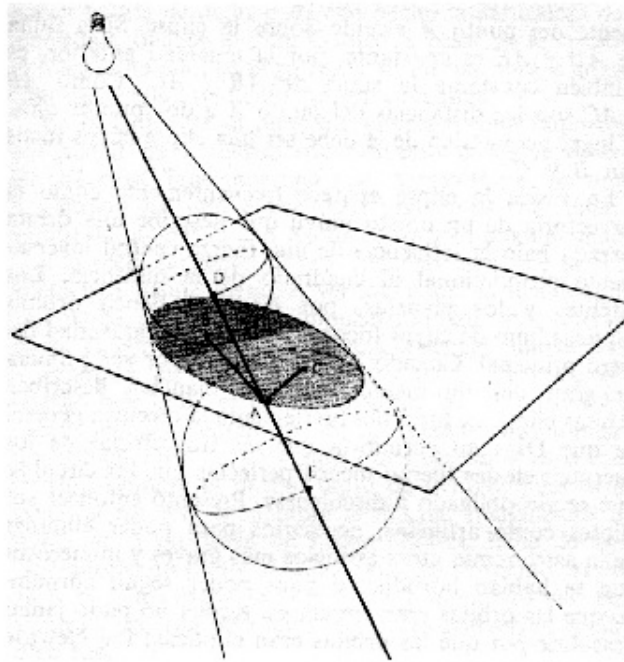
Aunque no es tan sencilla como la circunferencia, la elipse es la curva que se ve con más frecuencia en la vida cotidiana. La razón es que cualquier círculo observado oblicuamente parece elíptico. Además, todas las sombras no circulares proyectadas por los círculos y las esferas sobre una superficie plana son elipses, al igual que las sombras proyectadas sobre una propia esfera. Al inclinar un vaso de agua la superficie líquida adoptará un contorno elíptico. Una bola en reposo sobre una mesa lanza una sombra elíptica, que es la sección del cono de sombra que determina.

La elipse perfecta se puede obtener cortando un cono inclinando ligeramente con respecto a la base. Cuanto más inclinado esté el plano más alargada resulta ser la elipse o, como dicen los matemáticos, tanto mayor es su excentricidad.

Es probable que nuestra propia búsqueda de la sencillez cósmica en el universo físico sea elíptica en este mismo sentido, una proyección de nuestra mentalidad simplista sobre un mundo exterior infinitamente complejo. También es posible que la elipse sea la sombra de una *esfera* o circunferencia perfecta.

⁴⁹ En cámaras de eco de forma esferoide elipsoidal –como en Estados Unidos la cámara de eco más famosa es el Statuary Hall del Capitolio, en Washington D.C.; y en Londres la cúpula de St. Paul tiene similares características–, sonidos débiles generados en uno de los focos pueden escucharse claramente en el otro foco.

**Formación de una elipse sobre un plano
a partir de un foco de luz**



4.2.-El Huevo

La elíptica constituye la forma más común que muestran los huevos o cigotos, quizás, su ejemplo más asombroso y sencillo. Desde el punto de vista biológico con excepción de los organismos unicelulares, las especies son el resultado de la unión de dos gametos que forman un cigoto, cigoto o *huevo* fertilizado, a partir del cual se desarrollan adultos complejos ⁵⁰. El cigoto procede de la unión de un gameto femenino y uno masculino y siempre es diploide, ya que recibe genomas de ambos progenitores ⁵¹ (=dos focos

⁵⁰ Cf. Mayr, p. 63.

⁵¹Tanto la fecundación haploide como la diploide procede de un huevo. La partenogénesis es haploide, es decir, se desarrolla a partir de un óvulo sin fecundar (caso de los anfibios).

de la elipse). En el lenguaje médico el "huevo" aparece como sinónimo de "óvulo".

En el *homo sapiens* se da el comienzo de una intrincada e imprevisible interrelación entre los procesos creativos de la evolución que van de la mano de la extinción, caprichosa a veces. La vida a partir de un huevo no es ninguna aberración del universo, ni el hombre una aberración de la vida. Por el contrario, el Cosmos parece culminar en el hombre y resumirse en él. La culminación de un proceso macroevolutivo iniciado en el Big Bang ⁵². Somos la expresión suprema de la flecha vital de la evolución o, al menos, el resultado de una innovación evolutiva sin igual.

Los rasgos básicos de la creatividad cósmica y sus persistentes misterios se repiten en prácticamente toda la biota planetaria, biósfera, lo que no garantiza la perfección del resultado.

Representación popular

de la concepción vedista de la Creación (Milenio III a.C.)



Desde una perspectiva cosmogónica, *El Mito del Huevo* se encuentra atestiguado en Polinesia, es común en la India, Indonesia, Irán, Egipto, Grecia, Fenicia, Letonia, Estonia, Finlandia, entre los pangwe del África occidental, en la América Central y en la costa oeste de América del Sur. Pero el centro de difusión de este relato debe buscarse en la India o en Indonesia ⁵³.

Pensamos que es necesario disociar la noción de "mito" con las de "palabra" y "fábula" ⁵⁴, para relacionarla con las nociones de "acción sagrada", "gesto significativo" o "acontecimiento primordial" ⁵⁵. Es mítico no sólo todo lo que se cuenta de ciertos acontecimientos que se desarrollaron y de personas que vivieron *in illo tempore*, sino todo lo que está en una relación directa o indirecta con tales acontecimientos y con personajes primordiales.

La virtud ritual del huevo no se explica por una valorización empiricorracionalista del huevo considerado como "germen" o "semilla", sino que encuentra su justificación en el símbolo que encarna, que no se refiere tanto al nacimiento como a un "renacimiento" o "resurrección", y que se puede asimilar a la postura defendida por el modelo cosmológico explosionista en cuanto a una concepción cíclica de universos sobre universos. La idea fundamental no es el "nacimiento" sino la repetición del nacimiento ejemplar del cosmos. El huevo confirma y promueve la resurrección, que una vez más, no es un nacimiento sino un "retorno" o una "repetición".

⁵² Cf. El Fenómeno Humano de Teilhard de Chardin.

⁵³ Bhattacharji, 2000, pp. 330-331.

⁵⁴ Cf. la acepción homérica de *mythos*: "palabra", "discurso".

⁵⁵ Cf. Eliade, Diccionario de las Religiones, 1994.

En cualquiera de los territorios geográficos anteriormente mencionados el huevo no pierde nunca su sentido principal: asegurar la "repetición" del acto de la Creación que dio nacimiento *in illo tempore* a las formas de vidas ⁵⁶.

Representación popular
sobre la concepción china antigua del universo
(Milenio II a.C.)



Desde el punto de vista religioso, la imagen del huevo representa una epifanía de la *Creación* y un resumen de la cosmogonía, ya que muestra "el antepasado de todos los dioses" y al creador del universo metido "en su concha" en medio de las tinieblas desde la eternidad. "Su concha era semejante a un huevo que rueda por el espacio ilimitado", donde permanece el gran alma en su pureza

⁵⁶ lb.

y quietud interna. La creación del universo a partir de un huevo es la función especial de un dios supremo por excelencia, que no retuvo eternamente su poder allí.

En Egipto, "Ptah formó un huevo de la rueda de su alfarero de la que la tierra fue salida del cascarón". El huevo dorado formado por Ptah se relaciona con el orbe del sol o círculo solar. En la misma mitología egipcia, Gelo, pintado como hombre con una cabeza de ganso con corona, produjo un *Huevo Cósmico*. Asociación de la esencia del disco solar con la supremacía.

En China "P'an Ku es el progenitor del Cielo y la Tierra y, de toda vida y movimiento, tiene su ser". P'an significa la cáscara de un huevo y Ku el afianzamiento sólido de aquello que sale del cascarón fuera del caos.

En Samoa se relata que "el dios supremo Tangaloa-Langi vivió en un huevo" que eventualmente se rompió en pedazos y vertió por un momento la cáscara mordida.

En Tahiti "el dios creador rompió la cáscara y creó el universo fuera del huevo". Un mito fenicio dice que "el caos, fertilizado por el aliento divino produjo dos principios, varón y hembra, de donde vino un huevo", que se rompió y constituyó el Cielo y la Tierra.

Representación popular del Ser Puro
en forma de Huevo del Mundo del Budismo Tántrico
(s.VI a.C.)



Desde el punto de vista cristiano, el huevo garantiza la resurrección y la posibilidad de repetir el acto primordial. [Si hablamos en lenguaje científico, la fluctuación cuántica inicial].

La representación del origen en cuanto elíptica, no sólo concuerda con la concepción budista tántrica del "Ser Puro" en forma de "Huevo del Mundo" y con visiones del Lejano Oriente como la hindú, que proclama la formación lenta y gradual de los mundos a partir de un huevo, una fase compleja del proceso creativo donde radicaría la Sencillez Primordial.

* * *

El Mito del Huevo expresa plástica y dramáticamente lo que la ciencia define racionalmente. Sorprende el paralelo entre representaciones como el "Huevo Cosmogónico" de la religión, el Huevo Cósmico de la ciencia y la elipse matemática, en cuanto a que constituyen visiones que se aproximan a un mismo concepto en el mismo sentido. Dadas estas observaciones, pareciese comprensivo sostener que la teología sirve de modelo a la cosmología, un fenómeno epistemológico que podría justificar la conformación de una nueva antropogonía, dispuesta a mostrar que la creación del hombre imita y repite la creación del Cosmos. En este sentido, probamos la existencia de un *leit motiv* o una idea recurrente entre la ciencia occidental y la religión oriental. Los dos focos de la elipse concuerdan con el rasgo diploide de los cigotos y, en un sentido filosófico, con el simbolismo de la biunidad ying-yang.

4.3.-Limitaciones de las palabras

Pero lo cierto es que las palabras apenas sirven para hablar sobre principio del universo. Las representaciones visuales apenas ayudan. Por más que intentemos ir más allá, la primera dificultad que suscita el tema del origen del universo es la pretensión ingenua de abordarlo con nuestro lenguaje. La palabra (gr. *logos*), el vocablo, así como la expresión, aparecen profundamente imperfectas para la tarea de describir el principio del Cosmos ($t=0$) y estatuir una visión aceptable sobre ese acontecimiento.

La definición de un principio físico trasciende las posibilidades de las lenguas, aunque útiles, más parecen un obstáculo cuando intentamos expresar los fenómenos energéticos existentes en el comienzo. El lenguaje y el pensamiento dejan de ser un medio y un fin y comienza a ser un problema en el vacío, ya

que crean dualidades ilusorias en un afán vano que termina eclipsando el objeto de estudio. Al analizar el vacío el lenguaje y todo razonamiento humano carecen de utilidad, aunque no podemos sino pensar que es algo ⁵⁷.

Gran parte de nuestro lenguaje oral y escrito es un despliegue de muchos niveles de significados, mas el conocimiento absoluto no puede ser comunicado por medio de palabras ⁵⁸. Porque la palabra no es más que esto, a saber, un sonido procedente del choque de nuestro soplo con el aire, para declarar cualquier voluntad o pensamiento que el hombre pueda concebir, a partir de las impresiones sensibles. Es decir, un pequeño número de sílabas, cuya sustancia está completamente limitada y circunscrita.

Incursionar en las fronteras iniciales del mundo parece una experiencia de la realidad totalmente ajena al intelecto, quizás un estado no ordinario de conciencia, más elevado, que podría ser un estado meditativo. Ninguno de nuestros pensamientos puede concebirle, ni lenguaje alguno puede bien definirle. Algunos místicos insisten en que las vivencias trascendentales no pueden ser comunicadas verbalmente: «Las cestas de pescar se emplean para coger peces pero una vez conseguido el pez, el hombre se olvida de las cestas. Las trampas se emplean para atrapar liebres, pero una vez cogidas las liebres, los hombres se olvidan de las trampas. Las palabras se emplean para expresar ideas, pero una vez transmitidas las ideas, los hombres olvidan las palabras» ⁵⁹. Bhagwan Shree Rajneesh sostiene que es preciso dejar el lenguaje para penetrar en

⁵⁷ Si bien es cierto que desde épocas remotas al *logos* se le venera como la energía ordenadora del mundo y madre de los primeros textos, su campo de dominio pierde toda su utilidad en el origen.

⁵⁸ Cf. Capra, 1997.

⁵⁹ Chung Tzu, 1971: cap.26, pp. 38-42.

los niveles (meditativos) más profundos del ser y del existir ⁶⁰. Ni siquiera la poesía, en su búsqueda de las profundidades del alma, es eficaz, si la creación del universo resulta ser como el eco de un tambor y el caos precosmogónico un ruido parásito.

Mas entre dos notas musicales -aunque como frecuencias son continuas- hay siempre un silencio que completa y da coherencia a las armonías, lo mismo que entre dos palabras hay un pequeño espacio, casi imperceptible; de modo que para sentir la música y percibir las ideas, resulta necesario estar atento a los silencios y espacios: porque cuando se fusionan se convierten en uno solo. Claro que es fácil marcar la diferencia entre dos palabras, pero no entre dos espacios o silencios. Para algunos devotos, el oficio superior significa vivir sin palabras o en forma no lingüística, concentrarse en el espacio entre las palabras para encontrar las señales divinas.

En este sentido, los antiguos indoeuropeos tenían en la transmisión oral una de sus notas características y, después del contacto con las civilizaciones del Cercano Oriente, la prohibición de utilizar el lenguaje escrito ⁶¹, hecho que testimoniaba un culto a lo sacro de una manera personal e interior. Por su parte, Platón aludía a la imposibilidad de la comunicación de ciertas doctrinas por medio del lenguaje escrito y mencionaba la superioridad del procedimiento oral (*Carta VII*, 340 b - 345 c; *Fedro*, 274 b - 278 e) ⁶². Albert Einstein solía decir que él no tenía sus pensamientos más importantes en forma de imágenes visuales ni de palabras, sino en forma de sensaciones y sentimientos. Es que mientras las palabras

⁶⁰ Bhagwan Shree Rajneesh, 1998: pp. 23-30.

⁶¹ Cf. Eliade, Tomo I: p. 253.

⁶² Cf. Montserrat, 1987: p. 18. Véase Platón: *Carta VII*, 340 b - 345 c; *Fedro*, 274 b - 278 e; *República VI*, 506 d - 507 a; *Sofista* 245 b-d; *Timeo* 48 c-e, 53 c-d.

comunican principalmente conceptos, las vibraciones energéticas comunican mejor las emociones. El hecho de que la mente esté permanentemente verbalizando y estructurando conceptos, no asegura el desarrollo de la conciencia, al contrario, puede indicar una forma de huir del pensar, pues las palabras son como fotografías de la realidad, mas no la realidad misma. Si la mente puede transformar en palabras cualquier cosa existencial o entidad, como una flor o un hombre, entonces las palabras se transforman en una barrera para conocer la esencia de las cosas, una suerte de prisión donde se cree ordenar la vida inútilmente.

Resulta fundamental conocer las limitaciones impuestas por el lenguaje, la palabra y el razonamiento lógico, cuando abordamos el problema sobre el inicio del universo. Hay que pensar que ningún hombre podrá nunca transcribir la esencia del mismo origen, ni a través de ideogramas, jeroglíficos, ni por medio de la mística, ni por ecuación matemática alguna -como lo aspira el programa reduccionista de León Lederman proclive a la simbología numérica-. Sólo podemos hablar del origen por analogía, algo así como decir que el Big Bang es a nosotros, como el cero es a los números, como el vacío es a las cosas, como el silencio es al sonido o, como el negro es a los colores. Quizás en ello radica la percepción más profunda sobre lo divino y la forma de acercarse a sus fronteras. Reducir el origen del Cosmos a cualquier lenguaje, pasa por el desconocimiento de los mismos principios de la Naturaleza y lo Real -como veremos-, sino ya constituye una blasfemia. Distinto es acercarse a los límites.

5.-¿ES LA EXPANSIÓN DEL UNIVERSO INFINITA?

¿Se detendrá algún día la fuga de galaxias iniciada con el Big Bang? ¿Es la expansión del universo infinita? ¿Habitamos un universo abierto o uno cerrado? Esta es la primera gran interrogante planteada por la Teoría del Big Bang. Para resolverla es necesario establecer dos condiciones:

1.-Conocer el ritmo actual de expansión del universo.

2.-Conocer la densidad media de materia presente en el Cosmos. Porque si la densidad de materia es menor que el valor crítico determinado por el ritmo de expansión, la atracción de la fuerza de gravedad será demasiado débil para poder detener la expansión. En caso contrario, si la densidad de materia es mayor que el valor crítico, la gravedad parará la expansión en algún futuro y hará que el universo se colapse. En otras palabras, si hay una cantidad suficiente de materia la expansión iniciada en el Big Bang se frenará.

5.1.-¿Universo abierto o cerrado?

El ritmo actual de expansión se puede medir a través del efecto Doppler, calculando las velocidades a las que las otras galaxias se alejan de nosotros. Este cálculo se ha podido hacer con considerable precisión. Hoy se sabe que el universo se expande entre un 5 y un 10 por ciento cada mil millones de años.

La exactitud del cálculo anterior difiere considerablemente del esfuerzo por determinar la densidad de materia presente en el universo. Si se suman las masas de todas las estrellas que podemos ver tanto en nuestra galaxia como en las otras, el total es menos de la centésima parte de la cantidad necesaria para detener la

expansión, incluso considerando la estimación más baja del ritmo expansivo.

Sin embargo, nuestra galaxia y las otras deben contener una gran cantidad de "materia oscura" que no se puede ver directamente, pero que debe existir debido a la influencia de su atracción gravitatoria sobre las órbitas de las estrellas de la galaxia, en especial, las de halo externo que giran más rápidamente de lo que deberían según el contenido observado de materia. Asimismo, la mayoría de las galaxias se encuentran agrupadas en racimos, por lo que se puede inferir igualmente la presencia de aún más "materia oscura" en los espacios intergalácticos de los racimos, debido a su efecto sobre el movimiento de las galaxias. Cuando sumamos toda esta materia oscura, obtenemos tan sólo la décima parte de la cantidad requerida para detener la expansión. Por lo tanto, la evidencia empírica actual sugiere que el universo se expandirá probablemente por siempre.

No obstante, no se puede excluir la posibilidad de que pudiera existir alguna otra forma de materia, distribuida casi uniformemente a lo largo y ancho del Cosmos, que no se haya detectado y que podría elevar la densidad media por encima del valor crítico requerido para detener la expansión. Stephen Hawking es el principal defensor del modelo según el cual hay ciertas singularidades en determinadas regiones localizadas que se colapsarían para formar agujeros negros. Estas regiones del espaciotiempo, donde ni siquiera la luz puede escapar debido a la enorme intensidad de gravedad, serían las encargadas de detener la expansión ⁶³.

No está en absoluto claro que el universo continúe expandiéndose indefinidamente. La expansión puede hacerse cada vez más lenta -por causa de la fuerza de gravedad- hasta detenerse e invertirse; o sea,

si hay más materia de la que podemos ver, escondida, por ejemplo, en agujeros negros o en gas caliente pero invisible entre las galaxias, el universo se mantendrá unido gravitatoriamente y sufrirá una sucesión de ciclos: una expansión seguida por una contracción; universos sobre universos y un Cosmos sin fin en constante sinergia y cambio. Por esto, la hipótesis más atractiva desde el punto de vista conceptual es que el universo va a llegar a un estado de máxima expansión y después empezará a contraerse para terminar en un Big Crunch, el proceso inverso del Big Bang. Así, la Gran Explosión inicial es un estado bonito, simétrico y uniforme, pero el punto final del modelo (cerrado) es un caos horrible, en el que todos los agujeros negros llevan eventualmente a juntarse para producir una increíble confusión en un Gran Colapso final. Esta imagen es consistente con las ecuaciones sólo si aparece la llamada masa perdida del universo y sería -acaso- la explicación más satisfactoria, equivalente a decir que el universo es como la superficie de la Tierra pero con más dimensiones. Además, el resto de la materia no solamente hace falta para demostrar la expansión y contracción del universo, sino también para explicar por qué existen las galaxias y sus movimientos.

Si se piensa que vivimos en un universo de este tipo (cerrado), el Big Bang no es la creación del Cosmos sino simplemente el final del ciclo anterior, la destrucción de su última encarnación: un universo oscilante que carece de principio y de fin, y nosotros estaríamos en medio de un ciclo infinito de muertes y renacimientos cósmicos, sin que ninguna información escape por las cúspides de la oscilación. "Nada se filtra de las galaxias, estrellas, planetas, formas de vida o civilizaciones que evolucionaron en la encarnación anterior del universo, ni pasa por la cúspide o se insinúa más allá

⁶³ Cf. Hawking, 1998.

del Big Bang para que podamos conocerlo en nuestro universo actual”⁶⁴.

En el Big Bang y en los hoyos negros, así como en el Big Crunch o en la transición de una contracción a una expansión, se piensa que las leyes de la naturaleza se reordenan al azar y que el tipo de física y de química que funcionan en este momento representa sólo un caso dentro de una gama infinita de posibles leyes naturales. Ahora bien, si las leyes de la naturaleza quedan reordenadas de modo impredecible en las cúspides, es una coincidencia extraordinaria que la máquina cósmica haya sacado en estos momentos un universo que sea compatible con nosotros. Porque el llamado determinismo causal de las ciencias físico-positivas sería una descripción equívoca, ya que su método estaría guiado por leyes que sólo norman durante una época de la expansión universal. El sentido de leyes, pues, se las otorga el hombre, quien al trascender los aspectos materiales descubre parte de la esencia de las cosas y de los procesos.

El modelo cerrado es el más atractivo desde el punto de vista de la estética: de pronto nace el universo y se expande, luego se contrae, vuelve a un punto original y desaparece. La mayoría de los físicos tiene la intuición de que existe la materia justa para que la expansión se frene en algún momento, en algún colapso o Big Crunch. Sería como pasar por la vida sin dejar una huella. Sin embargo, el hipotético colapso no ocurriría como mínimo en otros diez mil millones de años, ya que el Cosmos se ha estado expandiendo por lo menos esa cantidad de tiempo. Para ese momento, a menos que hayamos colonizado más allá del Sistema Solar, la humanidad habrá desaparecido junto con el Sol.

⁶⁴ Ibid. cap. 3.

Pero si hay menos de la cantidad crítica de materia, la gravedad de las galaxias en recesión será insuficiente para detener la inflación y el universo continuará su fuga para siempre. Roger Penrose es el principal defensor de este modelo abierto, según el cual si por alguna razón el universo no llegase a colapsarse, las singularidades dentro de los agujeros negros significarían un final del tiempo para cualquiera que cayese en ellas ⁶⁵.

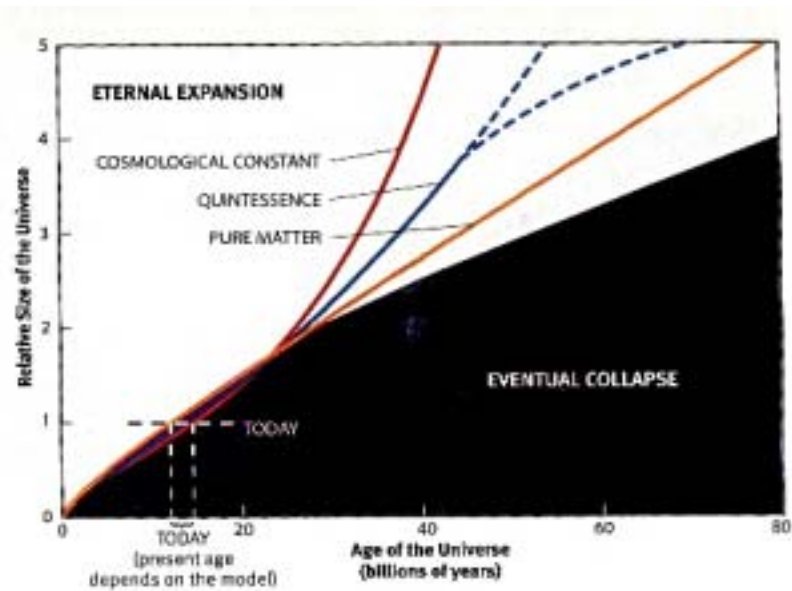
5.2.-Los radiotelescopios y la materia cósmica que falta

Ambos modelos (abierto y cerrado) están dentro de la teoría de la Relatividad General que no ha sido contradicha hasta ahora y no hay ningún esquema de esa generalidad y atractivo conceptual que se haya propuesto como alternativo. También es muy probable que muchos científicos piensen que más que un problema la respuesta es un enigma y, como tal, a alguien se le deberá ocurrir dónde está el resto de materia que debe frenar la inflación.

Entonces, que se detenga la expansión depende exclusivamente del contenido de materia del universo y sólo cuando se haya completado su repertorio y sumado toda la masa de todas las galaxias, quasar, agujeros negros, hidrógeno intergaláctico, ondas gravitatorias y posibles habitantes todavía más exóticos del espacio, se conocerá el tipo de Cosmos que habitamos.

⁶⁵ Cf. Hawking y Penrose, 1997.

Hipótesis sobre la Expansión Universal



Los radiotelescopios son los encargados de hacer un censo preciso de la cantidad total de materia existente en el universo, detectando objetos muy débiles y los más distantes como los cuasares. También nos permiten profundizar en el espacio, retroceder en el tiempo, viajar al pasado y ver objetos situados a mil millones de años luz de distancia, tal como eran en ese momento.

El dispositivo en fase de Muy Gran Amplitud (Very Large Array: VLA) es un conjunto de veintisiete radiotelescopios separados en una región remota de Nuevo México. Los telescopios individuales están conectados electrónicamente como si fueran un único telescopio de decenas de kilómetros de diámetro. El VLA es capaz de medir detalles finos en las alejadas regiones de radio del espectro.

En el futuro se podrán situar telescopios en órbita al otro lado del Sol, formando de modo efectivo un radiotelescopio tan grande

como el Sistema Solar interior. Esta clase de telescopios podrá revelar la estructura interna y la naturaleza de los quasar. Quizás se descubra una candela estándar de quasar que pueda determinar sus distancias con independencia de sus desplazamientos hacia el rojo. Si se entiende la estructura y el desplazamiento hacia el rojo de los quasar más distantes quizás se pueda ver si la expansión del universo fue más rápida hace miles de millones de años, si está perdiendo ímpetu y si el colapso universal llegará algún día. Estas observaciones permitirían determinar con exactitud la respuesta definitiva a la gran interrogante sobre la expansión.

Hoy se sabe que más del noventa por ciento de la materia que existe no se observa con los instrumentos de medición instalados en la Tierra. Este es uno de los problemas centrales de la astrofísica. Luego, estamos en un momento de la expansión y punto. Se cree que no es indefinida, pero no hay certeza bajo ningún modelo.

* * *

Podría ser que el modelo actual del universo condujera a una crisis. En efecto, creer que conocemos las leyes fundamentales y atribuirles discrepancias a dos tipos de materia inventada (materia oscura y quintaesencia) que forman nada menos que el 90 por ciento del contenido del universo, es tan sólo una posibilidad. También sería lógico ver si en vez de inventar nueva materia que frene la expansión, debiéramos reformular algunas leyes físicas.

Es probable que nuestro universo sea sólo uno de una multitud de universos, en cada uno de los cuales la energía inicial habría tomado un valor distinto. Quizás un universo con la energía inicial de más de cuatro electrones voltios por milímetro cúbico habría sido

más común, pero se habrían expandido muy rápido para formar estrellas, planetas o vida. Asimismo, universos con menores valores serían muy raros. De hecho, el nuestro tiene un valor óptimo para que en él surja la vida.

Pero también es cierto que nuestro Cosmos se diluirá cada vez más, se espaciará y estirará, según los modelos de inflación. Las estrellas se apagarán en algún momento y el firmamento se hará oscuro. En el futuro las formas vivientes encontrarán un entorno en aumento hostil, que nos exige plantearnos seriamente el sello de la evolución tipleriana ⁶⁶. La vida humana como la conocemos hoy no será capaz de extenderse en las futuras condiciones del Cosmos.

* * *

Quizás nuestro universo es sólo uno de una multitud de universos posibles, en cada uno de los cuales la energía del vacío toma un valor diferente ⁶⁷. Pero el nuestro tiene un valor óptimo en los posibles del vacío. Es el mejor de los mundos para albergar seres inteligentes capaces de contemplar la naturaleza del Cosmos.

⁶⁶ Véase Tipler, 1997.

⁶⁷ Universos con una energía del vacío mucho mayor a cuatro electrones por milímetro cúbico pueden ser más comunes, pero estos se expanden demasiado rápido como para formar estrellas, planetas o vida. Universos con valores mucho menores pueden ser muy raros.

6.-EL VACÍO

En el principio [y esto significa antes de lo conocido, antes de la producción de los fenómenos del universo], vacío es el concepto correcto para referirnos a la energía que origina el universo físico. Su concepto tiene una connotación técnica que no es fácil de aclarar, pero constituye el término más preciso. La visión científica lo observa como un completo lleno de potencialidad, la principal fuente de energía en $t=0$, a partir del cual se generan las partículas materiales y la potencialidad de crear partículas con ilimitadas propiedades, con y sin masa, de tal manera que incluso se pueden generar muchos universos. Claramente la definición popular de vacío (como ausencia de) no coincide con la definición de los físicos ⁶⁸.

Físicamente, el vacío es la más potente forma energética que crea y destruye partículas materiales. Entonces, el mismo debiera ser tan material, tan ponderable y mensurable como la luna o el hombre. Esto significa que puede ser pesado y medido, resuelto en sus elementos constitutivos, calculado y expresado en una fórmula. Si lo ponemos en números, la energía del vacío debiera ser del orden de 70 veces más pequeña que la primera partícula física que podemos cuantificar. Otras estimaciones bordean magnitudes de 125 veces más pequeñas que la más pequeña de las partículas conocidas. Para límites tan diminutos no hay una forma directa de medir dichas cantidades ⁶⁹. Luego, desde un criterio netamente einsteiniano, utilizando una métrica euclidiana donde las distancias (tiempo y espacio) son rígidas, vacío se asemejaría a un cuerpo rígido.

⁶⁸ Cf. Krauss, 2000, pp. 163, 212, 222, 226-229, 267 y 332-336.

⁶⁹ Sobre argumentos teóricos para la medición de la energía del vacío, véase Krauss, 2000, pp. 332-336.

Sin embargo, desde la física cuántica, es necesario distinguir que la materia concreta no es rígida. Nuestro universo está hecho de vibraciones de materia o de materia en diferentes estados de vibración ⁷⁰; por lo que el espacio, el tiempo y el sujeto trascendental (Kant) nunca reposan, nunca dejan de sintetizar y los objetos permanecen en constante síntesis.

En otras palabras, la física clásica, la astrofísica, la química, métodos tales como el análisis de las ondas de radio, entre otros, están todos basados en la aserción acostumbrada a pensar que la materia es la misma en todas partes, y es verdad que la materia es la misma en todas partes, pero la materialidad es diferente. Los diferentes grados de materialidad dependen directamente de las propiedades de la energía (del vacío) en un punto dado, ya que la materia presupone la existencia de fuerza o energía. Así es como en el vacío las vibraciones de la materia (quarks) son teóricamente infinitas y la materia debe ser menos densa, capaz de ninguna resistencia al movimiento.

En el mundo inmediatamente después del Big Bang, en el plasma inicial ($t=+1$), las vibraciones de las partículas son más lentas y la materia más densa. De ahí en adelante la materia es más densa y las vibraciones aún más lentas. En consecuencia, hablar de formas de materia "vulgar" en $t=0$ -si existe- o en $t=-0$ es erróneo. Es más exacto hablar de física de interacciones probabilísticas y de energía pura, pero no de materia como "rocas" o como se manifiesta en el momento actual de la evolución del Cosmos, donde sí observamos

⁷⁰ Vulgarmente se considera que lo material, la materia, es lo permanente y, los cambios que intervienen en el estado de lo que es permanente se llaman manifestaciones de fuerza o energía. Todos estos cambios pueden considerarse como resultado de vibraciones o de movimientos ondulatorios de los quarks que componen la materia y que van en todas direcciones, entrecruzándose, chocando, fusionándose unos con otros. Mientras no se construya un computador capaz de resolver el problema del confinamiento de los quarks conforme a los parámetros establecidos por la cromodinámica cuántica, no se podrá conocer la naturaleza de ellos.

la presencia de una física elemental o química ⁷¹. La materia como "rocas" se formó a partir de la nucleosíntesis que ocurre 300 mil años luz después del Big Bang. La idea es que la materia de un plano superior, como la que supone el vacío, de ninguna manera es material para los planos inferiores ⁷². Entonces, resulta comprensible hablar de metafísica, inmaterialidad e, incluso, de espiritualidad.

Ciertamente no es difícil concebir un estado de cosas donde toda la diversidad que vemos se une para formar una sola unidad. Tal unidad, tal pleno energético, es el vacío, que significa independiente, ya que siendo todo, no puede dejar de ser indivisible e infinito. Este estado de cosas donde el conjunto constituye un todo, es el estado primordial, fuera del cual por división y diferenciación surge la diversidad de fenómenos cósmicos, todos los cuales se manifiestan después del Big Bang ($t=-43$) ⁷³.

En el vacío hay una tremenda fuerza, llamémosla la energía absoluta. De ahí que físicamente el vacío se asimile a lo absoluto, a saber: totalidad, unidad, independiente, porque, incluyendo todo en sí mismo, el mismo no depende de nada. Un concepto distinto del vacío en el sentido de falta total de materia, que más se refiere a la ausencia total de parámetros físicos como la nada.

⁷¹ Sobre la distinción entre física primordial y física elemental véase mi tesis de Máster en Filosofía de la Ciencia, titulada "Una visión sincrética a la Teoría de la Gran Explosión Universal en el marco de la síntesis ferazón", Universidad Autónoma de Barcelona, febrero de 2002.

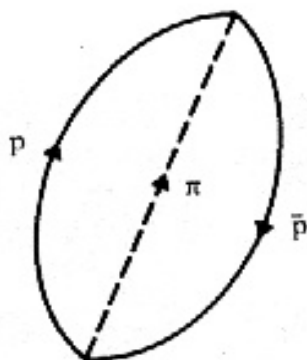
⁷² En todo orden de materia a los quarks se les puede considerar simplemente como partículas infinitesimales de la materia dada, que son indivisibles sobre el plano dado. Hasta este instante constituyen una naturaleza incognoscible que trasciende hacia todos los planos de la materia posterior y, por tanto, físicamente causa de ella.

⁷³ Cualquier substancia o materia dada experimenta grandes cambios de su misma naturaleza, independientemente de su lugar en el universo, es decir, evoluciona según la energía o fuerza que se manifiesta a través de ella. Por lo tanto, los conceptos de materia y energía no se toman como principios reales del universo en sí, sino como propiedades del mundo fenoménico que observamos. Científicamente, el

6.1.-El Vacío físico y su plenitud

El vacío, desde luego, no está vacío ⁷⁴. Por el contrario, contiene un número ilimitado de partículas que nacen y se desvanecen incesantemente. En diversos experimentos en aceleradores de partículas se ha probado que las partículas (materiales y virtuales) pueden venir a la existencia espontáneamente del vacío y desvanecerse de nuevo en el vacío, sin que esté presente ningún nucleón ni otra partícula de interacción fuerte ⁷⁵. Según la teoría de campo, sucesos de este tipo suceden todo el tiempo ⁷⁶. En el siguiente diagrama de vacío se representa dicho proceso; tres partículas: un protón (p), un antiprotón (\bar{p}) y un pión (π) se forman del vacío y desaparecen de nuevo en el vacío.

Un diagrama del vacío



principio del universo es el vacío.

⁷⁴ Cf. Krauss, 2000, pp. 39 y ss.

⁷⁵ Véase *The World of Elementary Particles* de Kenneth Ford, 1965.

⁷⁶ Cf. Capra, 1997, pp. 282-288.

El vacío físico no es un estado de simple nada, sino que potencialmente contiene todas las formas del mundo de las partículas, es decir, es un pleno energético. Estas formas, a su vez, no son entidades físicas independientes, sino meras manifestaciones transitorias del vacío fundamental. Las cosas de este mundo, al ser manifestaciones fugaces del vacío, no poseen una identidad fundamental. La idea de una substancia material permanente que pasa por sucesivas experiencias es una ilusión.

Muchos físicos consideran el descubrimiento de la dinámica del vacío como uno de los hallazgos más importantes de la física moderna de altas energías, la que generó una radical revisión a la visión clásica y mecanicista del mundo basada en la idea de la existencia de unas partículas sólidas e indestructibles que se movían en el espacio. Las partículas pasaron a ser simples condensaciones locales del campo ⁷⁷, concentraciones de energía, sin el carácter individual que le atribuía la física de Newton. «El campo existe siempre y en todos los lugares; nunca puede ser eliminado. Es quien transporta a todos los fenómenos materiales. Es el vacío del cual el protón crea mesones-pi. Tanto el aparecer como el desvanecerse de las partículas son sencillamente formas de movimiento del campo» ⁷⁸. Esta transformación conceptual ocurrió a partir de la idea de Einstein de relacionar los campos gravitacionales con la geometría del espacio, y se acentuó más aún cuando la teoría cuántica y la teoría de la Relatividad fueron combinadas para describir los campos de fuerza de las partículas subatómicas. En estas teorías del campo, la distinción mecanicista entre las partículas y el espacio

⁷⁷ El campo (cuántico) es considerado como una entidad física fundamental: un medio continuo que está presente en todas partes del espacio. Un campo eléctrico es una particularidad del espacio que rodea a un cuerpo cargado eléctricamente, que producirá una fuerza sobre cualquier otra carga eléctrica que se halle en ese espacio (Faraday y Maxwell). De este modo, los campos eléctricos son creados por cuerpos cargados eléctricamente y sus efectos sólo podrán ser percibidos por otros cuerpos cargados eléctricamente.

⁷⁸ W. Thirring, *Urbausteine der Materie*, Almanach del Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vol. 118,

pierden su fuerza original y el vacío pasa a ser considerado como una entidad dinámica de la mayor importancia. Por primera vez se podía estudiar la fuerza sin ninguna referencia a los cuerpos materiales, léase: la teoría cuántica puede expresar satisfactoriamente el carácter atómico de las leyes integrales del espacio, sin determinar la localización de los elementos estipulados en la estructura atómica ⁷⁹. Tanto la teoría del campo de la gravedad de Einstein como la teoría del campo cuántico demuestran que las partículas no pueden ser separadas del espacio que las rodea ⁸⁰.

El atomismo de Demócrito y de Newton se basaba en el supuesto de que la materia y el espacio vacío -lo lleno y lo vacío- eran conceptos fundamentalmente distintos. En cambio, en la Relatividad General estos dos conceptos no pueden permanecer ya separados. En otras palabras, donde exista un cuerpo sólido, habrá también un campo gravitacional y este campo se manifestará como la curvatura del espacio que rodea dicho cuerpo: el espacio es el campo curvo (geodésico). Luego, la materia y el espacio son considerados como partes inseparables e interdependientes de una sólo conjunto. En palabras de Einstein: «La teoría no es atómica en sus fundamentos, pues en definitiva opera con funciones (de onda) continuas del espacio, al contrario de la mecánica clásica, cuyo elemento principal, el punto material, responde a la estructura de la materia» ⁸¹. Este es el resultado definitivo del principio de incertidumbre de Werner Heisenberg ⁸². Hablamos de un campo cuántico que puede tomar la forma de cuantos o partículas, capaz de describir

1968, p. 159.

⁷⁹ Cf. *ibid.* p. 142.

⁸⁰ Cf. Capra, 1997, pp. 267-288.

⁸¹ A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 141.

⁸² Cf. Heisenberg, 1963.

todas las partículas subatómicas y sus interacciones, correspondiendo cada tipo de partícula a un campo diferente. El campo cuántico es considerado como un medio continuo que está presente en todas partes del espacio. Las partículas son simples condensaciones locales del campo, concentraciones de energía fluctuante, perdiendo así su carácter individual y disolviéndose en el campo subyacente. «Podemos por tanto considerar a la materia como constituidas por las regiones de espacio en las cuales el campo es extremadamente intenso. En este nuevo tipo de física no hay lugar para campo y materia, pues el campo es la única realidad»⁸³.

El físico Herman Weyl escribe: «Según la teoría del campo de materia, una partícula material tal como un electrón, es simplemente una pequeña zona de una campo eléctrico, dentro de la cual la fuerza del campo asume valores enormemente altos; indicando que una energía comparativamente muy grande está concentrada en un espacio muy pequeño. Tal nudo de energía, que de ningún modo se presenta claramente delineado contra el resto del campo, se propaga a través del espacio vacío como una onda de agua sobre la superficie de un lago; no existe una substancia de la que pueda decirse que el electrón está compuesto en todo momento»⁸⁴. A esta escala de observación subatómica, la realidad es como el fenómeno de una onda acuática, en la que el movimiento de las partículas de agua, ondulante en la extensión, nos hace pensar que una parte de agua se mueve sobre la superficie.

El vacío es verdaderamente un vacío vivo que pulsa constantemente con ritmos de creación y destrucción. Cuando uno conoce sus cualidades fundamentales se da cuenta que la nada no

⁸³ Citado por M. Copek en *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, p. 319; y por Capra en *el Tao de la Física*, p. 272.

existe. En otras palabras, al emplear términos como vacuidad y vacío, no nos referimos al vacío como ausencia de parámetros, sino por el contrario, como un vacío que posee un potencial creativo infinito.

6.2.-La Nada y Dios

Ciertas doctrinas racionalistas y creacionistas defienden la visión de acuerdo con la cual deben separarse dos fuentes de aproximación al origen: el vacío y la nada. La división entre estos conceptos es más un problema semántico del cual nos excluimos, pues pensamos que vacío conlleva la idea correcta en cuanto a la energía que da origen al universo. Sólo en el siguiente sentido decir nada sería decir vacío, una semejanza debida a la limitación del lenguaje y que debiera acarrear al menos un mensaje de modestia de parte de muchos científicos y religiosos ⁸⁵.

En la historia de la espiritualidad cristiana ha sido Dionisio Aeropagita ⁸⁶ quien, con la mirada puesta en "la luz supradivina (...) que aún siendo causa de todo lo que es, ella misma no es nada, puesto que se halla más allá de todo modo y concepto" ⁸⁷, ha dado la ocasión para designar a Dios mismo, decididamente, como la nada ⁸⁸. De modo impactante Dionisio se lamenta de su desconocimiento y refuerza la imposibilidad de nombrarlo ⁸⁹: Dios no es "ni tríada ni

⁸⁴ H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, 1949, p. 171. Véase redes de interacciones virtuales en *The World of Elementary Particles*, Kenneth Ford.

⁸⁵ Véase redes de interacciones virtuales en *The World of Elementary Particles*, Kenneth Ford.

⁸⁶ *De divinis nominibus* (=DN) I, 2; *De mystica theologia* (=MT) I, 3; citado por Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, pág. 28.

⁸⁷ DN I, 5; Suchla 26, 593C, 28.

⁸⁸ Cf. Alois M. Hass. Er, *Revista de Filosofía* 24/25: pp. 13-34.

⁸⁹ Cf. Cirlot. Er, *Revista de Filosofía* 24/25: pp. 35-48.

mónada". Pero nada sale de la nada, ninguna imagen, esto es, aunque la nada tiene nombre y que, por tanto, por el solo hecho de proferir el nombre se entra en el lenguaje y se habla de ello, la nada no es efectivamente un algo grande, *magnum quiddam*.

Hombres de gran santidad y reverencia, por la necesidad que se tiene de comprender lo más lejano, han designado aquella energía desconocida con el nombre de Dios, o el Padre, o el Señor de todas las cosas. Pero ninguno de estos nombres puede definir con exactitud de lo que hablamos -en estricto rigor tampoco el vacío-, de tal manera que resulta prudente tener por sagrada tal potencia. Por ello es imposible que el origen mismo pueda ser designado por un solo nombre, ni siquiera uno compuesto por una multiplicidad de nombres: no tiene nombre o los tiene todos, ya que es uno y todo, de modo que por su nombre todas las cosas deben ser designadas o deben serle asignados los nombres de todas las cosas.

6.3.-El Vacío Absoluto

Indudablemente, al vacío absoluto no se puede llegar, como tampoco un meteoro puede llegar al sol sin quedar volatilizado, desaparecido antes de alcanzarlo. Mas resulta igualmente imposible no ser arrastrado por la corriente que todo lo lleva hacia él. La imposibilidad de alcanzarlo no es tanto una imposibilidad óptica sino ontológica.

Vacío es lo absoluto, eterno, inefable, innominable, incognoscible, increado, inengendrado, inmutable, inmanente; omnisciente, omnipresente; supraesencialidad inaccesible; singularidad inalcanzable; más allá de la esencia y de la substancia; inconcebible en lo conmensurable; literalmente, algo que

forma parte de la esencia, en el sentido *quod quid erat esse*, lo que era antes de haber sido o haberse realizado.

Vacío es el principio necesario y fatal sin el cual carece de sentido hablar de cualquier cosa. Del modo más radical, ninguna imagen, ni luz, ni alma. No ente. No nada. Simplemente vacío. Ni siquiera llamarlo Dios puede serle atribuido ⁹⁰. *Sacramentum mundi*, el misterio del Cosmos.

Más allá -llevando al límite a la ontología-, el vacío absoluto no puede pasar al infinito porque por infinito se presupone la ilimitada extensión de algo y la duración de eso que es algo. Es decir, si uno supone el infinito eterno, la unidad omnipresente, siendo en ella, volviéndose a través de la manifestación periódica un universo multicopista o una personalidad múltiple, la unidad dejaría de ser uno. Luego, el vacío está más allá. En lo profundo del principio de las cosas todo esfuerzo intelectual por aprehenderlo resulta estéril. El vacío es el plano donde descansan todas las manifestaciones, todas las verdaderas filosofías, cosmologías y cosmogonías.

* * *

El budismo sostiene que en el vacío no hay un creador, pero sí una infinitud de fuerzas creativas que colectivamente forman la primera substancia eterna, la esencia de aquello que es inescrutable y que no es sujeto de especulación para ningún verdadero filósofo. Según Suzuki: «El budismo no debe juzgarse como un ateísmo que endose una agnóstica y materialística interpretación del universo. Lejos de eso, el budismo reconoce a viva voz la presencia en el

⁹⁰ Sobre doctrinas religiosas que asocian “el Dios único, el Padre, a lo absoluto”, véase Panikkar 1998, pp. 67-

mundo de una realidad que trasciende las limitaciones de la fenomenalidad, pero que es, no obstante, inmanente dondequiera y se manifiesta en su plena gloria, y en la cual vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser» ⁹¹.

6.4.-El Destino

La más profunda y remota forma de vivir de la antigua Cultura del Indo o cultura de Mohejo Daro, Harappa, etc., entiende la existencia de una biunidad *ouránica* divina gobernante, Varuna-Mitra, que rinde culto a una ley cósmica concebida como neutra o "sagrado orden de las cosas". En aquella lejana época de esplendor de los textos védicos se opone al soberano universal una ley cósmica concebida como neutra y que al menos genéticamente es independiente de él. Nos referimos a la antigua doctrina del *rita* (lo verdadero, lo recto; la norma u orden divino) o *rta* (la Verdad viviente, que emana y opera directamente desde lo divino) que pervive en la historia del hombre y se va concibiendo cada vez en forma más impersonal. Se refiere a una creencia indoaria en una potencia cósmica, un orden superior a todo incluso a la biunidad soberana; ley neutra omnipresente, más allá de la voluntad de los dioses soberanos por excelencia: el destino.

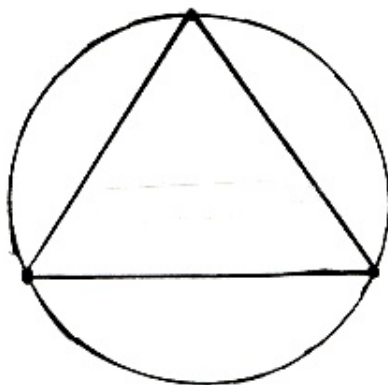
La potencia cósmica del vacío -en este sentido- se asimila y actúa como destino, que hace de lo manifiesto la única substancia cognoscible, dinámica e ilimitada. Destino, vacío, círculo primero, unidad más allá de la divina biunidad; lo eterno; la singularidad, de adonde todo procede y adonde todo retorna.

* * *

En sentido filosófico, vacío, destino, nada y Dios -en la acepción de Dionisio Aeropagita-, surgen como referencia metafísica de la más poderosa potencia física y, en consecuencia, una energía propiamente plena. Se asimilan al Uno pitagórico en cuanto eterno indivisible, inefable, incognoscible, esencia más allá de la substancia, inconmensurable y, la díada, su facultad generadora y reproductiva. El vacío, pues, junto a la biunidad manifiesta ser y no-ser pueden constituirse en una trinidad cosmológica por excelencia ⁹². ¿Tiene el concepto de vacío alguna aplicación práctica que sirva para orientar el comportamiento de un hombre enfrentado a la síntesis de conocimientos? ¿Qué podemos aprender de tal trinidad como marco donde se desenvuelven las fuerzas del universo?

Esquema de la trinidad

Vacío



Ser

No-ser

⁹¹ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, ed. E. Conze, Harper & Row, New York, 1968, p. 219.

⁹² La jerarquía axiológica presentada como trinidad deriva de un análisis ecléctico y comparativo a partir de resúmenes vedistas, herméticos, pitagóricos, platónicos, valentinianos, aristotélicos, taoístas, gnósticos, judíos y cristianos; y tiene en atenta consideración la cohomología trinitaria de Roger Penrose, al Platón de la *Metafísica* aristotélica (Libro I, cap. 4) y a Filón de Alejandría, primer teólogo del judaísmo, quien sólo reconoce dos principios del mundo, a diferencia de los dos anteriores que postulan tres. Véase mi tesis de Tercer Grado, Universidad Autónoma de Barcelona, febrero, 2002.

* * *

La Gran Explosión Universal o Big Bang es una teoría física de naturaleza cosmológica que propiamente le sugiere interrogantes a la filosofía y a la religión al abordar el problema del origen del universo y, por consiguiente, del hombre. Sus conceptos alcanzan un campo que, por definición, no es de predominio físico. En efecto, antes de 10 elevado a menos 43 segundos de producido el Big Bang dejamos de utilizar el lenguaje de la física.

La ciencia contemporánea ha llegado a un límite infranqueable, donde necesariamente debe abrirse a la filosofía, si el objetivo es seguir avanzando. La idea es que la Teoría del Big Bang une disciplinas que probablemente habrían estado destinadas a alejarse y negarse mutuamente por siempre, razón suficiente para estudiarla desde un paradigma de síntesis epistemológica. De aquí la importancia de los estudios multidisciplinares en la evolución del conocimiento, además de una consecuente síntesis Fe-Razón -a la cual me adscribo-, en donde la biunidad, por lo demás, aparece como un principio de razonamiento teórico esencial de la existencia.

El conocimiento científico sobre el origen del universo nos adentra hacia planos metafísicos, propios de la contemplación de las cosas y la abstracción. Llegado a esta visión vale la pena recordar las palabras de Albert Einstein, quien resume en una frase la línea temática de esta Tesis Doctoral: «El budismo es la única religión compatible con la ciencia contemporánea»⁹³.

⁹³ Tomado de Lenoir, 2000. Cf. Albert Einstein, Mi visión del mundo, Tusquets, Barcelona, 1997.

CAPÍTULO I

ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.-ESTUDIO HISTORIOGRAFICO SOBRE EL DESCUBRIMIENTO DEL BUDISMO EN OCCIDENTE

La historia del budismo abarca casi dos mil quinientos años desde que surgió en la India. Pero sólo recién a principio del siglo XIX, entre el primer y segundo decenio, Occidente lo descubre en todo su esplendor, es decir, como un cuerpo teórico continuo y coherente. Es en ese siglo XIX cuando se nos revela la luz de la vida del Buda histórico, Siddharta Gautama (en sánscrito) o Siddattha Gotama (en pali), llamado también Śākyamuni ⁹⁴ -nacido en abril o mayo del año 558 ó 567 a.C. en el bosque Lumbini próximo a Kapilavastu, actual Nepal, cerca de la frontera con la India, y fallecido en noviembre del 478 ó 487 a.C., a los 80 años, camino a Kusinagara, capital de los Malla, actualmente Nepal; o quizás sus fechas son 566-486 a.C. ⁹⁵, 448-386 a.C. ⁹⁶ ó 563-486 a.C. ⁹⁷-, reformador de la antigua fe del Valle del Indo y de la tradición védica, pero cuya enseñanza prosperó mejor más allá de la India; además de los textos y contenidos de una gran tradición filosófica con formas locales múltiples, es decir, de la doctrina budista como una unidad histórica plena y abierta a nuestro entendimiento: una

⁹⁴ Apelativo que significa el sabio (skrt. muni) de la estirpe Śākya (estirpe noble que gobernaba uno de los 16 reinos en que estaba dividida la India de la época; habitaban el sur de Nepal y su capital era Kapilavastu, donde el Buda nació y creció).

⁹⁵ Según otra tradición.

⁹⁶ En la actualidad también se admiten las segundas fechas como probables, aunque en el pasado se decantaban por las primeras.

⁹⁷ La cultura india, a diferencia de la cultura china o grecorromana, no concede mucha importancia a la datación de los hechos, de ahí que las fechas que se barajan no sean siempre exactas.

clara identificación del objeto fundado sobre un estudio erudito, y el de una transmisión social de un descubrimiento individual que da nacimiento a una memoria colectiva ⁹⁸.

* * *

Tampoco es equívoco sostener que la India tuvo contactos con Europa desde épocas aún más lejanas, si bien sólo de manera fragmentada. En la actualidad persisten las discrepancias entre los historiadores acerca de la real influencia budista en la Hélade. A pesar de éstas, la campaña de Alejandro Magno (356-323 a.C.) no debe dejar lugar a dudas en cuanto a los contactos interculturales ya a temprana edad, una invasión que tuvo consecuencias decisivas para la India, que a partir de ese momento quedó abierta a las influencias helenísticas ⁹⁹. Y aunque la India, carente de conciencia historiográfica e indiferente a la historia misma, no conservó

⁹⁸ La filosofía y religión budista puede fácilmente dividirse en tres fases: I.-La fase abhidhármita desde la muerte del Buda hasta el primer siglo d. C. Esta era la fase realista y pluralista del budismo. El método de esta escuela era de análisis. La filosofía de este período consistía principalmente de análisis de los fenómenos psico-físicos en *dharmas* (elementos), *samskrita* (compuestos o condicionados) y *asamskrita* (descompuestos o incondicionados). El principal interés en este período era psicológico-soteriológico. El tono dominante de esta escuela era el del racionalismo combinado con prácticas de meditación. El lenguaje usado en este período era el pali, y la escuela se conoce como Hinayana. II.-La segunda fase consistía en el desarrollo de las enseñanzas esotéricas del Buda, las cuales eran corrientes entre los *mahasanghikas*, simultáneamente con la fase abhidhármita. El interés principal en este período era lo ontológico-soteriológico. El tono dominante de esta escuela era el del superracionalismo combinado con el *yoga*. El principal intento era averiguar la *svabhava* o la verdadera realidad y realizarla en uno mismo al desarrollar la *Prajña*. El lenguaje usado era sánscrito o sánscrito mixto (con pali). Esta escuela se conocía como Mahayana (profesada por Nagarjuna). La fase temprana era conocida como la filosofía *madhyamaka* o el *sunyavada*, la tardía como *yogacara* o *vijñanavada*. Esta fase duró desde el siglo segundo d. C. al 500 d. C. III.-La tercera fase era la del Tantra. Esta duró desde el 500 d. C. hasta al 1000 d. C. El principal interés de este período era cósmicosoteriológico. El rasgo dominante de esta escuela era el ocultismo. El énfasis principal era el ajuste y la armonía con el cosmos y el lograr la iluminación por métodos mántricos y ocultos. El lenguaje era principalmente sánscrito y métodos ocultos. El lenguaje era principalmente sánscrito y *apabhramsa*. Las principales escuelas tántricas eran la *mantrayana*, *vajrayana*, *sabajayana* y *kalacakrayana*. [Sobre el desarrollo particular de la escuela Hinayana y Mahayana véase Apéndice 2].

