



KONVERGENCIAS Filosofía y Culturas en Diálogo
ISSN 1669-9092
Año VI, N° 18, Agosto 2008

**ARGUMENTO POR REDUCCIÓN AL ABSURDO
EN PARMÉNIDES Y NAGARJUNA**

Rubén Soto Rivera (Puerto Rico) [□]

Buddha is the most alien.
He has to be there as a link to
Nagarjuna, who in his turn is a link to
modern symbolic logic,
to the extent there is
philosophy in it
("Karl Jaspers to Hannah Arendt"
[Basel, September 24, 1957]).*

Para Luis O. Gómez Rodríguez,
quien ha rastreado la Shunyata
mahayanista en el canon pali¹

Para empezar, debo declarar que no pretendo hacer, de Nagarjuna, otro Parménides; ni del Eleata, otro Nagarjuna. Parménides nació hacia fines del siglo VI a.C., en Elea, colonia griega al sur de Italia; pero Nagarjuna vivió en la India (siglo II d.C.). Parménides precede en el

[□] Doctor en literatura española, especializado en Baltasar Gracián. Su tesis doctoral fue *La temporalidad tempestiva en la obra literaria de Baltasar Gracián*. Obtuvo el grado de maestría en filosofía, Departamento de Filosofía de la misma universidad, con la tesis *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: sus antecedentes desde Platón hasta Numenio*, 1993. Publicada bajo el título de *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana* (Universidad de Puerto Rico en Humacao: Editorial Museo Casa Roig, 2002). El Pen Club de Puerto Rico le confiere, 2001, el "Premio de Ensayo de Investigación" por sus *Ensayos sobre filosofía arcesiliana* (Bayamón [Puerto Rico]: Impresos GLAEL, 1999). Es miembro del Consejo Consultivo Internacional de Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo

tiempo a Nagarjuna y, entre ambos, hay un distanciamiento espacial tan inmenso como el filosófico. A pesar de que no soy un experto en budismo, sino un aficionado a su saber, no obstante le he dedicado mucho esfuerzo y vasto tiempo al pensamiento de Nagarjuna, aunque tal vez, -sospecho-, no lo bastante. Más que una comparación, se trata de un contraste, aunque cualquier contraste implique una previa comparación. Estas líneas no son sólo un humilde homenaje a nuestro compatriota Luis O. Gómez Rodríguez por sus investigaciones pioneras en este ámbito de estudios budistas, sino también por sus traducciones al español de textos clásicos de filosofía de la India y China en la antología Problemas de la Filosofía, de la cual él fue uno de sus dos editores. En Puerto Rico, los textos filosóficos del Antiguo Oriente Lejano que aparecen en Problemas de la Filosofía (pp. 703-754) son los primeros traducidos, editados y comentados filológicamente, siendo ésta otra contribución pionera a la tradición filosófico-académica de evergadura internacional en Puerto Rico. Pero, sin más preámbulos, abordemos el curso de nuestra comparación contrastante.

Tanto Parménides como Nagarjuna redactaron sus razones en versos y pensaron sus respectivas razones lógicas, principalmente a base del argumento por reducción al absurdo. En ambos casos, además, las premisas de sus refutativas argumentaciones las han aprendido de una autoridad religiosa: Parménides, de la anónima Diosa²; Nagarjuna, del Buda Sakyamuni. En su Mulamadhyamakakarika (18.8), Nagarjuna dice: “Todo es verdad y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Ésa es, la enseñanza de los Budas.”³ La anónima Diosa le revela, al joven iniciado (lit.: “luz sapiente” [gr.: eidos fos]), los axiomas de su filosofía: “Pues bien, yo (te) diré -tú preserva el relato (mýthos) después de escucharlo- cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables” (B2.1-2).⁴ Para el Eleata, hay dos vías de investigación; para Nagarjuna, más de dos. El argumentum ad autoritatem de ambos pensadores se fundamenta en la experiencia propia de sus fundadores: En el caso de Parménides, la introducción de su poema expresaría una experiencia análoga a un viaje shamánico-extático de revelación divina, ya haya sido del propio autor, ya de alguien más que haya existido, o una alegorización de sus ulteriores enseñanzas abstractas. En el caso de Nagarjuna, la autoridad de las enseñanzas del Buda se basan en la experiencia meditativa de éste y de todos los budistas que las corroboraron en su praxis de moralidad, sabiduría, y meditación. Los axiomas se parecen al mýthos, o relato sagrado, en el sentido de que ambos se consideran verdaderos sin demostración. Como la Dodécuple Cadena del Origen Condicionado budista se inicia con la ignorancia (docta por demás) de lo Incognoscible (avidya⁵), así el Poema parmenídeo se inicia con un relato verosímil acerca de lo Ignoto en sí. Las doncellas Helíades habían abandonado antes las mansiones de la Noche (B1.9), que en B8.59 se denomina “Noche ignorante”, hacia la luz (B1.10). Tal Noche es paralela a la avidya budista. La reducción al absurdo es un medio hábil para quien, escéptico del entendimiento humano, se atiene a lo más razonable, o persuasivo, en vista, o consideración, de los límites de la razón pura in metaphysicis. De ahí que tanto Parménides⁶ como Nagarjuna sean hasta cierto punto y metodológicamente “skeptikoí”, es decir, “investigadores” de las condiciones de [la] Verdad.⁷

El Eleático razona por reducción al absurdo, a partir del *mýthos*, según el cual la vía de la Verdad consiste en decir y pensar que “Es”, o, lo que es lo Mismo, que: “Lo Ente es”; pero Nagarjuna se esfuerza por trascender el Ser-Ente hasta la “Vía Media”, hallada por el Buda Sakyamuni y reexpresada por aquél, en su cuádruple negación consistente en: “Es; no es; es y no es; ni es ni no es, o no (es y no-es)”. Jaiveda Sing, en su Introducción a la filosofía madhyamaka, explica que Nagarjuna tenía ante sí la estructura lógica de las preguntas, cuyas únicas respuestas por parte del Buda, renuente de dar ninguna contestación categórica a tales preguntas, fueron el silencio: “El Buda acostumbraba decir que ni creía en *sasvata-vada*, una afirmación absoluta, ni en *ucchedavada*, una negación absoluta. Su posición era la de ‘*madhyama pratipada*’ (literalmente, la ‘posición media’).”⁸ El Eleata impondrá en la filosofía occidental el dilema ontológico entre el Ser y la Nada, fundado en el principio lógico del tercero excluido, el cual es un corolario del principio de no-contradicción y del principio de identidad. Nagarjuna reinterpretará el budismo, desde la perspectiva [correcta] del, en sánscrito, *catuskoti*, o tetralema (a saber, las “cuatro alternativas”). Parménides razona que lo Ente es siendo imposible lógicamente que no sea; mientras que Nagarjuna discurre que no hay Ente, ni No-Ente, en sí mismos, con entidad propia e independiente el uno del otro. Para el Eleata: “hay lo mismo (para) pensar y (para) ser” (B3), siendo esto mismo lo Ente; en efecto, más adelante aclara que: “lo mismo es pensar y el pensamiento de que es, porque sin lo que es, cuando ha sido expresado, no hallarás el pensar” (B8.34-36). Nagarjuna se esfuerza rectamente por desasirse lógicamente de las nociones de Ser-Ente y Discurso-Razón, porque distorcionan la vivencia de la Nirvanización de la Talidad de lo Fenoménico. Hay argumentaciones en ambos pensadores tan parecidas y, no obstante, concluyen al parecer tan antitéticamente.

