Aviso sobre esta traducción
Este libro es una traducción automática del texto original en inglés, realizada con herramientas de traducción automatizada. No ha sido revisado ni corregido por el autor ni por ningún otro ser humano. Por lo tanto, pueden presentarse errores, imprecisiones, frases poco fluidas o problemas de formato. La edición original en inglés sigue siendo la versión autorizada.

ILÓGICA BUDISTA

Un análisis crítico de Los argumentos de Nagarjuna

Avi Sion , Doctor en Filosofía.

© Avi Sion , 2002.

Protegido por las convenciones internacionales de derechos de autor.
Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de ninguna manera, ni almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, sin el permiso expreso del autor-editor, excepto en el caso de citas breves con el debido reconocimiento.

Edición CreateSpace, 2014.

Publicado por primera vez en 2002.
Por Avi Sion, en Ginebra, Suiza.

Información de catalogación de la biblioteca:

Sion, Avi.
La ilógica budista: un análisis crítico de los argumentos de Nagarjuna.

Sin índice. Sin bibliografía.

ISBN 978-1495928628

ABSTRACTO.

El filósofo indio Nagarjuna, del siglo II ^{d} . C., fundó la escuela Madhyamika (Camino Medio) del budismo Mahayana, que influyó notablemente en el budismo chino (Ch'an), coreano (Sôn) y japonés (Zen), así como en el budismo tibetano. Muchos escritores budistas consideran a Nagarjuna, hasta el día de hoy, un filósofo de gran importancia, a quien atribuyen haber demostrado de forma concluyente la inutilidad de los medios cognitivos humanos ordinarios.

Sus escritos incluyen una serie de argumentos que pretenden demostrar la ilógica de la lógica y el absurdo de la razón. Considera que esta es la manera de verbalizar y justificar la doctrina budista de la «vacuidad» (*Shunyata*). Estos argumentos atacan algunos de los principios y técnicas básicas del razonamiento, como las leyes del pensamiento (identidad, no contradicción y el tercero excluido), la conceptualización y la predicación, nuestras suposiciones comunes sobre el yo, las entidades y las esencias, así como nuestras creencias en el movimiento y la causalidad.

El presente ensayo demuestra las numerosas sofisterías presentes en los argumentos de Nagarjuna. Utiliza un doble rasero, aplicando o ignorando las leyes del pensamiento y otras normas según le convenga; manipula a sus lectores, dando una forma aparentemente lógica (como el dilema) a su discurso, cuando en realidad incurre en *falacias* o apela a

premisas dudosas; juega con las palabras, recurriendo a una terminología poco clara, a ambigüedades engañosas y a fijaciones de significado injustas; y «roba conceptos», utilizándolos para negar las percepciones mismas en las que se basan.

Aunque critica la interpretación filosófica Madhyamika y defiende la «vacuidad», *La ilógica budista* no pretende disuadir a los lectores del budismo. Por el contrario, su objetivo es potenciar la conciencia personal de los procesos cognitivos reales y, por ende, mejorar la meditación. Es, además, una excelente introducción a la epistemología fenomenológica.

Contenido

Prólogo. 5
1. El tetralema. 11
2. Ni real ni irreal. 19
3. El uso del dilema por parte de Nagarjuna. 31
4. La relación sujeto-predicado. 35
5. Percepciones y conceptos. 47
6. Movimiento y reposo. 75
7. Causalidad. 103
8. Codependencia. 127
9. Ley kármica. 147
10. Dios y la creación. 153
11. El yo o el alma. 177
12. Autoconocimiento. 195
No es «lógica vacía», sino que carece *de* lógica. 209
Apéndice 1: Falacias en la obra de Nagarjuna. 219
Apéndice 2: Glosario breve de algunos conceptos básicos. 223
Obras de Avi Sion 229

Prefacio.

Este ensayo es una revisión crítica de algunos de los principales argumentos propuestos por el filósofo budista indio **Nagarjuna** (c. 113-213 d. C.), fundador de la escuela **Madhyamika** (Camino Medio), una de las corrientes Mahayana, que influyó notablemente en el budismo chino (Ch'an), coreano (Sôn) y japonés (Zen), así como en el budismo tibetano. Específicamente, el texto al que se hace referencia aquí es ***Lógica vacía*** *: el budismo Madhyamika a partir de fuentes chinas* (Delhi: Motilal Banarsidass , 1991) de Hsueh-li Cheng, de la Universidad de Hawái (Hilo). Los principales textos fuente de esta escuela de pensamiento, a los que Cheng, por supuesto, se refiere con frecuencia, son los "tres tratados": el *Tratado Medio* , el *Tratado de las Doce Puertas* y el *Tratado de los Cien* .[1]

[1] Aquí se abrevian como MT, TGT y HT, respectivamente. Estos textos no son todos de Nagarjuna y ya no existen en su original sánscrito, sino en traducción china (de Kumarajiva, que data del 409 d. C.). Así, los versos principales del primer tratado (MT) fueron escritos por Nagarjuna; sus comentarios, por Pingala. El segundo tratado (TGT) completo fue escrito por Nagarjuna. Los versos principales del tercer tratado (HT) fueron escritos por Aryadeva y sus comentarios, por Vasu. Me limitaré a referirme a Cheng, mencionando sus referencias ocasionales a estos

El título *«Lógica Vacía»* no fue concebido peyorativamente por su autor, sino que simplemente significa «lógica de la vacuidad». El término «vacuidad» (*Shunyata*) alude a la doctrina budista que sostiene (en resumen) que las cosas carecen de un núcleo permanente, de esencia y de naturaleza fija. La obra de Cheng es una clara exposición de la historia y las técnicas lógicas del Madhyamika, pero no pretende criticarlas. Toda crítica al Madhyamika o a la lógica budista que se presenta aquí es mía.

El presente ensayo no es un tratado religioso ni tiene intención polémica. Se trata de una obra filosófica, una evaluación lógica e imparcial de ciertas proposiciones y argumentos considerados posturas filosóficas abiertas al debate, como cualquier otra. Examina y analiza una amplia gama de doctrinas budistas, y en particular de la escuela Madhyamika, pero no pretende ser un análisis exhaustivo de todas las doctrinas ni de todos los aspectos de las que se abordan.

Sin embargo, no pretendo aquí desarrollar una perspectiva histórica ni enumerar las diversas tendencias y sus

---

tratados; pero, dada la evidente competencia de Cheng, apenas distinguiré entre sus afirmaciones y sus raras citas textuales de Nagarjuna.

interrelaciones. El libro de Cheng incluye una interesante exposición del desarrollo de la filosofía Madhyamika, desde Nagarjuna en el siglo II d. C. hasta la escuela Yogachara y más allá. No obstante, no investiga con suficiente detalle el desarrollo de la filosofía budista anterior a Nagarjuna, mencionando apenas varios siglos de filosofía Theravada (Hinayana) anterior y las primeras fases (a partir del siglo I d. C. e incluso antes) de la reacción Mahayana (por ejemplo, los Mahasanghikas) [2]. Para comprender mejor los motivos y objetivos de Nagarjuna, sería conveniente conocer este contexto [3].

---

[2] Mahayana significa «gran vehículo», Hinayana significa «vehículo pequeño». Este último término puede interpretarse como un eufemismo acuñado por los mahayanistas, que implica que su interpretación del budismo es superior. La denominación alternativa, Theravada, es preferible. En mi opinión, el Mahayana representó, en muchos aspectos, un desarrollo más revolucionario que evolutivo.

[3] Un texto que puedo recomendar es la Parte I de *El Sutra del Diamante* de Mu Soeng (Somerville, MA: Wisdom, 2000). También resulta muy instructivo analizar el desarrollo del budismo desde la perspectiva de la religión comparada. Por ejemplo, el argumento Mahayana de que «sus sutras debían mantenerse en secreto durante quinientos años» (p. 24) es conocido por los estudiosos del judaísmo (un argumento similar se utiliza allí, por ejemplo, para explicar la aparición históricamente tardía de la escritura hebrea «Ashuri», empleada en los rollos de la Torá y en otros contextos).

El hecho de que haya titulado este ensayo *«Ilógica budista»* no implica que considere ilógica toda la filosofía budista, ni siquiera toda la Madhyamika. Simplemente refleja mi enfoque en algunos de los (muchos) argumentos ilógicos utilizados en el discurso de Nagarjuna. De hecho, algunos de los argumentos y creencias de Nagarjuna han sido refutados o rechazados por otros filósofos budistas. La filosofía budista no es monolítica, sino una constelación de filosofías cuyo punto en común son las (supuestas) declaraciones del fundador del budismo. En este ensayo cuestiono algunas doctrinas budistas subyacentes, pero solo de forma incidental, no sistemática.

Si hubiera encontrado nuevas formas de pensamiento interesantes que exponer, habría titulado este ensayo de forma menos peyorativa «Lógica budista». El budismo y Nagarjuna, en efecto, emplean formas de razonamiento válidas e inválidas, pero estas (las que he encontrado hasta ahora) nos resultan familiares hoy en día, por lo que no son relevantes salvo a efectos históricos (donde intentaríamos determinar si el uso budista es anterior al uso en griego u otros escritos). Sin embargo, mi principal justificación reside en que gran parte del budismo, y en particular la versión de

Nagarjuna, se proclama alegremente libre de lógica, más allá de ella, ilógica e incluso antilógica.

A título personal, quiero destacar mi admiración por el budismo en general, que me ha enseñado mucho, tanto en cuanto a habilidades para la vida como a través de sus reflexiones filosóficas. Por lo tanto, no se me puede acusar de abordar este tema con prejuicios antagónicos. Leí *Lógica Vacía* con el deseo de aprender de ella, no de criticarla. Como filósofo y lógico, tengo la obligación de analizar y juzgar las filosofías con objetividad, y eso es lo que hago aquí. En general, me interesa poco criticar las obras filosóficas de otros, porque podría escribir volúmenes enteros haciéndolo. Lamentablemente, la vida es demasiado corta para eso, así que prefiero dedicarla a desarrollar una opinión constructiva. Sin embargo, uno suele aprender mucho a través del debate, y puedo decir que desafiar a Nagarjuna me ha ayudado a esclarecer diversos problemas filosóficos y posibles soluciones.

Finalmente, permítanme decir que el mensaje de Buda (el iluminado) Siddhartha Gautama (563-483 a. C.) sobre la vacuidad, que como es bien sabido es esencialmente no verbal, no debe confundirse con la interpretación,

explicación y justificación filosófica de ideas afines que intentó realizar Nagarjuna o cualquier otro autor. Por lo tanto, refutar estas últimas no implica necesariamente negar las primeras.

1. El tetralema.

El pensamiento filosófico y científico occidental se basa en la lógica aristotélica, cuyos principios fundamentales son las tres «Leyes del Pensamiento». Estas se pueden resumir como «A es A» (Identidad), «Nada es A y no-A a la vez» (No contradicción) y «Nada es ni A ni no-A» (Exclusión del término medio). Cabe destacar que estas leyes no se presentan como meras hipótesis, sino como premisas incontrovertibles de todo pensamiento racional humano [4].

Religiones como el judaísmo, el cristianismo y el islam, aun cuando se adhieren a estas leyes en gran parte de su discurso y las respetan superficialmente, en sus intentos por interpretar sus textos sagrados y hacer que sus doctrinas parezcan razonables para sus conversos, a menudo las han ignorado. Esto es especialmente cierto en el caso de las corrientes místicas dentro de estas religiones, pero se podrían citar muchos ejemplos en textos convencionales. Lo mismo puede decirse de algunos aspectos de la filosofía budista.

---

[4] Véase mi *obra Lógica del futuro* (Ginebra: Autor, 1996. Edición revisada), capítulos 2 y 20, y ensayos posteriores sobre el tema (publicados en mi sitio web www.thelogician.net).

El *tetralema* [5]es una derivación de las leyes del pensamiento, con referencia a dos términos o proposiciones cualesquiera, denominados A y B, y sus opuestos no-A y no-B. Son concebibles cuatro combinaciones de estos cuatro términos: «A y B» (ambos), «no-A y no-B» (ninguno), «A y no-B» y «no-A y B» (uno u otro). Según la lógica aristotélica, estas cuatro proposiciones son incompatibles entre sí (*solo una de ellas puede ser verdadera* , ya que si se afirmaran dos o más, entonces «A y no-A» o «B y no-B» o ambas serían verdaderas, y estas últimas implicaciones son contradictorias) y exhaustivas (*al menos una de ellas debe ser verdadera* , ya que si se negaran todas, entonces «no A y no no-A» o «no B y no no-B» o ambas serían verdaderas, y estas últimas implicaciones contradicen el principio del tercero excluido).

Ahora bien, lo que hace Nagarjuna es sustituir B por el término A (es decir, considera el caso B = A) y afirmar que las cuatro posibilidades lógicas de combinación mencionadas anteriormente se aplican en ese caso particular, de modo que

---

[5] Véase Cheng, págs. 36-38, sobre este tema. Allí se refiere a la declaración inicial del Texto Masorético, así como a XVII:12a y XXIII:1a. Etimología: Gk. *tetra* = cuatro, *lemma* = alternativas. Término acuñado en contraste con el dilema «A o no-A».

«A y A (=B)», «no-A y no-A (=no-B)», «A y no-A (=no-B)» y «no-A y A (=B)» parecen lógicamente aceptables. **A continuación, argumenta que existen cuatro posibilidades existenciales: la afirmación de A (A + A = A), la negación de A (no-A + no-A = no-A), la afirmación y la negación de A (A y no-A) y ni la afirmación ni la negación de A (ni A ni no-A). De** este modo, aparentemente utiliza los principios y la terminología de la lógica común para llegar a un resultado completamente opuesto. Esto le da a él y a los lectores la impresión de que es perfectamente razonable afirmar y negar, o no afirmar ni negar.

En la lógica aristotélica, las dos últimas alternativas quedan excluidas desde el principio: «tanto A como no-A» por el principio de no contradicción y «ni A ni no-A» por el principio del tercero excluido. Las únicas posibilidades lógicas que quedan son «A» o «no-A». La postura antiaristotélica puede considerarse, desde una perspectiva positiva, como una postura antinominalista, que nos recuerda que las cosas nunca son exactamente lo que parecen o que no pueden clasificarse ni etiquetarse con precisión. Sin embargo, en última instancia, pretenden la muerte de la

lógica; pues sin las leyes del pensamiento, ¿cómo distinguir entre juicios verdaderos y falsos?

La ley de identidad «A es A» es la convicción de que las cosas poseen alguna identidad (sea cual sea) en lugar de otra, o ninguna identidad en absoluto. Es una afirmación de que el conocimiento es, en última instancia, posible, y un rechazo al relativismo o al oscurantismo puros. El objetivo de Nagarjuna es negar la identidad.

Cabe señalar que Aristóteles es muy preciso en su formulación de la ley de la contradicción, afirmando en su *Metafísica :* «El mismo atributo no puede pertenecer y no pertenecer *al mismo sujeto en el mismo sentido* » (cursivas mías). Así, una formulación alternativa de las leyes del pensamiento sería el «trilema» (llamémoslo así): « *o totalmente A, o totalmente no-A, o en parte A y en parte no-A* », lo que excluye la cuarta alternativa: «tanto totalmente A como totalmente no-A». La crítica budista a las leyes del pensamiento se fundamenta en parte en el hecho de que las personas se refieren subconscientemente a este «trilema», pensando superficialmente que, en

efecto, pueden ocurrir cosas opuestas en el mismo lugar en diferentes momentos, o al mismo tiempo en diferentes lugares o en diversos aspectos, sin que ello genere una dificultad lógica irresoluble. Sin embargo, debe quedar claro que la postura budista es mucho más radical, pues acepta la antinomia absoluta.

De igual modo, con respecto a la ley del tercero excluido, que afirma que la situación «ni A ni no-A» es imposible *en la práctica* , la posibilidad de incertidumbre *en el conocimiento* , respecto a si A o no-A es el caso en realidad, lleva a creer erróneamente que esta ley del pensamiento es debatible. Sin embargo, es importante comprender que el fundamento de esta regla lógica es inductivo, no deductivo; es decir, afirma que *al final* del proceso de adquisición del conocimiento, se obtendrá «A» o «no-A», y no cabe esperar una tercera alternativa. Esto no excluye que, *mientras tanto* , pueda surgir una situación de incertidumbre. La postura de Nagarjuna se aprovecha de esta confusión.

Nagarjuna interpreta la limitación implícita en el dilema «A o no-A» como un «dualismo» arbitrario por parte de los

pensadores comunes [6]. Esto solo demuestra que no comprende la formalización (o finge no comprenderla, en un intento de confundir a los lectores crédulos). Cuando los lógicos usan una variable como «B» y admiten que «no-A y B» y «A y no-B» son posibles en principio, no pretenden que sea una generalidad aplicable a *todos* los valores de B (como «A»), sino solo una afirmación genérica aplicable a *cualquier* valor consistente de B. En el caso específico donde B = A, dichas dos combinaciones deben eliminarse porque

[6] Es engañoso llamar a esto una «dualidad» o «dicotomía», como suelen hacer los budistas, porque sugiere que una cosa unitaria fue arbitrariamente dividida en dos, e incidentalmente, que bien podría haber sido dividida en cuatro. Pero, a nivel perceptivo, no hay elección involucrada, ni «fragmentación» de nada. Un fenómeno que aparece es *una sola* cosa, llamémosla « **un** » (un nombre propio, o un indicativo «esto»), y no una disyunción. El problema de la «dicotomía» surge solo a nivel conceptual. *La negación* es un acto racional, es decir, solo podemos hablar de «no **-un** », de lo que no aparece, trayendo primero a la mente algo « **un** », que apareció previamente (en la sensación o la imaginación). En *la conceptualización inicial* , dos fenómenos se comparan y contrastan, entre sí y con otras cosas, en algún(os) aspecto(s); La cuestión es, entonces, si son lo suficientemente similares entre sí y lo suficientemente diferentes de otras cosas como para ser juzgadas como «iguales» y etiquetadas con un término general (por ejemplo, «A»), o si deben ser juzgadas como «diferentes» o existe incertidumbre. En *la etapa posterior del reconocimiento* , debemos decidir si un tercer fenómeno encaja en la clase formada para los dos anteriores (es decir, se incluye en «A») o no encaja (es decir, se incluye en «no-A») o permanece en duda. En este último caso, nos preguntamos si es «A» o «no-A», y advertimos que no puede ser ambas cosas ni ninguna de las dos.

son ilegales (es decir, infringen dos de las leyes del pensamiento).

La propiedad de los símbolos antes mencionada, es decir, su aplicabilidad solo condicional dentro de las restricciones de la consistencia, es evidente en toda la ciencia de la lógica formal, y aquí Nagarjuna la ignora por completo. Su motivación, por supuesto, era verbalizar y racionalizar la doctrina de Buda de que la verdad última está más allá de *nama* y *rupa* , nombre y forma (es decir, discriminación y discurso), cognoscible solo por una conciencia trascendental (la doctrina de la Doble Verdad). Más precisamente, como subraya Cheng, la intención de Nagarjuna era demostrar que la lógica es inherentemente inconsistente y, por lo tanto, que la razón es una locura confusa que debe rechazarse. Es decir, en última instancia no intentaba (aquí y en todo momento) defender un tetralema con B igual a A —ni siquiera afirmar que las cosas son A y no-A, o ni A ni no-A—, sino que deseaba que miráramos más allá de las distinciones de la conceptualización y los juicios de la lógica.

Pero, como se ha demostrado anteriormente, no tiene éxito en esta búsqueda. Su crítica se basa en una tergiversación de la ciencia lógica. Afirma demostrar que la lógica es confusa

y contradictoria, pero en realidad lo que presenta como la tesis de la ciencia lógica no es lo que esta afirma, sino precisamente lo que prohíbe explícitamente. Además, suponiendo que la teoría lógica condujera a contradicciones, como él afirma, este hecho no nos llevaría a rechazarla si no existiera también una apelación tácita a nuestra preferencia por lo lógico en la práctica. Si la lógica fuera falsa, las contradicciones serían aceptables. Así, curiosamente, Nagarjuna apela a nuestro hábito lógico en su propia recomendación de ignorar la lógica. En resumen, aunque da la ilusión de que es razonable abandonar la razón, es fácil ver que su conclusión es inevitable y sus métodos son erróneos.

2. Ni real ni irreal.

Pero Nagarjuna también concibe la realidad última ("vacuidad" [7]) como un "camino intermedio". [8]—de modo que el mundo de la experiencia no debe considerarse ni real ni irreal («no hay nada, ni mental ni no mental, que sea real» y «no puede concebirse como irreal», según Cheng). En este contexto, Nagarjuna se basa claramente en una de las disyunciones lógicamente imposibles mencionadas anteriormente, a saber, «ni A ni no-A» (dicho de paso). Ahora quiero demostrar por qué la afirmación de Nagarjuna parece superficialmente razonable y verdadera.

Como he aclarado y explicado en repetidas ocasiones [9], el conocimiento debe considerarse o abordarse desde una perspectiva fenomenológica (esta es la única tesis epistemológica coherente). Debemos comenzar reconociendo

---

[7] Más allá de la consciencia de " Shunyata" existe una percepción más vívida llamada "Mahamudra", según Chögyam Trungpa en *El juego de la ilusión* (Shambhala: Boston, 1994). Pero tales sutilezas no nos conciernen aquí.

[8] Véase Cheng, págs. 38-39, sobre este tema. Allí se refiere a MT XIII:9a y XVIII:7.

[9] Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulos 60-62, y ensayos posteriores sobre el tema.

y observando *las apariencias* como tales, sin juzgarlas inicialmente como realidad o ilusión. A primera vista, todas las apariencias parecen bastante *reales* . Pero, después de un tiempo, debemos reconocer que algunas apariencias entran en conflicto con otras y juzgarlas (es decir, una o más de las que entran en conflicto) como *ilusorias* . Dado que en nuestro «mundo» no hay nada más que apariencias, todas las demás apariencias que no se consideran ilusiones (es decir, siempre que no sean invalidadas lógicamente por conflictos con otras apariencias) mantienen su estatus inicial de realidades.

Es decir, la distinción entre apariencias como realidades o ilusiones surge dentro del mundo de las apariencias mismo, simplemente clasificando algunas de una manera y otras de otra. No tenemos un concepto de realidad o ilusión más allá de la apariencia. Usar la categoría de realidad para referirnos a algo *más allá de* la apariencia es un robo de concepto, un mal uso del concepto, una extrapolación que ignora su génesis real en el contexto de la apariencia. Aplicar el concepto de ilusión a *todas* las apariencias, partiendo de la base de que algunas son ilusiones, es una generalización injustificada que ignora cómo surge este concepto en

relación con un evento específico (a saber, la inconsistencia entre ciertas apariencias y la consiguiente disminución de su credibilidad intrínseca). Además, afirmar que ninguna apariencia es real o que todas son ilusiones es contraproducente, ya que dicha afirmación lógicamente se enmarca dentro de la categoría de apariencia.

Lo ilusorio existe aunque no sea la realidad; existe como apariencia. Lo real también es aparente, al menos en parte. Por lo tanto, la apariencia en sí misma no debe entenderse como realidad (ya que algunas apariencias son ilusorias), ni puede equipararse a la ilusión (ya que no todas las apariencias han sido ni pueden ser ilusorias). La apariencia es, pues, el *terreno común* de realidades e ilusiones, su característica común, la síntesis dialéctica de esas tesis y antítesis. Es un género; son especies mutuamente excluyentes de ella. (La diferencia entre apariencia y existencia es otro tema que he tratado en otro lugar; en resumen, la existencia es un género de apariencia y no apariencia, siendo estos últimos conceptos relativos al de la conciencia, mientras que la primera se presupone independiente).

Ninguna de estas ideas permite concluir que las apariencias no son «ni reales ni irreales» (siempre que se entienda «irreal» como «no real»). Lo único que podemos afirmar es que algunas apariencias son reales y otras irreales. Formalmente, la relación lógica correcta entre los tres conceptos es la siguiente. *Deductivamente* , la apariencia está implícita en la realidad y la ilusión, pero no las implica; pues la realidad y la ilusión son contradictorias, de modo que no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas. Además, *inductivamente* , la apariencia implica la realidad, a menos que se la considere una ilusión (debido al descubrimiento de alguna inconsistencia).

Más precisamente, todas las apariencias se clasifican inicialmente como reales. Cualquier apariencia que se encuentre contradictoria es (deductivamente) ilusoria, y su contradicción es, por consiguiente, evidente y (deductivamente) real. Todas las demás apariencias permanecen clasificadas como reales, siempre que no sean cuestionadas. Aquellas que son cuestionadas deben evaluarse dinámicamente. Cuando una apariencia es desmentida por otra, ambas se ponen en duda debido al conflicto entre ellas, y por lo tanto ambas se vuelven inicialmente *problemáticas* .

Posteriormente, sus credibilidades relativas deben sopesarse tentativamente en el contexto general del conocimiento empírico y racional disponible, y reevaluarse repetidamente a medida que dicho contexto se desarrolla y evoluciona. Sobre esta base, una de estas apariencias puede considerarse más creíble que la otra, de modo que la primera se etiqueta como *probable* (cercana a la realidad) y la segunda como relativamente *improbable* (cercana a la ilusoria). En el límite, pueden caracterizarse respectivamente como efectivamente (inductivamente) reales o ilusorias. Así pues, la realidad y la ilusión son los extremos (100 % y 0 %, respectivamente) en un amplio rango de probabilidades con muchos grados intermedios (incluida la problemática en el punto medio).

> Para ser aún más precisos, *las percepciones puras* (es decir, las apariencias concretas, los fenómenos) nunca son ilusorias. El juicio de valor de «ilusorio» se refiere propiamente a conceptos (es decir, apariencias abstractas, «universales»). Cuando decimos que una percepción fue ilusoria, simplemente queremos decir que la interpretamos erróneamente. Es decir, lo que inicialmente consideramos una percepción pura, en realidad contenía *un componente conceptual* que,

como se demostró, era erróneo. Por ejemplo, veo ciertas formas y colores a lo lejos y pienso «ahí viene una chica en bicicleta», pero al acercarme me doy cuenta de que solo vi un montón de basura al borde de la carretera. La percepción pura son las formas y los colores que veo; la interpretación errónea es «chica en bicicleta», la interpretación más acertada es «montón de basura». La percepción inicial no ha cambiado, pero mi mayor proximidad le ha añadido detalles perceptuales. Mi primera impresión era correcta, solo que mi juicio inicial era erróneo. Reviso este último concepto, no a través de algún medio superior de conocimiento, sino simplemente mediante *una mayor percepción y concepción* .

En rigor, la percepción nunca está en cuestión; lo que evaluamos son nuestras concepciones. En la práctica, ciertamente, suele ser muy difícil aislar una percepción de su interpretación, es decir, de sus apéndices conceptuales. Nuestra percepción de las cosas es, en gran medida, «eidética». Sin embargo, este hecho no tiene por qué llevarnos a rechazar ninguna percepción (como hacen rápidamente

> muchos filósofos occidentales, así como budistas), ni siquiera ninguna concepción. Las «impurezas» conceptuales en las percepciones no son necesariamente erróneas. Sabemos que lo son cuando descubrimos una causa específica de queja: una contradicción lógica o experiencial. Mientras no encontremos tal fallo específico, pueden considerarse correctas. Esto simplemente significa que debemos aplicar las reglas de aducción [10]a nuestras interpretaciones inmediatas de percepciones individuales, del mismo modo que lo hacemos con teorías complejas relativas a conjuntos de percepciones. Estas reglas son universales: ningún juicio está exento de la necesidad de un examen y una reevaluación cuidadosos.

Ahora bien, a juzgar por el relato de Cheng y ciertas citas de Nagarjuna que contiene, podríamos interpretar que este último intentaba expresar precisamente lo que yo he dicho. Por ejemplo, Cheng escribe [11]: «Lo que Nagarjuna quería

---

[10] La aducción trata todo conocimiento conceptual como hipotético, para ser probado repetidamente, en competencia con todas las hipótesis alternativas concebibles, con referencia a toda la lógica y experiencia disponibles.

[11] Pág. 42.

negar es que los fenómenos empíricos… sean absolutamente reales… Sin embargo, [esto] no significa que no exista nada. *No anula nada en el mundo* » (cursivas mías). Interpreto esta no anulación como un reconocimiento de la apariencia como base mínima del conocimiento. Nagarjuna pudo haber tenido dificultades para desarrollar una terminología adecuada (distinguiendo existencia, apariencia y realidad, como hago yo anteriormente), influenciado sin duda por su inclinación a las afirmaciones paradójicas que parecían expresar y confirmar la doctrina mística budista.

Pero si eso es lo que quiso decir, entonces no ha logrado llegar a un «camino medio» (una negación de la Ley del Tercero Excluido), sino solo a un «camino común» (un terreno común aceptado). En mi opinión, eso no es un logro insignificante: ¡el descubrimiento filosófico de la fenomenología! Pero para él eso sería trivial, si no contraproducente, pues lo que busca es negar la conciencia ordinaria y sus racionalidades limitantes, y así dar un salto a una conciencia diferente y superior, capaz de alcanzar la verdad trascendental o la realidad última.

Es interesante observar que la negación efectiva de la realidad en toda apariencia por parte de la escuela

Madhyamika no fue aceptada por una escuela posterior de filosofía Mahayana, la Yogachara (siglos VII - VIII d . C.). Cheng describe la postura de esta última de la siguiente manera [12]: "Todo objeto, tanto mental como no mental, puede ser probado lógica o dialécticamente como ilusorio. Pero para que algo sea ilusorio, debe existir un pensamiento que padezca ilusión. *El hecho mismo de la ilusión prueba la existencia y la realidad de una conciencia o mente determinada* . Afirmar que todo lo mental y lo no mental es irreal es un suicidio intelectual. La realidad de algo debería, al menos, admitirse para que tenga sentido hablar de ilusión" (cursivas mías). Ese es el tenor del argumento fenomenológico que presento anteriormente, aunque mi conclusión final claramente no coincide con la de la Yogachara , que sostiene que todo es conciencia o mente (un tipo de idealismo), sino que deja abierta la posibilidad de juzgar y clasificar las apariencias como materia o mente en función de diversas consideraciones.

El rechazo del «dualismo» en la escuela Madhyamika llega al extremo de implicar que la «vacuidad» no se encuentra en el nirvana, la antítesis del samsara (según la perspectiva

12 Pág. 25.

budista anterior), sino en «ni el samsara ni el nirvana». En realidad, afirmaciones similares se pueden encontrar en el Canon Pali, es decir, en las escuelas Theravada mucho más antiguas, por lo que no se trata de una construcción exclusivamente Mahayana. La diferencia radica en el énfasis: tales afirmaciones, relativamente raras en el período anterior, son la norma y se repiten con frecuencia en el período posterior. Un ejemplo se puede encontrar en el *Dhammapada* , un sutra que data del siglo III [a] . C. [13], es decir, cuatrocientos o quinientos años antes de Nagarjuna. Aquí, el samsara se compara con un arroyo o su orilla, y el nirvana con la otra orilla; y se nos insta a trascender ambos.