⁹⁹ Sobre la India en tiempos de Alejandro Magno (y el Imperio de los Mauryas), véanse L.. De La Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares*, París, 1930; E. Lamotte, *Alexandre et le bouddhisme*, BEFEO, 44 (1945-1950), pp. 147-162; A.K. Narain, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957; W.W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1951. Cf. Elíade, vol. II, 1999, p. 253.

recuerdo alguno de Alejandro ni de su prodigiosa empresa ¹⁰⁰, claramente muchos datos atestiguan la simbiosis de la cultura griega y budista, particularmente en la provincia de Gandhara, una región del Asia central que estuvo mucho tiempo bajo la autoridad de los Seléucidas ¹⁰¹. Los tres volúmenes de la investigación de Alfred Foucher entre 1905 y 1922 sobre el arte grecobúdico de Gandhara, muestran una extraordinaria interpretación de las culturas griega y budista, visible en las esculturas del Buda con rasgos griegos o en algunas estatuas de Apolo con el beatífico aspecto de Despierto o iluminado ¹⁰². La estatuaria greco-budista de Gandhara aporta la primera representación antropomórfica del Buda.

Asimismo, las preguntas de Milinda registradas en el *Milindapañha*, un texto célebre del budismo pero que no forma parte del canon oficial, reproduce un diálogo entre el sabio erudito budista, Nagasena (s. I), y el rey griego, Milinda (indianización de Meandro), sexto sucesor de Demetrio, que fundó el reino indogriego

¹⁰⁰ Ibid. Excepción pueden ser las leyendas fabulosas que circularían más tarde, el llamado *Román de Alexandre*, con el que el folclore indio tomó conciencia de la aventura de Alejandro.

¹⁰¹ La Dinastía Seléucida (de reyes macedonios) reinó en Oriente Próximo desde el siglo IV hasta el siglo I a.C. Se estableció cuando el Imperio de Alejandro Magno se repartió entre sus seguidores. El reino Seléucida originalmente se extendía hacia el este, desde Asia Menor (actual Turquía), hasta lo que actualmente es Pakistán. Los reyes Seléucidas más importantes fueron Seleuco I, Antíoco I, Antíoco II, Seleuco II, Antíoco III y Antíoco IV, cuyos reinados se extendieron durante el periodo transcurrido entre el 305 a.C. y el 164 a.C., con breves interrupciones.

¹⁰² Gandhara, región situada al noroeste de la antigua India conocida sobre todo por sus finas lanas, fue un gran centro cultural y comercial entre India, Grecia y Persia, y tuvo su apogeo desde el siglo VI a.C. al siglo IV d.C. aproximadamente. En el siglo VI a.C., Gandhara fue una satrapía perteneciente al Imperio de Ciro II el Grande de Persia. Herodoto describe la región como una de las provincias más ricas y proveedora de hombres al ejército de Jerjes I en su lucha contra los griegos. Gandhara, cuya capital era Takshasila (o Taxila para los griegos, y en la actualidad Rawalpindi), se convirtió en el crisol de las tradiciones persas e indias védicas. Alejandro Magno conquistó la región en el año 327 a.C., pero la abandonó poco después de su famosa batalla con Poros junto al río Hydaspes (Jhelum), por lo que la zona quedó bajo la influencia del imperio Maurya. Con la capital maurya en Pataliputra, junto al río Ganges, al noreste de India, Gandhara formó parte de la mayor ruta comercial desde el Extremo Oriente a Persia y Grecia. La dinastía Maurya también llevó el budismo a la región. De hecho, en Gandhara comenzó la entonces nueva escuela de budismo conocida como Mahayana, que introdujo el concepto de bodhisattva y concibió a Buda como un salvador divino, representado con un halo, un concepto persa; escuela Mahayana seguida por Nagarjuna. Véase Alfred Foucher, *L'Art gréco-bouddhiste du Gandhara*, 3 vols., 1905-1922, citado por Frédéric Lenoir en *El Budismo en Occidente* (trad. del francés por Vicente Villacampa), Editorial Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 27.

en 175 a. C., en un vasto territorio que se extendía desde el Punjab hasta la región de Kabul, pasando por Gandhara. No sólo Estrabón y Plutarco hablan de su reino. Louis Finot, traductor francés del *Milindapañha*, señala que «continúa siendo una exquisita planta india que ha florecido a la hora en que el sol de la Hélade iluminaba con sus últimos rayos el suelo generoso de Gandhara»¹⁰³.

De creerle al emperador indio Ashoka (mediados del siglo III a. C., probablemente 268-239 a.C.), conquistador sanguinario educado en la cultura grecoindia, cuya obra fue la completa unificación de la India emprendida por su abuelo, Chandragupta¹⁰⁴ (¿320-296? a. C.), fundador éste de la dinastía Mauryas que dominó inmediatamente después de la muerte de Alejandro Magno, la doctrina búdica habría penetrado en la Hélade gracias a él y habría logrado allí numerosos adeptos¹⁰⁵. Se le considera a Ashoka como el gran promotor de la doctrina de Buda, el más grande de los príncipes de su época. Su reinado significó una notable expansión del budismo. En 242 a. C. convocó en la capital de su imperio, Pataliputra, un gran concilio tras el cual envió misioneros a los extremos del mundo conocido para expandir el mensaje de la paz de Buda. De hecho, el emperador mantenía relaciones diplomáticas con países de la cuenca mediterránea como Macedonia, Egipto y Siria. Según sus edictos, grabados en la roca, habría fundado comunidades budistas en ciertos centros helenos como Alejandría. El decimotercer edicto anuncia triunfalmente: «En el imperio de los griegos, por doquier se acata

¹⁰³ *Les Questions de Milinda*, presentación y traducción de Louis Finot, Dharma, 1983.

¹⁰⁴ Chandragupta fue un príncipe que durante su juventud había conocido a Alejandro Magno, venció a los nandas y se convirtió en rey de Magadha; sentó las bases del primer imperio indio, que su nieto, Ashoka, amplió y consolidó.

¹⁰⁵ Sobre Asoka, véanse J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950; J. Przyluski, *La légende de l'empereur Asoka dans les textes indiens et chinois*, Paris, 1923, obra útil por la excelente traducción de los textos; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, pp. 35-55; y, E. Lamotte, *Histoire*, pp. 319-340.

la enseñanza del dharma»¹⁰⁶. Estas fuentes demuestran la realidad de los intercambios grecobúdicos, es decir, el contacto del budismo y la cultura griega del Oriente en la época de Alejandro Magno¹⁰⁷.

A principios de la era Cristiana, el historiador Flavio Josefo (s. I) informa sobre la creencia de los fariseos en la reencarnación, un pensamiento que pudo haberse inspirado en las doctrinas budistas transmitidas por los enviados del emperador Ashoka, sobre todo a Alejandría, capital indiscutible del mundo helenístico de la época y encrucijada de las culturas eruditas judías y griegas¹⁰⁸. Esta es una hipótesis no confirmada por dato histórico fiable.

El teólogo cristiano Clemente de Alejandría fue el primero en citar el nombre de Buda hacia el año 220. En su *Stromata*, escribe: «Entre los indios, los hay quienes siguen los preceptos de un tal Buda, a quien por su gran virtud se le honra como un dios»¹⁰⁹. También en el siglo III se verifica el sincretismo del mensaje de Mani, cuyo sistema religioso asignó un lugar preponderante a Buda. «Los enviados de Dios no han cesado, de edad en edad, de aportar la sabiduría y las obras. Así, Su venida se manifestó, en un tiempo, bajo la forma de un mensajero que fue Buda en la región de la India; luego, en otro tiempo, en la forma de Zarathustra en el país de Persia; y en otro tiempo, en la forma de Jesús en el país del Oeste. Por último, esta revelación descendió y tuvo su efecto en la

¹⁰⁶ Jules Bloch, *Les Inscriptions d'Ashoka*, Éditions Les belles Lettres, Paris, 1950, p. 131. Véase también *The edicts of Asoka* (edición y traducción por N.A. Nikam y Richard McKeon), The University of Chicago Press, Chicago & London, 1959-1978.

¹⁰⁷ En esta misma línea se encuentran los historiadores Ernest Renan, *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, 1884, p. 366, y J. Kennedy, *Buddhism, Gnosticism, the System of Basilide*, en *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902, pp.377-415. Véase *El Budismo en Occidente*, Frédéric Lenoir, Editorial Seix Barral, Barcelona, 2000, pp. 25 y ss.

¹⁰⁸ Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, II, 163, II, 374; trad. francesa Minuit; *Antigüedades judías*, XVIII, 14.

¹⁰⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1, cap. XV, citado por Frédéric Lenoir en *El Budismo en Occidente* (op.

presente profecía, en esta última edad, bajo la forma de mi persona, Mani, el enviado del verdadero Dios, en el país de Babel» ¹¹⁰.

A pesar de estos datos aportados, parece claro que el budismo ha marcado escasamente a los europeos de aquella época ¹¹¹. El orientalista Sylvain Levi ha sostenido: «Pese a las relaciones ininterrumpidas del mundo helénico con la India, tras la expedición de Alejandro hasta los últimos tiempos del Imperio Romano, la literatura griega ha ignorado la existencia del budismo o, al menos, lo ha conocido muy mal» ¹¹². Si estos intercambios permanecieron desconocidos para sus pueblos fue porque en aquella época ninguno sabía ni era capaz de ver otra cosa que así mismo en la historia ¹¹³.

En los siglos VIII y IX, mientras el catolicismo se expande por Europa, convirtiéndose en la principal religión de la entonces naciente Cultura Occidental, el budismo se ve progresivamente expulsado de la India por la renovación del brahmanismo y la penetración del Islam, y se expande en la región más extendida del Asia oriental (actual China).

Es muy probable que los viajeros europeos de la época escolástica (s.IX-s.XIV) ignorasen los contactos ocurridos antes de Cristo, del mismo modo que los misioneros de la modernidad temprana

cit.) p. 29.

¹¹⁰ Mani, *Shapuhrakan*, (trad. francesa de A. y J.P. Mahé) en *La Sagesse de Balahvar*, Gallimard, p.29.

¹¹¹ Sobre los estudios históricos comparativos entre el budismo y el estoicismo, véase Serge Christopher Kolm, *LeBonheur-liberté*, P.U.F., París, 1982. Sobre el budismo en el origen de la civilización occidental, véase Daisaku Ikeda, *Buddhism, The First Millenium*, 1977. Otros seguidores de esta línea histórica son Stephen Batchelor, *Tha Awakening of the West*, 1994; y Raphaël Liogier, *Jésus, Bouddha d'Occident*, Calmann-Lévy, París, 1999; Annie Besant (Sociedad Teosófica) y Nicolas Notovitch, entre otros.

¹¹² Sylvain Levi, *Le bouddhisme et les Grecs*, en *Revue de l'histoire des religions*, 1891, t. XXIII, p. 36. También Guy Richard Welbon defiende esta posición en *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*, p. 9.

¹¹³ Fue la Cultura Occidental la que comenzó a dar cuenta, conciente y sistemáticamente, del resto de pueblos y culturas de al tierra.

desconocían los contactos escolásticos. En consecuencia el budismo deja de interesar a muchos filósofos europeos, que no vieron en él más que un nihilismo y un terrible culto de la nada. En Occidente - y entiendo por Occidente desde el imperio de Carlo Magno (s. IX) hasta la actualidad ¹¹⁴- la tierra budista fue, en general, *terra incognita*.

Pero el intermitente contacto intercultural se vuelve a verificar con Marco Polo (1254-1324), quien describió de manera bastante precisa determinados aspectos de la vida de Buda ¹¹⁵.

Durante el siglo XVII misioneros eruditos tradujeron algunos textos del budismo tibetano. La Loubère en el año 1691 publicó traducciones de varios textos budistas pali (*theravādines* ¹¹⁶); si bien estas informaciones no tuvieron continuidad y sus contenidos quedaron fragmentados.

En el siglo XVIII la insistencia de la Ilustración en la razón y la ciencia debilitó la confianza en la revelación bíblica, quedando la intelectualidad receptiva hacia las ideas procedentes de religiones no cristianas. Es así como el budismo ingresó en Occidente en oleadas sucesivas, en momentos precisos que correspondían, por una parte, a un fuerte avance de la modernidad racionalista técnico-científica, y por otra, a un proceso paralelo de secularización de la sociedad. Al igual que la ciencia, parecía

¹¹⁴ Cf. Retamal, 1986.

¹¹⁵ La obra de Marco Polo titulada El descubrimiento del mundo, El millón o Libro de las maravillas del mundo, como es más conocido (publicada por primera vez en francés), probablemente es el libro de viaje más famoso e influyente de toda la historia. La riqueza de sus intensas descripciones supuso para la Europa de su época la primera toma de contacto con la realidad de China, además de las primeras noticias sobre otros países como Siam (Tailandia), Cipango (Japón), Java, Cochinchina (en la actualidad, una región de Vietnam), Ceilán (actual Sri Lanka), Tíbet, India y Birmania (actual Myanmar).

¹¹⁶ Theravada es una escuela Hinayana fundada hacia el año 250 a.C., llamada también Escuela Pali; difundida en la actualidad en Asia suroriental (Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Camboya y Laos).

basarse en la experiencia, veía al universo sometido a leyes, y no consideraba a los humanos y animales como radicalmente distintos. No obstante, para las personas sensibles a la mística, el budismo ofrecía algo más que la ciencia. Estos elementos convergieron en las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando el budismo (moderno) había alcanzado cierta popularidad entre sectores de las clases medias de América, Gran Bretaña y Alemania.

Hacia el 1800 las visiones sobre el budismo comienzan a ser eruditas gracias al trabajo de especialistas ingleses, alemanes, franceses y escandinavos, como, por ejemplo, V. Fausboll que editó el *Dhamma-pada*¹¹⁷ y lo tradujo al latín en 1855. El británico Brian Houghten Hodgson, nombrado Residente en Kathmandu, Nepal, en 1833, donde sirvió a Inglaterra hasta finales de 1843, reunió un conjunto notable de textos sánscritos (mahāyānas en su mayoría), 381 haces procedentes de Nepal, colaborando a la tarea de sistematizar el estudio del budismo. Los textos se distribuyeron en varias sociedades eruditas para editarlos y publicarlos¹¹⁸. Entonces se concluyó que el budismo de los manuscritos sánscritos era bastante diferente del Canon Pali, y que, por el contrario, era parecido al budismo de China, Japón y el Tíbet. El investigador francés Eugène Burnouf los utilizó para redactar su *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1845), y para realizar una traducción del Sūtra del Loto (1852). Entre los manuscritos sánscritos también se encontraba el *Madhyamaka-sastra* de Nagarjuna, conjuntamente con el comentario conocido como *Prasannapada* de Candrakirti¹¹⁹. Una edición temprana de este texto fue publicada por la Sociedad de

¹¹⁷ *Dhamma-pada* consta de 426 breves estrofas en 26 capítulos, sobre las doctrinas búdicas fundamentales, y goza de predilección en las regiones del Asia suroriental donde dominan el Theravada; es la segunda sección de la *Khúddaka-nikaya* o "Colección (corpus) breve" (15 secciones), que es la quinta parte del *Sūtra pítaka*.

¹¹⁸ Los eruditos que habían hecho un estudio del budismo difícilmente sospecharon que también habían libros sobre budismo en sánscrito.

¹¹⁹ Texto importante para nuestro estudio como veremos adelante.

Textos Budistas, Calcuta, en 1897, y editada por Saraccandra Sastri (aunque estaba llena de erratas). Louis de La Vallée Poussin consultó este libro, pero usó además otros dos manuscritos, uno de Cambridge y otro de Paris, en su edición y publicación en la Bibliotheca Buddhica, vol. IV, St. Petersburgo, Rusia, en 1912 ¹²⁰. Dos relatos influyentes y populares sobre la vida y enseñanzas del Buda, basados en material pali, fueron *The Buddha, his Life, his doctrine, his Community* (1881, en alemán) de Hermann Oldenberg, y *Buddhism* (1878) de T.W. Rhys Davids, que trabajó ocho años en el servicio civil colonial en Sri Lanka. En Inglaterra el germano-inglés F. Max Müller editó la serie *Sacred Books of the East* (1879-1910) en cincuenta y un volúmenes, que contenían una serie de textos budistas. En América, en tanto, Henry Clarke Warren cofundó la Harvard Oriental Series (1891), y promovió una antología excelente de traducciones del Canon Pali, *Buddhism in Translations* (1896). Muy importante también fue el trabajo de la Pali Text Society, fundada en Inglaterra en 1881 por Rhys Davids (1843-1922), cuyo objetivo era publicar ediciones críticas, en caracteres romanos, de los textos del Canon Pali y de sus comentarios, junto con las correspondientes traducciones ¹²¹. En otras palabras, durante el siglo XIX se tradujo y publicó lo esencial del canon budista antiguo y algunos tratados del Mahayana, suscitando numerosas interpretaciones y controversias que, durante la primera mitad de ese siglo, sobrepasaron ampliamente los estudios eruditos de la época ¹²². Ahora bien, en el último tercio del siglo XIX renació el

¹²⁰ L. De La Vallée Poussin realizó traducciones del *Abhidharma-kośa* y de obras yagācāra fundamentales.

¹²¹ El interés por el Canon Pali se afianzó al aceptarse en Occidente que conservaba las enseñanzas originales del Buda, al que se le consideraba un maestro racional y ético.

¹²² Dentro de la filosofía del Mahayana hay básicamente dos aspectos distintivos, a saber, la filosofía Madhyamaka o sunyavada, y la filosofía yogacara o vijñanavada. Evidentemente aquí nos ocupamos sólo de la filosofía Madhyamaka o sunyavada correspondiente a las enseñanzas de Nagarjuna. En este sentido, hay generalmente tres nombres corrientes para el Hinayana y el Mahayana. Los tres nombres para el primero son el Budismo Sureño, el Budismo Oriental, y Hinayana, y para el último, Budismo Norteño, Budismo Desarrollado y Mahayana. Los eruditos europeos les dieron los primeros dos nombres. El Budismo Sureño y Norteño son nombres usados a base de su geografía. Los eruditos europeos denominaron Budismo el prevaleciente en los

entusiasmo en un público más instruido, sensible a la figura romántica de Buda y atraído por el mito del Tibet, fuertemente relanzado por la Sociedad Teosófica. Así es que el budismo aparece como una alternativa a la exacerbación del cientificismo, racionalismo y materialismo dominante en Occidente durante el siglo XIX ¹²³.

Durante el siglo XX se asiste a una enorme avalancha de publicaciones de textos budistas, tan amplia como variada, que por cierto no excluye a los apologistas y exegetas, indicio de la formación de una especie de clero budista occidental. Ya en el primer tercio siglo XX, en Rusia, un equipo de especialistas encabezado por el profesor Theodor Stcherbatsky produjo obras como *The Central Conception of Buddhism, and the Meaning of the Word Dharma* (1923), y *Buddhist Logic* (1930), penetrando ya en los textos originales de Nagarjuna. Stcherbatsky había utilizado la edición de La Valleé Poussin al redactar su *Concepción del Nirvana Budista*, op. cit ¹²⁴. Destaca la obra del Dr. P.L. Vaidya, quien también utilizó la edición de La Valleé Poussin y sacó en 1969 el *Madhyamaka Sastra*

países al norte de la India, a saber, Nepal, Tibet, China, Japón, etc. El Budismo Norteño y el prevaleciente en los países al sur de India, a saber, Ceylán, Burma, Siam, etc., Budismo Sureño. Esta división no es completamente correcta, pues, de acuerdo con el Dr. J. Takakusu, el budismo prevaleciente en Java y Sumatra, que yace en una dirección sureña desde India es similar al prevaleciente en el norte. La división entre budismo original y budismo desarrollado está basada en la creencia de que el Mahayana era sólo un desarrollo gradual de la doctrina original, que era el Hinayana; pero esto no lo aceptan los mahayanistas. Los eruditos japoneses sostienen que el gran Buda impartió sus enseñanzas a sus discípulos según sus capacidades receptivas. Para algunos impartió sus enseñanzas esotéricas (vyakta upadesa) que contienen su percepción ontológica. El Buda daba generalmente un bosquejo de ambas enseñanzas, y los grandes maestros (acarya) desarrollaron ambas. Es, por tanto, una designación inaplicable llamar a uno Budismo Original y a otro Budismo Desarrollado. Ambas enseñanzas se ofrecieron simultáneamente. Las enseñanzas esotéricas pueden denominarse Budismo bien conocido y las esotéricas, el menos conocido, el último es más sutil que el primero.

¹²³ Entre las personalidades occidentales influyentes que han sido marcadas por el budismo, destacan: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Wittgenstein, Maupassant, Tolstói, Kafka, Mann, Proust, Camus, Huxley, Hesse, Dürckheim, Céline, Borges, Wagner, Mahler, Schönberg, Einstein y Chaplin, entre otros, huellas en nuestra cultura del poder filosófico oriental. Cf. Lenoir, 2000, pp. 99 y ss.

¹²⁴ Stcherbatsky ha provisto una traducción sólo del primer y vigésimoquinto capítulos, i.e., el capítulo que trata de la causalidad y el que trata del Nirvana, del *Madhyamaka Sastra* o *Madhyamaka Karikas* de Nagarjuna, conjuntamente con el comentario de Candrakirti. En la "Introducción" de su trabajo se hace un intento de dar

de Nagarjuna, con el comentario de Candrakirti, en caracteres de var agari. Esta obra ha sido publicada por Mithila Vidyapitha, Darbhanga. Asimismo, al conocimiento del budismo Zen contribuyeron los escritos especializados y populares del Dr. Daisetz Teitaro Suzuki, como su *Zen Buddhism, First Series* (1927).

A partir de la Segunda Guerra Mundial, la escuela franco-belga ha desarrollado sus trabajos gracias al empeño de especialistas como Étienne Lamotte (1903-1983), *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, vols. I&II., publ. 1944 y 1949, Burdeaux du Muséon, Lovaina, una traducción ya directa de los textos originales de Nagarjuna. Contribuyó a este avance el italiano G. Tucci, infra., mientras que gracias a investigadores indios y japoneses se deben importantes contribuciones a la budología internacional. Eduard Conze (1904-1979) completó el estudio de la literatura de la Perfección de la Sabiduría o *Prajñāpāramitā-sūtra* (o *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, texto atribuido a Nagarjuna), y sus *Buddhism* (1951), *Buddhist Texts Through the Ages* (1954), *Buddhist Scriptures* (1959) y *Buddhist Thought in India* (1962) han contribuido a popularizar el conocimiento del budismo; lo que ha llevado a que la bibliografía budista en Occidente se haya multiplicado considerablemente. Información budista extendida la pueden proveer en los estudios de S. Hanayama, *Bibliography of Buddhism*, Tokyo, 1961; H. Nakamura, *Indian Buddhism: A survey with Bibliographical Notes*, Osaka, 1980; K.H. Potter, *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi, 1970; y, C. Regamey, *Buddhistische Philosophie*, Bern, 1950.

Durante la década de los sesenta, se toma el budismo como una especie de bandera contracultural, crítica del tecnicismo, utilitarismo y mercantilismo de nuestra sociedad capitalista. En

un breve resumen del sistema madhyamaka como un todo.

ese momento se trata, sobre todo, de un descubrimiento existencial y espiritual, que ofrece a los occidentales prácticas psíquico-espirituales conducidas por un maestro experimentado. Se asiste a la fundación de numerosos centros de meditación y monasterios destinados a occidentales, donde en la actualidad destacan dos casos paradigmáticos, de mucha repercusión en Occidente, ambos ubicados en la India: el ashram de Osho en Puna y la Cúpula del Silencio en Pondicherry. Ciertamente es también que el estudio del budismo se ha consolidado en muchas universidades occidentales, por cierto, ninguna chilena. En Estados Unidos, por otro lado, destacan editoriales centradas en el budismo como Shambala, Dharma y Snow Lion, y en Gran Bretaña, Wisdom y Tharpa (que también publica obras en español desde su sede en Sevilla).

Ya en la década de los noventa el budismo se divulga con fuerza gracias a los medios de comunicación (propaganda) y a la figura del Dalai Lama ¹²⁵, proponiendo debates centrados principalmente en los valores de la tolerancia, responsabilidad y no violencia, por un lado ¹²⁶. Pero también adquiere una significación especial al relacionar sus conceptos a la ciencia contemporánea ¹²⁷. Quizás las palabras del connotado historiador Arnold Toynbee, según las cuales "el encuentro entre el budismo y Occidente constituye el acontecimiento más significativo del siglo XX" ¹²⁸, bien puedan resumir la significación del presente estudio.

¹²⁵ Cf. Lenoir, 2000, p.35.

¹²⁶ Sobre estudios de la historia y desarrollo del budismo véase *El Budismo en Occidente* de Frédéric Lenoir, Seix Barral, Barcelona, 2000, y *El Budismo* de Peter Harvey (trad. Silvia Noble; edición española y revisión de la traducción a cargo de Francisco Díez de Velasco), Cambridge University Press, España, (primera edición) 1998.

¹²⁷ Véase Capra.

¹²⁸ Cf. Lenoir, 2000.

1.1.-Fuentes literarias

En el budismo se dice que la literatura de los sūtras contiene las enseñanzas directas y orales de Buda, y que los sāstra contienen la elaboración erudita y filosófica de las enseñanzas de Buda. Se tiene un extenso volumen de obras literarias conocidas como Sūtras del Mahayana ¹²⁹. Al ser sūtras, reclaman ser las enseñanzas directas de Buda. Tales extensos volúmenes, obviamente, son la elaboración doctrinal de algunos sūtras seminales que están tan profundamente incrustados en la voluminosa literatura de los Sūtras del Mahayana, que es casi imposible desenredarlos. De estos trabajos los más importantes son los *Prajñaparamitas-sūtras*.

Prajña-paramita se traduce generalmente como "sabiduría perfecta". La palabra paramita sugiere que sería mejor traducir prajña-paramita como "intuición trascendental" o "sabiduría trascendental". Los tibetanos la tradujeron en este sentido.

El tema principal de la literatura *Prajñaparamita* es la doctrina de sūnyatā (vacío), donde se enseña la sarva-dharma-sūnyatā, es decir, la insubstancialidad de todos los fenómenos. Śākyamuni, en una primera aproximación dialéctica, propone los catorce inexpresables -presentes en el Canon Pali-, que después de seis siglos serían evocados por Nagarjuna, a saber: 1.-que el mundo es eterno; 2.-que el mundo no es eterno; 3.-que el mundo es eterno y no eterno; 4.-que el mundo no es ni eterno ni no eterno; 5.-que el mundo es finito; 6.-que el mundo no es finito; 7.-que el mundo es finito y no finito; 8.-que el mundo no es ni finito ni no finito; 9.-que Tathāgata (ser perfecto) existe después de la muerte; 10.-que Tathāgata no existe después de la muerte; 11.-que Tathāgata existe y no existe después de la muerte; 12.-que Tathāgata ni existe ni no existe después de la muerte; 13.-que el ego es idéntico al cuerpo; y, 14.-que el ego no es idéntico al cuerpo. Buda rechaza adherirse

a cualquiera de las proposiciones anteriores cuando es tentado por el vagabundo Vacchagotta ¹³⁰.

Los catorce inexpresables constituyen meras construcciones conceptuales que se sobreponen a la naturaleza de lo Real, falsaciones intelectuales que oscurecen, distorsionan y bifurcan la Realidad (tattvam). Pero Vacchagotta pregunta a Buda: ¿Por qué no responde sobre las catorce proposiciones anteriores, mientras que otros filósofos sí lo hacen, y si (él) posee alguna teoría propia? El Buda dice: «Para sostener que el mundo es eterno o no lo es, o para favorecer cualquiera de las proposiciones que aduces, Vacchagotta, entramos en la selva de las teorías, el desierto de ellas, el enredo de teorías, la esclavitud de teorías, asistido por enfermedades, dolor, perturbación y fiebre; lo que no conduce ni a la tranquilidad, paz, conocimiento y sabiduría del nirvāna» ¹³¹. El Buda continúa en el *Majjhima Nikāya 1*, discurso n° 72: «El Tathāgata está libre de las teorías. Por eso es que Tathāgata ha logrado la liberación y se encuentra libre de ataduras, considerando todas las imágenes, toda la agitación, todas las nociones falsas, acerca de un ego o cuanto pertenece a un ego, ha perecido, marchitado lejos, cesado, rendido u abandonado» ¹³². En otras palabras, todos los fenómenos dependen de condiciones, por lo que al ser dependientes, están faltos de una realidad substancial. De ahí que estén sūnya (vacíos). Y más, tanto lo condicionado e incondicionado, samsāra como nirvāna, respectivamente, son meras construcciones del pensamiento y también están faltos de sustancia.

La Realidad última puede denominarse sūnyatā en el sentido de que trasciende todas las determinaciones empíricas y las construcciones del pensamiento. En resumen, prajñāparamita o la

¹²⁹ El origen del Mahayana puede rastrearse hasta la temprana escuela conocida como Mahasanghika.

¹³⁰ Cf. Della Santina, 1986, p. 2.

¹³¹ Ibid., p. 46.

¹³² Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, pp. 40, 45.

intuición trascendental consiste en cesar de solazarnos en las construcciones del pensamiento, por lo que prajña se hace sinónimo de la sūnyatā. La *Prajñāpāramitā-sūtra* es un texto fundante del budismo original que estaba en el ambiente por lo menos cien años antes de la aparición de Nagarjuna.

* * *

El budismo *Prajñāparamita* es tanto filosofía como religión, a diferencia de Occidente, donde la filosofía terminó separándose drásticamente de la religión, para transformarse en una búsqueda puramente intelectual y, en ocasiones, al carecer de un sentido religioso, no más que una estéril especulación mental. La religión occidental terminaría derivando únicamente en una religión de credo, de verdad revelada, de dogmatismos ajenos a la razón y en gran medida ciega al avance de la verdad científica, de la cual está muy distanciada, una religión moral más ocupada del poder temporal que del desarrollo del espíritu humano y la sabiduría. En la India, en cambio, cada filosofía era una religión y cada religión tenía una filosofía. Se puede decir que la religión budista es una religión filosófica y, como tal, más sabia.

* * *

Según el Dr. Edward Conze, la composición de los textos *Prajñāparamita* se extiende a lo largo de casi mil años, los cuales pueden dividirse en cuatro fases ¹³³:

1.-La primera fase (aprox. 100 a.C. a 100 d.C.) consiste en la elaboración de la enseñanza de Buda en un texto básico. Según la mayoría de los eruditos, el *Astahasrika*, consistente en 8,000 líneas, es la más vieja literatura del *Prajñāparamita*. Tuvo su

origen probablemente entre los Mahasanghikas ¹³⁴. El tema principal de este tratado es la doctrina de sūnyatā (vacuidad o vacío).

2.-La segunda fase (aprox. 100-300 d.C.) consiste en la expansión de la enseñanza del primer tratado en otros tres o cuatro largos textos: el *Satasahasrika* (de 100.000 líneas), *Pancavimsatisahasrika* (de 25.000 líneas) y *Astadasahasrika* (de 18.000 líneas). El último lo tradujo Lokaraksa en el 172 d. C.

3.-La tercera fase (aprox. 300-500 d.C.) consiste en la abreviación de las enseñanzas en unos pocos tratados. Comenzaba la abreviación de la literatura de los *Prajñaparamita*. La abreviación más temprana son los *Hridaya-sūtra* y el *Vajracchedika-sūtra*. El *Vajracchedika* se tradujo al chino en el siglo V d.C. Esta traducción se imprimió en China el 11 de mayo del 868. Se dice que éste es el libro impreso más antiguo en el mundo. Se dice que el *Abhisamayalamkara* es un resumen del *Pancavimsatisahasrika*, hecho por Maitreyanatha, el maestro de Asanga.

4.-La cuarta fase (aprox. 500-1200 d.C.) consiste en su condensación de la *Prajñaparamita* en *dharanis* y *mantras* tántricos. Uno de éstos, a saber, *Ekaksari*, dice que la perfección de la sabiduría se contiene sólo en una letra, a saber, "a". En última instancia la *Prajñaparamita* se personificaría como una diosa a quien ha de adorarse.

Aunque éste es un resumen muy breve de los textos de la *Prajñaparamita*, es bastante para mostrar que esta clase de

¹³³ Cf. Conze, 1973, 1975, 1978.

¹³⁴ En el concilio celebrado en Vaisali (de acuerdo con Kimura), ciertos monjes diferían ampliamente de las opiniones de los otros monjes acerca de ciertos puntos importantes del *dharma*. Aunque los monjes que diferían formaban una mayoría, fueron excomulgados por los otros, quienes los llamaron "Papa Bhikkhus" y "Adhammavadinos". En la historia budista, estos bhikkhus se conocieron como *mahasanghikas*, porque formaban la mayoría en el concilio o probablemente porque reflejaban las opiniones del sector bastante amplio de los laicos. Los bhikkhus que los excomulgaron se denominaron a sí mismos *sthaviras* o los ancianos, porque creían que representaban la doctrina original y ortodoxa del Buda. Fueron precisamente los *mahasanghikas* quienes acuñaron el término *Mahayana* para representar su sistema de creencia y práctica, y llamaron a los sthaviras *Hinayana*.

literatura contenía todos los elementos importantes del sistema Mahayana ¹³⁵. El sistema madhyamaka de Nagarjuna, entonces, se desarrolló en base de las doctrinas de los mahasanghikas y de los Sūtras del Mahayana conocidos también como sūtras de la *Prajñaparamita*.

1.2.-Resumen breve de la Doctrina de Buda: las cuatro Nobles Verdades y el Sendero Medio

En la *Majjhima-nikāya*, I, 426, se recuerda un célebre diálogo de Buda con el monje Malunkyaputta, donde Siddharta recordó que en su vida sólo había enseñado una cosa: las cuatro Nobles Verdades ¹³⁶.

La primera verdad se refiere al dolor (en pali, dukkha ¹³⁷), el sufrimiento, radicado en la naturaleza del hombre desde su nacimiento. Para Buda, al igual que para la mayor parte de los pensadores y hombres religiosos indios posteriores a la época de las *Upanishads*, todo es dolor, es decir, la condición esencial de la existencia humana. En efecto, «el nacimiento es dolor, la decadencia es dolor, la muerte es dolor. Estar unido a lo que no se ama significa sufrir. En una palabra: todo contacto con (uno o cualquiera de) los cinco skandhas (agregados de las fuerzas físicas y psíquicas; en pali, shandhas; sentidos materiales) significa dolor» ¹³⁸.

¹³⁵ Los hinayanistas creían sólo en *pudgala-nairatmya* o la insustancialidad de lo individual. Clasificaban la Realidad en ciertos *dharmas* o elementos de la existencia y pensaban que los *dharmas* eran sustancialmente reales. La *Prajñaparamita* propina un golpe contundente a esta creencia.

¹³⁶ Cf. Eliade, 1999, vol. II, p. 119 y ss.

¹³⁷ El término dukkha traducido habitualmente como dolor o sufrimiento, tiene una significación mucho más amplia. Algunas formas de felicidad e incluso algunos estados espirituales también se describen como dukkha en cuanto son efímeros y sometidos al cambio.

¹³⁸ *Majjhima-nikāya*, I, 141; tomado de Eliade, 1999, vol. II, p. 119.

La segunda noble verdad identifica el deseo como origen del dolor (dukkha). Es el deseo, el apetito o la sed (tanhā) lo que determina las reencarnaciones. Esta sed busca constantemente nuevos goces; se distinguen el deseo de los placeres de los sentidos, el deseo de perpetuarse y el deseo de extinguirse (o autoaniquilarse). Este último deseo se condena junto con las restantes manifestaciones de la sed. En efecto, por tratarse de también de un apetito, el deseo de extinción, que puede llevar al suicidio, no constituye una solución, pues es incapaz de detener el ciclo de las transmigraciones.

La tercera noble verdad proclama que la liberación del sufrimiento consiste en la extinción de los apetitos (tanhā). Equivale al nirvāna. Precisamente, uno de los nombres utilizados para el nirvāna es extinción de la sed (tanhākkhaya).

La cuarta noble verdad revela los caminos que conducen a la cesación de dolor. La terapéutica elaborada por Buda constituye, en efecto, la cuarta verdad, que prescribe los medios para sanar el mal y el dolor natural de la existencia. El método se conoce como el Camino Medio o Sendero Medio, pues trata de evitar los extremos, a saber: la búsqueda de la felicidad a través del justo equilibrio entre los placeres de los sentidos y la beatitud espiritual y santidad de los excesos ascéticos. El camino medio es llamado el "camino de los ocho miembros" o "sendero óctuple", pues consiste básicamente en:

- 1.-Visión u opinión correcta (o justa).
- 2.-Pensamiento correcto.
- 3.-Palabra correcta.
- 4.-Actividad correcta.
- 5.-Medios de vida correctos.

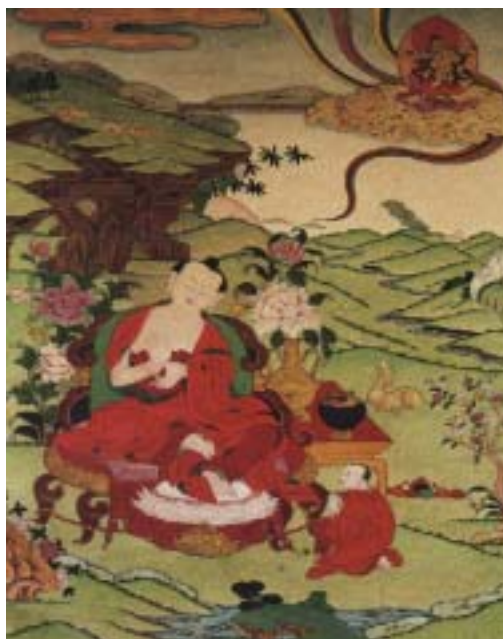
6.-Esfuerzo correcto.

7.-Atención correcta.

8.-Concentración correcta.

La sabiduría es el fruto del cultivo de 1 y 2. La conducta ética consiste en el hecho de la práctica de 3, 4 y 5. La disciplina mental consiste en la práctica de las tres últimas, 6, 7 y 8. Así, el gran mérito de Nagarjuna -como veremos- fue rescatar la doctrina del Camino Medio de Śākyamuni en su pureza original.

2.-ESTUDIO HISTORIOGRAFICO SOBRE NAGARJUNA DESDE SU
DESCUBRIMIENTO EN OCCIDENTE ¹³⁹



Ārya Nāgārjuna

* * *

La noble figura de Nagarjuna no habría de pasar inadvertida una vez introducido el budismo en Occidente. La razón: después de Siddharta Goutama, el otro gran esplendor, cima del budismo, lo constituyó este ilustre filósofo. La tradición lo recuerda como el sol que brilla en el oeste, Nagarjuna, uno de los cuatro soles que iluminan al mundo desde sus cuatro direcciones ¹⁴⁰. Su pensamiento de primer orden y espíritu talentoso hacía uso de operaciones

¹³⁹ Autores que lo han estudiado.

lógicas, dialéctica erudita y se escribía en el idioma sánscrito, herramientas que sirvieron para mantener la doctrina del Buda hasta su pureza primitiva, conservando su fuerza inicial.

Nagarjuna (siglo II ó III) fue el primero en la historia del budismo que construyó un sistema filosófico en el que demuestra la irrealdad del mundo externo ¹⁴¹, tesis presentada en la *Prajñāpāramitā-sūtra* como una comprobación de experiencia. Su sistema de pensamiento está contenido principalmente en la *Mūla-mādhyamaka-kārikā* o *Madhyamaka Sastra* -y en el *Catuhśataka* de su discípulo Āryadeva ¹⁴²-, donde estableció la piedra fundamental de la escuela budista Mādhyamaka ¹⁴³ o de la Vía Media, vigente en la India desde el siglo I al VIII ¹⁴⁴, que fue una réplica del llamado "sendero intermedio" predicado por Śākyamuni. Precisamente, el Buda histórico acostumbraba caracterizar su enseñanza como madhyama pratipad, es decir, el "sendero medio". Nagarjuna tomó esta importante palabra y denominó a su filosofía Mādhyamaka (madhyamaiva madhyamakam), cuyos seguidores se vinieron a conocer como madhyamika (madhyamakam adhiyate vidanti va madhyamikah). El nombre correcto para el sistema nagarjuniano es Mādhyamaka, no madhyamika.

¹⁴⁰ Watters, op. cit., I, p. 245.

¹⁴¹ Nagarjuna se niega a aceptar su doctrina de la vacuidad (*śūnyatavada*) como un sistema, de hecho, rechaza y critica todo sistema filosófico, ya que la verdad última es inexpresable por el lenguaje, luego, cualquier sistema es vano en ese intento. Nagarjuna considera a su doctrina más bien como una práctica, a la vez dialéctica y contemplativa, que, al desligar al devoto de toda construcción teórica tanto del mundo como de la salvación, le permite alcanzar la serenidad imperturbable y la libertad.

¹⁴² La producción literaria más importante de Āryadeva es el *Catuhśataka*. Otro trabajo, el *Sataśāstra*, atribuido a este autor fue traducido del original sánscrito al Chino por Kumarajiva alrededor del año 404. En acuerdo con Buston (1932) otros trabajos de Āryadeva son el *Hastavalaprakarana*, el *Skhalitapramathanayuktihetusiddhi* y el *Jñānasārasamuccaya*.

¹⁴³ Lamotte, op. cit., ha demostrado que para Kumārajīva y su escuela, Nagarjuna se sitúa entre los años 243 y 300 d.C. (*Vimalakīrti*, p. 76).

¹⁴⁴ Pensadores célebres de las sectas budistas fueron: Nagarjuna (cerca del siglo II), Asanga, Vasubandhu, Dignaga y Dharmakīrti (siglo VII).

Madhyamika significa el creyente en o el seguidor del sistema Mādhyamaka ¹⁴⁵.

La doctrina de Nagarjuna también tomó cuerpo en la escuela hinduista Nyaya, en la escuela china Dhyāna (Ch'an) y desarrolló la ya vigente secta budista Mahayana -a la cual Nagarjuna debía principalmente su instrucción- ¹⁴⁶, al igual que ejerció un amplio influjo sobre el desarrollo filosófico de otras orientaciones budistas. En la tradición Zen, por ejemplo, Nagarjuna figura como el decimocuarto patriarca de la línea india. Muchas escuelas filosóficas se disputaron sus objetos de análisis, haciendo de sus temas materia clásica de debate metafísico indio.

Aunque las doctrinas dominantes en la India en la época de Nagarjuna se sitúan preferentemente dentro de la perspectiva de la tradición védica y del substancialismo de las *Upanishad*, uno encuentra en sus discípulos un sistema lógico que exaltó la investigación racional para conocer las leyes de la realidad verdadera, de lo Real subyacente a todo fenómeno, cuestionando de paso el creacionismo que le atribuye el origen del mundo a un ser primero, Dios o Ishvara. Se puede decir que la totalidad de los sistemas filosóficos de la India se vieron afectados por la aparición del sistema Madhyamaka de Nagarjuna, el cual representaba la primera formulación doctrinal de una filosofía de absoluta no-dualidad.

¹⁴⁵ Sobre la división posterior de la escuela Madhyamaka en las escuelas Prāsangika (rel. Bhāvaviveka) y la Svātrantika (rel. Buddhapālita), véase el excelente trabajo de Peter Della Santina *Madhyamaka Schools in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. También existen dos artículos dedicados a esta materia escritos por dos japoneses y publicados en *The Nava-Nālandā Mahāvihāra research Publication*, Vol. I, Patna, 1957, pp. 289-331 (Kajiyama, Y. *Bhāvaviveka and the Prāsangika School*, Mookerje, Satkari ed.), y, en *Two Truths in Buddhism and Vendāta*, Dordrecht-Holland, 1973, pp. 64-77 (Iida, Shotara, *The Nature of samvrti and the Relationship of Paramārtha to it in Svātantrika-Madhyamika*, Sprung M. ed.). El profesor Guenther también incluye material sobre las dos escuelas en su *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Shambala Publications, London, 1976. Lo mismo en Hopkins 1986 y 1996.

Nagarjuna apunta contra la visión habitual del mundo, según la cual existe una serie de entidades discretas, como el hombre, que interactúan causalmente en el espacio y el tiempo, y que luego se ve absolutizada por sistemas metafísicos dogmáticos, visiones filosóficas que han terminado por crear el mundo de la existencia cíclica, samsarā, el de las estaciones del año, el de las repeticiones de los ciclos naturales de la existencia; acostumbrándonos a un lenguaje limitado, a un automatismo construido por las ideas, a una serie de pseudo-paradigmas metafísicos que parece imposible trascender, atajos que proporcionan cierta estabilidad a nuestras percepciones permitiendo relacionarlas causalmente y articular expectativas, pero que nos aleja de la realidad subyacente de todos los fenómenos y, lo que es peor, desnuda dramáticamente la inconsistencia de nuestra vida cotidiana. En otras palabras, el lenguaje cotidiano está plagado de compromisos ontológicos ilusorios que alejan del conocimiento perfecto ¹⁴⁷.

2.1.-Aparición de Nagarjuna en la historiografía

Si bien se sabe poco de la vida de Nagarjuna, su figura ha sido reportada en la historia por un importante corpus literario e histórico, que ha sido, evidentemente, motivo de leyendas y mitos de una riqueza característica de la hagiografía religiosa tradicional ¹⁴⁸. La tendencia a mistificar y construir historias mágicas en

¹⁴⁶ Los libros originales del budismo mahayana, literatura escrita principalmente en sánscrito y sánscrito mixto, se perdieron completamente en la India. Su traducción existió en chino, japonés y tibetano.

¹⁴⁷ Cf. Loy 2000, p. 241. Véase también crítica de F. Nietzsche a los conceptos ilusorios del catolicismo en El Anticristo.

¹⁴⁸ Desde ya a nuestro budista Nagarjuna no debe confundírsele con el alquimista y tántrico Nagarjuna, quien vivió probablemente en el siglo VII d.C.

torno a personalidades momentáneas de la historia universal parece tener un zenit en este caso ¹⁴⁹.

Para la reconstrucción de la vida de Nagarjuna una de las fuentes más confiables es el sabio traductor Kumārajīva ¹⁵⁰, nacido de padre indio y de una princesa de la familia real de Kucha en 343 ó 344 a.C, quien introdujo a Nagarjuna y la filosofía Mādhyamaka en China ¹⁵¹. Pero también hay otros datos que confirman su existencia. La obra auténtica de las *Mûla-mādhyamaka-kârikâ* ¹⁵² o versos mnemónicos sobre la (Vía) Media (radical) o versos sobre los fundamentos del Camino Medio, contienen lo esencial del pensamiento nagarjuniano y constituyen su obra fundamental, testifica la existencia verdadera de su autor, quien indiscutidamente fue conocido como Nagarjuna.

Asimismo, los descubrimientos arqueológicos en Amarāvati ¹⁵³ corroboran con alta magnitud de certeza hechos sobre la vida de

¹⁴⁹ El profesor Max Walleser ha puesto una nota escéptica no sólo en consideración a diferentes y a veces conflictivos pasajes en la vida de este maestro del budismo, sino incluso en consideración a si hubo de existir alguna vez. Cf. Walleser, *Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, Asia Mjor, Hirth Anniversary Volume, 1923, p. 424.

¹⁵⁰ Sobre la vida de Kumārajīva véase *Nagarjuna's Philosophy* de K. Venkata Ramanan, 1966, pp.14 y ss. Fue la madre de Kumārajīva quien lo llevó a Kaśmir para que se educase en el budismo erudito, donde estudió a Sarvāstivāda bajo Bandhudatta; tres años después fue introducido al Mahāyāna por Buddhayaśas en Kashgar.

¹⁵¹ Nuestras fuentes para los acontecimientos tradicionales de la vida de Nagarjuna, en su mayoría están considerador por Max Walleser en su *Life of Nāgārjuna*, op. cit., muchos de ellos cortos y llenos de leyendas, son: I) En sánscrito: A) Lañkāvatāra (Sagāthaka), B) Mañjuśrīmūlakalpa, C) Bāna's Harsacarita y D) Kalhana's Rājatarāṅginī; II) En chino: A) La biografía de Nagarjuna atribuida a Kumārajīva, y B) la cuenta biográfica en Hsüan-tsang's Hsi-yü-chi (Watters, On Yuan chwang, II, pp. 200-208); III) En tibetano: A) *The History of the Eighty-four Sorcerers*, B) Pag-sam-jon-zang, C) *History of Buddhism* de Taranatha; y se puede sumar D) *History of Buddhism* de Buston (trad. ingl. Por E. Obermiller, publ. Heidelberg, 1932). Es necesario señalar que las fuentes tibetanas mezclan los dos Nagarjunas históricos, el filósofo de la Mādhyamika en el inicio de la era cristiana, y Siddha Nagarjuna que vino cuatrocientos años más tarde, un caso a recordar de confusión perteneciente a las fuentes chinas que son más tempranas. También sobre Nagarjuna y Madhyamika, véanse las bibliografías reseñadas por F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville, 1967, pp. 237-245. También sobre la vida de Nagarjuna, véase ibíd., pp. 237-238, así como la bibliografía compilada por E. Lamotte, introducción al Tratado, Lovaina, 1944, pp. xi-xiv.

¹⁵² Al que nos referiremos en lo sucesivo con la abreviatura de MMK. Se refiere a la traducción del tibetano al francés realizada por Georges Driessens bajo la dirección de Younten Gyatso en *Traité du Milieu, Nagarjuna*, Editions du Seuil, Paris, 1995.

¹⁵³ Véase K.R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhara*, Diocesan Press, Veprey, Madras, 1932, pp. 53-63.

Nagarjuna con los cuales las biografías tradicionales están de acuerdo, como el hecho de su amistad con el rey de Sātavāhana (Rey del Sur de la India de Kumārajīva) y de haber pasado la última etapa de su carrera en el monasterio construido para él por este rey en Bhramaragirī (Śrīparvata) ¹⁵⁴. Presumiblemente este rey era Gautamīputra Śātakarnī quien era llamado "el único brāhmana" de su linaje, así como el "señor de los tres océanos" en el Edicto de Nasik emitido por su madre Bālaśrī ¹⁵⁵. También debemos considerar los testimonios auténticos de los discípulos de Nagarjuna llamados Āryadeva, Bhāvaviveka (Bhavya), Candrakīrti, Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Buddhapālita, entre otros, que dan cuenta de la existencia de aquel. Y aunque sea imposible probar el conocimiento objetivo que estas autoridades budistas hayan podido tener sobre lo que Nagarjuna escribió o no, sabemos que todas ellas eran muy instruidas y letradas meticulosamente en los textos genuinos de Nagarjuna ¹⁵⁶.

* * *

Nagarjuna nace a la historia universal como un sabio monje budista, filósofo y místico del siglo II ó III (150-250 d.C.) originario del sur de la India. Nagarjuna fue antes que nada un ardiente devoto de la escuela budista Mahayana o del Gran Vehículo (por oposición a la escuela Hīnayanā o del Pequeño Vehículo) y un

¹⁵⁴ Como observa K.R. Subramanian, op. cit., en las inscripciones desubiertas en Amarāvātī no hay una mención directa a Nagarjuna, sino más tardía. Esta circunstancia, como el hecho de la existencia de dos Nagarunas con sus biografías mezcladas, generan dudas e incluso la negación de la conexión del primer Nagaruna con Amarāvātī, defendida por N. Dutt, *Notes on the Nāgārjunīkonda Inscriptions*, Ind. Hist. Qly., VII, 1931, pp.633 y ss., y K. Gopalachari, *Early History of the Andhra Country*, Univ. Of Madras, 1941, pp. 125-126. Para la visión contraria véase K.R. Subramanian, op. cit., P.S. Sastri, *Nāgārjuna and Āryadeva*, Ind. Hist. Qly., XXXI, 1955, pp. 193-202, y, K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass, (publ. orig. 1966), 1978, pp. 25 y 336-337.

¹⁵⁵ Cf. K. Venkata Ramana, *Nagarjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass (ed. 1978, ed. original 1966), pp. 27-28.

¹⁵⁶ Véase notas de Chr. Lindtner en IJ XXII, p. 154, y mismo autor cf. 1997, p. 365.

firme propagador de esa fe ¹⁵⁷. Sus enseñanzas eran extensivas y no sólo confinadas a las diferentes ramas eruditas del budismo. En este sentido, su mayor preocupación fue reformar la dogmática actitud de la Abhidharma ¹⁵⁸, propagando su convicción del vacío (śūnyatā) de todos los fenómenos, de todo cuanto existe. El Abhidharma pretende comunicar la alta ciencia a través de las verdades convencionales, lo que, según Nagarjuna, oscurece el camino a la liberación (del sufrimiento) con sus innumerables definiciones y categorías de existencias, que son únicamente productos de la imaginación, apenas útiles en la práctica, puesto que es imposible expresar la verdad última (paramārthata) de lo Real mediante el lenguaje. Precisamente éste fue el alcance de su trabajo fundamental, la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*, y de sus suplementos, el *Śūnyatâsaptati* y la *Vigrahavyâvartanî*, cuyos contenidos lo elevan a la categoría de un innovador radical ¹⁵⁹.

Todos las cuentas biográficas de Nagarjuna, incluyendo las atribuidas a Kumārajîva que difieren del resto en algunos aspectos, mencionan que efectivamente nació como un brahmán en el sur de la India, es decir, perteneciente a la clase alta. Con respecto a su niñez y juventud, las fuentes tibetanas señalan que debió dejar su casa a temprana edad porque sus padres se vieron incapacitados de impedir su prematura muerte a los siete años de edad predicha por los astrólogos. Sin embargo, el niño escapó de su destino, como dicen estas fuentes, al entrar a la Orden Budista y practicar el *aparimitâyurdhāranî* en acuerdo con las instrucciones de su profesor

¹⁵⁷ Véase Warder, A.K., *Is Nāgārjuna a mahāyānist?*, in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1973.

¹⁵⁸ Tercera parte del canon búdico; representa el primer compendio de la filosofía y psicología budista. Fundamento dogmático tanto del Hinaya como del Mahayana y fue compilado entre los s. III a.C y III d.C.

¹⁵⁹ El *Śūnyatâsaptati* y la *Vigrahavyâvartanî* son, como Candrakirtî observa, elaboraciones respectivamente de MMK VII, 34 y I, 3.

Rāhulabhadra (o Sarāha) en Nālanda ¹⁶⁰. Pero Kumārajīva tiene una versión distinta de esta etapa. Nos cuenta que Nagarjuna estaba dominado por la lujuria y la pasión en sus primeros años de adolescencia, sedujo mujeres en la corte real usando el arte de la invisibilidad y sólo escapó apenas de la muerte a manos de los guardias en un momento conmovedor. Este hecho lo estremeció profundamente y lo despertó a la verdad de que el origen del sufrimiento radica en la pasión. Es así como entró en la Orden Budista y estudió todos los textos budistas que estaban disponibles para él; y no quedando satisfecho con los que habían, se abocó a la búsqueda de otros textos. Es así como las fuentes aseguran que hubo obtenido la *Prajñāpāramitā-sūtra* (*Vaipulya-sūtras* de Kumārajīva) de una Naga (serpiente), textos que satisficieron profundamente sus requerimientos de "otras enseñanzas" del Budha; por lo que dedicó devotamente su vida entera a enseñar y propagar la profunda verdad contenida en esos textos. También la tradición prevaleciente no deja lugar a dudas del estudio profundo por parte de Nagarjuna de la Sarvāstivāda (escuela o doctrina del análisis crítico de los elementos y las condiciones) ¹⁶¹. Esto se confirma ampliamente en su penetrante comprensión y crítica investigación presente en la *Mūla-mādhyamaka-kārikā*.

De acuerdo con las fuentes sánscritas, chinas y tibetanas, el nombre de Nagarjuna proviene de la palabra Naga, que quiere decir la serpiente, y de Arjuna, una variedad de árbol que indicaría,

¹⁶⁰ Max Walleser, *Life of Nagarjuna*, p. 427.

¹⁶¹ El punto de gran divergencia entre los eruditos lo constituye la juventud de Nagarjuna, cuando era aceptado por la Orden Budista. También sobre quién fue su maestro en esos años; mientras las fuentes tibetanas dicen que Sarāha pudo ser el maestro de Siddha Nagarjuna, se debe tomar nota de lo dicho por Asanga en cuanto a que Rāhulanbhara era un renombrado maestro de la filosofía Mādhyamika. Cf. K. Vekanta Ramanan, op. cit., pp. 336-337. Pag-sam-jon-zang dice que Nagarjuna comenzó el estudio de la Sarvāstivāda a sus ocho años de edad bajo Rāhula y le fue dada la iniciación; cf. Sunitikumar Pathak, *Life of Nāgārjuna* (de Pag-sam-jon-zang), Ind. Hist. Qly., XXX, 1954, p. 93, véase también Max Walleser, op. cit., pp. 437-438. Es dificultoso decir quién era Rāhula y su referencia con Nagarjuna. Asimismo el estudio de la Sarvāstivāda era común para

simbólicamente, que él habría nacido bajo un árbol y que las serpientes eran instrumentos de la transmisión de su ciencia y conocimiento. Sobre su carácter más íntimo apenas se vislumbran unos contornos difusos que hablan de una sólida convicción en sus ideas, humor, sarcasmo, así como humildad y compasión, características visibles en sus escritos, al menos para mí. Las fuentes tibetanas hablan de su omnímoda compasión y preocupación por toda la comunidad y establecen que Nagarjuna fue profesor en la ciudad de Nālanda ¹⁶². Kumārajīva, sin embargo, no menciona a Nālanda. Los acontecimientos en cuanto al fallecimiento de Nagarjuna narran de su muerte a manos de otro, el hijo del rey Sātavāhana con quien se ató en vida y muerte ¹⁶³.