La anónima Diosa le dice al Eleático: “Pues jamás se impondrá esto: que cosas que no son sean. Tú, empero, de esta vía de investigación aparta el pensamiento y que el hábito inveterado no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua; juzga en cambio con la razón la combativa refutación enunciada por mí” (*krinai de logoi poluderin elegjon ex emethen pethenta*).⁹ Esta combativa refutación, enunciada por la anónima Diosa y juzgable por la razón, es el nombre parmenídeo de lo que denominamos “argumento por reducción al absurdo”. Alfonso Gómez-Lobo defiende así su traducción del griego *elegjos* por refutación: “*Elegjos*: que este término significa ‘refutación’ a partir de su uso por parte de Sócrates es algo perfectamente bien atestiguado, pero también hay certeza de que en Homero el verbo correspondiente significa ‘avergonzar’, ‘despreciar’ (...) y tiene por lo tanto la requerida connotación negativa.”¹⁰ Gómez-Lobo advierte que se puede desestimar la opinión de Diels [4] p. 63, según la cual la refutación aludida en B7 se refiere a la parte del poema en que se expone la *doxa*.¹¹ Se refiere al fragmento B8. Thomas McEvelley aduce que: “It is probable that the *reductio ad absurdum* first appeared in the history of philosophy in the Eleatic arguments against origination, destruction, motion, plurality and change.”¹² Si la filosofía negativa de Nagarjuna no rebasara su propio nihilismo, entonces habría que premiar a Parménides con el reconocimiento

explícito de que nos ofrece un consuelo de que haya Algo antes que Nada. De hecho, si la prioridad cronológica del argumento por reducción al absurdo fuese nuestro único criterio de comparación y contraste, entonces habría que declarar victorioso al Eleata y perdedora a la dialéctica de Nagarjuna. No obstante, este budista del Mahayana persigue con su dialéctica negativa “el auspicioso apaciguamiento de la elucubración” (prapañca).¹³ Tal vez, Parménides intentó lo mismo, aunque la tradición doxográfico-filosófica haya editado tendenciosamente su texto para que no haya una vía media, o tercera, a pesar de los versos con que concluye el fragmento B1: “No obstante, aprenderás también esto: “como las apariencias (τὰ dokounta) habrían tenido que existir genuinamente (dókimos), siendo en todo [momento] la totalidad de las cosas” (B1.31-32).¹⁴ Hay un juego léxico-semántico entre las palabras griegas “dokounta”, o apariencias, y “dókimos”, o genuinamente, referidas para cualquier lector conocedor del griego clásico a la raíz “dóxa”, u opinión. Ésta se vincula temática y filosóficamente con el mýthos y el ordenamiento verosímil (B8.60-61).

Basado en estas últimas consideraciones, sostenemos que, en el fragmento B8 del poema parmenídeo “Sobre la naturaleza” (Peri Phýseos), se halla el caso más antiguo, en la filosofía occidental, de argumentación por reducción al absurdo. Los tres principios del razonamiento lógico occidental están ya enunciados en dicho poema: el principio de identidad, el de no-contradicción y el de tercero excluido. Por ejemplo, este último lo leemos además en estos pasajes parmenídeos: “La decisión respecto a estas cosas reside en esto: es o no es (he de krisis peri touton en toid’ estin: estin e our estin)” (B8.16).¹⁵ He ahí el origen histórico-filosófico del dilema lógico y ontológico de la cultura occidental: Su Crisis existencial in nuce. Gómez-Lobo admite la prevalencia del tercero excluido en el verso B8.11:

De los dos argumentos anteriores, el texto extrae una conclusión provisional: “De este modo, es necesario que sea del todo o que no sea.” (B8.11). Si no hay génesis, se sigue que el objeto de investigación existe “del todo” (pampan, expresión que tal vez habría que entender en un sentido indefinido, “sin limitaciones”) o bien que no existe en absoluto. Tertium non datur. La inexistencia de la génesis es compatible con cualquiera de las dos hipótesis, pero no con una tercera posibilidad.¹⁶

En otro lugar de su Parménides, Gómez-Lobo lo resalta más explícitamente aún, cuando dice: “Tertium non datur: en rigor este principio está operando desde el comienzo del discernimiento de las vías en B2.3 y 5 al plantearse las Vías A y B como alternativas que no admiten una tercera posibilidad.”¹⁷ Recordemos ahora las vías parmenídeas: “Una, que es y que no es posible que no sea, es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad. La otra, que no es y que es necesario que no sea, ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible) ni podrías señalarlo” (B2, 3-8).¹⁸ La disyunción, que admite el tercero excluido, es (redundantemente) exclusiva, pero, en otros idiomas como el español, por ejemplo, está además la disyunción inclusiva. En ésta, se da la

posibilidad del tercero incluido en el sentido de que entre dos opciones puedo escoger ambas, sin contradicción. Probablemente, el “ordenamiento verosímil” acotado en el fragmento B8.60-61 se base, más que en el tercero excluido con disyunción exclusiva, en el tercero incluido, que contrae una disyunción inclusiva. El “orden engañoso de mis versos” (kósmon emon epéon apatelòn) de la innombrada Diosa es como un axioma, a saber, una ficción fundante de “veritabilidad”. En este sentido, el fragmento parmenídeo B1, por ejemplo, podría interpretarse como un “medio hábil” (upaya) de reexpresar las condiciones del Ámbito de la Verdad. Por el contrario, el argumento por reducción al absurdo de Parménides funda su efectividad en el principio de tercero excluido. Los atributos del Ser-Ente son analíticos: son predicados ínsitos en la noción completa del Ser-Ente. La estructura de la argumentación por reducción al absurdo del Eleata consiste en esto: una tesis, como, por ejemplo, El Ser-Ente es uno; luego, para probar esta tesis, recurre a su antítesis: Si el Ser-Ente no es uno, entonces es múltiple. Reconoce que la noción de “múltiple” implica el Ser de lo No-Ente e, inmediatamente, aduce la decisión de la anónima Diosa en pro del “Es”, en el dilema del tercero excluido, para declarar contradictorio el concepto de multiplicidad: Pero como la Nada no es, entonces no hay multiplicidad, y si no hay multiplicidad, entonces el Ser-Ente no es múltiple, sino Uno. Este ejercicio lógico de reducción al absurdo se puede practicar con cada uno de los atributos del Ser-Ente parmenídeo, expresados en el fragmento B8. Mas, todo esto es una propedéutica hacia la fuerza de la convicción, o persuasión, del relato verosímil.