> *Cuando hayas cruzado el río del Samsara, alcanzarás el Nirvana… Ha llegado a la otra orilla, entonces alcanza la visión suprema y todas sus ataduras se rompen. Aquel para quien no existe ni esta orilla ni la otra, ni ambas…*

---

[13] Londres: Penguin, 1973. Se supone que esta es la fecha de composición, aunque el traductor, Juan Mascaro, en su introducción, afirma que fue «compilado» en ese momento, lo que parece implicar una composición anterior. En ese comentario no queda claro cuándo se estima que se escribió el sutra por primera vez. Y si fue mucho más tarde, digamos en el período de cristalización del pensamiento Mahayana, digamos entre el 100 a. C. y el 100 d. C., este último pudo haber influido en los monjes que lo transcribieron. Véase el cap. 26 (383-5) para la cita.

Esta fórmula es legítima si se interpreta como una advertencia de que *la búsqueda* del nirvana (iluminación y liberación) constituye un obstáculo para alcanzarlo, una mera forma sutil de samsara (ignorancia y apego). No hay contradicción alguna en afirmar que *la idea del* nirvana como meta de acción nos mantiene en el samsara; se trata de una proposición causal común. La fórmula también es lógicamente aceptable si se considera como un recordatorio de que ninguna palabra ni concepto —ni siquiera «samsara» o «nirvana»— puede capturar o transmitir la totalidad de los significados que se pretenden transmitir (es decir, «no» aquí debería expresarse con mayor precisión como «no del todo»). Tampoco hay contradicción alguna en afirmar que quien ha alcanzado el nirvana no necesita abandonar el mundo de aquellos atrapados en el samsara, sino que puede seguir existiendo y actuando en él, aunque de una manera distintiva y libre de apego.

Pero sería una contradicción hablar de «vacuidad» como «ni samsara ni nirvana», dado que el concepto de nirvana se define originalmente como no-samsara; la verdad no puede ser una tercera alternativa. En el mejor de los casos, se podría decir que la vacuidad es un nivel superior de nirvana

(en un sentido amplio), que no debe confundirse con el nivel inferior al que se refiere el término original, nirvana, ni, por supuesto, con samsara. En ese caso, nirvana (en el sentido genérico del término, que significa literalmente no-samsara) incluye tanto una especie superior como una inferior; y la afirmación «ni samsara ni nirvana inferior» es entonces compatible con la afirmación «nirvana superior». Hay una gran diferencia entre el lenguaje crudo, poético y dramático, y su interpretación literal.

3. El uso del dilema por parte de Nagarjuna.

Como veremos a continuación, Nagarjuna suele formular sus argumentos en forma de dilema. Permítanme, pues, ofrecerles una introducción a la lógica formal del dilema. La forma que suele utilizar es lo que los lógicos denominan «dilema constructivo simple», que se presenta así:

Si X, entonces Y; y si no X, entonces Y.
(las premisas principales, o los "cuernos" del dilema)
pero o X o no X
(la premisa menor, que se omite si resulta obvia)
Por lo tanto, Y
(la conclusión)

donde "X" y "no X" se refieren a algunas proposiciones en consideración e "Y" a la conclusión intermedia y final (explícita o implícita). En Nagarjuna, "Y" suele tener el contenido negativo "Z es absurdo, imposible o carece de

sentido", es decir, afirma que las proposiciones en cuestión ("X" o "no X"), o los conceptos que implican, son erróneos.

El proceso de razonamiento es el siguiente: las premisas mayores (o «cuernos» o «puntas») pretenden demostrar que las dos tesis, «X» y «no X», conducen cada una a una proposición «Y»; la premisa menor nos recuerda que estas tesis son mutuamente excluyentes y agotan todas las alternativas disponibles (aborda el dilema directamente), y la conclusión final es que solo nos queda «Y», su implicación común. Esta forma de argumento se *valida fácilmente* , por ejemplo, contraponiendo las premisas mayores, para obtener «si no Y, entonces tanto X como no X»; puesto que «no Y» implica la paradoja «tanto X como no X», se deduce que su contradictoria «Y» es verdadera.

Nótese que el dilema anterior es de dos puntas, es decir, considera dos tesis alternativas, "X" y "no X"; también es posible —y Nagarjuna lo hace— participar en un argumento dilemático con tres (o más) puntas en la premisa mayor y una disyunción triple (o mayor) en la premisa menor. Estas tienen la forma (en resumen):

" **Si A o B o C…, entonces Y;**

pero o A o B o C…;

por lo tanto Y ”

y puede validarse de la misma manera [14].

A veces, el argumento de Nagarjuna no es propiamente dilemático en su forma , sino que solo da la impresión de serlo. Esto ocurre cuando el contenido de "Y" es simplemente "Z *no puede establecerse* como significativo, posible o consistente", es decir, cuando denota *una duda en lugar de una negación* . El dilema solo funciona (es decir, solo puede validarse como se acaba de mostrar) si las premisas principales son enunciados "si/entonces" adecuados, es decir, siempre que "Y" sea una proposición *asertiva* que lógicamente *siga a* "X" o "no X". No funciona si "Y" es simplemente *problemática* dado "X" y/o "no X". La forma "si X, seguramente Y" no debe confundirse con "si X, quizás Y"; la primera significa "si X, *entonces* Y" y la segunda significa "si X, *no-entonces no* Y"; esta última no es lógicamente equivalente a la primera, sino simplemente una subalterna de ella. De manera similar, *mutatis mutandis* , en el caso de "si no X", por supuesto.

Cuando una o ambas premisas principales tienen esta forma menos definida, lo único que podemos concluir finalmente es

---

[14] *Reducción al absurdo* : negar la conclusión manteniendo la premisa menor resulta en la negación de la premisa mayor.

« *tal vez* Y» (es decir, el contenido «Z *podría ser* sin sentido, imposible o absurdo»), lo que equivale a decir que no llegamos a ninguna conclusión final, ya que «tal vez Y» puede afirmarse *ab initio* con respecto a cualquier cosa. En el mejor de los casos, podríamos considerar que «Y» se confirma inductivamente de forma ligeramente mayor mediante el argumento, es decir, que la probabilidad del «tal vez» ha aumentado gradualmente; pero eso no prueba deductivamente «Y». El dilema, para reiterar, solo puede validarse si las premisas son asertivas; carece de validez si una o ambas son meramente problemáticas. Sin embargo, Nagarjuna, como veremos, a veces considera este pseudodilema como equivalente a un dilema, y la *no* conclusión «tal vez Y» como equivalente a una conclusión *negativa* «Y». Ese es un razonamiento falaz por su parte.

Como veremos más adelante, Nagarjuna incurre en **muchas otras falacias lógicas** en su discurso filosófico. (He elaborado una lista de las nueve más llamativas en **el Apéndice 1**).

4. La relación sujeto-predicado.

El ataque de Nagarjuna a la razón incluye un intento de crítica de la expresión verbal y la estructura del lenguaje [15]. Para él, las palabras son convenciones desprovistas de significado deductivamente absoluto o inductivamente contextual, o de relaciones entre sí. Que él mismo se dedique a la crítica mediante el lenguaje no le preocupa, pues reconoce que este funciona en cierta medida a nivel práctico, de forma «convencional», dentro de la conciencia ordinaria. Su objetivo es, como siempre, llevarnos más allá de las palabras y las ilusiones que, según afirma, crean, hacia el modo superior de conciencia que nos pone en contacto con la realidad última. Su método consiste en demostrar que el lenguaje es ilógico e inútil, presentando al menos dos argumentos:

(a) Pregunta: "¿El sujeto es idéntico al predicado o diferente?". Cheng responde lo siguiente: "Si el sujeto es el mismo que el predicado, serían uno solo y no tendría sentido llamar a uno sujeto y al otro

[15] Véase Cheng, págs. 117-118. Allí se refiere a MT V:1-5 y TGT V:1 y VI:1.

predicado... la oración sería una tautología. Si, por el contrario, el sujeto es diferente del predicado, no habría ninguna conexión particular entre ellos". En ambos casos, la predicación resulta redundante.

(b) Además, «¿cuál es el estado del sujeto antes de la predicación? ¿Ya tiene predicados que se le atribuyen o no?» (es decir, predicados «distintos» del propio sujeto). «Si un sujeto no tiene ningún predicado que se le atribuya, es incomprensible e inexistente. Si un sujeto sin predicado no existe, ¿a qué se aplica nuestro predicado? Si, por otro lado, el sujeto ya tiene algún otro predicado que se le atribuye antes de que le atribuyamos uno, ¿qué otra función tendría atribuirle un predicado adicional, puesto que ya tiene uno que se le atribuye? Si necesita este predicado, entonces, en principio, se le podrían aplicar un segundo y un tercero. Esto conduciría a una regresión infinita».

Con estos argumentos, Nagarjuna pretende dar la impresión de que el lenguaje es estructuralmente poco fiable y un artificio absurdo. Sus argumentos están formulados de tal manera que parecen lógicamente ordenados y exhaustivos, es

decir, consideran todas las alternativas posibles y las descartan una a una, dejándonos sin argumentos. Así, aparentemente utiliza parte de la metodología de la lógica para convencernos. Pero, por supuesto, las descripciones de la naturaleza y la función de la predicación que subyacen a sus argumentos constituyen simplemente una perspectiva particular [16], de modo que sus premisas no son exhaustivas y solo sirven para demostrar que su postura propuesta es errónea y debe ser rechazada.

Así pues, consideremos **el argumento 4(a)** . Su primera premisa sobre la tautología es obvia y trivial, siendo en sí misma tautológica. Más importante aún, la segunda premisa no es en absoluto evidente. El sujeto bien puede ser «diferente del predicado» y, sin embargo, tener una «conexión particular» con él. No hay base lógica para la implicación propuesta por Nagarjuna; el concepto antecedente («diferente») y el concepto consecuente («no conectado») son bastante distintos. Si X es igual a Y en todos los aspectos, entonces «si X, entonces Y» y «si Y, entonces X» deben ser ambas verdaderas (aunque no se deduce que si ambas son verdaderas, X = Y, puesto que X e

[16] Por cierto, una visión que recuerda a la de Kant y otros filósofos occidentales.

Y bien podrían no ser simultáneas). Que X e Y sean diferentes significa que «X no es igual a Y en todos los aspectos», y por lo tanto implica que X e Y no son simultáneas, o que «si X, entonces Y» y/o «si Y, entonces X» son falsas. Mientras que X e Y no están relacionadas, esto significa que tanto «si X, entonces Y» como «si Y, entonces X» deben ser falsas, ya que cualquier relación menor entre X e Y sería falsa. Por lo tanto, el primer concepto es más amplio que el segundo y no lo implica.

La relación sujeto-predicado en cuestión puede plantearse, y generalmente se plantea, como una relación clasificatoria: una relación entre un individuo y una clase, o entre una subclase (especie) y una clase superior (género), de modo que el primero se incluye en el segundo sin ser de igual alcance. «No es igual» no excluye «es mayor que», «es menor que», «existe antes o después», ni ninguna otra relación de desigualdad. Nagarjuna sugiere que si los términos no son idénticos, no pueden relacionarse mediante la cópula «es», pero esta cópula nunca pretendió significar una igualdad total. Nagarjuna no puede cambiar la convención de que «es» es diferente de «igual»; o, si insiste

en hacerlo y practica lo que predica, podemos simplemente inventar otra palabra para lo que *entendemos* por «es».

Dado que la segunda premisa de Nagarjuna es infundada, su intento de plantear un dilema se disuelve.[17]

Consideremos ahora **el argumento 4(b)** . El primer argumento menciona un sujeto «sin predicado alguno» y afirma que es «incomprensible e inexistente», por lo que cualquier predicación posterior sobre él carece de sentido. El segundo argumento sugiere, por lo tanto, que un sujeto solo puede tener un predicado (si lo tiene, como se mencionó anteriormente), y que atribuirle más implica, en cada caso, que el anterior no cumplió su función prevista (¿definición?), lo que requeriría una predicación interminable, una tarea imposible. Pero estos argumentos son inútiles, porque Nagarjuna claramente *tergiversa la predicación* ; su visión de ella es una caricatura simplista.

¿Qué entendemos realmente por sujeto o predicado? Principalmente, por objeto de la conciencia: un concreto individual o un abstracto conocido en última instancia mediante comparaciones de tales concretos [18]. Esto no

---

17 Véase el Apéndice 1: falacias D y A.

18 Por «concreto» entiendo un objeto experimentado o percibido, un fenómeno. Por «abstracto», un objeto de razonamiento o concepción. Una tercera clase de objetos no la

implica que consideremos a todos los entes como objetos de la conciencia, sino solo que, en el momento en que pensamos en algo (como en este caso), debemos admitirlo como apariencia y, por lo tanto, como existente. Además, no es necesario ni consideramos la conciencia como invariablemente correcta ni a todos sus objetos como reales; bien podemos concebir un objeto ilusorio, cuya existencia no se limita a la mera apariencia. En segundo lugar, este objeto (sea real o ilusorio) puede ser, y de hecho debe ser, conocido antes de que podamos nombrarlo y predicar verbalmente algo sobre él. [19]La predicación, al igual que sus términos, es un objeto de la conciencia antes de ser expresada con palabras. La conciencia de los términos y las proposiciones sobre ellos puede ser sin palabras; las palabras son simplemente concreciones útiles de los objetos de conocimiento previstos. Además, antes de que los términos se combinen en una proposición, los objetos a los que se refieren dichos términos deben ser conocidos (o creídos, verbalmente o no) *de alguna manera* ; la proposición sirve

---

menciono aquí (para no complicar las cosas): los objetos de autoconocimiento o «intuiciones». En este contexto, basta decir que, en relación con los abstractos, tienen la misma posición o función que los concretos (es decir, datos dados).

19 Véase el Apéndice 1: falacia G.

para *ampliar* ese conocimiento de los términos, observando o hipotetizando una determinada relación entre ellos.

Nagarjuna intenta sugerir lo contrario: que solo conocemos las cosas en el marco de la predicación (y quizás, de la verbalización previa), y que la predicación simplemente aclara o reafirma el conocimiento (o la creencia) ya presente en los términos. Pero podemos replicar que algo bien puede existir sin haber sido pensado antes, y ser pensado por sí solo sin haber sido verbalizado antes; e incluso si se nombra, sigue siendo comprensible sin haber sido objeto de predicaciones verbales o no verbales; y además, que las predicaciones son en sí mismas objetos de la conciencia y que la mayoría de ellas enriquecen los significados tanto del sujeto como del predicado, en lugar de simplemente repetir redundantemente significados ya presentes en ellos. Nagarjuna también parece confundir predicación con definición, cuando considera que una sola predicación debe ser suficiente. En realidad, se puede atribuir cualquier número de predicados a un sujeto; los predicados son numerosos *porque* no son tautologías del sujeto; cada término es un complejo con una relación potencial positiva o negativa con todos los demás términos. Ni siquiera una

definición pretende contarnos todo sobre algo, sino que simplemente afirma centrarse en un conjunto de predicados que, aparentemente, conviven invariablemente y exclusivamente con el sujeto; y una definición puede resultar errónea.

En conclusión, los argumentos de Nagarjuna no demuestran más que la incoherencia de la visión del discurso que presenta, y no logran invalidar todo discurso. La forma superficial de sus argumentos suele ser suficientemente lógica. Sin embargo, no basta con dar forma lógica a nuestra retórica, es decir, que la conclusión se derive de las premisas; estas últimas deben ser, en primer lugar, obvias o razonables. Son las premisas de los argumentos de Nagarjuna las que cuestiono, considerándolas ingenuas y engañosas; y mi conclusión es simplemente que su conclusión no está fundamentada de manera convincente. [20]La teoría de la predicación y los procesos subyacentes con la que refuto su teoría quizás no responda a todas las preguntas sobre estos temas, pero sin duda es más elaborada y se acerca más a la verdad.

---

20 Véase el Apéndice 1: falacia D.

Ante la objeción de que su uso del lenguaje para comunicar ideas y argumentos implica una suposición (que él niega) de que el lenguaje contiene conocimiento de alguna realidad, Nagarjuna responde que el lenguaje es «convencional». Esta vaga acusación de desvinculación de toda realidad carece de fundamento, ya que no explica con detalle cómo funciona dicha convención en otros contextos (pues el lenguaje, evidentemente, sí funciona, como lo demuestra su propio uso). Cabe señalar también que, si bien las palabras son, en principio, meras convenciones, no se deduce que el conocimiento sea «convencional».

Primero, porque esa proposición, como afirmación fáctica, pretende conocer algo más allá de la convención sobre el conocimiento; y en cuanto al contenido, afirma la imposibilidad de cualquier conocimiento lingüístico no convencional (incluido, presumiblemente, el conocimiento que la propia proposición confiere); por lo tanto, afirmar que el conocimiento lingüístico es convencional es contradictorio. Segundo, todas las convenciones implican conocimiento fáctico: ¡hay que saber *que* existe una convención, *qué* se supone que es y *cómo* aplicarla correctamente! No se puede tener una convención sobre una

convención… *ad infinitum* ; tiene que detenerse en algún punto fáctico. El conocimiento de las convenciones también es conocimiento; una convención, también, es una realidad en sí misma. No puede flotar sobre una infinidad de convenciones vacías, tiene que estar finalmente anclada en alguna apariencia real.

En tercer lugar, porque se malinterpreta la convencionalidad de las palabras. Poner una etiqueta a algo, arbitrariamente o por acuerdo, no implica que ese "algo" en cuestión no deba ser conocido previamente. Podemos ser conscientes de las cosas, e incluso pensar en ellas, sin palabras. Las palabras simplemente nos ayudan a registrar productos racionales, proporcionándonos un instrumento relativamente tangible para manipular. El valor de las palabras no reside en posibilitar el pensamiento conceptual y lógico *,* sino solo en facilitarlo *(* facilitando la memoria, la clasificación y la comunicación). La convención es, por lo tanto, un aspecto secundario de las palabras; lo que cuenta es su significado. Un lenguaje compuesto únicamente por palabras sin sentido, cada una definida completamente por las demás, tendría que ser infinito en tamaño y, en cualquier caso, no comunicaría nada fuera de sí mismo. Si el lenguaje es finito, *como el*

nuestro , inevitablemente se basará en algunas palabras primarias indefinidas y, por lo tanto (dado que el contenido es solo verbal en este caso), estará desprovisto de contenido, *incomunicado* . Ni siquiera podría comunicar sus propias convenciones.

Por lo tanto, el rechazo de Nagarjuna al lenguaje como tal es una tesis incoherente que, tras un análisis más detenido, resulta contradictoria consigo misma.

5. Percepciones y conceptos.

Según los filósofos budistas pre-Mahayana (y otros filósofos indios), el mundo que experimentamos y en el que pensamos está compuesto de " *dharmas* " [21]. Este término tiene varios significados [22], pero el que se aborda aquí parece ser equivalente a lo que llamaríamos un fenómeno, o quizás, de forma más amplia, una apariencia. Un fenómeno es un objeto de experiencia; una apariencia es un objeto de conocimiento de cualquier tipo, ya sea perceptivo (fenómenos), intuitivo (objetos de "autoconocimiento") o conceptual (objetos de conocimiento racional, "universales"). Los dharmas son "momentáneos, particulares y múltiples"; "no están sustentados por sustancia o yo", pero tienen su "naturaleza propia o independiente"; son "distintos y separados, pero aparecen y desaparecen de acuerdo con el principio de causalidad". Nagarjuna niega la "realidad" e inteligibilidad de los dharmas, utilizando los siguientes argumentos principales.

---

[21] Véase Cheng, págs. 76-78, sobre este tema. Allí se refiere a MT VII:1-2,23,25 y XV:1-2, así como a TGT IV:2, VI:1, VII, VIII:1.

[22] Véase Cheng, pág. 128, para consultar la lista.

(a) Argumenta que "una entidad momentánea o *dharma impermanente* " puede "dividirse en segmentos no duraderos o no permanentes", cada uno de los cuales "no tiene, analíticamente, duración alguna. Desaparece tan pronto como aparece. Por lo tanto, no se puede decir que tenga existencia verdadera". Sin embargo, "se supone que tiene cierta duración". De ahí que "decir que una entidad es impermanente equivale a decir que lo que permanece no es permanente", lo cual es "una contradicción en sí misma".

(b) Frente a la afirmación de que la "impermanencia" no significa "no duración", sino que se refiere a "la realidad de lo fenoménico" de que cada cosa "surge, perdura por un instante y luego deja de existir", Nagarjuna responde: "¿Cómo caracteriza cada una de estas tres características a un *dharma* ?". ¿Es "simultáneamente o sucesivamente"? No puede ser simultáneamente, porque "el origen, la duración y la cesación se oponen por naturaleza: en el momento de la cesación no debe haber duración, y en el momento de la duración no debe haber cesación". Tampoco

puede ser sucesivamente, porque si las características se presentan en momentos diferentes, habría tres fenómenos distintos, y "¿cómo pueden diferentes fenómenos ser ciertos para la misma cosa?".

(c) Además, argumenta que estas tres características —origen, duración y cesación— deben ser «creadas» o «no creadas». Si son creadas, entonces cada una de ellas debería, a su vez, «poseer las tres características», y cada una de ellas, «como otras cosas creadas», debería poseerlas, y así sucesivamente *hasta el infinito* . Si, por otro lado, «cada característica es no creada, ¿cómo puede caracterizar a una cosa creada?». En cualquier caso, entonces, nos encontramos ante un «problema conceptual».

(d) Además, argumenta: "¿Cuál es la relación entre un objeto y sus características?" [23]. ¿Son "idénticas" o "diferentes"? "Si fueran idénticas, no habría distinción entre ellas, y sería absurdo decir que una es el objeto y la otra, las características". Tampoco se

[23] No queda claro si se hace referencia específicamente a las tres características de surgir, perdurar y cesar, o a cualquier otra característica en general. Pero esto no afecta al argumento.

podría decir que son idénticas en el sentido de que el objeto es "la sustancia de" las características, y las características son "la manifestación de" el objeto. Porque, según Nagarjuna, hacerlo implicaría que su relación es "reflexiva", y por lo tanto que "una cosa sería sujeto y objeto al mismo tiempo", lo cual es "claramente imposible, porque sujeto y objeto son diferentes". Si, por otro lado, un objeto es "diferente de" sus características, "no habría conexión interna entre ellas". Por lo tanto, no se puede afirmar que "las características caracterizan a los objetos".

(e) También argumenta: «Todo lo que se puede concebir como existente tiene una causa. Todas las cosas se producen por una combinación de diversas causas y condiciones [24]. Cuando las condiciones cambian, las cosas también cambian e incluso desaparecen. *Existir* significa ser causado, condicionado, generado o depender de algo. Pero, por definición, un *dharma* es

[24] En la filosofía budista, las causas son relativamente internas o directas, mientras que las condiciones son relativamente externas o indirectas. Sin embargo, el término «causa» también puede interpretarse de forma más amplia, incluyendo indistintamente dichas causas y condiciones. Para más detalles, véase *Lotus in a Stream* , de Hsing Yun (Nueva York: Weatherhill, 2000), págs. 80-82.

> **una entidad que tiene su propia naturaleza o es independiente». De ahí, concluye: «Decir que un dharma existe sería lo mismo que decir que algo independiente es dependiente», es decir, la afirmación de que « *los dharmas* existen» es «una contradicción en sí misma» y «absurda».**

Nagarjuna concluyó, a partir de estos argumentos, que el concepto de dharma defendido por sus predecesores, budistas o no, era confuso e insostenible. Por lo tanto, la realidad no podía comprenderse mediante tales herramientas conceptuales. Pero examinemos ahora sus argumentos con mayor detenimiento y espíritu crítico. Como veremos, distan mucho de ser concluyentes y, en general, son falaces.

El argumento 5(a) afirma simplemente que cuando una duración de tiempo (un momento) se *divide infinitamente* , sus puntos constitutivos (instantes) tienen duración cero y, por lo tanto, no pueden considerarse existentes. Este argumento ya es conocido en la filosofía occidental gracias a las paradojas de Zenón de Elea (nacido hacia el 490 a. C.), y desde entonces ha sido ampliamente rebatido por numerosos filósofos, matemáticos y físicos, basándose en diversos

argumentos [25]. Mi objeción (adicional, pero esencial) radica en que Nagarjuna no analiza aquí *cómo ni en qué orden* surgen los conceptos que utiliza.

Lo que aquí se discute (los dharmas) son principalmente fenómenos, hechos empíricos. De hecho, en cualquier momento de la experiencia, lo que percibimos es un fenómeno holístico; la descomposición de ese fenómeno total en fenómenos individuales más pequeños (diferentes formas, colores, sonidos, etc.) no es en sí misma percepción, sino uno de los primeros actos racionales. Experimentamos *las* cosas en constante cambio: llegan, permanecen un tiempo, se van. Para comprender dicho movimiento, construimos un *concepto* de tiempo, que gradualmente refinamos (con mediciones, matemáticas, la teoría de la relatividad). El movimiento es una experiencia, pero el tiempo es un concepto. El concepto de tiempo *surge en respuesta a* la experiencia del movimiento, por lo que debe adaptarse y no puede usarse para negar dicha experiencia. Si

[25] Véase Ralph E. Kenyon Jr., ***Atomism and Infinite Divisibility*** , tesis doctoral presentada en la Universidad de Massachusetts, Amherst, 1994. El texto completo está disponible en Internet en http://www.xenodochy.org/rekphd/ .

surge un conflicto entre ambos, es el concepto, y no la experiencia, el que debe ponerse en duda y ajustarse.[26]

Ahora bien, ¿qué es la «división infinita» de un fenómeno a la que apela Nagarjuna? No se trata de un acto físico como cortar un fenómeno con un cuchillo, ni nada por el estilo. Porque no tenemos experiencia de división infinita en el ámbito físico; podemos subdividir un cuerpo material o trazar líneas en un trozo de papel o en la pantalla de un ordenador solo hasta cierto punto, no *hasta el infinito* . La división infinita es un acto imaginario. Si el fenómeno es de naturaleza «material», la división puede producirse en una imagen «mental» del mismo; si el fenómeno ya es de naturaleza mental, la división puede producirse directamente sobre él. Pero incluso en nuestra mente, en realidad no dividimos infinitamente. Podemos cortar la imagen, luego «acercarnos» mentalmente y cortar esa sección, luego acercarnos y cortar de nuevo unas cuantas veces más, y luego paramos.

Ahora bien, el zoom simplemente produce una nueva imagen; por lo tanto, en realidad no estamos subdividiendo repetidamente la misma imagen, sino que simplemente

---

26 Véase el Apéndice 1: falacia G.

decimos : «Supongamos que esta imagen es un detalle de la anterior». La nueva imagen tiene el mismo tamaño que la anterior, pero su *escala* se declara diferente. Además, el proceso de subdivisión lleva tiempo, y de todos modos no disponemos de un tiempo infinito, así que tenemos que detenerlo después de unas pocas tomas de muestra y luego *decir:* «Supongamos que repito esto hasta el infinito». Así, la división infinita ni siquiera es un acto real en el campo mental, sino una mera declaración verbal; es decir, en el mejor de los casos, *un concepto* que se refiere a la intención de «cortar» y al recuerdo de eventos recurrentes, proyectado a un vago «infinito».

Además, cuando imaginamos la división de un fenómeno (bidimensional), imaginamos una línea (unidimensional) trazada en algún punto intermedio. Pero, ¿cómo se concibe por primera vez la entidad geométrica conocida como línea (longitud sin anchura)? Se deriva de la experiencia de los *límites visibles* de los fenómenos (con longitud y anchura) en relación con su entorno; debe existir alguna diferencia entre los dos lados de un límite para que este sea visible. Una línea en el centro de un fenómeno extenso es, por lo tanto, en parte un concepto, y no una mera percepción. Nunca vemos una

línea por completo; siempre tenemos que pensarla en cierta medida. Tenemos que acompañarla, efectivamente, con el pensamiento «esta línea no tiene anchura». Así pues, la visualización de la división no demuestra por sí misma la divisibilidad infinita.

Nagarjuna, a pesar de su supuesta introspección meditativa, claramente no prestó atención a cómo surgió en detalle su concepto de «división infinita». [27]Su argumento o «experimento mental» carece de fundamento, pues, de hecho, no se ha dedicado a la «división infinita». No ha demostrado experimentalmente que los dharmas de extensión cero en el tiempo sean los componentes básicos de los dharmas con duración en el tiempo. Por lo tanto, no ha demostrado que exista una contradicción en el concepto de dharma momentáneo.

Pasemos ahora al **argumento 5(b) .** Es cierto que todos los fenómenos son momentáneos. De ello no se deduce que todos los entes sean momentáneos, pero eso no nos concierne aquí. Los predecesores u oponentes de Nagarjuna tienen razón en su análisis de lo momentáneo como algo que aparece, perdura un tiempo y luego desaparece. Nagarjuna

---

27 Véase el Apéndice 1: falacia E.

acierta al afirmar que estas tres características son opuestas, es decir, no pueden ocurrir simultáneamente. Sin embargo, su definición de simultaneidad como «en el momento de» es vaga y engañosa. Su definición de sucesión como ocurrencia «en diferentes momentos» también es incorrecta. Por lo tanto, ambas premisas de su dilema son confusas, como veremos a continuación.

El surgimiento y el cese se conciben en *los límites temporales* de la duración, y por lo tanto no *dentro* ni *fuera* de ella. El surgimiento ocurre en el instante (el punto temporal no extendido) en que comienza la duración, y el cese ocurre en el instante en que termina. El concepto de surgimiento se refiere precisamente al instante de transición de la ausencia a la presencia, y el concepto de cese al instante de transición de la presencia a la ausencia. El venir, la permanencia y la partida son sucesivos, en el sentido de que el surgimiento y el cese no son simultáneos. Sin embargo, cada uno de estos últimos es instantáneo y contiguo (y solo en ese sentido, simultáneo) a la duración (en cualquiera de sus extremos). Por lo tanto, no se puede decir que ocurran en momentos diferentes. No se puede decir que el surgimiento sea anterior a la duración ni que el cese sea

posterior; no son procesos que consuman tiempo (aunque tales procesos puedan precederlos y causarlos). Los dos límites de la duración (ya sea breve o larga) no pueden disociarse de ella. El fenómeno sigue siendo uno solo, incluso cuando distinguimos conceptualmente tres "características" del mismo.

Vemos, pues, que el argumento de Nagarjuna se basa en una definición ambigua, ya sea por estupidez o por deliberación. [28]Las confusiones que plantea son enteramente producto de su propia invención; las siembra para tener pretextos para la crítica. Utiliza «al mismo tiempo» para referirse a «duraciones superpuestas» y «en diferentes momentos» para referirse a «duraciones separadas», cuando lo que se discute son instantes, que constituyen los límites de una duración. No es de extrañar, entonces, que concluya que existe una contradicción o una separación.

Ahora estudie **el argumento 5(c)** . En él se entrelazan dos argumentos: uno se relaciona con la jerarquía de conceptos y percepciones [29], el otro se relaciona con la causalidad.