2.2.-Registro completo de la bibliografía sobre Nagarjuna: autores, editores y traductores

Probablemente los primeros autores occidentales en introducir y profundizar sobre Nagarjuna en nuestra cultura fueron Burnouf, op. cit., Hodgson, infra., La Vallée Poussin ¹⁶⁴, y, Schiefner, infra. Lo cierto también es que la figura de Nagarjuna se descubre, sin lugar a dudas, a mediados del siglo XIX y progresivamente durante el siglo XX, a través de expertos atraídos por la clarividencia y el fuerte impacto de su pensamiento en Asia. Especialmente debemos evocar las obras de dos grandes indologistas como lo fueron el francés Louis La Vallée Poussin, op. cit., Étienne Lamotte, op. cit.,

muchos maestros Mahāyāna; Kumārajīva es un ejemplo.

¹⁶² Nālanda fue un centro budista de estudios religiosos y laicos en la India septentrional; se desarrolló como universidad en la que enseñaron, sobre todo, célebres representantes de la escuela Mādhyamaka; tuvo estrechas conexiones con el Tibet y, al parecer, fue destruida por los musulmanes en el siglo XII o XIII.

¹⁶³ Cf. Walleser, op. cit.,

¹⁶⁴ *Mūla-mādhyamaka-kārikā* de Nagarjuna, con la *Prasannapadā*, comentario de Candrakīrti, Saint Pétersboug, ed. La Vallée Poussin (Bibli. Buddhica, n°4, 1903-1913; reimpresión Biblio Verlag, Osnabrück, 1970).

G. Tucci, op. cit., y el ruso Theodor Stcherbatsky, quienes focalizaron a la vez su atención en los comentarios de Candrakīrti. *The Conception of Buddhist Nirvana* (1962) de Stcherbatsky, por ejemplo, es hasta el día de hoy una obra de inmenso valor para los estudiantes interesados en la filosofía Madhyamaka; así como la contribución del profesor T.R.V. Murti en su libro *The Central Philosophy of Buddhism*. Personalmente útiles para el presente estudio han sido las traducciones al inglés de la *Mūla-mādhyamaka-kārikā*, una por el Dr. Frederick Streng y otra por el Dr. Kenneth K. Inanda; otra traducción al francés del original tibetano por parte de Georges Driessens bajo la dirección de Yonten Gyatso (1995); una edición notable de la *Mūla-mādhyamaka-kārikā* se debe al prof. J.W. de Jong (1977), a partir del manuscrito nepalés del profesor G. Tucci ¹⁶⁵. Otras tres contribuciones eruditas de sumo provecho sobre la filosofía Madhyamaka han sido, dos basadas en fuentes chinas, la del Dr. K.V. Ramanan, infra., y la del Dr. R.H. Robinson, infra.; y una basada en el tibetano y el sánscrito de Chr. Lindtner (tr.), infra. (1997).

Mi deseo en este Capítulo I ha sido el de tratar de registrar la totalidad de obras escritas sobre Nagarjuna en Occidente, mas esta intención debe considerarse amplia en su alcance. Nadie más que yo podría estar preocupado de no olvidar a nadie. Sin embargo, a pesar de haber hecho el máximo esfuerzo para clasificar la bibliografía completa acerca de Nagarjuna, ante cualquier error u omisión de algún trabajo sólo pido la indulgencia del lector. Así, por orden alfabético de autor, el registro completo de obras gruesas importantes referidas directamente al sistema filosófico de Nagarjuna, traducciones, revisiones y ediciones en diferentes

¹⁶⁵ También de Tucci, véase *Textcritical Notes on the Prasannapadā*, en *Indo-Iranian Journal*, vol. 20, n° 1 y 2, abril 1978, y n° 3 y 4, octubre 1978. Nuevas correcciones por Akira Saitō, *Textcritical Remarks on the Mūla-mādhyamaka-kārikā as cited in the Prasannapadā*, *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, 33: (24)-(28), 1985.

idiomas (sánscrito, tibetano, chino, inglés, francés, alemán e italiano), y otras referencias bibliográficas importantes a su pensamiento son las siguientes:

Bendall, C. (ed.). *Śikṣāsamuccaya: A compendium of Buddhist teaching*, St. Petersburg, 1897-1902; y, *Subhāṣitasamgraha*, Le Muséon, IV-V, Louvain, 1903-1904.

Bhattacharya, K. *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978 (tr. inglesa de la *Vigrahavyāvartanī*, en la obra precedentemente citada; ed. Johnston & Kunst).

Boringhieri, P. *Madhyamaka Karika, Le stanze del camino di mezzi*, Enciclopedia di autori classici, 1961.

Broeck, J. van der. *La saveur de l'immortel (A-p't-t'an Kan Lu Wei Lun)*, Louvain-la-Neuve, 1977.

Bugault, Guy (tr.). *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kārikās) de Nāgārjuna*, Gallimard, 2002.

Buston. *History of Buddhism* (tr. por E. Obermiller), Heildelberg, 1932.

Carelli, M.E. (ed.). *Sekoddeśatīkā*, Baroda, 1941.

Cabezón, J. *A Doze of Emptiness. An Annotated Translation of the «stong thun chen mo» of mKhas grub dge legs dpal bzang*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Chandrakirti. *Entrée au Milieu*, Dharma, 1988.

Conseils au roi. Editions du Seuil, Mars, 1995.

Conze, Eduard. *Buddhist Thought in India*, 1962; *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, 1973; *The Large Sūtra on Perfect Wisdom (The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary)*, Four Seasons Foundation, Berkeley, 1975; y, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, 1978.

Dayal, H. *The Bohisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London, 1932.

Della Santina, P. *Madhyamaka Schools in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

Dietz, S. *Die buddhistische Briefliteratur Indiens*, Wiesbaden, 1984.

Driessens, Georges (tr. del tibetano). *Traité du Milieu*, Seuil, 1995; y, *Candrakīrti, Madhyamakāvatāra, l'Entrée au Milieu*, tr. del tibetano, Dharma, 1988.

Dutt, N. *Notes on the Nāgārjunīkonda Inscriptions*, Ind. Hist. Qly., 1931.

Eckel, M. (ed./tr.). *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, Albany, New York, 1987.

Eimer, H. (ed.). *Bodhipathapradīpa*, Wiesbaden, 1978.

Ejima, Y. *Chūgan-shisō no tenkai... Bhāvaviveka kenkyū*, Tokyo, 1980.

Frauwallner, E. *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg, 1953-1956; y, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969.

Fatone, Vicente. *El budismo nihilista*, Eudeba.

Ghose, R.N. *The modality of Nāgārjuna's dialectics*, JIP, vol. 15, n° 3, pp.285-309, 1987.

Gnoli, R. *Nāgārjuna: Madhyamaka Kārikā, Vigraba Vyāvartanī, Catubstava*, tr. italiana, Torino, Boringhieri, 1961. La traducción de la MMK está tomada de *Testi Buddhisti*, Torino, 1983, p. 305-379.

Gomang Khensur Rinpoché. *L'Idéalisme et l'école du Milieu*, Dharma, 1989.

Gopalachari, K. *Early History of the Andhra Country*, Univ. Of Madras, 1941.

Guenther, H.V. *The Jewel Ornament of Liberation*, London, 1959; y, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Shambala Publications, London, 1976.

Hattori, M. *Dignāga: On Perception*, Cambridge, MA, 1968.

Hikata, R. (ed.). *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitā*, Fukuoka, 1958.

Hopkins, J. *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Boston USA, 1996; *Emptiness Yoga. The Middle Way Consequence School*, Ithaca, Snow Lion Publications, 1987; y, (tr. con Harper y Row) *The*

Precious Garland (Ratnāvalī) and the Song of the Four Mindfulnesses, London, 1975.

Huntington, C.W. Jr. *The Emptiness of Emptiness*, Honolulu, 1989.

Ichimura Shohei. *The Dialectic of śūnyatā as the Transcultural Basis of Cultures*, Proceedings of the first international Conference on Buddhism and National Cultures, New Delhi, 1984.

Iida, Shotaro. *The Nature of Samvrti and the Relationship of Paramārtha to it in Svatantra-Mādhayamika. Two truths in Buddhism and Vedānta*, (ed. M. Sprung), Dordrecht, Holland, 1973; *y, Reason and Emptiness*, Hokuseido, Tokyo, 1980.

Inanda Kenneth, K. (tr.). *A Translation of his Mulamadhyamakakarika*, The Hokuseido Press, Tokio, 1970.

Jaini, P.S., (ed.). *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāṛtti*, Patna, 1977.

Jampsal, L. y, Della Santina, P. *The Heart of Inter-dependent Origination (Pratītyasamutpādayakārikā de Nāgārjuna)*, The Journal of the Departament of Buddhist Studies, University of Delhi, 1974.

Jasper, K. *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente (Nagarjuna)*.

Johnston, E.H. (ed.). *The Saundarananda of Aśvaghōṣa*, Lahore, 1928.

Jong, J.W. de. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Tokyo, Kosei Publishing Co, 1997; y, *Cinq Chaptires de la Prasannapadā*, Paris, Geuthner, 1949.

Kajiyama, Y. *Bhāvaviveka and the Prāsangika School. The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication*, vol. I, (ed. por Satkari Mookerjee), Nalanda, 1957; y, *An Introduction to Buddhist Philosophy. An annotated translation of the Tarkabhāṣā of Moṣākaragupta*, Kyoto, 1966.

Kalupahana, D.J. *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, 1986.

Kasawara, K. (ed.). *Dharmasamgraha*, Oxford, 1885.

Kalupahana, David J. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, 1986.

Khenpo Tsultrim Gyamtso. *Méditation sur la vacuité*, Ed. Dzambala, 1980.

Kiyota, M. (ed.). *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, Honolulu, 1978.

Komito, D.R. (tr.). *Nāgārjuna's Seventy Stanzas*, Snow Lion Publ., 1987.

Konow, S. *The two first Chapters of the Daśasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Oslo, 1941.

Kristeva, J. *Semiotike Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.

Kunst, A. *Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasamgraha*, Cracow, 1939; y, *The concept of the principle of excludes middle in buddhism*, *Rocznik Orientalistyczny*, 21, (pp. 141-147), 1957.

La Vallée Poussin, Louis de. *Bouddhisme. Études et matériaux. Ādikarmapradīpa, Bodhicaryāvatāraṭīkā*, London, 1898; (ed.) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, Calcutta, 1901-1914; *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā*, St. Petersburg, 1903-1913; (ed.) *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine*, St. Petersburg, 1907-1912; *Théorie des douze causes*, Gand, 1913; *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, I-IV, Louvain, 1923-1931; *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*, I-III, Paris, 1928-1948; *Le Joyau dans la main*, MCB II, Brussels, 1933; *Réflexions sur le Madhyamaka, Mélanges chinoise et bouddhiques*, II, (pp. 1-59, 139-146), Bruxelles, 1933; y, *Nagarjuna, Traité du Milieu*, tr. del tibetano, Paris, Seuil, 1995.

Lacombe, O. *Approches négatives de l'absolu dans la pensée indienne*, *La Table ronde*, n° 182, (pp. 46-50), 1963.

Lamotte, E. *Le Traité de la grande vertu de sagesse (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, 5 tomes, Burdeaux du Museon, Louvain, 1944, 1949, 1980 (abreviación Mppś); *Samdhinirmocanasūtra*, Louvain, 1935; (ed.) *Karmasiddhiprakarana*, MCB IV, Brussels, 1936; tr. del capítulo 17 de la *Prasannapadā*, en el *Traité de l'acte de Vasubandhu*, MCB, 4, 1936; *La Somme du grand véhicule d'Asanga (Mahāyānasamgraha)*, I-II, Louvain, 1938; *Histoire de bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*, Louvain, 1958; *La concentration de la marche héroïque (Śūramgamasamādhisūtra)*, Brussels, 1965; y,

Léneignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdesa), Institut orientaloiste de Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1962.

Lancaster, L. (ed.). *Prajñāpāramitā and Related Systems (Studied in honor of E. Conze)*, Berkley, California Press, 1977.

Lang, K. (ed./tr.). *Āryadeva's Catuḥśataka*, Copenhagen, 1986.

Lévi, S. (ed.). *Vijñaptimātratāsiddhi: deux traités de Vasubandhu, Vimśatikā et Trimśikā*, Paris, 1925.

Lindtner, Chr. (ed.). *Candrakīrti's Pañcaskandhaprakarana*, *Acta Orientalia XL*, Hauniae, 1979; *Shunyatasaptatikarika*, *stong nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa*, Akademisk Forlag, 1982; *Yuktishashtikakarika*, *rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa*, Akademisk Forlag, 1982; *Nāgārjunas filosofiske vaerker*, Kobenhavn, 1982, pp. 67-135 y 175-215; y, (tr.) *Masted of Wisdom*, Dharma, Berkeley, 1997.

Malvania, D. (ed.). *Ācārya Jinabhadra's Viśeṣāvaśyakabhāṣya, I-III*, Ahmedabad, 1966-1968.

Matilal, B.K. *The Logical Illumination of Indian Mysticism (Inaugural Lecture)*, Oxford, Clarendon Press, 1977; y, con Evans, R.D. (eds.), *Buddhist Logic and Epistemology*, Studies of Classical India, Dordrecht, D. Reidel, 1986.

May, J. *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti (Comentaire limpide au Traité du Milieu)*, doce capítulos traducidos del sánscrito y del tibetano, Paris, A. Maisonneuve, 1959.

Meadows, C. (ed.). *Ārya-Sūra's Compendium of the Perfections*, Bonn, 1986.

Mimaki, K. *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhindūṣana) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhangasiddhi)*, Paris, 1976.

Miyasaka, Y. (ed.). *Pramāṇavārttikakārikā (Sanskrit and Tibetan)*, Naritashi, 1972.

Mookerjee, Satkari (ed.). *The Absolutist's Standpoint in Logic. The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication*, vol. I, Nalanda, 1957.

Murti, T.R. *Central Philosophy of Buddhism*, Londres, 1955-1960; con observaciones de J. May, IJ, 3, (pp. 102-111), 1959.

Nagao, G.M. (ed.). *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya*, Tokyo, 1964; y, *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, Albany NY, 1989.

Nanjio, B. (ed.). *Lankāvatārasūtra*, Kyoto, 1964.

Napper, E. *Dependent Arising and Emptiness: A Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena*, Londres, Wisdom Publications, 1989.

Naudou, J. *Les bouddhistes kaśmīriens au Moyen Age*, Paris, 1968.

Noonan Harold, W. *Objets and Identity: An Examination of the Relative Identity Thesis and its Consequences*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1980.

Oberhammer, G. *Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie, Wien, VII, 1963.

Obermiller, E. *Bu ston's: History of Buddhism*, I-II, Heildelberg, 1931-1933; y, (ed.) *Ratnaguṇadamcya*, The Hague, 1960.

Oetke, C. *Ich und das Ich. Analytische zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse*, Stuttgart, 1988.

Padhye, A.M. *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*, South Asia Books, 1988.

Pandeya, Raghunath (ed.). *The Madhyamakasastram of Nāgārjuna*, vol. I y II, 1973 (Delhi) y 1989; y, (con MANJU) *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*, Dehli, Easter Book Linkers, 1991.

Pāsādika, Bhikkhu (ed.). *Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: A Critical Edition of the mDo kun las btus pa*, Copenhagen, 1989.

Pezzali, A. *Śāntideva, mystique bouddhiste des VIIe et VIIIe siècles*, Florence, 1968.

Pradhan, P. (ed.). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna, 1975.

Python, P. (ed.). *Vinaya-viniścaya-Upālipariṣcchā*, Paris, 1973.

Rahder, J. (ed.). *Daśabhūmikasūtra*, Louvain, 1926.

Rahula, W. *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharma-samuccaya) d'Asanga*, Paris, 1971.

Raju, P.T. *The principle of four-cornered negation in indian philosophy*, *Review of Metaphysics*, VII, n° 4, pp. 664-713, 1954.

Rigopoulos, A., *The Avyākatāni and the Catuṣkoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka*, *From East and West*, IsMEO, vol. 42, dec. 1992, vol. 43, dec. 1993.

Ramanan, K.V. *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Tokyo, 1966; *y, Nāgārjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass, (publ. orig. 1966), ed. 1978.

Randle, H.N. *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford, 1930.

Robinson, R.H. *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967.

Roerich, G.N. *The Blue Annals (I y II)*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.

Ruben, W. *Die Nyāyasūtra's*, Leipzig, 1928.

Ruegg, D. Seyfort, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1981; *Hymne à la source des excellences, hos dbyings stod pa, (La Dharmadhatustava)*, Adrien Maisonneuve, 1971; *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris, 1969; *Towards a chronology of the madhyamaka school*, *Indological and Buddhist Studies*, Canberra, Faculty of Asian

Studies, 1982; y, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Wien, 2000.

Samtani, N.H. (ed.). *The Arthaviniścaya-sūtra and its commentary (Nibandhana)*, Patna, 1971.

Sakati, R. *Mahāvvyutpatti*, Kyoto, 1916-1925.

Sastri, N.A. (ed.). *Śālistamba Sūtra*, Adyar, 1950.

Scherrer-Schaub, C.A. (ed./tr.). *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Brussels, 1991.

Schiefner, A. (ed.). *Tāranāthae de doctrinae buddhicae in India propagatione*, St. Petersburg, 1868; y, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg, 1969.

Schmithausen, L. *Der Nirvāna-Abschnitt in der Viniścayasamgrhaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Vienna, 1969.

Schneider, J. (ed.). *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha*, Bonn, 1993.

Shackleton Bailey, D.R. *The Śatapañcāśatkastotra of Mātṛceta*, Cambridge, 1951.

Singh, Jaideva. *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanas I-1, India, 1968.

Sprung, M. *The Mādhyamika doctrine of two realities as a metaphysic, in The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1973; *Non-cognitive language in*

mādhayamika buddhism, in Buddhist Thought and Asian Civilisation, Berkeley, Dharma Publishing, 1977; Being and the middle way, in The Question of Being, Pennsylvania State, University Press, 1978; The problem of being in mādhayamika buddhism, in Developments in Buddhist Thought, Canadian Council for the Study of Religion, Waterloo, 1979; (tr. con Routledge y Kegan), The Middle Way (I-VI, VIII-X, XIII, XV, XVIII, XIX, XXII-XXV), 1979; y, Lucid Exposition of the Middle Way, the Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti, Routledge & Kegan, London, 1979.

Staël-Holstein, A. von (ed.). *Kāśyapaparivarta*, Shanghai, 1926.

Stcherbatsky, Theodore. *Buddhist Logic*, Dover, New York, 1962; *Madhyānta-Vibhanga*, Indian Studies Past and Present, Calcutta, 1971; *The Conception of the Buddhist Nirvāna*, Office of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad, 1927, rev. rpt., Motilal, Delhi, 1977.

Streng, Frederik J. *Emptiness: A study in Religious Meaning*, Abingdon, Nashville y New York, 1967.

Suali, L. (ed.). *Saddarśanasamuccaya by Haribhadra and Gunaratna's comentary Tarkarahasyadīpikā*, Calcutta, 1905.

Subramanian, K.R. *Buddhist Remains Andhra*, Diocesan Press, Veprey, Madras, 1932.

Susumu, Y. *Nāgārjuna's Mahāyānavimcaka*, Eastern Buddhist, Kyoto, vol. IV, 1927.

Suzuki, D.T. *The Tibetan Tripitaka, Peking edition*, Kyoto, 1955-1961; *Introduction au bouddhisme zen*, Buchet/chastel, 1996; *An Index to the Lankāvatārasūtra*, Kyoto, 1934; *Outlines of Mahayana Buddhism*, ed. E. Conze, Harper & Row, New York, 1968; y, *The Lankavatara Sutra*, Routledge, London, 1932.

Takakusu, J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu, 1956.

Takasaki, J. *A study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, Rome, 1966.

Tāranātha. *History of Buddhism*, (tr. Lama Chimpa y chattopadhyaya), Alaska.

Tauscher, H. *Candrakīrti Madhyamakāvatārah*, Vienna, 1981.

Tcheu Dzinn, Yiga (ed.). *La Précieuse Guirlande des avis au roi*, 1981.

Thakur, A. (ed.). *Jñānaśrīmitranibandhāvalī*, Patna, 1959.

Tharchin, Geshe Lobsang, y Engle, Artemus B. *Nāgārjuna's Letter*, LTWA, Dharmasala, 1979.

Tripāthī, C. (ed.). *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Berlin, 1962.

Tillemans, J.F. *Materials for the study of Āryadeva, Dharmapada and Candrakīrti*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 24, 1, Vienna, 1990.

Tola, F. y Dragonetti, C. *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Delhi, 1985; y, *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya)*, Delhi, 1995.

Tucci, G. *Opera Minora*, I-II, Rome, 1971; *Minor Buddhist Texts*, I-III, Rome, 1956-1971; *Pre-Dinnaga Buddhist text on logic from Chinese sources*, Baroda, 1929.

Tulku, Tarthang (ed.). *Reflections of Mind*, Dharma Publishing, USA, 1975; y, *The Staff of Wisdom* (de Nagarjuna) en *Elegant Sayings* (traducción del tibetano al inglés), Dharma Publishing, USA, 1977.

Tuxen, P. *Indledende Bemaerkninger til buddhistisk Relativisme*, Copenhagen, 1936.

Ui, H. *Vaiśeṣika Philosophy, according to the Daśapadārthaśāstra*, London, 1917.

Vallin, G. *Lumière du non-dualisme*, Presses universitaires de Nancy, 1987.

Vetter, Tillmann. *Studien zur Lehre und Entwicklung Śankaras*, Vienna, 1979.

Vidyabhusana, M.M. Satis Chandra, *A History of Indian Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.

Vivenza, J.M. *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Albin Michel, 2001.

Walleser, Max. *Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, Asia Mayor, Hirth Anniversary Volume, 1923; y, *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Heildelberg, 1912 (con un comentario de Tsing-mou) (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Teil); y, *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der chinesischen Version übertragen*, Heidelberg, C. Winter, 1911. (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil).

Wangyal, Geshe. *The Door of Liberation*, Girodias, New York, 1973.

Wayman, A. *Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View. From the Lam rim chen mo of Tsong-kha-pa*, New York, 1978.

Warder, A.K. *Indian Buddhism*, Dehli, Motilal Banarsidass, Second revised edition, 1980; e, *Is Nāgārjuna a mahāyānist?*, in *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1973.

Weller, F. *Zum Kāśyapaparivarta*, Leipzig, 1965.

Wenzel H. *Nāgārjuna's Friendly Epistle* (tr. de Suhrllekhā), JPTS, 1886.

Williams, P. *Some aspects of language and construction in the Madhyamaka*, JIP, 8, pp. 1-45, 1980; *Mahāyāna Buddhism*, London - New York, 1989; y, *On the interpretation of madhyamaka thought*, JIP, vol. 19, 2, pp. 191-218, 1991.

Yamaguchi, S. *Traité de Nāgārjuna: pour écarter les vaines discussions (Vigrahavyāvartanī)*, en *Journal asiatique*, jul.-sept. 1929, pp. 1-86; y, *Chūkan Bukkyō Ronkō*, Tokyo, 1965.

2.2.1.-Registro de estudios sobre Nagarjuna

A partir de mediados de la década de los ochenta y hasta la actualidad, los estudios y revisiones sobre Nagarjuna han ido creciendo en la intelectualidad europea, especialmente francesa, y en la estadounidense, donde se han divulgado particularmente en revistas especializadas. Por orden de revistas, aparecen los siguientes autores:

En [Philosophy East and West]:

Anderson, Tyson. *Kalupahana on nirvana*, PEW, vol. 40, abr. 1990, p. 221-234, y, *Wittgenstein and Nagarjuna's paradox*, PEW, vol. 35, abr. 1985, p. 157-169;

Arnold, Dan. *The fundamental wisdom of the middle way (book review)*, PEW, vol. 49, n° 1, ene. 1999, p. 88-92;

Barnhart, Michael G. *Sunyata textualism and incommensurability*, PEW, vol. 44, oct. 1994, p. 647-658.

Bharadwaja, V.K. *Rationality, argumentation and embarrassment: a study of four logical alternatives (catuskoti) in Buddhist logic*, PEW, vol. 34, jul. 1984, p. 303-319.

Chinn, Ewing. *Nagarjuna's fundamental doctrine of pratityasamutpada*, PEW, vol. 51, ene. 2001, p. 54-72.

Garfield, Jay L. *Nagarjuna's theory of causality: implications sacred and profane*, PEW, vol. 51, no4, oct. 2001, p. 507-524, y, *Dependent arising and the emptiness of emptiness: why did Nagarjuna start with causation?* (con traducción del texto tibetano de los capítulos 1, 2, y 24 de la Mula-madhyamika-karika), PEW, vol. 44, abr. 1994, p. 219-250.

Gunaratne, R.D. *Understanding Nagarjuna's catuskoti*, PEW, vol. 36, jul. 1986, p. 213-234;

Loy, David. *Language against its own mystifications: deconstruction in Nagarjuna and Dogen*, PEW, vol. 49, n° 3, July 1999, p. 245-260, y, *How not to criticize Nagarjuna: a response to L. Stafford Betty*, PEW, vol. 34, oct. 1984, p. 437-45;

Mabbett, Ian. *Nagarjuna and deconstruction*, PEW, vol. 45, abr. 1995, p. 203-225, y, *Nagarjuna and Zen on motion*, PEW, vol. 34, oct. 1984, p. 401-420.

Pandeya, R.C. *The Mādhayamika philosophy: A new approach*, PEW, 14, Honolulu, 1964.

Robinson, R.H. *Did Nāgārjuna really refute all philosophical views?*, PEW, 22, pp. 325-331, 1972.

Ross Komito, David, y, Lang, K. *Nagarjuna's seventy stanzas (book review)*, PEW, vol. 40, apr 1990, p. 256-258.

Schroeder, John. *Nagarjuna and the doctrine of "skillful means"*, PEW, vol. 50, n° 4, oct. 2000, p. 559-583.

Wayman, Alex. *The buddhist "not this, not this"*, PEW, XI, n° 3, pp. 99-114, 1961; *Who understands the four alternatives of the buddhist text*, PEW, 27, pp. 3-22, 1977; *y, The tathagata chapter of Nagarjuna's Mula-madhyamaka-karika*, PEW, vol. 38, ene. 1988, p. 47-57.

En [Journal of the American Oriental Society]:

Mabbett, Ian. *The problem of the historical Nagarjuna revisited*, JAOS, v. 118, n° 3, jul./sept. 1998, p. 332-346;

Jong, J.W. de. *Once more, ajayate*, JAOS, vol. 118, ene./mar. 1998, p. 69-70, *y, Cajyate and yayajyate*, JAOS, vol. 106, oct./dic. 1986, p. 803;

Lindtner, Chr. *The philosophy of the middle way (book review)*, JAOS, vol. 108 ene./mar. 1988, p. 176-178;

Wayman, Alex. *The gait (gati) and the path (marga)-reflections on the horizontal*, JAOS, vol. 105, jul./sept. 1985, p. 579-588; *y, Contributions to the mādhyamika school of buddhism*, JAOS, 89, pp. 141-152, 1969.

Rosen Stone, Elizabeth, *y, Brown, Robert L. The Buddhist art of Nagarjunakonda (book review)*, JAOS, vol. 118, n° 2, abr./jun. 1998, p. 303-305.

Jamieson, R.C., y, Tatz, M. *A Study of Nagarjuna's Twenty Verses on the Great Vehicle (Mahayanavimsika) and His Verses on the Heart of Dependent Origination (Prattiyasamutpadahrdayakarika), with the Interpretation of the Heart of Dependent Origination (Prattiyasamutpadardayavyakhyana) (book review)*, JAOS, vol. 122, n° 1, ene./mar. 2002, pp. 145-146.

En [International Philosophical Quarterly]:

Purcell, Frank. *The philosophy of the middle way (book review)*, IPQ, vol. 27, mar. 1987, pp. 113-114; David Loy, *The culture of deconstruction: a Mahayana critique of Derrida*, IPQ, vol. 27, mar 1987, pp. 59-80, y, *The paradox of causality in Madhyamika Augmented title: things and their causes*, IPQ, vol. 25, mar 1985, pp. 63-72.

Cheng, Hseuh-li. *Negation, affirmation and Zen logic*, IPQ, vol. 26, sept. 1986, pp. 241-251.

En [Religious Studies]:

Hoffman, Frank J. *The philosophy of the middle way (book review)*, RS, vol. 24, dic. 1988, pp. 529-533.

Jackson, Roger. *For whom emptiness prevails: an analysis of the religious implications of Nagarjuna's Vighrahavyavartani*, RS, vol. 21, sept. 1985, pp. 407-414.

Williams, Paul. *Nagarjuna's Twelve gate treatise (book review)*, RS, vol. 19, dic. 1983, pp. 541-543.

En [Journal of the American Academy of Religion]:

Jackson, Roger R. *Matching concepts: deconstructive and foundationalist tendencies in Buddhist thought*, JAAR, vol. 57, otoño 1989, pp. 561-589.

Corless, Roger. *Nagarjuna's Twelve gate treatise (book review)*, JAAR, vol. 52, jun. 1984, pp. 406-407.

En [Philosophy Today]:

Levin, David M. *Liberating experience from the vice of structuralism: the methods of Merleau-Ponty and Nagarjuna*, PT, vol. 41, primavera 1997, pp. 96-111.

En [Theological Studies]:

Fredericks, James L. *The incomprehensibility of God: a Buddhist reading of Aquinas*, TS, 56, sept. 1995, pp. 506-520.

En [American Philosophical Quarterly]:

Sagal, Paul T. *Nagarjuna's paradox*, APQ, vol. 29, ene. 1992, pp. 79-85.

En [Cross Currents]:

Anderson, Tyson. *The philosophy of the middle way* (book review), CC, vol. 38, verano 1988, pp. 242-245.

En [Journal of Asian Studies]:

Hallisey, Charles. *The philosophy of the middle way* (book review), JAS, vol. 47, may. 1988, pp. 402-403.

En [Journal of Religion]:

Kalupahana, David J., y, Keenan, John P. *Nagarjuna* (book review), JR, vol. 68, ene. 1988, pp. 173-174.

2.2.2.-Otros estudios por orden alfabético

Badiou, A. *Marque et manque: à propos du zéro*, Cahiers pour l'analyse, 10, La Formalisation, Paris, Seuil, pp. 150-173, 1969.

Bugault, G. *La Notion de prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, De Boccard, 1968; reimpr. 1982 (abreviación NPS); art. *Catuṣkoṭi*, en *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, vol. II, t. 2, pp. 2820-2821; *L'Inde pense-t-elle?*, pp. 213-337, Paris, PUF, 1994; *L'Enigme du nirvāṇa. Y a-t-il un ou plusieurs bouddhismes?*, *Revue philosophique*, 4, Paris, 1997; *The Immunity of śūnyatā: it is possible to understand Madhayamakārikā*, 4, 8-9?, JIP, vol. 28, n° 4, Agosto 2000, pp. 385-397.

Bhattacharya, K. *On the relationship between the Vigrahavyāvartanī and the Nyāyasūtras*, Journal of Indo-European Studies, vol. 5, n° 3, Washington, pp. 265-273, 1977.

Bhattacharya, Sibajiban. *Some unique features of buddhist logic*, Proceedings of the first international Conference on Buddhism and National Cultures, New Delhi, 1984.

Grousset, R. *Les Philosophies indiennes*, t. I, chap. IX, pp. 200-344, Paris, Desclée de Brouwer, 1931.

Huyen-vi, Thich (tr.). *Anthologie des discours*, Publ. d'études bouddhologiques, n° 2-20, 1978-1982.

Jong, J.W. de. *The problem of the absolute in the Madhayamaka school*, JIP, 2, pp. 1-6, 1972; *y, Emptiness*, ibid., pp.7-14, 1972.

Lindtner, Chr. *Nāgārjuniana, Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1982; *y, On Nāgārjuna's Epistemology*, en A. Welzer (ed.), Proceedings of the XXXII Inter-Congress for Asian and North-African Studies, Hamburg, 1986 (ZDMG, Suppl. 9) Stuttgart, 1992.

May, J. *La Philosophie bouddhique de la vacuité*, Studia Philosophica, Annuaire de la Société suisse de philosophie, 1958; *Sur la production en consécution (pratītya-samutpāda)*, Cahiers bouddhiste, n° 19, Lausanne, 1974; *Chūgan*, en Hōbōgirin, V, pp. 470-493, 1979; *Chūdō* (en colaboración con Mimaki K.), ibidem., pp. 456-470, 1979; *y, Kant et le Mādhyamika*, Indo-Iranian Journal, III, n° 2, 1959.

Matilal, B.K. *Nagation and the Mādhayamika dialectic*, en *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton, pp. 146-167, 1971; *Is Prassanga a form of deconstruction?*, JIP, vol. 20, n° 4, pp. 345-362, o en *Études asiatiques*, XLVI, 1, pp. 280-296, 1992.

Mall, L. *Une approche possible du śūnyavāda*, Tel Quel, n° 32, pp. 54-62, 1968.

Nakamura, H. *A Survey of Mahāyāna Buddhism with Bibliographical Notes*, Journal of Intercultural Studies, III-IV, Osaka, 1976-1978; *y, Buddhist logic expounded by means of symbolic logic*, Journal of Indian and Buddhist Studies, vol. VII, n° 1, Tokyo, pp. 1-21, 1958.

Ng Yu-Kwan. *The arguments of Nāgārjuna in the light of modern logic*, JIP, vol. 15, n° 4, pp. 363-384, 1987.

Oetke, C. *Remarks on the interpretation of Nāgārjuna's philosophie*, JIP, vol. 19, n° 3, 1991, pp. 315-323.

Pande, G.C. *Studies in Mahāyāna*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1993, pp. 52-99.

Ruegg, D. Seyfort. *The uses of the four positions of the catuṣkoṭi and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism*, JIP, 5, pp.1-71, 1977; *Mathematical and linguistic models in the indian thought: the case of zero and śūnyatā*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 22, pp.171-181, 1978; Critical review of J.W. de Jong (ed.), *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā*, Adyar, Madras, Indo Iranian Journal, 22, pp. 247-249, 1980; *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*,

Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981; *On the thesis and assertion in the Madhyamaka / Dbu Ma*, Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy (ed. E. Steinkellner y H. Tauscher), Wien, pp. 205-241, 1983; y, *Does Mādhyamika have a thesis and philosophical position?*, en *Buddhist Logic and Epistemology*, Dordrecht, D. Reidel, pp. 229-237, 1986.

Sastri, P.S. *Nāgārjuna and Āryadeva*, Ind. Hist. Qly., 1955.

Scherrer-Schaub, C.A. *Yuktiśaṣṭkāvṛtti*, Institute belge des Hautes Études chinoises, Bruxelles, 1991.

Shaw, J.L. *Negation and the buddhist theory of meaning*, JIP, 6, pp. 59-77, 1978.

Staal, J.F. *Negation and the law of contradiction in indian thought: a comparative study*, Bulletin of the School of Oriental and Afrikan Studies, XXV, pp. 52-71, 1962.

Streng, F.J. *The buddhist doctrine of two truths as religious philosophy*, JIP, 1, (pp. 262-271), 1971.

Tachikawa, M. *A logical analysis of the Mūlamādhyamakakārikā, in Sanskrit and Indian Studies: Essay in Honour of D.D.H. Ingall*, Studies of Classical India, vol. 2, Dordrecht, Holland, D. Reidel, pp. 159-181, 1980.

Tillemans, J.F. *Formal and semantic aspects of Tibetan buddhist debate logic*, JIP, 17, n° 3, pp. 265-297, 1989; y, *La logique bouddhique est-elle une logique non classique ou déviante? Remarques sur le tétralemmes (catuṣkoṭi)*, *Les Cahiers de philosophie*,

n° 14: L'Orient de la pensée, 27, rue des Célestines, 59800 Lille, pp. 183-198, 1992.

Tucci, G. *Studi Mahāyānici, I: La versione cinese del Ctuḥśataka de Āryadeva confronto col testo sanscrito e la traduzione tibetana*, Rivista degli Studi Orientali X, Rome, 1925; y, (ed. y tr.), *Suhrillekhā and Ratnāvalī*, JRAS, 1934.

Vetter, Tillmann. *Die Lehre Nāgārjunas in der Mûla-mādhyamaka-kârikās, Epiphanie des Heils* (G. Oberhammer ed.) Wien, pp. 87-108, 1982; y, *A comparison between the mysticism of the older Prajñāpāramit Literature and the mysticism of the Mûla-mādhyamaka-kârikās of Nāgārjuna*, Acta Indologica, vol. VI, Narita (Japón), pp. 495-512, 1984.

Vievard, L. *La vacuité et sa valeur instrumentale*, Journal asiatique, t. 288, n° 2, pp. 411-429, 2000.

2.2.3.-Sumas bibliográficas a la edición revisada

Sumas bibliográficas con particular consideración a la escuela Madhaymaka se pueden encontrar en los trabajos de May (1959, pp. 23-45); Murti (1960); Ramanan (1966); Streng (1967, pp. 237-245); Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (Wiesbaden, 1981); y, Della Santina (1983), cuya obra considero de tremendo valor historiográfico. Otros estudios bibliográficos selectivos se pueden encontrar en Potter (1970, pp. 480-484); Regamey (1950, pp. 55-58); y, Nakamura (1977, pp. 77-94). Una buena bibliografía selectiva en Lamotte (1970, pp. Ixi-Ixviii; 1976, pp. xvii-xix; y, 1980, pp. xii-xv); y una con especial atención a los tratados sánscritos y tibetanos, sutras y tantras, véase Hopkins (1996), una de las más completas sobre la escuela Madhyamaka.

* * *

A pesar de los citados estudios, el estado del conocimiento occidental sobre la filosofía de Nagarjuna puede calificarse como insatisfactorio o, al menos, está lejos de ser completo -como veremos en el Capítulo II-. Por ejemplo, hasta esta tesis doctoral no teníamos una traducción completa al castellano de la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*; y de los comentarios de Candrakîrti, la *Prasannapadâ*, ni siquiera hay una traducción completa al inglés. Esto último es bastante serio si consideramos que la MMK es extremadamente críptica, por lo que arriesga ser inteligible sin un comentario autorizado.

Asimismo, sobre los diferentes trabajos de otros exponentes principales de la escuela Madhyamaka como Āryadeva, Bhāvaviveka ¹⁶⁶,

¹⁶⁶ Bhāvaviveka produjo una serie de textos donde el principal es quizás su comentario a la MMK de

Buddhapālita ¹⁶⁷, Candrakīrti ¹⁶⁸, Śāntideva ¹⁶⁹, Śrīgupta ¹⁷⁰, Jñānagarbha ¹⁷¹, Śāntarakṣita ¹⁷² y Kamalaśīla ¹⁷³, sólo tres obras, el *Śikṣāsamuccaya* ¹⁷⁴ y el *Bodhicaryāvatāra* ¹⁷⁵ de Śāntideva y el *Tattva-Samgraha* ¹⁷⁶ de Śāntarakṣita, han sido traducidas al inglés, mientras que otra, la *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti ha sido parcialmente traducida al francés. La *Karatalaratna* de Bhāvaviveka también ha sido traducida al francés ¹⁷⁷.

Resulta evidente que nuestro conocimiento sobre la filosofía Madhyamaka es al menos fragmentario. Quizás esta es la razón por la que a menudo el sistema de Nagarjuna no es comprendido correctamente por aquellos que sólo lo abordan superficialmente, ya sea para intentar explicarlo o criticarlo. El más conspicuo ejemplo de este tipo de error, popular en algunos círculos, es la interpretación de la escuela Madhyamaka como un nihilismo y del budismo como un ateísmo. Esta interpretación no tiene ningún tipo de sustento si

Nagarjuna, intitulado *Prajñāpradīpa*. También se dice que compuso la *Madhyamakāvatārapradīpa*, la *Madhyamakapratītyasamutpāda*, la *Karatalaratna*, la *Madhyamakahrdayakārika* y su respectivo comentario el *Tarkajvāla*.

¹⁶⁷ El único trabajo atribuido a Buddhapālita es su comentario a la MMK de Nagarjuna, titulado *Mūlamadhyamakavṛtti*, preservado en tibetano, ya que su original está perdido (Tg. Mdo. XVII. 20. Tāranātha, *History of Buddhism*, p. 186).

¹⁶⁸ El aporte literario de Candrakīrti a la filosofía Madhyamaka es inmenso. Su trabajo más conocido es su comentario a la MMK, la *Mūlamadhyamakavṛttiprasannapadānāma* (*Prasannapada*) y un trabajo independiente en el sistema Madhyamaka nombrado *Madhyamakāvatāra*. Escribió un autocomentario a este último texto, así como comentarios a la *Yukti-sastikā* y a la *Sūnyatā-saptatī* de Nagarjuna, y al *Catuhśataka* de Āryadeva. También es sabido que ha escrito trabajos de tipo Tantra, donde el más conocidos es la *Pradīpa-uddiyotana*.

¹⁶⁹ Las composiciones más importantes de Śāntideva son el *Bodhicaryāvatāra*, el *Sūtrasamuccaya* y el *Śikṣāsamuccaya*.

¹⁷⁰ El maestro Śrīgupta escribió el *Tattvāloka*, un trabajo en lógica y filosofía Madhyamaka.

¹⁷¹ Jñānagarbha compuso la *Madhyamakāsatyadvayakārikā* y un propio comentario sobre ella misma.

¹⁷² Śāntarakṣita compuso un comendio de sistemas filosóficos doctrinales y sus respectivas críticas de cada uno, el *Tattvasamgraha*. Además escribió la *Madhyamakālakārikā-kārikā* donde también compuso su propio comentario.

¹⁷³ Kamalaśīla escribió la *Madhyamakāloka*, además de la *Bhāvanākrama* y un comentario a la *Madhyamakālakārikā* de su maestro directo Śāntarakṣita.

¹⁷⁴ Bendall, Cecil y Rouse (tr.), *Śikṣāsamuccaya*, Motilal Banarsidass, Dehli, 1971.

¹⁷⁵ Matics, Marion L. (tr.), *Bodhicaryāvatāra*, New York, 1970.

¹⁷⁶ Jha, Ganganath (tr.), *Tattva-Samgraha*, 2 vols., Gaekwad Oiental series, N° LXXX y LXXXII, 1937, 1939.

ponemos sobre la mesa las investigaciones actuales basadas en los textos originales budistas y en el sistema de Nagarjuna, en especial, su *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*.

¹⁷⁷ Sobre el desarrollo histórico de la escuela Madhyamaka, autores y sus trabajos, véase Apéndice 1.

CAPÍTULO II

TEXTOS DE NAGARJUNA ¹⁷⁸

Si bien el número de estudios y libros sobre nuestro autor y la escuela Madhyamaka testifican un creciente interés en lo que se refiere a la rama del budismo Mahayana ¹⁷⁹, particularmente durante las últimas dos décadas, los indologistas aún no han establecido una fundación sólida requerida para un progreso permanente de estos estudios. Sólo una pequeña fracción de los trabajos de Nagarjuna se encuentra disponible en ediciones modernas y traducciones fiables, mientras que más de un centenar de textos transmitidos bajo el nombre de Nagarjuna aún quedan en versiones chinas y tibetanas, e incluso en manuscritos sánscritos, sin que hayan sido analizados, ni criticados ¹⁸⁰.

Esta situación no sólo hace complejo el esfuerzo por entender en su totalidad la personalidad de Nagarjuna discernible a partir de sus propios trabajos, sino también el inmenso impacto de su esfuerzo intelectual en desarrollos filosóficos subsecuentes, no sólo al interior del budismo.

1.-EL CORPUS LITERARIO DE NAGARJUNA

La tradición historiográfica unánime establece que la obra magna de Nagarjuna es la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* ¹⁸¹. En ese trabajo

¹⁷⁸ Descripción racional. Crítica a las ediciones. Privilegio de unos textos sobre otros.

¹⁷⁹ Baste mencionar Murti (1966); Robinson (1967); y, Streng (1967).

¹⁸⁰ Cf. Lindtner, 1997, p. xix.

¹⁸¹ Suficiente con citar a Gnoli (1961), Ramanan (1966), Driessens (1995), Hopkins (1996), Lindtner (1997), y Bugault (2002). Los *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* (y tb. *Vigrahavyârtanî*) han sido traducidas por F.J. Streng, ibíd., pp. 181-227. E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertue de sagesse de Nâgârjuna (Mahâprajñâpâramitâ-śâstra)* I-II, Lovaina, 1944, 1949, contiene la traducción de los capítulos 1-30 de la versión de Kumarajiva. Es probable

radica el sistema filosófico por excelencia de nuestro autor, de ahí que haya sido genuinamente reconocido por los eruditos y especialistas como un original. Constituye la síntesis más antigua que ha llegado a nosotros de los discursos de Nagarjuna sobre la *Prajñāpāramitā-sūtra* o *Mahā-Prajñāpāramitā-sūtra* (Gran discurso sobre la Perfección de Sabiduría). Nagarjuna fue el intérprete más importante de este texto que contiene unos cuarenta Sūtras del Mahāyana derivados de los diálogos del Buda con varios discípulos, su fuente primera de inspiración y conocimiento ¹⁸².

La *Prajnaparamita-sutra* enseña que la última naturaleza de todo lo determinado es en sí mismo la realidad incondicionada; que en la última verdad, en el ser no-dividido, no hay división entre lo condicionado y no-condicionado, y que la sabiduría consiste en, y es igual a, esta última verdad que tienen las cosas. Con respecto a la existencia determinante que es la verdad mundana, es esencialmente importante la habilidad de no adherirse a ella, es decir, no aferrarse a lo determinante como la última naturaleza de lo determinado. El ser no-dividido y la destreza para no-adherirse a lo aparentemente determinante constituyen prácticamente el corazón de la *Prajñāpāramitā-sūtra*, en donde el vacío (*śūnyatā*) se vuelve el concepto superior como medio más feliz de llevar la enseñanza básica de la realidad en todos sus diferentes aspectos. La compasión universal de todo cuanto existe y nos rodea surge como el

que este texto contenga suplementos añadidos por Kumarajiva. Las traducciones en idiomas europeos de otros textos son citadas por F.J. Streng, op. cit., pp. 230-240. El texto de los *Mādhyamika-kārikā* se encuentran en los comentarios sánscritos, tibetanos y chinos de esta obra. Destaca por su valor el comentario de Chandrakirti (*Prasannapāda*), cuyos veintisiete capítulos han sido traducidos al alemán, inglés y francés por diversos autores (Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. De Jong y J. May; véase F.J. Streng, op. cit., p. 240). J. May, *Candrakīrti Prasannapāda Madhyamakavṛtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain*, Paris, 1959, merece una mención aparte.

¹⁸² Algunos de estos sūtra se conservan en sánscrito, pero de la mayoría sólo subsisten versiones chinas y tibetanas. Los más conocidos en Occidente son el Sūtra del Corazón (*Mahāprajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) y el Sūtra del Diamante (*Vajrachédikā*). La parte más antigua está verosíblemente constituida por la Aṣṭasāhāsrikā «la de los 8000 (dísticos)», diálogo del Buda con varios discípulos, que constituyen el fundamento de todos los demás sūtra de la *Prajñāpāramitā* (de 300 a 100.000 dísticos). La primera versión china es del año 179 d.C.

acompañamiento invariable de la sabiduría que es el vacío. La *Prajñāpāramitā-sūtra* puede haber existido alrededor de un siglo antes de Nagarjuna, pero el crédito de desnudar sus enseñanzas profundas pertenece a él ¹⁸³. Ahora bien, Nagarjuna no parece haber sido el primero en interpretar el mencionado texto ¹⁸⁴, aunque sí lo debió haber enseñado por muchos años, prácticamente hasta el fin de su carrera como profesor de la escuela budista (Mahāyāna) del Gran Camino.

Además de la *Prajñāpāramitā-sūtra*, Nagarjuna tuvo otras fuentes de inspiración donde destacan una serie de discursos Mahāyāna. Algunos tuvieron una profunda influencia en pulir y dar forma a su pensamiento filosófico; destaca el *Vimalakīrti-nirdeśa*, lleno del espíritu de la filosofía del absoluto (advaya-dharma), tan profundo como la *Prajñāpāramitā* pero carente del reiterado énfasis en el vacío. Otros discursos Mahāyāna encontrados con frecuencia en la MMK son: *Saddharmapundarīka*, *Aksayamati-paripṛcchā* y *Śūrangama-samādhi*, que debieron influir ciertamente el trabajo de Nagarjuna, ya que son básicos en la enseñanza budista del Gran Camino ¹⁸⁵.

Por la edición de la *Mūla-mādhyamaka-kārikā* (con los comentarios de Candrakīrti) a partir de los tres manuscritos sánscritos (Paris, Cambridge, Calcutta) debemos destacar el admirable trabajo efectuado de La Vallée Poussin, y de la versión tibetana enmendada y completada por el profesor J.W. de Jong, según el cuarto manuscrito sánscrito descubierto en Nepal por el profesor

¹⁸³ Sobre la versión disponible la *Prajñāpāramitā-sūtra*, el *Astasāhasrikā* es el más temprano; a más tardar puede pertenecer al siglo I a.C.; véase E.J. Thomas, *History of Buddhist Thought*, 2nd ed. Barnes and Noble, N.Y., 1951, p. 212; cf. N. Dutt, *Aspects*, pp. 39-40 y 328.

¹⁸⁴ Cp. *ibid.*, 139c.

¹⁸⁵ Cf. K. Venkata Ramanan, 1978, pp. 31-32.

Tucci ¹⁸⁶. También existe a partir del sánscrito, aparte de la prolija traducción danesa e inglesa de Christian Lindtner, una excelente traducción italiana de Rainiero Gnoli (1961), así como las traducciones de Guy Bugault (2002) y de Georges Driessens (1995). Nosotros profundizamos el trabajo sobre las traducciones de estos dos últimos autores que han llegado a nuestras manos y que estimamos versiones serias al francés, a saber: *Traité du Milieu*, traducción del tibetano, por Georges Driessens, bajo la dirección de Yonten Gyatso, Editions du Seuil, Mars, 1995; y, *Stances du milieu par excellence*, traducido del original sánscrito por Guy Bugault, Editions Gallimard, 2002. Estas dos últimas traducciones de la MMK de Nagarjuna, aunque entre ellas presentan algunas mínimas diferencias, al mantener el sentido de la obra original, han sido personalmente muy provechosas para los fines que persigue esta investigación. Mención aparte recibe el erudito trabajo de K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978, que considero un texto privilegiado.

A parte de la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*, otros doce textos deben ser considerados como genuinas obras de Nagarjuna, postura afirmada por Lindtner, no sin controversia; estos doce son los siguientes: *Śūnyatāsaptati*, *Vigrahavyāvartanī*, *Vaidalyaprakarana*, *Vyavahārasiddhi*, *Yuktiṣaṣṭikā*, *Catuhstava*, *Ratnāvalī*, *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*, *Sūtrasamuccaya*, *Bodhicittavivarana*, *Suhṛllekha*, y, *Bodhisambhāra[ka]* ¹⁸⁷. Aunque Bugault otorga la categoría de genuinos a sólo cuatro textos de los recién citados, aparte de la MMK ¹⁸⁸. Jaideva Singh, en tanto, sostiene que los

¹⁸⁶ De la MKK existen 4 originales sánscritos, 5 versiones tibetanas y 3 chinas. Cf. Bugault, 2002, p. 11.

¹⁸⁷ Estas doce obras están editadas y analizadas en Master of Wisdom de Chr. Lindtner, Dharma, 1997, algunas traducidas al inglés.

¹⁸⁸ Estos son *Catuhstava*, *Ratnāvalī*, *Suhṛllekha*, *Vigrahavyāvartanī*, aparte de la MMK. Cf. Bugault, 2002, p. 10.

tibetanos atribuyen 122 libros a Nagarjuna, pero sólo los siguientes parecen haber sido sus obras auténticas: (1) *Madhyamaka Sastra*, conocido también como *Prajña* o MMK con el *Akutobhaya*, comentario del mismo autor; (2) *Vigrahavyaavartani*, con un comentario del mismo autor; (3) *Yuktisastika*; (4) *Sunyata-saptati*, con un comentario del autor; (5) *Pratityasamutpadahrdaya*, con un comentario; (6) *Catuhstava*; (7) *Bhavanakrama*; (8) *Suhrillekha*; (9) *Bhavasamkranti*; (10) *Ratnavali*; (11) *Prajñāparamita-sutra-Sastra*; (12) *Dasabhumivibhasa-sastra*; (13) *Eka-sloka-sastra*; (14) *Vaidalaya sutra y Prakarana*; y, (15) *Vyavahara-siddhi* ¹⁸⁹.

Queda claro que sobre la obra decididamente auténtica de Nagarjuna existen controversias, algunas más delicadas que otras. Autores como Harvey, por ejemplo, lo consideran autor del *Mahāyāna-vīmśaka* o veintena (de cantos) sobre Mahāyāna, y del *Dvādaśadvāraśāstra* o Tratado de las doce Puertas, mientras que otros como Lindtner rechazan tal afirmación. Algo similar, aunque menos polémico, sucede con el *Prajñāpāramitā-sūtra* o *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, la Perfección de la Sabiduría, del cual sólo se conserva una versión china y es probablemente un texto compuesto en China misma, ya que algunos autores dudan de su autenticidad. Según la tradición, Nagarjuna también lo habría compuesto, pero este es un texto que se leía un siglo antes de la aparición de Nagarjuna, por lo que la autoría de este es dudosa, un hecho que no descarta la posibilidad de que nuestro autor haya escrito una versión propia, lo más probable. Otro grupo de textos parece decididamente no genuino, donde destacan: *Mahāprajñāpāramitopadeśa* ¹⁹⁰, *Abudhabodhakaprakarana*,

¹⁸⁹ Sólo unos pocos de estos textos están disponibles en el original sánscrito. No obstante, hay una traducción tibetana de todos. Cf. Singh, J., *Introduction to Madhyamaka Philosophy* (traducción al español de Rubén Soto Rivera), Varanas I-1, Bharatiya Vidya Prakashan, India, 1968; pp. 1-56.

¹⁹⁰ Cf. May. 1959, p.482.

1.1.-Estudio crítico sobre las obras nagarjunianas

Durante sus años como estudiante Kumārajīva tradujo una rica variedad de textos budistas. En la biografía de Nagarjuna escrita por Kumārajīva menciona cinco tipos de trabajos como de la autoría de Nagarjuna: I) *Upadeśa* en 100.000 gāthās, II) *Buddhamārgāḷankāraśāstra*, Tratado de los Factores del Camino de Buddha en 5.000 gāthās, III) *Mahākarunopāyaśāstra*, Tratado de la Habilidad de la Gran Compasión, IV) *Madhyamakaśāstra*, Tratado del Camino (o Vía) Media en 500 gāthās y V) *Akutobhayaśāstra*, Fearless Tratado, en 100.000 gāthās. Kumārajīva menciona que el *Madhyamakaśāstra* se encuentra contenido en la *Akutobhayaśāstra*. Los trabajos de la *Madhyamakaśāstra* es la MMK que ha llegado a nosotros en una versión sánscrita de 449 versos.

La colección (o fuente) china, como lo ha notado especialmente K. Venkata Ramanan, otorga una serie de trabajos a Nagarjuna ¹⁹². De estos trabajos, T. 1572, *Akṣaraśataka*, es un trabajo de Āryadeva y no de Nagarjuna ¹⁹³. T. 1576, *Mahāyānavimśikā*, es considerado un trabajo no de Nagarjuna, sino de una persona posterior con el mismo nombre ¹⁹⁴. T. 1616, *Aṣṭādaśaśūnyatāśāstra*, es un tratado de una escuela tardía, la Vijñaptimātratā Siddhi, y definitivamente no un

¹⁹¹ Cf. Lindtner 1997, pp. 365-366. Para un análisis más detallado de las obras atribuidas a Nagarjuna, genuinas y no, recomendamos especialmente los trabajos de F.J. Streng, op. cit., pp. 238-240, K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, pp. 25 y ss., y Chr. Lindtner, op. cit., 1997, pp. 235 y ss.