Sing refiere que Nagarjuna había usado la técnica de prasanga al formular su filosofía madhyamaka, y que prasanga es un término técnico que significa argumento por reductio ad absurdum: “Nagarjuna no propuso ninguna teoría suya propia y, por tanto, no tuvo necesidad de proponer ningún argumento para probar su teoría. Sólo usó de prasanga-vakya, o el argumento por reductio ad absurdum para probar que las teorías propuestas por sus oponentes sólo conducen al absurdo en cada uno de los principios que aceptan. Esto implica que la Realidad está allende la construcción del pensamiento.”¹⁹ Según Juan Arnau, las estrofas del Mulamadhyamakakarika, de Nagarjuna, utilizan como método de refutación, la reducción al absurdo. El método consiste en desarrollar las consecuencias (prasanga) de una teoría a partir de sus premisas, es decir, aceptando sus reglas de juego. ¿Cómo?: Desarrollando sus argumentos hasta llegar a un punto en que se contradicen las premisas de la teoría, o se reconduce la misma a una regresión infinita (anavastha).²⁰ Semejantemente, cuando la Diosa anónima le dice al Eleata que, tras su instrucción, nadie le aventajará en pareceres, Parménides se parece al budista madhyamika que está atento a las filosofías de los demás para refutarlas demostrando los absurdos a los que se arriban, si se piensan consecuentemente sus axiomas.²¹ En una selección del Tarkabhasa, o El lenguaje del razonamiento, del pensador bengalí Moksakaragupta (ca. siglos XI y XIII d.C.), traducida por Luis O. Gómez, leemos un pasaje que dice: “Según los seguidores del madhyamika, sin embargo, aun la consciencia no es real en sentido último, porque no resiste al examen racional.”²² En la nota al calce correspondiente a este pasaje, el traductor comenta lo siguiente: “Fundada por Nagarjuna (ca. 150-200 A.D.) la ‘escuela de la vía media’ hace girar su

problemática primeramente alrededor de la obra capital del maestro, el Madhyamakasastra, luego sigue derrotados eclécticos al recibir la influencia del yogacara y los logicistas.”²³ En la “fisiología” de Parménides, el Ser-Ente radica más en el exceso²⁴ del Fuego en la mezcla de Noche-Oscuridad-Luna y Día-Luz-Sol. No en balde, Parménides dice acerca del Fuego lo siguiente: “a una el fuego etéreo de la llama / que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo, / pero diferente de otro” (B8.56-58).²⁵ Como en el caso de la definición aristotélica de la virtud de la valentía, o valor (areté), ésta tiende más al extremo-exceso de la temeridad, que al extremo-defecto de la cobardía; o, como en el caso de una definición de Baltasar Gracián acerca del ingenio como la valentía del entendimiento²⁶, el binomio Ser-Ente ha tendido a prevalecer en Occidente hacia el extremo-exceso del binomio Ente-Es.

Nagarjuna basa la efectividad de su reducción al absurdo en el tetralema budista. En su Malamadhyamakakarika, 15.7, dice remitiéndose a un sutra del Buda que: “En su instrucción a Katyayana el Bienaventurado refutó tanto el ser como el no-ser: rechazó ambos.”²⁷ El Buda acostumbraba caracterizar su enseñanza como madhyama pratipad (el Sendero Medio).²⁸ De acuerdo con Sing, acostumbraba también, el Buda, a decir que la Verdad no yacía en las alternativas extremas, sino en la posición media (madhyama pratipad) y, sin embargo, según el mismo expositor, los hinayanistas usaban en sentido ético, generalmente, el concepto de madhyama pratipad: Ni tomar demasiado, ni muy poco, ni dormir demasiado, ni muy poco, etc. La genial intuición de Nagarjuna consistió en universalizarlo.²⁹ Sing repite los mismos versos antes citados de Nagarjuna:

Los madhyamikas interpretaban madhyama pratipad en un sentido metafísico. Nagarjuna dice:

“Katyayanavavade castiti cobhyam
Pratisiddham bhagavata bhavabhavavibhavina” (M. K. 15, 7).

“En la Katyayanavava-sutra, el Señor, quien tenía la correcta intuición de tanto bhava (ente) como abhava (no-ente), rechazó ambas extremas alternativas del ‘es’ y ‘no es’”.³⁰

E, inmediatamente, hay una alusión de Sing a uno de los más grandes discípulos de la tendencia madhyamika-prasanghika, o centrada exclusivamente en la argumentación por reducción al absurdo como medio hábil de persuasión.³¹ De acuerdo con Sing:

Al comentar esto, Candrakirti ha citado el pasaje pertinente de la Katyayanavavada-sutra, que todos los budistas aceptan como una autoridad. En ésta, el Buda dice a Kasyapa: “Oh Kasyapa, es es una alternativa extrema, no-es es otra alternativa extrema. Lo que es la posición madhyama es intangible, incomparable, sin ninguna posición, no-apareciente, incomprensible. Eso es lo que significa madhyama pratipad (la posición media)”. (P.P., p. 118). Nagarjuna toma

su posición sobre esta declaración autorizada del Buda. La palabra “madhyama” no se ha de tomar en su sentido literal de “en medio”, o un “medio entre dos”. Como es claro a partir de los adjetivos “intangible, incomparable, incomprensible, etc., madhyama pratiyat (la “posición media”) significa que la Realidad trasciende las antinomias de la Razón, las dicotomías del pensamiento, y no puede “acobijarse, enjaularse y confinarse” en las alternativas de “es” y “no-es”. Es sobre esta base que Nagarjuna denominó su filosofía madhyamaka, i.e., “perteneciente a lo trascendente”.³²

Cabe resumir brevísimamente quién haya sido Candrakirti (600-650 d.C), y para esto, nos valdremos de lo que Arnau ha escrito acerca de él en su “Introducción” a su versión nagarjuniana de los Fundamentos de la vía media. Candrakirti defendió el método prasangika y escribió diversos comentarios a los trabajos de Nagarjuna y Aryadeva, discípulo de éste. El celeberrimo de los cuales es El comentario claro de la vía media (Prasanna-pada-madhyamaka-vrtti). Compuso sendos comentarios a las Sesenta estrofas de la argumentación (Yuktisastika) y las Setenta estrofas de la Vaciedad (Sunyatasaṅgati), ambos de Nagarjuna. En El Camino Medio (Madhyamakavatara), un escrito de inspiración propia de Candrakirti, despliega la teoría de las dos verdades: “la primera es una verdad convencional (samvrti) y la segunda es un significado último (paramartha) que sugiere cierto tipo de trascendencia.”³³ En cuanto a la supeditación de la causalidad a la condicionalidad en el budismo cabe citar nuevamente a Arnau, quien dice: “Candrakirti señala que la fórmula canónica tradicional ‘dado esto, se sigue aquello’ no es sino una fórmula convencional y no produce entidad alguna.”³⁴ Si no fuese así, habría que admitir verosímil la argumentación aristotélico-tomista concluyente en la necesidad lógica de la Primerísima Causa, para evitar así la contingencia fáctica del regressum ad infinitum.