Nagarjuna afirma que las tres etapas (surgimiento, permanencia y cese) de cada fenómeno pueden considerarse,

---

28 Véase el Apéndice 1: falacia F.

29 Véase el Apéndice 1: falacia G.

a su vez, como un fenómeno en sí mismo. Aquí se basa en una reificación de la primera y la última etapa; implica tácitamente que, al tener nombres distintos, también tienen duraciones. De este modo, se borran las distinciones entre las tres. Si consideramos el desarrollo conceptual implicado, vemos que, en una primera fase, «fenómeno» se refiere a una unidad de *percepción* (un fragmento del campo perceptivo aislado por proyección mental, para ser exactos); en una segunda fase, distinguimos dentro de este evento o cosa un comienzo instantáneo, un desarrollo momentáneo y un final instantáneo, y, en consecuencia, formamos *los conceptos* de surgimiento, permanencia y cese. Estos últimos son aspectos abstractos del fenómeno concreto y, por lo tanto, en cierto sentido, están «presentes» en él y forman parte de él.

Pero, contrariamente a lo que sugiere Nagarjuna, no se deduce que el surgimiento y el cese tengan *a su vez* un principio, un medio y un fin, puesto que son instantáneos. Ni siquiera se deduce que la parte media del fenómeno inicial tenga *otro* principio, medio y fin, puesto que ya hemos abstraído los dos extremos del fenómeno de su parte media. Por lo tanto, no tenemos base para una regresión infinita de conceptos; solo nos justifica tener un fenómeno concreto y

solo tres aspectos abstractos del mismo. Las «características» son fenoménicas en el sentido de ser distinguibles en un fenómeno; pero, al no ser ellas mismas «divisibles» de la misma manera que este, no pueden considerarse fenoménicas en el mismo sentido. No se puede decir que el surgimiento surge y cesa a la vez, ni decir lo mismo del cese; porque ninguno de los dos tiene duración; lo que surge tiene que estar ausente *durante un tiempo* y luego presente *durante otro* , y de forma similar, en sentido contrario, ocurre con el cese.

Además, todo aquello que produce el fenómeno primario *también* produce los tres aspectos que hemos distinguido en él; estos no requieren causas *adicionales que los produzcan por separado* . Incluso si consideramos, como lo hicieron los precursores filosóficos de Nagarjuna, que todo en lo fenoménico ha sido "creado" (al menos en el sentido de ser producido por causas y condiciones precedentes), quizás en una cadena infinita, esto no significa que dicha causalidad se ramifique repetida e indefinidamente.

La "cosa" causada, con todas sus características, es una sola. Normalmente, la causa provoca la llegada, una permanencia mínima y, si el evento es momentáneo, la partida. En algunos

casos, podemos identificar algo como causante de la llegada de esa cosa; un segundo como causante de su permanencia; y un tercero como causante de su partida. Pero incluso entonces, la causa de la llegada es también, en parte, causante de la permanencia y de la partida, puesto que sin la llegada un evento momentáneo no podría permanecer ni partir. Asimismo, la causa de la permanencia es una causa parcial —en el sentido negativo de impedimento— de la partida final. En tales casos, sin embargo, la "causa" del fenómeno en su conjunto estaría simplemente *compuesta por* una serie de tres "causas" subsidiarias: una que determina el surgimiento y una permanencia mínima momentánea, otra que prolonga la duración tras la llegada e impide su cese, y la última que interrumpe la duración y determina su cese. Esto es simplemente un análisis de la causalidad y no una multiplicación de causas *ad infinitum* .

Así pues, le hemos respondido a Nagarjuna que aquello que se caracteriza no existe aparte de sus tres características, y que estas, a su vez, no poseen tres características cada una. Asimismo, las causas respectivas de las tres características, en conjunto, constituyen la causa de aquello que caracterizan, y esta causa no es independiente de las causas

de las tres. Nagarjuna da la impresión de realizar análisis lógicos, pero en realidad pasa por alto detalles y matices según su conveniencia. [30]Sus argumentos aparentan estructura y orden, pero bajo ellos subyace una gran negligencia en la observación.

Ahora analicemos **el argumento 5(d)** . ¿Son un objeto y sus características «idénticos» o «diferentes»? Un objeto individual podría considerarse como la suma total de todas las características, permanentes y transitorias, observables en él. Más precisamente, si (o mientras) una o varias, o una o varias combinaciones, de estas características se observan en el objeto y nunca en ningún otro, podemos considerar cada una de ellas, ya sea individual o colectiva, como un signo del objeto, es decir, como un signo de su individualidad o esencia. Las características individuales o colectivas exclusivas de un objeto podrían considerarse, por lo tanto, «idénticas» a él a todos los efectos, sin que ello implique equipararlas completamente al objeto. Pues el objeto en su conjunto debe entenderse que incluye tanto sus atributos o acciones no distintivos como sus esencias distintivas.

---

30 Véase el Apéndice 1: falacia E.

Así pues, la respuesta a la pregunta de Nagarjuna es la siguiente. Su terminología, como de costumbre, carece de matices [31]; por ello, las opciones que nos ofrece parecen restrictivas y nos llevan a callejones sin salida. Debemos distinguir primero las características esenciales (o conjuntos de ellas) de las comunes (no exclusivas). El objeto individual es la totalidad de sus facetas e historia, incluyendo ambos tipos de características. Las características esenciales podrían considerarse como la «sustancia» del objeto; las no esenciales, como su «manifestación». Esto evitaría cualquier implicación de relación «reflexiva». Así, podemos considerar algunas características como «idénticas» al objeto (sin que ello signifique, sin embargo, ser iguales a él); y otras como «diferentes» (lo que no implica que estén desconectadas de él). Y podemos afirmar que «las características caracterizan a los objetos», aun siendo conscientes de que el sujeto y el verbo de esta proposición tienen un significado variable.

Por supuesto, nada de esto nos dice cuál es la "relación" precisa entre un objeto y sus características, es decir, en qué sentido estas últimas "pertenecen" al primero. Ya hemos

31 Véase el Apéndice 1: falacia E.

aceptado que existen relaciones que podemos identificar en la práctica mediante la observación y distinguir estadísticamente. Para comprender mejor el aspecto relacional, necesitamos desarrollar una teoría de los "universales": ¿qué son y cómo los conocemos? Lo que percibimos son objetos concretos; los "universales" son abstracciones de estos fenómenos.

La abstracción se realiza mediante comparaciones y contrastes entre fenómenos presentes y/o supuestos recuerdos de fenómenos pasados. Los abstractos se manifiestan como las diversas medidas o grados en los movimientos ondulatorios que constituyen los fenómenos. Los fenómenos de luz, sonido, etc., tienen diversas intensidades, frecuencias, etc. Estas variaciones cuantitativas o matemáticas son inherentes a los fenómenos de la percepción; algunas se miden de forma aproximada e instintiva, otras, mediante experimentación consciente y cálculo preciso. En ambos casos, se requiere un trabajo racional para distinguirlos de su contexto perceptivo y entre sí; para nombrarlos, interrelacionarlos y clasificarlos; y para mantener la coherencia lógica de nuestras tesis sobre ellos. Por esta razón, los consideramos objetos de otro nivel de

cognición, el conceptual, y decimos que los abstractos se conocen por concepción.

En la tradición budista anterior a Nagarjuna, ya se decía que los "dharmas" eran "vacíos". Esto puede entenderse racionalmente como que los objetos no carecen de características esenciales (en el sentido antes definido), sino que no hay nada no fenoménico (o nouménico) que considerar más allá de lo fenoménico. Coincido con esta proposición y sostengo que cuando otros filósofos budistas combaten la idea de las "esencias", no niegan que las características abstractas sean distinguibles dentro de los fenómenos y que algunas de ellas sean distintivas, sino que niegan un desarrollo filosófico particular: la noción de que "un objeto" es *más que* (o incluso *distinto de*) sus evidentes aspectos fenoménicos y las abstracciones inductivamente justificables que de ellos se derivan (que, dicho sea de paso, son meras mediciones). La doctrina de la "vacuidad" se opuso inicialmente a tal reificación fantasiosa por desviar nuestra atención y recomendó que nos centráramos en lo que de hecho nos resulta aparente. El conocimiento es conocimiento de los fenómenos reales, no de una "realidad" imaginada que se esconde tras ellos.

Gran parte de la confusión en este tema se debe a la falta de dos distinciones. Si conociéramos perceptualmente todos los fenómenos *que han existido* en el universo, obviamente no podríamos afirmar lógicamente que pudiera haber algún *otro* fenómeno oculto tras ellos. Pero como sabemos conceptualmente (teniendo en cuenta la evolución de nuestro conocimiento y, en cualquier caso, la incertidumbre constante de haberlo percibido todo) que *solo tenemos acceso a algunos* de los fenómenos del universo, podemos suponer legítimamente que podría haber fenómenos *aún desconocidos* que considerar, y que estos podrían afectar, de maneras aún desconocidas, a los fenómenos conocidos. Además, incluso si la totalidad de los entes se nos presentara, es decir, incluso si experimentáramos todo lo que es, fue o será, a un nivel concreto, aún podríamos abstraer sus similitudes y diferencias, sus regularidades e irregularidades estadísticas, y señalar tales aspectos *abstractos* como sustratos o causas subyacentes.

Así pues, se requieren dos distinciones. La primera es la distinción entre una omnisciencia perceptiva teórica, desde la cual, *por definición,* no se conciben fenómenos ocultos, y una relatividad práctica del conocimiento a un contexto perceptivo limitado, que *permite suponer la existencia* de fenómenos desconocidos pero que operan de forma subyacente . En el primer caso, «existente» y «aparente» son coextensivos, pero en el segundo, «existente» es un género de «aparente». En segundo lugar, ninguna de estas posiciones, absoluta o relativa, excluye la posibilidad de recurrir a una categoría de ser y conocer distinta de la perceptiva, a saber, la conceptual. En ambos casos, lo abstracto puede postularse como concreto «subyacente». Aquí, el concepto de «aparente» se amplía para incluir no solo lo concreto (fenómenos), sino también lo abstracto (universales).

Partiendo de esta base, podemos preguntarnos qué quiere decir el budismo cuando afirma que los "dharmas" son "vacíos". ¿Significa acaso que los fenómenos no tienen otros *fenómenos* detrás? Esto

> podría ser afirmado por un Sujeto omnisciente comprobado, pero el resto de nosotros debemos admitir siempre que probablemente existan fenómenos ocultos (como a menudo descubrimos más tarde) que pueden influir en los que conocemos. ¿Significa, por el contrario, que las apariencias concretas (fenómenos) no tienen apariencias *abstractas* detrás? Esto no puede afirmarse lógicamente sin contradecirse, puesto que tal afirmación es manifiestamente abstracta; el hecho mismo de la afirmación debe ser considerado. Se puede argumentar legítimamente, discursivamente, sobre la objetividad o subjetividad de lo abstracto, pero no sobre su validez última. Además, ya sea que lo abstracto esté presente en el objeto o en el sujeto, sigue *existiendo* , al menos en el sentido de que no hay duración temporal cuando está ausente.

La doctrina de la «vacuidad» de Nagarjuna no solo implica la negación previa de un mundo nouménico, sino también la negación del mundo fenoménico. [32]Se trata de un intento de superar a sus predecesores, quienes eran antiracionalistas en

---

32 Véase el Apéndice 1: falacia G.

el sentido de rechazar cierto exceso de racionalismo, una enfermedad o error de proyección racional que ignora, oscurece o eclipsa la experiencia. Él, por lo general, adopta una postura más radical y extrema, rechazando indiscriminadamente *todo* racionalismo. Pero esto es, en realidad, un rechazo de la experiencia, una afirmación de que la realidad última está más allá de ella; es decir, es, en efecto, otra forma de noumenalismo, un retorno a la enfermedad que combatieron sus predecesores. Pretende que su conclusión puede alcanzarse por medios lógicos, pero sus medios, evidentemente, no lo son.

Finalmente, consideremos **el argumento 5(e)** . Nagarjuna parte de la premisa de que todos los entes concebibles tienen causas de algún tipo. Pero esto es discutible. [33]Podríamos aceptar la afirmación de que todos los fenómenos (es decir, los entes percibidos, los concretos) tienen causas, aunque incluso esto es discutible. Pues una afirmación tan general solo puede conocerse, en el mejor de los casos, inductivamente, mediante una generalización hipotética a partir de casos en los que la causalidad se ha establecido específicamente; en sentido estricto, también es concebible

[33] Véase el Apéndice 1: falacia D.

que algunos fenómenos (o quizás algunos entes concretos no percibidos) sean eternos, espontáneos o libres (es decir, incausados en algún sentido). Pero ¿qué ocurre con los entes concebidos (abstractos)? ¿Acaso también, como él afirma, tienen todas causas? Esto es aún más discutible. Cuando hablamos de que un tipo de cosa causa a otro tipo de cosa, nos referimos más precisamente a que las instancias del primero causan instancias del segundo. En cuanto a las grandes abstracciones, como Dios o el universo en su conjunto, o incluso la mera existencia, podemos concebirlas como existentes sin causa.

Como segunda premisa, Nagarjuna parte de la idea de sus predecesores o adversarios filosóficos de que un "dharma" posee "naturaleza propia o independiente", lo que implica que es independiente de las causas. Sin embargo, este no es su significado original, sino que los dharmas son "distintos y separados", es decir, cada uno posee una naturaleza específica. Esto se evidencia en su postura explícita de que, como hemos visto, los dharmas "aparecen y desaparecen de acuerdo con el principio de causalidad". Así, Nagarjuna juega con la ambigüedad del término "independiente". Lo hace para favorecer su conclusión, dando la impresión de

que sus afirmaciones sobre los dharmas se contradicen entre sí.[34]

Nagarjuna, por lo tanto, no ha refutado la afirmación de que los dharmas existen. De hecho, tal afirmación no requiere prueba racional, si se entiende que significa que los fenómenos existen, pues esto es empíricamente evidente. Conocemos con certeza la existencia de la «existencia» únicamente a través de la experiencia de los fenómenos. [35]El concepto de existencia se basa en el de fenómenos, ampliando este último para incluir concretos hipotéticos no percibidos y, posteriormente, abstractos hipotéticos y objetos hipotéticos de intuición (autoconocimiento).

¿Qué entendemos, en definitiva, por la «naturaleza» de algo? Entiendo que el término se refiere a las «leyes» de su comportamiento, lo que significa que las cosas exhiben ciertas regularidades en su conducta (ser o hacer). Por ejemplo, algo puede tener la característica X o hacer X *siempre* (mientras existe), o *solo cuando* ocurre Y. Aparentemente, en nuestro universo, las cosas no pueden ser ni hacer cualquier cosa que imaginemos. Quizás, si todo es solo energía, en última instancia sí podrían; pero el mundo

---

34 Véase el Apéndice 1: falacia F.

35 Véase el Apéndice 1: falacia G.

tal como lo observamos hasta ahora parece contener cosas con posibilidades de comportamiento limitadas. Reconocemos este hecho evidente al decir que los entes tienen una «naturaleza». Con ello no implicamos que sean independientes de las causas, como sugiere Nagarjuna, sino que, por el contrario, decimos que si las cosas tienen causas, tienen una naturaleza. Es más, incluso algo sin causas puede tener una naturaleza, si tiene patrones de comportamiento limitados. Solo algo que no está sujeto a ninguna «ley» carece de «naturaleza».

Los fenómenos podrían, en última instancia, no estar sujetos a la «ley», es decir, carecer de «naturaleza». Pero para sustentar esta tesis, Nagarjuna debería haber enfatizado, como sus predecesores, la idea positivista de que los fenómenos existen en sucesión, donde cada momento es causado por el anterior y causa el siguiente, sin una continuidad subyacente entre ellos a lo largo del tiempo. Este concepto sigue siendo concebible si pasamos por alto nuestras observaciones de regularidad, argumentando que la regularidad solo se conoce mediante generalización. Pero la generalización se justifica de la siguiente manera [36]:

36 Véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulos 50 y 54-55.

observamos que ciertas cosas que son X siempre son Y; inferimos que todas las X son Y, porque nos negamos a asumir que existen X que *no son* Y hasta que hayamos observado tales casos negativos. Por otro lado, negarse a generalizar sería admitir tales cambios imaginarios de polaridad sin fundamento empírico.

Así pues, la generalización (debidamente controlada por la particularización, cuando nuevas observaciones la desmienten) es un acto racional *más empírico* que la no generalización; implica menos suposiciones. He observado algunas X que son Y, y sostengo que todas lo son, puesto que algunas lo son; pero no he observado ninguna X que no sea Y, así que ¿cómo puedo presumir que esto último sea posible sin razones adicionales específicas? La noción de que *cualquier cosa pueda convertirse en cualquier otra cosa* es, por tanto, una tesis muy difícil de demostrar: habría que *observar* que todo se transforma finalmente en todo lo demás, no se podría recurrir a ninguna generalización. También habría que explicar por qué diferentes cosas se transforman en diferentes secuencias. Por consiguiente, habría que ser omnisciente para demostrar tal tesis. O bien habría que encontrar alguna razón teórica indirecta

convincente para creerla, como evidencia experimental y matemática de que todas las energías son convertibles en todas las demás (una teoría de campo unificada), algo que ni Nagarjuna ni nadie ha logrado aún.

En resumen, los cinco argumentos propuestos por Nagarjuna en relación con el concepto de dharmas son erróneos (los tres argumentos centrales son dilemas inconclusos [37], los otros dos no son contradictorios), y probablemente de forma intencionada. No son los conceptos que ataca los que son absurdos o contradictorios, sino su propio discurso el que merece tal condena. Puede parecer increíble que tantas personas durante tantos siglos hayan estudiado su obra sin protestar, pero, ¿qué puedo decir?, así es la psique humana. Puede dejarse intimidar por el prestigio de alguien y someterse sin reflexionar a la autoridad, o disimular la incredulidad ante una promesa de salvación que se le presenta de forma tentadora.

[37] Véase el Apéndice 1: falacia B.

6. Movimiento y descanso.

Nagarjuna niega la cognoscibilidad y la posibilidad del movimiento, así como del reposo, y pretende refutarlas mediante diversos argumentos [38], demostrando así (por negación) la veracidad de la doctrina de la «vacuidad». Lo hace a través de formas argumentativas aparentemente lógicas, como dilemas (de dos o tres puntas) o demostrando que algunas proposiciones son contradictorias o circulares. Pero en todos los casos, es evidente que algunas de las premisas a las que recurre son arbitrarias y están diseñadas para sembrar confusión y así obtener sus conclusiones preestablecidas. Primero presentaré sus argumentos y luego su refutación.

a) Según Cheng, Nagarjuna divide la "trayectoria del movimiento" en tres segmentos: "lo ya recorrido", "lo que aún no se ha recorrido" y "lo que se está recorriendo". Argumenta que, si examinamos cada

[38] Véase Cheng, págs. 78-83, sobre este tema. Allí se refiere a MT II:1-21. La afirmación de Nagarjuna de que el movimiento es imposible es comparable a la de Zenón el Eleático, pero este último no niega el reposo como el primero; además, sus argumentos son muy diferentes.

uno de ellos, no podemos encontrar "el acto de recorrer" en él, concluyendo que "el movimiento es imposible y no puede establecerse". El acto de recorrer no se encuentra en lo ya recorrido, "porque ya se ha recorrido"; ni en lo que aún no se ha recorrido, "porque todavía no se ha recorrido"; ni en lo que se está recorriendo, "porque si todavía estamos examinando si existe el acto de recorrer, ¿cómo podemos usar 'la trayectoria que se está recorriendo' para establecer dicho acto?".

b) **De igual modo, Nagarjuna sostiene que el movimiento ni siquiera puede "comenzar" en ninguno de estos tres segmentos. Ni en lo ya pasado, porque es "el efecto" del comienzo del paso, que "ya terminó". Ni en el comienzo del paso, porque es "el punto de partida del cambio" (es decir, precede a lo que aún no ha pasado), que "aún no ha cambiado". Ni en lo que está siendo pasado, que "solo es posible si hay un acto de paso", que a su vez "solo es posible si hay un comienzo de paso". Además, "dado que el movimiento ni siquiera puede iniciarse, ¿cómo podemos hablar de un lugar al que ir?".**

c) **De igual modo, se afirma que «no se puede determinar quién es el agente o la entidad que se mueve» y que «quien se mueve no puede moverse». Pues «si alguien se mueve… no podemos decir que "quien ya se ha movido" se mueve porque su acción ha terminado»; y «no podemos decir que "quien aún no se ha movido" se mueve porque eso implica una contradicción». Finalmente, no podemos decir que «quien se mueve significa "quien se está moviendo"», ya que «solo puede haber un agente cuando hay un acto de movimiento, pero precisamente la cuestión que estamos examinando es si hay un acto de movimiento», y por lo tanto estaríamos incurriendo en una petición de principio.**

d) **También se afirma que es doblemente falaz decir «el motor se mueve», pues implicaría que «el motor puede separarse del acto de moverse» y que «existen dos tipos de movimiento: el movimiento en el motor y el movimiento en el acto de moverse». Aquí, Nagarjuna cuestiona la relación misma entre motor y movimiento. ¿Son idénticos o diferentes? Si son idénticos, entonces «el motor siempre estaría**

moviéndose». Si son diferentes, entonces «el motor puede existir sin movimiento, y viceversa». Ambas suposiciones son absurdas, por lo que «ni el movimiento ni el motor pueden establecerse».

e) **Por último, podríamos sentirnos tentados a concluir, a partir de los argumentos anteriores contra el movimiento, que todo está en reposo; pero Nagarjuna se anticipa a esta conclusión argumentando que ni siquiera el reposo puede establecerse de la siguiente manera: aquello que reposa es un "motor" o un "inmóvil". Pero es absurdo afirmar que el motor reposa, pues esto implica una contradicción; tampoco se puede decir que el motor reposa cuando deja de moverse, porque cuando alguien deja de moverse, ya no es el motor. Es imposible afirmar que el inmóvil reposa, porque el reposo implica el cese del movimiento, y dado que el inmóvil no se mueve, no puede dejar de moverse (reposar). Como estas son las únicas dos alternativas, el reposo es imposible.**

f) **Otro argumento con la misma conclusión: el descanso «debe ocurrir en algún lugar o en algún momento». No puede ocurrir «en lo que ya pasó (o el pasado), ni**

> **en lo que aún está por pasar (o el futuro), ni en lo que está pasando (o el presente)», porque «como se señaló anteriormente, no puede haber movimiento en ninguna de estas situaciones, por lo tanto, no puede haber cese del movimiento, o descanso». Cheng continúa explicando: «Para Nagarjuna, el movimiento y el descanso son relativos entre sí», y concluye: «Por consiguiente, ambos carecen de carácter o naturaleza específicos, y ninguno es real».**

Así, Nagarjuna aparentemente demuestra que «no se puede sostener que lo real sea permanente o impermanente». De ello se desprendería que las creencias relativas al movimiento y al reposo, generadas por la conciencia ordinaria y su lógica, son ilusorias e inválidas; por lo tanto, deberíamos adherirnos a esa otra vía de conocimiento superior que defiende Nagarjuna: la conciencia del vacío. Todo esto es, por supuesto, un disparate, como demostraré a continuación.

Comencemos con **el argumento 6(a) .** A primera vista, podría interpretarse como un intento de afirmar, como lo hizo el filósofo griego Heráclito, que no se puede entrar dos veces en el mismo río, ni siquiera una sola vez, ya que al

entrar, sus aguas ya han seguido su curso. Pero la intención de tal afirmación es simplemente decir que todo está siempre en movimiento. Este es, en efecto, uno de los principios del budismo tradicional («impermanencia», *anitya*), pero no la intención de Nagarjuna aquí, que es negar el movimiento en sí mismo.

Su argumento afirma que *el movimiento real* ("el acto de pasar") tiene que tener lugar en pasado, futuro o presente. Siendo por definición presente, el movimiento real ciertamente no puede tener lugar en el pasado o futuro, como implican las dos primeras premisas. Pero eso no significa que cuando el pasado era presente, el movimiento no fuera real en él; ni que cuando el futuro se convierte en presente, el movimiento no será real en él. *La etiqueta "real" no es estática, sino que se refiere dinámicamente a cada instancia de "el presente"* ; a medida que el presente cambia de posición en la línea de tiempo, también lo hace el punto de referencia de la realidad. En cuanto a la tercera premisa, es engañosa, porque bien podemos (y de hecho debemos) decir que el movimiento real existe en el presente. [39]Nagarjuna sugiere que tenemos que probar ("examinar" y "establecer")

---

39 Véase el Apéndice 1: falacia H.

que la realidad está en el presente antes de poder afirmarla. Pero incluso si esto se concediera, la tercera premisa inferida sería problemática, y no la afirmación de que la realidad *no está* en el presente; En tal caso, el dilema en su conjunto seguiría siendo inconcluso y no daría lugar a la *negación* de que el movimiento sea posible y cognoscible.[40]

Sin embargo, además, podemos *demostrar* que el movimiento es real en el presente. Podemos referirnos a la *apariencia* de movimiento real en el presente y considerarla como «evidencia empírica». Dicha experiencia es lógicamente suficiente para *probar* el punto en cuestión, incluso si solo se considera fenomenológicamente, como mera apariencia, independientemente del estatus de «realidad» o «ilusión» que finalmente se otorgue a movimientos particulares, e independientemente de si lo que se percibe (lo fenoménico) es material, mental o de cualquier otra naturaleza. Adicionalmente, debemos preguntarnos cómo *surgen* en primer lugar los conceptos de actualidad, movimiento y presente. Surgen en relación con tales experiencias y, por lo tanto, no se puede exigir que posteriormente se «prueben» *mediante medios y criterios*

40 Véase el Apéndice 1: falacia B.

implícitos para relacionarlos con ellas. [41]No hay inconsistencia ni circularidad en nuestra postura; es la postura de Nagarjuna la que merece tal crítica.

A continuación, consideremos **el argumento 6(b)** . Sin duda, *cuando* comienza un movimiento, debe comenzar en el pasado, el futuro o el presente. Pero, por cierto, existe una cuarta posibilidad que Nagarjuna no menciona: la de un movimiento *sin* comienzo; por lo tanto, deberíamos decir cuándo *y si* el movimiento comienza. Aun así, en este caso, las tres partes de su dilema son incorrectas.[42]

El movimiento bien puede comenzar en el pasado, incluso si un movimiento posterior, en el pasado más reciente, es consecuencia de dicho movimiento anterior (inicial); no hay nada ilógico en este escenario, y el rechazo de Nagarjuna es arbitrario. [43]El movimiento también puede comenzar en el futuro; de hecho, aún no ha comenzado, pero cuando lo haga, tendrá lugar en el segmento de la línea de tiempo que ahora llamamos futuro; esto también es obvio y bastante coherente. Nagarjuna parece tener dificultades para comprender los tiempos verbales, congelando algunos verbos (por ejemplo,

41 Véase el Apéndice 1: falacia G.
42 Véase el Apéndice 1: falacia B.
43 Véase el Apéndice 1: falacia D.

comenzar) en presente mientras los mezcla con otros en pasado o futuro. [44]Por último, el movimiento, cuando (y si) comienza, comienza en el presente; "comienzo del paso", "acto de pasar" y "ser pasado" son uno y el mismo en el instante presente (punto en el tiempo), aunque a medida que el presente se extiende en un momento (duración), los conceptos pueden divergir. Nagarjuna utiliza esa ambigüedad para sugerir un conflicto conceptual, pero no existe tal conflicto. [45]Por cierto, se podrían haber formulado argumentos similares con respecto a la "finalización de la moción", y se habrían refutado de manera similar.

Examinemos ahora **el argumento 6(c)** . Aquí, nuevamente, Nagarjuna intenta confundirnos con la mezcla de tiempos verbales en sus dos primeras premisas. [46]Ciertamente, no podemos afirmar que quien ya se movió se mueve *ahora* , pero sí podemos decir que se movió *entonces* ; su acción ha terminado, pero no había terminado entonces. Tampoco podemos afirmar que quien aún no se ha movido se esté moviendo *actualmente* , pero podemos afirmar sin contradicción que bien podría moverse *más adelante* . En

44 Véase el Apéndice 1: falacia H.
45 Véase el Apéndice 1: falacia F.
46 Véase el Apéndice 1: falacia H.

cuanto a la tercera premisa, es cierto que no podemos hablar de un motor (o cosa en movimiento) [47]sin referirnos a un movimiento, pero no es cierto que la existencia de un movimiento sea un tema en estudio. Como se indicó anteriormente, el movimiento que se discute es un hecho empírico que no requiere prueba *adicional* de ningún tipo. El concepto de movimiento surge únicamente en relación con tales experiencias (actuales o al menos recordadas), y toda discusión al respecto es posterior; sin dicha experiencia, la palabra "movimiento" carecería de sentido para todos nosotros, incluido Nagarjuna, y no habría nada que discutir.[48] de si el movimiento requiere o no una *entidad subyacente* (un motor o un objeto en movimiento) es un tema que podemos plantear legítimamente. La suposición de un sustrato para el movimiento (empírico) es un acto conceptual más complejo, sujeto a los controles y equilibrios habituales de la lógica inductiva y deductiva. En un plano ingenuo y prefilosófico, podríamos argumentar que nunca experimentamos instancias de movimiento incorpóreo, sino

[47] Los términos «motor» o «cosa en movimiento» no pretenden aquí tener connotaciones causales, es decir, indicar quién o qué causa el movimiento o es causado por él. Ese no es el tema que nos ocupa. Los términos se utilizan de forma neutral para referirse a la entidad subyacente que se mueve.

[48] Véase el Apéndice 1: falacia G.

siempre cosas *en* movimiento. Pero una reflexión más profunda pone en duda esta impresión, ya que no podemos equiparar *empíricamente* un cuerpo experimentado en un momento con un cuerpo experimentado en otro. Dicha equiparación es muy conceptual y requiere una *hipótesis* de continuidad. Podemos afirmar que esa hipótesis es inductivamente verdadera si es consistente y se confirma repetidamente, siempre que no se encuentre una contrahipótesis de igual o mayor coherencia y credibilidad, pero no podemos afirmarla como una verdad puramente empírica o deductiva.

La cuestión no radica en si existe o no un acto de movimiento; la cuestión es si existe un «motor o cosa en movimiento» permanente bajo ese «acto de movimiento», o si este es simplemente una sucesión de experiencias fugaces. Mi respuesta sería que, incluso si no existen entidades *individuales* detrás de las apariencias sucesivas, podemos al menos considerar la *existencia* como tal, como una sustancia, o *el universo* en su conjunto como una entidad, y considerar que necesariamente permanece en medio de sus apariencias sucesivas y cambiantes. Si este argumento establece un

sustrato colectivo, entonces los sustratos individuales resultan más fácilmente aceptables.