¹⁹² *Shōwa Hō-bō Sō Mokuroko*, Suppl. Vol. de Taishō Shinshū Daizōkyō, 1929, vol. I, No.4, pp. 697a-c.

¹⁹³ Cp. Aksarasatakam, *The Hundred Letters*, un texto Mādhyamika por Āryadeva, tr. Vasudev Gokhale, publ. Institut für Buddhismus Kunde, Heidelberg, 1930.

¹⁹⁴ Cp. *Mahāyānavimśikā*, ed. Vidhusekhara Bhattacharya, Visvabharati, 1931, pp.3-4.

trabajo de Nagarjuna, el filósofo Mādhyamika ¹⁹⁵. T. 1632, *Upāyahṛdaya*, también no es considerado un trabajo de Nagarjuna, ya que apenas muestra alguna referencia al principal tema de Nagarjuna, viz., śūnyatā y la Vía Media (madhyamā pratipat) ¹⁹⁶. La paternidad literaria de Nagarjuna sobre T. 1661, *Lakṣana-vimukta-bodhi-hṛdaya (citta)-śāstra*, y sobre T. 1676, *Mahāprañidhānotpāda-gāthā*, es dudosa. T. 1668, *Mahāyāna-vyākhyā-śāstra*, es un trabajo sobre Yogācāra-vijñānavāda y no de Nagarjuna ¹⁹⁷. T. 1671, una compilación de Śūtras atribuidos a Nagarjuna, no parecen ser un trabajo de un filósofo Mādhyamika, ya que no tiene ninguna referencia a la śūnyatā o la Vía Media; más parece ser una colección de pasajes sūtras en mandatos morales. T. 1420, *Nāgārjuna-pañcavidyā-śāstra*, es un texto tántrico tardío y no un trabajo de un filósofo mādhyamika.

Algunos de los textos atribuidos a Nagarjuna en la colección china ya han sido citados anteriormente. Estos son: 1) *Madhyamaka Śāstra (Mādhyamika Kārikā)* con tres comentarios: I) *Prajñāmūla* de Pingala, II) *Prajñāpradīpa* de Bhāvaviveka, y III) *Mahāyāna-madhyamakadarśana-vyākhyā-śāstra* de Sthiramati ¹⁹⁸; incluso *Madhyamakānugama-śāstra* de Asanga fue un intento de comentario de aquellos textos ¹⁹⁹; 2) *Vigraha-vyāvartanī* que incluye el propio vṛtti del autor ²⁰⁰; 3) *Mahā-Prajñāpāramitā-śāstra* (T. 1509), y 4)

¹⁹⁵ T. 1616; 864a se refiere al Vijñaptimātratā-siddhi-śāstra; ibid., 865a afirma la doctrina que hay sólo *vijñāna* y no los objetos externos; y ibid., 864a y 866a hablan de “ālyavijñāna”.

¹⁹⁶ Cp. *Upāyahṛdaya*, tr. Tucci: *Predinnāga Buddhist Texts on Logic*, Gaekwad Oriental Series, vol. XLIX, 1929, intr., p. xi.

¹⁹⁷ Véase T. 1668; 606b ff., 609a, y particularmente 611a ff. exponga tathāgata-garbhā; ibid., 606a citas de la Lankāvatāra Sūtra; e ibid., 595a, 599a y 601a tiene referencias a Aśvaghosa. Este es probablemente un comentario sobre la Śraddhotpāda-śāstra.

¹⁹⁸ Estos son respectivamente: I) T. 1564 (vol. 30, 1a-39b); T. 1566 (ibid., 50c-135c); y, III) T. 1567 (ibid., 136a-158c); (I) traducido al alemán por Max Walleser, *Die Mittlere Lehre*, Hiedelberg, 1912. (II) y (III) traducidos por K. Venkata Ramanan.

¹⁹⁹ T. 1565, vol. 30: 39c-50b; véase especialmente la sección abierta del texto, 39c-40c.

²⁰⁰ T. 1631, vol. 32: 13b-23a; Tucci tradujo este texto de la colección china y de la tibetana en *Predinnāga Buddhist Texts on Logic*, GOS, XLIX; el original texto sánscrito con la vṛtti de Nagarjuna fue editado por K.P.

Daśabhūmivibhāsā-śāstra ²⁰¹. 5) *Suhṛllekhā* y 6) *Ratnāvalī*, que son cartas de Nagarjuna a su amigo, el rey de Sātavāhana, y tiene sus traducciones en chino. Además, tenemos en la colección china estos trabajos que se atribuyen a Nagarjuna, cuyas naturalezas parecen estar siguiendo la atribución: 1) *Pratīyasamutpāda-hṛdaya-śāstra* ²⁰² (63), 2) *Dvādaśamukha-śāstra* ²⁰³, 3) *Mahāyānabhavabheda-śāstra* (*Bhava-sankrānti-śāstra*) ²⁰⁴, 4) *Yukti-sastikā* ²⁰⁵, 5) *Ekaśloka-śāstra* ²⁰⁶, 6) *Bodhisambhāra-śāstra* ²⁰⁷, y 7) *Dharmadhātu-stava* ²⁰⁸.

De éstos, algunos están disponibles en su versión tibetana en la colección (o fuente) tibetana del Canon Budista ²⁰⁹. Algunos de estos son, como en la fuente china, diferentes comentarios listados por separado. De los tres comentarios disponibles en la fuente china de la MMK, la *Prajñāpradīpa* (3853, 3854) de Bhāvaviveka está disponible en tibetano con un *Tīkā* (3859) que no está disponible en chino. Además, la colección tibetana posee dos importantes comentarios de la MMK que no se encuentra disponible en chino, estos

Jayswal y Rahula Sankṛtyayana, app. a JBORS, XXIII. pt. 3. Para una edición revisada véase E.H. Johnston y Arnold Kunst: *The Vīgrahavyavartanī of Nāgārjuna* (de Mélanges Chinois et Bouddhiques), The Saint Catherine Press Ltd., Bruges (Bélgica), 1951.

²⁰¹ T. 1521, vol. 26, 20a-122b; este texto cita muy a menudo versos del *Bodhisattvapātheya-śāstra=Bodhisambhāra-śāstra* (T. 1660) que es probablemente un texto de Nagarjuna.

²⁰² T. 1654, vol. 32: 490a-491b; tr. al inglés por Pt. Aiyaswami Sastri, K.V. Rangaswami Iyengar Comm., vo.1, pp. 485-491.

²⁰³ T. 1568, vol. 30: 159a-167c; retraducido al sánscrito por Pt. Aiyaswami Sastri, Visvabharati, 1955; Sastri ha notado los pasajes que se citan aquí de la MMK. Chi-tsang nos cuenta que mientras la porción de versos de este texto son de Nagarjuna, la porción de prosa puede haber sido de una persona posterior; véase T. 1825: 178 a.

²⁰⁴ T. 1574, vol. 30: 254a-b retraducido al sánscrito por Pt. Aiyaswami Sastri: *Bhavasankrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavansanjkrānti Śātra*, Adyar Library, Madras, 1938.

²⁰⁵ T. 1575, vol. 30: 254b-256a; traducido del chino al alemán por Phil. Shaeffer, Heidelberg, 1923.

²⁰⁶ T. 1573, vol. 30: 253a-c; traducido al inglés por Edkins: *Chinese Buddhism*, pp. 302-317; retraducido al sánscrito por H.R.R. Iyengar, Mys. Univ. Journal, I. 2, 1927.

²⁰⁷ T. 1660, vol. 32: 517b-541b; los versos son atribuidos a Nagarjuna y la porción de prosa que es el comentario de Bhikṣu Tzu-tsai (Ísvāra?).

²⁰⁸ T. 1675, vol. 32: 754b-756-b.

²⁰⁹ Las referencias son aquí de: *A Complete Catalogue of the Buddhist Canon* (ed. por Prof. H. Ui y otros), Tohoku Imperial University, Japón, 1934.

son: I) *vṛtti* de Buddhapālita (3842) ²¹⁰, y II) un comentario de Candrakīrti (3860). De estos dos, el último es la versión tibetana del original sánscrito *Prasannapadā* ²¹¹. De los trabajos disponibles en chino, también tenemos los siguientes en tibetano: *Vigrahavyāvartanī* (3828) con su *vṛtti* (3832); *Pratīyasamutpāda-hrdaya-kārikā* (3836) y su comentario (3837). *Bhavasankrānti* (3840) está disponible en la colección china, pero su *Tikā* (3841) no está ahí; igualmente *Yuktisastikā* está disponible en la colección china, pero el comentario de Candrakīrti (3864) no se encuentra ahí. Tres de los textos listados en la colección tibetana pertenecen a autores separados: *Aksaraśataka* (3834) es de Deva y 3835 es su comentario; *Abodhabodhaka* (3838) es de un Nāgārjunagarbha.

En sánscrito, como ya notamos, tenemos dos de los textos mencionados existentes en su original, viz., *Mādhyamika Kārikā* con el respectivo comentario de Candrakīrti, *Prasannapadā*, y *Vigrahavyāvartanī* con el propio *vṛtti* de Nagarjuna. Además, en sánscrito, *Ratnāvalī*, editado por el profesor G. Tucci, quien ha editado también dos de los versos devocionales (*stava*) de Nagarjuna, *Niraupamyā-stava* y *Paramārtha-stava* en su versión sánscrita original. Uno de esos, *Niraupamyā-stava*, con otro tres, *Lokātīta*, *Acintya* y *Stutyatīta*, han sido retraducidos al sánscrito del tibetano por Prabhubhai Patel. Sjt. Sunitikumar Pathak de la Universidad de Visvabharati ha retraducido del tibetano al sánscrito un texto, *Āryadharmadhātu-garbha-vivarana*, que es atribuido a Nagarjuna; donde pretende exponer los eslabones en el curso de existencia fenoménica, por lo que tiene una afinidad cercana e

²¹⁰ Este no está disponible en chino. Buddhapālita y Bhāvaviveka pertenecen a dos diferentes tradiciones de la escuela Mādhyamika (Prāsaṅgika y Svātantrika, respectivamente), aunque las diferencias entre ambos aún están lejos de ser claras; Candrakīrti, un seguidor de la tradición Prāsaṅgika, a menudo las cita de Bhāvaviveka y critica su manera de interpretar la MMK; véase intr. de su *Prasannapadā*; cp. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen&Unwin, 1955, pp. 95-98.

²¹¹ Ed. Louis de la Vallée Poussin, *Bibl. Buddhica*, IV, St. Pétersborg, 1915.

inequívoca con la parte relevante de la MMK. Es probablemente un trabajo de Nagarjuna. Nagarjuna es conocido por haber compilado una colección de Sūtras (*Sūtra-samuccaya*) que naturalmente es no existente.

Los trabajos atribuidos a Nagarjuna pueden ser reclasificados en las siguientes categorías:

I.-Textos que constituyen principalmente un examen crítico de otras escuelas, especialmente de la doctrina Sarvāstivāda de los elementos:

- 1.-*Madhyamaka-śāstra (Mula-Mādhyamika-kārikā)*.
- 2.-*Vigrahavyārtanī* ²¹².
- 3.-*Ekaśloka-śāstra*.
- 4.-*Dvādaśamukha-śāstra*.
- 5.-*Sūnyatā-saptati*, quizás también pertenece a esta clase ²¹³.

II.-Textos principalmente explicativos:

1.-*Pratīyasamutpāda-hrdaya-śāstra* es una exposición de las doce uniones en cadena del curso de la existencia fenoménica, que constituyen el sujeto principal de la *Kārikā* XXVI.

2.-*Yukti-sastikā* es un breve compendio de los principios de la Mahāyāna ²¹⁴.

3.-*Bodhisattva-pātheya-śāstra* es una breve exposición de los factores del Gran Camino.

²¹² *Vigrahavyārtanī*, *rTsod zlog*, Peking Edition (5228), 1956.

²¹³ *Shūnyatāsaptatikārikā*, *sTong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa*, Tibetan Tripitaka, Peking Edition (5227), 1956.

²¹⁴ *Yuktisastikākārikā*, *Rigs pa drug bcu pa'i tshig le'ur byas pa*, Peking Edition (5225), 1956.

III.-Comentarios y/o archivos de instrucción oral (*Upadeśa*):

1.-*Mahāprajñāpāramitā-śāstra* y 2.-*Daśabhūmi-vibhāsā-śāstra* son dos importantes trabajos que pertenecen a esta clase; 3.-*Bhavasankrānti-śāstra* y 4.-*Ārya-dharmādhātu-garbha-vivarana* quizás también pertenecen aquí; 5.-quizás *Vaidalya*²¹⁵ que tiene un *Sūtra* y un *Prakarana* también pertenece a esta categoría.

IV.-Versos devocionales:

1.-*Niraupamyā-stava*, 2.-*Lokātīta-stava*, 3.-*Acintyā-stava*, 4.-*Stutyatīta-stava*, 5.-*Paramārtha-stava*, y 6.-*Dharmadhātu-stava*.

V.-Cartas:

1.-*Suhrllekhā*, y 2.-*Ratnāvalī*.

VI.-Aquellos textos que pueden ser sumados a la colección de sūtras (*Sūtra-samuccaya*) con la autoridad de la *Bodhicaryāvatara* de Śāntideva; sin embargo, el trabajo es no existente.

La *Sūnyatā-saptatī* y la *Yukti-sastikā* de Nagarjuna, tratados importantes de la Madhyamaka, parecen estar aún lejos de alguna traducción a cualquier lengua europea moderna.

* * *

Dado el actual conocimiento de las fuentes originales del sistema de Nagarjuna y la escuela Madhyamaka, quienes estamos interesados en hacer progresar dichos estudios, debiéramos vernos a nosotros mismos como exploradores visionarios en busca de nuevas áreas de conocimiento, más que árbitros intentando establecer conclusiones definitivas a los problemas filosóficos del sistema en

²¹⁵ *Vaidalyasūtranāma, Zhib mo nam par 'thag pa zhes bya ba'i mdo*, Peking Edition (5226), 1956.

cuestión. Precisamente esta es la actitud que me he propuesto para la presente tesis, centrándome y privilegiando la obra clave de Nagarjuna, la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*, por lo que resulta oportuno hacer una análisis de este tratado. Veremos que sus escritos, en general, están caracterizados por una elegante dicción, docta y erudita, que difiere significativamente, por ejemplo, de la de su principal pupilo Āryadeva ²¹⁶.

²¹⁶ *Aryadeva o Arya Deva* nació en Simhala (Isla de Ceylán) y se hizo alumno de Nagarjuna. Viajó con él a varios lugares y le ayudó notablemente a propagar su doctrina. Su biografía la tradujo al chino Kumarajiva cerca del año 405 d. C. Su más famoso trabajo es *Catuh-Sataka*, que consiste en 400 karikas -versos normalmente simples en cuanto a su sintaxis, métrica, vocabulario y estilo- donde defendió las enseñanzas de Nagarjuna y criticó la filosofía del Hinayana, Samkhya y Vaisesika. Fue probablemente el autor del *Aksara-Satakam*. Además se dice que fue el autor del *Hastavalaprakarana* y *Cittavisuddhi-prakarana*. El Prof. Winternitz expresa su duda de si el *Cittavisuddhi-prakarana* fue un trabajo de él. Se dice que fue asesinado por un alumno de un maestro herético, a quien había vencido en un debate.

2.-ESTUDIO CRÍTICO DE LA MŪLA-MĀDHYAMAKA-KĀRIKĀ

Capítulo	Tópico	N° Versos
I	condiciones	16
II	cambio o movimiento	25
III	el campo de los sentidos	9
IV	los agregados	9
V	los elementos	8
VI	afección y el afectado	10
VII	originación, duración y decadencia	34
VIII	acción y agente	13
IX	agarrador y asiendo	12
X	fuego y combustible	16
XI	samsara	8
XII	sufrimiento	10
XIII	lo Real	8
XIV	combinación	8
XV	ser y no-ser	11
XVI	esclavitud y descargo	10
XVII	acción y sus resultados	33
XVIII	el sí mismo y el fenómeno	12
XIX	tiempo	6
XX	causa y efecto	24
XXI	venir para ser y pasar más allá	21
XXII	el Buda	16
XXIII	la vista pervertida	20
XXIV	las nobles verdades	40
XXV	nirvana	24
XXVI	los doce rayos	12
XXVII	dogmas	30

La *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* ²¹⁷ sobre la Vía Media en 27 breves capítulos (400-449 dísticos), comporta 447 *kârikâ* o versos de carácter didáctico y mnemotécnico, 449 si se incluyen los versos dedicatorios iniciales. Cada verso, que se presenta a los ojos bajo la forma de copla (o dístico), incluye 32 sílabas descompuestas en 4 grupos de 8 sílabas o *pâda*. El género de una *kârikâ* es conciso al extremo, o incluso sibilino en el caso de Nagarjuna, permitiendo al pensamiento la paradoja y destreza de desaparecer cuando uno cree haberlo capturado; examinado a fondo, el objeto de cual surge una disputa intelectual al unísono se muestra y desaparece. Al considerar solo las *kârikâ*, lo mínimo que uno puede decir es que la estructura completa de la obra no es de ningún modo evidente. En consecuencia, la MMK causaron ocho comentarios por lo menos, siendo el más famoso el de Candrakirtî, la *Prasannapadâ* (principios del siglo VII). También están los de Buddhapâlita, la *Mûlamadhyamakavṛtti*, y el *Prajñâpradîpa* de Bhāvaviveka, accesibles en tibetano porque los originales sânscritos se perdieron. En chino subsiste un comentario de Ts'ing (Pingala), porque la MMK tiene un inmenso fulgor en Asia.

El texto completo de la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* está distribuido en 27 capítulos en donde cada uno aborda un tema familiar de la comunidad budista, ya que la discusión se ejerce, sobre todo, dentro de la comunidad. Nagarjuna tiene por interlocutores y privilegiados adversarios a algunos correligionarios, más precisamente los *Ābhidharmika* ²¹⁸, partidarios de la escolástica que se elabora a fin de siglo entre las sectas budistas, particularmente las Vaibhâsika

²¹⁷ También es conocida como *Mâdhyamikasûtra* o *Mâdhyamikaśâstra* (cf. May, 1959, p.7), o, particularmente entre los tibetanos, como la *rTsa ba shes rab* (dado así, por ejemplo, en la *Śūnyatâsaptatî*, Pek. ed. 5268). Como no existen traducciones satisfactorias al inglés y al castellano es necesario referirse a tradcciones francesas, ya citadas, de los originales.

²¹⁹-Sarvāstivādin, algunas veces Sautrāntika ²²⁰. Eventualmente en la MMK aparecen oposiciones de estos adversarios que son respondidas por Nagarjuna, generándose la dialéctica necesaria que permite el avance del razonamiento lógico acerca de un tópico. Provisionalmente después del examen de un tópico, el adversario va a reactivar la discusión invocando una nueva objeción de algún artículo dogmático del budismo, o de alguna observación de buen sentido. Desde esta perspectiva, el adversario se comporta como un soldado que se mueve atrás prudentemente mientras hace frente a Nagarjuna, quien responde su diálogo y dialéctica.

Para el correcto entendimiento de la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* tres problemas principales requieren aclaración: la materia y la composición del trabajo, su objetivo, y el método empleado para lograr ese objetivo.

El esquema entregado en la página siguiente revisa los 27 capítulos (448 versos) del texto sánscrito que ha llegado hasta nuestras manos de la MKK ²²¹. Aunque sus títulos guardan cierta incertidumbre sobre su autenticidad, son en todo caso antiguos y generalmente apropiados. Acerca de la redacción de los 448 versos, si no es idéntica, por lo menos está muy cerca del texto dejado por la mano de su autor -o de su escriba-. Cada capítulo está mayormente centrado -lo que no significa estrictamente confinado- en los siguientes tópicos básicos:

I.-Conceptos budistas específicos como se encuentran en el Canon o en el Abhidharma: I, III-V, VII, XVII, XXIII-XXVII.

²¹⁸ Escuela que profundiza la comprensión de la naturaleza última de las cosas.

²¹⁹ Seguidor de Vibhāsā, que es un texto fundamental de Sarvāstivādin (análisis de los elementos) de la Mahāyāna.

²²⁰ Escuela Hinayana desprendida del Sarvāstivāda hacia el 150 a.C.

²²¹ Bugault, op. cit.; Driessens, op. cit.; La Vallée Pousin, op. cit., con los aditamentos de J.W. de Jong.

II.-Varios aspectos de la creencia en la existencia del ātman: VIII-X, XII, XVI, XVIII, XXII.

III.-Nociones de sentido común bajo una perspectiva realista (positivista) que concierne a los dharmas y ātman: II, VI, XI, XIII-XV, XIX-XXI.

En una breve análisis de los tópicos tratado en la MMK podemos distinguir una crítica a las abstracciones e hipóstasis escolásticas budistas, léase: las seis facultades en el capítulo III; los cinco grupos de apropiación en el capítulo IV; los seis elementos en el espacio, en el capítulo V; las tres características de lo compuesto, a saber, producción, duración y destrucción, en el capítulo VII; el acto y el agente en el capítulo VIII; el tiempo en el capítulo XIX; la transitoriedad en los capítulos XXIII, XIII y XIV, más todas las nociones metafísicas pertenecientes a escuelas budistas o al sentido común. Algunas de estas son comunes a los dos, porque el hombre de la calle es a menudo un metafísico; mencionemos algunos contenidos con referencia a los capítulos donde son tratados: la causalidad (I, XX, XXI), el tiempo (XIX), el espacio (V), el movimiento (II), llegada-salida (II), comienzo y fin (XI), la permanencia (XXIII), la sustancia o el ser en uno (XV), la idea de naturaleza propia (XV). Y encima de todo la idea de las cosas que no son, o de los productos; como la idea del yo (IX, X, XI, XVI, XVIII, XXII, XXVII) de mío, ser y tener (XVIII, XXII), el contenido de la personalidad (IV), las pasiones (VI; XXIII, XXIV-XXV), el sufrimiento, el dolor (12; 23), y, la vida activa y emocional (17). Además circula a través de todos estos temas, la cuestión de la identidad y del hacer. No olvidamos tampoco la materia (IV), el ser y la nada (XXIV; XV, X-XI), la verdad (XXIV), los puntos de vista filosóficos o la jungla de opiniones (XXVII), y, los problemas del origen y de la escatología (XXVII).

El principal interés de esta revisión de tópicos es comprender que la MMK es un metatexto, materia para un metalenguaje en el sentido amplio ²²². La discusión expresa sobre las cosas continúa desde el principio hasta el final de los veintisiete capítulos. Nosotros conocemos este tipo de acercamiento a la ontología por el Parménides y el Sofista de Platón, así como por la filosofía analítica actual. Sin embargo, en la MMK existe más libertad, porque las tres personas gramaticales funcionan en el diálogo, aún cuando este es a menudo anónimo e implícito. La primera persona marca el compromiso personal desde las estrofas dedicatorias. La segunda persona, puesta en la boca del adversario, designa al propio Nagarjuna (XXIV, versos 1, 5, 6); en la boca de Nagarjuna, designa al adversario (XXIV, versos 7, 13, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 31, 32, 34, 25, 26).

* * *

El alcance de la crítica nagarjuniana en la MMK no radica en repudiar el valor práctico de los conceptos budistas tradicionales, sino que demostrar que la actitud correcta hacia ellos es la de un relativismo pragmático más que de un dogmatismo terco en que muchas escuelas, como la Abhidharma, habían caído. Nagarjuna buscó reformar y revivir el correcto sentido, no rechazar la tradición budista.

El procedimiento adoptado para ese propósito, como Nagarjuna informa repetidas veces en el texto mismo ²²³, toma como punto de

²²² Hay metalenguaje en sentido amplio cuando el objeto del discurso es el idioma y cuando este discurso es del mismo orden que el idioma original, lo que es natural. Hay metalenguaje en el sentido estricto cuando la herramienta para manejar el análisis es otro orden, que es artificial, como es el caso en las ciencias cognitivas.

²²³ Un número de aforismos axiomáticos esparcidos más o menos al azar en la MMK indican la premisa lógica con la cual Nagarjuna reduce al absurdo la posición de sus oponente: MMK I, 1, 3; II, 1, 21; IV, 6, 8, 9; V, 8; VI, 4; VII, 34; IX, 5; X, 10, 11, 16; XI, 1; XIII, 1, 8; XIV, 4cd, 5, 6, 7; XV, 1, 2, 10; XXI, 6, 12; XXII, 12, 15, 16; XXIII,

partida la demanda implacable por el conocimiento del propio ser. Es así como, aparentemente, ser real implica ser permanente, independiente, numeralmente uno, y autocreado (en el sentido de crear un ego personal); sin embargo, ni la experiencia, ni la lógica garantiza nuestra existencia como entidades reales conforme los citados patrones. Por el contrario, Nagarjuna prueba lo absurdo que está implícito en afirmar la existencia como cualquier realidad positiva. Es más, desde que la existencia positiva resulta infundada, la no-existencia (negación o destrucción de existencia) también es infundada. De esta forma Nagarjuna procede -como profundizaremos en el Capítulo III- a lo largo de la Vía Media (entre el ser y el no-ser), vacía de extremos, ontológicamente improbable, hacia su meta intangible: el no origen de todos los fenómenos y la liberación del sufrimiento humano.

2.1.-El significado de la dialéctica en la MMK

Hemos visto que casi todos los principios importantes de la filosofía madhyamaka fueron ya establecidos en el sistema mahasanghika y la literatura *Prajñaparamita*. ¿Cuál fue entonces la contribución original de Nagarjuna? Nuestro autor no sólo desarrolló el correcto sentido la enseñanza de Siddharta Gautama seis siglos después de la aparición de éste, sino que su principal contribución original fue la dialéctica que desplegó ²²⁴.

1; XXIV, 8, 9, 10, 11.

²²⁴ La dialéctica, en palabras simples, es el movimiento del pensamiento que, al examinar los pros y los contras de una cuestión, ocasiona una clara conciencia de las antinomias en el cual el raciocinio se apartana y

2.2.-La estructura de la dialéctica

En el origen de la dialéctica madhyamaka yacen cuatro alternativas para cada problema (avyakrita), seguidas de un silencio final y misterioso por parte del Buda. Nagarjuna sistematizó estas alternativas en la MMK y también claramente en el *Catuskoti*, tetralema o cuadrilema, llamado también la cuádruple negación, aplicándola a todo razonamiento. La estructura de la dialéctica nagarjuniana quedó finalmente así:

- 1.-La primera alternativa del tetralema consistía en una tesis positiva.
- 2.-La segunda en una antítesis negativa.
- 3.-La tercera en una conjunta afirmación de las primeras dos.
- 4.-La cuarta en una disyuntiva negación de las primeras dos.

A modo de ejemplo, veamos la MMK, 22, 12 y 13: «El Señor anunció catorce cosas que son inexpresables: Si el mundo es eterno, o no, o ambas, o ninguna. Si el mundo es finito, infinito, o ambas, o ninguna. Si el Tathagata existe después de la muerte, o no, o ambas, o ninguna. Si el alma es idéntica al cuerpo o diferente de él».

Estas cuatro alternativas forman la base del *Catuskoti* o tetralema de la dialéctica de Nagarjuna. En cada uno de los versos hay una tesis positiva, una opuesta o antítesis negativa, que son las dos alternativas básicas, luego, desde la tercera alternativa se afirman conjuntamente y, en la cuarta alternativa se niegan disyuntivamente. Finalmente, un silencio.

La respuesta afirmativa o negativa para cualquier pregunta fundamental no puede hacer justicia a la Verdad, según Nagarjuna.

encegece, e insinua una salida del entendimiento al elevarse a un nivel superior.

El Buda, de hecho, calificó tales especulaciones como un mero dogmatismo (*ditthivada*) y rehusó inmiscuirse en ellas. Acostumbraba a decir que ni creía en una afirmación absoluta (*sasvata-vada*), ni en una negación absoluta (*uccheda-vada*), y que su posición era, literalmente, la posición media (*madhyama pratipada*), el Camino Medio, la Vía Media.

La estructura de razonamiento dialéctico de Nagarjuna finalizaba en un silencio, el misterioso silencio del Buda, renuente a dar una respuesta categórica a las preguntas sobre la verdad más profunda de las cosas. ¿Cuál fue la razón de su silencio? Nagarjuna ponderó agudamente sobre esta actitud común del Buda y arribó a la conclusión de que la razón del estudiado silencio, respecto de tales preguntas, era que la Realidad última trascendía al pensamiento y al lenguaje. Sistematizó, así, las cuatro alternativas (*antas o kotis*), expuso sin misericordia las desconcertantes implicaciones de cada una de ellas, mostró brillantemente las antinomias de la Razón, y demostró la imposibilidad de erigir una sólida metafísica sobre la base de la dualidad, el dogmatismo o el racionalismo.

Śākyamuni había ya formulado las cuatro alternativas. En su silencio radica el sentido profundo de las cosas y es un llamado de atención para quienes, sin ninguna autoridad, intentan con las palabras adueñarse de aquello que es inexpresable, engañando, e intentando falsamente expresar aquello que es propiamente inapropiable.

La originalidad de Nagarjuna consistió en deducir, por la aplicación de rigurosa de la lógica, las implicaciones de cada alternativa, induciendo la Razón *a cul de sac* y preparando así la

mente para vislumbrar, dar una vuelta completa (paravritti) y acceder hacia la verdad superior (prajña).

2.3.-La técnica de la dialéctica

La técnica de la dialéctica consistía en deducir las implicaciones del punto de vista del oponente a base de los principios aceptados por él mismo y así mostrarle el rasgo autocontradictorio de esa perspectiva. Se destruye el argumento del oponente con su propio argumento. Se reduce su posición al absurdo cuando las consecuencias autocontradictorias de sus propios supuestos se revelan. La dialéctica era así un rechazo de los puntos de vista por el argumento de *reductio ad absurdum*. Técnicamente se conocía como prasanga.

2.4.-El propósito de la dialéctica

El propósito de la dialéctica era desaprobando las perspectivas aducidas por otros, así como cualquier punto de vista de uno mismo. Nagarjuna afirma en su *Vigrahavyavartani* que nadie puede hallar falta en el madhyamika, puesto que no tiene opinión propia que aducir: «Si yo tuviera una tesis mía propia que aducir, usted podría hallar falta en ella. Puesto que no tengo ninguna tesis que aducir, la cuestión de desaprobala no se erige»²²⁵. El que aduce una opinión debe necesariamente probarla frente a quienes quiere convencer. De la misma manera, el que no tiene opinión que aducir no está bajo tal necesidad.

²²⁵ “Yadi kacana pratigña syan me tata eva me bhaved dosah. Nasti ca mama pratijña tasman me dosah”,

La dialéctica en la MMK se dirigió contra los dogmáticos y racionalistas que defendían una opinión definitiva acerca de la Realidad. Al exponer la lógica de la vacuidad y las consecuencias auto-contradictorias de sus supuestos, Nagarjuna quería desaprobador los reclamos de la razón de aprehender la Realidad. Candrakirti expuso claramente toda esta posición en las siguientes palabras: «Por su supuesto ilógico, el oponente sólo se contradice a sí mismo, y es incapaz de convencer a los otros. ¿Qué podría ser más autoconvigente que el hecho de que sea incapaz incluso de probar las premisas a base de las cuales aduce sus argumentos?»²²⁶.

Nagarjuna demolió sin misericordia toda opinión filosófica de su tiempo, no porque devengara un fútil placer en hacerlo, sino porque tenía un propósito definido. Negativamente la dialéctica intentaba probar que la realidad última no podría medirse con la regla tradicional del pensamiento discursivo.

Pero esto no fue todo. Tuvo algunas sugerencias positivas. Primero, la realidad fenoménica o empírica es el reino de la relatividad, en el cual una entidad es *sūnya* o *nis-svabhava*, léase: falta de entidad independiente. Segundo, se puede comprender la Realidad al elevarse a un nivel superior que el pensamiento lógico, al plano de *prajña*. Tercero, la Realidad última no puede expresarse en conceptos del "ser" o "no ser", "es" o "no es" de la mente dicotomizante o dualista.

(Vigrahavyavartani, St. 29).

²²⁶ **Prasannapada**, tomado de Singh, 1968, p. 5. "Nirupapattika-paksabhyupagamat svatmanam eva ayam visamvadayam na saknoti paresam niscayam adhatum iti. Idameva spastataram dusanam yaduta svapratijñatarthasadhanasamarthyam iti", (Candrakirti).

2.5.-La aplicación de la dialéctica: el examen de la causalidad de Nagarjuna y de Roger Penrose

Nagarjuna examina rigurosamente todas las teorías filosóficas que los pensadores de su tiempo sostenían. Vuelve su poderosa dialéctica contra conceptos como causalidad, moción y reposo, entre otros.

Aplicando su tetralema a la causalidad, Nagarjuna dice que sólo puede haber cuatro puntos de vista acerca de la causalidad, a saber:

1.-La opinión de svata utpattih o teoría del auto-devenir. Svata utpattih significa que la causa y el efecto son idénticos (Satkaryavada), que las cosas se producen a partir de sí mismas. La crítica de Nagarjuna y la escuela Madhyamaka a esta teoría autogenética de la causalidad puede resumirse así:

a.-Si el efecto está ya presente en la causa, su re-producción no serviría para ningún propósito. El sistema Samkhya ²²⁷ puede decir que, aunque el efecto puede estar presente en la causa, su manifestación (abhi vyakti) es algo nuevo. Esto no significa, no obstante, que el efecto sea una nueva sustancia; sólo significa que es una nueva forma o estado de la sustancia. Pero esta diferencia de forma o estado va contra la identidad del substrato subyacente (o anterior al efecto).

b.-Si se dice que la causa está parcialmente en acto, y parcialmente en potencia, sería equivalente a aceptar las naturalezas opuestas en una y la misma cosa. Si la causa está

²²⁷ Uno de los seis sistemas filosóficos del hinduismo, fundado por Kápila. Su doctrina afirma que el universo surge de la unión de la Naturaleza Primordial (Prákriti) y la Conciencia o Espíritu (Púrusa). En esa concepción, el Púrusa se proyecta diferenciándose en almas o conciencias unitarias como seres vivientes hay. Sobre la vida de Kápila no hay datos y también sus obras se han perdido. El texto a él atribuido, el *Tattva-samâsa* [Compendio de (los elementos) de la realidad], de sólo 54 palabras, no da indicios del comienzo de ese sistema filosófico, cuya más antigua exposición auténtica es la *Sâmkhya-kârikâ* de Ísvarakrişṇa, datable tal vez hacia el 500 d.C.

totalmente en potencia, no puede por sí misma devenir en acto sin una ayuda extraña. El aceite no puede extraerse de la semilla, a menos que una prensa la exprima. Si ha de depender de una ayuda externa, entonces no hay svata utpattih o auto-producción. Esto equivale a rendirse a una identidad de causa y efecto (Satkaryavada).

c.-Si la causa y el efecto son idénticos, sería imposible distinguir una como el productor de la otra. La perspectiva de la identidad de causa y efecto (Satkaryavada) está, por tanto, enigmática con la auto-contradicción.

2.-La producción a partir de otro o Parata utpattih. Parata utpattih significa que la causa y el efecto son diferentes. Los Sarvastivadinos y Sautrantikas o los Hinayanistas sostenían en general este punto de vista. Obviamente, Nagarjuna tenía a la vista a estos sistemas mientras criticaba este punto de vista heterogéneo de la causalidad. Su crítica de esta perspectiva reconoce los siguientes puntos importantes:

a.-Si la causa es diferente del efecto, ninguna relación puede subsistir entre las dos. En ese caso cualquier cosa puede producirse de cualquier cosa.

b.-Los Hinayanistas creían que con la producción del efecto, la causa cesaba de existir. Pero *ex hypothesi* la causalidad es una relación entre dos. A menos que la causa y el efecto coexistan, no pueden relacionarse. Si no pueden relacionarse, la causalidad deviene en un sin sentido.

c.-Los Hinayanistas creían que el efecto se producía mediante una combinación de factores. Ahora, para la coordinación de estos factores, otro factor se precisaría, y otra vez para la coordinación del factor adicional con el previo, se precisaría otro factor. Esto conduciría a un *regressus ad infinitum*.

3.-Dvabhyam utpattih o la producción a partir tanto de sí mismo como de otro. Dvabhyam utpattih cree que el efecto es tanto idéntico como diferente de la causa. Esto es una combinación tanto de Satkaryavada como de Asatkaryavada, y así contiene las inconsistencias de ambos. Además esto invertiría lo real con dos rasgos opuestos (la identidad y la diferencia) a la vez y al mismo tiempo.

4.-Ahetuta utpattih o la producción sin ninguna causa; la producción por azar. Ahetutha utpattih sostiene que las cosas se producen sin una causa, al azar. Los svabhavavadinos naturalistas y escépticos creían en tal teoría. Si ninguna razón la teoría equivalía a dogmatismo puro y perverso. Si una razón se le asignaba, equivale a aceptar una causa.

* * *

Habiendo expuesto la inconsistencia inherente en todas los anteriores puntos de vista, Nagarjuna arriba a la conclusión de que la causalidad es una mera construcción del pensamiento, superimpuesta sobre el orden objetivo de la existencia. En palabras de Kant, la causalidad es sólo una categoría de la mente. En palabras de Einstein, quien esté impregnado de la regularidad causal de todos los fenómenos considerará imposible el concepto de un ente que intervenga en los sucesos del universo, ya que en la hipótesis de la causalidad científica no cabe ni la Religión del Miedo, ni la Religión Social, o sea moral; según la causalidad, es impensable un Dios que recompensa y castiga, que presupone que el hombre actúa según compulsiones externas e internas, de modo que no puede ser

responsable ante Dios, como no lo es de sus movimientos un objeto carente de vida ²²⁸.

* * *

El examen de Nagarjuna del concepto de causalidad era un problema central de la filosofía en sus días. Actualmente Roger Penrose trabaja en su modelo matemático con un universo constituido por cuatro dimensiones espaciales y otras cuatro temporales donde la causalidad común y corriente que nosotros conocemos no existe ²²⁹. Su geometría del espacio-tiempo es de ocho dimensiones, de las cuales cuatro son imaginarias o metafísicas ²³⁰. Sucede que en la teoría cuántica de campos (combinación de la mecánica cuántica con la teoría especial de la relatividad de Einstein), que es esencial para entender la física de partículas, las dos cosas posibles que el fotón podría hacer, comportarse como onda o como partícula, se cancelan mutuamente. Lo que de verdad ocurre es que cada fotón emitido individualmente desde una fuente, estaría en un estado de superposición cuántica de las dos rutas alternativas para el fotón: la transmitida y la reflejada (conforme el experimento ²³¹); léase, cuando el fotón encuentra el primer espejo semitransparente, el estado del fotón se divide en dos estados separados. Dicho en palabras simple, no hay causalidad en el sentido clásico. Estos efectos no locales ocurren en puntos separados, pero están

²²⁸ Cf. Einstein, 1997, p. 22-23. Esta es la causa por la que se acusó a la ciencia de corromper la moral, una acusación muy injusta para Einstein.

²²⁹ En la línea de Penrose se encuentra el físico alemán Bukhard Heim, quien tras haber unificado la física cuántica y la teoría de la relatividad general, ha establecido seis dimensiones, tres de ellas imaginarias; su quinta y sexta dimensión no son ni espaciales ni temporales, sino más bien dimensiones espirituales para los procesos de información. Rupert Sheldrake (*Seven experiments that could change the world*, London Fourth Estate, 1994) parte de una hipótesis semejante pero más concretamente habla de "campos morfogenéticos".

²³⁰ Penrose 1991 y 1996. Véase también Johannes von Buttlar, *Más allá de Einstein*, Editorial Ceac, Barcelona, 1999.

²³¹ Cf. Penrose, *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*, 1999, p. 60. *Las sombras de la mente*, p.286. Ver también Alistair Rae, *Física cuántica: ¿Ilusión o realidad?*

relacionados de manera misteriosa (misterios Z y X) y entran dentro de la noción de biunidad onda-partícula. Este tipo de comportamiento no tiene lugar en la física clásica, bien sucede una cosa, bien sucede otra (dualidad) ²³².

La superposición de caminos alternativos para el fotón es exactamente la misma que la que se produce en el clásico experimento de la doble rendija para determinar si la luz es onda o partícula ²³³. También es esencialmente el mismo fenómeno que sucede cuando se suman espines ²³⁴. La manera en que (una y otra) están relacionadas -o enmarañadas- es algo muy sutil, por lo que -cuando se lleva a cabo lo que se denomina hacer una medida- la mecánica cuántica se hace indeterminista y no causal, o sea, un hecho que capacita para comprobar si algo que podría haber sucedido no sucedió; que es muy importante para la consistencia de la teoría cuántica con la realidad, y que comprueba lo que los filósofos llaman hechos contrafácticos (hechos posibles no contradictorios como la negación de leyes naturales) ²³⁵.

La indeterminación en mecánica cuántica sólo aparece cuando se realiza lo que se denomina hacer una medida y eso implica amplificar

²³² Cf. Penrose, *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*, 1999, pp. 53, 57-58, 104, 105. También se relaciona con el fenómeno (global) de la consciencia al relacionarlo -vía teoría cuántica de campos- con el aislamiento cuántico suficiente que se produce al interior de los microtúbulos de los citoesqueletos de las neuronas. [¿Qué hacen los microtúbulos en las neuronas? Probablemente transportan moléculas neurotransmisoras dentro de la célula e involucradas en la derterminación de las intensidades de las sinapsis. ¿Qué son los microtúbulos? Son pequeños tubos hechos de proteínas llamadas tubulinas (8nm por 4nm). Las proteínas de tubulina parecen tener (al menos) dos estados o conformaciones diferentes, y pueden cambiar de una conformación a la otra. Aparentemente pueden ser enviados mensajes a lo largo de los tubos. Según Hameroff, los microtúbulos pueden comportarse como autómatas celulares y a lo largo de ellas pueden ser enviadas señales complicadas. Cada neurona no sólo se comporta como un interruptor sino que, más bien, implica muchos microtúbulos y cada micratúbulo podría estar haciendo cosas muy complicadas. Al ser tubos, existe la posibilidad razonable de que sean capaces de aislar lo que está sucediendo en su interior frente a la actividad aleatoria de su entorno. Muy bien pudiera ocurrir que, dentro de los tubos, se produzca algún tipo de actividad cuántica coherente a gran escala, algo parecido a un superconductor. Un movimiento de masa significativo (como la conciencia) estaría involucrado sólo cuando su actividad empezara a aclaptarse a las conformaciones de tubulina].

²³³ Estos son aspectos paradójicos de la ciencia que de alguna manera recuerdan las paradojas recurrentes del budismo Zen.

²³⁴ Cf. Penrose, *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*, 1999, p. 61.

²³⁵ Op. cit. pp. 55, 59, 61.

un suceso desde el nivel cuántico al nivel clásico. El problema de la medida que plantea la física cuántica señala que de alguna forma el vector de estado está en la mente: es la manera de describir el mundo, no era el mundo en sí mismo; lo que conduce al punto de vista de muchos universos. Por ejemplo, desde el punto de vista del gato de Schrödinger, el gato está realmente vivo y muerto a la vez, pero los dos gatos habitan, en cierto sentido, universos diferentes. Estas dos alternativas están superpuestas y son posibles potencialmente en el denominado espacio de fases: un espacio de un enorme número de dimensiones y cada punto de este espacio multidimensional describe las posiciones y los momentos de todas las partículas que constituyen el sistema bajo consideración ²³⁶.

Esta nueva teoría no será simplemente una ligera modificación de la mecánica cuántica sino algo tan diferente de ella como la teoría general de la relatividad es diferente de la gravedad newtoniana. Tendría que ser algo con un marco conceptual completamente diferente, donde la imagen de la no-localidad cuántica estaría incorporada en la teoría. En este caso, la noción de cohomología es la apropiada para calcular el grado de imposibilidad que refleja el universo de la teoría cuántica de campos. Roger Penrose reedita el sistema triádico de Platón, conservado por valentinianos y Plotinio, al establecer la existencia de tres mundos: el mundo físico (materia, mundo), el mundo metafísico (números, ideas puras, matemáticas) y el mundo de la conciencia (intelecto, pensamiento, inteligencia); siendo estos dos últimos mundos inteligibles y los tres cohabitando en interdependencia ²³⁷.

²³⁶ Op. cit. pp. 63-65.

²³⁷ Op. cit. pp. 14-15, 41, 109-110. A considerar: el mundo platónico de las ideas, juega un papel como mundo de la verdad matemática. Después, el mundo matemático se concebiría como algo que emerge del mundo de los objetos físicos. Sin embargo, cuanto mejor entendemos el mundo físico y más profundamente sondeamos en las leyes de la naturaleza, más nos parece que la realidad física se evapora hasta que nos quedamos solo con las matemáticas.

Por lo tanto, el concepto de causalidad clásica desaparece dramáticamente.

3.-PRIVILEGIO DE LA TEMÁTICA COSMOLÓGICA POR SOBRE LA ÉTICA Y ASCÉTICA EN LA MMK

Todos los razonamientos analíticos establecidos por Nagarjuna en su Tratado de la Vía Media sólo están por la causa de seres sensibles que logran la liberación del sufrimiento. Sin duda, el primer fin del budismo madhyamaka. Es el Camino Medio hacia la cesación de los padecimientos humanos y la iluminación, por lo que subrayamos la existencia de un lógico ingrediente ético y acético en la Doctrina de Nagarjuna. La esencia de su mensaje es comprometer al hombre con el hecho de conseguir la total liberación del sufrimiento y despertarlo a una conducta práctica, ética, acorde con la ley más esencial del universo, con lo Real subyacente a todo cuanto existe, a saber: el vacío (sūnyatā), utilizado para refutar todo posicionamiento filosófico acerca de la Realidad; hablamos del vacío en el sentido de ausencia de naturaleza propia de las cosas, realidad indeterminada; lo definido matemáticamente como tiempo cero ($t=0$) o menos cero ($t=-0$) por la ciencia contemporánea.

La Doctrina de Nagarjuna -al igual que la Teoría del Big Bang- toca las dimensiones de la energía física inicial de universo, fuente de todo lo viviente y existente, máxima ontológica absoluta, para posteriormente derivar normas de comportamiento y razonamiento propias de quienes acceden al conocimiento de lo más profundo. Sucede que la dialéctica de Nagarjuna en el análisis de los fenómenos resulta suficiente para tener una visión más elevada de las cosas, por lo que conocer la realidad en cuanto tal, el ente en

cuanto ente, en su sustrato energético más básico que es el vacío, me parece esencial para lograr un avance en nuestro planteamiento y línea de investigación trazada.

El camino para la realización plena del hombre se prepara por un despertar a lo absurdo de las propias contradicciones envueltas en una falsa imaginación. El pensamiento de que uno está condenado a la fragmentariedad es causa de una alienación. Mas la sed por lo Real en el hombre no se liga con la desesperación. «Diré que la existencia es una vista desde la permanencia. Diré que la no-existencia es una vista desde la aniquilación. Por esto es que los hombres sabios no se quedan en la existencia ni en la no-existencia» (MMK, XV, 10).

Es ampliamente sabido que el vacío es en sí mismo un objeto muy poderoso de meditación. Hay muchos que lo proponen y memorizan pero pocos los que logran la Perfección de la Sabiduría. La meditación en el vacío pone fin a la elaboración de conceptos erróneos, incluso, es una grave equivocación pensar que hay otro objeto final de meditación que el vacío. "Esos de mérito pequeño no tendrán dudas sobre esta doctrina del vacío, ya que la sola sospecha arruina la existencia de la existencia cíclica"²³⁸. El vacío en sí mismo no es otra cosa que la liberación de la elaboración de la dualidad y de los conceptos polares. La crítica ontológica de Nagarjuna a estos supuestos factores básicos de la vida y el entendimiento desnuda sus propios absurdos, razón por la cual pensamos que es necesario revelar la verdad extensa de que lo condicionado del universo no está en último término condicionado. De esto la importancia de conocer la Doctrina del Vacío, según la *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ*.

²³⁸ El contenido de esta frase es recordada hasta el día de hoy por la tradición budista oral en Candy, Sri

El análisis racional es la verdadera fundación de la meditación en el vacío y la causa que alejan jornadas de poderoso sufrimiento. De hecho, la realización sutil del vacío en todos los fenómenos es un prerrequisito para el paso a la liberación del ciclo de la existencia. El deseo de lograr tal estado, más espiritual y evolucionado, dejando atrás la ignorancia de la dualidad superficial, es la motivación para entrar en el análisis de los fenómenos y lograr la realización del vacío. Resulta necesario, pues, confiar en la Perfección de la Sabiduría como lo ha explicado el fundador de la escuela Madhyamaka, Nagarjuna, no sólo para alcanzar la omnisciencia, sino también para lograr la emancipación del sufrimiento. No es otra cosa que el Camino Medio de Siddharta Goutama que conduce a la iluminación.

En consideración ahora al destino de la individualidad humana, el hombre, en su significado profundo como un ser específico, individuo determinado, no está absolutamente confinado a una naturaleza determinada. Como individuo, el hombre está esencialmente relacionado con el resto del mundo. Por consiguiente, él no está aparte de la realidad indeterminada (del vacío) que es el último fondo de su propio ser. Por esto, en su naturaleza última el ser humano en sí mismo es lo indeterminado, realidad incondicionada, el ser no-dividido.

Este sentido de lo Real, donde primero lo condicionado es distinto de lo incondicionado, y luego más allá en la naturaleza de lo aparentemente real, donde lo condicionado es la realidad incondicionada, constituye la presuposición mínima de todo descubrimiento humano y su elucidación es la función principal de la filosofía. Todas las formulaciones específicas de sistemas conceptuales son secundarias y basadas en aquella verdad básica.

Lanka.

Esta es la realidad última de lo incondicionado del vacío. Esto es básico para la autoconciencia, la visión fundamental, la verdad eterna, la luz eterna en el corazón del hombre. Está ahí sólo para ser descubierta, para ser realizada. Nadie tiene un poder exclusivo sobre esta verdad, pero cada uno, si así lo desea, puede descubrirla en sí mismo como un pilar indestructible a todo razonamiento, el fundamento de su propio ser individual. Esta conexión que cada hombre tiene con la energía fundante es muy importante.

En la MMK de Nagarjuna como también en la *Prajñāpāramitā-sūtra* se concluye al vacío como el modo final de existencia de todo fenómeno, un concepto compatible con el de la ciencia contemporánea en su descripción sobre el origen del Cosmos. Aquí subyace la sed por lo Real de los científicos actuales, cuyo límite está dado por el conocimiento del vacío físico. No pueden ir más allá con su lenguaje. En efecto, el último significado del sentido de la realidad es lo que le falta a la Teoría del Big Bang y a la ciencia, razón suficiente para privilegiar la temática cosmológica del *corpus* filosófico nagarjuniano, pero también sin descuidar la ética y ascética.

4.-TRADUCCION AL CASTELLANO DE LA MŪLA-MĀDHYAMAKA-KĀRIKĀ

Hemos señalado que la MMK de Nagarjuna es un texto original sumamente críptico, por lo que su comprensión arriesga a ser intrincada en ausencia de los comentarios autorizados. Además, Nagarjuna siempre habla desde la Verdad Absoluta o verdad superior en su análisis del resto de fenómenos de la existencia cíclica o samsara, una advertencia capital para un lector no experimentado, como se señala especialmente en el capítulo XXIV, 8, 9 y 10 de la MMK.

Para la siguiente traducción y edición al castellano del francés conté con la colaboración de la profesora de historia, Karina Karu. Constituye el primer esfuerzo por traducir completamente a nuestra lengua la obra magna por excelencia de Nagarjuna.

* * *

CAPÍTULO I

ANÁLISIS DE CONDICIONES (16)

(MMK, I, 1).

«Donde sea que las cosas existentes sean, jamás son producidas a partir de ellas mismas, de otras, de ambas o sin causa»²³⁹.

²³⁹ «Jamás nada se origina en cualquier lugar, sea a partir de ella misma, de algo más, de ambos, o sin una causa».

(MMK, I, 2).

«Las cuatro causales, como objeto de observación, son mediatas y soberanas, no existe una quinta condición».

Refuta una producción en-sí.

(MMK, I, 3).

«Una naturaleza propia de las cosas no se encuentra en sus condiciones, y si una cosa en-sí no existe, otra cosa tampoco existirá».

(MMK, I, 4).

«La actividad no contiene las condiciones. No hay actividad que no posea condiciones, y no hay condiciones que no posean actividad. (Las condiciones) no poseen la actividad».

(MMK, I, 5).

«No hay existencia real e independiente de entidades en las condiciones (pratyayas)»²⁴⁰.

(MMK, I, 6).

«No es lógico que una cosa existente o no-existente tenga una condición. ¿Cómo puede algo no-existente tener una condición y cómo puede algo que ya existe necesitar de una condición?»²⁴¹.

(MMK, I, 7).

²⁴⁰ «Nahi svabhavo bhavanam pratyayadisu Vidyate» (Nagarjuna).

²⁴¹ «Para el existente como para el no existente, las condiciones son inaceptables. ¿Qué serán las condiciones del inexistente, y qué harán las condiciones para el existente?».

«Si ningún fenómeno (dharma) existente, no-existente, o existente y no-existente puede producirse, ¿cómo puede ser posible que haya una causa eficiente?»²⁴².

(MMK, I, 8).

«Se sabe que la condición objetiva de un fenómeno existente, no existe simplemente; si observamos un fenómeno inexistente, ¿dónde tendríamos una condición objetiva?».

(MMK, I, 9).

«Si los fenómenos no han nacido, su cesación es imposible; en consecuencia, la causa inmediata no es aplicable. ¿Cuál será la condición de lo que ha cesado?».

(MMK, I, 10).

«Ya que la naturaleza propia de las cosas no existe, la declaración: esto aparece en razón de esto; es irracional».

(MMK, I, 11).

«El efecto no existe dentro de las condiciones individuales o plurales. En la ausencia de condiciones, ¿cómo nacerían las condiciones?».

(MMK, I, 12).

«Si un efecto existente es producido a partir de estas condiciones, ¿por qué un efecto no sería engendrado a partir de las no-condiciones?».

²⁴² «Cuando un fenómeno existe, no existe, o existe y no existe, el no es establecido como un agente de

(MMK, I, 13).

«Si el efecto depende de la naturaleza de las condiciones, las condiciones no tienen condiciones. ¿Cómo un efecto salido de lo que no es realmente sí-mismo poseerá la naturaleza de condiciones?».

(MMK, I, 14)

«En consecuencia, un efecto no participa de la naturaleza de las condiciones y tampoco existe dentro de la naturaleza de las no-condiciones; puesto que un efecto es inexistente, ¿cómo tendríamos condiciones y no-condiciones?».

CAPÍTULO II

ANÁLISIS DEL CAMBIO O MOVIMIENTO (25)

Refutar la naturaleza propia de la persona, de la acción del objeto y del agente del movimiento. Refutación por el análisis de la acción.

(MMK, II, 1).

«Primero que nada, el movimiento realizado no es realizado, el movimiento irrealizado no lo es tampoco; a excepción de un movimiento cumplido o incumplido, un movimiento actual no es conocido».

cumplimiento, será denominado causa. De este hecho, esto no es lógico».

Refutación específica del movimiento en curso, posición del contradictor.

(MMK, II, 2).

«Puesto que hay un movimiento ahí donde hay un gesto y que hay un gesto dentro de un movimiento, también hay un movimiento dentro del movimiento, (pero) no hay movimiento dentro de un movimiento realizado o no-realizado».

Refutación.

(MMK, II, 3).

«Si un movimiento actual sin movimiento es irracional, ¿cómo el movimiento se aplicaría a un movimiento actual?».

(MMK, II, 4).

«Para quien ve un movimiento dentro del movimiento actual, se sigue que hay un movimiento actual sin movimiento, puesto que el movimiento actual comprende movimiento».

(MMK, II, 5).

«Si el movimiento está dentro del movimiento actual, seguirán dos movimientos: el uno por el cual tenemos un movimiento en curso, el otro que es el movimiento contenido en él».

(MMK, II, 6).

«La consecuencia de los dos movimientos supone la existencia de dos agentes del movimiento, puesto que es irracional que ocurra en la ausencia de un agente el movimiento».

Refutación por el análisis de la gente.

(MMK, II, 7).

«En la ausencia de un agente de movimiento, el movimiento es irracional; sin movimiento, ¿cómo existiría un agente?».

(MMK, II, 8).

«En primer lugar, el agente de movimiento no se mueve, el no-agente tampoco se mueve; ¿qué tercio del agente y del no agente podrían moverse?».

(MMK, II, 9).

«Entonces, un agente de movimiento sin movimiento es irracional; ¿sería racional la declaración: el agente del movimiento se mueve?».

(MMK, II, 10).