En el canón pali, el Katyayanavada Sutra se titula Kaccayanagotta Sutta, o Discurso a Kaccayana Gotta, que trata acerca de la perspectiva correcta, el cual está incluido a su vez en el Samyutta Nikaya (XII.15). El venerable Kaccayana Gotta, habiéndose acercado al Bienaventurado, habiéndolo reverenciado y habiéndose sentado junto a él, le preguntó hasta qué punto hay perspectiva correcta. El Buda le contestó que el mundo se apoya en la polaridad de existencia e inexistencia, pero que, cuando se está atento con correcto discernimiento a la originación del mundo tal como realmente se da, la “inexistencia” no se aplica a él, como también cuando se está atento con correcto discernimiento a la cesación del mundo tal como realmente se da, la “existencia” tampoco se aplica a él. El Buda le explica, a Kaccayana Gotta, que este mundo está en servidumbre de apegos, aferramientos y prejuicios, pero en quien, como él, no hay apegos, ni aferramientos, ni prejuicios, ni fijaciones en la “ipseidad”, en el tal no habrá incertidumbre, ni duda de que, cuando hay surgimiento, sólo la tensión, o sufrimiento, surge, y de que, cuando hay cesación, sólo el sufrimiento, o tensión, cesa. El Buda le dice a Kaccayana Gotta o, en pali, a Kaccana, que, en esto, el conocimiento de uno es independiente del de los otros: “Casi todo este mundo, Kaccana, se acoge a [uno de] dos [extremos]: ‘es’ o ‘no es’. Pero a quien percibe, Kaccana, tal como es, por discernimiento recto, el surgir del mundo, no se le

ocurre pensar que en el mundo haya un ‘es’”.³⁵ Esta correcta perspectiva, o visión, es el primer peldaño de la sapiencia en la Óctuple Vía de la Cuarta Noble Verdad. El Buda explica a Kaccayana que decir: “todo existe” es un extremo, y que decir: “todo no existe” es otro extremo, pero que el Tathagata (“El-Así-Ido”) enseña el Dhamma, o Dharma (Enseñanza), de la Vía Media, evitando tales dos extremos. El Tathagata menciona inmediatamente la Dodécuple Cadena del Surgimiento Condicionado. Primero repasa dicha Cadena desde el surgimiento de la ignorancia a partir de lo incognoscible, hasta el eslabón del sufrimiento consistente en el nacimiento, vejez y muerte; después repasa la misma concatenación desde la cesación de la ignorancia hasta la del sufrimiento. Nagarjuna comprendió correctamente que la Vía Media del Buda estriba tanto en evitar aferrarse a los conceptos de existencia e inexistencia, como en ver, o entender, que la Vía Media entre la “existencia” e “inexistencia” implica la validez del Surgimiento Condicionado. Todos los entes están vacíos de ser-propio, porque surgen condicionadamente. La Vaciedad (Shunyata) coimplica el Surgimiento Condicionado (Pratityasamutpada), y viceversa. Kent Palmer afirma que:

The best way to approach Emptiness is via the tetralemma which is the traditional way.
Tetralemma is

A

–A

both A and –A

neither A nor –A

This contravenes the Aristotle’s law of excluded middle. It takes us directly into the unthinkable and outside Being because Parmenides said that “thought and Being are the same.”³⁶

Según Gómez-Lobo, el fragmento B3 no debe leerse ya más así, sino como sigue: “Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser”³⁷. Comenta aquél: “Pues lo mismo es el pensar y el ser: no cabe duda de que ésta es la forma en que fue entendido el fragmento por Clemente de Alejandría y por Plotino, las autoridades a las cuales debemos su preservación.”³⁸ En los Problemas de la Filosofía, le debemos a Roberto Torretti, el otro editor de la misma, la primera corrección filológica con su correspondiente versión al español del fragmento B3 del Poema de Parménides.³⁹ Si lo Mismo es lo Ente, entonces permanecemos en “una identidad ‘monolítica’ de ser y pensar”.⁴⁰ Gómez-Lobo resume en una oración la historia de la interpretación tradicional del fragmento B3, aseverando que: “Esta manera de comprender el fragmento ha inducido una y otra vez a la tentación de ofrecer una interpretación idealista del pensamiento de Parménides en su totalidad: si el pensar y el ser son lo mismo, bastará con analizar las categorías del pensar para obtener una confirmación de las categorías del ser.”⁴¹ Pero si lo Mismo es la Phýsis⁴², entonces estaríamos ante un caso de una identidad no-tautológica, sino sintética. Si la Phýsis es etimológica y léxicamente surgimiento, fuente, naturaleza, entonces el fragmento B3

privilegiaría una interpretación existencialista más que esencialista de lo Mismo. No obstante, que luzca cierta aproximación al pensamiento nagarjuniano, el Eleata sigue aún así seducido por una ilusión de permanencia. Después de los versos dedicatorios del Mulamadhyamakakarika, de Nagarjuna, los primeros versos aplican el tetralema al Surgimiento Condicionado: “Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande entre los elocuentes, que enseñó el origen condicionado, el auspicioso apaciguamiento de la elucubración. Origen condicionado que está más allá de la aniquilación y del surgimiento, que no es ni continuidad ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que ni va ni viene.”⁴³ El Surgimiento Condicionado mismo está vacío de ser-propio (suabhavashunyata). El Ser-Ente “es”, -según Nagarjuna-, una ilusión no óptica pero sí conceptual.