Además, el concepto de sustrato no es una invención arbitraria, sino que está diseñado para registrar y explicar las similitudes perdurables entre apariencias sucesivas, a pesar de las diferencias que denominamos cambios. Decimos que ha ocurrido un cambio porque observamos que dos apariencias difieren *en algunos aspectos* ; también podemos decir que algo ha perdurado porque observamos que las dos apariencias son iguales *en otros aspectos* . Sin la hipótesis de un cambio subyacente constante, tendríamos que considerar las similitudes restantes entre las dos apariencias como mera coincidencia. Pero nos parece improbable que tal repetición sea solo casualidad; se requiere una explicación. Es para mitigar nuestra sorpresa ante tales coincidencias recurrentes que postulamos un sustrato o sustratos.[49]

---

[49] Por poner un ejemplo. Un pájaro permanece un rato en mi campo de visión. Muchas de sus características son constantes (p. ej., la forma de su cabeza); otras varían (p. ej., sus alas pueden estar plegadas o extendidas). Si la apariencia del pájaro cambiara repentinamente a la de un conejo, luego a la de un árbol, después a la de un coche, y luego a la de un elefante, bien podría sentirme tentado a considerar las apariencias como carentes de sustrato. Pero como esto no sucede, al menos no dentro del breve y limitado ámbito de mi experiencia vital, opto por la tesis de que existe una entidad subyacente (a la que llamo un «pájaro» concreto). En una etapa posterior, al observar muchas

Como ya se explicó en el capítulo anterior, esta constancia subyacente puede identificarse en algunos casos como algo concreto (es decir, un fenómeno que se busca y se encuentra), mientras que en otros permanece meramente abstracta (es decir, solo una apariencia de semejanza en algún aspecto). La constancia puede denominarse más apropiadamente sustancia o entidad si es fenoménica. Pero incluso en los casos en que no se puede señalar ni encontrar un sustrato fenoménico, sino solo la repetición a lo largo del tiempo de una característica abstracta, podemos pensar en esta última como una especie de sustrato, pues la existencia abstracta también es una categoría del ser. Esto es especialmente cierto si lo abstracto se considera objetivo; pero también lo es si se considera subjetivo, pues en tal caso debe admitirse la continuidad de algo dentro del Sujeto.

Así pues, la tercera premisa de Nagarjuna es errónea en algunos aspectos y acertada en otros. *Desde el principio* , se equivoca al dudar del movimiento y alegar una circularidad, pero acierta al dudar efectivamente de la existencia de un motor o de algo en movimiento. Lo primero no se infiere de

---

entidades similares, que comparten diversas características anatómicas y biológicas (como alas, etc.), que las distinguen de otras entidades (p. ej., insectos alados), formulo además una clase abstracta de «pájaros».

lo segundo, sino viceversa. Lo primero es empírico y no requiere prueba, lo segundo es hipotético y sí la requiere. Pero la razón es capaz de proponer pruebas. Sin embargo, la prueba que propone es inductiva, no deductiva. El margen de duda que deja la prueba inductiva (en contraposición a la deductiva) abre una ventana de oportunidad para la tesis de la «vacuidad»; pero esto no se debe al razonamiento endeble de Nagarjuna. [50]Su objetivo budista sigue siendo posible (quizás a través de la meditación), pero no así sus medios discursivos.

Ahora pasemos al **argumento 6(d)** . Centrémonos primero en la afirmación de Nagarjuna de que si el motor y el movimiento fueran «idénticos», entonces «el motor siempre estaría en movimiento». Ignora que bien podemos llamar motor a aquello que se mueve *durante la duración* de su movimiento, sin que ello implique que esta denominación siga siendo aplicable antes o después del movimiento. [51]Además, que el movimiento y el motor coincidan precisamente en el tiempo no implica que sean «idénticos»; si esa fuera nuestra creencia, no usaríamos palabras distintas para referirnos a ellos (o los consideraríamos sinónimos);

50 Véase el Apéndice 1: falacia B.
51 Véase el Apéndice 1: falacia H.

nuestra intención al hacerlo es referirnos a aspectos distintos del evento en su conjunto: el cambio de lugar percibido y el sustrato concebido de dicho cambio.

Asimismo, su afirmación de que si el motor y el movimiento son «diferentes» podrían existir por separado es gratuita. Dos aspectos de un mismo evento pueden distinguirse intelectualmente sin que ello implique que aparezcan por separado en un plano concreto. «Movimiento» y «motor» son dos tipos de conceptos, formados en relación con las mismas percepciones. «Movimiento» como concepto se refiere al carácter común abstracto de todos los movimientos concretos, conocido mediante comparaciones entre ellos y contrastes con otras cosas (como los eventos de reposo). «Motor» es otro tipo de concepto, que se refiere a una explicación hipotética de la existencia de constancias, así como de variaciones observadas en el curso de los movimientos, como se explicó anteriormente. Ambos remiten al mismo conjunto de concretos, pero cada uno se concentra, a un nivel abstracto, en un aspecto diferente de lo percibido.

Además, cuando Nagarjuna sugiere que decir «el motor se mueve» implica creer que el motor puede separarse

concretamente del movimiento, y que existen «dos tipos de movimiento» (uno «en» el motor y otro «en» el movimiento), no está demostrando que tesis comunes sean falaces, sino simplemente atacando tesis engañosas de su propia interpretación. Se aprovecha de la ambigüedad de la palabra «separación» para confundir la separación mental con la física, o más precisamente, la intelectual (abstracta) con la fenoménica (concreta). Y añade artificialmente un tercer concepto, nuevo y redundante, a los de movimiento y motor, refiriéndose al movimiento «en» cada uno de ellos, aunque normalmente no consideramos que el movimiento se mueva en [52]*sí mismo* ni que un motor tenga un movimiento *distinto* al que le da nombre.

Por lo tanto, ambos extremos del dilema de Nagarjuna se basan en meras ambigüedades y, por consiguiente, carecen de fundamento.[53]

Finalmente, examinemos **el argumento 6(e)**. Aquí, nuevamente, Nagarjuna juega con las palabras. Ciertamente, como señala su primera premisa, no podemos decir sin autocontradicción que "el motor descansa", pero podemos

---

52 Esto no debe confundirse con el concepto de aceleración, es decir, cambio de velocidad.

53 Véase el Apéndice 1: falacias F y B.

decir consistentemente que aquello que *antes se* movía *ahora* descansa. La etiqueta "motor" no es fija una vez aplicada a algo, sino aplicable solo mientras se considera que esa cosa está en movimiento; después, se le debe aplicar una nueva etiqueta, la de "cosa en reposo". El propio Nagarjuna lo admite a continuación, cuando argumenta que "cuando alguien deja de moverse, ya no es el motor". Aduce esto para negar que "el motor descansa cuando deja de moverse", y luego procede a definir el reposo como "cesación del movimiento", contradiciéndose nuevamente. Pero, en cualquier caso, "reposo" no significa exactamente *cesación* del movimiento, sino que se refiere más ampliamente a *la ausencia* de movimiento. La cesación es un caso especial de ausencia, y no coextensiva con ella; Algo puede estar en reposo *sin* movimiento previo, así como después de haberse movido.

En su segunda premisa, al negar que el «inmóvil» descanse, implica, a la inversa, que el «inmóvil» no se movía previamente y, por lo tanto, no podía haber dejado de moverse ni estar en reposo. Sin embargo, podemos replicar sin contradicción que algo bien puede ser inmóvil en el presente y, sin embargo, haber sido móvil en el pasado (y

haber dejado de moverse); o que, en cualquier caso, puede estar en reposo ahora sin haberse movido en el pasado y haber dejado de moverse. Nuestro concepto de tiempo está construido precisamente para abordar estas cuestiones. La etiqueta «inmóvil» no es inalienable, sino que está ligada a situaciones reales de reposo y resulta inapropiada en cualquier otra situación; además, los conceptos y etiquetas de «inmóvil» y «reposo» se conciben como idénticos (meros sinónimos y antónimos de «movimiento» e «inmovilidad»).

Todos estos comentarios son, por supuesto, obvios para todos, pero es necesario mencionarlos aquí para ilustrar punto por punto la tragicomedia de los juegos de palabras de Nagarjuna. Ambas premisas del dilema de Nagarjuna se desmoronan, al basarse en una fijación injusta de los términos.[54]

Con respecto al **argumento 6(f)** , Nagarjuna recuerda aquí sus argumentos anteriores contra el movimiento e infiere de su supuesta conclusión de que el movimiento es imposible, que la cesación del movimiento, y por lo tanto el reposo, son igualmente imposibles. Podemos responder: en efecto, si no hubiera movimiento, no habría cesación del movimiento;

54 Véase el Apéndice 1: falacias H y B.

pero como el movimiento no se ha refutado con éxito, no se puede inferir que la cesación del movimiento también se haya refutado. Además, incluso si el movimiento y la cesación del movimiento se refutaran, no se seguiría que el reposo sea imposible o incognoscible, ya que el reposo es un género tanto de "cesación del movimiento" *como de* "nunca en movimiento", y negar una especie no implica necesariamente negar la otra (de lo contrario, negar algo implicaría negarlo todo). [55]En resumen, si no hubiera movimiento en el mundo, simplemente se seguiría que todo está en reposo; el universo sería simplemente estático [56].

Así, el astuto intento de Nagarjuna de negar tanto el reposo como el movimiento, y por ende invalidar la razón "dualista" e imponer una conciencia "no dualista", se desbarata fácilmente. Tanto el movimiento como el reposo siguen siendo tesis concebibles y consistentes; su "lógica" es falsa en su totalidad. Sin embargo, debemos abordar su última suposición, que (como dice Cheng) "el movimiento y el reposo son relativos entre sí". Ignoremos aquí generosamente su especificación del reposo como cese del movimiento, y consideremos que el término significa

---

55 Véase el Apéndice 1: falacia C.

56 Una visión que, al parecer, fue adoptada por Parménides.

propiamente no movimiento, porque la cuestión es importante y discutible. He afirmado que el movimiento debe aceptarse como evidencia empírica innegable, porque *incluso si un movimiento aparente se juzga ilusorio y no real, sigue siendo clasificable como movimiento* .

> No podemos justificar el movimiento físico (percibido) suponiendo que sea producto de la imaginación, pues aun así tendríamos que admitir o justificar el movimiento imaginario que, por nuestra propia suposición, hemos postulado como existente. El «movimiento imaginario» significa un movimiento de entidades mentales proyectadas; esto *también* es un evento percibido y concreto (que difiere del movimiento «físico» solo en cuanto a la ubicación subyacente, la sustancia y la posible génesis: ocurre «en la cabeza», está hecho de alguna materia «mental» y quizás «generado por el perceptor»). Podríamos intentar justificar también el movimiento imaginario afirmando que tanto el movimiento físico como el mental son «construcciones verbales», es decir, que movimiento es una palabra sin referencia a una experiencia concreta de ningún tipo, sino definida

> por la combinación de palabras previas. Pero esto solo significaría que consideramos el movimiento como abstracto, concebido, mientras que claramente lo *percibimos de forma concreta* . La *experiencia* del movimiento debe admitirse, no podemos ignorarla. Que esta experiencia sea imaginaria o física es otra cuestión (conceptual) que no la afecta.[57]

Ahora bien, surge la pregunta: ¿es *el reposo* igualmente evidente? *A primera vista* , mi respuesta sería: sí. Nuestras experiencias incluyen no solo apariencias de movimiento, sino también apariencias de reposo. Que el reposo percibido sea real o ilusorio a nivel conceptual es irrelevante; el hecho de que se perciba basta para calificarlo como evidencia empírica. Una vez más, afirmar que el concepto de reposo se basa en una proyección mental sobre fenómenos físicos dinámicos no invalida el concepto, pues dentro de esa tesis aún nos queda la experiencia de fenómenos mentales estáticos. Desafortunadamente, cuando formulamos teorías del movimiento, en un intento por comprenderlo, surgen dos hipótesis generales:

---

57 Véase el Apéndice 1: falacia G.

- Una de ellas (la teoría « divisional ») sostiene que el movimiento es *infinitamente divisible* , de modo que no existe un momento en el que el objeto en movimiento (ya sea físico o mental) esté en reposo. Esta teoría no excluye la posibilidad del reposo, puesto que deja abierta la posibilidad de que existan momentos y lugares sin movimiento; simplemente especifica que, al menos *cuando y donde* se produce el movimiento, este es infinitamente divisible.
- La otra teoría (la "atomista") postula que el movimiento es *discreto* o "atómico", una sucesión intermitente de movimientos *instantáneos y pausas momentáneas* . Según esta teoría, el movimiento en sí no consume tiempo (un instante es un punto en el tiempo), solo el reposo consume tiempo (un momento es una duración de tiempo). Cuando algo se mueve, existe primero en un lugar y luego en otro completamente distinto *sin pasar por lugares intermedios* . Nunca se puede decir que el objeto en movimiento se haya *detenido. existente* momentáneamente, es decir, durante cualquier período de tiempo, ya que cambió de lugar instantáneamente, es decir, en una cantidad de tiempo cero.

Ambas teorías son compatibles con el reposo, así como con el movimiento. Sin embargo, la segunda *implica* el reposo como algo real, mientras que la primera solo *lo admite* como tal. Muchos filósofos, incluido Nagarjuna, budista [58], van un paso más allá y consideran que *todo está en constante flujo* , de modo que el reposo es solo (de alguna manera) ilusorio. Cabe destacar que esta tesis es una posible, aunque no necesaria, derivación de la primera proposición, y la implica lógicamente al no ser compatible con la segunda. Ahora bien, no podemos simplemente negarla como una generalización arbitraria, ya que tiene mucho fundamento en un amplio contexto de consideraciones empíricas y racionales. En concreto, parece estar implícita en la física moderna, que parece reducir todo a movimientos ondulatorios (campos), y esta idea, a su vez (generalizada más allá del ámbito físico), nos proporciona una explicación clara de los "universales" (es decir, abstractos) como las formas y medidas de las ondas que constituyen todas las cosas [59].

---

58 Ya hemos citado a Heráclito como el primer filósofo occidental del que se tiene constancia que lo haya hecho.

59 Es posible que las ondas y los universales puedan ser asimilados por una teoría atomista, pero que yo sepa, nadie lo ha intentado y logrado; por lo tanto, mientras tanto, podemos asumir que no se puede hacer.

Así pues, debemos concebir algún aspecto en el que el reposo pueda diferir del movimiento en la experiencia, de modo que, aunque ambos sean indudablemente fenomenales (percibidos, concretos, experienciales, empíricos), ya sea a nivel físico o mental, podamos etiquetar uno como ilusorio y el otro como real. Podríamos proponer que el reposo físico es solo *superficialmente* aparente, debido a nuestra incapacidad sensorial para observar el movimiento que constantemente lo subyace; es decir, *debido a que nuestros órganos sensoriales están limitados en el grado de detalle que nos permiten percibir —limitados tanto en el espacio como en el tiempo—, solo percibimos fragmentos de la realidad física y aquellos fragmentos que no percibimos los tratamos como ausentes* . De manera similar con respecto a las entidades imaginarias (es decir, las proyecciones mentales), puede que no estemos percibiendo todos sus detalles.

Esta tesis es creíble y coherente, y de hecho ha sido confirmada por diversos experimentos. No recurre a un concepto de ilusión basado en la distinción mente-cuerpo, sino más bien a un efecto de «ilusión óptica» (que no se limita al campo visual, sino que se aplica análogamente a todas las modalidades sensoriales y a la imaginación). No

afirma que lo que percibimos sea erróneo (lo que llevaría a una autocontradicción), sino solo que no percibimos todo lo que existe (consideraciones conceptuales pueden sugerir esto sin autocontradecirse). La cuestión es: ¿logra esta tesis diferenciar el reposo experimentado del movimiento experimentado, condenando uno como ilusorio y justificando el otro como real?

Podríamos tener éxito afirmando que cada fragmento (percibido) de movimiento (infinitamente divisible) sigue siendo movimiento, mientras que un fragmento (percibido) de reposo, al dividirse aún más, podría ocultar un movimiento subyacente. Así, aunque tanto el movimiento como el reposo están innegablemente presentes a nivel perceptivo (tanto en el ámbito material como en el mental), podemos, a nivel conceptual, otorgar a uno precedencia ontológica sobre el otro. La hipótesis atomista implica que tanto el movimiento como el reposo son igualmente reales, pero la hipótesis del divisionismo solo exige que el movimiento sea real, permitiendo la posibilidad de que el reposo sea real (versión limitada o moderada) o irreal (versión general o extrema). De este modo, podemos «explicar» conceptualmente el fenómeno del reposo como un

movimiento percibido imperfectamente. Dado que la percepción del reposo no se descarta, sino que solo se «reduce» conceptualmente de reposo a movimiento que se ha experimentado solo de forma aproximada, esto es epistemológicamente aceptable.

Volvamos ahora a la premisa de Nagarjuna de que «el movimiento y el reposo son relativos entre sí». Recordemos que, en última instancia, no cree ni en el movimiento ni en el reposo, sino que considera que estos conceptos están ligados a la conciencia ordinaria. A la luz de nuestro análisis anterior, debemos negar una relación tan estrecha entre estos conceptos. Es posible afirmar tanto el movimiento como el reposo, tanto conceptualmente (mediante el «divisionalismo moderado» o el «atomismo») como empíricamente, aunque podemos optar por no seguir este camino por diversas razones (como nuestra necesidad de una teoría de las «ondas» en Física o una teoría de los «universales» en Filosofía). También es posible afirmar el movimiento, negando el reposo; de hecho, acabamos de hacerlo, con bastante coherencia, al menos a nivel hipotético (en el «divisionalismo extremo»). Un mundo en flujo universal y continuo parece concebible, incluso admitiendo el estatus

empírico tanto del movimiento como del reposo, al considerar la granularidad o la naturaleza granular de los objetos de percepción. Sin embargo, no podemos confirmar la resolución y denegar la moción, ni denegar ambas; la moción debe ser confirmada en cualquier caso.[60]

[60] Conceptos como movimiento y reposo, o espacio y tiempo, no se refieren a lo abstracto. Cabe destacar que toda nuestra discusión ha girado en torno a lo concreto; lo abstracto es, en última instancia, solo medidas o grados de estos. Así como lo concreto aparece y desaparece, también lo hacen, en cierto sentido, sus características abstractas (ya que las características están ligadas a lo que representan, siendo solo aspectos de ello); sin embargo, consideramos que dos concretos similares tienen no dos, sino *una sola* característica abstracta en común. Ese es el objetivo de la abstracción: *ignorar la pluralidad y concentrarse en la unidad* . Podríamos, no obstante, hablar de un cambio en lo abstracto cuando los concretos subyacentes han cambiado tan radicalmente que ya no presentan una determinada característica abstracta en común. Por ejemplo, el agua puede transformarse en hidrógeno y oxígeno; el resultado ya no es agua, sino otras sustancias químicas; en cambio, cuando el agua líquida se transforma en vapor, sigue siendo agua.

Movimiento y reposo 101

7. Causalidad.

La causalidad es un concepto central en el budismo. En la filosofía occidental, el término se aplica genéricamente a la causalidad (una relación de "conjunción constante" entre dos eventos cualesquiera [61], tanto físicos como psicológicos) y a la voluntad (la relación entre un ser consciente y una acción que este desea). Para la filosofía india y budista, una connotación adicional de causalidad es el concepto moral que se ha popularizado en Occidente bajo el nombre de *karma* (la creencia de que las buenas acciones son finalmente recompensadas y las malas castigadas, ya sea en esta vida o en una posterior; e incluso que debemos renacer para afrontar las consecuencias de nuestros actos, al menos hasta que encontremos la "liberación" de este ciclo). El budismo, además (y si no me equivoco, de forma original y exclusiva), posee el concepto de "codependencia" (según el cual, en términos generales, nada existe por sí solo, sino que todo

[61] Estos eventos pueden ser positivos o negativos; lo aclararemos más adelante. Cabe destacar que la causa y el efecto pueden ser movimientos o cualidades, y su supuesta relación es de naturaleza mecanicista.

existe únicamente en virtud de sus interrelaciones causales, directas o indirectas, con otras cosas).

Una definición de causalidad tradicionalmente citada en el budismo es [62]: «Cuando esto es, aquello es; cuando esto surge, aquello surge; cuando esto no es, aquello no es; cuando esto cesa, aquello cesa». Es una excelente definición de causalidad, o más precisamente, del tipo más fuerte de causalidad: la *causalidad completa y necesaria* . Es mejor que la definición de «conjunción constante», propuesta por algunos filósofos occidentales, que solo se refiere a la causalidad completa [63]. Pero dicha fórmula tradicional no es

---

62 Para esta fórmula, véase la pág. 84. La discusión del tratamiento de la causalidad por parte de Nagarjuna se encuentra principalmente en las págs. 83-88. Cheng se refiere allí a MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XX:1-4,16-17, XXIV:18,40 y *Hui-cheng-lun* , 72, así como a TGT I-III.

63 Pienso en Hume, quien (si mal no recuerdo) aparentemente solo se refiere a conjunciones constantes de eventos positivos, digamos A y B, sin considerar la otra cara de la moneda de la conjunción constante entre sus negaciones, no-A y no-B. También ignora (al igual que los budistas, en dicha definición) el "impedimento", es decir, los casos de conjunción constante entre A y no-B, y entre no-A y B. Por supuesto, si todos esos casos de causalidad se consideran implícitamente contemplados en la expresión "conjunción constante", entonces es igualmente aceptable. El tratamiento posterior de J.S. Mill es mucho mejor, aunque también tiene sus fallos. Nótese además que "cuando esto es, eso es; cuando esto no es, eso no es" parece implicar lógicamente "este surge, eso surge; este cesa, eso cesa", por lo que esta última definición es redundante, aunque conviene señalarla y recordarla.

precisa. Primero, porque existen otros tipos de causalidad *más débiles* , a saber, completa pero contingente, parcial aunque necesaria, y ni completa ni necesaria, y derivados de estas. Y segundo, porque la causalidad no incluye la voluntad. En realidad, si estudiamos las descripciones reales de «codependencia» en los textos budistas, es fácil ver que las relaciones causales a las que se hace referencia no todas se ajustan a la definición enunciada de causalidad (como «cuando esto es, aquello es», etc.), sino que abarcan mucho más que los otros muchos sentidos del término.

Para los budistas primitivos y los de otras escuelas, la causalidad es un hecho objetivo que da origen e implica la «codependencia» y, por ende, la «vacuidad». Pero para Nagarjuna y su escuela, todos estos conceptos y principios son, en última instancia, meras verdades «convencionales», sin validez real. Así, aunque son doctrinas budistas y reconoce su valor como herramientas iniciales de enseñanza, considera necesario renunciar a ellas para trascender el discurso que implican y alcanzar una conciencia no discursiva de la vacuidad real. Para él, es inútil y contraproducente hablar de la vacuidad, analizarla y razonarla; hay que vivirla. Por lo tanto, no debería

sorprendernos que intente refutar la causalidad, demostrando que todos sus conceptos son confusos y absurdos.

(a) Consideremos primero el argumento de Nagarjuna sobre la «producción», tal como lo presenta Cheng [64]. Presenta la misma estructura dilemática que algunos de sus argumentos sobre el movimiento y el reposo. Divide el «proceso de producción» en tres partes. La parte «ya producida» está «terminada» y la parte «aún por producir» aún no lo está; por lo tanto, ninguna de ellas puede ser «establecida». La parte «en producción» solo puede ser «establecida» si las dos partes anteriores ya lo han sido; por lo tanto, tampoco puede ser «establecida». De ahí que «el acto de producir es imposible»; y, por consiguiente, «no puede haber un productor». Ambas afirmaciones son «irreales» e implican contradicciones o absurdidades.

Podemos responder de la siguiente manera. Para empezar, observemos que Nagarjuna (al menos según Cheng) ni siquiera define qué entiende por «producción»; simplemente da el término por sentado. Si bien es cierto que definir la connotación causal completa del término es difícil, si no

64 En la página 37.

imposible (que yo sepa, nadie lo ha logrado hasta ahora), sostengo que ningún concepto puede probarse o refutarse definitivamente sin una definición, por lo que podemos dudar de la «refutación» de la producción por parte de Nagarjuna basándonos únicamente en esto. Sin embargo, adoptemos, como él, el término tal como se entiende (más adelante propongo una definición práctica) y consideremos su razonamiento.

Las dos primeras premisas suelen basarse en una posible confusión del lector entre el presente («el acto de producir») y los tiempos pasado y futuro («ya producido» y «aún por producir»). Por supuesto, si fijamos artificialmente el presente en el presente, como él hace, no podemos encontrarlo («establecerlo») en los tiempos pasado o futuro. [65]Pero si consideramos el pasado como algo que alguna vez fue el presente o el futuro como la ubicación final del presente, no hay dificultad en afirmar que «el acto de producir» *estaba en lo que es ahora y desde entonces* se clasifica como «ya producido» o *estará en lo que es ahora y hasta entonces* se clasifica como «aún por producir». Las razones que da en sus dos premisas, «está "terminado" y

65 Véase el Apéndice 1: falacia H.

"aún no"», incurren en una petición de principio y no constituyen prueba de que la producción no pueda «establecerse» fuera del presente.

Su tercera premisa, que el "acto de producir" solo puede "establecerse" en el presente si ya existió en el pasado y en el futuro, es superflua [66]y solo sirve para demostrar una vez más que sus conclusiones son obvias. ¿Por qué necesitaríamos referirnos al pasado o al futuro para *inferir* la situación presente? Podemos encontrar el "acto de producir" directamente en el presente, por medios *empíricos* . Al observar a alguien realizar ciertos movimientos, que van [67]seguidos exclusiva e invariablemente de ciertos cambios percibidos en su entorno, denominamos a esa persona "productor", a sus movimientos "producción" y a los cambios "productos" (esta frase, por cierto, puede servir como una definición incipiente). Claramente, cuando digo que esto es empírico, me refiero a que se basa en evidencia empírica. El razonamiento estadístico involucrado, y muchos

---

66 Véase el Apéndice 1: falacia D.

67 Para reiterar, "exclusivamente e invariablemente" (haciendo posible y necesario) es solo el caso más fuerte; las causalidades más débiles incluyen exclusivamente pero no invariablemente (solo haciendo posible), invariablemente pero no exclusivamente (solo haciendo necesario) y otras (causalidad contingente parcial, es decir, causalidad condicional).

otros presupuestos subyacentes, como la memoria de casos pasados y la comparación entre ellos, son conceptuales y lógicos. No podemos establecer la producción mediante una *sola* percepción presente, sino que debemos recurrir a casos percibidos en el pasado y asegurarnos de que los casos percibidos en el futuro sigan coincidiendo. Sin embargo, todo eso es más directo que lo que propone Nagarjuna.

En resumen, el argumento de Nagarjuna es simplemente un intento de engañarnos y de ninguna manera justifica su conclusión en contra del concepto de producción. En cuanto al concepto de productor, se requiere una discusión más profunda. Ya he abordado anteriormente una cuestión relacionada: la existencia de un sustrato para el *movimiento* , pues el productor se concibe como una entidad permanente. Pero, por supuesto, también debemos señalar aquí la cuestión implícita de la *causalidad* . El término producción se aplica coloquialmente incluso a una máquina, pero en última instancia significa invención, iniciación y supervisión humana de un proceso; es decir, conciencia y voluntad. Una máquina es simplemente una *herramienta* de producción, no un productor; este último término solo se aplica propiamente a los seres humanos (o entidades con poderes similares).

Pero no es necesario abordar aquí esta cuestión más compleja, ya que no surge en el contexto del argumento de Nagarjuna mencionado anteriormente.

(b) Otro argumento de Nagarjuna se refiere a si un efecto es "real en" o "irreal en" una causa ("o un conjunto de causas y condiciones"). El significado de esta pregunta se hará evidente a medida que desarrollemos su respuesta. Para él, la pregunta es cuádruple, no solo doble: el efecto también podría ser "real e irreal en" o "ni real ni irreal en" la causa (véase la discusión del tetralema, más arriba). Cheng expone su argumento de la siguiente manera. Primera premisa: "si un efecto es real en una causa", no necesita ser "producido de nuevo"; "no puede haber producción causal" ya que "no se produce nada nuevo" en tal caso. Segunda premisa: "si un efecto es inicialmente irreal en una causa y, sin embargo, es producido por una causa, entonces, en principio, cualquier cosa debería ser capaz de ser producida a partir de cualquier otra cosa"; "no habría una relación particular o distinta entre ambos, y por lo tanto uno no sería la causa del otro".

> **Tercera premisa: un efecto no puede ser «real e irreal a la vez» en una causa, «porque lo real y lo irreal son contradictorios por naturaleza» y tales cosas no pueden coexistir. Cuarta premisa: «afirmar que un efecto no es ni real ni irreal en una causa equivale a aceptar que no existe relación causal entre causa y efecto». Conclusión: «ninguna de estas premisas puede demostrarse, por lo que las teorías de la causalidad deben ser descartadas».**

Se pueden plantear muchas objeciones a este argumento. Para empezar, podemos señalar nuevamente que Nagarjuna (o quizás solo Cheng) no define la causalidad con precisión; entonces, ¿cómo puede refutarla? De manera similar, las expresiones "real en" e "irreal en" se dejan muy vagas. Sin embargo, podemos reformular su pregunta de forma más clara: ¿el efecto ya está *presente* o no en la causa? Sus dos primeras premisas son, entonces: si es así, no era necesario que fuera causado; si no, ¿cómo podría haber sido causado? Mi respuesta es la siguiente: Nagarjuna ignora u oscurece la distinción (muy aristotélica) entre presencia meramente *potencial* y presencia [68]*actual* . Podemos decir que el efecto

---

68 Véase el Apéndice 1: falacia F.

está presente en cierta medida, en el sentido de potencial, en la causa; solo se vuelve plenamente presente, en el sentido de actual, bajo las condiciones apropiadas.

> Por ejemplo: una mujer sana tiene en su útero, potencialmente pero no realmente, hijos, nietos, etc. Concretamente, ese potencial se expresa en sus características fisiológicas (útero, óvulos, composición genética, etc.); pero sus descendientes aún no son reales; se *actualizan* solo cuando y si se cumplen ciertas condiciones existenciales y biológicas (ella vive el tiempo suficiente, tiene relaciones sexuales y es fecundada, da a luz un hijo, luego su hijo a su vez encuentra una mujer, y así sucesivamente). La mujer no es la "causa" *completa* , en ningún caso (otros factores entran en juego, positiva o negativamente); el hijo, el nieto, etc., no son *en el mismo grado* sus "efectos" (su hijo es más efecto de ella que su nieto, etc.) ya que cada vez se deben cumplir más condiciones.

Estos conceptos son bastante razonables, por lo que la negación de Nagarjuna resulta insostenible. Además, cabe señalar que lo que denominamos «causa» y «efecto» no

merece esta denominación *hasta que* se produce la causalidad (y se sabe que se ha producido); solo después de tal evento se aplican los términos, por lo que es absurdo utilizarlos para negar dicho evento, como intenta Nagarjuna.[69] Asimismo, es importante aclarar qué entendemos por «la» causa o «el» efecto. Nagarjuna se centra en una de las condiciones implicadas (en el ejemplo dado, una mujer) e ignora las demás (su fecundación saludable; las sucesivas generaciones de mujeres y sus fecundaciones, a su vez); del mismo modo, no distingue entre efectos directos (su hijo) e indirectos (sus nietos, etc.).