«Para que se adopte la proposición: el agente del movimiento se mueve, que admite que el agente se mueve, exigiría un agente de movimiento sin movimiento».

(MMK, II, 11).

«Si el agente de movimiento se mueve, de este se sigue dos movimientos: el uno por el cual el agente del movimiento es designado, el otro efectuado por el agente en tanto agente».

Refutación de pruebas por la existencia de la actividad del movimiento.

(MMK, II, 12).

«El principio del movimiento no existe dentro del movimiento realizado, tampoco existe dentro del movimiento no-realizado, ni

dentro del movimiento en curso (actual). ¿Dónde comienza el movimiento?».

(MMK, II, 13).

«Antes del principio del movimiento no existe ni movimiento en curso (actual), ni movimiento realizado; ¿dónde podría comenzar el movimiento?; ¿dónde principiaría un movimiento no-realizado?».

(MMK, II, 14).

«Cuando (el principio de movimiento) no es percibido de ninguna manera, ¿qué es lo que (verdaderamente) uno se imagina como movimiento realizado, movimiento en curso o movimiento no-realizado?».

(MMK, II, 15).

«Primeramente, el agente de movimiento no se detiene, el no-agente no se detiene tampoco; ¿qué (otra) parte del agente y del no-agente podría detenerse?».

(MMK, II, 16).

«Un agente de movimiento es irracional en la ausencia de movimiento, ¿cómo puede ser racional decir: el agente de movimiento se detiene?».

(MMK, II, 17ab)

«El movimiento en curso no cesa, ni el movimiento realizado, ni el no-realizado».

Refutar el carácter propio de la actividad de estacionar o detenerse.

(MMK, II, 17cd).

«El movimiento, su comienzo, su cesación, son análogos al movimiento».

Refutación por análisis de la naturaleza de la actividad.

Refutación por análisis de la identidad o alteración del agente de la actividad.

(MMK, II, 18).

«No conviene que el movimiento y el agente del movimiento sean una misma cosa; no conviene que el movimiento y el agente del movimiento sean diferentes».

(MMK, II, 19).

«Si el agente del movimiento es el mismo movimiento, la identidad del agente y de la acción serían una misma».

(MMK, II, 20).

«Pero si consideramos que el agente del movimiento es otro que el movimiento, el movimiento existiría sin el agente y el agente sin el movimiento».

(MMK, II, 21).

«Si algo no se puede establecer como uno o como muchos, ¿cómo puede establecerse en absoluto?».

Refutar analizando la ausencia o procedencia de una segunda actividad que establece el agente de movimiento.

(MMK, II, 22).

«El agente de movimiento no cumple el movimiento por el cual es designado como tal, puesto que no es preexistente al movimiento (como cuando alguien se encuentra en alguna parte)».

(MMK, II, 23).

«El agente del movimiento no cumple un movimiento, ni otro por el cual el recibe su nombre, ya que dos movimientos son irracionales en un solo agente de movimiento».

Resumen y conclusión sobre los tres aspectos.

(MMK, II, 24).

«El agente del movimiento no efectúa el movimiento sobre los tres aspectos de la trayectoria ²⁴³; el no-agente no efectúa tampoco el movimiento sobre los tres aspectos del trayecto».

(MMK, II, 25ab).

«El que es y no-es (agente de movimiento) no efectúa movimiento sobre los tres aspectos del trayecto».

²⁴³ Inicio, duración y término (del movimiento).

Significación determinada.

(MMK, II, 25cd).

«De este hecho, el agente de movimiento, el movimiento, y el lugar de movimiento, no existen».

CAPÍTULO III

ANALISIS DEL CAMPO DE LOS SENTIDO (9)

(MMK, III, 1).

«La visión, la audición, el olfato, el gusto, el tacto, lo mental, tales son las seis facultades; su dominio es el objeto de visión».

Refutar la naturaleza propia de los tres fenómenos de la visión.

(MMK, III, 2).

«La visión no ve su propia entidad; lo que no se ve a sí mismo, ¿cómo vería a los otros?».

(MMK, III, 3).

«El ejemplo del fuego no es capaz de demostrar la visión. Respondemos por la visión a través (del razonamiento aplicado al) movimiento realizado, no-realizado y actual».

(MMK, III, 4).

«Entonces, nada de lo que es no-visión es visión. ¿Cómo puede ser lógico decir: la visión ve?».

(MMK, III, 5ab).

«La visión no es visión, la no-visión no es no-visión».

(MMK, III, 5cd).

«Hay que saber que la visión misma explica el agente de la visión».

(MMK, III, 6ab).

«Con la visión el agente de visión no existe, sin visión no existiría tampoco».

(MMK, III, 6cd).

«Sin el agente de visión, ¿cómo el objeto de visión y la visión existirían?».

(MMK, III, 7).

«De igual manera, que un hijo es nacido en dependencia del padre y de la madre, del mismo modo la conciencia proviene de la existencia, en dependencia del ojo y de la forma visible».

(MMK, III, 8).

«Puesto que el objeto de visión no existe, la conciencia y el resto (de los factores) tampoco existen. ¿Cómo la apropiación y los otros (factores) existirían?».

Aplicar los razonamiento a las otras facultades.

(MMK, III, 9).

«Hay que saber que por la visión son explicados la audición, el olfato, el gusto, el tacto, lo mental, el agente de audición, el objeto de audición , etc».

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS DE LOS AGREGADOS (9)

Refutar la naturaleza propia de los agregados de la forma.

(MMK, IV 1).

«La forma no es percibida separadamente de la causa de la forma; la causa de la forma no aparece separadamente de lo que es nominado (forma)».

(MMK, IV, 2).

«Si la forma existía separadamente de la causa de la forma, se seguiría que la forma sería sin causa; ya que ningún objeto existe en ninguna parte sin causa».

(MMK, IV, 3).

«Si existía una causa de la forma separadamente de la forma, tendríamos una causa sin efecto; ya que no existe causa sin efecto».

(MMK, IV, 4).

«(Entonces) que la forma exista, implica que la causa de la forma es irracional. Que la forma no exista, se sigue que la causa de la forma es irracional».

(MMK, IV, 5).

«Las formas sin causas, es irracional. En consecuencia, no tendremos ninguna concepción relativa a la forma».

(MMK, IV, 6).

«Es irracional decir: el efecto es idéntico a la causa; es igualmente irracional decir: el efecto es diferente de la causa».

Aplicación a otros agregados

(MMK, IV, 7).

«Para la sensación, la discriminación, la formación, para el conjunto de las cosas, el camino es el mismo que para la forma».

(MMK, IV, 8).

«Cuando un argumento es llevado por medio de la vacuidad, toda respuesta avanzada no sirve de nada y aparece lo que es».

(MMK, IV, 9).

«Cuando un comentario es llevado por medio de la vacuidad, toda formación de errores no sirve de nada y aparece lo que es».

CAPÍTULO V

ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS (8)

Refutación de elementos.

(MMK, V, 1).

«Antes de estas características (existentes), el espacio no existe del todo: si existiese antes, se seguiría que sería sin características».

(MMK, V, 2).

«No existe en ninguna parte ninguna cosa desprovista de características; si una cosa sin características no existe, ¿a qué se aplicarían las características?».

(MMK, V, 3).

«Las características (de las cosas existentes) no son atribuidas a una cosa sin características, ni a una cosa que las posea; no pueden tampoco ser atribuidas a otra (cosa) que no posea características».

(MMK, V, 4ab).

«En ausencia de características, un principio con características es irracional».

(MMK, V, 4cd).

«Si un principio con características es irracional, las características no existen tampoco».

(MMK, V, 5ab).

«En consecuencia, si el principio con características no existe, las características no existen tampoco».

(MMK, V, 5cd).

«Y ninguna cosa no existe, excepto los principios con características y las características».

(MMK, V, 6ab).

«Si una cosa no existe, ¿cómo sería una cosa?».

(MMK, V, 6cd).

«¿Quién conocería una cosa y una no-cosa (distintas de) los fenómenos contrarios, cosa y no-cosa?».

Aplicar los razonamientos a los elementos restantes.

(MMK, V, 7).

«En consecuencia, el espacio no es una cosa, ni una no-cosa, ni un principio con características, ni las características. Los otros cinco elementos son como el espacio».

Crítica de los puntos de vista extremos de la existencia y de la inexistencia.

(MMK, V, 8).

«Los de poca inteligencia que ven la existencia y la inexistencia de las cosas por el acto de visión, no perciben la felicidad, ni la tranquilidad (paz)».

CAPÍTULO VI

ANÁLISIS DEL DESEO Y DE SU SUJETO (10)

Refutar las pruebas de un ser.

(MMK, VI, 1).

«Si, antes el deseo, el que desea existía sin deseo, el deseo dependería de él; el que desea existe, el deseo existiría».

(MMK, VI, 2ab).

«Si el que desea no existe, ¿cómo existiría el deseo?».

(MMK, VI, 2cd).

«Que el deseo exista o no exista, la secuencia es la misma para el que desea».

Refutación de la existencia simultánea.

(MMK, VI, 3).

«La producción simultánea del deseo y del que desea es ilógica, (ya que) así como el deseo es el que desea, serían independientes el uno del otro».

(MMK, VI, 4).

«No existe simultaneidad en la identidad, (ya que) una cosa no es simultánea a ella misma y tampoco en su alternancia; ¿cómo habría una simultaneidad?».

(MMK, VI, 5).

«Si hay simultaneidad en la identidad, ella existiría igualmente sin asociación; si hay simultaneidad en la alternancia, ella existiría igualmente sin asociación».

(MMK, VI, 6).

«Si hay simultaneidad en la alternancia, ¿cómo puede ser establecida la alternancia del deseo y del que desea a partir de su simultaneidad?».

(MMK, VI, 7).

«Si el deseo y el que desea son establecidos en la alternancia, ¿por qué concebir su simultaneidad?».

(MMK, VI, 8).

«¿La alternancia no es establecida, ¿por qué usted admite la simultaneidad?; ¿admite usted también la alternancia para establecer la simultaneidad?».

(MMK, VI, 9).

«Si una cosa diferente o diversa no es establecida, ¿cómo una cosa simultánea no lo será?; si existe una cosa diversa, ¿qué cosa simultánea aceptaría usted?».

Resumen y conclusión de las refutaciones.

(MMK, VI, 10ab).

«Así, el deseo y el que desea no son simultáneos ni no-simultáneos».

(MMK, VI, 10cd).

«Al instar del deseo, todos los fenómenos no son ni simultáneos ni no-simultáneos».

CAPÍTULO VII

ANÁLISIS DE LOS COMPUESTOS [ORIGEN, DURACIÓN O PERMANENCIA Y DESTRUCCIÓN] (34)

La refutación.

(MMK, VII, 1).

«Si la producción es compuesta, ella poseerá las tres características; si la producción no es compuesta, ¿cuál sería la característica del compuesto?».

(MMK, VII, 2).

Separadas, las tres características, la producción, etc.; no tienen la capacidad de caracterizar el compuesto; reunidos, ¿cómo serían (los tres) posibles en un mismo (lugar y) tiempo?».

(MMK, VII, 3).

«Si la producción, la duración y la destrucción poseen otra característica del compuesto, hay una regresión al infinito; si ellas no lo poseen, ellas no son del compuesto».

(MMK, VII, 4).

«La producción de la producción engendra exclusivamente la producción fundamental; la producción fundamental engendra a su turno la producción de la producción».

(MMK, VII, 5).

«Si, según usted, la producción de la producción engendra la producción fundamental, ¿cómo se engendraría ella sin haber sido engendrada por ella?».

(MMK, VII, 6).

«Si, según usted, la producción de la producción engendra la producción fundamental después de haber sido engendrada por ella, ¿cómo la producción fundamental, no engendrada por la producción de la producción, se produce?».

(MMK, VII, 7).

«Si el no-producto tiene la capacidad de producir, ¿cómo afirma usted la producción fundamental que engendraría la producción de la producción?».

(MMK, VII, 8).

«De la misma manera como la lámpara ilumina ella misma y lo que es otro que ella misma, de la misma manera se engendra a ella misma y lo que es otro de ella misma».

Respuesta.

(MMK, VII, 9).

«No existe oscuridad, ni en la lámpara, ni donde ella se encuentra, ¿qué aclara ella?. (En efecto) la luminosidad disipa la oscuridad».

(MMK, VII, 10).

«Ya que no hay contacto con la oscuridad cuando la lámpara se enciende, ¿cómo, iluminándose, dispersaría ella la oscuridad?».

(MMK, VII, 11).

«Si la lámpara dispersa la oscuridad ubicada aquí, sin contacto con la oscuridad, ella dispersa la oscuridad dentro de todos los mundos».

(MMK, VII, 12).

«Si la lámpara se ilumina ella misma y eso que es ella misma, sin duda la oscuridad esconderá lo que es ella misma y eso que es otro que ella misma».

(MMK, VII, 13).

«¿Cómo, no-producida, la producción se engendraría a sí misma? Si, siendo producida, ella engendra, ¿cómo lo que es producido sería engendrado?».

Refutación de la naturaleza propia de la producción.

(MMK, VII, 14).

«Lo que es producido, lo que no es producido, lo que está en curso de producción, no son engendrados de ninguna manera, según la explicación del movimiento cumplido, incumplido y actual».

(MMK, VII, 15).

«Entonces, en presencia de (la actividad de) producción, podemos afirmar que "esto aparece" por lo que está en curso de producción; ¿cómo podríamos decir que de lo que está en curso de producción depende de la actividad de producción?».

(MMK, VII, 16).

«Lo que aparece en dependencia es tranquilizado en cuanto a una naturaleza propia; por consecuente, lo que se produce, igual que la producción, es apaciguada».

(MMK, VII, 17).

«Si existiera en algún lugar una cosa no producida, ella se produciría. No existiendo, ¿cómo se produciría ella?».

(MMK, VII, 18).

«Si la producción engendra lo que se está produciendo, ¿cuál producción engendraría esta producción?».

(MMK, VII, 19).

«Si otra producción lo engendra, hay una regresión al infinito; si ella se produce sin producción, todo sería engendrado de igual manera».

(MMK, VII, 20).

«La enseñanza que la producción es ilógica por el existente, lo inexistente, también por lo que existe y no-existe, fue dada (de algo) más alto».

(MMK, VII, 21).

«Es irracional la producción de una cosa o un algo en curso de destrucción; es irracional que no se destruye, sea una cosa».

Refutación de la naturaleza propia de la duración.

(MMK, VII, 22).

«Una cosa que ha durado no dura, una cosa que no ha durado no existe, una cosa que dura no dura tampoco; ¿qué cosa no producida puede durar?».

(MMK, VII, 23).

«Si una cosa existe en curso (en vía) de cesación, la duración es irracional; es irracional lo que una cosa en curso de cesación sea una cosa».

(MMK, VII, 24).

«Si todas las cosas en todos los tiempos son sujetas al envejecimiento y muerte, ¿qué cosa durará sin envejecimiento ni muerte?».

(MMK, VII, 25).

«Es ilógico que la duración dure por otra duración o por ella misma, de igual manera que la producción no es engendrada por ella misma, ni por otra cosa que ella misma».

Refutación de la naturaleza propia de la destrucción.

(MMK, VII, 26).

«Lo que ha cesado no se detiene, lo que no ha cesado tampoco se detiene y, de igual manera, lo que cesa. ¿Qué cosa no producida cesará?».

(MMK, VII, 27).

«Primero que nada, la destrucción es irracional por una cosa que dura (o permanece); la destrucción es igualmente irracional por una cosa que no dura».

(MMK, VII, 28).

«Un mismo estado no se pone fin a sí mismo. Otro estado no pone fin a otro estado».

(MMK, VII, 29).

«Ya que la producción de ningún fenómeno es racional, la destrucción de ningún fenómeno es racional».

(MMK, VII, 30).

«La destrucción de una cosa existente es irracional; son irracionales la identidad de una cosa y su destrucción (o ausencia)».

(MMK, VII, 31).

«La destrucción es igualmente irracional por una cosa inexistente».

(MMK, VII, 32).

«La destrucción no es existente ni por ella misma ni por otra cosa, de igual manera, que la producción no es producida ni por ella misma ni por otra cosa».

Resumen de la refutación y conclusión.

(MMK, VII, 33ab).

«La producción, la duración y la destrucción, no estando establecidas, (como componentes) no existen».

(MMK, VII, 33cd).

«Si el compuesto no es establecido, ¿cómo lo incompuesto sería?».

Abandonar la contradicción de la escritura.

(MMK, VII, 34).

«Se ha dicho que la producción, duración y destrucción se semejan al sueño, a la ilusión, a un lugar celeste».

CAPÍTULO VIII

ANÁLISIS DE LA ACCIÓN Y EL AGENTE (13)

Refutar la existencia de la acción y del agente.

(MKK, VIII, 1).

«Un agente no cumple la acción; un no-agente no cumple la no-acción».

(MKK, VIII, 2ab).

«Lo que no es actividad; tendríamos una acción sin agente».

(MKK, VIII, 2cd).

«Lo que no es actividad; tendríamos un agente sin acción».

(MKK, VIII, 3).

«Si un agente inexistente efectúa una acción inexistente, la acción sería sin causa y el agente también sería sin causa».

(MKK, VIII, 4).

«Sin causalidad, el hecho o el efecto, como la causa, son irracionales. En su ausencia, la actividad, el agente y el instrumento son ilógicos».

(MKK, VIII, 5).

«Si la actividad y los otros son ilógicos, el bien y el mal no existen; si el bien y el mal no existen, los frutos que de ellos derivan no existen».

(MKK, VIII, 6).

«Si los frutos no existen, la vía de la superación (elevación) y de la liberación es irracional, y se sigue que todas las actividades serán desprovistas de sentido».

(MKK, VIII, 7).

«Un agente que es y no-es no efectúa (una acción) que es y no-es; tendríamos en un sólo principio (base) la existencia y la inexistencia, ¿mutuamente contradictoria?».

Refutación de la existencia según la entidad propia de una acción y de un agente discordante.

(MKK, VIII, 8).

«Un agente existente no efectúa una acción inexistente; un agente inexistente no efectúa una acción existente, ya que se seguirían, aquí también, los errores ya expuestos».

(MKK, VIII, 9).

«Un agente inexistente no efectúa una acción inexistente, ni existente ni inexistente, por las razones explicadas aquí».

(MKK, VIII, 10).

«Un agente inexistente no efectúa una acción existente, ni existente ni inexistente, por las razones dichas más arriba».

(MKK, VIII, 11).

«Hay que saber que un agente que es y no-es no efectúa más la acción que es y no-es, por las razones dichas».

Manera de establecer la designación dependiente (nacer dependiente).

(MMK, VIII, 12).

«La gente es dependiente de la acción y la acción es dependiente de la gente; fuera de esta existencia dependiente no vemos una causa para su establecimiento».

Aplicación de los razonamientos a otros fenómenos.

(MMK, VIII, 13)

«Igualmente se conocerá la apropiación por la negación de la acción y del agente, y, según la acción y el agente, se conocerá el resto de las cosas».

CAPÍTULO IX

ANÁLISIS DE LA PREEXISTENCIA (12)

Explicación del no-ser de las personas.

(MMK, IX, 1).

«Algunos afirman que el sujeto preexiste a la visión, audición (y a las otras facultades), así como a las sensaciones y a los otros (factores) mentales».

(MMK, IX, 2).

«Si una cosa sustancial no existe, ¿cómo aparecerá la visión y resto de aquellas (facultades)? De este hecho deriva que una cosa sustancial le preexiste».

La refutación.

(MMK, IX, 3).

«Esta cosa sustancial anterior a la visión, a la audición, etc., a las sensaciones y los otros, ¿qué la designará?».

(MMK, IX, 4).

«Si ella existe de igual manera en la ausencia de la visión y los otros, sin ninguna duda estas (facultades) existirán también en su ausencia».

(MMK, IX, 5).

«Un sujeto se manifiesta por un objeto, un objeto se manifiesta por un sujeto, ¿cómo un sujeto existiría sin objeto?. ¿Cómo un objeto existiría sin un sujeto? ».

(MMK, IX, 6).

«No existe ningún (yo) anterior a la visión y a los otros en su conjunto, sino que es uno que se manifiesta en diferentes momentos, a través de las diferentes facultades, la visión, etc.».

(MMK, IX, 7).

«Si no existe antes la visión y los otros en su conjunto, ¿cómo existiría antes la visión y los otros separadamente?».

(MMK, IX, 8).

«Si un mismo (yo) fue un agente de visión, de audición y de sensación, el preexistiría a cada una; puesto que es ilógico».

(MMK, IX, 9).

«Si otro es el agente de visión, otro el agente de audición, y otro el agente de sensación, el agente de audición existiría al mismo tiempo que el agente de visión y existiría un yo plural».

(MMK, IX, 10).

«El yo no existe en las causas de donde provienen la visión, la audición y el resto, así como la sensación, etc.».

Refutación de la existencia de la apropiación según su identidad propia.

(MMK, IX, 11).

«Si el sujeto de la visión, de la audición, etc., de la sensación y los otros no existe, estos no existen tampoco».

Abandono de los argumentos de un sujeto de la no-existencia de la apropiación según una entidad propia.

(MMK, IX, 12).

«Para lo que no es anterior, ni simultáneo, ni posterior a la visión, etc., las concepciones (esto existe, esto no existe) son inversas».

CAPÍTULO X

ANALISIS DEL FUEGO Y DEL COMBUSTIBLE (16)

Refutación de los puntos de vista de la existencia según una naturaleza propia de las personas.

(MMK, X, 1ab).

«Si el fuego fuera el combustible, el agente y el acto serían uno».

(MMK, X, 1cd).

«Si el fuego fuera otro que la madera, el mismo aparecería en la ausencia de la madera».

(MMK, X, 2).

«El (fuego) quemaría continuamente, no habría combustible por causa, sería inútil prepararlo y, de esta manera, ninguna acción tendría lugar».

(MMK, X, 3).

«El combustible independiente de otra cosa estaría continuamente quemándose, por lo que sería inútil prepararlo».

(MMK, X, 4).

«Si, según esta idea, usted piensa que el fuego es el combustible, entonces el uno sería el otro, ¿qué inflamaría el combustible?».

(MMK, X, 5).

«Siendo otro, el fuego no encuentra (el combustible); en la ausencia del encuentro, él no quema; no quemando (no muere), el mantiene su propio carácter».

(MMK, X, 6).

«Objeción: como en el encuentro entre un hombre y una mujer, lo distinto de la madera, puede encontrar la madera».

(MMK, X, 7).

«Si el fuego y la madera se excluyen mutuamente, aunque sean diferentes, el fuego encontraría la madera como usted lo afirma».

(MMK, X, 8).

«Si el fuego depende de la madera y la madera del fuego, la madera y el fuego son dependientes, ¿cuál existe primero?».

(MMK, X, 9).

«Si el fuego depende de la madera, existiría en su ausencia, y la madera a su turno existiría sin el fuego».

(MMK, X, 10).

«Si una cosa establecida en dependencia, depende de otra y de ella, y si el objeto dependiente es establecido, ¿quién depende de quién?».

(MMK, X, 11).

«Si la cosa que existe en dependencia no existe, ¿cómo dependería de ella? Si ella depende cuando ella existe, su dependencia es absurda».

(MMK, X, 12).

«No existe fuego dependiente de la madera, ni fuego independiente de la madera; no existe madera dependiente del fuego, ni madera independiente del fuego».

(MMK, X, 13ab).

«El fuego no proviene de otra cosa; el fuego no existe en la madera».

(MMK, X, 13cd).

«Los argumentos (quedan enseñados por el movimiento), se aplican de igual modo a la madera».

(MMK, X, 14).

«El fuego no es la madera, el fuego no es tampoco otro que la madera, el fuego no posee la madera, la madera no existe en el fuego, ni el fuego en la madera».

Aplicación de los argumentos a otros fenómenos.

(MMK, X, 15).

«La explicación sobre el fuego y el combustible se extiende hacia toda la relación entre el yo y la apropiación».

Crítica a los puntos de vista donde el sentido es refutado.

(MMK, X, 16).

«Yo no considero vertidos en la enseñanza los que hacen las concepciones de identidad y de cambio bajo la mirada del yo y de las cosas».

CAPITULO XI

ANALISIS DEL SAMSARA (8)

(MMK, XI, 1).

«A la pregunta: ¿percibimos un límite anterior?. El gran poderoso responde: no. El ciclo es sin comienzo ni fin, no hay ni parte anterior ni parte posterior».

(MMK, XI, 2ab).

«Lo que no tiene ni principio ni fin ¿cómo tendría el medio?».

(MMK, XI, 2cd).

«En consecuencia, una secuencia de anterioridad, de simultaneidad y de posterioridad es irracional».

(MMK, XI, 3).

«Si el nacimiento precede, y el envejecimiento y la muerte siguen, ¿habría nacimiento sin envejecimiento y muerte?; y se nacería sin estar muerto».

(MMK, XI, 4).

«Si el nacimiento sigue y si el envejecimiento y la muerte preceden ¿cómo, privados de causa, el envejecimiento y la muerte afectarían a lo que no ha nacido?».

(MMK, XI, 5).

«Un nacimiento simultáneo al envejecimiento y la muerte es absurdo; moriríamos naciendo, y, nacimiento y muerte serían ambas sin causa».

(MMK, XI, 6).

«Las diferencias entre el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, ¿son imposibles según las secuencias de anterioridad, de posterioridad y de simultaneidad?».

(MMK, XI, 7).

«El ciclo no está solo sin la extremidad anterior, la causa y el efecto, el carácter y la caracterización».

(MMK, XI, 8).

«La sensación es que todo existe, es decir, el conjunto de las cosas, sin el extremo anterior».

CAPÍTULO XII

ANÁLISIS DEL SUFRIMIENTO (10)

Establecimiento de la hipótesis.

(MMK, XII, 1).

«Algunos afirman que el sufrimiento es creado por sí mismo, por otros, por los dos, o aparece sin causa; esto es absurdo».

Presentación de las pruebas.

(MMK, XII, 2).

«Si el sufrimiento se crea a sí mismo, entonces no aparece en dependencia, ya que los agregados (presentes) aparecen en dependencia de los agregados (pasados)».

(MMK, XII, 3).

«Si los agregados (de esta vida) son otros que esos (de la vida pasada), y si estos otros que estos, los agregados presentes, otros, crearán los agregados futuros, y el sufrimiento será engendrado por otra cosa».

(MMK, XII, 4).

«Si el sufrimiento es creado por la persona, ¿qué es esta persona separada del sufrimiento que crea el sufrimiento?».

(MMK, XII, 5).

«Si el sufrimiento aparece del hecho de otra persona, ¿cómo existiría esta persona separada del sufrimiento que efectúa el sufrimiento creado por otro?».

(MMK, XII, 6).

«Si el sufrimiento aparece en otra persona, ¿qué es esta otra persona separada que crea el sufrimiento y se lo otorga a otro».

(MMK, XII, 7).

«Ya que el sufrimiento creado por el mismo no se puede establecer, ¿cómo sería hecho por otro?; ya que el sufrimiento creado por otro, sería el hecho de este otro».

(MMK, XII, 8).

«No hay sufrimiento creado por el mismo, ya que no puede crearse a sí mismo; si otro sufrimiento no se crea a sí-mismo, ¿cómo será creado por otra cosa?».

(MMK, XII, 9).

«Si el sufrimiento es creado individualmente, el sufrimiento sería creado por los dos; ni creado por el mismo ni creado por otro, ¿dónde habría un sufrimiento sin causa?».

Aplicación de los razonamientos a otras cosas.

(MMK, XII, 10).

«El sufrimiento no es sólo inexistente según los cuatro modos; las cosas exteriores igualmente no existen según los cuatro modos».

CAPÍTULO XIII

ANÁLISIS DE LAS FORMACIONES [LO REAL] (8)

Enseñanza de la vacuidad en la naturaleza propia de las cosas simples.

(MMK, XIII, 1).

«El Buda trascendente declara que todos los fenómenos erróneos son falsos; el conjunto de las formaciones, fenómenos equívocos, son falsos».

Abandono de las objeciones.

(MMK, XIII, 2).

«Que todos los fenómenos erróneos son falsos, ¿cómo serían erróneos? Por esta palabra, el Buda trasciende a la enseñanza de la vacuidad».

Refutar la explicación de sentido diferente.

(MMK, XIII, 3).

«Las cosas no tienen naturaleza propia porque no perciben sus cambios. La ausencia de naturaleza propia de las cosas no existe, porque ellas son vacías (por naturaleza)».

Refutar las pruebas de la explicación.

(MMK, XIII, 4ab).

«Si no hay naturaleza propia, ¿qué se transforma?».

(MMK, XIII, 4cd).

«Si no hay naturaleza propia, ¿cómo se transforma ella?».

(MMK, XIII, 5).

«El cambio no existe ni para una misma cosa, ni para una cosa de otro; en efecto, ni la juventud ni el envejecimiento envejecen».

(MMK, XIII, 6).

«Si una misma cosa deviene en otra, la leche no se cortaría (porque sería en sí eternamente), y todo lo que no fuera leche tendría una naturaleza cortada».

Refutación de la prueba de la naturaleza propia de la vacuidad.

(MMK, XIII, 7).

«Si algo no está vacío, podría tener algo vacío; pero ya que no hay nada en sí mismo no-vacío, ¿cómo habría (una cosa) vacía?».

(MMK, XIII, 8).

«El Buda declaraba que la vacuidad es la extirpación de todos los puntos de vistas, y proclamaba de incurables a los que hacían de la vacuidad un punto de vista» ²⁴⁴.

²⁴⁴ "Sunyata sarvadrstinam prokta nihsaranam jinaih. Yesam tu sunyata drstistan asadhyan babhasire"

CAPITULO XIV

ANALISIS DE LA COMBINACIÓN (8)

Refutación de las pruebas de la existencia de las cosas según una naturaleza propia.

(MMK, XIV, 1).

«El objeto de la visión, la visión, el agente de visión, los tres no pueden combinarse, ni de dos en dos, ni todos juntos».

(MMK, XIV, 2).

«De igual manera ocurre con los tres aspectos de deseo, de su objeto y de su agente, del resto de las pasiones y de las bases de conocimiento».

Enseñanza de las pruebas.

(MMK, XIV, 3).

«Otro encuentra a otro, pero el objeto de la visión, etc., no es otro; por consiguiente no hay combinación».

(MMK, XIV, 4).

«No solamente no existe la alternancia entre el objeto de visión y los otros, mas la alternancia de dos cosas conjuntas es (igualmente) irracional».

(Nagarjuna).

(MMK, XIV, 5).

«El cambio es (función de) la dependencia de las cosas diversas, no existe en su ausencia; es irracional que lo que depende de una cosa sea otra (diferente) que ella».

(MMK, XIV, 6).

«Si una cosa es diferente de otra, aquella será otra en su ausencia; o, en la ausencia de una, la otra no existe en tanto que es otra».

(MMK, XIV, 7).

«El cambio no existe en otra cosa, ni en una cosa no-otra; si el cambio no existe, el cambio y la identidad tampoco existen».

Refutar analizando la identidad y la diferencia.

(MMK, XIV, 8ab).

«No existe combinación de una cosa con ella misma, ni de una cosa con otra».

(MMK, XIV, 8cd).

«No existe combinación en curso, ni combinación cumplida, ni siquiera el agente de combinación».

CAPÍTULO XV

ANÁLISIS DEL SER Y NO-SER (11)

Refutar la existencia de las condiciones y de la apropiación según una naturaleza propia.

(MMK, XV, 1).

«La urgente necesidad de una naturaleza propia a partir de las causas y condiciones es ilógica; si ella emerge desde causas y condiciones, esta naturaleza sería fabricada».

(MMK, XV, 2ab).

«¿Cómo una naturaleza propia, creada, sería ella pertinente?».

(MMK, XV, 2cd).

«Una naturaleza propia no es fabricada y no depende de otra cosa».

(MMK, XV, 3).

«Si no existe naturaleza propia, ¿cómo habría una naturaleza otra? La naturaleza propia de una naturaleza otra sería llamada: naturaleza otra».

(MMK, XV, 4).

«Fuera de una naturaleza propia y de una naturaleza otra, ¿qué cosa existiría?. Si una naturaleza propia y una naturaleza otra existen, las cosas (inherentes) serán establecidas».

(MMK, XV, 5).

«Cuando el ente mismo prueba ser inaplicable a la Realidad, el no-ente no puede examinarse, pues no-ente se conoce sólo como la desaparición del ente»²⁴⁵.

(MMK, XV, 6).

«Los que conciben una naturaleza propia, una naturaleza otra, las cosas y las no-cosas, no perciben la luz de la enseñanza del Buda».

(MMK, XV, 7).

«En el *Katyayanavava-sutra*, el Señor, quien tenía la correcta intuición tanto del ente (bhava) como del no-ente (abhava), rechazó ambas alternativas extremas del ser (es) y no-ser (no-es)»²⁴⁶.

(MMK, XV, 8).

«De una naturaleza propia no deviene inexistente; que una naturaleza propia se transforme es totalmente irracional».

(MMK, XV, 9).

«La objeción: si la naturaleza propia no existe ¿qué cambia? Respuesta: si la naturaleza propia existe: ¿qué cambia?».

²⁴⁵ “Bhavasya cedaprasiddhirabhavon naiva sidhayati Byavasya hyanyathabhavam abhavam bruvate janah” (Nagarjuna). «Si una cosa no es establecida, una no-cosa no lo será; (ya que) la transformación de una cosa el mundo la llama “no-cosa”».

²⁴⁶ “Katyayanavade castiti cobhyam Pratisiddham bhagavata bhavabhavavibhavina” (Nagarjuna). «En su instrucción a Katyayana, el Buda trascendente, conocedor de las cosas y no-cosas, refuta a la vez la existencia y la inexistencia».

Manera de escapar a los extremos de la existencia según una naturaleza propia.

(MMK, XV, 10).

«Diré que la existencia es una vista de la permanencia. Diré que la no-existencia es una vista de la aniquilación. Por esto es que los hombres sabios no se quedan en la existencia ni en la no-existencia».

(MMK, XV, 11).

«Lo que existe en-sí es permanente, ya que no deviene de otro existente; decir que lo creado es anterior al presente es inexistente, y en consecuencia, la aniquilación».

CAPÍTULO XVI

ANÁLISIS DE LA ESCLAVITUD Y LA LIBERACIÓN (10)

Refutación de la esclavitud y la liberación según una naturaleza propia.

(MMK, XVI, 1ab).

«Diríamos que los fenómenos (las formaciones) son el ciclo permanente, por lo que no transmigrarán».

(MMK, XVI, 1c).

«Si son transitorias, ellas tampoco transmigrarán».

(MMK, XVI, 1d).

«El mismo camino es viable para los seres».

(MMK, XVI, 2).

«Diríamos que la persona es el ciclo; ya que no existe cuando la buscamos según los cinco modos en los agregados, las bases del conocimiento y los elementos. ¿Qué transmigra?».

(MMK, XVI, 3).

«Si hay trasmigración de una apropiación a otra, no habrá existencia y, sin existencia, no tendríamos apropiación. ¿Qué transmigrará?».

(MMK, XVI, 4).

«El nirvana de los fenómenos (formaciones) es totalmente irracional; el nirvana de los seres también es totalmente irracional».

Refutar la existencia de la esclavitud y de la liberación según una naturaleza propia.

(MMK, XVI, 5).

«Los fenómenos (creaciones), sujetos a la producción y a la destrucción, no son ni esclavos ni libres; como también aquí los seres no son ni prisioneros ni libres».

(MMK, XVI, 6).

«Si la apropiación es esclava, lo que es a la apropiación no lo es. La no-apropiación no es prisionera. ¿En qué estado habría un vínculo?».

(MMK, XVI, 7).

«Si los vínculos preexisten a lo que es prisionero, este depende de ellos, ya que no lo es. El resto (de la refutación) fue enseñado en el (análisis de) movimiento».

(MMK, XVI, 8).

«Lo que es esclavo no es libre, lo que no es esclavo, no lo es tampoco; si lo que es esclavo se encuentra en curso de liberación, sería simultáneo a la liberación».

Abandono de la inutilidad del esfuerzo en ver el nirvana.

(MMK, XVI, 9).

«El que dice: sin la atadura, yo pasaré al nirvana, el nirvana es mío. Aquellos que piensan así, en ellos opera una gran apropiación».

(MMK, XVI, 10).

«Porque no existe ni producción del nirvana, ni desaparición del samsara (ciclo), ¿cómo podría ser el ciclo?, ¿cómo podría ser el nirvana?».

CAPITULO XVII

ANÁLISIS DE LA ACCIÓN [EL ACTO] Y SUS RESULTADOS (33)

(MMK, XVII, 1).

«La disciplina personal, el altruismo y el amor, esas cualidades son las semillas que portan el fruto de esta vida y las otras».

(MMK, XVII, 2).

«El sabio supremo declara que un acto está constituido del acto mental y del acto pensado; la especificación de los actos es proclamada de múltiples maneras».

(MMK, XVII, 3).

«El acto mental es el espíritu; el acto pensado es del cuerpo y de la palabra».

(MMK, XVII, 4 y 5).

«La palabra, el gesto, lo bueno de la no-información y, del mismo modo, lo malo de la no-información; el mérito y el demérito nacen del gozo, así como la voluntad. Estos siete factores son aceptados como actos».

Modo de abandono de la permanencia y de la aniquilación presentando dudas.

(MMK, XVII, 6).

«Si el acto dura hasta el momento del fruto, el es permanente; si el cesa, ¿cómo lo que ha cesado engendraría un fruto?».

Modo de abandono de la permanencia y de la aniquilación por la afirmación de un *continuus*.

(MMK, XVII, 7).

«El *continuus* de la germinación, etc., viene a la existencia a partir de la semilla, de ahí que el fruto es la ausencia de semilla, el *continuus* no se desarrolla».

(MMK, XVII, 8).

«Ya que el *continuus* es la salida de la semilla y el fruto nace del *continuus*, la semilla precede al fruto, en consecuencia no hay permanencia ni aniquilación».

(MMK, XVII, 9).

«El *continuus* del espíritu viene a la existencia a partir del espíritu. De ahí, el fruto. En ausencia del espíritu, el *continuus* no se desarrolla».

(MMK, XVII, 10).

«Ya que el espíritu sale del *continuus* y del *continuus* aparece el espíritu, el acto precede al fruto, por consecuente no hay aniquilación ni permanencia».

(MMK, XVII, 11).

«Las diez vías de la acción blanca constituyen el método para cumplir el bien; los frutos del bien son las cinco formas del placer sensorial en esta vida y las otras».

Modo de abandono de la permanencia y de la aniquilación por la afirmación de la conservación.

(MMK, XVII, 12).

«Si aplicamos esta investigación, numerosos errores graves tienen lugar; por consiguiente, esta investigación no vale».

Establecer nuestra propia respuesta.

(MMK, XVII, 13).

«Yo voy a decir aquí la investigación apropiada que expresa el despertar, los solitarios realizadores y los auditores».

(MMK, XVII, 14ab).

«El acto que no se pierde (diluye) es como una deuda (inscrita) sobre un registro».

(MMK, XVII, 14cd).

«Ella (la deuda) comporta cuatro aspectos según su dominio; su naturaleza es indeterminada».

(MMK, XVII, 15).

«Ella no es abandonada por la visión, pero (sí) por la meditación o por otra causa; en consecuencia, los frutos de los actos son engendrados por lo que no se pierde».

(MMK, XVII, 16).

«Si ella es eliminada por los abandonos (de la visión) o por el paso de los actos, se seguiría, entre otros, la falta de la destrucción de los actos».

(MMK, XVII, 17).

«Al momento de la unión, la conservación de todas las acciones, aparentes y no-aparentes, se engendra en un único dominio de un mismo tipo».

(MMK, XVII, 18).

«En el fenómeno visible, la conservación de cada acción se engendra distintamente según los dos aspectos (aparente y no-aparente). Ella misma subsiste después de la maduración».

(MMK, XVII, 19).

«Ella (la conservación de los actos) cesa durante el paso de los frutos y a la muerte. Sepa que ella se diferencia en pura e impura».

(MMK, XVII, 20).

«La conservación de los actos, siendo vacuidad, escapa a la aniquilación; siendo el ciclo escapa a la permanencia. Tal es la doctrina enseñada por los iluminados».

Modo de abandono de la permanencia y la aniquilación en razón de la ausencia de naturaleza propia del acto.

(MMK, XVII, 21).

«Ya que el acto es sin producción, carece de naturaleza propia; porque el no-nacido, por esta razón, no se pierde».

Refutar la existencia del acto según su naturaleza propia.

(MMK, XVII, 22).

«Si el acto tiene naturaleza propia, sin ninguna duda sería permanente; el no sería realizado si es permanente y privado de actividad».

(MMK, XVII, 23).

«Si el acto no es realizado, aprenderíamos a encontrar lo no-realizado y se seguiría la falta de no vivir la vida pura».

(MMK, XVII, 24).

«Seguramente todas las convenciones serían contradichas, la distinción entre personas meditantes y no meditantes sería imposible».

(MMK, XVII, 25).

«El acto que porta el fruto, portaría el fruto más y más; poseyendo una naturaleza propia, por esta razón perduraría».

Refutar las pruebas de una naturaleza propia.

(MMK, XVII, 26).

«Los actos salen de las pasiones; las pasiones no son verdaderas; si las pasiones no son verdaderas, ¿cómo los actos lo serían?».

(MMK, XVII, 27).

«Es enseñado que los actos y las pasiones son las condiciones del cuerpo; si los actos y las pasiones y los actos son vacíos, ¿cómo hablaríamos del cuerpo?».

(MMK, XVII, 28).

«El goloso, es el ser ansioso que vuela a la ignorancia, el es ni diferente ni idéntico a la gente».

(MMK, XVII, 29).

«Ya que el acto no nace de las condiciones ni de las no-condiciones, un agente no existe tampoco».

(MMK, XVII, 30).

«Si el acto y el agente no existen, ¿tendríamos los efectos nacidos de los actos? Y, en ausencia de los efectos, ¿dónde tendríamos a un goloso?».

Ejemplos de la posibilidad de agentes y de actos en la ausencia de una naturaleza propia.

(MMK, XVII, 31).

«De igual manera que un maestro, gracias a su poder sobrenatural perfecto, crea un ser ficticio, y este ser ficticio creado crea otro (ser ficticio)».

(MMK, XVII, 32).

«De igual manera que el agente es semejante (al primero) y el acto cumplido por él, esto es como la acción del segundo ser ficticio creado por el primer ser ficticio».

(MMK, XVII, 33).

«Las pasiones, los actos, el cuerpo, los agentes, los efectos, son análogos a la ciudad de músicos celestes, a un espejismo, a una ilusión».

CAPITULO XVIII

ANÁLISIS DEL SÍ MISMO (YO) Y EL FENÓMENO (12)

(MMK, XVIII, 1ab)

«Si el yo fuera los agregados, sería sujeto a la producción y a la destrucción».

Refutar que el yo y los agregados son de una naturaleza diferente.

(MMK, XVIII, 1cd).

«Si fuera otro que los agregados, no tendría las características de los agregados».

Refutar la existencia de un mío como una entidad propia.

(MMK, XVIII, 2ab).

«Si un yo no existe, ¿cómo un mío existiría?».

Manera de eliminar el error por la meditación.

(MMK, XVIII, 2cd).

«Ya que yo y mío son apaciguados, las concepciones de un yo y de un mío son borradas».

(MMK, XVIII, 3).

«El que es sin aprehensión de un yo y de un mío no es existente tampoco; el que ve la ausencia de aprehensión de un yo y de un mío no ve».

(MMK, XVIII, 4).

«Cuando es destruida la idea del yo y del mío, relativamente en lo interno y lo externo, la apropiación toma fin y, con la destrucción, el nacimiento es destruido».

(MMK, XVIII, 5).

«La emancipación se obtiene por la disolución de los actos egoístas y de las pasiones. Todos los actos egoístas y las pasiones son causados por constructos imaginativos, que devalúan las cosas que están llenas de valor» ²⁴⁷.

Abandono de la contradicción de las escrituras.

(MMK, XVIII, 6).

«Los iluminados mencionan: el yo existe; también enseñaron: el yo no existe; pero además proclamaron que no existe ningún yo ni ningún no-yo».

(MMK, XVIII, 7).

«El objeto de expresión desaparece, volviéndose al dominio del pensamiento. No producido ni destruido, la naturaleza de las cosas es como el nirvana (más allá de las penas)».

(MMK, XVIII, 8).

«Todo es verdad y no verdad, ni verdad ni no-verdad; tal es la enseñanza del iluminado».

(MMK, XVIII, 9).

«La verdadera realidad (tattva) es esa experiencia que no puede impartirse a cualquiera por cualquier otro. Cada uno por sí mismo tiene que realizarla. La verdadera realidad no está condicionada

²⁴⁷ “Karmaklesa-ksayan-moksah, karmaklesa vikalpatah Te prapañcat prapañcastu sunyatayam nirudhyate” (Nagarjuna). «La liberación tiene lugar por la eliminación de los actos y de las pasiones; los actos y las pasiones provienen de las imaginaciones, estas del pensar discursivo. El pensar discursivo es detenido por la vacuidad».

por otra cosa, es serena, no está elaborada por la proliferación conceptual, es indeterminada, es no-dual»²⁴⁸.

(MMK, XVIII, 10).

«Ahora, en primer lugar, cualquier cosa que depende de algo, ciertamente, no es la entidad independiente que parece ser. Es más, no es diferente de eso. Ni se aniquila ni se prolonga permanentemente»²⁴⁹.

Enseñanza de la necesidad de realizarse con la certeza.

(MMK, XVIII, 11).

«Ni identidad, ni diversidad, ni anulación, ni permanencia, tal es el néctar de la enseñanza de los iluminados, protectores del mundo».

(MMK, XVIII, 12).

«Que los perfectos despiertos no aparezcan y que los oyentes hayan desaparecido, de esta forma la sabiduría fundamental de los despiertos solitarios se produce en ausencia del sostén (de la base)».

²⁴⁸ "Aparapratyayam santam prapañcair aprapañcitam Nirvikalpam ananartham etat tattvasya laksnam" (Nagarjuna). Es aparapratyayam. Es santam. Está calma, inafectada por la mente empírica. Es prapañcair aprapañcitam, i.e., inexpresable por la mente verbalizante. Es indeterminada. Es nirvikalpam, trasciende el pensamiento discursivo. Es ananartham. Es no-dual.

²⁴⁹ «Lo que aparece en dependencia de una cosa, eso no es esa cosa y tampoco diferente de ella. Por consiguiente no hay ni aniquilación ni permanencia».

CAPÍTULO XIX

ANÁLISIS DEL TIEMPO (6)

Enseñanza de la vacuidad de la naturaleza propia del tiempo.

(MMK, XIX, 1).

«Si el presente y el futuro dependen del pasado, presente y futuro existirían en el pasado».

(MMK, XIX, 2).

«Si el presente y el futuro existen en el pasado, ¿cómo presente y futuro dependerían?».

(MMK, XIX, 3).

«Sin depender del pasado, todas las dualidades no existirían, en consecuencia el presente ni el futuro existen».

(MMK, XIX, 4).

«Sepa que esta misma Vía se aplica a los otros dos tiempos; a lo que es superior, medio e inferior, así como a la unidad (dualidad, etc.)».

(MMK, XIX, 5)

«No conocemos un tiempo variable (relativo), y ya que un tiempo invariable no puede ser aprendido, ¿cómo designaríamos un tiempo no conocido?».

(MMK, XIX, 6).

«Si el tiempo depende de las cosas, ¿cómo existiría en ausencia de las cosas?. Si ninguna cosa existe, ¿cómo existiría el tiempo?».

CAPÍTULO XX

ANÁLISIS DE LA CAUSA Y EL EFECTO (24)

Refutar las pruebas de la existencia del tiempo según su naturaleza propia.

(MMK, XX, 1).

«Si el fruto es el producto del conjunto de las causas y condiciones, existe en el conjunto (de causas y condiciones), ¿cómo nacería el conjunto?».

(MMK, XX, 2).

«Si el fruto que es el producto del conjunto de las causas y condiciones, no existe en el conjunto, ¿cómo nacería el conjunto».

(MMK, XXI, 3).

«Si el fruto existe en el conjunto de las causas y condiciones, sería posible aprehender en el conjunto, pero (el fruto) no es aprehensible en el conjunto (de causas y condiciones)».

(MMK, XX, 4).

«Si fruto no existe en el conjunto las causas y condiciones, serán parecidas a lo que no es por causa ni condición».

(MMK, XX, 5).

«Si la causa cesa después de haber dado el fruto, la causa tendría dos naturalezas: dada y destruida».

(MMK, XX, 6).

«Si la causa cesa sin haber dado la causa por el fruto, los frutos serían producidos de causas destruidas, y así desprovistos de causas».

(MMK, XX, 7).

«Si el fruto se produce al mismo tiempo que el conjunto (de causas y condiciones), se seguiría que el productor y el producto serían simultáneos».

(MMK, XX, 8).

«Si el fruto se produce antes del conjunto (de causas y condiciones), en ausencia de causas y condiciones, el fruto se manifestaría sin causas».

Refutar una producción a partir de las mismas causas. Refutar la posición de una causa y de un efecto de la misma naturaleza.

(MMK, XX, 9).

«Si la causa, habiendo cesado, deviene en un fruto, la causa se transformaría continuamente y se seguiría que una causa ya producida nacería de nuevo».

Refutar la posición de una causa y de un efecto de naturalezas diferentes.

(MMK, XX, 10).

«¿Cómo lo que cesa y desaparece produciría un fruto ya nacido? Igualmente si ella (la causa) subsiste, ¿cómo una causa ligada a un fruto lo produciría?».

(MMK, XX, 11ab).

«Si la causa no está unida al fruto, ¿qué fruto produciría ella?».

(MMK, XX, 11cd).

«Una causa no produce fruto después de haberlo visto o sin haberlo visto».

(MMK, XX, 12)

«Nunca hay encuentro de un fruto pasado con una causa pasada, no nacido o nacido».

(MMK, XX, 13).

«Nunca hay encuentro de un fruto nacido con una causa no nacida, pasada o nacida».

(MMK, XX, 14).

«Nunca hay encuentro de un fruto no nacido con una causa nacida, no nacida o pasada».

(MMK, XX, 15).

«Si hay encuentro, ¿cómo la causa produciría el fruto?. Si no hay encuentro, ¿cómo la causa produciría el fruto?».

(MMK, XX, 16).

«Si una causa está vacía de fruto, ¿cómo produciría un fruto?. Si una causa no está vacía de fruto, ¿cómo produciría ella un fruto?».

(MMK, XX, 17).

«Un fruto no vacío no se produce y no se destruye; él es no destruido ni no producido».

(MMK, XX, 18).

«¿Cómo lo que es vacío se produce?. ¿Cómo lo que es vacío cesaría?. Se seguiría también que lo que es vacío sería no destruido ni no producido».

(MMK, XX, 19).

«Causa y efecto no pueden jamás ser idénticos; causa y efecto no pueden jamás ser diferentes».

(MMK, XX, 20).

«Si causa y efecto fueran idénticos, productor y producto serían uno; si causa y efecto son diferentes, causa y no-causa serían similares».

(MMK, XX, 21).

«Si el fruto existe en-sí, ¿qué produciría una causa?. Si el fruto no existe en-sí, ¿qué produciría una causa?».

(MMK, XX, 22).

«Si ella (causa) no es productora, que sea una causa es irracional; si ella no puede ser una causa, ¿de qué causa nacería el fruto?».

Enseñanza de otros razonamientos para refutar una producción a partir del conjunto de causas y condiciones.

(MMK, XX, 23).

«Si este conjunto (armado) de causas y condiciones no se produce por sí mismo, ¿cómo producirían un fruto?».

(MMK, XX, 24).

«Por consiguiente, el fruto no es creado por el conjunto (de causas y condiciones) y tampoco por lo que no es el conjunto; y si no existe fruto, ¿dónde tendríamos un conjunto de causas y condiciones?».

CAPÍTULO XXI

ANÁLISIS DE LA PRODUCCIÓN Y LA DESTRUCCIÓN (21)

Refutar que el tiempo es la causa de la venida a la existencia y de la destrucción de un fruto. Refutar la existencia de la producción y de la destrucción según sus naturalezas propias.

(MMK, XXI, 1).

«La destrucción no existe sin o con la producción; la producción no existe sin o con la destrucción».

(MMK, XXI, 2).

«En ausencia de producción, ¿cómo la destrucción existiría?. Habría muerte sin nacimiento. No existe producción sin destrucción».

(MMK, XXI, 3).

«¿Cómo la destrucción existiría con la producción? Muerte y nacimiento no existen simultáneamente».

(MMK, XXI, 4).

«En ausencia de destrucción, ¿cómo la producción existiría? Las cosas no existen jamás alejadas de la transitoriedad».

(MMK XXI, 5).

«¿Cómo la producción existiría (simultáneamente) con la destrucción? Nacimiento y muerte no existen simultáneamente»²⁵⁰.

(MMK, XXI, 6).

«Las cosas que no existen ni conjuntamente ni separadamente no son establecidas. ¿Cómo serían ellas?».

(MMK, XXI, 7).

«No existe producción por lo que es destructible ni por lo que no es destructible. No existe destrucción por lo que es destructible ni por lo que no es destructible».

(MMK, XXI, 8).

«Las cosas no existen, la producción y la destrucción no existen; si la producción y destrucción no existen, las cosas no existen».

(MMK, XXI, 9).

«Producción y destrucción son imposibles, para lo que está vacío; producción y destrucción son imposibles, para lo que no está vacío».

(MMK, XXI, 10).

«Es irracional que producción y destrucción sean idénticos; es irracional que producción y destrucción sean diferentes».

(MMK, XXI, 11).

«¿Usted piensa que la producción y la destrucción son vistas (de la realidad)? Es por la confusión que son vistas la producción y la destrucción».

²⁵⁰ «Nosotros interpretamos la interdependencia existente entre todas las cosas (pratītya-samutpāda) como la

(MMK, XXI, 12).

«Un cosa no nace de una cosa, una cosa no nace de una no-cosa, una no-cosa no nace de una no-cosa, una no-cosa no nace de una cosa».

(MMK, XXI, 13).

«Las cosas no nacen de ellas mismas, ellas no nacen de otras (cosas); si existe un nacimiento de sí mismo y otros, ¿cómo se produciría?».

Mostrar que la afirmación de una naturaleza propia tiene como consecuencia los errores de la permanencia y la aniquilación.

(MMK, XXI, 14).

«Admitir la existencia de cosas tiene por consecuencia ver la permanencia y la aniquilación, ya que las cosas son eternas o transitorias».

(MMK, XXI, 15).

«Igualmente, admitir la existencia de las cosas no conlleva la aniquilación y la permanencia, pues el devenir es una serie de producciones y destrucciones de efectos y causas».

(MMK, XXI, 16).

«Si el devenir fuera una serie (de causas y) de efectos que aparecen y son destruidos, puesto que lo que es destruido carece de producción, se seguiría el aniquilamiento de la serie (de causas y de efectos)».

ausencia de toda entidad».

(MMK, XXI, 17).

«Si una cosa existe en-sí, que ella devenga en una no-cosa es ilógico, ya que en el nirvana habría una anulación, puesto que el *continuus* del devenir es apaciguado».

(MMK, XXI, 18).

«Si el último estado (el último pensamiento de la vida) cesa, el primer estado del devenir (el pensamiento de la unión con el nacimiento siguiente) es ilógico; cuando el último estado no cesa el primer estado del devenir es ilógico».

(MMK, XXI, 19).

«Si el primer estado está en curso de producción, durante la cesación del último estado, la cesación actual (del pensamiento) sería una cosa y la producción actual otra».

(MMK, XXI, 20).

«Si es ilógico que la actual cesación y producción tenga lugar en conjunto, naceríamos con los agregados; ¿en cuáles moriríamos?».

(MMK, XXI, 21).

«De esta manera si el *continuus* del devenir no puede existir en los tres tiempos (pasado, presente y futuro), ¿cómo lo que no existe en los tres tiempos sería la serie del devenir?».

CAPÍTULO XXII

ANÁLISIS DEL BUDA (16)

Enseñanza para la vacuidad de naturaleza propia de la serie del devenir.

(MMK, XXII, 1).

«No hay agregados y no hay otro que los agregados, los agregados no son en el Buda, y no son en ellos, tampoco son así los agregados; ¿cuáles habrían sido?».

(MMK, XXII, 2).

«Si el Buda depende de los agregados, no existe según su propia naturaleza. ¿Cómo lo que es inexistente según su naturaleza propia existiría según otra cosa?».

(MMK, XXII, 3).