Prestemos atención a otro caso de catuskoti, o tetralema, en el canón pali. Se trata del Aggivacchagotta Sutta, o Discurso a Aggivacchagotta sobre el fuego, de la recolección del Majjhima Nikaya (72):

Habiendo preguntado, Vacchagotta, cuádruple y alternativamente si el Tathagata existe post mortem, si no existe post mortem, si existe y no existe, a la vez, post mortem, y si ni existe ni no existe, a la vez, post mortem, el Buda le contestó que no era de ninguna de esas opiniones, es decir, (ni) existe, (ni) no existe, (ni) existe y no existe, (ni) no existe ni no existe. Luego, Vacchagatta interroga al Buda acerca de donde surge un monje con la mente liberada de todo apego, y el Buda contesta que (ni) surge, (ni) no surge, (ni) surge y no surge, (ni) no surge ni no surge se aplican a ese caso. Más adelante repite: “Vaccha, un Tathagata está liberado de las condiciones que hacen surgir la forma material, es profundo, inmensurable, insondable como el gran océano. El término ‘surge’ no es aplicable, el término ‘no surge’ no es aplicable, el término ‘surge y no surge’ no es aplicable, el término ‘ni surge ni no surge’ no es aplicable.”⁴⁴

Vacchagotta había interrogado antes de esta cuestión al Buda acerca de si el mundo era eterno o no, infinito o no, y si el principio vital y el cuerpo eran lo mismo o no, y el Tathagata respondió siempre que no era partidario de ninguna de esas opiniones. ¿Por qué? Pues:

Vaccha, pensar que el mundo es eterno, es ir hacia una opinión especulativa, sostener una opinión, sostener lo salvaje de las opiniones sin fundamento, la discordia de las opiniones, el desgaste de las opiniones, la cadena de las opiniones, y está acompañado por la angustia, la aflicción, la miseria, la fiebre. No conduce a alejarse, ni a la falta de pasión, ni a la cesación, a la calma, al conocimiento superior, ni al despertar, ni al nibbana.⁴⁵

En vez de la parábola del guerrero herido de una flecha envenenada, quien se rehusa pertinazmente a que un médico le extraiga la flecha y le aplique el antídoto, hasta que el galeno no le informe acerca de quién fue el arquero que lo flechó, a cuál casta pertenece, etc., el Buda le enseña una aplicación de sus enseñanzas acerca del Surgimiento Condicionado y la Vaciedad de

la “ipseidad”:

Vaccha, el Tathagata se ha liberado de acercarse a una opinión especulativa. El Tathagata ha visto esto, Vaccha: esta es la forma material, esta es la raíz de la forma material, esta es la cesación de la forma material. Esta es la sensación, esta es la raíz de la sensación, esta es la cesación de la sensación. Esta es la percepción, esta es la raíz de la percepción, esta es la cesación de la percepción. Estas son las disposiciones mentales, esta es la raíz de las disposiciones mentales, esta es la cesación de las disposiciones mentales. Esta es la conciencia, esta es la raíz de la conciencia, esta es la desaparición de la conciencia. Por lo tanto, digo que por la destrucción, el desapego, la cesación, el abandono, el desechar toda imaginación, toda suposición, todo orgullo latente acerca de que “Yo soy quien hace, quien hace es mío”, un Tathagata se libera sin adherirse.”⁴⁶

El Buda es el médico, los seres humanos son los enfermos, la dolencia es el sufrimiento, las preguntas de Aquél y las respuestas de éstos deben ceñirse estrictamente no a especulaciones metafísicas, sino al diagnóstico y terapia en torno a las Cuatro Nobles Verdades. Para Vacchagotta, la contestación del Buda en torno a sus preguntas metafísicas estriba en este tetralema: [Ni (es)], [ni (no es)], [ni (es y no es)], [ni (no es ni no es)], se aplican. Nagarjuna interpretó el catuskoti como un medio hábil, por parte del Buda, para rephrasear y explicar la Verdad del Surgimiento Condicionado (Pratityasamutpada), o Vaciedad del Ser-Ente (Svabhavashunyata). Esta es la Verdad, o Realidad Suprema (Paramarthasatya). En la Exposición acerca de la transmigración de la existencia, Nagarjuna dice: “El ojo no ve formas, / la mente no conoce dharmas, / lo que no es objeto de este mundo, / aquello es la verdad suprema”.⁴⁷ El Sutra de la transmigración de la existencia culmina con una estrofa semajante a ésa: “El ojo no ve formas, / la mente no conoce dharmas; / ésta es la verdad suprema / de la cual carece el mundo”. Dicha estrofa está precedida por esta otra que ayuda a entender la Verdad Suprema: “Lo que el Guía con razón ha enseñado: ‘se ve gracias a un agregado’ / a aquello el Sabio lo ha llamado ‘el terreno de acceso a la verdad suprema’”.⁴⁸ Ésta estriba en la Contingencia, o Relacionalidad, Universal. Mas hay otra Verdad en el budismo madhyamaka: En el Sutra de la transmigración de la existencia, se la expresa así: “Lo que dice aquel que ve normalmente: / ‘el ojo ve la forma’ / en este mundo dotado de falsas creencias / esto es llamado ‘la verdad de ocultamiento’”.⁴⁹ Carmen Dragonetti la define en su artículo “Filosofía de la India II: Budismo”, como la realidad apariencial, la realidad empírica tal como se manifiesta ante nosotros, denominada por los madhyamikas como “Realidad de Envolvimiento”, o “Realidad de Ocultamiento” (Samvritisatya).⁵⁰ La Vía Media consiste en la copertenencia de la primera Verdad, o Realidad Suprema, y la segunda Verdad, o Realidad de Ocultamiento, hacia el No-Dos de la Talidad de lo Fenoménico.⁵¹ Según sentencia Nagarjuna en La Veintena del Mahayana, todos los seres carecen de dualidad, pero no por esto, -concluamos-, son Uno. Pensemos que la no-dualidad no implica necesariamente, -desde la perspectiva de Nagarjuna-, la unidad, mientras que, desde el punto de vista del Eleata, sí. En su Exposición acerca de la transmigración de la