Así pues, sus dos primeras premisas son engañosas, pues un efecto está potencialmente presente en una causa, en el sentido de que ciertas condiciones son actuales en ella; pero el efecto no está realmente presente en esa causa, porque ciertas condiciones adicionales no son actuales en ella. Cuando estas últimas condiciones se actualizan, junto con las condiciones anteriores ya actuales, provocan la actualización del efecto. La suma de las condiciones anteriores y posteriores puede denominarse «la» causa; mientras que cada uno de estos conjuntos de condiciones solo puede

69 Véase el Apéndice 1: falacia G.

denominarse propiamente «una de las causas»; cada una es solo *una causa potencial* sin la otra. Del mismo modo, debemos distinguir entre un efecto de esta causa total, un efecto de un efecto de ella, y un efecto de un efecto de un efecto de ella, etc. En cada caso, entran en juego condiciones adicionales, y lo que se admitió *como* causa del efecto anterior, solo puede considerarse *una* causa (entre otras) del efecto posterior. Nagarjuna utiliza los términos causa y efecto sin ningún esfuerzo de precisión [70]; no es de extrañar, entonces, que formule premisas falsas.[71]

Respecto a su afirmación en la primera premisa de que "no se produce nada nuevo", respondemos que la novedad reside en la intensificación de la existencia, desde un grado incipiente y potencial hasta un grado manifiesto y real. En cuanto al razonamiento que utiliza en su segunda premisa, podemos ofrecer la siguiente refutación.

Argumenta que si un efecto no estuviera presente desde el principio en una causa, entonces cualquier otro efecto podría

---

70 Resulta interesante observar que Cheng menciona, entre paréntesis (en la página 85), que una causa puede entenderse como «un conjunto de causas y condiciones». Esto demuestra que Nagarjuna es consciente de que una causa no es necesariamente monolítica, y de hecho, esta convicción se encuentra presente en la doctrina budista desde sus inicios.

71 Véase el Apéndice 1: falacia E.

surgir, en principio, de la causa, de modo que, de hecho, no existiría ninguna relación entre la causa y dicho efecto. Para aclarar la cuestión, eliminemos los términos causa y efecto de la oración, ya que, como se ha dicho, no pueden usarse antes de que se establezca una relación causal. En efecto, en principio, algo podría ir acompañado o seguido de cualquier cosa. Esto solo significa que, a primera vista, antes de recopilar datos, debemos tener una mente abierta y observar los hechos sin prejuicios ni anticipaciones; este es el principio *epistemológico* al que parece referirse, y el que nosotros admitiríamos. No se puede interpretar que apele a un principio *ontológico* , según el cual todo ocurre por casualidad, sin conexión con nada más, pues eso sería, sin duda, una petición de principio. Pero, por supuesto, Nagarjuna oculta astutamente la amplia y profunda brecha entre estos dos sentidos del término «en principio» para defender su argumento.[72]

Pero esto resulta interesante en sí mismo, porque demuestra que es plenamente consciente de la razón por la que formulamos un concepto de causalidad y creemos en él, así como del proceso inductivo mediante el cual se establece

72 Véase el Apéndice 1: falacia F.

dicha relación. *Si* viviéramos en un mundo (o campo de apariencias, para ser más precisos) donde, en efecto, cualquier cosa pudiera suceder, es decir, un mundo sin ninguna regularidad, *entonces* no tendríamos fundamento para un concepto de causalidad, y tal concepto ni siquiera se nos ocurriría.[73] *Pero* observamos en nuestra experiencia que algunas cosas están constantemente unidas (y así sucesivamente; este es solo uno de los muchos tipos de regularidad), y *por lo tanto* , para registrar y explicar tales uniformidades en nuestra experiencia, formulamos el concepto de causalidad. Además, utilizamos estas mismas regularidades observadas para determinar si la etiqueta de causalidad puede aplicarse o no en casos particulares. Por consiguiente, no hay nada arbitrario en el concepto, ni en sus aplicaciones; es la experiencia la que lo sugiere y la que lo establece.

El concepto tampoco es circular. Nagarjuna niega que la causalidad pueda establecerse con referencia a la experiencia, afirmando que esto «pide la pregunta» [74]. Aunque «hemos visto que el sésamo produce aceite de sésamo, pero nunca hemos visto que la arena lo produzca»,

---

73 Véase el Apéndice 1: falacia G.

74 Cheng, pág. 87.

no estamos justificados para «buscar aceite de sésamo en el sésamo pero no en la arena» porque «la causalidad o la producción aún no se han establecido, por lo que no se puede hacer legítimamente esa afirmación». Pero, como se acaba de explicar, este no es *el orden natural* del conocimiento. Tanto el concepto como sus aplicaciones particulares provienen de las mismas experiencias. Tenemos un concepto de causalidad porque observamos regularidades, y estas mismas regularidades nos indican dónde aplicarlo. No hay fundamento para exigir que el concepto se conozca independientemente de la experiencia. La razón por la que el concepto parece existir «independientemente» de *cualquiera* de sus ejemplos empíricos es que es la característica común de *muchos, e incluso de todos* , los ejemplos de regularidad, y no se refiere simplemente a *la* regularidad que se examina en un momento particular.

Así pues, Nagarjuna debería haber dicho lo siguiente: si dos *cosas se* presentan *siempre* juntas y *nunca por separado, entonces podemos llamar a una «causa» y a la otra «efecto»* , y a su relación mutua «causalidad» (esta es solo la forma más fuerte de causalidad, cabe reiterar, pero no quiero complicar innecesariamente el asunto); pero si *no se da tal*

regularidad (ni siquiera un grado menor de regularidad) en sus manifestaciones (es decir, en nuestra experiencia de ellas, en una primera fase, y por generalización, en su existencia), entonces no pueden denominarse así. Si hubiera formulado la frase de esta manera, no habría tenido argumentos. Optó por confundir el asunto, o bien se confundió él mismo, al anticipar la aplicación de la terminología causal y al no distinguir entre aspectos epistemológicos y ontológicos.

Pasemos ahora a sus dos últimas premisas. Lógicamente, no añaden nada al argumento actual sobre la causalidad, pero resultan interesantes como negaciones del propio Nagarjuna de sus opiniones previamente expresadas o implícitas sobre el tetralema (véase más arriba). Aquí, admite que las contradictorias (como «real en» e «irreal en») no pueden «estar juntas». Del mismo modo, admite que las contradictorias negativas en conjunción (como «no real en» y «no irreal en») no constituyen otro tipo de relación significativa (en este caso, una «relación causal»). Esto demuestra que comprende las Leyes de No Contradicción y la Ley del Tercero Excluido, y recurre a ellas cuando le conviene para sus fines. Esto nos hace dudar, una vez más, de su sinceridad.

(c) Cheng enumera otros cinco problemas relacionados con las relaciones causales planteados por Nagarjuna, pero no presenta los argumentos de este último al respecto, salvo para decir que "criticó cada relación más o menos de la misma manera". De esto podemos inferir que Nagarjuna intentó demostrar, utilizando sus métodos habituales, que estas diversas preguntas sobre causalidad eran irresolubles o absurdas de alguna manera. Las preguntas que formuló fueron las siguientes.

- **¿Una causa es "idéntica" o "diferente" a un efecto?**
- **¿Una causa y un efecto "aparecen simultáneamente" o no?**
- **¿Una causa se convierte en efecto o no?**
- **¿Una causa, antes de dejar de existir, confiere un carácter causal a un efecto o no?**
- **¿Una causa está "dentro" de un efecto o un efecto está "dentro" de una causa?**

Consideremos cuáles podrían ser sus argumentos y cómo responderíamos a sus preguntas y nos anticiparíamos a sus conclusiones escépticas.

Respecto a la primera cuestión, supongo que Nagarjuna argumentaría, como lo hizo en circunstancias similares [75], que si causa y efecto son «idénticos», no tiene sentido distinguirlos, y si son «diferentes», no puede haber conexión entre ellos. Pero podemos replicar fácilmente que no son idénticos, y que la diferencia no implica desconexión.

Respecto a la segunda cuestión, conociendo a Nagarjuna, probablemente se quejaría de que si dos cosas aparecen simultáneamente, no podemos considerar una como causa de la otra; y si no aparecen simultáneamente, ¿cómo podemos establecer que están vinculadas? Los filósofos que insisten en que la causalidad requiere que el efecto siga *temporalmente* a la causa, se centran en un modo de relación causal, el del proceso dinámico (como, por ejemplo, en la causalidad natural); pero, en realidad, también solemos reconocer relaciones causales estáticas (en el modo extensional) [76], e incluso los eventos simultáneos en procesos

---

[75] Con respecto a la relación sujeto-predicado, en el argumento 4(a), y la relación objeto-características, en el argumento 5(d).

[76] Que esto se reconozca en el budismo es evidente en la definición tradicional de causalidad mencionada anteriormente. Las afirmaciones «cuando esto es, aquello es; cuando esto no es, aquello no es» se refieren a la causalidad estática; las afirmaciones «este surge, aquello surge; este cesa, aquello cesa» se refieren a la causalidad dinámica. Estas afirmaciones se

dinámicos pueden estar ordenados causalmente. Solo después de haber establecido que dos cosas, características o eventos están *regularmente* juntos o separados en cierto grado, y por lo tanto relacionados causalmente, surge la decisión de cuál considerar como causa y cuál como efecto. Esta cuestión puede, en algunos casos, resolverse rápidamente haciendo referencia a la flecha del tiempo: la causa es la temporalmente anterior, el efecto es la temporalmente posterior. Pero esta es solo una resolución, el caso más simple. Si los dos elementos son simultáneos, aún podemos ordenarlos sobre otras bases más conceptuales. Por ejemplo, consideraremos el elemento más genérico como causa y el más específico como efecto, juzgando al primero como un aspecto más "profundo" (más extendido) de la naturaleza que el segundo.

Respecto al tercer punto, no estoy seguro de qué quiere decir Nagarjuna con que una causa se convierte en efecto (o no). ¿Quizás se refiere a la imagen budista, frecuentemente utilizada, de una semilla que se convierte en planta?

---

atribuyen (si mal no recuerdo) al propio Buda en algún sutra, y demuestran una admirable precisión de pensamiento. La causalidad estática y la dinámica pueden considerarse dos aspectos de la misma relación, o bien podemos ver la segunda como un caso particular de la primera (ya que, a partir de la primera, podemos inferir la segunda).

Supongo que, en ese caso, juega con la ambigüedad de la palabra «planta», es decir, si se refiere a cualquiera de sus etapas (incluida la de semilla) o a una planta desarrollada (excluyendo la semilla). Si es así, podemos advertir que la palabra «convertirse» tiene dos sentidos coloquiales: uno más fuerte, de mutación (para el cual reservaremos la misma palabra) y otro más débil, de alteración (para el cual preferiremos la expresión «llegar a ser»). En la mutación, el cambio es de «X y no Y» a «Y y no X»; mientras que en la alteración, es de «X y no Y» a «X y Y» [77]. Así, en nuestro ejemplo, la planta es inicialmente una semilla, luego «llega a ser» una planta desarrollada; o, dicho de otro modo, la semilla (planta no desarrollada) «se convierte» en una planta desarrollada.

La cuarta pregunta también resulta confusa: ¿qué quiere decir con que la causa "otorga naturaleza causal" al efecto? Supongo que el pronombre en "antes de *que* deje de ser" se refiere a la causa, y que pregunta si algún tipo de poder causal se *transfiere* de la causa al efecto en las cadenas causales. Si ese es su concepto, o el concepto que atribuye al pensamiento común, discrepo. No consideramos que, en

[77] Véase mi *libro Lógica del futuro* , cap. 17.

todas las cadenas causales, la causa A otorgue a su efecto B el poder de ser causa B del efecto C, es decir, que A no solo cause B, sino que también *haga que B cause* C. Esto puede ser cierto cuando ambas sucesiones AB y BC son invariables, es decir, en el caso de causalidad *completa* ; pues en tal caso, podemos decir que A es invariablemente seguida tanto por B como por C, es decir, que A causa tanto C como B. Pero este es un caso especial de sucesión regular: cuando las causalidades involucradas son de determinación mixta, el silogismo no siempre es posible. Además, en algunos casos (donde A no es una causa necesaria de B) todavía es posible que "B cause C" ocurra en ausencia de A, cuando B es causado por algo distinto de A.

Uno podría preguntarse, en cualquier caso, sobre la legitimidad de un concepto causal *iterativo* , «causar para causar», en el sentido implícito antes mencionado, pues consideramos «B causa C» como una relación y un evento que simplemente «es», un *hecho* de («causado por», si se quiere) la «Naturaleza», no como algo que otra cosa (es decir, «A»), *dentro de* la naturaleza, pudiera «causar». El concepto iterativo aparece de forma algo legítima en situaciones volitivas, donde podemos decir que un agente A

(una persona) influye u obliga a otro, B, a realizar alguna acción, C. Pero en tales casos, la causalidad involucrada es muy diferente, evidentemente. «A influye en B» es una especie de causalidad, pero no significa que A cause B en el sentido de causalidad. Tampoco «B hace C» es una causalidad, sino una volición. Así pues, en este caso, el concepto iterativo tiene un significado bastante distinto.

En cuanto a la quinta cuestión, supongo que ya hemos abordado la pregunta de si el efecto está «dentro» de la causa cuando discutimos si el efecto es «real en» la causa. Así pues, solo queda por responder la pregunta: ¿está una causa «dentro» de un efecto? Supuestamente, Nagarjuna tiene en mente aquí algún tipo de existencia persistente de la causa en su efecto. Esto podría concebirse, y de hecho se utiliza como hipótesis explicativa en algunas situaciones causales. Así, la teoría de Newton sobre el movimiento de los cuerpos físicos tras un impacto postula que la «energía» es el sustrato del movimiento; el movimiento del primer cuerpo es una expresión de la energía que contiene, y cuando choca con el otro, parte o la totalidad de esa energía se transfiere al segundo, que por lo tanto se mueve o cambia de velocidad y/o dirección de acuerdo con fórmulas precisas. Esta teoría

implica predicciones calculadas, que se confirman empíricamente [78]. En este contexto, el segundo cuerpo es provocado por el primero, pero la causa subyacente de ambos movimientos es la «energía».

En ese caso, podríamos decirle a Nagarjuna que tenemos un ejemplo claro, donde la causa está «dentro» del efecto. Sin embargo, no creo que sea necesariamente apropiado, en toda relación causal, ni siquiera en toda causalidad, afirmar que la causa está «dentro» del efecto. Pues establecemos la causalidad principalmente con referencia a la conjunción constante de presencias y/o ausencias de dos cosas, sin perjuicio de si una tercera cosa se transmite de una a la otra. Para nosotros, la causalidad es, en primer lugar, una mera coincidencia de regularidad observada en el campo de las apariencias. Posteriormente, se puede establecer inductivamente una teoría que demuestre que siempre ocurre algún tipo de transferencia, pero esto sería, en el mejor de los casos, una generalización justificada por predicciones confirmadas, no una necesidad deductiva. En principio,

[78] Posteriormente, la idea de la transferencia de energía demostró ser valiosa en otros contextos o ámbitos. Más tarde, cabe mencionar que Einstein corrigió la teoría para lograr una mayor precisión empírica.

deberíamos, al menos, mantenernos abiertos a cualquiera de los dos resultados.

En resumen, habiendo anticipado, con referencia a sus cinco preguntas vagas, los posibles argumentos adicionales de Nagarjuna contra la causalidad, podemos afirmar con seguridad que sus refutaciones del concepto probablemente sean, una vez más, falaces e inconclusas.

8. Codependencia.

- **Otro argumento mencionado por Cheng [79]es el siguiente: Nagarjuna cuestiona la legitimidad de una "interpretación ontológica de la causalidad" que afirma que "una entidad que posee naturaleza esencial" puede ser "algo que es causado". En su opinión, tal afirmación es contradictoria, ya que "se supone que una entidad posee naturaleza esencial y una cosa de naturaleza esencial no es producida, sino independiente de otras cosas", y "ser causado implica estar condicionado o ser dependiente".**

Este argumento remite, evidentemente, a la creencia de los filósofos indios de que un ente es permanente e incausado o momentáneo y causado. Sin embargo, estas nociones de temporalidad y causalidad no están tan ligadas como suponían los filósofos indios. Si analizamos su génesis en la formación del conocimiento humano, vemos que, en principio, permiten combinaciones intermedias, como

[79] Véase pp. 87-88. Cheng se refiere allí a MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XXIV:18 y *Hui-cheng-lun* , 72, así como a TGT II.

«causado y, por lo tanto, permanente» o «momentáneo pero incausado».

Además, los conceptos de «entidad» y «esencia» resultan muy confusos para Nagarjuna y la mentalidad budista. No comprenden del todo que estos conceptos se refieren a continuidades, individuales (en el caso de «entidad») o colectivas (en el caso de «esencia»), que se presuponen para registrar y explicar la repetición experimentada de los objetos. No se trata de inserciones misteriosas y arbitrarias en el curso del conocimiento humano, sino de herramientas estadísticas para registrar y comprender ciertas pluralidades de la experiencia.

Al atacar la causalidad, Nagarjuna ataca también el concepto budista de codependencia, considerado normalmente como uno de los fundamentos principales o la expresión causal del hecho y la doctrina de la «vacuidad». Aquí, como en otros casos, no se muestra antipático a la creencia budista, sino convencido de que solo rechazando todos los conceptos y doctrinas —incluidas la causalidad y la codependencia— podemos, de hecho, conectar con aquello a lo que simplemente apuntan. Señalar algo, por muy acertado que

sea, nos estorba y nos distrae de ese algo, por lo que es mejor dejar de hacerlo.

Profundicemos en las doctrinas budistas en cuestión. No puedo aquí analizarlas en detalle, pues un análisis exhaustivo requeriría un libro completo (véase mi próxima publicación sobre lógica causal). Sin embargo, haré algunas observaciones importantes. Anteriormente, se entendía que Buda consideraba que todos los fenómenos estaban relacionados causalmente entre sí, eran interdependientes, «codependientes», suspendidos juntos en el campo de la apariencia sin causas subyacentes e incapaces de existir en él sin un sustento mutuo.

Ciertamente, todo lo que percibimos es una sucesión de campos fenoménicos presentes. Pero mediante nuestra facultad racional, subdividimos dichos fenómenos generales en fenómenos constituyentes (discernimiento), y mediante la comparación y el contraste, encontramos que son iguales o diferentes en diversos aspectos y grados (abstracción), y así los agrupamos y nombramos de diversas maneras (clasificación), y luego los interrelacionamos (por ejemplo, causalmente, con referencia a regularidades percibidas). Este trabajo racional es, sin duda, hipotético, pero eso no significa

que sea automáticamente falso. No tiene el mismo estatus epistemológico que la evidencia empírica, pero puede considerarse fiable con diversos grados de probabilidad, en la medida en que tenga en cuenta dicha evidencia y se guíe y regule por las tres Leyes del Pensamiento y las reglas de la lógica deductiva e inductiva que de ellas se derivan.

Nuestra creencia en las «entidades», como ya se explicó, surge para explicar las aparentes similitudes entre fenómenos que se han sucedido y reemplazado en nuestra experiencia. Dichos fenómenos son en parte diferentes (cambiados), pero también en parte iguales (permanecen). Si solo fueran diferentes, no necesitaríamos el concepto de «entidad»; pero como también son iguales, sí necesitamos dicho concepto para constatar este hecho. Cabe señalar que, a veces, la suposición de una «entidad» subyacente a los fenómenos percibidos hace referencia a un fenómeno *adicional, aún no percibido* ; otras veces, la suposición de una entidad simplemente hace referencia a un conjunto de fenómenos ya percibidos, es decir, la entidad *no es más que la conjunción* de esos fenómenos. Una vez comprendido así, se observa que el concepto de entidad no tiene nada que ver con un enfoque positivista del conocimiento.

De forma similar ocurre con nuestra creencia en las «esencias», que surge como respuesta a nuestras experiencias de semejanza y diferencia entre fenómenos, incluso en situaciones estáticas. Si, en nuestra experiencia, nada se pareciera a nada más (multiplicidad extrema) o si todo pareciera idéntico (uniformidad extrema), la idea de las «esencias» ni siquiera se nos ocurriría. Una vez que desmitificamos la «esencia», eliminamos sus connotaciones idealistas y la comprendemos como una expresión del trabajo de comparación, la presunción pierde el carácter de espantajo que se le otorgaba en la epistemología budista.

Como ya hemos demostrado, la causalidad puede justificarse de forma similar haciendo referencia a las regularidades de la conjunción de fenómenos (o, más precisamente, a su presencia o ausencia). Así pues, estos conceptos fundamentales tienen una base empírica; no son meras construcciones arbitrarias.

Ahora, volvamos a las ideas de Nagarjuna. Una de ellas es que *una entidad o esencia no puede venir y desaparecer ni ser causada* . Hay que ver que esta es una tesis particular (por no decir peculiar) *propuesta* por Filósofos indios, y no una inherente a los conceptos involucrados. Esta proposición

no es analíticamente obvia y solo puede considerarse una hipótesis adicional que debe establecerse sintéticamente. No se deduce de las concepciones iniciales, que (como se describió anteriormente) se refieren a diversos tipos de uniformidades o regularidades; habría que demostrar por inducción (fundamentada en algún tipo de evidencia empírica) que estas uniformidades y regularidades *coinciden* como se propone. De lo contrario, es arbitraria (desde el punto de vista de nuestra conciencia ordinaria, aunque puede ser obvia para la conciencia iluminada).

El concepto inicial de entidad solo estipula continuidad en medio del cambio; no presupone que dicho sustrato, como su totalidad, pueda aparecer, generarse, desaparecer o destruirse. De hecho, el hecho de que comúnmente hablemos de entidades como limitadas en el tiempo y susceptibles de iniciación o terminación demuestra que no solemos verlas de forma tan rígida. Por ejemplo, quienes creen en el alma pueden considerarla como de origen natural (un epifenómeno de la materia) o como divinamente creada (una inyección en la materia), como temporal o eterna (en el pasado y/o el futuro); el concepto de alma deja estas cuestiones abiertas al debate. Del mismo modo, el concepto inicial de esencia solo

requiere que lo abstracto exista donde y cuando existan los concretos a los que está unido; cuando y donde los concretos aparecen o desaparecen, o se les causa aparecer o desaparecer, se puede decir, en cierto sentido, que lo abstracto se comporta o se ve afectado de manera similar (aunque, estrictamente hablando, tales conceptos no son aplicables a los abstractos, como ya se ha comentado).

Otra idea budista, la de la "codependencia", que podría enunciarse en términos generales como que *cada cosa existe solo en relación con las demás;* y Además, puesto que cada cosa existe a su vez solo en relación con otras, *cada cosa existe en relación con todas las demás* . Cabe destacar que la relación principal a la que se hace referencia aquí es la causalidad. Tendemos a considerar cada cosa como capaz de existir de forma aislada en el universo, e ignoramos u olvidamos los diversos vínculos que la relacionan con otras cosas. No vemos el bosque por los árboles y, habitualmente, nos centramos en eventos individuales en detrimento de una visión general o a largo plazo.

> Por ejemplo, consideremos una planta. Sin la luz solar, el suelo y el agua de los que depende, sin las generaciones anteriores de la misma planta, sin los

> eventos que hicieron posible la reproducción, sin las trayectorias de cada átomo que la constituye y la nutre, sin las convulsiones cósmicas que dieron origen a nuestro planeta, su suelo y agua, el sol y la materia viva, y así sucesivamente *hasta el infinito* , no existiría la planta. No tiene existencia independiente, sino que se presenta ante nosotros únicamente en virtud de una multitud de causas y condiciones. Y así, junto con estas causas y condiciones, ellas mismas son meros detalles en un entramado universal del ser.

El concepto de codependencia es aparentemente considerado por los budistas como una consecuencia inevitable del concepto de causalidad. Sin embargo, una reflexión posterior muestra, una vez más, que esta doctrina es solo una tesis particular dentro de la tesis de la causalidad. Es decir, aunque la codependencia implica causalidad, la causalidad no implica codependencia. Además, se trata de una tesis vaga que incluye algunas generalizaciones dudosas. El ejemplo típico de codependencia citado anteriormente sugiere tres proposiciones:

- *todo tiene una causa (o es un efecto),*

- *todo tiene un efecto (o es una causa);*

y quizás la más radical,

- *Todo causa y es causado por todo* .

Las dos primeras proposiciones conforman lo que denominamos « **la ley de causalidad** ». Cabe señalar que estas proposiciones no se derivan inevitablemente del concepto de causalidad. Este último solo requiere, para su formación, que exista *cierta* regularidad en la coexistencia de eventos en la experiencia, pero no implica necesariamente que *cada* evento en la experiencia coexista regularmente con algún otro(s) evento(s). El *concepto* de causalidad es válido si tiene aplicaciones particulares; la *ley* de causalidad no se deriva automáticamente, sino que es simplemente una *generalización* de algunas experiencias con esta propiedad a todos los entes. Es posible que existan cosas que no tengan coexistencias regulares y, por lo tanto, por generalización, se suponga que carecen de causa y/o efecto. Un universo en el que coexistan causalidad y no causalidad es perfectamente concebible. Además, la primera proposición no implica lógicamente la segunda, ni viceversa; es decir, podemos imaginar cosas con causas pero sin efecto, y cosas con efectos pero sin causas precedentes.

Según Cheng, los primeros budistas creían que el principio de causalidad era objetiva, necesaria, eterna y universalmente válido. Muchos filósofos occidentales han coincidido con esta idea, aunque no todos. Hoy en día, la mayoría de los físicos creen que, al menos a nivel cuántico, y quizás en el Big Bang, existen eventos sin causa aparente. Desconozco si alguien postula la existencia de eventos sin efecto. En cualquier caso, vemos que incluso a nivel físico se admite la posibilidad del azar, si no la certeza. La ley de causalidad puede seguir sirviéndonos como principio rector, impulsándonos a buscar diligentemente causas y efectos, pero en ningún caso puede considerarse una verdad universal *a priori* . La lógica causal debe mantener una mentalidad abierta, ya que, en cualquier caso, estas «leyes» son meras generalizaciones: verdades inductivas, no deductivas.

Además, la ley de causalidad antes mencionada es, en el mejor de los casos, solo una ley de *causalidad* . Los filósofos que admiten la *volición* [80]no pueden sostener

[80] Y al menos algunos budistas parecen creerlo. Por ejemplo, la afirmación en el *Dhammapada* (v. 165) de que «por uno mismo se comete el mal, y uno mismo es quien sufre; por uno mismo no se comete el mal, y por el Ser uno se purifica. Lo puro y lo impuro provienen de uno mismo: nadie puede purificar a otro». Esta afirmación parece implicar la existencia de un yo responsable de sus actos.

consistentemente tal ley como universal para todos los seres, sino solo en los ámbitos «mecanicistas» de los eventos físicos y psicológicos. Con respecto a los eventos que involucran la voluntad, si admitimos que un ser humano (o una entidad espiritual equivalente, un animal superior o Dios) puede «querer» (producir libremente de alguna manera) un evento fisiológico (es decir, un movimiento físico en su cuerpo) o un evento psicológico (es decir, una imaginación, una proyección mental), o incluso otra alma (al menos en el sentido de elegir reproducirse), debemos considerar esto como una excepción a dicha ley universal de causalidad.

Además, si consideramos que el agente de la voluntad siempre está bajo la *influencia* de alguna experiencia o razón, podríamos formular una ley de causalidad analógica en relación con esto. Pero la influencia no debe confundirse con la causalidad; no determina la voluntad, que permanece libre, sino que solo la fortalece o la debilita, facilitando o aliviando su funcionamiento en una dirección determinada. Es más, no es obvio que la voluntad no pueda surgir de forma «nihilista», sin ninguna influencia; bien puede ser libre, no solo para resistir influencias, sino también para

operar en ausencia de cualquier motivo. En este último caso, la ley de causalidad sería, en el mejor de los casos, un principio de funcionamiento, no un hecho universal que indique que la volición requiere un motivo.

Consideremos ahora la afirmación más extrema de que «todo causa y es causado por todo», la cual podría interpretarse (erróneamente) como implícita en la codependencia. Decir esto equivale, paradójicamente (¡como sin duda le habría gustado hacer a Nagarjuna!), a afirmar que *nada causa ni es causado por nada* , pues la causalidad es una relación que se descubre al observar regularidades *en contraste con* irregularidades. Si todo coexistiera regularmente con todo, seríamos incapaces de distinguir la causalidad. De ello se deduce que una versión tan extrema de la ley de causalidad es lógicamente insostenible. La causalidad no puede implicar que «todo causa todo» ni que «todo es causado por todo», y negar estas últimas afirmaciones no niega el concepto, cabe destacar. El concepto no se deriva de dicha ley, sino independientemente de la observación de regularidades en la experiencia; nuestra capacidad para discernir tales regularidades a partir de la masa de la experiencia implica que también existen irregularidades; por lo tanto, una

afirmación tan extrema no puede sostenerse de forma consistente. Debemos, por lo tanto, admitir que las cosas no tienen un número ilimitado de causas o efectos.

Aunque «todo causa todo» implica «codependencia», esta última no implica la primera; por lo tanto, nuestra refutación de la afirmación más amplia no desmiente la codependencia, sino solo una posible visión (extrema) de la misma. Mi crítica a la codependencia sería la siguiente. Para empezar, la doctrina presentada y las ilustraciones dadas en apoyo de la misma no utilizan el término causalidad con precisión. Primero, como hemos sugerido anteriormente, *la causalidad es un término amplio que abarca una variedad de relaciones muy distintas* :

- causalidad o causalidad "mecanicista" dentro de los dominios material y mental, y la causalidad misma tiene muchas subespecies;
- Voluntad, o acción de las almas en los dominios materiales, mentales o espirituales, y la voluntad tiene muchos grados de libertad; y
- influencia, que se refiere a las limitaciones a la voluntad impuestas por entidades materiales, mentales o espirituales.

La doctrina de la codependencia pasa por alto las profundas diferencias entre estos distintos sentidos de los términos "causa" y "efecto", utilizándolos como si fueran uniformes en todas sus aplicaciones.

También deben incluirse como «relaciones causales» en un sentido más amplio las *negaciones* de estas relaciones. Incluso si algún filósofo duda de una, dos o las tres relaciones (positivas), tendría que considerarlas. Los conceptos de «azar» o «espontaneidad» no son simples y solo pueden definirse negando los de causalidad; del mismo modo, el concepto de «determinismo» requiere uno de «libre albedrío». Solo en contraste con los conceptos de causalidad se puede concebir claramente la no causalidad. Además, la codependencia ignora que *algunas* cosas no están relacionadas causalmente (positivamente) entre sí, aunque puedan tener relaciones causales (positivas) con otras cosas. *Que algo deba tener* alguna *causa o efecto no implica que tenga* esta o aquella *cosa específica como causa o efecto; todavía hay cosas con las que no está relacionado causalmente* . Si todo tuviera la misma relación causal positiva con todo, y ninguna relación causal negativa, no

existiría la causalidad, nada que destacara para ser concebido.