«Lo que depende de otra cosa no puede existir en-sí. ¿Cómo lo que es desprovisto de un en-sí sería?».

(MMK, XXII, 4).

«Si no hay naturaleza propia, ¿cómo habría una naturaleza otra? ¿Qué puede existir fuera de la naturaleza propia y de la otra naturaleza?».

(MMK, XXII, 5).

«Si el Buda existe sin depender de los agregados, él dependería después y estaría (en posesión de los agregados)».

(MMK, XXII, 6).

«Sin depender de los agregados ningún Buda existe. Si nada existe independientemente, ¿cómo sería el yo (de los agregados)?».

(MMK, XXII, 7).

«Sin apropiarse, ¿cómo habría una apropiación?. No existe ningún Buda en ausencia de apropiación».

(MMK, XXII, 8).

«Cuando lo buscamos según los cinco modos, el Buda no es idéntico ni diferente de los agregados. ¿Cómo lo designaríamos por medio de la apropiación?».

(MMK, XXII, 9).

«Lo que es apropiado, no tiene naturaleza propia. ¿Cómo lo que no tiene identidad propia existiría en razón de una identidad otra?».

(MMK, XXII, 10).

«Así, lo apropiado y el apropiador (el yo) son totalmente vacíos. (El apropiado) estado vacío, ¿cómo designaría al Buda vacío?».

Enseñanza para la no aceptación de otras vistas erróneas.

(MMK, XXII, 11).

«No podemos decir (el Buda) es vacío, ni es no-vacío, ni vacío y no vacío a la vez, o ni vacío ni no-vacío. Estas palabras no sirven como designaciones».

(MMK, XXII, 12).

«¿Cómo existiría el Buda bajo el análisis del tetralema, permanente, transitorio, ni permanente, ni transitorio? ¿Cómo existiría el Buda bajo el análisis del tetralema, finito, infinito, etc.?».

(MMK, XXII, 13).

«Quien mantiene la concepción grosera: el Buda existe, concebirá que el Buda no existe a la mirada de su nirvana».

(MMK, XXII, 14).

«Para lo que es vacío de naturaleza propia, el pensamiento después del nirvana según el cual el Buda existe o no existe, es inaceptable».

Enseñanza de los inconvenientes de la adhesión al error.

(MMK, XXII, 15).

«Todos los que hacen del Buda objeto del pensamiento discursivo, que es (propiamente) más allá del pensamiento discursivo e imperecedero, gastados por sus construcciones, no ven al Buda».

Aplicación de los razonamientos a otras cosas.

(MMK, XXII, 16).

«La naturaleza del Buda es la naturaleza de ese mundo (vacuidad); la ausencia de naturaleza propia del Buda es la ausencia de naturaleza propia de este mundo».

CAPÍTULO XXIII

ANÁLISIS DEL DESPRECIO (25)

Refutación de la existencia de las pasiones según su naturaleza propia.

(MMK, XXIII, 1).

«Se ha dicho que el deseo, la aversión y el error provienen del pensamiento discursivo; ellos se elevan con un soporte agradable, desagradable y del desprecio».

(MMK, XXIII, 2).

«Lo que viene en dependencia de lo agradable, desagradable y del desprecio, eso no existe según su naturaleza propia; en consecuencia, las pasiones no existen en realidad».

Refutación de la ausencia de naturaleza propia de la producción dependiente.

(MMK, XXIII, 3).

«No podemos establecer la existencia o la inexistencia del yo; si es inexistente, ¿cómo estableceríamos la existencia o la inexistencia de las pasiones?».

(MMK, XXIII, 4).

«Las pasiones pertenecen a un sujeto, ya que su existencia no es establecida (en ausencia de un sujeto); en la ausencia (de un sujeto), ¿a quién pertenecerían las pasiones? ».

(MMK, XXIII, 5).

«¿Cómo las pasiones no existen en el cuerpo del apasionado según los cinco modos; ¿cómo el propio cuerpo del apasionado no existe en relación a las pasiones según los cinco modos».

(MMK, XXIII, 6).

«Si lo agradable, lo desagradable y los desprecios no existen según su naturaleza propia, en dependencia de esos objetos placenteros y desagradables y de los desprecios, ¿serían las pasiones?».

Refutación por la razón de la inexistencia del objeto de observación en virtud de su naturaleza propia.

(MMK, XXIII, 7).

«Las formas visibles, sonidos, sabores, tangibles, olores y mentales son concebidos como las seis bases objetivas del deseo, de la aversión y del error».

(MMK, XXIII, 8).

«Las formas visibles, sonidos, sabores, tangibles, olores y mentales son aisladas: similares a un sitio celeste, tal es un espejismo, un sueño».

Refutar por otros razonamientos la inexistencia de causas en virtud de su naturaleza propia.

(MMK, XXIII, 9).

«Lo que se asemeja a un hombre ficticio es parecido a un reflejo, ¿cómo lo agradable y lo desagradable vendrían a la existencia?».

(MMK, XXIII, 10-11).

«El mal solo existe en relación al bien y es con respecto a lo malo como nos forjamos una idea de lo bueno. Por lo tanto, la noción de bien resulta inseparable de la noción de mal y, del mismo modo, la noción de mal depende también de la noción de bien».

(MMK, XXIII, 12).

«Si lo agradable no existe, ¿cómo el deseo existiría?. Si lo desagradable no existe, ¿cómo la aversión existiría?».

Refutar la existencia de la causa de la confusión según su naturaleza propia.

(MMK, XXIII, 13).

«Si una aprehensión como "lo transitorio es permanente" es un desprecio, ya que el vacío transitorio no existe, ¿cómo estaría errada esa aprehensión?».

(MMK, XXIII, 14).

«Si una aprehensión como "lo transitorio es permanente" es un desprecio, ¿cómo la aprehensión que el vacío es transitorio no sería errónea?».

(MMK, XXIII, 15).

«La aprehensión, su instrumento, su agente, su objeto, todo eso es apaciguado; en consecuencia, la aprehensión no existe».

(MMK, XXIII, 16).

«Si no existe aprehensión, ¿a quién corresponderá el desprecio?, ¿a quién corresponderá el no-desprecio?».

(MMK, XXIII, 17).

«Por quien se equivoca los desprecios son imposible, por quien no se equivoca los desprecios son imposibles».

(MMK, XXIII, 18).

«De igual manera, si se está en curso de equivocarse, los desprecios son imposibles. Examínese a usted mismo, ¿por qué los desprecios serán posibles?».

(MMK, XXIII, 19).

«Si los desprecios no son producidos, ¿cómo existirían?. Si los desprecios son desprovistos de producción, ¿cómo existiría una persona equivocada?».

(MMK, XXIII, 20).

«Las cosas no nacen de ellas mismas, ni hay producción a partir de otros, y ya que no nacen de ellas mismas ni de otros, ¿cómo tendríamos una persona equivocada?».

Refutar mientras se analiza la existencia o la inexistencia de los objetos del desprecio.

(MMK, XXIII, 21).

«Si el yo, la pereza, la permanencia y la felicidad existen, el yo, la pereza, la permanencia y la felicidad no son desprecios».

(MMK, XXIII, 22).

«Si el yo, la pureza, la permanencia y la felicidad no existen, la ausencia de yo, la impureza, la transitoriedad y el sufrimiento, no existen».

Enseñanza de la gran significación de la refutación.

(MMK, XXIII, 23).

«Así, por la cesación de los desprecios, cesará la ignorancia; con el freno de la ignorancia se detiene la formación (de objetos) y el resto (de los factores de la existencia cíclica)».

Refutar la existencia según la naturaleza propia de las pruebas de la ausencia de naturaleza propia de las pasiones.

(MMK, XXIII, 24).

«Si las pasiones de algunos existen según su naturaleza propia, ¿cómo podrían ser abandonadas?. ¿Quién podría eliminar lo existente?».

(MMK, XXIII, 25).

«Si las pasiones de algunos no existen según su naturaleza propia, ¿cómo podrían ser abandonadas?. ¿Quién podría eliminar lo inexistente?».

CAPÍTULO XXIV

ANÁLISIS DE LAS NOBLES VERDADES (40)

Abandono de las objeciones.

(MMK, XXIV, 1).

«Si todo es vacío, no existe ni aparición ni destrucción, y se sigue que las cuatro verdades superiores tampoco existen».

(MMK, XXIV, 2).

«En la ausencia de las cuatro verdades superiores, la plena comprensión, la eliminación, la meditación, la realización, son imposibles».

(MMK, XXIV, 3).

«Si aquellas cuatro no existen, los cuatro frutos no existirán más; sin frutos, no existirán ni residentes en los frutos ni candidatos».

(MMK, XXIV, 4).

«Si las ocho personas no existen, la comunidad no existirá; las verdades superiores no existirán, tampoco la sublime doctrina (del Buda)».

(MMK, XXIV, 5).

«En ausencia de la doctrina y de la comunidad, ¿cómo puede haber un Buda? Mientras usted profese el vacío rechaza las Tres Joyas».

(MMK, XXIV, 6).

«Usted rechaza la existencia de los frutos, del bien y del mal, y de todas las convenciones del mundo».

Respuesta.

(MMK, XXIV, 7).

«Usted no comprende la meta del vacío, ni la vacuidad, ni el sentido de la vacuidad; es por esto que usted se preocupa»²⁵¹.

²⁵¹ «Atra brumah sunyatayam na tvam vetsi prayojanam Sunyatam sunyatartham ca tat evam vihanyase»:

(MMK, XXIV, 8).

«Los Budas enseñan el dharma, recurriendo a dos verdades, la verdad empírica (smavritisatya) y la Verdad Absoluta (paramartha-satya)»²⁵².

(MMK, XXIV, 9).

«Los que no conocen la distinción entre estas dos verdades no pueden entender el profundo significado de la enseñanza del Buda»²⁵³.

(MMK, XXIV, 10).

«Sin recurrir a la realidad pragmática, la Verdad Absoluta no puede enseñarse. Sin conocer la Verdad Absoluta, el nirvana no puede obtenerse»²⁵⁴.

(MMK, XXIV, 11).

«Tal como una serpiente cogida del extremo equivocado por un paisano estúpido, solamente lo mata, una magia empleada erróneamente arruina al mago»²⁵⁵.

(MMK, XXIV, 12).

«Igualmente el vacío, usado equivocadamente por un hombre que no entiende sus implicaciones, únicamente lo arruina».

«Ustedes no conocen el propósito de sunyata. Sunyata no se usa como una teoría sólo en favor de sunyata».

²⁵² "Due satye samupasritya buddhanam dharmadesana Lokasmavritisatyam ca satyam ca paramarthatah" (Nagarjuna).

²⁵³ "Ye' naryorna vijananti vijananti vibhagam satyayordvayoh Te tattvam na vijananti gambhiram Buddhasasane" (Nagarjuna).

²⁵⁴ "Vyavaharamanasritya paramartha na desyate Paramarthamanagamy nirvanam nadhigamyate" (Nagarjuna).

²⁵⁵ "Vinasayati dur-drsta sunyata mandamedhasam Sarpo yatha durgrhilo vidya va dusprasadhita" (Nagarjuna).

(MMK, XXIV, 13).

«La consecuencia (relevante) del error (de la imposibilidad de los agentes y de la acción) es inaceptable por lo que es el vacío; vuestro abandono de la vacuidad es inaceptable por mí».

(MMK, XXIV, 14ab).

«En (el sistema por el cual) la vacuidad es aceptable, todo es aceptable».

(MMK, XXIV, 14cd).

«En (el sistema por el cual) la vacuidad es inaceptable, nada es aceptable».

(MMK, XXIV, 15).

«Usted se equivoca sobre nosotros con sus propios errores, como el (hombre) que olvida a su mismo caballo cuando va montado sobre él».

(MMK, XXIV, 16).

«Si usted considera que los entes existen en razón de una naturaleza propia, entonces usted considera a todos los entes como privados de causas y de condiciones».

(MMK, XXIV, 17).

«Usted invalida el efecto y la causa, el agente, el instrumento y la actividad, la producción, la cesación, así como todos los frutos».

Según nuestra propia aserción, la producción dependiente posee el sentido del vacío.

(MMK, XXIV, 18).

«Lo que es nacer dependiente (pratityasamutpada) a eso llamamos vacío (sunyata)»²⁵⁶.

(MMK, XXIV, 19).

«Puesto que no hay ningún elemento que se manifieste sin condiciones, por tanto no hay ningún fenómeno de la experiencia (dharma) que no sea vacío (falta de existencia real e independiente)»²⁵⁷.

Manera como todas las representaciones se vuelven inaceptables debido a la no aceptación del vacío.

(MMK, XXIV, 20).

«Si todo es no-vacío, no existe ni existencia ni destrucción, y se sigue que las cuatro nobles verdades (verdades superiores) tampoco existen».

(MMK, XXIV, 21).

«Si no existe la producción dependiente (producción condicionada), ¿cómo existiría el sufrimiento? Lo que es sufrimiento es transitorio y no existe por naturaleza propia».

²⁵⁶ “Yah pratityasamutpadah sunyata tam pracaksamahe” (Nagarjuna).

²⁵⁷ “Apratitya samutpanno dharmah kascinna vidyate. Yasmat tasmāt asunyohi dharmah kascinna vidyate” (Nagarjuna). Pratityasamutpada se hace equivalente de sunyata o la relatividad.

(MMK, XXIV, 22).

«Si el sufrimiento existe según una naturaleza propia, ¿cómo obtiene su origen? En consecuencia, para quien rechaza la vacuidad, el origen (del sufrimiento) no existe».

(MMK, XXIV, 23).

«Para quien el sufrimiento existe según una naturaleza propia, no existe su cesación. En razón de vuestra completa adhesión a una naturaleza propia, usted rechaza la cesación (del sufrimiento)».

(MMK, XXIV, 24).

«Si la Vía (el camino) existe según una naturaleza propia, su cultivo es irracional; por el contrario, si la Vía es un objeto de meditación, su naturaleza propia no existe».

(MMK, XXIV, 25).

«Ya que ni el sufrimiento, ni su origen, ni la cesación no existen, ¿por qué camino obtendríamos la cesación del sufrimiento?».

(MMK, XXIV, 26).

«Si el sufrimiento no es perfectamente conocido en la naturaleza propia, ¿cómo sería ella? ¿La naturaleza propia no perdura?».

(MMK, XXIV, 27).

«De igual manera, para usted, el abandono, la realización, la meditación y los cuatro frutos, al igual que el conocimiento perfecto, serán inadmisibles».

(MMK, XXIV, 28).

«El que toma una naturaleza propia no ha obtenido el fruto (existente) en el mismo (fruto), ¿cómo lo obtendría?».

(MMK, XXIV, 29).

«Sin fruto, no existen ni residentes ni candidatos, si las ocho personas no existen, la comunidad no existe».

(MMK, XXIV, 30).

«Y ya que las verdades superiores no existen, la doctrina sublime no existirá tampoco; en ausencia de la doctrina y de la comunidad, ¿cómo habría un iluminado?».

(MMK, XXIV, 31).

«Para usted, se seguiría (la existencia de) un iluminado independiente de la iluminación; para usted, se seguiría (la existencia de) una iluminación independiente del iluminado».

(MMK, XXIV, 32).

«Para usted, el no-iluminado en razón de su naturaleza propia, a pesar de sus esfuerzos heroicos en la vida por el despertar en vista de la plenitud, no la obtendría».

(MMK, XXIV, 33).

«El inepto no haría jamás ni bien ni mal. ¿Aquella actividad tendría lugar en el no-vacío? No hay actividad en la naturaleza propia».

(MMK, XXIV, 34).

«Para usted, el fruto mismo existe incluso en ausencia del bien y del mal; para usted, el fruto causado por el bien y el mal no existen».

(MMK, XXIV, 35).

«Si, para usted, el fruto causado por el bien y el mal existe, ¿cómo sería no-vacío?».

(MMK, XXIV, 36).

«Cualquiera que rechace la vacuidad de las producciones dependientes, igualmente rechaza todas las convenciones mundanas».

(MMK, XXIV, 37).

«Si rechazamos la vacuidad, no habría ninguna actividad; y si hay una actividad aún en reposo, lo inactivo sería agente».

(MMK, XXIV, 38).

«Si una naturaleza propia existe, los seres, los no-nacidos, los no-destruidos, permanecen inmutables y son desprovistos de condiciones variables».

(MMK, XXIV, 39).

«Si el vacío no existe, no podemos obtener lo que no ha sido obtenido, ni poner fin al dolor, ni abandonar todos los actos y ni las pasiones».

(MMK, XXIV, 40).

«La producción dependiente ve sufrimiento, el origen del sufrimiento, la cesación del sufrimiento y la Vía (media entre el ser y el no-ser)».

CAPÍTULO XXV

ANÁLISIS DEL NIRVANA (24)

Argumento y análisis del nirvana.

(MMK, XXV, 1).

«Si todo es vacío, el origen y la destrucción no existen. Si se abandonan y detienen aquellos factores, ¿aceptaríamos el nirvana?».

Respuesta: el nirvana es ilógico por los partidarios de la existencia de una naturaleza propia de las cosas.

(MMK, XXV, 2).

«Si todo es no-vacío, el origen y la destrucción no existen. Si se abandonan y detienen aquellos factores, ¿aceptaríamos el nirvana?».

Determinar el nirvana en nuestro propio sistema.

(MMK, XXV, 3).

«El nirvana es lo que ni se abandona ni se adquiere, ni es una cosa aniquilada, ni una cosa eterna; ni está destruido ni producido»²⁵⁸.

²⁵⁸ "Aprahinam asamprap'tam anucchinam asasvatam Aniruddham anutpannam etan nirvanam ucyte"

Refutar a los partidarios de otros sistemas.

(MMK, XXV, 4).

«El nirvana (o la Absoluta Realidad) no puede ser un ente positivo, pues en ese caso estaría sujeto al origen, decadencia y muerte; no hay existencia empírica que sea libre de la decadencia y la muerte»²⁵⁹.

(MMK, XXV, 5).

«Si el nirvana no puede ser un ente positivo, pues menos será un ente no-existente, pues la no-existencia sólo es un concepto relativo (ausencia de entidad) dependiente del concepto de ente positivo».

(MMK, XXV, 6).

«Si el nirvana fuera un ente, ¿cómo podría ser independiente? No existe en ninguna parte ningún ente independiente».

(MMK, XXV, 7).

«Si el nirvana fuera un ente, ¿cómo podríamos decir que es un no-ente? Porque el nirvana no es un ente, un no-ente no existe».

(MMK, XXV, 8).

«Si el nirvana es un no-ente, ¿cómo podría ser independiente? Un no-ente independiente no existe».

(MMK, XXV, 9).

«Los fenómenos relativos y absolutos, dependientes y causados, son enseñados como el nirvana, en ausencia de la dependencia y de la causa»²⁶⁰.

(Nagarjuna).

²⁵⁹ «Bhavastavat na nirvanam jamaranalaksanam Prasajetasti bhavo hi na jamaranam vina» (Nagarjuna).

²⁶⁰ «Ya ajamjavibhava upadaya pratitya va So' pratitya anutpadaya nirvanam upadisyate» (Nagarjuna): «Lo que,

(MMK, XXV, 10).

«El Buda recomienda el abandono de la existencia y de la destrucción. En consecuencia, es lógico que el nirvana no es un ente (cosa) ni un no-ente (no-cosa)».

(MMK, XXV, 11).

«Si el nirvana es a la vez un ente y un no-ente, la liberación sería absurda».

(MMK, XXV, 12).

«Si el nirvana es a la vez un ente y un no-ente, el nirvana no sería independiente ya que aquellos dos son dependientes».

(MMK, XXV, 13).

«¿Cómo el nirvana sería un ente y un no-ente? El nirvana es incompuesto, el ente y el no-ente son compuestos».

(MMK, XXV, 14).

«¿El nirvana sería un ente y un no-ente? Estos dos no existen como un principio (base), como la oscuridad y la claridad».

(MMK, XXV, 15).

«La enseñanza que el nirvana no es un ente ni un no-ente, sería si los ente y no entes pudieran ser establecidos».

cuando es apropiante o relativo (upadaya) o dependiente (pratitya va) vaga de aquí para allá (ajavamjavibhava), se declara que es el Nirvana, cuando no es dependiente (apratitya) o no apropiante o relativo (anupadaya)».

(MMK, XXV, 16).

«Si el nirvana no es un ente ni un no-ente, ¿quién (a propósito de) qué (más allá del nirvana) proclamaría: lo que es una cosa ni una no-cosa?».

Mostrar que el nirvana no se puede establecer según los cuatro extremos por quien lo logró.

(MMK, XXV, 17).

«Después del nirvana, la existencia del Buda trasciende, igual que su inexistencia, los dos o ninguna, no es aprehendido».

(MMK, XXV, 18).

«De su vida, la existencia del Buda trasciende, ni su inexistencia misma, los dos o ninguna, no es aprehendida».

(MMK, XXV, 19).

«El samsara (ciclo de la existencia) no se distingue en nada del nirvana. El nirvana no se distingue en nada del samsara (mundo fenoménico)»²⁶¹.

(MMK, XXV, 20).

«El límite del nirvana es el límite del samsara. No existe la más mínima deferencia entre los dos»²⁶².

²⁶¹ “Na samsara nirvanat kimcid asti visesanam Na nirvanasya samsarat kimcid asti visesanam” (Nagarjuna). «Nada de la existencia fenoménica (samsara) es diferente del Nirvana, nada del Nirvana es diferente de la existencia fenoménica».

²⁶² “Nirvanasya ca yu kotih kotih samsaranasya ca Na tayor antaram kimeit susuksamam api vidyate” (Nagarjuna). «Lo que es el límite del nirvana es también el límite del samsara; no hay la más ligera diferencia entre los dos».

(MMK, XXV, 21).

«Las vistas (relativas a) lo que sucede en el nirvana, en el fin (del mundo), en la permanencia, etc., tienen como soporte (las nociones) de un nirvana, de un extremo anterior y de un extremo posterior».

(MMK, XXV, 22).

«En el vacío de toda cosa, ¿por qué habría un límite, un no-límite, ni un límite ni un no-límite?».

(MMK, XXV, 23).

«¿Por qué la identidad y la diferencia? ¿Por qué la permanencia, la transitoriedad, a la vez la permanencia y la transitoriedad, ni ninguna de las dos?».

Abandono de la contradicción de las escrituras a propósito de una refutación.

(MMK, XXV, 24).

«En la paz de todos los objetos de observación, en la calma del pensamiento discursivo. Los iluminados no enseñaron ninguna doctrina, en ninguna parte a ninguna persona».

CAPÍTULO XXVI

ANÁLISIS DE LOS DOCE FACTORES DE LA EXISTENCIA (12)

(MMK, XXVI, 1).

«Para la reencarnación, (la persona) velada por la ignorancia efectúa las tres formas de componentes (meritorios, demeritorios e inmutables). Los actos determinan su destino».

(MMK, XXVI, 2).

«Condicionada por los componentes, la conciencia se instala en los destinos. Con la conciencia instalada, el nombre y la forma se constituyen (se constituye el germen del ciclo)».

(MMK, XXVI, 3).

«Con la constitución del nombre y la forma, las seis bases del conocimiento vienen a la existencia. En dependencia de las seis bases del conocimiento aparece el contacto (la conciencia penetra la matriz)».

(MMK, XXVI, 4).

«(La conciencia) se engendra únicamente en razón del ojo, de la forma visible y de la atención. Así, en dependencia del nombre y de la forma, se engendra la conciencia (visual)».

(MMK, XXVI, 5).

«(Con) la reunión de los tres (tipos de sensaciones): el nombre, la forma visible y la conciencia, se produce el contacto. Del contacto viene la sensación».

(MMK, XXVI, 6).

«Condicionado por la sensación, la sed, la sed de la sensación. El hombre sediento asume la cuádruple apropiación (el deseo, las vistas y la moral errónea, la doctrina de un yo)».

(MMK, XXVI, 7).

«Cuando existe la apropiación se produce la existencia del yo (acciones corporales, verbales, mentales virtuosas y no virtuosas sentidos). Cuando la apropiación no existe, él se libera y la existencia no tendrá lugar».

(MMK, XXVI, 8).

«La existencia, son los cinco agregados. De la existencia aparece el nacimiento. Envejecimiento y muerte, pesar, lamentación, dolor».

(MMK, XXVI, 9).

«Tristeza y tormento salen del nacimiento. Así viene a la existencia esta masa de sufrimiento exclusivo».

Proceso de eliminación.

(MMK, XXVI, 10).

«Los compuestos son la raíz del ciclo de la existencia fenoménica (samsara). En consecuencia, el sabio no crea componentes. El ignorante es entonces el agente, el no sabio es el que ve la ansiedad de la existencia».

(MMK, XXVI, 11).

«Una vez detenida la ignorancia, los componentes no vienen más a la existencia. La cesación de la ignorancia (reposa) sobre la meditación de la ansiedad del conocimiento».

(MMK, XXVI, 12).

«Por la cesación de tal y tal (factores antecedentes), los factores subsecuentes no se manifiestan más. Esta es la manera correcta de detener esta masa exclusiva de sufrimiento» ²⁶³.

CAPÍTULO XXVII

ANÁLISIS DE LOS DOGMAS (30)

Manera como, por la comprensión de la producción dependiente, los puntos de vista malos son rechazadas.

(MMK, XXVII, 1).

«¿He existido o no en el pasado? La eternidad del mundo, etc., estas vistas son fundadas sobre el límite anterior».

(MMK, XXVII, 2).

«¿Existiré yo en el futuro, en otro tiempo, no existiré?, el fin del mundo, etc., estos puntos de vista son fundados sobre el límite posterior».

Manera de escapar a estos puntos de vista por la comprensión de la producción dependiente.

(MMK, XXVII, 3).

«Decir: ¿He existido en el pasado?, es irracional: lo que existe en las vidas anteriores, no existe en el presente».

²⁶³ «Ni abolición, ni creación, ni extinción, ni eternidad, ni unidad, ni multiplicidad, ni llegada, ni salida».

(MMK, XXVII, 4).

«¿Pensaremos que del yo (pasado) deviene el yo (en esta vida)? La apropiación es distinta. ¿Qué existencia habrá, para nosotros, en un yo libre de apropiación?».

(MMK, XXVII, 5).

«Cuando usted dice que no hay un yo separadamente de la apropiación y que la apropiación misma es el yo, su yo es inexistente».

(MMK, XXVII, 6).

«La apropiación no es el yo, (puesto) que nace y perece. ¿Cómo lo que es apropiado sería el yo?».

(MMK, XXVII, 7).

«Un yo distinto de su apropiación es irracional; si este difiriera, lo aprehenderíamos en ausencia de la apropiación. Por lo que no es aprehensible de esta manera».

(MMK, XXVII, 8).

«Así, el yo no es distinto que la apropiación; él no es idéntico tampoco; él tampoco lo es sin apropiación; él no es más verdadero que su inexistencia».

(MMK, XXVII, 9).

«Decir: ¿he estado privado de existencia en el pasado?, es igualmente irracional: el yo de esta vida no es otro del que aparece en las vidas anteriores».

(MMK, XXVII, 10).

«Si el yo era otro, existiría en ausencia del yo (pasado). Este se mantendría tal cual. El nacería sin estar muerto».

(MMK, XXVII, 11).

«El seguiría, entre otros, al aniquilamiento; los actos se perderían; otro cumpliría los actos, otro los proveería».

(MMK, XXVII, 12).

«(El yo) no viene a la existencia después de haber estado inexistente, (ya que) se seguirían sus inconsecuencias: el yo sería creado o vendría a la existencia privado de causas».

(MMK, XXVII, 13).

«Así, las vistas del pasado: la existencia del yo, la inexistencia del yo, a la vez la una y la otra o ninguna de las dos, son irracionales».

Refutar el primer grupo de los cuatro puntos de vista fundados en un límite anterior.

(MMK, XXVII, 14).

«Yo existiré en un período futuro, yo no existiré. Estas vistas son análogas a las del pasado».

Refutar el segundo grupo de los puntos de vista fundados en un límite anterior.

(MMK, XXVII, 15).

«Si el hombre es Dios, no habría eternidad. Dios sería el nacimiento, ya que el eterno no nacería».

(MMK, XXVII, 16).

«Si el hombre es distinto a Dios, no habría una no-eternidad. Si el hombre es distinto a Dios, la serie es irracional».

En consecuencia, los puntos de vista relativos a la eternidad y a la no-eternidad son inadmisibles.

(MMK, XXVII, 17).

«Si una parte es humana y una parte divina, no habría ni permanencia ni transitoriedad; ya que sería ilógico».

(MMK, XXVII, 18).

«Si la permanencia y la transitoriedad son ambas totalmente establecidas, la no-permanencia y la no-transitoriedad serían establecidas a voluntad».

(MMK, XXVII, 19).

«Si alguien llega a alguna parte, se establecería esa parte, por lo que el ciclo de la existencia sería sin comienzo. Pero este (ser) no existe».

(MMK, XXVII, 20).

«Si nada transitorio existe, ¿cómo lo transitorio existiría, o lo permanente y transitorio, o lo que fuera desprovisto de los dos?».

Refutar el segundo grupo de puntos de vista fundados en un límite posterior.

(MMK, XXVII, 21).

«Si el mundo tiene fin, ¿cómo habría otro mundo? Si el mundo no tiene fin, ¿cómo habría otro mundo?».

(MMK, XXVII, 22).

«Ya que el *continuus* de los agregados se asemeja a una lámpara, lo finito e infinito es ilógico».

(MMK, XXVII, 23).

«Si los agregados antiguos se destruyen y los agregados nuevos no vienen a la existencia apoyados sobre aquellos, entonces el mundo tendría un fin».

(MMK, XXVII, 24).

«Si los agregados antiguos no se destruyen y los agregados nuevos no vienen a la existencia apoyados sobre aquellos, entonces el mundo no tendría un fin».

(MMK, XXVII, 25).

«Si hubiera una parte finita, un parte infinita, el mundo sería finito e infinito, lo que es ilógico».

(MMK, XXVII, 26).

«¿Cómo una parte del yo terminaría y la otra no? Tal cosa es absurda».

(MMK, XXVII, 27).

«¿Cómo una parte del yo terminaría y la otra no? Tal cosa es igualmente absurda».

(MMK, XXVII, 28).

«Si el finito e infinito son ambos establecidos, lo que es finito e infinito sería establecido a voluntad».

(MMK, XXVII, 29).

«Por otra parte, ya que todas las cosas son vacías, ¿cuál sería la naturaleza, el objeto, el sujeto, la razón, para la venida a la existencia de los puntos de vista de la permanencia y otros?».

Homenaje evocando la bondad del maestro Buda.

(MMK, XXVII, 30).

«Yo rindo homenaje a Gautama, el que, con animada compasión enseñó la sublime doctrina por el abandono de todos los puntos de vista».

CAPÍTULO III

TEMATICA COSMOLÓGICA EN EL CORPUS NAGARJUNIANO ²⁶⁴

“Nada puede ser creado de la nada” (Lucretius ²⁶⁵).

* * *

El concepto de sūnyatā o vacío es el elemento más importante dentro de la filosofía de Nagarjuna y es central en el budismo ²⁶⁶. En su acepción literal significa privación y sugiere plenitud. A partir de este término deriva una doctrina filosófica cuyo principal objetivo es la abolición del sufrimiento y la iluminación del ser humano. Un sistema teórico que puede darle sentido a una ciencia contemporánea carente de una orientación hacia la teleología y criticada duramente durante el siglo XX por ello, cuyo resultado último ha sido la producción de una tecnociencia amoral sin criterios de verdad objetivos y, en definitiva, una deshumanización. Precisamente, a partir del vacío, que es la fuente energética de todo cuanto existe, Nagarjuna entrega criterios de verdad objetivos para el comportamiento del hombre y, lo que es aún más positivo, para su evolución hacia un plano espiritual, más elevado.

Asimismo, el vacío, en cuanto energía subyacente a todo fenómeno del universo, supone un fuerte impacto para una religión

²⁶⁴ Consistencia con la ciencia contemporánea.

²⁶⁵ Lucretius, *The Poem on Nature*, tr. C.H. Sisson, Manchester: Carcanet New Press, 1976.

²⁶⁶ Sūnya es una palabra muy compleja en la filosofía budista. Véase Diccionario de la Sabiduría Oriental, Paidós, 1993, pp. 343-344. Los no budistas la han interpretado peyorativamente sólo como nihilismo. Pero esto no es lo que significa. Según algunos eruditos, la palabra sūnya no tiene significado ontológico y sólo tiene una sugerencia soteriológica. Mas la palabra sūnya ha sido obviamente usada también en un sentido ontológico con un sobretono axiológico y un antecedente soteriológico, visión que naturalmente compartimos.

occidental que desde el racionalismo del siglo XIV y la subsecuente Reforma Protestante de Martín Lutero hubo de perder la unidad de la Fe, derivando el mensaje religioso en inconsecuencias que desorientaron a la cultura, una crisis expresada en la creación de alrededor de cinco mil iglesias de base cristiana, cada una con su propia verdad. En este sentido, pienso que el concepto de vacío es el más indicado para dar un nuevo impulso a las creencias de nuestra sociedad, ávida de orientación frente a una ciencia que actualmente manda en cuanto a la verdad de las cosas y la descripción cierta del origen del Cosmos.

Vimos que la ciencia contemporánea ha ampliado la idea del universo que se tenía hace unas décadas, de modo que cuando hablamos de nuestro Cosmos, nos referimos a 10^{43} elevado a menos 43 segundos ($t=-43$) después de la Gran Explosión. Pero todo cuanto existe después del Big Bang, lo es a partir del vacío. Es más, no hay modo de demostrar empíricamente que algo pueda ser sacado de la nada, no así del vacío. En efecto, la ciencia habla del vacío a modo de un «mundo invisible»²⁶⁷, habitado por múltiples fuerzas, formas y potencias²⁶⁸; un recipiente de infinitos universos paralelos al nuestro²⁶⁹; un *plenum* energético²⁷⁰ cuya actividad intrínseca ocasionalmente permite fluctuaciones cuánticas, es decir, creaciones de partículas y nacimientos de mundos como el nuestro, materializaciones desde el campo del vacío -y esto dicho muy superficialmente-; un estado cuántico cuya primera fase es capaz de existir desprovista de estructura e incluso totalmente de materia.

²⁶⁷ Véanse diagramas de Richard Feynmann para colisiones y desintegraciones de partículas subatómicas en las cámaras de burbujas. También en K.W. Ford, *The World of Elementary Particles* (Blaisdell, New York, 1965), Capra 1997 y Centro Europeo de Investigaciones Nucleares (CERN).

²⁶⁸ [Juan 14:3] «En la casa de mi Padre hay muchas moradas».

²⁶⁹ En estos estados cuánticos de altas energías el vacío constituye la principal fuente de energía.

²⁷⁰ La energía permanece, sólo se transforma.

El concepto del vacío expresa una singular síntesis entre la ciencia, la filosofía y la religión ²⁷¹. Puede imaginarse como un lugar sin ninguna dimensión o el interior de un espacio de fases provisto de un enorme número de ellas, donde cada punto de ese espacio plasmático describe las posiciones y momentos de todas las partículas que constituyen el sistema global bajo consideración ²⁷². Observadas estas imágenes, mi deseo es probar la consistencia del discurso principal de Nagarjuna con la Teoría del Big Bang.

1. -SUNYATA O VACIO

El rasgo más notable de la filosofía Madhyamaka es su uso siempre recurrente del término sūnya o vacuidad y sūnyatā o vacío. Tan central es esta idea para el sistema, que generalmente se conoce como sūnyavada, léase: la filosofía que afirma a la vacuidad (sūnya) como la caracterización de la Realidad, realidad última, lo Real. Dicho de otra manera, antes de todo lo imaginable es un vacío intacto y radical... «ni sufrimiento, ni causa, ni cesación, ni camino, ni sabiduría primordial, ni obtención, ni no obtención. La forma es vacío y el vacío es forma, no existe otra forma que la vacuidad ni otra vacuidad que la forma» ²⁷³. «Tampoco hay el componente de la vista, ni el de la mente, ni el componente de la conciencia de la mente; ni ignorancia, ni fin de la ignorancia... ni vejez y muerte, ni fin de la vejez y la muerte. En la vacuidad no hay formas, ni sensaciones, ni concepciones, ni formaciones

²⁷¹ Si consideramos a la religión –en términos simples– como la virtud que mueve a la hombre a re-ligarse con la Naturaleza.

²⁷² Penrose 1991, pp. 63-65; también 1991 y 1996.

²⁷³ Sutra del Corazón, traducido del tibetano por Khenpo Tsewang Dongyal Rinpoche, traducido al castellano por Ferran Mestanza i Garcia, Kairos, 2001. El Sutra del Corazón se le considera una síntesis casi perfecta de

mentales, ni conciencias; ni vista, ni oído, ni olfato, ni gusto, ni tacto, ni mente; ni forma, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni tacto, ni fenómenos. Del mismo modo, las sensaciones, las conceptuaciones, las formaciones mentales y las conciencias se hallan vacías» ²⁷⁴. Entonces, en el budismo el término sūnyatā aparece como la fuente de todo lo existente.

Etimológicamente, sūnyatā deriva de la raíz "svi" que significa "hinchar, expandir". Es bastante curioso que la palabra brahmán del vedismo derive de la raíz "brh" o "brnh" que también significa "hinchar, expandir". En la *Chandogya Upanishad*, 4, 10, 4, se lee: «Brahmán es vida. Brahmán es alegría. Brahmán es el Vacío. La alegría es ciertamente lo mismo que el Vacío. El Vacío es ciertamente lo mismo que la alegría». Asimismo, si relacionamos estos significados, hinchar, expandir, con la característica inflacionaria del Cosmos a partir del vacío físico inicial, notamos una consistencia en el sentido de los términos.

Sūnyatā es un nombre abstracto, derivado de sūnya. Significa privación y sugiere plenitud. Las palabras sūnya y sūnyatā se entenderán mejor en conexión con la palabra svabhava, que significa literalmente "ser propio". Candrakirti dice que svabhava ha sido usada en la filosofía budista de dos modos, uno incorrecto (a) y otro correcto (b):

a.-Svabhava como la esencia o propiedad especial de una cosa. Por ejemplo: el calor es la propiedad especial (svabhava) del fuego. Candrakirti dice: «Ih yo dharmo yam padartham na vyabharati, sa tasya svabhava iti vyapadisyate, aparpratibaddhattvat» ²⁷⁵, léase: Un atributo en este mundo que siempre acompaña a un objeto, nunca se

la Prajñāparamita.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, p. 105.

aparta de él, esto es, no estando indisolublemente conectado con cualquier otra cosa, se conoce como la propiedad especial (svabhava) de ese objeto.

b.-Svabhava como el ser-propio, el contrario de parabhava (ser-otro). Candrakirti dice: «Svo bhavah svabhava iti yasya padarthasya yadatmiyam rupam tat tasya svabhava iti»²⁷⁶, léase: Svabhava es el ser-propio, la naturaleza misma de una cosa. En la MMK, XV, 2, Nagarjuna dice: «Akrtrimah svabhavo hi nirapeksah paratra ca», léase: Eso es realmente svabhava, lo que no ha sido ocasionado por nada más, no-producido (akrtrimah), eso que no es dependiente de, ni relativo a ninguna otra cosa más que a sí misma, no-contingente, incondicionada (nirapeksah paratra ca).

Los madhyamikas, pues, rechazan el primer significado (a) de svabhava y aceptan sólo el segundo (b). No se acepta como svabhava lo que es ocasionado por algo contingente o relativo a algo más²⁷⁷. El primer sentido, entonces, es inaceptable para la Doctrina de Nagarjuna, pues aún el así llamado svabhava o propiedad esencial de una cosa es contingente (kritrima) y relativa (sapeksa). La idea de la crítica es la siguiente: el calor, que es la propiedad especial del fuego, depende de numerosas condiciones (un fósforo, una lupa, combustible o la fricción de dos pedazos de madera), por lo que el calor no representa el supremo sentido del fuego. En concreto, svabhava es la Realidad Absoluta, mientras que todo lo demás, todos los fenómenos restantes son relativos (parabhava).

²⁷⁶ *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, p. 115.

²⁷⁷ «Kritrimasya parasapeksasya ca svabhavtvam nestam» (Candrakirti).

1.1.-El Absoluto y los fenómenos

En el sistema de Nagarjuna, aparte de sūnyatā, hay muchas palabras para denominar el Absoluto o la Realidad, desde un particular punto de vista; algunas son: tathatā (la naturaleza de las cosas tal como son), svabhava (ser propio), advaya (no-dual), anutpanna (no-producido), nirvikalpa (plano de la no-discriminación), dharmatā (esencia del ser, verdadera naturaleza del dharma), nirvāna, anabhilapya (inexpresable quietud), nisprapañca (libre de verbalización y pluralidad), yathabhuta (lo que es realmente), satya (la Verdad), bhutatathata o bhutata (verdadera realidad), tathagata-garbha (la matriz de los tathagatas), aparapratyaya (realidad de la que debe darse cuenta en uno mismo), y dharma-kaya (la máxima Realidad), entre otras. De hecho, en estricto rigor, sólo podemos decir que el Absoluto es, no lo que es.

Se dice que el Buda está sentado en sūnya-tattva, léase: en el principio sūnya. ¿Qué es la sūnya-tattva? Sobre esto Nagarjuna dice en MMK, XVIII, 9: «Aparapratyayam santam prapañcair aprapañcitam Nirvikalpam ananartham etat tattvasya laksnam»:

a.-Aparapratyayam: es esa experiencia que no puede impartirse a cualquiera por cualquier otro. Cada uno por sí mismo tiene que realizarla.

b.-Santam: está calma, inafectada por la mente empírica.

c.-Prapañcair aprapañcitam: Inexpresable por la mente verbalizante. Es indeterminada.

d.-Nirvikalpam: trasciende el pensamiento discursivo.

e.-Ananartham: es no-dual.

Claramente en tales contextos la palabra sūnya ha sido usada en un sentido ontológico (como lo Absoluto) y referido directamente a la energía subyacente a los fenómenos. No parece que la implicación

del sentido etimológico de la palabra se haya elaborado para esta situación. Es así como sūnya literalmente es la cualidad del vacío que, por cierto, además es plenitud. Porque no es nada en particular, tiene la posibilidad de cualquier cosa. También ha sido identificado con el nirvāna, con el Absoluto, con la Suprema Realidad (paramartha-sat), con la Realidad, con el Principio Fundamental (tattva), con todo lo Real subyacente bajo las formas superficiales. La consistencia con el origen físico del universo es irrefutable. Entonces, la palabra sūnya ha de entenderse desde dos puntos de vista:

1.-Desde la perspectiva de los fenómenos (dharmas), realidad fenoménica, elementos de existencia, realidad empírica, sūnya significa svabhava-sūnya, léase: Falto de realidad propia (svabhava), de independencia y sustancialidad. En otras palabras, no hay ninguna cosa en el mundo que sea incondicional y absolutamente real. Por el contrario, todas las cosas están relacionadas con algo, son contingentes, interdependientes o se encuentran condicionadas por algo más.

La discusión de la causalidad o pratitya-samutpada en la MMK - ya vista en el Capítulo II- intenta mostrar que ninguna cosa en el mundo existe con un derecho propio, nada tiene una realidad independiente de suyo propia ²⁷⁸. La llamada relación causal no significa una secuencia de realidades, sino sólo una secuencia de apariciones. Por lo tanto, cada cosa en el mundo depende de la suma total de sus condiciones, es decir, los fenómenos son meramente apariciones. El mundo no es un conglomerado de cosas, sino simplemente un proceso, donde las cosas que nos rodean son simplemente eventos transitorios. Una cosa por sí-misma es absolutamente nada. Esto es lo que se quiere decir con sūnyatā o la

²⁷⁸ MMK, I.

vacuidad de todos los fenómenos (dharmas). De aquí que el nacer dependiente (pratityasamutpada) de todos los fenómenos se iguale con sūnyatā o la relatividad.

En efecto, el mundo no es otra cosa que un ámbito de relatividad. Todo el contenido concreto pertenece al interjuego de innumerables condiciones ²⁷⁹. Nagarjuna dice: «No hay producción real; sólo hay la manifestación de una cosa contingente de causas y condiciones. Es esta co-producción lo que designamos como sūnyatā» ²⁸⁰. No hay entre las entidades ninguna relación real y causal, sino una sólo mutua dependencia entre las entidades, lo cual significa que las entidades están faltas de un ser independiente o de un ser propio (svabhava).

2.-Desde la perspectiva del Absoluto, sūnya significa prapañca-sūnya, léase: Falto de prapñca o verbalización; libre de la construcción del pensamiento y de la pluralidad.

Desde la perspectiva del Absoluto, sūnyatā también significa "prapñcair aprapañcitam", lo que está falto de, completamente libre de la construcción del pensamiento; ananartham, lo que está falto de pluralidad. «Ni abolición, ni creación, ni extinción, ni eternidad, ni unidad, ni multiplicidad, ni llegada, ni salida» (MMK, XXVI, 12). En otras palabras, sūnya, al aplicarse con tattva (Principio Fundamental), significa que es:

a.-Inexpresable en lenguaje humano.

b.-Trascendente al pensamiento. Es decir, es, no-es, tanto es como no-es, ni es ni no-es; ninguna categoría del pensamiento o predicado puede aplicársele.

c.-Libre de pluralidad. Un Todo que no puede dividirse en partes.

²⁷⁹ Cf. E. Conze, *Buddhist Thought in India*, p. 20, tomado de Singh, 1968.

²⁸⁰ "Yah pratityasamutpada sunyatam tam pracaksmāhe" (Nagarjuna).

El Absoluto trasciende tanto el pensamiento como el habla. Ni el concepto de ente (bhava) ni no-ente (abhava) se aplica a él. Nagarjuna aduce la siguiente razón para la inaplicabilidad de estos conceptos; en MMK, XXV, 4 se lee: «El nirvana o la Absoluta Realidad no puede ser un ente positivo (bhava), pues en ese caso estaría sujeto al origen, decadencia y muerte. No hay existencia empírica que sea libre de la decadencia y la muerte. Si no puede ser ente, pues menos será no-existencia (abhava), pues no-existencia sólo es un concepto relativo (ausencia de bhava) dependiente del concepto bhava» ²⁸¹. Nagarjuna continúa en MMK, XXV, 5: «Cuando bhava misma prueba ser inaplicable a la Realidad, abhava no puede examinarse, pues abhava se conoce sólo como la desaparición de bhava» ²⁸². «En el principio no había ni un ser, ni un no-ser» se lee en el *Rgveda*, X, 129.

Cuando los conceptos de existencia empírica (bhava) y de la negación de la existencia empírica (abhava) no pueden aplicarse al Absoluto, la cuestión de aplicar cualquier otro concepto al Absoluto no es posible, pues todos los otros conceptos dependen de los dos anteriores. En una sola palabra, el Absoluto trasciende el pensamiento, el ser y el no-ser, y porque trasciende el pensamiento, es inexpresable. Claramente lo que no puede ser un objeto del pensamiento no puede, *a fortiori*, ser un objeto del habla. El Absoluto, como la esencia de todo ser, ni nace, ni deja de ser. Candrakirti dice: «Para los santos, el Absoluto es sólo silencio, es inexpresable» ²⁸³.

²⁸¹ "Bhavastavat na nirvanam jaramaranalaksanam Prasajyetasti bhavo hi na jaramaranam vina" (Nagarjuna).

²⁸² "Bhavasya cedaprasiddhirabhavon naiva sidhayati Byavasya hyanyathabhavam abhavam bruvate janah" (Nagarjuna).

²⁸³ *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, p.19. "Paramartha hi ariyam tusnimbhavah" (Candrakirti)

Pero si el Absoluto está más allá del pensamiento y del habla ¿cómo puede describirse, cómo puede haber cualquier enseñanza acerca del Absoluto? La respuesta es: los fenómenos son apariencias, y las apariencias apuntan a su Realidad. El velo insinúa lo que está velado. Candrakirti cita un dicho de Buda: «¿Cómo puede haber cualquier entendimiento o enseñanza de lo que es inefable? Eso puede entenderse y enseñarse sólo por una marca inscrita o atributo (samāropa)»²⁸⁴. Es decir, los fenómenos de la existencia son como los atributos de la Realidad. Los fenómenos son como un sobre que contiene adentro una invitación para conocer la Realidad. El rasgo superimpuesto o marca inscrita (samāropa) de los fenómenos pone un velo a lo que subyace más allá, mas cuando ese rasgo superimpuesto se descubre, cuando el velo se remueve, se revela la Realidad. La filosofía de sūnyatā, pues, intenta ayudar a correr el velo. En efecto, el Absoluto y los fenómenos del mundo no son dos realidades puestas la una contra la otra. Los fenómenos gobernados por causas y condiciones constituyen el mundo, y considerados como libres de todas las condiciones son el Absoluto.

* * *

Los fenómenos no tienen realidad de suyo propia, independiente y substancial para la escuela Madhayamaka. Debemos remarcar que Nagarjuna siempre habla desde el punto de vista de la verdad más alta y profunda de las cosas. La relatividad o dependencia es la principal característica de los fenómenos, y lo que es relativo no es real en el sentido supremo de la palabra. Se puede decir que el Absoluto es la Realidad de las apariencias fenoménicas. Lo mismo sucede para la ciencia contemporánea.

²⁸⁴ **Prasannapada**, tomado de Singh, 1968, p. 27. "Anaksarasya dharmasya srutih ka desana ca ka Sruyate

Este sentido que otorga Nagarjuna a las cosas es consistente con la teoría cuántica. Esta ha dejado claro que las partículas elementales son modos convenientes de agrupar sucesos, más que objetos substanciales. Una partícula subatómica únicamente se puede entender como la manifestación de una interacción entre varios procesos de medición ²⁸⁵. No se puede decir que sea un objeto aislado, sino más bien es algo que ocurre, un suceso que se interconecta de una cierta manera con otros sucesos. «El mundo no se ha dividido en distintos grupos de objetos, sino en diferentes grupos de conexiones -decía Werner Heisenberg-. Lo que se puede distinguir es la clase de conexión más importante de un cierto fenómeno. El mundo aparece como una complicada malla de sucesos en el cual se alternan, superponen y combinan, conexiones de distinta clase, determinando la textura del todo» ²⁸⁶. Las partículas se conciben en términos de espacio-tiempo, como estructuras cuatridimensionales, como procesos en vez de objetos. Para la física cuántica resulta absurdo adoptar la idea de productos aislados de la serie incesante de transformaciones, como si fueran eternos y reales. Verdaderamente es una actitud artificial que hace cortes en la corriente de cambio y los llama cosas. La vida, pues, no es una cosa o un estado de cosa, sino un continuo movimiento de cambio, interdependencia y relatividad de todo lo existente ²⁸⁷.

desyate capi samaropudanaksarah” (Candrakirti).

²⁸⁵ Cf. Heisenberg, 1963.

²⁸⁶ Tomado de mi tesis de Tercer Grado, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2002. Cf. Heisenberg, 1963.

²⁸⁷ El filósofo griego Heráclito (576-480 a. C.), de la escuela jonia nacido en Éfeso, también consideraba que lo realmente común a todas las cosas era un devenir, el cambio.

1.2.-Significado axiológico de sūnyatā

Sūnyatā no es meramente una palabra de significación ontológica. Tiene además una implicación axiológica. Es debido a nuestra ignorancia que nos aferramos demasiado a las cosas mundanas. Pero una vez que se entiende propiamente sūnyatā, el desordenado anhelo por algo, el loco apuro tras una cosa se disipa, puesto que todas las cosas empíricas están faltas de realidad sustancial. Como la nieve en la faz polvorienta del desierto radiante, luego de una hora o dos, se va, cesa y experimentamos la bendición de la paz.

1.3.-Significado soteriológico de sūnyatā

Sūnyatā no es meramente un concepto intelectual. Su realización es un medio de salvación y, por tanto, soteriológico. Cuando se comprende correctamente, guía hacia la negación de la multiplicidad de dharmas como entidades fijas y a desaferrarse del espectáculo pasajero de las cosas de la vida y de sus tentaciones. La meditación de sūnyatā guía hacia prajña (sabiduría trascendental), que ocasiona la emancipación de la oscuridad espiritual para aquel que la practique.

Nagarjuna puso la clave de su enseñanza acerca de sūnyatā en los siguientes versos: «Karmaklesa-ksayan-moksah, karmaklesa vikalpatah Te prapañcat prapañcastu sunyatayam nirudhyate» (MMK, XVIII, 18, 5), léase: La emancipación se obtiene por la disolución de los actos egoístas y de las pasiones. Todos los actos egoístas y las pasiones son causados por constructos imaginarios que devalúan las cosas que están llenas de valor.

Los constructos imaginarios (vikalpas) nacen de la verbalización (prapañca), de la actividad imaginativa de la mente.

Esta actividad mental cesa cuando sūnyatā, la vaciedad o vacuidad de las cosas se realiza.

1.4.-Sūnya como el símbolo de lo inexpresable

Sūnya se usa en la filosofía Madhyamaka como un símbolo de lo inexpresable. Al llamar sūnya a lo Real, los madhaymikas sólo intentan decir que es avacya, anabilapya, léase: inexpresable. En el mismo primer verso de la MMK Nagarjuna realza la perspectiva del sūnyavada, un punto de vista consiste en ocho negaciones: «Anirodham anutpadam anucchedam asasvatam Anekartham ananartham anagamam anirgamam», a saber:

- 1.-Anirodham: ni destrucción.
- 2.-Anutpadam: ni producción.
- 3.-Anucchedam: ni disolución.
- 4.-Asasvatam: ni eternidad.
- 5.-Anekartham: ni unidad.
- 6.-Ananartham: ni pluralidad.
- 7.-Anagamam: ni retorno.
- 8.-Anirgamam: ni salida.

Lo Real está más allá de las dicotomías del intelecto. Es inexpresable. La palabra sūnya (o sūnyatā) ha sido usada en este sistema, ahora y entonces, como indicio de lo inexpresable (avacya, avyakṛta). En esta acepción se puede relacionar con el concepto de nirvāna.

1.5.-Sūnyatā no es una teoría

Los madhyamikas usan la dialéctica como un criterio de todas las teorías (dristis), pero sin ninguna teoría de suyo propia. Gracias al uso de su dialéctica se alcanza la conclusión de que todos los fenómenos (dharmas) están sūnya o nissvabhava, es decir, faltos de alguna realidad independiente y substancial. Esto puede llevar a pensar que sūnyatā es en sí mismo una teoría, lo que sería lectura errónea de la posición de Nagarjuna y los madhyamikas.

Sūnyatā no es una teoría. Mejor puede interpretarse como la conciencia de la impotencia de la Razón para darse cuenta de la Verdad del mundo, de lo Real, y de la urgencia de alzarse hacia un nivel más alto de comprensión de todo lo que nos rodea. Sólo cuando la persona trasciende la base del pensamiento discursivo común, es entonces cuando puede remontarse a algo superior. Nagarjuna expone hermosamente el propósito de sūnyatā en el siguiente verso: «Atra brumah sunyatayam na tvam vetsi prayojanam Sunyatam sunyatartham ca tat evam vihanyase» (MMK, XXIV, 7), léase: Ustedes no conocen el propósito de sūnyatā. Sūnyatā no se usa como una teoría sólo en favor de sūnyatā.

Sūnyatā no se enseña a favor de sí misma, sino para guiar la mente hacia la verdadera realidad, restringiendo su tendencia conceptualizante. Su propósito es una expresión de aspiración, un intento por silenciar la cognición incesante de la mente verbalizante, no una teoría.

1.6.-Sūnyatā no es nihilismo

Algunos debaten que sūnyatā es un puro negativismo, una supuesta denuncia de todo, carente de alguna sugerencia positiva que

ofrecer. Sūnyatā no guiaría hacia ninguna parte. Sería un nihilismo extremo.

Pero lo cierto es que la dialéctica madhyamaka, conducente a sūnyatā, no es mero negativismo. Simplemente no niega todas las afirmaciones acerca de la realidad, niega también todas las negaciones acerca de la realidad. Nagarjuna dice que la Realidad ni es existente (sat) ni no-existente (asat). Sólo afirma que el Absoluto es inaccesible al pensamiento. No dice que el Absoluto es una no-entidad. Sostiene que sólo una sabiduría no-dual y trascendental se da cuenta del Absoluto. Aboga, pues, vehementemente por el darse cuenta de la Verdad absoluta. Nagarjuna dice: «Sin darse cuenta de la absoluta Verdad, nadie puede obtener el nirvāna» ²⁸⁸.