existencia, repite lo mismo: “Este es el camino de la no-dualidad / mostrado por los que conocen la realidad”.⁵² En conclusión, lo que Parménides piensa que es “el corazón imperturbable de la persuasiva verdad” (B1.29), es decir, que lo Ente es, Nagarjuna lo considera una ilusión más, comprendida en la Verdad de Envolvimiento; mientras que, lo que Nagarjuna piensa que es la Verdad Suprema (la cual sería expresable en el lenguaje de una Verdad de Desocultamiento), a saber, la copertenencia del Surgimiento Condicionado y la Vaciedad de Ser-Ente, Parménides lo considera una opinión mortal, en la cual no hay creencia verdadera (B1.30), un sendero que nada informa (B2.6), la vía por la cual los mortales que nada saben yerran como una horda sin discernimiento, que considera al Ser y No-Ser lo mismo y no lo mismo (B6.4-9), en suma: Mortales opiniones en orden engañoso de versos (B8.51-52), u ordenamiento verosímil (B8.60). Parménides declara irreales la génesis, el cambio y la destrucción, al postular la Verdad del Ser-Ente; Nagarjuna hace lo mismo, pero al repostular la Noble Verdad de la Efimeridad. Según la anónima Diosa, Parménides aprenderá también esto: “como las apariencias habrían tenido que existir genuinamente, siendo en todo (momento) la totalidad de las cosas” (B1.31-32).⁵³ Si el juego semántico de palabras griegas “dóxa”, u opinión, “dokounta”, o apariencias, y “dókimos”, o genuinamente, apuntan a una doxología del Ser de lo Ente, entonces, -de acuerdo con Nagarjuna-, dichas apariencias no existen genuinamente (es decir, en sí mismas) en ningún momento, ni ningún momento tampoco (siendo así imposible siquiera un atomismo del Tiempo⁵⁴). Las estrofas 29 y 30 de sus Setenta estrofas de la vaciedad aseguran esto: “Por no permanecer, / por ser admitidos uno a partir de otro, / por ser inferidos, / por no poder ser admitidos como sustancia, / por no existir las cosas, / los tres tiempos no existen, / son sólo una idea”. O, en estos versos que rezan: “Ya que el nacimiento, la permanencia y la destrucción, / estas tres características de lo condicionado, / no existen, / por eso, condicionado o no-condicionado, / nada existe.”⁵⁵ Pero, tampoco para Parménides, las apariencias existen en sí mismas, con ser-propio, sino ilusoria, o nominalmente. Como tampoco, para Nagarjuna, el Ser-Ente existe con ser propio y, por tanto, -según la mismísima lógica de Parménides-, es un mero nombre más, sin ninguna referencia extralingüística (B8.38-39; B9), como los tales: “el hijo de la mujer estéril”, “los cuernos de la liebre”, “los cuernos de la vaca soñada”, “los pelos de la tortuga”, “la ciudad de los gandharvas”, etc.⁵⁶ Ambos pensadores, asombrados por la transitoriedad, o efimeridad, de los fenómenos, reconocen su propia ignorancia e impulsados por cierta curiosidad se preguntan si esto es todo lo que hay y por qué es así y no de otro modo, o por qué hay Algo, pudiendo no haber Nada. Al parecer, Parménides optó por la Entidad del Ser-Ente, mientras que Nagarjuna, por la Talidad de lo Fenoménico. Para el Eleata, la efimeridad le brinda la ocasión de cesar lo fenoménico en la Unidad del Ser y del Ente en el Es; para Nagarjuna, la efimeridad se torna en la Efeméride de la dislocación no-dual de la Talidad Nirvanizada.

Bibliografía

Arnau Navarro, Juan: “Genealogía de la vacuidad”, Estudios de Asia y África, vol. XL núm 3, pp. 495-518.

- Cicerón, Marco Tulio: Cuestiones Académicas, trad. de Agustín Millares Carlo, Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1972.
- Dragonetti, Carmen: “Filosofía de la India II: Budismo”, Filosofías no occidentales, ed. de Miguel Cruz Hernández, Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- De Palma, Daniel (trad.): Diálogos con Buddha (Doce Suttas del Majjhima Nikaya), Madrid: Miraguano, S. A. Ediciones, 1998.
- Gomez Rodríguez, Luis O.: “Proto-Maadhyamika in the Paali canon”, *Philosophy East and West*, 26:2 April 1976, pp. 137-165.
- Gómez, O. Luis y Roberto Torretti: Problemas de la Filosofía. Textos Filosóficos Clásicos y Contemporáneos, Universidad de Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1ra ed.: 1975 (reimpresión: 1970).
- Gómez-Lobo, Alfonso: Parménides. Texto griego, traducción y comentario, Buenos Aires: Editorial Carcas, 1985.
- Gracián y Morales, Baltasar: El Discreto, ed. de Aurora Egido, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- El Héroe, ed. de Antonio Bernat Vistarini y Abraham Madroñal, Madrid: José J. de Olañeta, Editor (“Los Pequeños Libros de la Sabiduría, 49), 2001.
- Kohler, Lotte & Hans Saner (ed.): Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondance 1926-1969, trans. by Robert and Rita Kimber, San Diego New York London: A Harvest Book Harcourt Brace & Company, 1992.
- McEvelley, Thomas: “Early Greek Philosophy and Madhyamika”, *Philosophy East and West*, volume 31, number 2, April 1981, pp. 141-164.
- Nagarjuna: Fundamentos de la vía media, trad. de Juan Arnau Navarro, Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- Palmer, Kent: “What is Emptiness?” (<http://dialog.net/weblog/whatisemptines.htm>) 28-08-2001; “Duality/Non-duality. Intertwining of Duality and Non-duality”. (http://dialog.net:85/homepage/iss_duality02/iss_duality02.ppt#260,5,Slide 5) 9-03-08.
- Pandeya, R. C.: “The Madhyamika Philosophy: A New Approach”, p. 19 [*Philosophy East & West*, v. 14 (1964), pp. 3-24.
- Sing, Jaideva: Introduction to Madhyamaka Philosophy, Varanas I-1 (India): Bharatiya Vidya Prakashan, 1968.
- Takakusu, Junjiro: Buddhism. The Fountain Head of Intellect, Tokyo: The International Buddhist Society, 1938.
- Tola, Fernando y Carmen Dragonetti: Budismo Mahayana. Estudios y textos, Buenos Aires: Editorial Kier, 1980.
- Nihilismo budista: La doctrina de la vaciedad, Puebla (México): Premia editora de libros, 1990.
- On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Private Limited. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1995.
- Velez de Cea, Abraham: “Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna’s Orthodoxy”, *Philosophy East and West*, vol. 55, num. 4, October 2005, pp. 507-528.

* *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondance 1926-1969*, “Letter 212”, p. 324.

1 Este escrito es una reelaboración de otro análogo bajo el mismo título, pero que, al cabo de siete años de haberlo compuesto, me he dado cuenta de sus errores tanto de forma como de contenido y, durante las primeras dos semanas de abril, me he dedicado a revisar, corregir, y ampliarlo, para que se aproxime a la reputación académico-universitaria del estudioso a quien se lo he dedicado. Tres artículos de Luis O. Gomez Rodríguez relacionados con la “Senda de la Vacuidad”, o *Shunyavada*, son los siguientes: “Emptiness and Moral Perfection” (*Philosophy East and West*, vol. 23, 1973); “Proto-Madhyamika in the Pali Canon” (*Philosophy East and West*, 26:2 April 1976, pp. 137-165); “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas” (*Estudios de Asia y África*. X, El Colegio de México, núm. 2, 1975, pp. 97-154).