En segundo lugar, si consideramos las cadenas (o, en el discurso, los silogismos) de relaciones causales, encontramos que *la causa de una causa no es necesariamente una causa en sí misma* , o al menos no en el mismo sentido ni en el mismo grado. Por ejemplo, con respecto a la causalidad, podemos demostrar formalmente que si A es una causa completa de B y B es una causa completa de C, entonces A es una causa completa de C. Pero si A es una causa completa de B y B es una causa parcial de C, no se *deduce* que A sea en absoluto una causa de C. De manera similar, cuando mezclamos los tipos de causalidad (por ejemplo, causalidad y volición en serie), encontramos que la causalidad no se transmite fácilmente, ni de la misma manera ni en absoluto. Por lo tanto, es lógicamente incorrecto inferir la transmisión de la causalidad del mero hecho de la sucesión de relaciones causales, como lo hace la teoría de la codependencia.

En tercer lugar, quienes defienden la codependencia tienden a *considerar equivalentes ambas direcciones de la relación causal* . Así, al afirmar que «todo está causalmente relacionado con todo», parecen sugerir que ser causa y ser

efecto es prácticamente lo mismo. Sin embargo, algo solo puede considerarse causa de acontecimientos posteriores o inferiores en la jerarquía conceptual, y efecto de acontecimientos anteriores o superiores. Los conceptos de «arriba» y «abajo» no son equivalentes. Por lo tanto, la «interdependencia» no debe interpretarse de forma literal, utilizando el término «relación causal» de manera demasiado vaga, sin tener en cuenta la distinción entre relación causal y efectora.

En cuarto lugar, la doctrina de la codependencia sugiere o exige algún tipo de ley o leyes de causalidad, y como ya se ha comentado anteriormente, el concepto de causalidad no requiere lógicamente ninguna ley de causalidad universal o restringida, aunque dicha ley pueda considerarse un principio hipotético que se valida inductivamente. El concepto de causalidad solo exige que exista *alguna* causalidad, sin prejuzgar *su magnitud* . Por lo tanto, si bien la codependencia implica causalidad, la causalidad no implica codependencia.

En quinto lugar, el concepto de «codependencia» se defiende en contraposición al de « *autosuficiencia* ». Algo autosuficiente existiría «por sí mismo», *sin necesidad de*

origen, sustento ni destrucción , sin «condiciones causales». El budismo subraya que (salvo quizás la realidad última) nada en la multiplicidad posee esta propiedad, que, según el budismo, sí posee la conciencia ordinaria. En realidad, la acusación de que la gente suele creer en la autosuficiencia de las entidades es falsa; se trata más bien de una construcción de la filosofía india antigua.

Generalmente se cree que la mayoría de las cosas tienen un origen (que las trae a la existencia), que una vez generadas, todas las cosas mantienen relaciones estáticas con otros entes (una infinidad de relaciones con todas las demás cosas, si consideramos tanto las relaciones positivas como las negativas como tales), y que su existencia continua suele depender de la presencia o ausencia de otras cosas (es decir, si algunas de estas últimas aparecen o desaparecen, las primeras también pueden desaparecer). Sin embargo, lo que me resulta dudoso es la vaga e implícita sugerencia de la doctrina de la codependencia, según la cual, *mientras* una cosa está presente, es decir, durante el tiempo de su existencia real, tiene una existencia de alguna manera solo relativa; es decir, si no fuera por las demás cosas presentes en ese mismo instante, no podría subsistir.

Esto no es esencialmente una doctrina de relatividad respecto a la conciencia o el Sujeto (aunque el budismo Yogachara podría afirmarlo), nótese bien, sino una incapacidad existencial para mantenerse por sí mismo. Este es el aspecto de la codependencia que la mente occidental, o la conciencia ordinaria, rechazaría. En nuestro mundo [81], *una vez* que algo existe, y *mientras* exista, *independientemente de* las causas de su surgimiento o de las causas finales de su desaparición, o de otras cosas que coexistan con él en el tiempo y sus relaciones con ellas, o de que sea objeto de la conciencia, simplemente existe. Es un hecho consumado, un hecho histórico inmutable, que nada posterior puede afectar. No se puede decir que «dependa» de nada en el sentido que implican los budistas, porque *nada podría percibirse o concebirse como algo que revierta o anule este hecho* .

Lo que el budismo parece negar aquí es que «los hechos son hechos», independientemente de las circunstancias que los rodean y de si se conocen o no, por correcto o imperfecto que sea el conocimiento. Es una negación de que las apariencias, cualquiera que sea su contenido y sean reales o

---

81 Podemos, por cierto, imaginar un mundo donde solo existe una cosa, sin nada que la preceda, la simulteule o la siga.

ilusorias, hayan *ocurrido* . No podemos aceptar tal desviación de la Ley de Identidad.

Estas consideraciones me llevan a la conclusión de que la «codependencia» no es fácil de formular ni de establecer, si es que se puede. Sin embargo, la considero una útil perspectiva, un valioso principio heurístico, aunque algo básico. Además, para ser justos, sigo abierto a la posibilidad de que, en algún nivel profundo de introspección meditativa que aún no he alcanzado, adquiera mayor significado y validez.

9. Ley kármica.

Finalmente, consideremos los comentarios de Nagarjuna sobre el principio moral del karma (como comúnmente lo llamamos). **Niega la ley kármica; para él, las "conexiones necesarias entre buenas acciones y recompensas, y malas acciones y castigos" no son, como describe Cheng [82], "leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad, sino proyecciones subjetivas de la mente".** Esto, por supuesto, no es un argumento, sino una afirmación, por lo que su razonamiento no puede evaluarse. La afirmación es notable, considerando el contexto de las creencias indias y budistas. Y nuevamente, Nagarjuna hace esta afirmación, no por un deseo de oponerse al budismo normativo, sino en un intento de ser coherente con su propio programa filosófico general de la conciencia más allá de la razón, el "camino medio".

Aprovecharé esta oportunidad para hacer algunos comentarios sobre el karma. La afirmación de que existe un orden moral en el mundo se basa, en parte, pero solo en parte, en fundamentos empíricos. Sin prejuzgar qué

[82] Véase la página 88. Allí Cheng se refiere a MT XVII:1-33, XXIV:18 y *Hui-cheng-lun* , 72, así como a TGT II.

constituye la moralidad, podemos coincidir en que ciertas acciones tienen ciertas consecuencias, y que algunas de esas acciones y consecuencias resultan ser moralmente ordenadas según nuestros criterios. Las «acciones» a las que nos referimos son las acciones de una persona; las llamadas «consecuencias» son sucesos que le ocurren a esa persona y que escapan a su control.

Sucede que a veces una persona que ha actuado de una manera que él (o un observador) considera "buena" (por ejemplo, siendo amable con los demás, o lo que sea) recibe poco después o mucho tiempo después algo que él (o el observador) considera "positivo" para sí mismo (por ejemplo, salud, hijos o riqueza, lo que sea). De manera similar, una acción "mala" puede ir seguida de eventos "negativos". En algunos de esos casos, se puede establecer *empíricamente una relación causal* entre la "acción" y la "consecuencia", sin recurrir a un principio moral. Por ejemplo, el hombre trabaja duro y prospera. Tales casos pueden considerarse evidencia a favor de una ley kármica. En otros casos, sin embargo, la relación causal *simplemente se supone* que ocurre de forma subyacente , porque no es empíricamente evidente que tal "acción" produzca tal

"consecuencia". Por ejemplo, el hombre da caridad y prospera. Sería una petición de principio usar casos de este último tipo como evidencia a favor de la ley kármica, ya que solo asumiendo la ley kármica se puede establecer una relación causal. que interpretamos los eventos como causalmente conectados.

Además, sucede que a veces, a pesar de las buenas acciones, no se producen consecuencias positivas o solo negativas; o a pesar de las malas acciones, no se producen consecuencias negativas o solo positivas. El santo sufre y el malvado disfruta. Todos estos casos constituyen evidencia empírica *en contra de* la ley kármica, teniendo en cuenta los juicios de valor implicados, ya que no partimos de la base de que la ley kármica establezca las relaciones causales entre tales acciones y las supuestas consecuencias (ya sean fortuitas o evidentemente producidas por las acciones). Por supuesto, se podría atenuar esta conclusión argumentando que es necesario conocer toda la vida de una persona, pues nadie solo sufre ni solo disfruta, y que, en cualquier caso, es difícil estimar los méritos de una buena acción o los deméritos de una mala.

Así pues, si bien la ley kármica podría considerarse una generalización a partir de los casos en que las acciones están empíricamente conectadas causalmente con las consecuencias, no puede inferirse de los casos en que dicha conexión no se establece sin presuponer la ley kármica, y queda refutada por los casos en que el orden de las cosas predicho por la ley kármica no coincide con la experiencia. Para justificar la ley kármica, las religiones pueden introducir el concepto de reencarnación, ya sea en la Tierra como ser humano u otra criatura, o en otro lugar, en el cielo o en el infierno, sugiriendo que si las cuentas no se equilibran durante la vida actual, sí lo harán a largo plazo. Pero, de nuevo, dado que no tenemos evidencia empírica de tal transmigración y el proceso se describe de forma muy vaga, este argumento incurre en una falacia de petición de principio, lo que hace que la suposición de la ley kármica parezca superficialmente más aceptable, pero no proporciona un concepto claro ni una prueba inductiva de la misma.

Algunos podrían aferrarse a la ley kármica, argumentando que lo que hemos llamado bueno o malo, positivo o negativo, fue erróneamente denominado así. Estos postulan que podría encontrarse un conjunto de estándares morales, de

virtud y valor, que coincidan exactamente con procesos causales empíricamente evidentes, o al menos que no sean refutados por dichos procesos. Buena suerte.

> Pero lo que más me molesta de la premisa de la ley kármica es esto: *implica lógicamente que quien sufre debe haber cometido el mal previamente* . Por ejemplo, los millones de judíos (incluidos niños) asesinados por los nazis durante el Holocausto. Esto me parece una injusticia imperdonable: es afirmar que *no existen víctimas inocentes del crimen* y que *los criminales son, en efecto, agentes de la justicia* . Así, en nombre de la moralidad, en nombre del orden moral —simplemente para satisfacer un impulso «racionalista» de defender una «ley del karma»— la justicia se *invierte* y se la obliga a acusar a los inocentes y exonerar a los culpables. Claramente, la idea de la ley kármica es inherentemente ilógica. Debemos concluir que el mundo funciona de manera diferente a como lo implica tal principio.

Parece que, con respecto al karma, hemos llegado a la misma conclusión negativa que Nagarjuna, aunque quizás a través de un argumento diferente. Si no existe la ley kármica,

¿acaso no hay necesidad de liberación, ni utilidad alguna para la virtud y la meditación? No se deduce de ello. Incluso si las almas van y vienen, como burbujas en el agua, puede ser beneficioso para ellas comprender su verdadera naturaleza mientras están presentes. «La virtud es su propia recompensa» y los beneficios de la meditación son evidentes para cualquiera que la practique.

10. Dios y la creación.

Nagarjuna pretendía demostrar [83]que es «inexplicable afirmar la existencia de Dios como creador del universo» [84]. Lo hace mediante varios argumentos, que intentaré resumir y evaluar, basándome en la explicación de Cheng. Permítanme aclarar desde el principio que personalmente no creo que podamos probar ni refutar la idea de Dios [85], por lo que no se me puede acusar de tener intereses ocultos en este tema. Si la conclusión de Nagarjuna se considera una refutación y negación del concepto, estoy demostrando que es errónea. Pero si se considera una simple negación de que el concepto pueda probarse, coincido con él, pero demuestro que su

---

83 Véase Cheng, págs. 89-96 sobre este tema. Se refiere a MT XXII, así como a TGT X, XII:1 y al último capítulo.

84 Cabe señalar que Nagarjuna identifica a Dios con la deidad india *Isvara* . Cheng se pregunta de paso si esta identificación era correcta; en mi opinión, una identificación más precisa habría sido con el *Brahman* del hinduismo. Sin embargo, esto no nos concierne aquí, ya que los atributos que utiliza para describir a Dios corresponden a los que cualquier filósofo occidental reconocería.

85 Normalmente sigo la tradición judía de escribir la palabra de forma incompleta, como «Dios», pero esto ha resultado confuso para muchas personas. El motivo de esta tradición es evitar que la palabra sea llevada a un lugar impuro, o que se rompa o se borre físicamente.

razonamiento a favor de dicha conclusión es lógicamente inadecuado.

(a) Un argumento se plantea de la siguiente manera: «Si existe el hecho de producir, fabricar o crear… ¿qué es lo producido?». Puede ser lo «ya producido», lo «aún no producido» o lo «en proceso de producción». Según Nagarjuna, estas tres alternativas pueden refutarse del mismo modo que el concepto de movimiento, por lo que la producción «no puede establecerse» y, por consiguiente, «no tiene sentido» afirmar la existencia de un «creador o fabricante».

El patrón y el contenido de este argumento ya nos resultan familiares (véase más arriba); Nagarjuna simplemente lo repite aquí, haciendo referencia al universo y a Dios. Pero, como ya hemos demostrado, el argumento contra la producción carece de fundamento lógico, por lo que la conclusión contra el creacionismo y Dios que se deriva de él también carece de credibilidad. [86]Cabe señalar, además, que Nagarjuna no establece, como suelen hacer los filósofos, ninguna distinción radical entre «producción» en el sentido aplicable dentro del universo (que es una mera

86 Véase el Apéndice 1: falacia D.

reorganización de elementos preexistentes) y «creación o fabricación» en el sentido aplicable al universo (que es *ex nihilo* , o al menos una conversión de la sustancia espiritual de Dios en sustancias materiales y de otro tipo).

(b) El siguiente argumento que revisaremos es más interesante. Supongamos que algo (simbolizado por una 'x') es "hecho o producido por alguien o algo". Ahora bien, x debe ser hecho "por sí mismo", "por otro", "por ambos" o "por ninguna causa". Pero, en primer lugar, x no puede ser hecho por sí mismo, pues eso implicaría que "crea su propia sustancia", y "una cosa no puede usarse a sí misma para hacerse a sí misma", ya que eso sería "acción reflexiva", es decir, la cosa sería "sujeto y objeto a la vez", lo cual es imposible puesto que "sujeto y objeto son diferentes". En segundo lugar, x no puede ser hecho por alguna otra cosa, porque esta última serían "condiciones causales" y estas deben considerarse como "su sustancia" y, por lo tanto, serían "la misma" y no "diferente". De ello se deduce que x no puede ser hecho tanto por sí mismo como por otro. Por último,

x no puede ser hecho por ninguna causa, porque "habría una falacia de eternalismo ".

No me queda claro qué o quién es el sujeto, x, de este argumento. Podría referirse al universo o a Dios. En cualquier caso, el argumento parece ser que una cosa no puede ser autocreada, ni creada por otro, ni ambas cosas, ni increada (es decir, ninguna de las dos). Con respecto a la autocreación, estaría de acuerdo con Nagarjuna en que el concepto es absurdo. Sin embargo, su segunda tesis, que niega que algo pueda ser "hecho por otro", no es convincente. Afirma que las causas o condiciones de algo deben contarse como parte (de la sustancia) de esa cosa, de modo que el supuesto "otro" en realidad no es "otro" (lo que implica que el concepto de creación por otro es contradictorio en sí mismo). Pero no solemos contar todas las "condiciones causales" de una cosa como parte de ella o de su sustancia; Podríamos hacerlo en algunos casos, si dichos antecedentes son exclusivos de esa cosa y no se pueden usar otros factores para definirla, pero normalmente los consideraríamos eventos separados que la producen.[87]

---

87 Véase el Apéndice 1: falacia D.

La tercera tesis, contra la creación tanto del yo como del otro, podría aceptarse sin más, puesto que hemos admitido su primera tesis de que es imposible que algo se cree a sí mismo (completamente, *ex nihilo*). Alternativamente, podríamos interpretar la tercera tesis como referida a algo creado parcialmente por otro, y que luego esa parte procede a crear las partes restantes. Si concebimos así la tercera opción de Nagarjuna, como la creación del otro y del yo en secuencia, debemos discrepar en que esto sea imposible. En cuanto a la cuarta tesis, que algo no puede ser creado ni por el yo ni por el otro, es decir, puede ser increado, de nuevo son posibles dos interpretaciones. Una, que Nagarjuna menciona, es que lo incausado siempre ha existido; Nagarjuna lo considera imposible, de acuerdo con la doctrina budista de que la eternidad es un concepto falaz, pero no he visto ninguna justificación lógica de ese punto de vista y, desde mi perspectiva occidental, la eternidad (de Dios o del universo) es perfectamente concebible. Otra interpretación, que Nagarjuna aparentemente ignora, es que algo podría surgir espontáneamente, es decir, aparecer de la nada; esta es una

idea que algunos consideran inconcebible, pero podemos aceptarla como al menos imaginable.[88]

En resumen, Nagarjuna concibe cuatro escenarios para la creación y afirma encontrar razones para rechazarlos todos, concluyendo que la idea de que Dios cree el universo es impensable y, por lo tanto, que Dios es ininteligible. Sin embargo, sus argumentos no nos convencen del todo. Solo su rechazo a la autocreación tiene sentido. Su rechazo a la creación por otros es forzado. Sus interpretaciones de «ambos» y «ninguno» son incompletas, y podemos ofrecer otras que dejan las cuestiones abiertas. Por consiguiente, el dilema en su conjunto es inconcluso, y es posible que Nagarjuna no llegue a las conclusiones lógicas a las que llega. [89]No obstante, volvamos brevemente a la segunda tesis de Nagarjuna, pues podría estar intentando formular un pensamiento más complejo de lo que aparenta.

Supongamos que Nagarjuna está debatiendo *si Dios creó el universo* . Si consideramos el «universo» como un concepto abierto que incluye todo lo que existe en un momento dado, entonces Dios mismo era *el universo entero* antes de crear *el*

88 Véase el Apéndice 1: falacia C.
89 Véase el Apéndice 1: falacia B.

resto . [90]Al ver la creación de esta manera, no hablamos de creación *ex nihilo* , un concepto confuso que ignora u oscurece la preexistencia de algo (Dios) que realiza la creación, sino de un universo anterior, con *solo* Dios en él, que da origen a un universo posterior, con Dios *y* otras cosas

[90] En un momento dado (p. 92), Cheng recuerda el argumento de Bertrand Russell contra Dios y el creacionismo: que si bien es razonable indagar sobre las causas de fenómenos particulares, es absurdo indagar sobre una causa para la totalidad de todos los fenómenos. Este es, sin duda, un argumento muy contundente, considerando que (como hemos visto) el concepto de causalidad surge únicamente en respuesta a regularidades percibidas de conjunción entre fenómenos (incluyendo aquí, en este término, así como percepciones sensoriales o mentales, experiencias intuitivas y concepciones). Es cierto que la búsqueda de las causas de los fenómenos es siempre una búsqueda de otros fenómenos que podrían estar regularmente conjuntados con ellos. Pero el argumento de Russell no es lógicamente concluyente. Porque si Dios existiera, y algún día pudiéramos percibirlo (o una «parte» o un «aspecto» de Él), sería simplemente *un* fenómeno más. En ese caso, la creación no se referiría a la causalidad de la *totalidad* de los fenómenos (por un no-fenómeno), sino simplemente a la causalidad de *todos los demás* fenómenos por un fenómeno, lo cual es un punto de vista bastante coherente. Si se entiende el «universo» en un sentido fijo y restringido, resulta absurdo buscar su causa más allá de ese límite. Pero si el término se considera abierto a todas las interpretaciones, no surge ninguna dificultad. Un término con propiedades similares es «Naturaleza»: si lo entendemos de forma rígida, los «milagros» son posibles; pero si lo entendemos de forma flexible, el concepto de algo «sobrenatural» como eso se convierte, en el mejor de los casos, en algo meramente convencional.

(materia, seres con mente) [91]. El misterio de la creación en ese caso es simplemente: ¿cómo puede una entidad *espiritual* , como el Dios que concebimos, producir *materia* , ya sea de la nada (es decir, sin autodisminución) o a partir de sí misma (como parece sugerir el concepto de creación *tsimtsum* de la Cábala judía)? Esta última idea, la de que Dios pudiera haber dado algo de sí mismo para dar forma a la materia, no parece demasiado difícil de aceptar filosóficamente (aunque algunos pueden considerarla sacrílega, ya que implica que Dios fue disminuido por ello o consintió en transformar parte de su espiritualidad, aunque solo fuera una pequeña partícula, al estatus inferior de sustancia material).

> Cabe señalar que «creación» no significa simplemente causalidad divina sobre el resto del universo. El tipo de causalidad que se presume implica es la volición, un acto libre de voluntad, más que la causalidad. Además, Dios no se concibe como la causa directa de todo en el universo, sino como Primera Causa y Motor Primordial, es decir, como la causa de su contenido inicial y su movimiento inicial,

---

91 Por supuesto, Nagarjuna rechazaría la proposición de que Dios es eterno y que en algún momento eligió crear el mundo, ya que no admite la eternidad.

así como de las «leyes de la naturaleza» que lo rigen. Esto podría interpretarse, desde una perspectiva moderna, como la materia central sujeta al Big Bang, el inicio de esa explosión y la programación de la evolución de la naturaleza posterior, incluyendo la aparición de partículas elementales, átomos de complejidad creciente, estrellas y planetas, moléculas, células vivas, la evolución de las formas de vida, organismos con conciencia y voluntad, etc. (el creacionismo no tiene por qué considerarse vinculado a un escenario bíblico literal).

Una vez que Dios ha querido (es decir, creado) la naturaleza incipiente, esta continúa su curso de acuerdo con la causalidad, con la posibilidad de eventos espontáneos (como sugiere la mecánica cuántica) y de actos de voluntad localizados (por parte de las personas, y quizás de animales superiores, cuando aparecen). Como ya se mencionó, existen grados de causalidad; y cuando algo causa una segunda cosa que a su vez causa una tercera, no se deduce que la primera sea causa de la tercera, e incluso en los casos en que sea (indirectamente) una

causa, el grado de causalidad involucrado puede disminuir en comparación con el eslabón precedente de la cadena (amortiguación). De manera similar, con la voluntad, la causa de una causa puede ser una causa menor o no ser una causa en absoluto. Por lo tanto, es inexacto considerar una Primera Causa, como se concibe a Dios en relación con la naturaleza, como la «causa de todo» en su conjunto, independientemente del proceso. La sucesión de eventos causales y las diversas relaciones causales involucradas deben tenerse en cuenta.

La espontaneidad de los acontecimientos físicos y la libertad de voluntad individual (humana o animal) no entran en conflicto lógico con la creación, ya que ocurren en un contexto existencial creado por Dios. Dios bien puede ser la causa indirecta de los acontecimientos espontáneos o de voluntad individual, en el sentido de hacerlos posibles, sin ser su causa directa, en el sentido de hacerlos necesarios o actualizarlos. Además, afirmar la creación no requiere lógicamente que consideremos, como algunos filósofos griegos, que Dios se ve *obligado a*

dejar que la Naturaleza siga su curso sin obstáculos. Es concebible que decida no intervenir en absoluto; pero es igualmente concebible que decida intervenir puntualmente, cambiando ocasionalmente el curso de las cosas (esto sería lo que llamamos «milagro» o, más ampliamente, «providencia»), o incluso deteniendo el mundo por completo en algún momento futuro. El hecho de que sea el iniciador del mundo no le impide involucrarse posteriormente.

Todo lo que acabo de describir es *concebible* , es decir, una teoría coherente de la creación, pero esto no significa que esté definitivamente *probado* , es decir, que sea deductivamente evidente o inductivamente la única visión aceptable de las cosas en el contexto de todos los datos empíricos disponibles. Cabe señalar que no pretendo brindar apoyo incondicional a dogmas religiosos de ningún tipo. Más bien, reacciono a las pretensiones de muchos supuestos científicos de hoy en día, quienes (basándose en ideas muy simplistas de causalidad y lógica causal) afirman haber *refutado definitivamente* la creación, o quienes, como Nagarjuna, afirman que

> lógicamente ni siquiera es *concebible* . Tales dogmas no constituyen filosofía genuina. Uno nunca debe dejarse intimidar por el prestigio sacerdotal o académico, sino que siempre debe mantener una mente abierta y considerar los hechos y argumentos con imparcialidad y justicia.

Alternativamente, se podría suponer que Nagarjuna discute en su segunda tesis *si Dios fue creado por algo más* . En ese caso, estaría de acuerdo con su rechazo a la idea. Podríamos afirmar que Dios es increado, basándonos en que lo hemos concebido como una explicación del mundo que se nos presenta, y no podemos seguir buscando una explicación de la explicación, y así sucesivamente, *hasta el infinito* . Sin embargo, esta postura puede ser legítimamente cuestionada, ya que si exigimos una explicación, la coherencia requiere que exijamos una regresión infinita de ellas. Así pues, nos encontramos en un dilema, ante la falta de explicación o el exceso de explicaciones, ninguna de las cuales resulta lógicamente satisfactoria.

Podríamos oponernos a una conclusión atea argumentando que si consideramos aceptable no ofrecer ninguna explicación para el mundo, también podríamos considerar

aceptable no ofrecer ninguna para Dios. Sin embargo, existe una diferencia entre estas dos posturas: el mundo es empíricamente evidente ante nosotros, mientras que Dios no lo es [92]; además, las explicaciones tienen como objetivo simplificar los problemas, mientras que la suposición de Dios introduce preguntas nuevas y más complejas en comparación con la suposición de un mundo sin Dios.

En conclusión, las ideas de Dios y la creación ciertamente presentan dificultades, como afirma Nagarjuna (aunque por razones erróneas), pero abandonarlas por completo también nos deja con dificultades que Nagarjuna no considera. La postura más racional actualmente es probablemente un agnosticismo con tendencia al ateísmo. Esto no excluye un acto de fe personal, basado no en la razón sino en fundamentos más emocionales; eso es precisamente lo que entendemos por «fe» [93]. Es interesante observar, en relación

---

92 La teoría de la existencia de Dios considera la existencia del mundo como evidencia empírica, puesto que es precisamente lo que la teoría pretende explicar. Sin embargo, esta evidencia confirmatoria *no es exclusiva* de dicha teoría, ya que también la afirman teorías contrarias. Este conflicto solo podría resolverse, deductivamente, si se encontraran inconsistencias irreconciliables en todas las teorías excepto en una; o inductivamente, si se hallara algún detalle empírico explicable por una teoría *pero no por las demás* .

93 Incluso el budismo exhorta a sus seguidores a tener fe, fe suficiente para buscar la iluminación mediante la meditación o

con el budismo, que «cuando alguien le preguntó a Buda si el mundo había sido creado por Dios, no respondió» [94].

Cheng afirma que el verdadero enfoque Madhyamika no es ni teísta ni ateo, sino simplemente que Dios no puede *concebirse* como existente. Nagarjuna no deduce realmente de esto último (aunque a veces lo parezca) que Dios no existe, porque solo una afirmación significativa puede ser negada o contradicha de manera significativa. Por lo tanto, incluso rechaza el agnosticismo, puesto que considera relevante la cuestión. Claramente, discrepo y sostengo que Dios es (en cierta medida) concebible, pero no demostrable ni refutable; es decir, se puede formular una teoría teológica razonablemente inteligible y coherente, pero sigue siendo especulativa, ya que no tenemos forma de verificarla ni de refutarla.

(c) Otras cuestiones planteadas por Nagarjuna incluyen las siguientes:

- **Pregunta quién creó a Dios, y quién creó a ese creador del creador, y así sucesivamente.** Se trata, sin duda, de una cuestión lógica seria y legítima. Ya la hemos

cualquier otra práctica, hasta que la alcancen y vean su verdad directamente por sí mismos.

94 Cheng, pág. 93.

abordado, sin pretender haberla resuelto definitivamente. El contraargumento importante a destacar aquí es que el ateísmo también deja una pregunta sin respuesta: ¿cómo es posible que exista la existencia?[95]

- **Nagarjuna pregunta en qué lugar se encontraba Dios cuando creó el mundo, en qué lugar colocó el mundo que creó y si fue él u otro quien creó esos lugares; y afirma que tales consideraciones dan lugar a una regresión infinita de creaciones y creadores.** Esta pregunta también es legítima, pero más fácil de refutar. Se podría hipotetizar que Dios no ocupa espacio y que creó tanto el espacio como su contenido. Se podría añadir la visión más moderna, según la cual el espacio no es independiente de la materia, ni está «ocupado» por ella, sino que es una relación entre elementos materiales. También es interesante observar que la física moderna postula que ciertos constituyentes básicos de la materia carecen de extensión espacial.
- **Él pregunta por qué, si Dios (tal como lo concebimos) es omnipotente y omnisciente, y por lo tanto no tiene obstáculos, no creó el mundo «en su totalidad y al**

95 Véase el Apéndice 1: falacia I.

mismo tiempo». Para mí, esta pregunta no parece muy inquietante; podemos simplemente responder: ¿por qué no? Es decir, si Dios lo hubiera hecho, Nagarjuna preguntaría: ¿por qué no crear un mundo de procesos?[96]

- Más bien debería haberse preguntado por qué, si Dios (tal como lo concebimos) es completo y autosuficiente, y por lo tanto no carece de nada ni desea nada, creó el mundo. ¿Cuál pudo haber sido su motivo? ¡Esa es una pregunta de 64.000 dólares, para la cual nadie tiene respuesta! **Nagarjuna tal vez intuye esta pregunta cuando argumenta que «Dios quiso crear todas las criaturas» implica «condiciones causales» antecedentes, es decir, que «todas las cosas fueron producidas por *el karma* ».** Pero hay que señalar que si la creación es un acto de voluntad, bien podría carecer de motivo, e incluso si lo tiene, dicho motivo sería una influencia, pero no una causa determinista. No hay inconsistencia en considerar que el libre albedrío a veces carece de motivo, o que cuando está motivado no se ve forzado por sus motivos. Eso es precisamente lo que distingue la voluntad de la acción mecánica: permanece libre y es responsabilidad del

96 Véase el Apéndice 1: falacia I.

Agente independientemente de todas las circunstancias circundantes.

- **Nagarjuna también plantea el «problema del mal» (lo que hoy llamamos teodicea, es decir, la justicia de Dios): si Dios (tal como lo concebimos) es omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno, justo y compasivo, ¿por qué permite que existan el «mal moral y el sufrimiento físico» en el mundo? «Los hombres malvados disfrutan de la felicidad y… los hombres buenos sufren», y sin embargo, Dios no lo impide o no puede impedirlo. «Si Dios no puede impedir el mal, no es omnipotente, y si puede pero no quiere, no es completamente bueno». Así pues, al menos dos de los atributos que le atribuimos, la omnipotencia y la bondad perfecta, son mutuamente contradictorios, dado que «obviamente, existe el mal en el mundo» (y siendo omnisciente, debe ser consciente de él). Por lo tanto, Dios es «no omnipotente» o «no completamente bueno» (o ambas cosas), lo que en cualquier caso significaría la ausencia de los atributos que concebimos que debe tener para ser Dios, de modo que**

«no es Dios» y «no se puede concebir la existencia de Dios».