Los madhyamikas exclusivamente niegan todas las consideraciones acerca de la Realidad; pero no niegan la Realidad misma. No puede, por tanto, denominarse nihilismo. Como Dr. Murti lo expuso: «La no-doctrina acerca de la Realidad no significa la doctrina de la no-realidad. Sūnyatā es negativa sólo para el pensamiento, pero en sí misma es el conocimiento no-relacional del Absoluto. Puede incluso tomarse como más universal y positivo que la afirmación» ²⁸⁹. También Candrakīrti protesta contra la calificación del budismo madhyamaka como nihilista (nistika), ya que el madhyamika sólo apunta a demostrar la relatividad de las cosas: su doctrina trasciende tanto la afirmación como la negación ²⁹⁰.

²⁸⁸ Paramartham anagamya nirvanam nadhigamyate (Nagarjuna).

²⁸⁹ Cf. Murti, 1960, p. 160.

²⁹⁰ *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, pp. 156-157.

1.7.-Sūnyatā no es un fin en sí mismo

Nagarjuna advierte que no se debe hacer de sūnyatā un fetiche. No es un fin en sí mismo. Es sólo un medio para guiar la mente hacia la intuición trascendental (prajña), y que tampoco debe sustentarse como un fin en sí mismo. El siguiente verso de Nagarjuna en MMK, XIII, 8, expresa esta idea: «Sūnyatā sarvadrstinam prokta nihsaranam jinaih. Yesam tu sunyata drstistan asadhyan babhasire», léase: El Buda hablaba de sūnyatā para disponer de todos los puntos de vistas o "ismos". Los que convierten la sūnyatā misma en otro "ismo" están muy lejos de la esperanza o de la ayuda.

Candrakīrti, al comentar lo anterior, se refiere a una observación que el Buda le hizo a Kāśyapa acerca de sūnyatā. El Buda dijo: «O Kāśyapa, sería mejor sostener el punto de vista personalístico (pudgala drsti) de la magnitud de la montaña Sumeru, antes que abrazar la perspectiva de un nihilista acerca de sūnyatā. Llamo incurable a quien se aferre a sūnyatā misma como a una teoría. Si una droga administrada a un paciente hubiera de remover todos sus desórdenes, pero hubiese de contaminar el estómago mismo al permanecer en él, ¿declararía usted curado a ese paciente? Inclusive, si sūnyatā es un antídoto contra las opiniones dogmáticas, mas si un hombre hubiera de aferrarse a ella para siempre como a una opinión en sí, está condenado»²⁹¹.

Por todos lados se dice que el Buda ha observado que la sūnyatā ha de tratarse como una escalera para subir al techo de prajña, es decir, de la sabiduría trascendental. Una vez alcanzado prajña, la escalera debería descartarse. Nagarjuna en MMK, XXIV, 11, advierte, otra vez, inequívocamente contra el uso erróneo de sūnyatā: «Vinasayati dur-drsta sunyata mandamedhasam Sarpo yatha durgrhilo vidya va dusprasadhita», léase: tal como una serpiente cogida del

²⁹¹ Cf. Singh, 1968.

extremo equivocado por un estúpido paisano, solamente lo mata, o una magia empleada erróneamente arruina al mago, igualmente la sūnyatā usada equivocadamente por un hombre que no entiende sus implicaciones, únicamente lo arruina.

1.8.-Meditación en sūnyatā

Ya se ha dicho que sūnyatā no es simplemente un concepto intelectual, sino una aspiración. Con el fin de perfeccionar esta aspiración, uno tiene que meditar acerca de las veinte variedades de sūnyatā. La meditación en sūnyatā es sólo una preparación para la disciplina espiritual de la prajñaparamita ²⁹². Prajña conoce la realidad como es (prajña yathabhutam artham prajanati). La meta principal es adquirir prajña, pues sólo al obtener prajña podemos conocer la Verdad. No obstante, prajña no puede obtenerse a través de la charla académica, enferma muchas veces de un pálido pensamiento, ni se puede lograr por el simple hecho de desearla. Prajña sólo puede obtenerse mediante la auto-disciplina ardua y la auto-cultura.

Hay seis cualidades espirituales que han de adquirirse y es la prajñaparamita el término que cobija todas esas cualidades, a saber:

- 1.-Dana: caridad.
- 2.-Sila: retirarse de todos los malos actos.
- 3.-Ksanti: tolerancia.
- 4.-Virya: entusiasmo y esfuerzo.
- 5.-Dhyana: concentración.
- 6.-Prajña: intuición trascendental.

²⁹² Prajñaparamita se traduce usualmente como la perfección de la sabiduría, pero significa realmente

Las cuatro primeras son cualidades morales y su desarrollo prepara para la práctica de la meditación (dhyāna). En tanto, dhyāna orienta la mente hacia prajña. Después de bastante práctica meditativa, el velo cae de los ojos y puede ver la Verdad cara a cara (vipasyana). El ego se desgarrá y es posible ver la luz que no se veía en la tierra o en el mar.

* * *

La vacuidad o el vacío, sūnya o sūnyatā, no constituyen una condición de inexistencia absoluta, tal como la considera el nihilismo occidental; más bien designa la irrealidad y transitoriedad de las diferentes cosas individuales en el mundo percibido, hechas de elementos trenzados y efímeros (dharmas), superficiales, y de las palabras e ideas utilizadas para comprenderlos. Los fenómenos del mundo se definen y crean entre sí, apareciendo y desapareciendo en sūnya, sin principio ni final, indefinible e inexpressable.

Este vacío subyacente es identificado por la escuela de Nagarjuna ²⁹³ como la naturaleza universal de todas las cosas, que puede ser realizado a través del Camino Medio de la iluminación, permitiendo a uno alcanzar el nirvana gracias al grandioso mundo del samsara.

A continuación expondremos la estructura principal de la Doctrina de Nagarjuna, como una forma de sostener el sentido global de su sistema filosófico tendiente hacia los valores humanos y el significado de sūnyatā como fuente ontológica de todo cuanto existe.

“sabiduría trascendental”.

²⁹³ En la actualidad el Zen.

2.-RESUMEN DE LA DOCTRINA DE NAGARJUNA

Si imaginamos al vacío como síntesis ontológica de todo lo existente, concepto primero a partir del cual podemos comenzar a razonar y campo de lo que todo depende, establecido así por la ciencia contemporánea y la filosofía budista, el paso siguiente es conocer los aspectos centrales de la Doctrina de Nagarjuna, en primer lugar, su principio según el cual la Realidad total se analiza a partir de dos verdades entrelazadas. De este modo podemos construir un cuerpo teórico coherente sobre el objeto estudiado, es decir, el sistema nagarjuniano puede complementar el conocimiento de la Teoría del Big Bang.

2.1.-Las dos verdades

En lo Real, que es lo mismo que la totalidad del universo, coexisten dos verdades: la verdad velada del mundo o verdad convencional (samvrti-satya) y la verdad del sentido superior o verdad última (paramārtha-satya). Esta distinción entre dos niveles de la realidad es la base a partir de la cual el Buda impartía sus enseñanzas.

La verdad velada del sentido común, denominada también vijñāna, ve a todos los fenómenos (dharmas) como algo que ya ha nacido. La verdad del sentido superior o prajñā permite contemplar todos los dharmas como algo que no ha nacido. En el mundo de los sentidos y del intelecto el hombre utiliza el conocimiento vijñāna, cuyo rasgo distintivo fundamental es el dualismo, en el sentido de que parte de la premisa de la oposición entre quien ve y lo visto. En prajñā, sin embargo, esta diferenciación no existe ya que ambos se revelan

como idénticos: el vidente es lo visto y lo visto es el vidente. La *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* como la mayoría de los escritos genuinos de Nagarjuna se centran en prajñā ²⁹⁴.

Las declaraciones de verdad en el nivel convencional corresponden a acuerdos de los seres humanos para utilizar los conceptos de maneras determinadas, debido a convenciones lingüísticas. En otras palabras, prajñā no es meramente una facultad analítica sino un camino que conduce gradualmente al adepto o pupilo desde un mundo de apariencias al de la absoluta realidad.

El sentido superior, prajñā, no puede obtenerse con independencia de la verdad velada -lo mismo como el camino al vacío inicial del universo no se logra sin los pasos preliminares dados por la física-. Sin embargo, no puede alcanzarse el nirvana con independencia del sentido superior. Ello significa que la verdad de Nagarjuna y del Buda depende de dos verdades o, por decirlo de otro modo, sólo cabe alcanzar lo verdadero atravesando la vía de lo falso. Pero esta vía sólo puede ser transitada en virtud de la iluminación procedente de la verdad superior. Esa inspiración permite, al pensar los dharmas, en sí vacíos, reconocer lo absurdo del mundo. Lo que sucede, más bien, es que mientras uno los piensa y participa de ellos, también es capaz de disolver la adhesión al mundo físico en virtud de aquella iluminación.

Prajñā es la experiencia más fundamental y su culminación es el conocimiento (jñāna), a modo de una visión intuitiva de la realidad existente más allá de la dualidad. Prajñā es la verdad de sentido superior. En ella se basan todas las demás, pero no por ello, debemos considerar que se trata de algo ajeno a las experiencias que podemos señalar y calificar concretamente. Prajñā es la experiencia

²⁹⁴ Cf. Lindtner, 1997 (Introducción). También en Loy 2000 y Harvey 1998.

pura que trasciende toda diferenciación. Prajñā trasciende vijñāna. Prajñā es no-dualidad.

Vijñāna es dualidad. En ocasiones vijñāna se ha interpretado como pensamiento conceptual o conceptualización, razón o comprensión discursiva. En concreto, en este nivel, el entendimiento humano invariablemente presupone algún tipo de relación espacial, temporal y causal.

La etimología de vijñāna y de prajñā resulta también muy explicativa, ya que ambas palabras comparten la misma raíz "jñā", cuyo significado es «saber». El prefijo "vi" de vijñāna significa «separación» o «diferenciación». Vijñāna, por tanto, se refiere al tipo de conocimiento que se obtiene a través de la discriminación. Por su parte, el prefijo "pra" significa «nacer» o «emanar», y tiene que ver con una modalidad de conocimiento más espontánea, en la que el pensamiento no es producto de la actividad de un sujeto, sino que emana de una fuente no-dual más profunda, hasta el punto que resulta imposible discernir el pensamiento del pensador.

Prajñā se ha interpretado como intuición. Es decir, «la aprehensión mental inmediata de un objeto sin la intervención de ningún tipo de proceso racional»²⁹⁵, como ocurre en la *scientia intuitiva* de Spinoza, la tercera y más elevada forma de conocimiento; la percepción de algo exclusivamente a través de su esencia, que no tiene nada que ver con el convencimiento racional, sino con una unión inmediata con la cosa en-sí. Nos referimos a la intuición como la modalidad de funcionamiento no-dual del intelecto. Prajñā es una aprehensión inmediata, sin tiempo alguno para la reflexión, el análisis o la interpretación. Prajñā se asimila a una

²⁹⁵ Oxford English Dictionary.

chispa, por lo que el término inmediato es la espontaneidad, la ausencia de deliberación, la inexistencia de proposiciones intermediadoras, la falta del paso intermedio entre premisas y conclusiones ²⁹⁶. Platón dice: «Y el pensamiento... ¿no funciona mejor cuando no está perturbado ni por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer, sino cuando, por el contrario, a solas consigo mismo y liberándose en la medida que le es posible de la compañía del cuerpo, sólo aspira a ser» ²⁹⁷.

* * *

¿Son los fenómenos totalmente irreales? Nagarjuna dice que tienen realidad de cierta clase, es decir, son la apariencia (smavriti) de la Realidad, lo verdadero (satya). La apariencia apunta la cubierta o el velo, a lo que aparece; no es una mera tela de araña flotante *in vacuo*, sino que cubre la Realidad absoluta (paramartha). Nagarjuna dice en MMK, XXIV, 8: «Los Budas enseñan el Dharma, recurriendo a dos verdades: la verdad empírica (smavritisatya) y la verdad absoluta (paramartha-satya)» ²⁹⁸. Esta distinción es esencial para entender la enseñanza del Buda, reafirma nuestro autor en MMK, XXIV, 9: «Los que no conocen la distinción entre estas dos verdades no pueden entender el profundo significado de la enseñanza del Buda» ²⁹⁹.

Candrakirti explica la apariencia de las cosas de la siguiente manera: «Lo que cubre todo alrededor es la apariencia (smavriti). La apariencia es la ignorancia primaria (ajñana) que cubre la

²⁹⁶ Cf. D.T. Suzuki tomado de Loy 2000, p.160.

²⁹⁷ Phaedo 65c.

²⁹⁸ “Due satye samupasritya buddhanam dharmadesana Lokasmavritisatyam ca satyam ca paramarthatah” (Nagarjuna).

²⁹⁹ “Ye’ naryorna vijananti vijananti vibhagam satyayordvayoh Te tattvam na vijananti gambhiram Buddhasasane” (Nagarjuna).

naturaleza real de todas las cosas»³⁰⁰. En otras palabras, el Absoluto, comprendido a través de estas dos categorías del pensamiento, son los fenómenos, y los fenómenos despojados de estas categorías son el Absoluto.

La realidad pragmática (smavriti), pues, es el medio (upaya) de alcanzar la Realidad, que es la meta (upeya). Nagarjuna menciona expresamente la importancia de la realidad empírica (vyavahara) al lograr la Realidad Absoluta (paramartha), en MMK, XXIV, 10: «Sin un recurso a la realidad pragmática, la Absoluta Verdad no puede enseñarse. Sin conocer la Absoluta Verdad, el nirvana no puede obtenerse»³⁰¹. Al comentar esto, Candrakirti dice: «Por tanto, en cuanto la apariencia así caracterizada, es un medio para la obtención del nirvana; por lo que debiera adoptarse, tal como alguien deseoso de agua usa un pote»³⁰².

2.1.1.-La ignorancia y el ignorante

El ignorante no es capaz de distinguir la verdad mundana (vijñāna) y la verdad de sentido superior (prajñā). El error es confundir lo relativo como absoluto, lo fragmentario como completo. Eso es perversión (viparyaya). El ignorante imagina lo condicionado como incondicionado.

El mundo está desprovisto de sustancialidad (por el vacío de donde proceden). Esa no-sustancialidad de las cosas es la

³⁰⁰ *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, p. 215. "Samantadvaranam smavritih. Ajñanam hi samanthat-sarva padarthatattvavacchadanat smavritirityuyate" (Candrakirti).

³⁰¹ "Vyavaharamanasritya paramartha na desyate Paramarthamanagamya nirvanam nadhigamyate" (Nagarjuna).

³⁰² *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, p. 216. "Tasmat nirvanadhigamo payatvat avasyameva yathavasthita smavritih adavena abhyupeya bhajanam iva salilarthina" (Candrakirti). En este comentario, smavriti es upaya, el medio; y, paramartha es upeya, la meta.

naturaleza verdadera. La ignorancia es el desconocimiento de la naturaleza verdadera de las cosas.

El mundo superficial (vijñāna) es la red de conceptos (nāma) y entidades convencionales (laksana), la urdimbre de los consensos, la trama de una mala interpretación del ser verdadero y el ambiente donde trabaja el ignorante. El Buda revela la verdadera naturaleza de las cosas por el significado de los conceptos (nāma) y las entidades convencionales, permitiendo a todos entenderlos plenamente, mas el ignorante no va más allá de nāma y laksana. El trabajo de Nagarjuna es una revelación de lo incondicionado a través de lo condicionado y lo contingente.

Pero la gente común, poseedora del poder de la ignorancia y de la sed de pasión, da lugar a perversiones y construcciones fantasiosas, cogniciones pervertidas, entendimientos pervertidos y miradas pervertidas. El poder de la ignorancia de generar perversión es comparable al poder de los sueños de crear objetos ilusorios, en los cuales uno tiernamente cree mientras sueña, para reírse de su propia y tonta imaginación cuando se despierta. Esto es llamado ignorancia y ellos gente común, comparables a niños, también conocidos como los colgados. Mas cualquier imaginación o fantasía de ningún modo altera la verdadera naturaleza del mundo, ya que incluso el ignorante tiene en sí el sentido de lo Real subyacente a toda existencia fenoménica.

La gente común, poseedora del veneno de la ignorancia, da rienda suelta a la perversión con respecto a todo lo que le rodea. Con respecto a lo transitorio (como los fenómenos del Cosmos) ellos lo elevan al pensamiento de lo permanente. Las nociones y emociones así construidas están torcidas por el error y la falsedad, y en este sentido son malas. En consecuencia, la sabiduría consiste en

superar los dogmatismos, ampliando la comprensión, profundizando la penetración.

* * *

La correcta comprensión en acuerdo con la naturaleza mundana de las cosas consiste en comprender que todas las cosas son vacías, relativas y no substanciales, condicionadas y cambiantes. Este talento está en la raíz de la habilidad del sabio. El sabio no encuentra confusión en distinguir las dos verdades en que se compone la Realidad.

Los Budas, por su poder de gran mérito, sabiduría y habilidad, remueven las perversiones del corazón de la gente común, permitiéndoles prepararse para comprender la realidad última (svabhā-sūyatā) de las cosas. Por ejemplo, el espacio (ākāśa) es siempre puro por naturaleza, incluso cuando una nube negra llevada por el viento lo cubre. La gente común dice que el espacio se volvió impuro cuando esto sucede. Mas cuando el viento feroz sopla y remueve las nubes, la gente dice que el espacio se volvió puro nuevamente. Pero la verdad del espacio es que ni se ensució, ni se limpió por el viento. En el mismo sentido, los Budas, por el fuerte viento de sus enseñanzas del dharma, soplan lejos (de la mente de la gente común) el velo de las nubes de la perversión, permitiéndoles a ellos recuperar la pureza original. Al final, la naturaleza última de las cosas ni se vuelve impura ni tampoco se limpia ³⁰³.

La sabiduría comprende lo verdadero despojándose de los conceptos y convenciones; sólo en este caso éstos funcionan como el

³⁰³ Cf. MMK, IX.

cauce para el flujo libre de la verdad más profunda, y no como las nubes que la esconden.

* * *

Pero queremos ir más allá. La sabiduría como único y decisivo factor de perfeccionamiento o redención es la doctrina india de salvación por excelencia. La redención en sí es un asunto intelectual, más físico que ético. La existencia del yo humano o la conciencia de uno mismo es sólo aparente y el reconocimiento de esta verdad equivale a la salvación. El que la reconoce queda con ella redimido, es decir, anula su existencia y su realidad aparente, y se eleva al mundo verdadero, a la eternidad, al brahmán neutro de los hindúes, a la perfección del vacío. ¿No es la misma filosofía implícitamente propuesta por la ciencia occidental en cuanto a la necesidad de buscar el conocimiento para perfeccionar a la sociedad y a uno mismo? Baste recordar las palabras de Einstein: «El verdadero valor de un hombre se determina según una sola norma: en qué grado y con qué objetivo se ha liberado de su Yo»³⁰⁴.

2.2.-La interdependencia de todo cuanto existe

Si se concibe la realidad superficial en la forma de las dos verdades mencionadas, prajñā y vijñāna, se llega a dos puntos de vista contrapuestos, a saber, el del ser-en-sí esencial de todas las cosas y el del no-ser de todas las cosas. Sin embargo, tal razonamiento conlleva el siguiente error lógico: si consideramos las cosas como siendo en-sí-mismas, esto es, dotadas de una existencia sustantiva, entonces carecerían de fundamento y no

³⁰⁴ Albert Einstein, Mi visión del Mundo, Tusquets, Barcelona, 1997,p. 15.

estarían condicionadas, por lo que no habrían causas y efectos, actos y agentes. Por el contrario, si consideramos las cosas como siendo en absoluto, algo tan lejano como increíble, entonces todo se asemejaría a una ilusión.

Distinciones de identidad y diferencia como «el ser es y el no-ser no es»³⁰⁵, sus respectivas síntesis y antítesis, son refutadas por el pensamiento nagarjuniano, el cual señala que: Los fenómenos dependen mutuamente en surgimiento en el tiempo y también son dependientes en su propia naturaleza. La verdad última no está en los extremos.

Al apreciar la realidad desde la verdad más profunda o *prajñā*, la ontología aristotélica queda sin base, en cuanto le atribuye al ser y al no-ser realidades en sí, independientes, cuando -desde el punto de vista de Nagarjuna- son conceptos interdependientes³⁰⁶. No es posible considerar entidades separadas que interactúan. Por sí misma, una cosa no es nada, lo es solamente en relación con otras cosas y, éstas son en relación de ella y los demás³⁰⁷. Nagarjuna dice: «El mal solo existe en relación al bien y es con respecto a lo malo como nos forjamos una idea de lo bueno. Por lo tanto, la noción de bien resulta inseparable de la noción de mal y, del mismo modo, la noción de mal depende también de la noción de bien» (MMK XXIII, 10-11)³⁰⁸. De igual forma, lo que es corto depende de lo que es largo, porque corto y largo son conceptos correlativos. La luz es luz en relación a la oscuridad, porque es su ausencia. Nagarjuna

³⁰⁵ Principio de identidad aristotélico.

³⁰⁶ La demostración metafísica de Aristóteles, su principio de identidad (tb. De Fiore) según el cual «el ser es y el no ser no es», es una determinación evidente de una dicotomía y dualidad que se halla latente exclusivamente en el lenguaje ordinario, en la verdad superficial, pero no en la realidad más profunda, *prajñā*, por lo que es falsa en cuanto es menos descriptiva de la esencia de las cosas, es decir, su sentido es práctico para el análisis de la verdad velada del mundo o *vijñāna*, pero más allá es engañoso.

³⁰⁷ Cf. MMK 3. Véase también análisis en Harvey 1998, p. 125.

³⁰⁸ *Mūlamādhyamaka-kārikā*, XXIII, 10-11. Cita extraída de Candrakīrti, *Lucid Exposition of the Middle Way*, traducido por Mervyn Sprung, Boulder, Co., Prajñā Press, 1979.

llegó a decir que lo incondicionado -tradicionalmente un término que designa nirvāna y, también espacio- es dependiente de lo condicionado, su opuesto ³⁰⁹.

La interdependencia y relatividad innegable de todo lleva a refutar toda existencia independiente o naturaleza-propia de un fenómeno, pues si todo depende de otro, no existe nada en-sí: «Nada perece ni surge en el tiempo, nada termina ni perdura eternamente, nada hay idéntico a sí mismo ni mutable, nada que venga ni que vaya. Así es pratītya-samutpāda» (MMK XXI, 5).

La crítica de Nagarjuna a la noción de naturaleza-propia (MKK, XV) consiste en decir que toda cosa que surge según unas condiciones, como sucede con todos los fenómenos, no puede tener una naturaleza inherente, ya que lo que es depende de aquello que lo condiciona. Si todo es interdependiente, si no hay nada con naturaleza propia, no puede haber nada con otra naturaleza real (bhāva) que exista substancialmente. Si no hay nada que exista realmente, no puede haber nada que sea no-existente (abhāva). Y más, si el sufrimiento tuviera naturaleza propia, sería eterno y sin causa, y nunca podría desarrollarse gradualmente en una persona, porque él o ella o lo tendría o no lo tendría. Luego, en un mundo de entidades con naturaleza-propia, todo cambio y actividad sería imposible; todo sería estático y eterno. Porque todo está vacío es por lo que puede haber actividad.

Las concepciones extremas sólo se levantan sobre la base de la existencia inherente de los fenómenos. Sin embargo, se ha analizado como los fenómenos no poseen una existencia inherente o una naturaleza propia. Así, cuando la concepción de la existencia

³⁰⁹ Cf. MMK VII, 33; y, MMK XXIV.

inherente de un fenómeno no existe, las concepciones extremas no emergen, de modo que no hay fuego cuando no hay combustible ³¹⁰.

No obstante, sin asumir la dicotomía aristotélica, ningún lenguaje, ningún discurso racional ni palabra alguna es posible, tampoco el llegar a la verdad superior. Por lo que el principio de identidad de Aristóteles es válido en cuanto permite una descripción de la verdad superficial de las cosas, pero más allá es engañoso puesto que lo esencial es invisible a los ojos.

La metódica refutación que hace Nagarjuna a la ontología aristotélica se sitúa en concordancia con el sentido más profundo del vedismo (*Rig Veda*, X, 129, 1-3) y con la concepción doctrinal inicial del Buda o de la budeidad ³¹¹, con la afirmación que funda y estructura la posición primitiva del príncipe Gautama: El encadenamiento causal y la interdependencia recíproca de todos los fenómenos, como exclusivas y únicas leyes de determinación real a que se somete todo el universo.

Nagarjuna considera a la interdependencia causal como una noción tan esencial que la equipara a *sūnyatā*, vacuidad o vacío, el más importante de todos los conceptos de su doctrina: «Nosotros interpretamos la interdependencia existente entre todas las cosas (*pratītya-samutpāda*) como la ausencia de toda entidad» (MMK XXI, 5) ³¹². Se desprende, pues, la idea de vacío y su directa consonancia con un no-origen de las cosas.

* * *

³¹⁰ Candrakīrti, Supplement to (Nagarjuna's) Treatise on the Middle Way (VI.116).

³¹¹ Buda no es un nombre propio y deriva de la palabra pali/sánscrita *buddha*, título descriptivo que significa despierto o iluminado.

³¹² También citado por Loy 2000, p.18, y 2000, p. 239.

En los modelos de la física cuántica (subatómica) los constituyentes de la materia y los fenómenos básicos que producen, están todos interconectados, interrelacionados y son interdependientes. No pueden ser entendidos como entidades aisladas, sino solamente como partes integradas de un todo. Del creador del modelo atómico y Premio Nobel en 1922, Niels Bohr (1885-1962) ³¹³, se desprende lo siguiente: Las partículas materiales aisladas son abstracciones, porque son propiedades sólo definibles y observables a través de su interacción con otros sistemas. El investigador se ve conducido a una nueva noción de no fragmentada totalidad, que niega la idea clásica de analizar el mundo en partes separadas que existen independientemente. Hemos invertido la noción clásica usual de que las partes elementales independientes del mundo son la realidad fundamental y que los diversos sistemas son meras formas y distribuciones particulares contingentes de esas partes. En lugar de esto, decimos que la realidad fundamental es la inseparable interconexión cuántica de todo el universo y que las partes que se comportan con relativa independencia son meras formas particulares y contingentes dentro de este todo ³¹⁴.

La física moderna muestra que los objetos materiales no son entidades diferenciadas, sino que están inseparablemente ligados a su entorno y sus propiedades sólo pueden entenderse en función de su interacción con el resto del universo. Esta interpretación se extiende hasta las distantes estrellas y galaxias. En palabras del astrónomo Fred Hoyle: «Nuestra experiencia diaria, incluso hasta los más mínimos detalles, parece estar tan estrechamente relacionada con

³¹³ Niels Bohr, físico danés, que fue el primero en aplicar la teoría cuántica al estudio de la estructura atómica. Iniciador de la nueva descripción de la naturaleza en términos cuánticos, estructurada en torno a su principio de complementariedad. Participó en el proyecto de construcción de la bomba atómica.

³¹⁴ Cf. Bohr, 1934.

las grandes formas del universo que es casi imposible contemplar a ambos como separados»³¹⁵.

En el mundo de la física de altas energías se descubre una realidad que trasciende la descripción racional clásica -como ya vimos en la Introducción-. El campo es un *continuum* energético presente en todas partes del espacio y, sin embargo, en su aspecto de partícula tiene una estructura granular y discontinua. Esos dos aspectos en apariencia contradictorios quedan así unificados, pasando a ser considerados como aspectos diferentes de la misma realidad. Los dos aspectos de la materia se transforman sin cesar uno en otro. «La forma es el vacío y el vacío es en verdad la forma. El vacío no es diferente de la forma, lo forma no es diferente del vacío. Lo que es forma, es vacío, lo que es vacío, es forma»³¹⁶. La idea de mutua relación entre todas las cosas es una característica clásica del budismo y, en general, del panteísmo unitario de las filosofías orientales. Esta doctrina ve a toda la realidad como diversas manifestaciones de un mismo y único ser, constituida por sucesivas emanaciones de una sustancia divina. En otras palabras, la plenitud del vacío e interdependencia de toda la realidad es total. «Que lo venere tranquilo, como aquello de lo que proviene, como aquello en lo que se disolverá, como aquello en lo que él respira» (*Chandogya Upanishad*, 3, 14, 1).

Según el físico y filósofo Ernst Mach, la inercia de un objeto material -la resistencia del objeto a ser acelerado- no es una propiedad intrínseca de la materia, sino una medida de su interacción con el resto del universo. La materia sólo tiene inercia porque hay otra materia en el universo. Cuando un cuerpo

³¹⁵ F. Hoyle, *Frontiers of astronomy*, Heinemann, Londres, 1970, p. 304.

³¹⁶ *Prajna-aparamika-hridaya Sutra*, M. Müller, vol . XLIX.

rota, su inercia produce fuerzas centrífugas (empleadas, por ejemplo, en los secadores centrífugos para extraer agua de la roma mojada), pero estas fuerzas centrífugas aparecen sólo porque el cuerpo rota con relación a las estrellas fijas. Si esas estrellas fijas repentinamente desaparecieran, la inercia y las fuerzas centrífugas del cuerpo en rotación desaparecerían con ellas. Es el llamado principio de Mach, que tuvo una profunda influencia sobre Albert Einstein y fue lo que inicialmente lo motivó a construir la teoría General de la Relatividad ³¹⁷. Es la misma idea expresada por el budismo cuando se llama a la realidad última sunyata, vacío o vacuidad, y afirman que es un vacío vivo, que da origen a todas las formas existentes en el mundo fenoménico.

* * *

Pero establecer un simple paralelismo entre el budismo y la ciencia no lo es todo. Lo cierto es que vemos al vacío como el único concepto que expresa la síntesis ontológica por excelencia. El vacío, un campo cuántico que da origen a una infinita variedad de formas que sostiene y que, finalmente, reabsorbe. «La relación entre forma y vacío no puede concebirse como un estado de opuestos mutuamente exclusivos, sino sólo como dos aspectos de la misma realidad que coexisten y están en cooperación continua» ³¹⁸. Desde nuestro punto de vista, a partir del vacío hablamos de una unificación tanto conceptual como epistemológica. ¿Existe acaso otro concepto empíricamente comprobable que pueda definir científicamente el origen del universo y de absolutamente todo lo existente?

³¹⁷ Cf. Einstein, 1997, p.150.

³¹⁸ Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Eyra, Madrid, España, p. 223.

2.3.-El no-origen de las cosas ³¹⁹ y la quintaesencia

Los cuatro argumentos de las *Mûla-mâdhyamaka-kârikâ* que presentamos a continuación, apuntan contra la determinación dogmática de un origen único de las cosas, en el sentido del creacionismo típico ³²⁰.

a.-Catuṣkoṭyutpādapratiṣedha. Esto demuestra que no hay un sujeto que origina las cosas. El ejemplo lo provee MMK XII, 1. La siguiente cita es de MMK, I, 6-7: «No es lógico que una cosa existente o no-existente tenga una condición. ¿Cómo puede algo no-existente tener una condición y cómo puede algo que ya existe necesitar una condición? Si ningún fenómeno (dharma) existente, no-existente, o existente no-existente puede producirse ¿cómo puede ser posible que haya una causa eficiente?».

b.-Vajrakana. Esto demuestra que no hay fuente de origen. La declaración clásica se encuentra en MMK, I, 1: «Jamás nada se origina en cualquier lugar, sea a partir de ella misma, de algo más, de ambos, o sin una causa».

c.-Ekānekaviyoga. Esto muestra que las cosas no pueden establecerse si no se pueden concebir como idénticas o diferentes. En MMK, II, 21, se lee ³²¹: «Si algo no se puede establecer como uno o como muchos ¿cómo puede establecerse en absoluto?».

³¹⁹ Este apartado está sustancialmente extraído de los estudios de Chr. Lindtner en Master of Wisdom Dharma Publishing, USA, 1997, pp. 337-339. Fue cotejado con los correspondientes versos del MMK.

³²⁰ La afirmación de un no-origen de las cosas a modo de un ciclo infinito también se puede observar particularmente en la Cultura Maya y en la Cultura Hindú. Véase el Factor Maya del PH.D. José Argüelles.

³²¹ Cf. MMK XXI, 6.

d.-Pratītyasamutpāda. Esto apunta el hecho que las cosas sólo aparecen como ellas mismas cuando están correlacionadas o viceversa. Es la ley causal tanto del universo como de las vidas de los individuos. En MMK XIV, 5-7: «Algo es algo basado en algo: algo no es algo sin basarse algo. Algo no es diferente de aquello de lo que depende. Algo, como tal, no se encuentra en algo más, ni se encuentra en algo que no es algo más [en sí mismo]. Desde que algo [en sí mismo] no es encontrado, algo y eso respecto a lo que es algo más, ciertamente no existe». En este sentido también está MMK, XVIII, 10: «Ahora, en primer lugar, cualquier cosa que depende de algo, ciertamente, no es la entidad independiente que parece ser. Es más, no es diferente de eso. Ni se aniquila ni se prolonga permanentemente».

Pratītyasamutpāda se traduce generalmente como co-producción condicionada u origen interdependiente. Es decir, da una clara idea de la naturaleza transitoria y condicionada de todos los fenómenos; y, por otro lado, muestra cómo el nacimiento, la vejez, la muerte y todas las miserias de la existencia fenoménica surgen en dependencia de condiciones y cómo todas las miserias cesan en la ausencia de estas condiciones. Candrakīrti confirma la manifestación de las entidades del universo como relativas a causas y condiciones ³²².

Pratītyasamutpada o la interdependencia significa relatividad, y la relatividad connota la irrealidad de cualquier elemento separado del entorno. Candrakīrti dice ³²³: «El asunto o la idea central de este tratado es pratītyasamutpada». La importancia de pratītyasamutpada yace en su enseñanza de que toda la existencia fenoménica, todas las entidades en el mundo están condicionadas, están vacías de existencia (svabhava) real e independiente. Conlleva a un error pensar en algo como aislado.

³²² *Prasannapada*, tomado de Singh, 1968, p. 2. "Hetupratyayapekso bhavanam utpadah pratītyasamutpadarthah" (Candrakīrti).

³²³ *Ibid.* "Tadatra-nirodhadyasta -visesana-visistah pratītyasamutpadah sastrabhidheyarthah" (Candrakīrti).

Pratityasamutpada no significa el principio de secuencia temporal ³²⁴, sino el principio de dependencia esencial de las cosas unas con otras. En una sola palabra, es el principio de relatividad, el más importante descubrimiento de la ciencia del siglo XX. Lo que la ciencia moderna ha descubierto, el gran Buda lo descubrió dos mil quinientos años antes. Al interpretar pratityasamutpada como la dependencia esencial de las cosas, unas con otras, la relatividad de las cosas, los madhyamikas criticaron otra doctrina de los hinayanistas, según la cual habían analizado todos los fenómenos en elementos (dharmas) y creían que estos elementos tenían una realidad separada de suyo propia. Los madhyamikas afirman que la misma doctrina de pratityasamutpada declara que todos los dharmas son relativos, que no tienen realidad separada (svabhava) de suyo propia ³²⁵.

* * *

Estas pruebas sobre el no-origen de las cosas conducen la investigación hacia el concepto de un nuevo tipo de materia de interacciones repulsivas, la quintaesencia, recientemente reintroducido por la cosmología contemporánea.

En la ley de la gravedad de Einstein, la fuerza del campo gravitacional no sólo depende de la masa, sino también de otras formas de energía y de la presión ³²⁶. De este modo, el signo de la fuerza gravitacional está determinado por la combinación algebraica de la densidad total de energía más tres veces la presión. Si la presión es positiva -como lo es para la radiación, la materia

³²⁴ Los hinayanistas habían interpretado *pratityasamutpada* como la secuencia temporal de las entidades reales entre las cuales había una relación causal.

³²⁵ En este sentido, svabhava es sinónimo de sūnyatā, falta de existencia real, independiente.

³²⁶ En la ley de la gravedad de Newton, la gravedad sólo depende de la masa y la presión no juega ningún rol.

ordinaria y la materia oscura-, entonces la combinación es positiva y la gravitación es atractiva. Si la presión es lo suficientemente negativa, la combinación también es negativa y la gravitación repulsiva ³²⁷. Curiosamente, el significado del efecto directo de la presión negativa -una implosión- puede ser lo opuesto a su efecto gravitacional -una repulsión-. Por ejemplo, la implosión de un gas tiene presión negativa. ³²⁸.

Precisamente, en la energía del vacío se encuentra esta condición de presión negativa y gravitación repulsiva (con tal que su densidad sea positiva). Esta es una consecuencia de la conocida ley de conservación de la energía, donde la energía no puede ser destruida, sólo transformada ³²⁹. Pero lo mismo se observa con la quintaesencia ³³⁰. Esta es la razón por la cual la cosmología actual está centrada -entre otros temas- en detectar la existencia de la quintaesencia, ya que tiene consecuencias observables. Debido a que su valor de w (ecuación de estado) difiere de la energía del vacío, el resultado produce una proporción diferente en la aceleración cósmica. Conforme el efecto Doppler, diferencias en la proporción de la aceleración produce pequeñas diferencias en el tamaño angular de la mancha caliente (roja) y fría (azul) en el fondo cósmico de

³²⁷ Para cuantificar estos datos los cosmólogos consideran la llamada ecuación de estado con la letra w . Así, w considera el radio de presión de la densidad de energía. Por ejemplo, para un gas ordinario, w es positivo y proporcional a la temperatura. Pero para ciertos sistemas, w puede ser negativo. Si cae debajo de $-\frac{2}{3}$ (menos un tercio) la gravedad se vuelve repulsiva.

³²⁸ ¿Qué significa tener presión negativa? La mayoría de los gases calientes (como los existentes en los primeros períodos después del Big Bang) tienen una presión positiva; léase: la energía cinética de los átomos y la radiación los empuja fuera de su contenedor molecular. El efecto directo de la presión positiva -empujar- es lo opuesto a su efecto gravitacional -atraer-. Por ejemplo, un globo de ese gas colapsaría hacia adentro, porque la presión de afuera (cero o positiva) habría excedido la presión interna (negativa) del globo.

³²⁹ Matemáticamente la ley de gravedad puede ser reformulada para declarar que la proporción de cambio de la densidad sea proporcional a $w + 1$. Para la energía del vacío -cuya densidad, por definición, nunca cambia- la suma tiene que ser cero. En otras palabras, w tiene que ser precisamente equivalente a -1 . Luego la presión tiene que ser negativa.

³³⁰ Los astrónomos han propuesto dos nuevas observaciones para resolver este tema -vacío versus quintaesencia-: la Prueba de Aceleración de la Supernova (Supernova Acceleration Probe) y el Telescopio de Estudio Sinóptico de Gran apertura basado en la Tierra (Earth-based Large-Aperture Synoptic Survey Telescope).

radiación de microonda ³³¹. Sólo mediciones más precisas de supernovas a largas distancias podrán separar ambos casos.

La comunidad científica ha ido ponderando, poco a poco, las profundas implicancias de estos sorprendentes descubrimientos, proponiendo una soberbia nueva interpretación del universo y de nuestro lugar en la historia cósmica. Veamos la imagen: en el comienzo (o al menos hasta la parte más temprana de la que podemos tener alguna pista, desde 10 elevado a menos 43 segundos después del Big Bang), comenzó una inflación, un extendido período de expansión durante los primeros instantes; el espacio estaba desprovisto de materia y la quintaesencia (como campo cuántico) tenía una oscilación sostenida. Durante esa época primera del Cosmos, el universo se expandió gracias a un gran factor que ha durado aproximadamente 13 mil millones de años. Al final de la inflación, el campo de la quintaesencia decayó y permitió la aparición de un gas caliente de quarks, gluones, electrones, luz y energía oscura. Por miles de años el espacio estuvo tan lleno de radiación que los átomos no se pudieron formar. Sólo después la materia tomó control. La nueva etapa, nuestra época, se ha caracterizado por un estado más frío que en el principio, que ha permitido la condensación y la evolución de estructuras de gran tamaño e incluso la vida. Pero ahora esta época está llegando a su fin. La aceleración cósmica ha vuelto. El universo como lo conocemos, con estrellas brillantes, galaxias, racimos de ellas, parece haber sido un breve interludio. Cuando la aceleración del universo tome su lugar durante los próximos 10 mil millones de años, la materia y la energía del universo se irán diluyendo progresivamente y el espacio se estirará

³³¹ Se preparan otras pruebas de mediciones en la variación de galaxias con el aumento del corrimiento al rojo, que puedan inferir cómo ha cambiado con el tiempo el rango de expansión del universo. Un proyecto sobre la superficie de la Tierra llamado Deep Extragalactic Evolutionary Probe buscará este efecto.

demasiado rápido como para permitir la formación de nuevas estructuras. Los seres vivientes encontrarán un Cosmos cada vez más hostil ³³². Si tal aceleración es causada por la energía del vacío, entonces la historia cósmica está completa: los planetas, estrellas y las galaxias que vemos hoy son el pináculo de la evolución cósmica. Pero si la aceleración es provocada por la quintaesencia, el fin todavía tiene que ser escrito. El universo podría acelerar para siempre o quizás la quintaesencia podría decaer en nuevas formas de materia y radiación, repoblando el universo.

Para los futuros habitantes de la Tierra, el universo se verá progresivamente muy inhomogéneo, con vida confinada en islas distantes rodeadas de un vasto espacio vacío. ¿Podrán ellos imaginar que el origen fue homogéneo e isotrópico como hoy lo podemos ver? La última respuesta depende del rol que juegue la quintaesencia en el trabajo básico de la naturaleza, acaso en el reino de la teoría de las cuerdas ³³³. Nuestro lugar en la historia cuelga en medio del juego entre lo macroscópico y lo microscópico, entre lo muy grande y lo muy pequeño.

* * *

Podemos llegar a hablar de un universo sin un origen único y específico. En la terminología de Nagarjuna se dice: el no-origen de las cosas. Un planteamiento también compatible con la cosmología

³³² Véase *The Fate of Life in the Universe*, por Lawrence Krauss y Glenn Starkman, *Scientific American*, November, 1999. También Tipler, op. cit.

³³³ Debido a que la densidad de la energía oscura es muy pequeña, uno podría suponer que que el material que pueda derivar de su decaimiento tendría demasiada poca energía como para hacer algo de interés. Bajo tales circunstancias, sin embargo, la quintaesencia podría también decaer a través de una nucleosíntesis de burbujas. El interior de la burbuja sería nulo, pero su muralla podría ser el lugar indicado de una vigorosa actividad. Cuando la pared se mueva afuera, barrería a toda la energía derivada del decaimiento de la quintaesencia. Ocasionalmente, dos burbujas podrían colisionar en un fantástico despliegue de pirotecnia. En el proceso, partículas masivas como protones y neutrones podrían aparecer, luego, talvez, estrellas y planetas.

hindú que cuenta ciclos universales periódicos que van desde nuestro día y noche corrientes (24 horas) hasta un día y una noche de Brahma, que dura 8.640 millones de años, más tiempo que la edad de la Tierra y el Sol y una mitad del tiempo transcurrido desde el Big Bang. Estas escala temporal también corresponden a las de la cosmología moderna ³³⁴.

La Doctrina del Brahmán inculca la idea de que nuestro Cosmos está sujeto a un número de muertes y renacimientos inmenso, de hecho, infinito. Se desprende el desafiante concepto de que el universo no es más que el sueño de un Dios, que después de 100 años de Brahma se disuelve en un sueño sin sueños, hasta que después de otro siglo, Brahma empieza a soñar nuevamente el Gran Sueño Cósmico. En tanto, en otras partes, hay un número infinito de otros universos, cada uno con su propio dios soñando el sueño cósmico.

Naturalmente en esta cosmovisión no se habla de un Creador ni de una idea de Creación en el sentido tradicional de la palabra. Lo que en el sistema judeo-cristiano se llama Creación a partir de la nada, es aquí la emanación de la sustancia primordial concebida como neutra e impersonal ³³⁵: el vacío. Una creencia basada en la idea de la eterna transformación de la energía. Y si durante los próximos años se llega a probar la existencia de la quintaesencia, el universo podría verse como un todo autocontenido compuesto por tres tipos de energía: el vacío, la gravedad y la quintaesencia; una especie de trinidad energética. Así, el verdadero curso de un mundo sería sin fin, siendo comparable a la rueda de un auto, que carece de un inicio absoluto o fin absoluto.

³³⁴ Cf. Sagan, 1987.

³³⁵ La influencia de esta idea ha sido decisiva en la filosofía de la India y, en general, de Oriente.

2.4.-Ontología del vacío

Para la Doctrina de Nagarjuna la realidad se funda en el vacío, en el sentido de ser el precepto de los más esencial, lo más íntimo³³⁶. El que discute el vacío de las cosas, discute la presencia mundana de éstas, llamémoslo: el principio de vacuidad. En otras palabras, el conocimiento verdadero de la realidad reside en el vacío que puede alcanzarse en el desprendimiento, esto es, en un pensamiento sin signos, sin significado, al que no mueve ninguna inclinación, ningún fin, y, en definitiva, nada.

Nagarjuna insiste que a nivel convencional, fenomenológico, se puede observar la causalidad, en que una cosa es motivo de la aparición de otra. Pero ninguna de las teorías de la causalidad pueden explicar cómo funciona. Esto se debe a que, en el último nivel de la realidad no pueden encontrarse cosas reales que surjan. En efecto, el estado del conocimiento perfecto reside en el silencio que nada disputa.

* * *

Nagarjuna critica todas las opiniones y teorías sobre entidades o principios últimos mostrando cómo sus consecuencias necesarias contradicen sus propias teorías, quedado éstas reducidas al absurdo o a la experiencia. Demuestra que todas las opiniones lógicas posibles sobre temas específicos, son insostenibles. Para ello - como ya hemos visto- utiliza su método de negación a cuatro ángulos, método de examen y refutación de la totalidad de las cuatro

³³⁶ Cf. Vivenza, 2001, p. 22.

alternativas lógicas posibles de un tema: x es y; x no es y; x es tanto y como no y; x no es y ni no y.

Los aristotélicos dicen: el ser es y la nada no-es. Nagarjuna rechaza tanto esa posición como esta otra. Para ello, su argumentación sigue los pasos siguientes. En cada caso se comienza planteando una tesis, a continuación se la refuta para dejar espacio a una nueva tesis; ésta, por último, vuelve a ser refutada:

Primero: las cosas son en sí. No, pues lo que es-en-sí no es por obra de otras causas o condiciones. Ahora bien, todo lo que es, es en virtud de causas y de condiciones. Por tanto, nada es en-sí, sino que todo es en virtud de otro.

Segundo: aunque no hay ningún ser-en-sí, sin embargo sí hay el ser en otro. No, pues si no hay ser-en-sí, ¿de dónde vendría el ser en otro? Sólo de una manera impropia podríamos llamar al ser-en-sí de una cosa, ser otro. Si no hay ser en sí tampoco hay ningún ser en otro.

Tercero: aun sin ser-en-sí y sin ser en otro serían las cosas. Esto es imposible, pues ¿cómo podría haber un ser sin ser-en-sí y sin ser otro? Por tanto, sólo si hay ser-en-sí y ser otro se alcanza el ser.

Cuarto: y, sin embargo, tampoco el no-ser es. En modo alguno, pues si no se alcanza el ser, tampoco se alcanzará el no-ser. La gente denomina no-ser tan sólo al ser otro de un ser ³³⁷.

El nervio de este razonamiento, reducción al absurdo, reside en la prueba de la imposibilidad tanto del ser como del no-ser: si el ser fuera por sí mismo (ser-en-sí), entonces su no-ser no sería. Nada de lo que es puede convertirse en otro por sí mismo. Si algo

³³⁷ Véase el estudio correspondiente a Nagarjuna en Los Grandes Maestros Espirituales de Oriente y

que es existe realmente, entonces no es posible que sea otro. Ahora bien, si no existe un ser por sí mismo (ser-en-sí) ¿respecto de qué ser sería entonces el ser otro? o, dicho con otras palabras, ¿respecto de qué ser sería ese no-ser? De aquí que el origen del universo, entendido como aquello que existe en sí mismo y no depende de ninguna cosa, en principio, sea desconocido ³³⁸.

La deconstrucción del lenguaje que realiza Nagarjuna resulta de utilidad en cuanto adopta una doble estrategia, consistente en proponer una teoría sobre la ilusoriedad de los conceptos al tiempo que la refuta aplicándola contra sí misma. En MMK, I, 7, se lee: «Cuando un fenómeno existe, no existe. Lo que existe y no existe, no está establecido. ¿Cómo un agente de cumplimiento podría ser denominado causa?». Un discurso que resulta hasta contradictorio debido a su aparente violación de los principios de la lógica, en particular, del principio de identidad aristotélico. Es decir, la segunda afirmación dialéctica acabe con la primera, como una serpiente que se devora a sí misma no dejando nada, ni nirvana, ni Buda, ni enseñanza de ningún tipo.

Paradojas como: «La pureza que no es pureza es la auténtica pureza», -según la cual A no es A y, por lo tanto, es A; o, X es X, pero no es realmente- encuentran su formulación más radical en la literatura prajñāpāramitā, cuyo autor insistía en que la intención de Buda era mostrar que todas las perspectivas filosóficas son contradictorias e insostenibles. Sin embargo, aquel ejercicio dialéctico de profundo orden debiera acabar con todo pensamiento, abriéndonos a una nueva y desconocida modalidad de experiencia ³³⁹.

Occidente de Karl Jasper.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Cf. Loy 2000, p. 267.

Nagarjuna demuestra la relatividad (śūnyatā) de todos los posibles candidatos a ocupar la categoría de lo Real, pero sin olvidar que incluso vacuidad, vacío o śūnyatā también es relativo. «Los conquistadores espirituales han proclamado que śūnyatā supone el final de todas las teorías, visiones y puntos de vista. Es por ello que quienes convierten a śūnyatā en una teoría, padecen de una enfermedad incurable» (MMK, XIII, 8). Nagarjuna aclara en MMK, XXIV, 18: «Śūnyatā es un concepto provisional, no un concepto cognitivo que presupone lo cotidiano». Por lo tanto, en el último nivel de la realidad debe incluso dejarse de hablar de vacío, porque las cosas que se dicen están vacías no existen en última instancia y, por tanto, ni siquiera puede decirse de ellas que están vacías: «La vacuidad de todos los dharmas está vacía de esa vacuidad» (MMK, XVIII, 7) ³⁴⁰.

2.5.-La Vía Media entre el ser y el no-ser

Si bien el vacío es el principal concepto de Nagarjuna, la esencia de su doctrina, en estricto rigor, está más allá del ser, del no-ser, de la dualidad y de la no-dualidad, y se prueba en la práctica. La sentencia: quienes pretendan mediante la inferencia, la cognición y la conceptualización entender el razonamiento de Nagarjuna, no lograrán el fin. Nos acercamos a la verdad última cuando vemos que lo Real es inconcebible e inexpressable. Nagarjuna expresa en MMK, XVIII, 7: «Cuando cesa el dominio del pensamiento, cesa aquello que puede expresarse».

En consecuencia, representa un error afirmar que el término vacuidad conlleva alguna afirmación positiva acerca de la naturaleza

³⁴⁰ Afirmación en este sentido también se encuentra en MMK, XXII, 11.

de la realidad ³⁴¹. En la vacuidad no se genera ningún lenguaje privilegiado, porque los signos y categorías del lenguaje son inútiles en esa realidad ³⁴². En el vacío los polos que conforman la realidad física superficial se colapsan en una totalidad que no puede ser representada y que, en consecuencia, permanece filosóficamente indeterminada, puesto que, para que el lenguaje pueda describir las cosas, debe distinguir al sujeto del predicado, al agente de la acción y a la causa del efecto. Es decir, en ausencia de contenido no hay contenedor ³⁴³. Asimismo, si lo único que existe son interacciones causales, sin cosa alguna que sirva de causa ni cosa alguna que se vea afectada, no es posible experimentar esa realidad en términos de causa y efecto. Lo mismo que en el vacío físico, donde todas las distinciones espacio-temporales dejan de tener sentido y, en estricto sentido, también cualquier intento filosófico o religioso por establecer algún requisito *a priori* de la existencia.

El vacío (*sunya vada*) no puede ser atribuido ni al ser ni al no-ser. Nagarjuna denomina a su punto de vista la doctrina del nacer dependiente (*pratityasamutpada*), que para él representa la expresión de la verdad más profunda. Si el ser es-en-sí, entonces no habrá ningún nacer y ningún perecer; lo que no existe en virtud de su propia esencia, no puede nacer y perseverará eternamente ³⁴⁴. Si el ser es-en-sí, no se podrá alcanzar nada ni hacer nada, pues todo estará ya siendo. Si el ser es-en-sí, los seres vivos carecerían de estados diferenciables y no habría sufrimiento. Pero si el vacío de las cosas es, entonces hay nacer y perecer, actuar y alcanzar. Hay sufrimiento, precisamente, porque no existe un ser-

³⁴¹ Cf. Loy, 2000, pp. 33-34.

³⁴² *Ibid.* p. 263.

³⁴³ Cf. Loy, 2000, p. 265.

en-sí y tampoco un ser eterno. Por lo tanto, las cosas no son ni ser-en-sí eternos, ni nada, es decir: se hallan en la "vía media" entre el ser y el no-ser, pero están vacías.

El sistema filosófico de Nagarjuna concibe un conocimiento más allá de la dualidad y de la no-dualidad. Considera que la naturaleza de los dharmas se sitúa entre la absoluta no-existencia y la existencia substancial ³⁴⁵, por lo que están vacíos y son como un sueño o una ilusión mágica (māyā). En otras palabras, lo que experimentamos los hombres no existe en sentido absoluto, sino sólo en forma relativa, media, a modo de fenómenos pasajeros o transitorios entre el ser y el no-ser. A esto se refiere Nagarjuna al tratar el Camino Medio o la Vía Media, doctrina que se hace llamar a sí misma la "perfección de la sabiduría que divide al diamante" y, también, la "vía media" entre las tesis del ser y del no-ser de la existencia.

Definitivamente alejado de las tendencias dicotomizadoras está la doctrina mādhyamaka. «Pensar en términos de ser y no-ser se denomina pensamiento erróneo, mientras que dejar de pensar en tales términos es lo que se denomina, por el contrario, pensamiento correcto. Del mismo modo, pensar en términos de bien y mal es un pensamiento equívoco y no pensar de ese modo es un modo adecuado de razonar. Y lo mismo podríamos decir con cualquier otro tipo de dualidad como felicidad y sufrimiento, principio y fin, etcétera, mientras que la abstención de esa modalidad de pensamiento constituye el pensamiento correcto» ³⁴⁶. El hecho de tratar de llevar una vida pura aumenta la preocupación por la impureza, ya que, para poder albergar pensamientos y acciones puros, será

³⁴⁴ Cf. MMK, I, 15.

³⁴⁵ Cf. Harvey 1998, p. 125.

³⁴⁶ *The Zen Teaching of Hui Hai on sudden Illumination*, traducido y editado por John Blofeld, Londres, Rider, 1969, pp. 49-50.

necesario eludir los impuros, lo cual obliga a determinar a cuál de ambas categorías pertenecen nuestros pensamientos y nuestras acciones.

Nagarjuna examina las posturas de los demás a modo de terapia espiritual, para ayudar a liberarles de todo punto de vista constrictivo. Pero hay que insistir, la doctrina de Nagarjuna no debe ser considerada ni desde la perspectiva de la dualidad ni desde la de la no-dualidad.

* * *

Desde un punto de vista madhyamaka, la lógica tiene una existencia autónoma, de manera que pueden hacerse afirmaciones positivas válidas. Es decir, las inferencias que se hacen a nivel convencional son un puente real hacia algunos aspectos de la verdad última, que propiamente trasciende completamente toda lógica, palabras y conceptos ³⁴⁷.

Quienes imaginen ver a Nagarjuna a través de desarrollos tales como los del ser, no-ser, eterno, no-eterno, vacío, no-vacío, cuerpo, alma, etc., verán dañado su ojo espiritual por causa de esos mismos desarrollos. Pero quien ve la interdependencia de todo fenómeno, es decir, el nacer dependiente de las cosas, ése también podrá ver el sufrimiento, el nacimiento, la destrucción del sufrimiento y la vía de salvación.

³⁴⁷ Cf. Harvey 1998, p. 129.

2.6.-La verdad última

La consecuencia más sorprendente y expresada con mayor claridad de los puntos anteriores es la que sigue: si nada es propiamente, de ello parecerá inferirse entonces la no existencia de Buda, así como la no existencia de su doctrina, del conocimiento, de la práctica, de la comunidad, de los monjes y de los sabios que han alzado el fin. Si esto se presenta como una objeción, la respuesta será la siguiente: todos ellos existen en el sentido de ser vacíos, en el sentido de que ni son, ni no son. Y puesto que el ser vacío es, entonces también es Buda. Ahora bien, si las cosas no fuesen vacías, no se daría ningún nacer y perecer, ningún sufrimiento, y tampoco Buda y su doctrina del sufrimiento, la supresión de éste y el camino hacia su supresión. Pero, si hubiera el sufrimiento en sí, entonces no podría ser destruido. Si existiera el camino en sí, su trayecto no sería transitable, pues no existe ningún camino en lo que es eterno. Si se admite el ser-en-sí, ya no queda nada por alcanzar.