² Alfonso Gómez-Lobo explica que: “Algunos investigadores han visto una incoherencia intolerable entre la actitud de crítica racional que se pide aquí y el tenor global del proemio y algunos de los fragmentos subsiguientes donde la diosa parece invitar, más bien, a la recepción de una revelación poético-mística. Las dos cosas no son necesariamente incompatibles. Muchas veces, sobre todo en la niñez, alguien con autoridad nos presenta algo como verdadero y lo aceptamos debido precisamente a su autoridad. Esto no impide que más adelante lleguemos por otra vía al convencimiento de la verdad de esa afirmación. En el proyecto parmenídeo me parece que hay un movimiento semejante. Inicialmente su pensamiento apela a una misteriosa divinidad a fin de que sea acogido y difundido, confiando en que luego la evidencia interna de sus afirmaciones hará que el auditor deje de requerir un apoyo exterior. En esa etapa, será el juicio racional, no sin un entrelazamiento con el contexto mítico, como veremos, el que producirá la persuasión que corresponde a una verdad filosófica (B2.4).” *Parménides*, pp. 102-103.

³ *Fundamentos de la vía media*, p. 145. Juan Arnau Navarro, traductor del texto nagarjuniano que cito en este escrito, expresa sinceramente su agradecimiento al Dr. Luis O. Gómez, declarando: “En primer lugar quiero agradecer al doctor Luis O. Gómez (Charles O. Huckler Professor of Buddhist Studies) su inestimable ayuda en la traducción del texto y en la dirección de toda mi investigación sobre Nagarjuna. Mi deuda con el profesor Gómez, tanto humana como profesional, es inmensa. Gran parte del mérito que pueda albergar esta traducción se debe a su saber filológico y a su profundo conocimiento de la terminología y literatura budistas, tanto sánscrita como china, tibetana y japonesa. Sus consejos y observaciones no sólo estimularon este trabajo, sino que desafiaron muchas de las concepciones que yo traía profundamente arraigadas, tanto en lo que respecta a cuestiones filosóficas en general como sobre el budismo en particular” (*Op. cit.*, p. 47).

⁴ *Parménides*, p. 57.

⁵ Luis O. Gómez comenta el sentido general de *avidya*, diciendo: “El concepto de una ilusión cósmica sin origen que forja el ámbito del discurso mundano y condena al hombre a la esclavitud de su propia obcecación se remonta sólo a las *Upanisads* tardías como la *Maitri*, aunque la tradición lo descubre de manera ‘implícita’ en las más antiguas” (*Problemas de la Filosofía*, p. 727, n. 27).

⁶ Según Marco Tulio Cicerón “Parménides y Jenócrates condenan en versos mediocres, es verdad, pero llenos de indignación, la arrogancia de quienes, afirmando que nada puede saberse, se atreven a hablar de su ciencia” (*Academica priora*, 2.23.74 [*Cuestiones académicas*, p. 91]).

⁷ Según Fernando Tola y Carmen Dragonetti: “The Madhyamika school was called skeptical by its rivals, because it refrained itself from emitting judgements. The suspension of judgement was consequence of the

conviction that the school has that any thesis, when it is duly analyzed, falls into contradiction and that the true reality cannot be reached by human reason” (*On Voidness*, p. xxxiv). O: “Suspension of judgement, *epoché*. Cf. karikas 42, 47, 50-52 and 58. The conception of reality as Voidness induces the Madhyamika to refrain from emitting a judgement which may imply the affirmation or negation of something in itself or of something in relation to another thing” (*Op. cit.*, p. xxxi).

⁸ Nuestra traducción de Jaideva Sing: *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, p. 17.

⁹ *Parménides*, pp. 98-99. “Juzgar mediante el logos”, por lo tanto, parece indicar algo que el común de las gentes habitualmente no hace: dar razón de lo dicho, es decir, explicar y fundamentar la pretensión de verdad de lo sostenido. En este sentido, tal vez no estamos muy lejos de las intenciones del poema si traducimos *logos* simplemente por “razón” o “afirmación racional” (*Op. cit.*, p. 102).

¹⁰ *Op. cit.*, p. 108. “Lo que en esta etapa debe juzgar Parménides es un *elegjos*, “una refutación”, enunciada por la diosa. No me parece desacertado ver aquí una referencia a todo el proceso argumentativo que se ha desplegado hasta este momento y que ha consistido primariamente en una serie de pasos negativos: se ha rechazado, tanto la idea de investigar algo que no existe, como la de internarse por la senda definida mediante la afirmación y negación del predicado “es” (*Op. cit.*, p. 103).

¹¹ *Op. cit.*, p. 108.

¹² “Early Greek Philosophy and Madhyamika”, pp. 141-164.

¹³ “*prapañca*, término de difícil traducción y etimología dudosa. Significa a la vez dispersión, manifestación, proliferación, elaboración y ampulosidad. En el contexto presente parece referirse a la facultad que tiene la consciencia de fragmentar o dividir el universo” (*Problemas de la Filosofía*, pp. 718-719, n. 11). El contexto es el siguiente: “Si no existe el objeto externo, ¿qué sentido último es el puro conocimiento libre de dispersión, intachable por [la separación entre] perceptible y perceptor. Como se ha dicho: ‘La consciencia libre de lo perceptible y del perceptor es lo real en sentido último’” (*Tarkabhasa* [*Op. cit.*, pp. 718-719]). *Nos parece aplicable al contexto del verso nagarjuniano citado en el texto principal de este ensayo.*

¹⁴ *Parménides*, p. 29.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 121-122.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 166.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 57.

¹⁹ *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, p. 12.

²⁰ *Fundamentos de la vía media*, p. 19.

²¹ “Todo el ordenamiento verosímil te lo declaro a ti de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su parecer” (*Parménides*, p. 115).

²² *Problemas de la Filosofía*, p. 719.

²³ *Op. cit.*, p. 719, n. 12.

²⁴ “Pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes, / así la mente se presenta a los hombres. Pues lo mismo / es lo que piensa la naturaleza de los miembros, / en todos y cada uno de los hombres; *pues lo más abundante es el pensamiento*” (realce nuestro [B16 {*Parménides*, p. 196}]). Si lo más abundante es el pensamiento, si éste no se da sin lo Ente, si éste es la mezcla de “Fuego etéreo de la llama que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo” y de la “Noche ignorante, de cuerpo denso y pesado” (B856-59), entonces el pensamiento se da en el exceso de Fuego, no en la Noche ignorante.

²⁵ *Op. cit.*, p. 149.

²⁶ “La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad. Todo héroe participó en exceso de ingenio” (*El Héroe* [“Primor III La mayor prenda de un Héroe”], p. 40-41). O: “Juiciosamente algunos, y no de vulgar voto, negaron poderse hallar la genial felicidad sin la valentía del entender; y lo confirman con la misma denominación de genio, que está indicando originarse del ingenio; pero la experiencia nos desengaña fiel, y nos avisa sabia, con repetidos monstruos, en quienes se censuran barajados totalmente” (*El Discreto* [“Genio e Ingenio. Elogio”], p. 165).