Este es, sin duda, un gran desafío para los teístas, y el razonamiento de Nagarjuna es generalmente válido. Sin embargo, el problema no es lógicamente insuperable, y la conclusión de Nagarjuna es demasiado apresurada y radical. Podemos suponer que Dios tiene en mente un proceso de rendición de cuentas más complejo (en cuanto a recompensa y castigo, ojo por ojo), o que ha instituido un sistema de pruebas para nuestro bien mayor. Lo que consideramos sufrimiento inexcusable de inocentes, puede que, desde la perspectiva de Dios, no sea tan grave como pensamos, porque (como el budismo mismo sugiere en última instancia) el sufrimiento es superficial e ilusorio. Incluso podríamos haber nacido voluntariamente en este mundo de sufrimiento aparentemente injusto para cumplir algún propósito divino. Y así sucesivamente: los conceptos involucrados son lógicamente demasiado vagos e inciertos como para permitirnos llegar a una conclusión definitiva.

Antes de concluir este tema, quisiera hacer algunos comentarios sobre el budismo en general. En esencia, la doctrina budista no es teísta, en el sentido de creer en un creador, ni particularmente antiteísta, aunque efectivamente atea. Sin embargo, al haber surgido en la cultura india, adoptó la idea de dioses, entendidos como seres sobrenaturales o superhombres, quienes, no obstante, estaban sujetos a las Cuatro Nobles Verdades. Es decir, aunque eran muy elevados espiritualmente y celestiales, debido a su buen karma, también ellos debían liberarse del ciclo kármico o enfrentarse a un renacimiento menor. En una etapa posterior, como afirma Cheng, «el Buda fue deificado», no en el sentido de ser considerado creador, sino en el de poseer las demás «características admirables de Dios o ser divino» que hemos mencionado anteriormente. Inicialmente un hombre santo, fue elevado por sus discípulos al más alto rango de divinidad, por encima de todos los demás dioses descritos, al no estar ya sujeto a la ignorancia ni al karma. Se había disuelto, por así decirlo, en la unidad universal (realidad, *nirvana*) que subyace al mundo de la multiplicidad (ilusión, *samsara*), y así se había fusionado con lo que podría llamarse Dios.

Otro aspecto a mencionar es el de la *idolatría* , es decir, el culto a estatuas que representan a dioses. Esta práctica estaba presente en la cultura india cuando surgió el budismo, y en otras culturas asiáticas cuando el budismo llegó a ellas posteriormente. Los budistas pronto adoptaron también esta práctica, creando y venerando estatuas de Buda, y más tarde de otros supuestos Budas, bodhisattvas y arhats (santos). Para al menos algunas sectas budistas, la oración y las ofrendas a dichas estatuas parecen ser la principal actividad religiosa. Resulta muy sorprendente que el budismo no rechazara desde sus inicios de forma contundente este politeísmo y la idolatría. Cabría esperar, considerando la mentalidad, por lo demás «científica», de la doctrina budista central, que hubiera criticado y reprimido con vehemencia estas tendencias irrelevantes y dudosas. Sin duda, el motivo inicial fue la tolerancia, aceptando a los posibles conversos tal como eran y evitando el conflicto; pero esta actitud, en la práctica, perpetuó hábitos primitivos.[97]

---

[97] Jamás he visto que se cuestione la idolatría en ningún texto budista, ni antiguo ni moderno. En cualquier caso, mi análisis histórico se confirma en la obra de Christmas Humphreys, *Budismo* (Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1955. Edición revisada). En ella afirma: «A medida que se extendía suavemente por diversos países… [el budismo] tendía a adoptar, o no a refutar, las creencias indígenas, por muy rudimentarias que fueran. De este

Pero conviene recalcar que la veneración de tallas de Budas *contradice directamente* la doctrina budista de que «nada tiene un yo», puesto que implica *una proyección mental de la individualidad en las estatuas* . De hecho, *en la mente del idolatrado* , la figura a la que invoca y ante la que se inclina es, de alguna manera, parte, emanación o conducto hacia la deidad trascendente, y por lo tanto, posee un «alma» (derivado). Así, la idolatría *perpetúa* uno de los principales errores psicológicos de la humanidad, según el budismo. Si es ignorancia atribuir alma a un ser vivo, que al menos parece tener conciencia, emoción y voluntad, ¡cuánto más insensato es atribuírsela a imágenes de piedra (o papel, o incluso, finalmente, mentales)! Los budistas comunes no pueden, sin duda, aspirar a alcanzar el ideal del budismo mediante tales prácticas, que tienen precisamente el efecto educativo opuesto.

---

modo, las creencias más diversas y degradadas se incorporaron al corpus del "budismo", y hoy en día resultan desconcertantes para el estudiante» (p. 12). Más adelante, escribe: «Ciertamente, cien años después de la muerte de Asoka… Buda pasó de ser un ser humano a un ser sobrehumano, y su esencia espiritual entró en un panteón casi tan extenso como el del hinduismo, del que derivaba en gran medida» (pp. 48-49).

Dicho todo esto, mientras que la doctrina budista central no se centra especialmente en ideas o cuestiones teológicas, sino en promover actitudes y comportamientos sabios y amorosos que tiendan a la iluminación y la liberación, el budismo en la práctica es, para la mayoría de sus seguidores aún hoy, una especie de teísmo.

Además, conviene recalcar que el ataque a la Creación es una distracción. El principal problema subyacente del origen de las cosas persiste, incluso para los no teístas. Tanto los físicos como los budistas deben afrontarlo. En este último contexto, en el principio se encuentra el «fundamento original» del Nirvana. Su naturaleza y esencia son la quietud, la serenidad, la paz, la perfección y la plenitud. De repente, se agita y se subdivide; luego, cada vez más, hasta que se entrega a un frenesí de movimiento y distinciones. El Samsara nace y se desarrolla. Desde entonces, según el budismo, la existencia es sufrimiento; y el sentido de nuestras vidas es regresar intencionalmente al estado mental original, mediante la meditación y las buenas obras. Entonces, ¿qué causó esta locura? ¿Acaso el fundamento original era inestable o estaba insatisfecho? ¿Fue un

acontecimiento «espontáneo» incomprensible o un estúpido «acto de voluntad»? El budismo no lo explica realmente.

> En el judaísmo se encuentran nociones muy similares. Cabe destacar, en primer lugar, la ambivalencia respecto a la Creación, que los comentaristas rabínicos presumen que fue un «acto de amor» de Dios hacia sus criaturas (bajo el principio de que todo lo que Dios hace debe ser bueno), pero que, al mismo tiempo, se admite como un acto que dio origen (al menos desde el incidente del Jardín del Edén) a un «mal» empíricamente evidente en el mundo. En particular, mientras que la procreación se prescribe para perpetuar la vida, el acto sexual se considera que implica el «impulso del mal». Cabe señalar también el deber del judío de esforzarse, mediante el estudio, la oración y otras buenas obras (*mitzvot*), para alcanzar —según las interpretaciones cabalísticas— una renovada unión con Dios (*teshuvá*). Si establecemos una analogía entre la idea judía de Dios (uno, único, universal, infinito) y la idea budista, menos personalizada, del Nirvana, vemos la equivalencia entre las preguntas «¿por qué creó Dios

el mundo?» y «¿por qué el Nirvana degeneró en Samsara?».

11. Yo o alma.

Nagarjuna, junto con otros budistas, niega la existencia de un "yo" real en el ser humano [98], es decir, que el "yo" de cada persona sea un alma o entidad espiritual distinta de su cuerpo físico. Este concepto, denominado " *atman* ", era considerado en la tradición india (hindú) como "el que siente sensaciones, piensa y recibe recompensas y castigos por las acciones buenas y malas", algo que "persiste a través de los cambios físicos, existe antes del nacimiento y después de la muerte, y permanece de una vida a otra", algo "constante y eterno" y "autosuficiente", que en última instancia era "ontológicamente idéntico a *Brahman* , la realidad esencial subyacente al universo" (es decir, Dios). El atman, o al menos la esencia última de Brahman en cada atman, era considerado como el más "real" de los entes, porque, a diferencia de los fenómenos transitorios de la experiencia, era "permanente, inmutable e independiente".

(a) Nagarjuna ataca esta postura, argumentando que si ser «real» significa ser «permanente, inmutable e

[98] Para este tema, véase Cheng, pp. 74-76. Allí se refiere a MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8 y a HT II.

independiente», entonces los fenómenos que percibimos tendrían que considerarse «ilusiones», puesto que son transitorios, cambiantes y dependientes. De ello se desprendería que la transitoriedad, el cambio y la dependencia —al manifestarse únicamente en los fenómenos— tampoco son «reales». Para Nagarjuna esto resulta «absurdo», porque «las disciplinas morales perderían su significado y el esfuerzo espiritual sería en vano».

(b) Además, se pregunta si los «fenómenos cambiantes», es decir, «nuestros cuerpos o apariencias físicas», son «características del *atman* » y, de ser así, cuál es la relación entre el atman y sus características: ¿son «idénticas» o «diferentes»? Si fueran «idénticas», el atman estaría sujeto al nacimiento y la muerte (y demás) como el cuerpo, en contradicción con la definición de atman. Si son «diferentes», el atman «se percibiría sin características», lo cual «no es cierto», porque «nada puede percibirse sin características». Por otro lado, si el atman «carece de características»,

sería «en principio, indefinible y, por lo tanto, inconcebible».

(c) Además, ante el argumento de que «aunque el atman difiere de las características y no puede percibirse directamente, su existencia puede inferirse», Nagarjuna responde que «la inferencia y la analogía son inaplicables para conocer el *atman* », ya que solo son «aplicables entre fenómenos directamente perceptibles». Por lo tanto, considera que «es ininteligible afirmar que *el atman* existe tras las apariencias cambiantes».

Nagarjuna llega así a la conclusión de que «nada tiene individualidad» y « *el atman* está vacío». Esto no implica un rechazo por su parte a la idea «convencional» del yo, entendido como una mera «colección de diferentes estados o características», de modo que «el yo y las características son mutuamente dependientes». Esta construcción artificial del yo, al estar completamente identificada con los fenómenos perceptibles que le atribuimos, no es «permanente, inmutable ni independiente». Permítanme ahora debatir estas cuestiones.

Comencemos con **el argumento 11(a)** . Coincido con Nagarjuna en que la realidad y la ilusión no deben definirse como lo hacen sus predecesores, en referencia a la eternidad, la constancia y la independencia causal o sus negaciones. Como se explicó anteriormente, «realidad» e «ilusión» son juicios epistemológicos aplicados a las «apariencias». Estos dos conceptos surgen en primer lugar en relación con los fenómenos. Los fenómenos (cosas percibidas) se consideran, en la práctica y en la teoría, *prima facie* «reales», y luego se degradan al estatus temporal de «problemáticos» si se observan contradicciones entre dos de ellos, hasta que uno o ambos fenómenos se clasifican como «ilusión», ya sea por razones deductivas o inductivas. No existe un concepto de «realidad» o «ilusión» aparte de la apariencia; simplemente se refieren a subcategorías de apariencias.

En una etapa posterior, estos conceptos se amplían, pasando de meramente perceptuales a conceptuales e intuitivos. Ambas apariencias, desde el momento en que se conciben o intuyen, por vaga que sea su naturaleza, poseen una credibilidad inicial, que denominamos estatus de realidad. Sin embargo, al ser menos evidentes y más hipotéticas, su estatus efectivo se acerca más al de problemática, y deben

ser definidas y sometidas a pruebas de coherencia interna, de consistencia con datos empíricos y de comparación con tesis alternativas. Las respuestas a estas preguntas determinan el grado de probabilidad que asignamos a los conceptos o intuiciones. Finalmente, si se comprueba que son contrarios a la experiencia, inconsistentes consigo mismos o con un contexto conceptual más amplio, o menos creíbles que sus alternativas, se les relega al estatus de ilusorios.

Para nosotros, entonces, todas las apariencias son *igualmente* «reales» en el sentido primario de que es un hecho que existen y son objetos de la conciencia [99]. Además, como se explicó anteriormente, con referencia a cuestiones inductivas y deductivas, las percepciones puras (apariencias concretas, fenómenos) son siempre «reales»; pero los conceptos (apariencias abstractas), incluidas las mezclas conceptuales en las percepciones, pueden considerarse en *diversos grados* «reales» (o, a la inversa, «ilusorias»).

Este análisis de la realidad y la ilusión como cualificaciones ontológicas, basado en consideraciones epistemológicas, demuestra que la filosofía hindú carece de fundamento para identificarlas con la eternidad, la constancia y la

[99] Algunos podrían decir que existen *como* objetos de conciencia, pero incluso eso es existencia.

independencia causal, o con sus negaciones. Esta última parece ser una mera expresión poética, una manifestación de devoción a Dios: el supuesto terreno común de todos los seres se proclama como lo único «real», en contraste con lo cual todo lo demás es mera «ilusión». «Real» en ese contexto significa significativo para el mundo, digno de atención y búsqueda; se trata de un juicio de valor de otra índole.

Si consideramos el estatus epistemológico del *concepto de* Dios, diríamos que es concebible hasta cierto punto; pero no en un grado extremo, porque hay considerable vaguedad e incertidumbre en él (véase el tema anterior del presente ensayo). Apelar a la *revelación* no es una solución, porque las revelaciones a los profetas son para el resto de nosotros mero rumor; y de todos modos, diferentes profetas tienen visiones contradictorias, de modo que incluso si concedemos que tuvieron las visiones, tenemos que considerar que algunos (y por lo tanto posiblemente todos) de ellos malinterpretaron sus respectivas visiones. La fe siempre está involucrada y es necesaria con respecto a Dios. Pero incluso suponiendo que se admita la existencia de Dios, y que Él es uno [100], eterno, invariable y completamente independiente, no

100 Cheng no menciona esta característica de Dios, la unidad, pero el brahmanismo filosófico es, en última instancia, monoteísta,

se sigue que esta sea una definición de la realidad. El universo, que evidentemente existe, también sigue siendo real, incluso si no es más que un producto de la imaginación de Dios, incluso si él y todos sus componentes son transitorios, cambiantes y dependientes. Un evento de corta duración aún puede ser real; Un flujo aún puede tener continuidad, un evento causado aún puede haber ocurrido.

Así pues, podemos coincidir con el rechazo de Nagarjuna a la definición hindú de realidad. Sin embargo, podemos dudar de *su argumento* a favor de dicho rechazo, a saber, que «ninguna persona malvada podría transformarse» si el mundo fenoménico fuera ilusorio en el sentido hindú. Aun estando de acuerdo con él en que las personas pueden mejorar moralmente, debemos considerar que los conceptos de moralidad, o de bien y mal, surgen mucho más tarde en el desarrollo del conocimiento que los conceptos de realidad e ilusión, y por lo tanto no pueden utilizarse lógicamente para definirlos o justificarlos. Además, el significado de los conceptos de moralidad depende de la suposición de que la

---

aunque muchos hindúes sean politeístas en la práctica. Cabe mencionar, sin embargo, que la unidad no se deduce lógicamente de la eternidad, la invariabilidad y la independencia; es decir, se podrían concebir dos o más entidades con estas características (al menos las dos primeras; la independencia sería discutible). ¿Quizás el zoroastrismo sea un buen ejemplo?

voluntad opera en un mundo sujeto al tiempo, al cambio y a la causalidad; la moralidad carece de sentido en un mundo con solo determinismo o azar, o en una multiplicidad o unidad estática.

Pasemos ahora al **argumento 11(b)** . La pregunta que se plantea aquí es cuál podría ser la relación entre el alma y su cuerpo y otros fenómenos perceptibles (como la imaginación y las emociones). En mi opinión, y creo que en la de muchas personas comunes y filósofos, el alma es una entidad espiritual (es decir, algo distinto del cuerpo material o de las proyecciones mentales), que es a la vez el Sujeto de la conciencia (es decir, quien percibe los fenómenos y otras apariencias, es decir, quien "siente sensaciones y piensa" como se mencionó anteriormente) y el Agente de la voluntad (es decir, quien evalúa, quien toma decisiones, quien pone en marcha actos de voluntad, quien tiene actitudes y tendencias, y quien, dentro de ciertos parámetros, está libre de determinismo, aunque no exenta de influencias y motivos, es decir, quien "recibe recompensas y castigos por acciones buenas y malas" como se mencionó anteriormente).

Así pues, la relación del alma con otros entes del universo, según esta perspectiva, radica en que el alma es capaz (como

Sujeto) de conocer, hasta cierto punto, las apariencias concretas y abstractas, y (como Agente) de intervenir, hasta cierto punto, en el curso de los acontecimientos naturales, influenciada y motivada por ellos a través de su conocimiento, pero aún libre para imponer su voluntad sobre algunos de ellos. Cabe destacar que afirmar que el alma posee facultades de conocimiento y voluntad no implica, como es lógico, que dichas facultades sean ilimitadas o invariables; uno puede actuar libremente dentro de ciertos parámetros, y estos parámetros pueden, en diversas circunstancias, ampliarse o reducirse. Por «influencia», entiendo que los acontecimientos externos al alma pueden *facilitar* o *dificultar* sus acciones, en grados inferiores al 100 % (siendo este grado extremo el caso límite de la causalidad determinista, es decir, la causalidad). Esta perspectiva deja abierta la cuestión de si el alma tiene una duración limitada (es decir, limitada por la vida del cuerpo, lo cual ocurriría si fuera un epifenómeno de la materia agrupada en células vivas y los organismos complejos que componen), o es eterna (lo cual ocurriría si fuera una chispa de Dios).

Retomando el argumento de Nagarjuna, diríamos que el alma no es «idéntica» a sus «características» perceptibles. El alma

puede habitar el cuerpo o ser un epifenómeno del mismo, pero en ambos casos es algo distinto del cuerpo. El alma percibe y concibe el cuerpo (incluyendo las sensaciones viscerales) y la materia que lo rodea, así como los fenómenos mentales que se encuentran dentro de él (es decir, la imaginación), mediante procesos sensoriales y cerebrales; sin embargo, estos procesos no son idénticos a su conocimiento de sus resultados. El alma actúa sobre el cuerpo (o al menos, sobre el cerebro), y a través de él sobre la materia que lo rodea y sobre la proyección de imágenes mentales; pero esta acción (que llamamos voluntad, un poder del espíritu sobre la materia [101]) es un tipo especial de causalidad, ni la misma que la causalidad mecánica ni la mera casualidad. Las «características» del alma son, por lo tanto, meras *manifestaciones perceptibles* (sensaciones, movimientos, emociones) de acontecimientos más profundos (conciencia, voluntad) que ocurren *en la interfaz entre* la materia y el espíritu, y aún más profundamente *dentro* del espíritu.

---

101 Si aceptamos la universalidad de la ley de conservación de la energía, tendríamos que suponer que la voluntad del espíritu libera de alguna manera la energía contenida en la materia, en lugar de inyectarle nueva energía. Quizás la voluntad afecta la forma de onda de la energía sin alterar su magnitud.

Esta teoría del alma difiere de la india en que no implica que el alma sea imperecedera, que no experimente cambios internos o que sea completamente independiente causalmente. Tampoco implica que el alma sea separable (aunque distinguible) del cuerpo, existiendo antes, después o sin su actividad biológica, como un fantasma incorpóreo. Por lo tanto, la crítica de Nagarjuna de que el nacimiento y la muerte son contradictorios con el concepto de alma es irrelevante para esta teoría, ya que su crítica solo se aplica a la definición india específica de "atman". Pero incluso si se concede que el alma es eterna, no creo que la crítica de Nagarjuna sea válida, pues incluso una entidad espiritual eterna podría tener efectos momentáneos, como en el caso de Dios, tal como lo concebimos, creando o interviniendo en el mundo. Cabe señalar que comúnmente también consideramos que el alma humana actúa sobre el resto del mundo natural, sin considerarla necesariamente eterna.

Con respecto a la segunda alternativa del argumento de Nagarjuna, que considera la posibilidad de que el alma sea "diferente" de sus "características" perceptibles, nuestra respuesta sería que no solo son distintas (aunque relacionadas como causa y efecto, recordemos), sino que no

necesitamos aceptar su afirmación de que la imperceptibilidad del alma implica que sea "inconcebible" e "indefinible". Estamos de acuerdo en que el alma no puede ser percibida, es decir, no muestra cualidades perceptibles, es decir, no es un fenómeno con modalidades sensoriales como la forma y el color, el sonido, el olor, el gusto o el tacto. Pero, no obstante, podemos concebirla y definirla en gran medida. La prueba es que acabamos de hacerlo, arriba; además, si Nagarjuna no hubiera tenido un concepto y una definición, por vagos y abiertos a dudas que fueran, de alma con los que trabajar, no habría podido discutir el tema en absoluto. No existe ningún principio epistemológico que diga que lo imperceptible es inconcebible e indefinible; Si así fuera, ningún concepto ni definición sería admisible, ni siquiera los que utiliza el propio Nagarjuna, ni siquiera los que intervienen en la formulación de ese supuesto principio. Los conceptos son precisamente herramientas para trascender la percepción. Los conceptos complejos no son meros resúmenes de percepciones, sino desviaciones imaginativas y añadidos al conocimiento perceptivo, aunque vinculados a este último por reglas lógicas y aductivas.

Incluso los conceptos simples, que pretenden ser resúmenes, se rigen, de hecho, por estas mismas reglas.

Esto nos lleva al **argumento 11(c)**. Aquí, Nagarjuna sostiene que las inferencias y analogías basadas en la experiencia pueden ser válidas en casos específicos, pero no en el caso del alma. Afirma que podemos, por ejemplo, inferir el fuego indirectamente a partir del humo, porque previamente hemos visto fuego directamente junto con humo, mientras que en el caso del alma, nunca la hemos percibido, por lo que no podemos inferirla a partir de "características" perceptibles. Podemos replicar que, si bien el fuego y el humo proporcionan un ejemplo válido de inferencia, se trata de un ejemplo selectivo. Se pueden citar muchos otros ejemplos en los que inferimos algo nunca percibido a partir de algo percibido. Por ejemplo, nadie ha sentido directamente un "campo de fuerza" magnético, pero si se sostienen dos imanes uno frente al otro, se siente la atracción o repulsión entre ellos; también se puede ver un clavo moverse mientras se sostiene un imán cerca sin tocarlo. El concepto de fuerza o campo se construye en relación con una experiencia, pero no es en sí mismo un objeto de experiencia.

El discurso de Nagarjuna está repleto de conceptos indirectos. Por ejemplo, la conciencia es imperceptible, la percepción es imperceptible, etc. Uno de sus favoritos, la «vacuidad», carece *en sí misma* de cualidades perceptibles. Así pues, emplea un doble rasero al negar tales conceptos, para justificar su negación de que el alma sea inteligible. Estos conceptos se construyen mediante analogías imaginativas (por ejemplo, puedo representar una fuerza magnética como una línea o una flecha) y mediante definiciones y descripciones verbales (utilizando palabras que se refieren a relaciones concebidas inicialmente en relación con eventos empíricos; por ejemplo, «lo que sea *que cause* este movimiento, llamémoslo fuerza» o «la fuerza es igual a la masa por la aceleración causada»). Esta construcción creativa es solo una primera etapa; no valida por sí misma un concepto. El concepto propuesto debe ser posteriormente sometido a pruebas exhaustivas, en relación con la totalidad del conocimiento empírico y la teoría, antes de que pueda considerarse válido. Su validez también depende de su utilidad, es decir, del grado en que nos ayuda a comprender y ordenar mejor nuestra experiencia del mundo.

Personalmente, no creo que el concepto de alma pueda basarse enteramente en una construcción a partir de la experiencia. Me parece evidente que la conciencia implica a alguien que es consciente, un Sujeto-alma, así como algo de lo que uno es consciente, un Objeto. Sin embargo, soy sensible a las objeciones de muchos filósofos, incluidos los budistas, que sostienen que esta idea podría ser simplemente un prejuicio provocado por la costumbre gramatical. Y, como ya se ha admitido, si uno introspecciona y busca manifestaciones fenomenológicas de un yo consciente, no encuentra ninguna. Algunos, incluido Nagarjuna, dirían que el concepto mismo de conciencia está en duda, que lo único que se puede afirmar empíricamente es la apariencia. En cuanto al concepto de volición, por no hablar del alma como Agente de la voluntad, muchos lo dudan o lo niegan, dadas las dificultades en su definición y demostración.

Pero creo que es muy importante comprender que todas las explicaciones budistas (al menos todas las que he encontrado) sobre ***cómo una ilusión de identidad podría ser construida por un ser no humano*** caen en la falacia de la petición de principio. Se requiere una teoría que responda a todas las preguntas posibles antes de que una idea tan

revolucionaria como la negación del yo *real* en el ser humano pueda plantearse con seguridad; y, hasta donde sé, no se ha propuesto ninguna teoría sin lagunas o inconsistencias. Podemos admitir fácilmente la existencia de un yo *ilusorio* (o «ego»), construido y sufrido por un yo real estúpido o desorientado. Pero una aberración o ilusión sin que nadie la construya ni esté sujeto a ella me parece un concepto absurdo. Implica mera casualidad, determinismo, sin conciencia, voluntad, valores ni responsabilidad.

En efecto, si se examinan las teorías que se han intentado plantear, siempre describen (de forma explícita o implícita) a una persona eficaz (el pronombre «él») que construye un falso yo. Nunca logran escapar de la estructura sintáctica con un sujeto personal; por ejemplo: «se engaña gradualmente a sí mismo creyendo que tiene un yo». No proporcionan un escenario creíblemente detallado y coherente de cómo los elementos y procesos inconscientes e impersonales (las «características» de Nagarjuna) podrían agregarse para formar algo que dé la impresión (por falsa que sea) de ser alguien. Una máquina (o un robot con inteligencia artificial) puede «detectar» cosas (por nosotros), pero no tiene conciencia; puede «hacer» cosas (por nosotros), pero no

tiene voluntad; puede proclamar «yo» a viva voz, pero no tiene alma.

También cabe considerar el proceso inverso de *deconstrucción* : cómo un yo artificial, en última instancia impersonal (el no-yo), podría liberarse de la ilusión. ¿Por qué un no-yo tendría algún problema en permanecer engañado (suponiendo que pudiera estarlo), y cómo, si carece de poderes personales, elegiría inteligentemente iniciar el proceso de liberación del engaño? Una simple frase como «para darte cuenta de que no tienes un yo, esfuérzate por meditar a diario» ya es, en mi opinión, una contradicción en sí misma.

Yo o alma 193

12. Autoconocimiento.

Consideremos, pues, cómo podríamos argumentar a favor de un alma, compuesta por un Sujeto y su conciencia, y un Agente y su voluntad. Si no menciono mucho los sentimientos aquí, es solo porque los considero derivados de las otras dos facultades del alma; pero también me refiero al alma como autora de valoraciones (juicios de valor, elecciones, afectos).

Como ya se ha dicho, coincido en que el alma no posee *cualidades* perceptibles (visuales, auditivas, olfativas, gustativas o táctiles) comparables a las del cuerpo (materia) o a las de las proyecciones mentales (imaginaciones, sueños). Esto puede interpretarse simplemente como que no está compuesta de sustancia material o mental, aun cuando se entienda por «materia» (en un sentido amplio, incluyendo fenómenos físicos e imaginarios concretos) todo aquello que posee dichas cualidades. Por esta razón, supongamos que el alma está compuesta de una sustancia distintiva, llamémosla

espíritu. [102]Lo único que hemos hecho aquí es hipotetizar, por analogía con el ámbito fenoménico, una entidad (alma) de una sustancia diferente (espíritu); esto es lógicamente legítimo, siempre que lo justifiquemos con mayor profundidad.

Este concepto de alma se construye para explicar ciertos fenómenos, a partir de una gran cantidad de observaciones y teorías. El alma se postula como el Sujeto de la conciencia (o cognición) de, primero, los fenómenos concretos (percepciones) y, segundo, las apariencias abstractas (conceptos); y, posteriormente, como el Agente de la voluntad, la presunta *causa* (en un sentido especial) de ciertas acciones perceptibles de los órganos corporales (movimientos oculares, habla, movimientos de brazos y piernas, etc.), así como de los órganos intelectuales (imaginación, atención, procesos de pensamiento, etc.). Pero si el alma se reduce a tal constructo conceptual, en el mejor de los casos solo logramos ofrecer una descripción *general* de sus poderes y actividades.

---

102 Podemos dejar como cuestión abierta, entre paréntesis, la posibilidad de que la materia y el espíritu sean respectivamente manifestaciones burdas y finas de una misma sustancia.

Tal enfoque teórico nos deja sin justificación para nuestras proposiciones cotidianas con respecto *a nuestra propia* pensamientos y acciones *particulares* en un momento dado. Porque la concepción no puede proceder de un solo evento; es el resultado de *comparaciones y contrastes* entre dos o más eventos. En cambio, las afirmaciones sobre la situación actual de una persona no se hacen en comparación y contraste con otras personas o situaciones. Una proposición general puede servir como premisa mayor de un silogismo, pero para obtener una conclusión particular, necesitamos una premisa menor particular. De hecho, para obtener la proposición general en primer lugar, necesitamos admitir algunos casos particulares del mismo tipo, que luego podemos generalizar y aplicar a otros casos particulares (de eso se trata la inferencia silogística).

Es decir, cuando decimos, por ejemplo, «Creo que esto y aquello», «Elijo esto y aquello» o «Deseo esto y aquello», evidentemente no nos referimos a fenómenos *perceptibles en el momento* (la creencia, la elección y el deseo no tienen manifestaciones concretas inmediatas, aunque puedan tener efectos perceptibles a la larga), y evidentemente no inferimos *conceptualmente* tales proposiciones a partir de ningún

fenómeno perceptivo (es decir, aquello a lo que se refieren estas proposiciones no son apariencias abstractas). Sin embargo, estas proposiciones son significativas para cada uno de nosotros y podemos declararlas válidamente verdaderas o falsas. Su verdad o falsedad, cabe reiterar, no se basa exclusivamente en la experiencia y en consideraciones racionales, como sugieren los budistas, sino que se *conoce de forma inmediata y directa* mediante la introspección.

Esto es lo que yo llamaría «autoconocimiento»; y dado que este tipo de cognición no es ni percepción ni concepción, merece un nombre específico: por ejemplo, «intuición». El uso que hago de este término no implica aceptar el conocimiento de las almas, pensamientos, voluntades o emociones de otras personas (lo cual es otro tema, abierto a debate, sin excluir el solipsismo); aquí se limita a la autointuición. No utilizo el término «introspección», porque este puede referirse a fenómenos perceptibles, como la imaginación o las sensaciones corporales.

Así pues, desde esta perspectiva, el alma se conoce mediante tres tipos de cognición: directamente por intuición e indirectamente por conceptualización basada en los efectos perceptivos del alma *y* sus estados y actividades intuidos. Por

supuesto, la «cognición» es la misma en los tres casos; solo difiere *el objeto* de la cognición en cada uno. Si limitamos nuestra consideración únicamente a los efectos perceptivos y los conceptos derivados de ellos, solo podemos construir un «alma» *teórico* y referirnos a las « *capacidades* » del alma. Para obtener y afirmar el conocimiento de un alma *individual* y de sus *percepciones* , concepciones, creencias, intenciones, actos de voluntad, juicios de valor, afectos, etc., debemos admitir una cognición directa distinta de la percepción, a saber, la «intuición».