De ahí que Nagarjuna y Buda sean, enseñen y obren en el vacío. Tan sólo cuando un hombre llega a ver todos sus dharma en el vacío, a través de las condiciones físicas que lo rodean, podrá ver la doctrina de Buda, las cuatro nobles verdades, y alcanzar la aniquilación del sufrimiento. Mas no habrá entendido el sentido de la doctrina de Buda quien dirija la objeción anterior contra ella alegando su inesencialidad. La objeción deja de serlo cuando todo lo concebido, representado y existente es contemplado en el vacío mismo. Para quien el vacío es cierto, para ése será también cierto todo, ya sea mundano o supramundano. Para quien el vacío no es cierto tampoco lo será nada.

¿Qué tipo de pensamiento queda cuando nos desprendemos de absolutamente toda conceptualización? ¿Cuál es la naturaleza del pensamiento no-dual o no-conceptual?

La Perfección de la Sabiduría contiene una serie de sutiles y esquivas expresiones para aquello que está más allá de las palabras; es la noción de tathatā³⁴⁸: «mismidad» o «así-mismidad». La mismidad de una cosa, que equivale a su vacuidad, es su propio «tal-y-como-es», sin añadirle ni quitarle nada conceptualmente, simplemente siendo «así». La mismidad es inmutable e incambiable, sin discriminación, indiferenciada, no pertenece a ningún lugar, no es pasado, presente ni futuro, y la misma mismidad se encuentra en todos los dharmas (Asta. 307). «La verdadera realidad (tattva) no está condicionada por otra cosa, es serena, no está elaborada por la proliferación conceptual» (MMK, XVIII, 9).

La verdad última del vacío se conoce cuando se ha trascendido la ignorancia espiritual y las limitaciones del lenguaje han sido superadas, cuando ya no se generan más constructos lingüísticos imaginarios y no hay apego a ellos, cuando solamente queda una perfecta ecuanimidad.

En el vacío, cada experiencia es completa en sí misma. Como uno de los nudos de la red infinita e interdependiente de Indra, donde todos los eventos del universo dependen de todos los demás. Es decir, nos hallamos inmersos en el universo de eventos-sūnya del vacío, donde no podemos decir que ninguno sea más relevante que los demás. Todo evento no-dual es total y completo en sí mismo, aunque dependa del resto del universo y constituya una de sus manifestaciones, razón por la cual no se halla subordinado a ninguna

³⁴⁸ Nótese la conexión lingüística entre los términos tathatā y tathāgata. Ambos se forman a partir de la misma raíz tathā (advectivo) / tatha (adjetivo), que significa «así». Al añadir gata, que significa «ido», se convierte en tathāgata, literalmente «así-ido», mientras que con el sufijo ta el término queda substantivado, convirtiéndose en «mismidad» o tathāta.

otra cosa y deviene en un fin en-sí-mismo. La verdad absoluta o superior del Mahāyāna se expresa en el hecho de que todo lo que sucede es la totalidad de universo.

Cuando se llega a esta etapa del sistema de Nagarjuna, los fenómenos condicionados se consideran inútiles y, por tanto, dejan de generarse, de forma que la comprensión de la verdad última pasa a consistir en alcanzar la dicha de la iluminación [del nirvāna] (Cf. MMK, XXIV, 24). La idea es que nuestra percepción habitual deja de funcionar, es decir, las percepciones no son signos de los objetos. En otras palabras, en la disipación completa del pensamiento objetivador ³⁴⁹.

«La serenidad última consiste en llegar al final de cualquier aprehensión de las cosas (sarvopalambhopaśama), en el reposo de todas las cosas nombradas (prapañcopaśama)» dice Nagarjuna (MMK, XXIV, 10). Una afirmación que es necesario apoyar con el siguiente comentario en el mismo sentido: «Ninguna verdad ha sido enseñada por ningún Buda, en ningún lugar» (MMK, XXV, 24). En otras palabras, todo permanece en armonía con aquel que está en armonía con sūnyatā.

2.7.-Más allá del nirvāna: el Aharat

Es necesario recordar que el paradigma del significado trascendental del budismo no es nirvāna, porque nirvāna no es trascendental como el vacío. «El rango óptico del nirvāna es el mismo que el del mundo cotidiano. No existe la menor diferencia entre los dos» dicta Nagarjuna en MMK, XXV, 20 ³⁵⁰. El nirvāna no se

³⁴⁹ Cf. Loy, 2000, p. 247, 262.

³⁵⁰ Nirvanasya ca yu kotih kotih samsaranasya ca Na tayor antaram kimeit susuksamam api vidyate (MMK, XXV, 20).

considera como un dharma diferente de los dharmas condicionados de samsāra (realidad ordinaria), «no hay la más mínima diferencia entre los dos» (MMK XXV, 20) ³⁵¹. Nirvāna y samsāra no son diferentes para Nagarjuna. «Nada de la existencia fenoménica (samsāra) es diferente del nirvāna, nada del nirvāna es diferente de la existencia fenoménica» (MMK, XXV, 19) ³⁵². No es difícil observar que en estos enunciados radica el curso de la existencia mundana según la escuela Madhyamaka, cuando se sostiene que aquello que es contingente en su naturaleza condicionada es en sí mismo nirvāna en su incondicionada naturaleza.

¿Cómo puede ser esto? Nirvāna no se alcanza por la erradicación de algo real, es decir, de las impurezas, sino mediante la no-construcción del mundo condicionado de samsāra. Nirvāna y samsāra no son dos realidades diferenciadas sino que son el campo energético de la vacuidad, ya sea visto a través de la ignorancia espiritual o a través del verdadero conocimiento. A nivel convencional, el nirvāna incondicionado hace que samsāra exista sólo en relación a el y, consecuentemente esté vacío, ya que todos los dharmas son nirvánicos desde el principio mismo ³⁵³. De ahí que el bodhisattva no necesite escapar del samsāra para alcanzar nirvāna, de hecho, puede ayudar a los seres que sufren fortalecido por la idea de que nirvāna es algo que ya está presente en samsāra. Se habla, pues, de una no-dualidad nirvāna-samsāra, una realización que llega a su completa maduración cuando alcanza la budeidad (nirvāna en el sentido más elevado de la palabra).

³⁵¹ El hinayanista piensa que el nirvāna es el opuesto del samsāra (fenómenos).

³⁵² Na samsara nirvanat kimcid asti visesanam Na nirvanasya samsarat kimcid asti visesanam (MMK, XXV, 19).

³⁵³ Cf. Harvey 1998, p. 130.

Eso sí, la naturaleza de la budeidad (buddhatā) es por supuesto la vacuidad que también es la naturaleza de todo. Por ello se considera que todos los seres tienen una naturaleza que es no-diferente de buddhatā. Así también, la tarea de los seres no es alcanzar algo que todavía no poseen, sino descubrir y conocer su propia budeidad ³⁵⁴. La tarea del bodhisattva consiste en ayudarles con habilidad.

Suzuki resume en el siguiente párrafo la posición madhyamaka acerca del nirvāna: «Teoréticamente, el nirvāna es la dispersión de las nubes que revolotean alrededor de la luz del Bodhi. Moralmente, es la supresión del egoísmo y el despertar del amor (karuna). Religiosamente, es la rendición absoluta del yo a la voluntad de un cuerpo liberado de los factores (físicos) de limitación (Dharma-kāya)» ³⁵⁵. El Bodhi (que ha logrado la realización del nirvāna al observar sūnyatā) asume el cuerpo de carne con el propósito de ayudar a la gente común. El ya no tiene los factores limitantes del último cuerpo de carne.

* * *

La palabra nirvāna significa literalmente extinguido o extinción (del sufrimiento) ³⁵⁶ y, por tanto, tranquilo. Los siguientes puntos respecto de este término son comunes en la filosofía de Nagarjuna, a saber:

1.-Es inexpresable. No nacido, no tiene origen, ni cambio, ni decaimiento. Es inmortal. En MMK, XXV, 3, Nagarjuna describe: «El nirvāna es lo que ni se abandona ni se adquiere, ni es una cosa

³⁵⁴ «Levanta un madero y ahí estaré» recuerdan célebres palabras de los evangelios de Nag Hammadi.

³⁵⁵ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, ed. E. Conze, Harper & Row, New York, 1968, pp. 369.

aniquilada ni una cosa eterna; ni está destruida ni producida»³⁵⁷. Los madhyamikas dicen que no puede haber ninguna predicación del nirvāna³⁵⁸. En efecto, decir que el nirvāna es incondicional (asamskrita)³⁵⁹, e incluso una entidad positiva o existente (bhava), equivale a auto-contradecirse, pues una entidad positiva, que no es dependiente de condiciones no puede hallarse. Si no es bhava, no puede ser tampoco abhava (no existente o cesación total), pues abhava es una palabra relativa. Puede haber abhava sólo cuando hay previamente bhava. Además, la cesación (abhava) es un evento que ocurre en el tiempo.

Candrakīrti, en su *Prasannapada*, ofrece un pertinente comentario a la *Ratnāvalī*: «El nirvāna no es abhava (no ente). ¿Cómo sostiene usted tal idea? El nirvāna es realmente la completa cesación de tal consideración como bhava (ente) o abhava (no-ente) de lo real»³⁶⁰. Es la anterior relatividad de la existencia y de la no-existencia.

Se dice que Buda hizo la siguiente observación acerca del nirvāna: «Hay un no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto; pues si no hubiera este no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no habría aparentemente escape de esto que es nacido, devenido, hecho y compuesto» (*Udana*, VIII, 3)³⁶¹.

2.-Ha de realizarse en uno mismo. Esto es posible sólo cuando hay extinción completa del vehemente deseo por el placer sensual,

³⁵⁶ Cf. Ramana, 1978, pp. 51, 52, 66, 135, 324, 263, 272, 273 y 397.

³⁵⁷ Aprahinam asamprap'tam anucchinam asasvatam Aniruddham anutpannam etan nirvanam ucyte (MMK, XXV, 3).

³⁵⁸ Los hinayanistas creen que el nirvāna es eterno (nitya), bienaventurado (sukha).

³⁵⁹ Nagarjuna dice que los hinayanistas (vaibhasikas) creen que el nirvāna es incondicional.

³⁶⁰ Na cabhavo' pi nirvanam kuta evasya bhavana Bhavabhavaparamarsa-ksayo nirvanam ucyate (*Prasannapada* de Candrakīrti), tomado de Singh, Jaideva, *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanas I-1, India, 1968, p. 29.

³⁶¹ Texto tomado de Singh, Jaideva, *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanas I-1, India, 1968. pp. 31.

razón por la cual el cambio está en nuestra propia perspectiva del mundo: es una transformación psicológica, no ontológica. Los madhyamikas acentúan que el nirvāna no significa un cambio en el orden objetivo: el cambio es sólo subjetivo. No es el mundo el que tenemos que cambiar, sino sólo a nosotros mismos. Si las corrupciones (klesa) y las existencias condicionadas (samskrita dharmas) no fueran reales, ningún poder sobre la tierra podría cambiarlos. Se puede añadir que ontológicamente ningún cambio puede efectuarse en el Absoluto o la Realidad: un cambio ha de efectuarse sólo en nosotros mismos.

3.-El yo personal, el ego, cesa en el nirvāna. El acceso al nirvāna sólo es posible al extinguirse el yo personal. «El nirvāna es lo que queda absuelto de toda construcción del pensamiento»³⁶². Los madhyamikas creen que no es algo que se adquiere³⁶³.

4.-Es una paz (sama) o moderación que rebasa el entendimiento. Citando a Candrakirti (en su comentario a la MMK, XXV, 3): «El nirvāna connota la cesación de toda habla acerca de él, la quietud de la existencia fenoménica, y el logro del supremo bien»³⁶⁴. El nirvāna significa un cambio verificable de las existencias discretas y condicionadas (samskrita dharmas) y de las corrupciones (klesas) del hombre, que se transforman en dharmas incondicionados e incorruptos.

5.-Provee seguridad duradera. En *Samyutta Nikaya* (1069-79), hay un largo diálogo entre Upasiva y el Buda acerca del nirvāna. En

³⁶² Tatasca sarvakalpanaksaya rupam eva nirvanam (*Prasannapada* de Candrakirti), tomado de Singh, Jaideva, *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanas I-1, India, 1968. P. 229.

³⁶³ Los hinayanistas creen que el nirvāna es algo que se adquiere.

³⁶⁴ Sarvaprapañco pasamasivalaksanam nirvanam (*Prasannapada* de Candrakirti), tomado de Singh, Jaideva, *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanas I-1, India, 1968, p. 33.

ese diálogo, el Buda profirió los siguientes dos pronunciamientos, que son muy importantes: «Como la llama apagada por el viento va al reposo, y se pierde el conocimiento, exactamente así, el sabio, quien es liberado del nombre y el cuerpo, va al reposo y se pierde el conocimiento. No hay medida para el que se ha ido al reposo; no mantiene nada que podría nombrarse. Cuando todos los dharmas quedan abolidos, todas las sendas quedan también abolidas»³⁶⁵. El nirvāna no es transitorio cuando se alcanza.

El principio central de los cinco puntos anteriores, la isla en el centro del mar, es la experiencia humana de completar sūnyatā, en este sentido, el nirvāna. Como Suzuki lo expone: «El nirvāna no significa una aniquilación de la conciencia ni una supresión temporal o permanente de la mente, como algunos imaginaban, sino que es la aniquilación de la noción de la sustancialidad del ego y de todos los deseos que surgen de esta concepción errónea»³⁶⁶. Esto pretende mostrar que el nirvāna no es aniquilación. Es sólo sobre el escalón de nuestros egos muertos que podemos alzarnos al nirvāna.

2.7.1.-El Aharat

En nirvāna, el apego, el odio y la ilusión quedan destruidos para siempre. Aharat es el estado de aquel que ha alcanzado la experiencia nirvánica y ha sido radicalmente transformado por ella³⁶⁷.

³⁶⁵ Texto tomado de Singh, Jaideva, *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanas I-1, India, 1968, p. 29.

³⁶⁶ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, ed. E. Conze, Harper & Row, New York, 1968, pp. 50-51.

³⁶⁷ El ideal del Hinayana era el estado de Arhat o el obtenimiento de la iluminación personal. Según el Mahayana, el ideal del Mahayana era el Bodhisattvayana. Sravakayana y Pratyekabuddayana, apunta hacia la mera iluminación individual, lo cual es un estrecho ideal. El Bodhisattvayana apunta hacia la iluminación universal. Era el destino de cada individuo llegar a ser un Buda. El ideal del Bodhisattva del Mahayana era superior (*maha*); el del Hinayana era inferior (*hina*).

La palabra aharat significa digno. Es alguien que ha completado el entrenamiento espiritual, ha apagado los fuegos de las impurezas y está plenamente dotado de todos los factores del Camino ³⁶⁸; ha superado el sufrimiento y la enfermedad de dukkha y, ha alcanzado una salud mental total.

Una persona tan perfeccionada se describe como: «serena en su mente, serena su habla, sereno es su comportamiento que al conocer correctamente es completamente libre, está perfectamente en paz y en equilibrio» ³⁶⁹. Los actos serenos del aharat son de tal naturaleza que ya no producen resultados kármicos, conducentes a muertes y renacimientos físicos y psicológicos. Sus acciones son simplemente espontáneas y puras, sin ningún fruto futuro.

El desapego equilibrado de la mente del aharat es tal que, aunque pueda experimentar dolor físico, no puede surgir ninguna angustia mental de ello. Esto se debe a que no identifica ningún dolor como "mío", sino que simplemente lo ve como un fenómeno pasajero carente de un yo. En los constituyentes de la personalidad de un aharat no existe ningún pensamiento de un "yo" que está aquí, por el contrario, sólo ve una corriente de fenómenos cambiantes y transitorios. Carece de la vanidad del "yo soy": es uno que tiene

La diferencia en el ideal espiritual de los dos se expresa aun de otra manera. El ideal del Hinayana es el Nirvana; el ideal del Mahayana es el Buddhattva, el obtenimiento de la Budeidad. El mahayanista no considera que el obtenimiento del Nirvana sea el ideal supremo, sino el obtenimiento de la Buddhattva, i.e., *prajña* (intuición transcendental) y que *karuna* (amor universal) sea el supremo ideal.

³⁶⁸ Para cualquier persona normal el Camino hacia la iluminación principia por el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades del budismo, a saber: 1.-el sufrimiento (dukkha) al que estamos sometidos; 2.-el deseo como causa del sufrimiento; 3.-la curación será posible si nos deshacemos de la causa del sufrimiento; 4.-el camino medio es el camino hacia la salud. Ante las Cuatro Nobles Verdades, la actitud más adecuada a seguir es comprender que todos los fenómenos son dukkha, optar por abandonar la causa de dukkha, y pasar a experimentar la cesación de dukkha mediante el desarrollo del camino.

³⁶⁹ El Budismo, Peter Harvey, Cambridge University Press, [traducción de Silvia Noble], Madrid, 1998, p. 90. Extraído del Dhammapada, (trad. de Nārada Thera), The Dhammapada, Londres, John Murray, 1954.

un ser bien desarrollado y no una pequeña persona ³⁷⁰. «El cielo y la palma de su mano eran lo mismo para su mente» ³⁷¹.

El aharat goza de una mente fuerte como un rayo, en la que surgen destellos de intuición y, que ha desarrollado los siete factores de la iluminación: atención, investigación, vigor, júbilo, tranquilidad, concentración y ecuanimidad. El aharat es Buda, un iluminado.

2.8.-La iluminación ³⁷²

A partir del conocimiento frío que proporciona el recto entendimiento, florece una forma correcta de pensar que posee un calor equilibrante. Gracia a esto, el modo de expresión de una persona mejora y, en consecuencia, también mejoran sus acciones.

La última meta de todo los esfuerzos es la máxima bondad de uno y de los otros, o sea: la abolición de la reencarnación o nirvana y el hecho de trascender hacia el aharat. Un proceso que implica el logro de un cuerpo doble (Buddhahood), un aura, y que puede ser considerado desde cuatro perspectivas:

a.-Ontológicamente: Todos los fenómenos (dharma) están vacíos (śūnya) desde que les falta el propio ser, ya que empíricamente y lógicamente ellos sólo ocurren en dependencia mutua.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Extraído del *Avadāna-śataka*, en *El Budismo* de Peter Harvey, Cambridge University Press, [traducción de Silvia Noble], Madrid, 1998, p. 90.

³⁷² Cf. Nagarjuna en *Master of Wisdom*, [traducción de Chr. Lindtner] 1997, Introducción. También en Loy 2000 y Harvey 1998.

b.-Epistemológicamente: La verdad última es el objeto de cognición sin un objeto, y así sólo un objeto del que se habla metafóricamente.

c.-Psicológicamente: Es la abolición de todas las pasiones, deseos primarios, odio y engaño.

d.-Éticamente: Implica la libertad de las ataduras del karma, pero el sometimiento a los imperativos altruistas de la compasión.

Los medios convencionales del Camino Medio inventados para el cumplimiento de estos objetivos diversos pueden clasificarse, breve y comprensivamente bajo el título de las dos acumulaciones para la iluminación:

1.-Acumulación de Mérito. Esto comprende las cuatro perfecciones: libertad y buena moral, que están mayormente en beneficio de otros, y paciencia y energía, que está mayormente en beneficio de uno mismo. Esta práctica presupone fe en la ley del karma y en el logro del doble cuerpo del Buda. Junto con la persecución de meditación, esto constituye felicidad temporal.

2.-Acumulación de Cognición. Consiste en meditación estática, superado por una visión en el vacío de todos los fenómenos o sabiduría. Esto es la bondad última de todos los seres vivientes. A lo que se suma el logro de un aura espiritual, un cuerpo doble.

En otras palabras, la cognición del vacío y el despliegue de actos de compasión son los dos medios de comprender la iluminación.



Ciertamente, el amor es la esencia y la razón de ser de todo bodhisattva, quien en el curso de su vida ha de pasar a través de diez etapas de desarrollo (dasabhūmi), las Diez Tierras, a saber:

1.-Pramudita o el deleite que siente al pasar del estrecho ideal del Nirvana personal, al superior ideal de la emancipación de todas las criaturas sintientes de la esclavitud de la ignorancia.

2.-Vimala, la libertad de corrupción, pureza de corazón.

³⁷³ Según la tradición oral en la actual Sri Lanka el aura del buda histórico, Sidharta Goutama, medía un radio de 8 kilómetros. Su doble cuerpo presentaría una gama de diferentes colores, donde el amarillo significaba la máxima inteligencia. Sobre el estudio de los colores véase *Man visible and invisible* de G.W. Leadbeater

3.-Prabhakari, la intuición penetrante en la transitoriedad de las cosas.

4.-Arcismati. En esta etapa el bodhisattva practica la impasibilidad y el desapego, y quema las cubiertas gemelas (avaranas) de la corrupción y la ignorancia.

5.-Sudurjaya, durante la cual desarrolla samatā, el espíritu de mismidad, y la iluminación por medio de la meditación.

6.-Abhimukhi o cara a cara. En esta tierra el bodhisattva se enfrenta cara a cara con la Realidad. Se da cuenta de la mismidad de todos los fenómenos.

7.-Durangama o el ir-lejos, durante la cual adquiere el conocimiento que lo capacita para adoptar cualquier medio para su trabajo de salvación. Ha ganado el nirvana, pero sin entrar en él, está ocupado y comprometido con la emancipación de todos los inmovibles.

8.-Acala o los inmovibles. Durante esta etapa el bodhisattva experimenta el anutpattikadharma-ksanti o la aquiescencia en el no-origen de todos los fenómenos; conoce detalladamente la evolución y la involución del universo.

9.-Sadhumati. Es el momento de adquirir el conocimiento comprensivo, insondable para la ordinaria inteligencia humana; conoce los deseos y los pensamientos de los hombres y es capaz de enseñarlos de acuerdo con sus capacidades.

10.-Dharmamegha. Finalmente en esta tierra adquiere la perfección de la contemplación, conoce el misterio de la existencia, y se consagra como perfecto. Obtiene la budeidad.

En resumen puede decirse que la mente iluminada (bodhicitta) está libre de todas las determinaciones materiales. No es particular sino universal. Es la morada en el corazón de la

mismidad (samatā), capaz de crear los medios individuales de salvación (upāya).

2.9.-El fin práctico de la Doctrina de Nagarjuna

El fin práctico de la Doctrina de Nagarjuna es enseñar la experiencia de la iluminación, a través del correcto estudio de la naturaleza de las cosas. Es decir, explicar los pasos de la evolución del ser humano hacia un nivel de mayor conciencia, superando la dualidad irreal, para acceder a los planos de la verdad superior (subyacente en la noción de vacío). Naturalmente al estar influido por la verdad superior, en la persona aumenta la virtud y una forma de vida generosa y autocontrolada, en beneficio de uno mismo y de los demás.

Una vez arraigada la virtud, que es la base indispensable para que pueda producirse un mayor progreso, puede pasarse a iniciar la práctica de la meditación ³⁷⁴. Si se la realiza de modo adecuado la mente se volverá más serena, fuerte y alcanzará mayor claridad. Esta permitirá el entendimiento final de qué es lo Real y, en consecuencia, surgirá la sabiduría.

A medida que la intuición sobre la naturaleza de las cosas se va haciendo más profunda, la persona se transforma espontáneamente en alguien que practica simultáneamente la virtud, la meditación y la sabiduría. El paso siguiente es la iluminación, o sea, convertirse en alguien que posee el cuerpo doble del Buda y que ya ha alcanzado el estado del que Retorna Una Vez. El que Retorna Una

³⁷⁴ Existen dos modelos clásicos de meditación vigentes hasta el día de hoy: la meditación estática y la meditación con baile y música. Ambas conducen a la sabiduría, siendo desde mi punto de vista, la meditación estática la más elevada y la que requiere mayor virtud.

VeZ sólo puede renacer una vez en el mundo del deseo sensual, como un humano o como un dios inferior ³⁷⁵. Cualquier otro renacimiento tendrá lugar en los cielos superiores del vacío.

³⁷⁵ La Doctrina de Nagarjuna se resumen brevemente en cuatro etapas: virtud-meditación-sabiduría-iluminación.

CONCLUSIÓN

«Generalmente en la historia del pensamiento humano los más fructíferos desarrollos toman su lugar en esos puntos donde dos diferentes líneas de pensamiento se encuentran» (Werner Heisenberg ³⁷⁶).

* * *

La Gran Explosión Universal o Big Bang es una teoría física de naturaleza cosmológica que propiamente le sugiere interrogantes a la filosofía y a la religión al abordar el problema del origen del universo y, por consiguiente, del hombre. Sus conceptos alcanzan un campo que no es de predominio físico por definición. Antes de 10 elevado a menos 43 segundos de producido el Big Bang dejamos de utilizar el lenguaje de la ciencia: es el campo de la filosofía. En efecto, en la medida en que nos acercamos a la singularidad inicial, al origen, los conceptos de espacio y tiempo, requisitos *a priori* de la experiencia, progresivamente son menos válidos.

La idea es que la Teoría del Big Bang une disciplinas que probablemente habrían estado destinadas a alejarse y negarse mutuamente por siempre, razón suficiente para estudiarla desde un paradigma de síntesis epistemológica. Este modelo de investigación expresa, por cierto, una relación más íntima entre los asuntos físicos y metafísicos, entregando una visión más completa sobre un problema que incumbe a la ciencia y a la filosofía ³⁷⁷. Por tal motivo me inscribo entre quienes piensan que la visión global del universo requiere una nueva manera de pensar. En otras palabras,

³⁷⁶ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 1999, p. 187.

³⁷⁷ Como en el budismo, entendemos que toda religión tiene una filosofía y que cada filosofía es una religión.

religión sin ciencia puede alcanzar el sentimentalismo o, a veces, el fanatismo, mientras que ciencia sin religión, en ocasiones no dista mucho de una especulación mental superficial y estéril.

Sólo una síntesis coherente entre ciencia y filosofía puede desentrañar la dirección rigurosa de un estudio omnicompreensivo sobre el origen de todo cuanto existe. Continuar sometiendo la inteligencia a las leyes de un monismo fisicalista o, por el contrario, a un dogmatismo clerical, resabios de un principio de identidad dualista, aristotélico, poco explicativo por los demás, pasa por condenar a nuestros hijos a vivir en la infancia de la humanidad. Espero que los jóvenes que se encuentren atraídos por la integración de las ciencias y los enfoques multidisciplinarios estén de acuerdo con esto.

* * *

Nunca antes en la historia de nuestra Cultura Occidental una teoría científica había descrito tan detallada y profundamente el origen del universo, un avance objetivo sustentado en la autoridad de la experiencia, del hecho empírico, de la verdad verificable, que ha desafiado el saber de la fe tradicional y de muchas creencias. De entre estas últimas, el budismo renace en nuestra historia con un particular esplendor de autoridad.

La historiografía presenta al sabio Nagarjuna como un metafísico de tremenda envergadura, un patriarca budista, un virtuoso dialéctico y un elegante genio. La esencia filosófica de su escuela Madhyamaka, que también es la enseñanza del Buda histórico, adquiere una especial significación al relacionarla con la ciencia contemporánea y su visión del origen de universo.

Con mi Tesis Doctoral concluyo lo siguiente:

1.-El vacío constituye la noción científicamente correcta para referirnos con certeza acerca del principio del universo, es decir, de aquella energía preexistente antes de todo lo conocido. Una imagen precisa, divina en cuanto misteriosa, susceptible de ser aceptada genuinamente como Verdad última desde una amplia perspectiva multiepistémica. Dicho de otro modo, desde los puntos de vista de la ciencia y la filosofía budista, el concepto de vacío perfectamente puede verse como la síntesis ontológica por excelencia de todo cuanto existe. Es el término más exacto y real para referirnos al origen de nuestro Cosmos.

2.-La visión que posee la física sobre el vacío, un pleno energético de donde todo surge y a donde todo retorna, está en directa concordancia semántica con cuatro nociones propiamente metafísicas. De esta manera, las cuatro doctrinas investigadas que abordan en un mismo sentido la visión sobre lo más profundo de las cosas son: el dios (nada) de Dionisio Aeropagita; la Ley Neutra o destino más allá de la biunidad, conocida también como la doctrina del rita o rta veda; el concepto filosófico de vacío absoluto, a modo de Uno pitagórico; y, el Camino Medio o Sendero Medio entre el ser y el no-ser, o Doctrina del Vacío de Nagarjuna.

En la práctica, nuestro autor articula sistemáticamente el concepto de sūnya y sūnyatā, vacuidad y vacío, respectivamente, ejemplificándolos a través de su técnica analítica y dialéctica implacable. El resultado de su filosofía no es otro que la destrucción de todos los sistemas de pensamiento, incluido el suyo propio, alcanzando de esta forma el vacío absoluto más allá de toda definición. Significa la desaparición de todas las fabricaciones del pensamiento discursivo. Su obra crítica en todas las categorías

del pensamiento expone las pretensiones inútiles de la Razón de intentar conocer la Verdad más profunda de los fenómenos, el Alma del Mundo; Dios en el lenguaje popular. Pero también la hora de la desesperación de la Razón se hace la hora de la Verdad, que no puede, en estricto rigor, expresarse en lenguaje humano alguno. Y aunque la pregunta por el origen del universo se sitúa en el nivel lógico de la Razón, su respuesta se halla en un límite supralógico, el nivel suprarrazional de prajña, la intuición trascendental, el conocimiento trascendente, que es posible intuir gracias a una vida de disciplina moral. La filosofía de Nagarjuna, pues, más que un severo análisis ontológico, halla su razón de ser y cumplimiento en un modo de vida caracterizado por la realización del ser espiritual, léase: la evolución de las almas avanzadas.

3.-En la esencia del mensaje del vacío, en su plenitud y fuerza creativa, no hay ningún engaño, ya que es un campo empíricamente comprobable, probado por la física y por la lógica filosófica de Nagarjuna. Radica en el vacío el misterio de todo cuanto existe, el enigma de la existencia, de lo Real, de la Realidad que apenas observamos en la apariencia de las cosas. Hablamos, pues, de un regreso natural a la esencia verdadera de todo lo existente, a la aspiración crucial, al principio madre de todas las cosas y siempre intacto, a la comprensión del espíritu humano y de su origen. La sabiduría del vacío debiese considerarse como la única fuente de luz aquí abajo, incluso de las débiles luces que iluminan las cosas del mundo.

4.-La doctrina de Nagarjuna compone un cuerpo filosófico que adquiere mucha significación al compararlo con los conceptos de la Teoría del Big Bang y su visión del Cosmos. El sistema lógico de su sistema enseña un camino práctico para lograr la iluminación, la recta moral y las fuerzas metafísicas que ello implica, sea a modo

de aura, doble cuerpo o de nuevos poderes de la conciencia y capacidades de la inteligencia. Se verifica tal camino cuando se logra identificar, como punto de partida de todo razonamiento teórico, el principio de identidad según el cual todos los fenómenos son interdependientes, a saber, una especie de trinidad: ser, no-ser, vacío. La aparente dualidad de las cosas constituye la verdad velada del mundo o vijñāna, que es una realidad menos descriptiva y superficial. En este sentido, el sistema Madhyamaka no es un escepticismo ni un agnosticismo; es una invitación abierta para que cada uno vea, cara a cara, la Realidad más profunda de las cosas.

De hecho, el universo es indivisible y todos sus elementos entran en un misterioso juego de interdependencia. Mirarlo desde un punto de vista fragmentado, de objetos independientes de su entorno, es una abstracción válida sólo dentro de un contexto particular de estudio, pero en el fondo todo ensayo ontológico entra en el marco de una realidad mayor que es propiamente indivisible. En consecuencia, las teorías científicas del mundo, hasta ahora, no responden a una descripción de la realidad como es, más bien sólo son aspectos específicos de la totalidad.

5.-Desde una perspectiva cultural sobre el fondo de una civilización occidental decadente en sus valores y agotada en todas sus instituciones fundantes, el correcto sentido de sūnyatā o vacío debiera tomar su lugar como núcleo de una nueva Cultura Mundial más evolucionada, es decir, de la Religión Cósmica de Albert Einstein. En una palabra, el vacío aparece como el elemento primero, básico y esencial para quienes deseen construir la síntesis final entre Oriente y Occidente, ya prevista por muchos hombres notables de la historia. Acaso es esta la única respuesta a la decadencia en que se encuentra sumida la humanidad, donde los grandes poderes

económicos, políticos y militares son incapaces de dejar de perpetuar una sociedad de desigualdades insalvables.

Hablamos de la Tercera Síntesis de Occidente: Fe-Razón ³⁷⁸. Una síntesis científica y religiosa que debiera establecer mejores normas de entendimiento para un mundo globalizado enfrentado al Tercer Milenio, en acuerdo con los avances que la sociedad ha comenzado a experimentar especialmente a partir del siglo XX. Se debiera expresar en un nuevo modo de razonar que integre causa y efecto, interioridad y exterioridad, así como el progreso tecnocientífico y la pregunta sobre su sentido. La síntesis teórica que afirmamos es una señal de la proximidad de un salto evolutivo en el Cosmos, el quinto salto desde que se inició el universo hace 13.600 millones de años, semilla del nacimiento de una nueva época, más espiritual y consecuentemente superior a escala macroevolutiva. Decimos que por primera vez la evolución no depende de factores externos a la materia, sino de factores internos como es la voluntad, el razonamiento y la conciencia del hombre, quién aparece junto a las galaxias, los planetas y las estrellas como un pináculo de la evolución cósmica. La Tercera Síntesis de Occidente Fe-Razón, ciencia-filosofía, debiera significar el nacimiento de nuevas aptitudes humanas y capacidades del conocimiento, que podrían extender la vida del hombre miles o incluso millones de años más en el universo. Este desafío impone el trabajo de actuar con verdadera responsabilidad hacia el todo. Espero que Hawking no se moleste con esto.

³⁷⁸ El desarrollo de la ciencia durante el siglo XX no sólo significó el triunfo del concepto de relatividad, sino también dio pie para introducir al análisis científico términos como mente, conciencia, alma humana y Dios, ya que son objetos de estudio que tienen una directa conexión con la existencia. La física contemporánea disolvió definitivamente los conceptos rígidos que caracterizaron al siglo XIX, como materia, espacio, tiempo y causalidad. La representación newton-cartesiana del mundo representó una idealización menos descriptiva de la realidad, derivada de las herramientas experimentales que entonces eran las más avanzadas, apoyadas por axiomas y definiciones acordes con ellas. Esta crítica no significa que la ciencia de entonces era falsa, sólo era buena para describir cierto tipo de fenómenos observados. Véanse mis tesis UGM, 1993; UGM, 1999; UAB,

Para lograr la evolución del hombre y la supervivencia de la cultura, surge la importancia del Camino Medio enseñado por Nagarjuna: el equilibrio justo entre el ser y el no ser, entre unos y otros. Concretamente, lo que planteamos en este punto no significa una conversión de Occidente al mensaje budista, sino una síntesis, apenas explorada, entre esa sabia filosofía oriental y la ciencia más avanzada del mundo, la nuestra; léase: el vacío o sūnyatā como síntesis ontológica de todo cuanto existe.

7.-Si dentro de los próximos años se logra observar la presencia de la quintaesencia en el universo, dicho descubrimiento debiera tener implicancias enormes para nuestra visión del Cosmos. Significaría la explicación del universo sin un origen específico como lo plantea en gran medida el modelo contemporáneo. Es decir, el Big Bang no sería el origen del Cosmos, sino sólo el final del ciclo anterior, lo que evoca la idea de universos sobre universos. Un todo autocontenido por tres fuerzas: la gravedad, la quintaesencia y el vacío.

8.-Nuestra ubicación en el escenario descrito en el punto anterior sería la ideal para observar la danza de fluctuaciones de dichas energías. Es más, las leyes que determinan el comportamiento del mundo a gran escala y las que rigen su comportamiento a pequeña escala parecen muy diferentes. Nosotros no experimentamos directamente ni la física de lo muy grande, ni la física de lo muy pequeño. Por el contrario, estamos exactamente entre ambas y, lo que es más exacto, no podríamos existir en otras condiciones. Nuestra mágica y efímera existencia está ubicada en el Camino Medio, en el mundo medio entre el macrocosmos y el microcosmos, el único donde podemos existir.

* * *

El universo es un conjunto indefinible y nosotros observadores privilegiados de una realidad que nos trasciende. Tampoco puede considerarse como un dominio del hombre, ni benigno ni hostil. Su origen no tiene una característica única. Los sentidos, las ciencias y la mente humana apenas pueden entenderlo. De ahí que cualquier visión global de ese acontecimiento debe significar una revisión radical de la epistemología sostenida hasta el momento, es decir, de la forma cómo vemos la Realidad. El vacío, de donde todo proviene y a donde todo retorna, es de naturaleza uniforme, no es algo producido o logrado.

APENDICE

1.-TRABAJOS Y ESCUELAS DE LA MADHYAMAKA ³⁷⁹

La escuela Madhyamaka fue fundada por Nagarjuna, uno de los más grandes genios que el mundo ha conocido. Su sistema tuvo una continua historia de desarrollo desde el siglo II hasta el siglo XI, período en el cual se asentó el fundamento nagarjuniano gracias al desarrollo de brillantes seguidores.

Las tres fases del desarrollo de la escuela Madhyamaka pueden fácilmente demarcarse. En la primera, Nagarjuna y Aryadeva formularon sistemáticamente la filosofía madhyamaka. La segunda fase es una división del sistema en dos escuelas, la Prasangika y la Svatantrika. La tercera fase significa una reafirmación de la escuela Prasangika.

1.1.-Primera fase: Nagarjuna y Āryadeva

Nagarjuna fue el autor de un voluminoso comentario a la *Prajñāparamita* conocido como *Prajñāparamita-sastra*. Este fue traducido al chino por Kumarajiva entre el 402-405 probablemente. El original no está disponible ahora. Formuló, sin embargo, su principal filosofía en *Prajñāmula* o *Mula-Madhyamaka-Karika* conocido como *Madhyamaka-sastra*. Su devoto discípulo Āryadeva elaboró su filosofía en *Catuhśataka*. Ya hemos visto qué otros libros escribieron Nagarjuna y Āryadeva.

³⁷⁹ Sobre el desarrollo de las escuelas Madhyamaka véase el excelente trabajo de Peter Della Santina, *Madhyamaka Schools in India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

Nagarjuna usó la técnica de prasanga al formular su filosofía madhyamaka. Prasanga es una palabra técnica que significa argumento por *reductio ad absurdum*. Nagarjuna no adujo ninguna teoría suya propia y, por tanto, no tenía necesidad de aducir ningún argumento para probar su teoría. Sólo usó prasanga-vakya o el argumento por *reductio ad absurdum* para probar que las teorías aducidas por sus oponentes conducían sólo al absurdo en los mismos principios que ellos aceptaban. Esto ya lo hemos analizado e implica que la Realidad estaba más allá de la construcción del pensamiento.

1.2.-Segunda Fase: Buddhapalita y Bhavaviveka

Buddhapalita, quien nació en la mitad del siglo sexto, era un ardiente seguidor de Nagarjuna. Sintió que prasanga era el método correcto de la filosofía madhyamaka y lo empleó en sus enseñanzas y escritos. Escribió un comentario titulado *Madhyamakavrtti* acerca del *Madhyamaka-sastra* de Nagarjuna. Éste está disponible en traducción tibetana. El original se perdió.

Un contemporáneo más joven que Buddhapalita, llamado Bhavya o Bhavaviveka sostuvo que el oponente no debería sólo ser reducido al absurdo, sino que los argumentos independientes y lógicos (svatantra) deberían además aducirse para silenciarlo. Creía que el sistema de la dialéctica no podría servir sólo al propósito de apuntar a la Verdad Absoluta. Escribió el *Mahayana-Karatala-ratna Sastra*, el *Karatalaratna*, la *Madhyamikahrdaya* con un autocomentario titulado *Tarkajvala*, la *Madhyamartha-Sangraha* y la *Prajña-pradita*, que es un comentario a la *Madhyamaka-sastra* de Nagarjuna. Sólo en versión tibetana están disponibles estos trabajos. Dr. L.M. Joshi

transcribió el *Madhyamaka-Samgraha* en caracteres nagari y lo tradujo al hindú, apareciendo en el *Dharmaduta*, vol. 29, julio-agosto, 1964. N. Aiyswami Sastri ha restaurado al sánscrito el *Karatalaratna* a partir de la versión china de Yuan Chwang (Visvabharati Santinekatan, 1949).

Así vemos que en el siglo VI, casi 400 años después de la muerte de Nagarjuna, la escuela Madhyamaka se dividió en dos, a saber:

- 1.-La escuela Prasangika dirigida por Buddhapalita.
- 2.-La escuela Svatantrika dirigida por Bhavaviveka.

Kajiyama dice que el problema que dividió a los madhyamikas era si el sistema del conocimiento relativo podría reconocerse como válido o no, aunque era engañoso desde el punto de vista del absoluto. Según Yuan Chwang, Bhavaviveka vestía externamente el manto de Samkhya, aunque apoyaba internamente la doctrina de Nagarjuna ³⁸⁰.

1.3.-Tercera fase: Candrakirti y Santideva

En la tercera fase tenemos dos muy brillantes eruditos del sistema madhyamaka: Candrakirti y Santideva. Cerca de veinte comentarios escribieron acerca de la MMK de Nagarjuna y se encuentran disponibles sólo en versión tibetana. El famoso comentario *Prasannapada* de Candrikirti es el único que ha sobrevivido en el original sánscrito.

³⁸⁰ Cf. Singh, 1968.

Candrikirti nació a principios del siglo VII en el sur de la India, probablemente en Samanta, y escribió algunos trabajos que ya hemos citado. Estudió filosofía madhyamaka con Kamalabuddhi, un discípulo de Buddhapalita y probablemente también con Bhavaviveka. Su comentario *Prasannapada* acerca de la MMK de Nagarjuna ya ha sido mencionado. Además escribió un trabajo independiente titulado *Madhyamakavatara*, con un autocomentario. Se refiere frecuentemente a su *Madhyamakavatara* en su *Prasannapada*, lo cual viene a mostrar que el primero fue escrito mucho antes que el último. También escribió comentarios al *Sunyata-Saptati* y *Yukti-Sastika* de Nagarjuna, y al *Catuhśatak* de Āryadeva. Escribió otros dos manuales (prakaranas): el *Madhyamakaprajñavatara* y el *Pancaskandha*. De los trabajos citados, sólo el *Prasannapada* está disponible en el original; los otros están disponibles sólo en traducción tibetana.

Candrakirti defiende vigorosamente la escuela Prasangika y expone en muchos lugares lo hueco de la lógica de Bhavaviveka y de su escuela Svatantrika. Apoya el punto de vista del sentido común de la percepción sensorial y critica la doctrina de lo "único particular" (svalaksana) y de la percepción falta de determinación (kalpana-podha). Ha criticado también el *Vijñanavada* y sostiene que la conciencia (vijñana) sin un objeto es impensable.

Santideva fue otro gran pilar de la escuela Prasangika. Nació en el siglo VII. De acuerdo con Taranatha, Santideva era el hijo del rey Kalyanavarman de Saurashtra y era el sucesor legítimo al trono. Como príncipe fue conocido como Santivarman. El ideal mahayana lo inspiró tan profundamente que huyó de su reino y se ordenó con Jaideva en Nalanda, después de lo cual se le conoció como Santideva. Fue el autor de *Siksa-samuccaya* y *Bodhicaryavatara*. En el primero, se ha referido a muchos trabajos importantes del Mahayana, casi 97 en número que están ahora completamente perdidos.

En el *Bodhicaryavatara* ha realizado el cultivo de la Bodhicitta. Era un gran poeta de la escuela Madhyamaka y sus trabajos evidencian una fusión hermosa de poesía y filosofía. Fue seguidor del método Prasangika y ha criticado vehementemente el *Vijñanavada*.

Se puede decir que Santaraksita y Kamalasila representan un sincretismo del sistema madhyamaka y el *Vijñanavada*, y no pueden llamarse estrictamente madhyamikas. Santaraksita nació en el siglo VIII. Su gran trabajo fue el *Tattvasamgraha* (Compendio de la Realidad). Su celebrado alumno, Kamalasila, escribió el *Tattvasamgraha-pañjika*, un comentario erudito al *Tattvasamgraha*.

BIBLIOGRAFIA ESPECIALIZADA

- NAGARJUNA. *Traité du Milieu (Mûla-mâdhyamaka-kârikâ)*, Éditions du Seuil, traducción del tibetano de Georges Driessens bajo la dirección de Yonten Gyatso, París, 1995.
- NAGARJUNA. *Stances du milieu par excellence (Mûla-mâdhyamaka-kârikâ)*, traducción de Guy Bugault, Gallimard, 2002.
- NAGARJUNA. *Master of Wisdom*, [traducción del tibetano y del sánscrito de Chr. Lindtner], Dharma Publishing, USA, 1997.
- NAGARJUNA. *The Staff of Wisdom (en Elegant Sayings)*, Dharma Publishing; Elegant Sayings, USA, 1977.
- NAGARJUNA. *Reflections of Mind*, Dharma Publishing, USA, 1975.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ARISTOTELES. *La metafísica*, Sarpe, Madrid, 1994.
- BAGNALL, Rogers S. *Egypt in late antiquity*, Princeton University Press, Princeto, 1996.
- BAHM, Archie J. *Comparative Philosophy (western, indian and chinese philosophies compared)*, World Books, Alburquerque, USA, 1995.
- BAREAU, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon, 1955.
- BENITEZ, Hermes H. *Ensayos sobre ciencia y religión: de Giordano Bruno a Charles Darwin*, Bravo y Allende Editores, Santiago, Chile, 1999.
- BERGUA, Juan E. *Historia de las Religiones (tomo primero y segundo)*, Clásicos Bergua, Madrid, 1964.
- BERNARD, Theos. *Hindu Philosophy*, Motital Banarsidass, Delhi, India, 1981.

- BLAVATSKY, H. P. *The Secret Doctrine* (vol. I, II, index), The Theosophical Publishing House, Adyar, 1979.
- BOHM, David. *La plénitude de l'Univers (wholeness and the implicate order)*, Traducción y adaptación de Tchalai Unger, Ed. Le Rocher (l'Esprit et la Matière), Paris, 1987.
- BOHR, Niels. *Atomic Physics and the Description of Nature*, Cambridge University Press, London, 1934.
- BOHR, Niels. Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano, Aguilar, Madrid, 1970.
- BRAUN, Eliezer. *Caos, Fractales y cosas raras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- BRAVO, Silvia. *Plasmas en todas partes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- BROOKE, John Hedley. *Science and Religion: some historical perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- BURY, John. *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- CADEVALL SOLER, Magi. *La estructura de la teoría de la evolución*, Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1988.
- CAPEK, M. *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand, Princeton, New Jersey, 1961.
- CAPRA, Fritjof. *El Tao de la Física*, Editorial Sirio, Málaga, 1997.
- CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- CHEVALIER, J.J. *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid, 1967.
- CONFUCIO. *Los cuatro Libros Clásicos*, traducción de Oriol Fina Sanglas, Ediciones B., Barcelona, 1999.
- DARWIN, Charles. *El Origen de las Especies*, Edaf, Madrid, 1977.
- DARWIN, Charles. *El Origen del Hombre*, Edaf, Madrid, 1982.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.

- DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*, Dover Publications, New York, 1966.
- EINSTEIN, Albert. *Sobre la teoría de la relatividad*, Sarpe, Madrid, 1983.
- EINSTEIN, Albertt. *Mi visión del mundo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones (I, II y III)*, Ediciones Cristiandad S. L., Madrid, 1974.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas (I, II y III)*, Paidós, Barcelona, 1999.
- ELIADE, Mircea y COULIANO, Ioan P. *Diccionario de las Religiones*, Ed. Paidos Orientalia, Barcelona, 1994.
- FAROUKI, Nayla. *La relatividad*, Debate Dominó, Madrid, 1994.
- FORD, K.W. *The World of Elementary Particles*, Blaisdell, New York, 1965.
- FREEDMAN, David H. *Los hacedores de cerebros*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.
- FUNKENSTEIN, Anos. *Theology and the scientific imagination from Middle Age to the XVIIth Century*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1986.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Traducción de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa Mexicana, D. F. México, México, 1987.
- GLEICK, James. *Caos: la creación de una ciencia*, Editorial Seix Barral, Barcelona, España, 1998.
- GOMEZ DE LIAÑO, Ignacio. *El círculo de la sabiduría: diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Ediciones Siruela, Madrid, 1998.
- GOVINDA, Lama Anagarika. *Foundations of Tibetan Mysticism*, Eyras, Madrid, España.
- HARVEY, Peter. *El budismo*, Cambridge University Press, [traducción de Silvia Noble], Madrid, 1998.

HAWKING, Stephen W. *Historia del Tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

HAWKING, Stephen W. *El Universo en una cáscara de nuez*, Editorial Planeta Crítica, [traducción al castellano de David Jou Mirabent] Barcelona, 2002.

HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 1999; también en Allen & Unwin, London, 1963.

HOPKINS, Jeffrey. *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Boston USA, 1996.

HOYLE, Fred. *Frontiers of astronomy*, Heinemann, Londres, 1970.

HOYLE, Fred. *The Nature of the Universe*, Penguin Books, England, 1965.

JASPER, Karl. *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente*.

JOU, David. *Matèria y Materialisme*, Institut D'Estudis Catalans, Barcelona, 1997.

KÖNIG, Franz. *Cristo y las religiones de la Tierra (I, II y III)*, La Editorial Católica, Madrid, 1961.

KRAUSS, Lawrence. *Quintessence*, Basic Books, New York, 2000.

KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997. Traducción de Agustín Contín.

LEAKEY, Richard, y LEWIN, Roger. *La Sexta Extinción*, Tusquets Editores, Barcelona, 1997.

LEDERMAN, Leon, con TERESI, Dick. *The God particle*, Delta Book, New York, 1994.

LENOIR, Frédéric. *El Budismo en Occidente*, Seix Barral, Barcelona, 2000.

LINDE, Andrei. *Particel physics and inflationary cosmology* (Instituto Lebedev de Moscú), Chur, Harwood, 1990.

LISCHETTI, Mirtha (compiladora). *Antropología*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1997.

LOCKWOOD, M. *Mind, Brain and the Quantum*, Blackwell, Oxford, 1989.

LOY, David. *No Dualidad*, Kairós, Barcelona, 2000.

MAYR, Ernst. *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, Ed. Crítica, Barcelona. Traducción de Santos Casado de Otaola.

MONTSERRAT TORRENTS, Josep. [Antonio Piñero, Francisco García Bazán]. *Textos Gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I (Tratados filosóficos y cosmológicos)*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.

MONTSERRAT TORRENTS, Josep. [Antonio Piñero, Francisco García Bazán]. *Textos Gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi II (Evangelios, hechos y cartas)*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.

MONTSERRAT TORRENTS, Josep. *Los Gnósticos*, Ed. Gredos, Madrid, 1990.

MONTSERRAT TORRENTS, Josep. *Las transformaciones del platonismo*, Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1987.

MULLER, F.M. (ed.). *Sacred Books of the East (Buddhist Mahayana Sutras)*, Oxford University Press, vol. XLIX.

PANNIKER, R. *La experiencia filosófica de la India*.

PENROSE, Roger. *La nueva mente del emperador*, Mondadori España, Madrid, 1991.

PENROSE, Roger. *Las sombras de la mente*, Crítica (Grijalbo Mondadori), Barcelona, 1996.

PENROSE, Roger. *Lo grande, lo pequeño y la mente humana (con Abner Shimony, Nancy Cartwright y Stephen Hawking)*, traducción de Javier García Sanz, Cambridge University Press, Madrid, 1999.

PRIGOGINE, Ilya. *Las leyes del caos*, Drakontos, Barcelona, 1997.

RAE, Alastair I.M. *Física cuántica: ¿Ilusión o realidad?*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

RETAMAL FAVEREAU, Julio. *Y después de Occidente... ¿qué?*, Editorial Conquista, Santiago, 1986.

RUSSEL, Robert John. *Chaos and Complexity: scientific perspective on divine active*, Vatican Observatory Publications (Vatican City State), Berkeley, California, USA.

SAGAN, Carl. *Cosmos*, Editorial Planeta, Barcelona, 1987, 365 págs.

SANTO TOMAS DE AQUINO. *De Veritate*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996.

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Espasa Calpe, Madrid, 1985.

SANTO TOMAS DE AQUINO. *La Ley*, Ercilla, Santiago, 1988.

SCHUMACHER, E. F. *Lo pequeño es hermoso*, Ediciones Orbis S.A., Buenos Aires, 1983.

SHURE, Edoard. *Les grands initiés: esquisse de l'histoire secrète des religions*, Librairie Academique Penin et Cie, Paris, 1924.

SPENGLER, Oswal. *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, 1983.

SPENGLER, Oswal. *El hombre frente a la crisis*, Aguilar Ediciones, Madrid, 1986.

SRI AUROBINDO. *The Future Evolution of Man: The Divine Life upon Earth*, compilado con sumario y notas por P.B. Saint Hilaire, Sri Aurobindo Asharam, Pondicherry, India, 1990.

STAP, H. P. *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Springer-Verlag, Berlin, 1993.

TALANQUER, Vicente. *Fractus, fracta, fractal: fractales, de laberintos y espejos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

THIRRING, W. *Urbausteine der Materie*, Almanach del Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vol. 118, 1968, pp. 159-162.

TIPLER, Frank J. *La física de la inmortalidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.

TOYNBEE, Arnold. *Estudio de la Historia*, Alianza, Madrid, 1975.

VIVENZA, Jean Marc. *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Albin Michel Spiritualités, Paris, 2001.

WEYL, H. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, 1949.

WHITEHEAD, A. N. *Adventures of ideas*, Mac Millan, Londres, 1933.
WHITEHEAD, A. N. *Process of Reality*, Mac Millan, Londres, 1929.
WOLFSON, Harry Austryn. *Studies in the history of Philosophy and Religion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.
Editado por Isadore Twersky y George H. Williams.

Libros y revistas de investigación

Orígenes del hombre moderno. Selección de Jaume Bertranpetit,
Prensa Científica, Barcelona, 1993.

Artículos

CIRLOT, Victoria. Acerca de la nada de *Farai un vers de dreit nien* de Guilhem de Peitieu, *Er*, Revista de Filosofía 24/25, págs. 35-48. Sevilla/Barcelona.

GONZALEZ-RECIO, José L. La doble naturaleza de la naturaleza y la cultura de las dos culturas, *Revista de Filosofía*, 3.a época, vol. XI (1998), núm. 19, págs. 55-95. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid.

HASS, Alois M. La nada de Dios y sus imágenes explosivas, *Er*, Revista de Filosofía 24/25, pp. 13-34. Sevilla/Barcelona.

KRAUSS, Lawrence, y STARKMAN, Glenn. *The Fate of Life in the Universe*, *Scientific American*, November, 1999.

RETAMAL FAVEREAU, Julio. La postmodernidad y fin de la historia. Academia Chilena de la Historia, Santiago, 1992, 10 págs.

Textos de religión

- BHAKTIVEDANTA, Swami Prabhupada. El Bhagavad-Gita, Barcelona 1992.
- BIBLIA, Editorial Herder, Barcelona, 1981.
- HIMNOS VÉDICOS. Editora Nacional, Madrid, 1975. Traducción preparada por Francisco Villar Liebana.
- JUAN PABLO II. Cruzando el umbral de la esperanza, Plaza Janes, Barcelona, 1994.

Divulgación Científica

- TOHARIA, Manuel. Hijos de las estrellas: las respuestas de la ciencia a los enigmas del hombre y el Universo, Ediciones Temas de Hoy, colección: tanto por saber, Madrid, España, 1998.
- VAZQUEZ ABELEDO, Manuel y GUERRERO DE ESCALANTE, Eduardo Marín. La búsqueda de vida extraterrestre, McGraw-Hill/Interamericana (En colaboración con el Instituto de Astrofísica de Canarias), Madrid, España, 1999.
- VON BUTTLAR, Johannes. Más allá de Einstein, Grupo Editorial Ceacs S.A., Barcelona, España, 1999.

Diccionarios

- Diccionario de la Sabiduría Oriental, Paidós, Barcelona, 1993.
- Biblioteca de Consulta Microsoft Encarta 2002. Microsoft Corporation.