²⁷ *Fundamentos de la vía media*, p. 127.

²⁸ “Cuando Nagarjuna desplegó su filosofía, asió esta importante palabra, y denominó su filosofía *Madhyamaka* (*madhyamaiva madhyamakam*) o *Madhyamaka-sastra*. Los seguidores de este sistema vinieron a conocerse como *madhyamika* (*madhyamakam adhiyate vidanti va Madhyamikah*). El nombre correcto para el sistema es *madhyamaka*, no *madhyamika*. *Madhyamika* significa el creyente en o el seguidor del sistema *madhyamaka*” (*Introduction to Madhyamaka Philosophy*, pp. 4-5).

²⁹ De acuerdo con Junjiro Takakusu: “There is another school, being Mahayana by nature, called the ‘*Madhyamika*,’ which held the theory of ‘the middle path (*Madhyama*) of eightfold negation.’ This should be named the doctrine of negative thinking as it insists that all things exist in relative truth (*Samvriti*), but nothing really exists in absolute truth (*Paramartha*). By this doctrine they could shake off all the tenecities of the realistic theories, and they reclaimed the way to return to the fundamental path of the idealistic doctrine which is the true spirit of Buddhism” (*Buddhism. The Fountain Head of Intellect*, pp. 24-25).

³⁰ *Introduction to Madhyamaka Philosophy*, p. 48.

³¹ “Así vemos que en el sexto siglo, casi 400 años después de la muerte de Nagarjuna, la escuela *madhyamika* se dividió en dos, a saber: (1) la escuela *Prasangika*, dirigida por Buddhapalita y (2) la escuela *Svatantrika*, dirigida por Bhavaviveka” (*Op. cit.*, p. 13).

³² *Op. cit.*, p. 48.

³³ *Fundamentos de la vía media*, p. 35.

³⁴ *Op. cit.*, p. 36.

³⁵ Continúa el texto diciendo: “A quien percibe, Kaccana, tal como es, por discernimiento recto, el perecer del mundo, no se le ocurre pensar que en el mundo haya un ‘es’. Ahora, casi todo este mundo es prisionero del [querer] acogerse [a algo], del asimiento, del aferramiento; pero la [recta visión] no se acoge, no se ase al acogerse ni al asimiento, ni al sostén del pensamiento, ni a la inclinación hacia el aferramiento, no se sostiene de la idea de ‘tengo un yo’. No duda de que cuando surge el sufrimiento sólo surge sufrimiento, cuando cesa el sufrimiento sólo cesa sufrimiento; sin apoyarse en otra cosa, en esto consiste toda su gnosis. Tanto como esto es, Kaccana, la visión recta” (Versión de Luis O. Gómez en *Problemas de la Filosofía*, p. 714).

³⁶ “What is Emptiness?”, o: “Duality/Non-duality. Intertwining of Duality and Non-duality”, pp. 4-5.

³⁷ *Parménides*, pp. 72, 76.

³⁸ *Op. cit.*, p. 75.

³⁹ “Es necesario que lo decible y pensable sea, pues puede ser, pero [una] nada no es” (*Problemas de la Filosofía*, p. 93). El comentario filológico correspondiente de Torretti reza: “*Esti gar einai*. Entiendo *es para ser, es capaz de ser*; la traducción de Kranz “*denn Sein ist*” se justificaría, en mi opinión, si *einai* llevase artículo” (*Op. cit.*, p. 95, n. 2).

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 75.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² “Pues tal como es en cada momento la mezcla de los miembros errantes, / así la mente se presenta a los hombres. Pues lo mismo / es lo que piensa la naturaleza de los miembros, / en todos y cada uno de los hombres; pues lo más abundante es el pensamiento” (B16 [*Op. cit.*, p. 196]).

⁴³ *Fundamentos de la vía media*, p. 53.

⁴⁴ *Diálogos con Buddha (Doce Suttas del Majjhima Nikaya)*, pp. 93-94. “El Tathagata se ha liberado de la conciencia, Vaccha, es profundo, inmensurable, insondable como el gran océano. El término ‘surge’ no es aplicable, el término ‘no surge’ no es aplicable, el término ‘surge y no surge’ no es aplicable, el término ‘ni surge ni no surge’ no es aplicable” (*Op. cit.*, p. 94).

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 91.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 93-94. “Debes sentirte perdido, Vaccha, debes sentirte confundido, Vaccha, ya que este *dhamma* es profundo, difícil de ver, difícil de entender, pacífico, excelente, está más allá del pensamiento racional, es sutil, es inteligible para el sabio pero difícil para quien es de otra opinión, de otra fe, de otro objetivo, de otra pregunta” (*Op. cit.*, pp. 92-93).

⁴⁷ Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Budismo Mahayana*, p. 123.

⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 35-36.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 35.

⁵⁰ *Filosofías no occidentales*, p. 156.

⁵¹ R. C. Pandeya comenta al respecto: “And thus, by denying two objects, they even deny one, since the concept ‘one’ is dependent upon the concept ‘two.’ If we are permitted to see in Madhyamaka a philosophy of numbers, we could say that they take delight in the concept of zero. It is against the background of zero that the concept one can arise. To say that a number is not one means it is two or more, but to say that it is not two may mean: it is one, or, it is more than two. In order to avoid this ambiguity, they introduce the term ‘shunya’, or zero –a number which is definitely not two (*advaya*), and this zero (*‘shunya’*) just is zero, without a reference to any positive number” (“The Madhyamika Philosophy: A New Approach”, p. 19).

⁵² *Budismo Mahayana*, p. 120.

⁵³ *Parménides*, p. 29.

⁵⁴ Según Aryadeva: “Aquello que sería (según los atomistas) la última (parte) de todas las cosas condicionadas, la materia del átomo, lo único sin partes, aquello resulta ser una cosa inexistente, en razón de que no es capaz de ser percibida, porque su existencia en sí no puede ser pensada, siendo similar a una guirnalda de flores nacidas en el aire o a los cuernos de la liebre, etc.” (“Tratado denominado ‘El pelo en la mano’” [Fernando Tola y Carmen Dragonetti: *Nihilismo budista*, p. 55]).

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 114.

⁵⁶ “No existe ninguna acción surgida de condiciones; / tampoco existe (ninguna acción) surgida de no condiciones; / los *samskaras* son similares / a la ilusión mágica, / a la ciudad de los *gandharvas*, / a un espejismo” (“Setenta estrofas de la Vaciedad”, # 36 [*Op. cit.*, p. 116]). O: “Los *samskaras* son similares / a la ciudad de los *gandharvas*, / a una ilusión mágica, a un espejismo, / a una burbuja, a la espuma del agua, / son semejantes a un sueño, / al círculo de luz producido por una antorcha” (*Ibid.*, # 66 [*Op. cit.*, p. 123]).