Así pues, podríamos referirnos al alma con varios términos: el «yo» de mis propias intuiciones, el «yo» cuando asumimos que otros tienen un «yo» como el mío (basándonos en efectos perceptibles similares), y el «alma» cuando nos referimos al constructo conceptual basado en mi «yo», tu «yo» y sus efectos perceptualmente evidentes (presuntos). Concediendo todo esto, no es de extrañar que si buscamos una definición o prueba del «yo» en los efectos fenoménicos, ¡no la encontremos!

Volvamos ahora, por un momento, a estas proposiciones intuitivas. Reflexionemos sobre esto. Si te digo: «Creo (o no creo, o no estoy seguro) de tal o cual cosa», ¿lo he deducido

de alguna base y puedes refutarlo? Claro, debo ser sincero. A veces, también puedo *engañarme a mí mismo* y afirmar creer en algo (por ejemplo, un halago sobre mí, o una afirmación religiosa o política), cuando en realidad no lo creo. La psique humana tiene sus complejidades, y podemos ocultar y no admitir cosas incluso ante nosotros mismos. En tales casos, la veracidad de la afirmación puede verificarse en un contexto más amplio, comprobando si mis sentimientos y acciones son coherentes con mi creencia declarada. Pero esto no significa que todas estas afirmaciones personales se conozcan por efectos secundarios perceptibles, como afirman los budistas. Esto solo significa que, al igual que en los campos perceptivo y conceptual, las apariencias tienen una credibilidad inicial pero deben contrastarse con otras apariencias; así también, en el campo de la intuición, se produce un proceso inductivo de verificación, a través del cual se descubre que algunas intuiciones son dudosas (debido a sus conflictos con otras intuiciones y/o fenómenos perceptibles y consideraciones conceptuales).

Además, cabe destacar que no todas las afirmaciones de la forma «yo-verbo-objeto» (siendo el objeto opcional) se basan únicamente en la intuición. Algunas tienen una base

perceptiva y/o conceptual, o ambas. Por ejemplo, «creo que deberíamos ir allí» implica factores perceptivos, tal vez una imagen mental de nuestros cuerpos (el mío y el tuyo) caminando en alguna dirección, así como factores conceptuales, tal vez un proceso de razonamiento sobre por qué deberíamos ir allí. Pero algunas afirmaciones de este tipo son puramente intuitivas; por ejemplo, «creo que tal y cual» es definitivo e independiente, independientemente del razonamiento que haya llevado a esa creencia. Además, tales afirmaciones no necesitan verbalizarse. Las palabras «yo», «creo», etc., involucradas en la afirmación, son, por supuesto, producto de la conceptualización; pero la intención de la oración en su conjunto es una intuición particular, que las palabras verbalizan.

También cabe destacar que una proposición como «Creo que tal y cual» no puede basarse en un mensaje codificado del cerebro que indique que «tal y cual debería declararse como "tu creencia" en este momento», por la sencilla razón de que no tenemos conciencia de ningún mensaje *perceptible* de este tipo. Por lo tanto, tal afirmación no es una traducción verbal de un tipo especial de percepción (al igual que las afirmaciones conceptuales). ¿Quizás la afirmación «Creo que

tal y cual» sea *en sí misma* el mensaje perceptible del cerebro? De ser así, estaríamos justificados al negar cualquier intuición del alma y sus estados y actividades. Pero es evidente, a partir de la introspección, que sabemos lo que queremos decir antes de expresarlo con palabras. Las palabras simplemente verbalizan un objeto ya conocido; y esta cognición debe ser «intuición», puesto que no es ni percepción (al carecer de cualidades perceptibles) ni concepción (ya que es particular).

Parece justificado, en conclusión, hipotetizar, además de la percepción y la concepción, una tercera fuente de conocimiento, llamada intuición, una cognición directa cuyos objetos son el yo (yo) y sus cogniciones actuales (sé *lo* que veo, oigo, imagino, pienso, etc., ahora mismo), voliciones (sé *lo* que elijo, decido, quiero, pretendo, quiero, etc., en este momento) y afectos (sé *lo* que me gusta o me disgusta o me es indiferente, lo que espero o temo, etc., en este momento). Conozco *estas* cosas tan íntimas; ¿quién puede decirme lo contrario? ¿Cómo podrían saber mejor que yo cuáles son los contenidos imperceptibles de mi conciencia? El alma y sus supuestos poderes —cognición, volición, afecto— no pueden concebirse por comparación,

puesto que no veo otras almas que la mía; solo pueden concebirse por inferencia a partir de fenómenos perceptibles e intuitivos que hipotetizamos que son sus efectos. Los objetos de la intuición pueden estar «vacíos» de cualidades perceptibles; pero aún pueden tener algún tipo de existencia, del mismo modo que los conceptos abstractos no son perceptibles en sí mismos, pero pueden ser afirmados de manera creíble.

Supongamos, por ejemplo, que medito, observando mi respiración; mis pensamientos aleatorios hacen que mi atención se desvíe por un momento [103]; la traigo de vuelta al objeto de mi meditación, mi respiración. Aquí, *la dirección e intensidad de mi atención* requieren un acto de voluntad. El desvío de la atención de la respiración *no es* mi voluntad; *mi* voluntad es lo que la hace regresar a la respiración. Fenomenalmente, la atención en la respiración y la pérdida de esta atención (o más bien el fenómeno de la respiración y su ausencia) están en un mismo plano. Lo que me permite considerar una como mía y la otra como ajena, es la

[103] Mientras meditamos, innumerables pensamientos surgen, tentándonos a seguirlos. Finalmente, uno logra atraparnos, captando nuestro interés y llevándonos a través de una serie de asociaciones. Así, totalmente absortos, olvidamos nuestro objeto de meditación por un momento, hasta que nos damos cuenta de que nos hemos distraído.

conciencia de que tuve que hacer *un esfuerzo* en un caso y que no [104]hubo ningún esfuerzo involucrado en el otro. Este "esfuerzo" es la volición intuida y el hecho de que sea "mía" indica la intuición del alma. Puedo concentrarme solo en el esfuerzo, o mediante un acto adicional de voluntad concentrarme en el hecho de que es mío. En esta autoconciencia no hay ningún "acto reflejo", porque es una parte de mí observada por el resto de mí.

Por supuesto, todo esto es muy misterioso. Cuando decimos «Pienso esto» o «Haré aquello», no tenemos ni idea de dónde surgió ni cómo apareció. Ciertamente, desconocemos el origen profundo y la creación de un pensamiento o una voluntad del alma, por lo que no podemos atribuirnos su plena propiedad. No tenemos un plan de acción previo al pensamiento o la voluntad, mediante el cual los construimos conscientemente. Cada pensamiento o voluntad, en definitiva, simplemente existe. No hay pasos ni etapas, simplemente lo hacemos. Pero aun así, no se trata de mera casualidad; hay un autor: nosotros mismos. En la mayoría de los casos, podemos distinguir entre pensamientos o

[104] Los pensamientos en los que me desvié pueden haber implicado procesos voluntarios, pero el hecho de haberme desviado hacia ellos fue involuntario.

voluntades que simplemente nos suceden y otros que «creamos»; incluso podemos identificarlos como voluntarios o involuntarios en distintos grados.

Todo esto para decir que la crítica de Nagarjuna al alma y sus poderes, y a la posibilidad de conocerlos, dista mucho de ser concluyente. Los budistas tienen razón al dudar e indagar sobre estos temas, pero desde un punto de vista puramente filosófico, la conclusión Madhyamika de la "vacuidad" puede considerarse demasiado radical y extrema. Puede ser obviamente válida desde la perspectiva de alguien que ha alcanzado una forma superior de conciencia (lo cual, *lo sé,* no es mi caso), pero sus argumentos *racionales* no son decisivos. Lo más importante, como hemos visto, es que Nagarjuna basa su negación en *una* teoría particular del alma (la teoría del atman) y no ha considerado todas las teorías posibles. Para refutar (o más precisamente, para poner en duda) sus argumentos, basta con proponer una teoría alternativa (como se hizo anteriormente) que él haya ignorado; no es necesario demostrar la alternativa: si es simplemente concebible (coherente, consistente), eso es suficiente.

En mi opinión, Nagarjuna no responde satisfactoriamente a preguntas como "¿quién percibe, piensa, desea o actúa?", "¿quién medita en busca de la liberación o finalmente la alcanza?", cuando explica el alma como un mero conjunto de percepciones o conceptos, como algo inferido (ilegítimamente) a partir de fenómenos perceptibles mediante una supuesta relación de causa y efecto.

Cabe mencionar, de paso, que si bien la doctrina de la no-identidad es fundamental para el budismo, no todos los budistas la han interpretado como un rechazo total del alma (en algún sentido del término). Una escuela Theravada, conocida como los "personalistas", que data de alrededor del año 300 a. C. y cuyos adeptos en el siglo VII d. C. incluían a casi un tercio de todos los monjes budistas de la India, "motivados por el sentido común, sostenían que, además de los acontecimientos impersonales, todavía existe una 'persona' que debe tenerse en cuenta". [105]Según el *Abhidharmakosha* , una obra Mahayana de Vasubhandu (siglo IV d. C.), los personalistas interpretaron la doctrina de la no-identidad del Buda como que "algo que no es el verdadero Ser se confunde con el verdadero Ser".

---

105 Según Edward Conze, en *Escrituras budistas* (Penguin: Inglaterra, 1959). Véanse las páginas 190 y 192-7.

Así pues, es posible comprender la doctrina del no-yo como un rechazo, no del «alma» («yo real o profundo»), sino del «ego» («yo convencional o superficial»). El ego es una construcción confusa de la «identidad» por parte del alma, debido a su *autoidentificación con* opiniones ilusorias (adquiridas por sí misma y a través de influencias sociales) y, en consecuencia, con ciertas actitudes y acciones que adopta como mecanismo de autoprotección. Al predefinirse a sí misma y a su mundo, el alma se aprisiona en patrones de respuesta acordes a dicha definición. Corresponde al alma liberarse de la perspectiva egocéntrica, al comprender su insensatez y su imposibilidad de evitarla .

No es "lógica vacía", sino que carece *de* lógica.

Con esto concluyo, salvo algunas observaciones finales, aunque se podría decir mucho más. Como hemos visto, Nagarjuna está motivado por muy buenas intenciones: desea ayudarnos a alcanzar la iluminación o la liberación, liberándonos de todos los obstáculos para la comprensión del «vacío» subyacente al mundo fenoménico y conceptual. Para él, el principal obstáculo es la Razón: como afirma, «si se permiten las conceptualizaciones, surgirán muchos errores, y de gran magnitud» [106]. Su estrategia consiste, por lo tanto, en invalidar para nosotros todas nuestras herramientas lógicas.

Desde un punto de vista *práctico* , podríamos estar de acuerdo con Nagarjuna y felicitarlo. Al meditar, es apropiado detener todo pensamiento, o al menos desconectarse de los procesos imaginativos y racionales hasta que cesen por sí solos. También se puede convertir la vida entera en un proceso meditativo y, legítimamente, optar por abstenerse

106 Cheng, pág. 37 – citando MT XVII:12a.

por completo de la rumiación y la cavilación. No me cabe duda de que, en tal contexto, el pensamiento es inútil e incluso un obstáculo para el progreso, salvo quizás algunos estudios teóricos iniciales y reflexiones para encaminarse correctamente, así como un mínimo de pensamiento continuo para lidiar con los aspectos rutinarios de la supervivencia.

Pero ese no es el tema que nos ocupa aquí. En este artículo, nos interesa el discurso *teórico de Nagarjuna* , sus tesis filosóficas y sus pretensiones de «lógica». Es razonable que dudemos de ellas, dada la dudosa ética que emplea para lograr sus fines, incluyendo ignorar, ocultar o distorsionar hechos relevantes, desviar la atención de las controversias o mentir descaradamente, recurrir a la falacia de petición de principio (argumentos circulares), apropiarse de conceptos (e incluso utilizarlos para socavarlos), contradecirse y manipular a los lectores de todas las maneras posibles. Por muy nobles que sean sus motivos, no justifican tales métodos discursivos.

Cabe preguntarse legítimamente si el «Camino Medio» de Nagarjuna se corresponde con el concepto original de Buda del mismo nombre. La enseñanza de Buda es práctica y

rechaza los extremos conductuales, el fanatismo y el ascetismo que suelen generar la desesperación y el entusiasmo religiosos. La de Nagarjuna no es una enseñanza de igual moderación en cuestiones teóricas, sino una postura extremista, que yo calificaría de nihilista. Esto se ha evidenciado repetidamente en la exposición anterior.

Cuando tomé el libro *Lógica Vacía* a principios de este año en Khaosan Road, Bangkok, estaba ansioso por aprender más sobre el budismo, y en particular sobre Nagarjuna y su escuela Madhyamika (tras haber leído muchas valoraciones positivas en otros libros y algunas citas). Como lógico, me entusiasmaba especialmente la posibilidad de que existiera una «lógica del vacío», quizás formas de razonamiento aún desconocidas en Occidente. Desafortunadamente, gracias a la presentación tan competente de Cheng, pronto descubrí que la obra de Nagarjuna no contiene ningún campo nuevo de la lógica, sino que está básicamente vacía de lógica, un ataque feroz a la lógica. ¡Qué decepción!

Por favor, tengan en cuenta que en ningún momento he intentado negar [107]la tesis budista de que la realidad última no

---

107 Rechazar los argumentos ofrecidos a favor de una conclusión no implica rechazar la conclusión en cuestión, ya que podría alcanzarse mediante otros argumentos.

puede alcanzarse por medios racionales, sino solo mediante un cambio fundamental de paradigma cognitivo. No pretendo saber qué *es la «vacuidad»* , solo qué *no es* . Sigo abierto a esta idea, aunque no puedo afirmar haber alcanzado niveles de meditación tan profundos como para confirmarla de primera mano. Esperaba que Nagarjuna me ayudara a acceder a ese conocimiento superior, no intentando destruir mi conocimiento inferior, sino proponiendo algún proceso evolutivo.

Así como el conocimiento conceptual complementa y mejora el conocimiento perceptivo, sin descartar toda percepción, podemos esperar que el conocimiento meditativo corrija los errores y amplíe lo que lo precedió, sin ignorar ni tergiversar toda concepción. No me opondría a un rechazo fundamental de la lógica si se emplearan medios convincentes para tal fin; no es el apego lo que me lo impide. El camino propuesto por Nagarjuna no convence a nadie con altos estándares de conocimiento; es simplemente una parodia maliciosa de la lógica. Lo que me repugna aquí es la descarada sofistería en la que incurre Nagarjuna, en sus imposibles intentos de otorgar legitimidad lógica a sus ideas antilógicas. (Véase **el**

Apéndice 1 para una lista de las falacias que utiliza repetidamente).

Si alguien cree sinceramente que ninguna palabra tiene verdadero significado, ¿escribiría sus palabras escépticas esperando que otros las entiendan? Si alguien piensa o escribe sobre el movimiento, incluso para negarlo, ¿no está acaso participando en él? Si alguien escribe sobre la causalidad, negándola para convencer a otros de que abandonen la idea, sin duda demuestra que él mismo cree en la causalidad, en su capacidad para influir en los demás y en la capacidad de estos para elegir un camino cognitivo diferente. Lean sus labios: si no creyera en estas cosas, ¿por qué se molestaría en escribir sobre algo? Como muchos escépticos occidentales, Nagarjuna no se toma la molestia de armonizar sus palabras y acciones, poniendo a prueba sus pensamientos con su propio razonamiento; si se hace a sabiendas, esto es hipocresía. Como muchos apologistas religiosos, Nagarjuna considera la lógica no como una herramienta de investigación y descubrimiento, sino como un arma retórica en defensa de ideas preconcebidas; si se hace a sabiendas, esto es hacer trampa.

Es legítimo sacar conclusiones sobre alguien basándose en sus argumentos; esto no debe confundirse con la argumentación *ad hominem* , que consiste en juzgar los argumentos en función de quien los presenta. Podríamos excusar a Nagarjuna como un pensador descuidado, pero es evidente que posee capacidad lógica, por lo que debemos inferir engaño. Los errores lógicos ocasionales son humanos, pero un mal uso sistemático o selectivo de la lógica es monstruoso. Evidentemente, subestima a la gente, que se tragará cualquier cosa que les diga. Peor aún, no teme incapacitar intelectualmente a generaciones de jóvenes. La filosofía es una responsabilidad, como la profesión médica. Debería ser un intento de mejorar la salud mental y la eficacia de nuestros semejantes, no un pasatiempo para diletantes o bromistas ni un cruel engaño.

Todo esto nos lleva a preguntarnos si Nagarjuna alcanzó la conciencia suprema a la que intenta guiarnos. Si ya está iluminado, ¿dónde están la honestidad y la sinceridad, el realismo y la sensatez, la compasión y la bondad que cabría esperar de tal conciencia? Si aún no está iluminado, ¿cómo puede afirmar tener conocimiento de primera mano de que abandonar la lógica es el camino hacia dicha conciencia? En

este último caso, habría hecho mejor en dedicarse a la meditación, en lugar de pronunciarse prematuramente.

El resultado general de su acción filosófica (al menos, de los aspectos que hemos analizado aquí) es, contraproducentemente, sembrar dudas sobre el budismo mismo. Porque si una figura respetada que afirma haber alcanzado la iluminación, o de la que se dice que lo ha hecho, no está segura de haberlo logrado, ¿por qué no las demás? Pero, como ocurre con toda evidencia indirecta sobre afirmaciones esotéricas, los budistas deben, en cualquier caso, confiar en la fe. Además, afortunadamente, el budismo es mucho más rico y ofrece mucho más que las pocas ideas y argumentos filosóficos tratados en este ensayo.

Y presumiblemente lo mismo puede decirse de Nagarjuna (no he leído toda su obra). Si consideramos sus argumentos como un discurso lógico serio, estamos obligados a condenarlo como se ha hecho anteriormente. Pero quizás deberíamos verlo con más benevolencia, como una imitación irónica del discurso lógico por parte de un gurú, concebida simplemente como un *koan* para que las personas de mentalidad lógica (como yo) reflexionen y profundicen en él. En ese caso, lo que le importa no es el contenido del

discurso, sino su efecto psicológico. Quiere que nos muramos de risa.

Avi Sion

El **Sutra del Corazón** afirma: *la forma no es otra cosa que el vacío, el vacío no es otra cosa que la forma. La forma es vacío, el vacío es forma. Y lo mismo ocurre con la sensación, la percepción, la concepción y la conciencia* .

Hakuin comenta: "¡Apartar las olas para buscar agua cuando las olas *son* agua! Las formas no impiden el vacío; el vacío es el tejido de la forma. El vacío no es la destrucción de la forma; la forma es la carne del vacío… Forma y vacío no son dos. Si pasas junto a estas extrañas apariciones sin alarmarte, se autodestruyen. Las formas, la sensación, la percepción, la concepción son chispas en el ojo."[108]

108 *Palabras zen para el corazón* , traducido por Norman Waddell (Shambhala: Boston, Mass., 1996). «El *Sutra del Corazón* probablemente se compuso en la India hace unos 1500 años», es decir, unos cientos de años después de Nagarjuna. El comentario es de Hakuin Ekaku (1686-1768), un maestro zen japonés.

Epílogo 217

Apéndice 1: Falacias en la obra de Naga rjuna.

Las siguientes son las principales falacias que he encontrado en Nagarjuna en su tratamiento filosófico del concepto de "vacío".

A. Falacia del tetralema.

Esto consiste en tratar las combinaciones "tanto A como no-A" (contradicción) y "ni A ni no-A" (inclusión del término medio) como posibilidades formales. Pero estas están, en todos los casos (es decir, independientemente de lo que represente "A"), lógicamente prohibidas desde el principio.

B. Falacia del dilema inconcluso.

Consiste en hacer que un dilema parezca concluyente, cuando en realidad una (o todas) de sus premisas principales es problemática en lugar de afirmativa. Un argumento dilemático solo puede validarse cuando todas sus premisas principales son enunciados condicionales (si-entonces), no cuando alguna de ellas es un enunciado condicional (si-quizás-entonces).

C. Falacia de la negación de todos y cada uno.

Consiste en negar una teoría sobre un tema y dar la impresión de que, al hacerlo, se niegan todas las teorías posibles al respecto. Para que la negación sea exhaustiva, es necesario considerar todas las teorías alternativas antes de llegar a una conclusión tan negativa sobre el tema.

D. Falacia de la premisa no concedida.

Esto consiste en dar por sentada una premisa que no es generalmente aceptada y que no ha sido suficientemente fundamentada, o incluso que es generalmente rechazada o que ha sido refutada de manera convincente.

E. Falacia de la teoría o término poco claro.

Esto consiste en pasar por alto detalles o matices relevantes que marcan la diferencia en la comprensión del término o teoría en cuestión. Un término o teoría debe definirse y precisarse lo máximo posible dentro del contexto del conocimiento pertinente, de modo que las proposiciones relativas puedan contrastarse adecuadamente.

F. Falacia de la ambigüedad.

Consiste en utilizar un mismo término con dos (o más) significados distintos dentro de la tesis, de manera que parezca que lo establecido en relación con uno de los significados también se establece en relación con los demás. Esto es posible gracias a la ambigüedad en la definición de los términos.

G. Falacia del concepto: Percepción dudosa.

Consiste en utilizar un concepto para poner en duda la(s) percepción(es) misma(s) que lo originaron. El orden de las cosas, es decir, la génesis del concepto en el conocimiento, cómo surge en relación con ciertas percepciones, siempre debe ser reconocido y respetado.

H. Falacia de la fijación inapropiada.

Consiste en pretender que un término con significado intrínsecamente variable tenga un significado fijo. En particular, términos como «esto», «aquí» o «ahora» son intrínsecamente variables, ya que siempre se usa la misma palabra, aunque el objeto, el tiempo o el lugar al que se refiere varíen; dichos términos no quedan ligados a sus referentes de una vez por todas.

I. La falacia del doble rasero.

Consiste en ser severo con el argumento del oponente, pero indulgente con el propio, aunque ambos argumentos sean formalmente similares o tengan fortalezas y/o debilidades similares.

Apéndice 2: Breve glosario de algunos conceptos básicos.

Chögyam Trungpa (1940-1987), filósofo moderno del budismo tibetano, popular en Occidente, escribió que Nagarjuna «prefería acercarse a la verdad tomando los argumentos de otras escuelas filosóficas en sus propios términos y reduciéndolos lógicamente *al absurdo* , en lugar de ofrecer él mismo definiciones de la realidad». [109]Hemos visto en este ensayo que tales pretensiones de lógica por parte de la filosofía Madhyamika son sumamente pretenciosas.

Sobre *Shunyata* , el mismo discípulo de Nagarjuna dice lo siguiente: "Imponemos nuestros prejuicios, nuestras ideas, nuestra versión de las cosas a los fenómenos, en lugar de ver las cosas como son. Una vez que podemos ver a través de nuestro velo de prejuicios, nos damos cuenta de que es una forma innecesaria y confusa de poner etiquetas a las experiencias sin considerar si las etiquetas encajan o no". [110]Esta visión, que la conceptualización impone algo artificial y distorsionador a la percepción directa, puede parecer superficialmente creíble, pero tras la reflexión se basa en confusiones. Hay dos aspectos involucrados.

El primer aspecto es *psicológico* : la distracción. Durante la meditación, es evidente que pensamientos ajenos surgen constantemente contra nuestra voluntad, como un ruido de fondo debilitante. El cerebro ofrece continuamente temas de

---

109 *Superando el materialismo espiritual* . Boston, Ma.: Shambhala, 1973. (Pág. 191).

110 *Op. cit.* (pág. 207)

conversación a la mente, de forma espontánea o por asociación. Podemos, con esfuerzo, ignorarlos, pero tarde o temprano alguno captará nuestra atención y nos arrastrará a través de un largo intervalo de imágenes inútiles, sonidos internos, recuerdos, anticipaciones, discursos y emociones. Estos «pensamientos» obstaculizan nuestros intentos de concentración, aunque si perseveramos en la meditación, se atenúan y finalmente desaparecen. Durante la observación o el pensamiento cotidianos, también se produce una interferencia similar de reflexiones irrelevantes, que dificultan la eficiencia y la eficacia cognitivas. Sin embargo, *esto no implica* que la cognición quede incapacitada.

Otro aspecto de la afirmación de Trungpa es *epistemológico* : la falibilidad. Es cierto que el pensamiento humano no siempre acierta en sus observaciones, conceptualizaciones, categorizaciones, verbalizaciones, predicaciones, generalizaciones, argumentaciones y demás procesos racionales en la búsqueda del conocimiento. Sin embargo, *de ello no se deduce* que el pensamiento sea siempre erróneo. De hecho, no se podría hacer tal generalización sin negar la propia postura escéptica; por lo tanto, es necesario reconocer cierta eficacia en la cognición racional, incluyendo la capacidad de detectar los propios errores.

Nuestro estudio de los argumentos de Nagarjuna ha demostrado claramente que su rechazo de la razón humana no se basa en una comprensión profunda de los procesos que la rigen. Más bien, *su* incapacidad personal para observar y reflexionar con detenimiento sobre la génesis real del conocimiento humano de los conceptos que critica hizo que estos le parecieran arbitrarios . Pero si bien todos solemos equivocarnos al pensar, y pocos nos tomamos el tiempo o tenemos la inteligencia para analizar sus conceptos

fundamentales, no se deduce que estos conceptos sean inválidos e inútiles, ni que puedan o deban abandonarse.

Recordemos brevemente lo que dijimos sobre algunos de estos conceptos básicos en este trabajo. El lector podrá entonces ver claramente que estos conceptos no son «preconcepciones» que ocultan las percepciones en las que se basan, sino meros intentos de resumir la información, de modo que cada vez se pueda tener en cuenta más en cualquier juicio, sea verbal o no. No son «recursos innecesarios y confusos», aplicados sin importar si son adecuados o no, sino herramientas legítimas del conocimiento que, como todas las herramientas, deben usarse correctamente para cumplir su función. El conocimiento humano no se construye sobre un modelo puramente deductivo ni mediante una imposición arbitraria, como implican las afirmaciones escépticas de Trungpa (y Nagarjuna), sino que es un desarrollo inductivo a partir de la experiencia.

- **Movimiento, reposo** . Los *hechos* del movimiento (en el sentido amplio de cambio) y del reposo (constancia) se manifiestan en la experiencia, tanto en los fenómenos presentes como en la comparación y el contraste entre fenómenos presentes y recordados. Los *conceptos* de movimiento y reposo se desarrollan en oposición, tomando como referencia dichas experiencias.
- **Entidad, individuo** . Al comparar y contrastar nuestros recuerdos de momentos sucesivos en el flujo de fenómenos que se presentan ante nosotros, observamos que algunos aspectos parecen diferentes y otros iguales. A partir de tales experiencias (suponiendo «memoria» y «tiempo») inferimos la existencia de «cambio» y la existencia de «sustratos» para el cambio (o entidades

individuales). La inferencia implicada es aductiva, es decir, hipótesis, predicción lógica y confirmación continua en la experiencia.

- **Esencia, tipo** . Al comparar y contrastar dos o más entidades de este tipo, observamos que algunas parecen tener ciertas características en común y de forma exclusiva (*condición sine qua non estadística*). Una característica aparentemente común a dos o más fenómenos (concretos) se denomina abstracción, siendo una presunta unidad (de medida) en pluralidad (de instancias). Cuando (o mientras) dicha abstracción se encuentra distintiva, se la denomina esencia (o característica esencial) y puede utilizarse con fines de definición. Se dice que los individuos con la misma esencia pertenecen al mismo tipo o clase.
- **Nomenclatura, verbalización** . Los fenómenos se mencionan inicialmente en el discurso señalando y diciendo «esto» (o «aquí» o «ahora» o similares) para incluir, y «pero no aquello» (o «allí» o «entonces» o similares) para excluir. Las entidades y los tipos, conceptos derivados de conjuntos de fenómenos similares y distintos, pueden asociarse con palabras (propias o comunes, respectivamente) para fines de memoria y discurso. La verbalización no tiene por qué ser definitiva, sino que puede adaptarse según sea necesario; es decir, lo que se incluye o excluye bajo un nombre es flexible, siempre que se mantenga la coherencia.
- **Naturaleza** . La naturaleza (o identidad) de un individuo o especie es la suma de las «leyes» (categóricas o condicionales) que exhibe; es decir, una generalización de las regularidades aparentes en sus atributos y

comportamientos, sujeta a revisión y particularización si las nuevas manifestaciones no coinciden con las anteriores. Los atributos o comportamientos que parecen carecer de ley en este sentido se consideran sucesos personales o casualidades.

- **Predicación** . La predicación puede ser particular o general, posible o necesaria, categórica o condicional, e incluir o excluir un fenómeno o una apariencia abstracta. Puede ocurrir mentalmente con o sin palabras. En cualquier caso, la predicación es un acto tentativo, una proposición, sujeta a los controles y equilibrios sugeridos por la lógica inductiva y deductiva. No tiene finalidad dogmática, sino que se rige por la experiencia y la razón.
- **Causalidad** . Se refiere a ciertas regularidades en la relación entre dos o más fenómenos o abstracciones, por ejemplo, A y B. La más típica es la conjunción constante entre A y B, pero el término también se aplica a casos negativos (no-A y no-B, A y no-B, no-A y B). Existen además diversos grados de causalidad, según el número de factores implicados. La causalidad es, por lo tanto, un concepto estadístico, destinado a registrar y comunicar ciertas observaciones. Forma parte de un conjunto más amplio de conceptos causales, que incluye la voluntad y la influencia, así como la espontaneidad o el azar.
- **El yo, el alma** . El sujeto de la conciencia y agente de la voluntad, que se presume que habita en los seres humanos (y en otras entidades, como los animales superiores o Dios). Que esta sustancia central especial (el espíritu) se presuma (se induzca en lugar de deducirse) no significa necesariamente que sea inventada. Para inducirla, nos referimos a fenómenos experimentados, consideraciones conceptuales y, posiblemente,

intuiciones personales directas del yo. Si bien ningún elemento por sí solo constituye una prueba definitiva del alma, un gran número de indicios pueden sugerir su existencia.

Obras de Avi Sion

Avi Sion es autor de varias obras sobre lógica y filosofía: Lógica del futuro (1990); Lógica judía (1995); Ilógica budista (2002); Fenomenología (2003); La lógica de la causalidad (1999, 2003, 2010); Voluntad y conceptos causales afines (2004); Reflexiones (2005); Meditaciones (2006); Reflexiones lógicas y espirituales (2008-2009); A Fortiori Logic (2013). Estas obras pueden consultarse gratuitamente en: www.TheLogician.net.

Ilógica budista 229

ISBN 978-1495928628