

STROMATA

El nombre de Clemente de Alejandría ha pasado a la historia, como el del primer escritor de la Iglesia a quien preocupan a fondo las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo: Clemente de Alejandría es el primero a quien interesa profundamente el problema de la filosofía cristiana; o sea, ese fenómeno que se repite en la sucesión de los siglos, del filósofo que se hace cristiano, y del cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento del dogma.

Clemente siente, o mejor presiente, todo esto. Y escribe sus célebres STROMATA o Miscelánea, así llamados porque los temas tratados en ellos dejan al expositor gran libertad de elección.

Por eso, al cumplir los veinte años de la publicación de nuestra revista trimestral CIENCIA Y FE, en la que se reunieron los esfuerzos anteriores de nuestras Facultades de Filosofía y Teología, publicados bajo los títulos respectivos de FASCICULOS DE BIBLIOTECA (1937-1943) y STROMATA (1938-1943), nos ha parecido que este último título es el que mejor representa el sentido, a la vez tradicional y moderno, de nuestro actual esfuerzo; y hemos querido iniciar el vigésimo primer año de trabajo en CIENCIA Y FE, anteponiendo al nombre —ya bien conocido de nuestra revista— el título más expresivo de STROMATA.

No es un cambio de nombre (ambos a dos figurarán en el encabezamiento de nuestra revista), como no lo fue el de Saulo y Pablo; sino una manera de recordar a los que nos precedieron en nuestro actual trabajo, y nos siguen acompañando con su inspiración original: *nuestra ciencia*, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de *nuestra fe viva*, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (stromata) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y ficheros de revistas, instrumentos de trabajo que ofrecemos a nuestros colegas.

EL ABSOLUTO BUDISTA COMO "VACIO" (SUNYA), SEGUN NAGARJUNA

Por ISMAEL QUILES, S.J. (San Miguel)

A. LA DOCTRINA DEL "VACIO", SEGUN NAGARJUNA

El aspecto negativo del Absoluto, contenido en toda la tradición hindú, y presente también en la tradición budista del Hinayana y del Mahayana, aún cuando no dominaba la obra de Ashvaghosa, predecesor de Nagarjuna, se hallaba, sin embargo, en ella como un elemento importante y esencial.

Este aspecto fue recogido por el sabio Nagarjuna, una de las inteligencias metafísicas más poderosas del budismo y una de las autoridades más respetables del Mahayana. El ha acentuado el carácter negativo del Absoluto, dando lugar a que muchos haan identificado su doctrina con el nihilismo más radical.

1. Nagarjuna.

Nagarjuna vivió hacia el siglo II o III después de J.C. Su vida está rodeada de leyendas fabulosas. Nació en una familia de brahmanes y fue educado en el estudio de los Vedas, que dominó prodigiosamente. Se dice que pronto sobresalió en todas las ciencias, incluso la magia, y en particular el arte de hacerse invisible. Se cuenta que de este arte se aprovechó para violar domicilios e incluso se introdujo con otros tres amigos, a quienes hizo invisibles también, en el harén real. Descubiertos, sin embargo, sus tres amigos fueron condenados a muerte, y él se salvó con la promesa de entrar en un monasterio. En poco tiempo aprendió todo el Canon Pali y después se dirigió hacia los monasterios budistas del Himalaya, donde, entre otras proezas estupendas, descendió al reino de las serpientes (Nagas) cuyo rey le habría revelado la auténtica sabiduría de Buda. Este no se

habría atrevido a revelarla a sus contemporáneos porque no estaban todavía preparados; por eso la había dejado hasta su debido tiempo, al cuidado de las serpientes.

Entre los fabulosos poderes mágicos que se le atribuyen, se cuenta la capacidad de convertir los objetos en oro, el poderse remontar por los aires, el prolongar la vida por medio de un elixir maravilloso, etc., etc.; pero, sobre todo, habría escrito los libros acerca de la Gran Sabiduría (Prajñaparamita) y, según la leyenda, vivió de 300 a 600 años, para enseñar la verdadera doctrina budista, es decir, Mahayana, por toda la India.

El cúmulo mismo de leyendas en torno a Nagarjuna muestra la resonancia y la veneración que se despertó en torno a su persona y a su doctrina.

El mismo nombre de Nagarjuna ha sido diversamente interpretado. Según la versión más común Nagarjuna viene de *naga*, serpiente, y *arjuna*, que significa vencedor. El nombre está relacionado con la custodia de los libros sagrados de la Suprema Sabiduría, entregado por Buda al reino de las serpientes, y que habría sido finalmente dominado por Nagarjuna. Se le atribuía a él toda la literatura del Prajñaparamita, pero está comprobado que algunos libros le precedieron en varios siglos y otros son posteriores a él. Sin embargo, es evidente que nadie como él ha acentuado el carácter paradójico y atrevido de los libros de la Gran Sabiduría, y los ha expuesto con una sistematización tan aguda y brillante¹. Subrayemos los puntos centrales de la compleja doctrina de Nagarjuna.

¹ Una síntesis de la biografía de Nagarjuna puede verse en V. Fatone, *El budismo "nihilista"*, pp. 10-14; en H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York, 1956, pp. 518-520. La obra capital de Nagarjuna es *Mūlamadhya-makārikās* (llamada también *Madhyamikasūtras*). Ha sido editada junto con el comentario de Chandrakīrti, *Prasannapāda*, escrito en el s. VII u VIII, por L. de la Vallée-Poussin en *Biblioth. Buddhica*, IV. San Petersburgo, Academia Imperial de Ciencias, 1903, 1913. Ver otras obras en la Biografía final. La obra citada de Fatone es una cuidadosa exposición del sistema de Nagarjuna, aunque tal vez subraya demasiado el aspecto nihilista. Una síntesis puede verse también en las obras ya citadas de Zimmer, p. 518 y sigs., de Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, pp. 220-222; Raju, *Idealistic Thought in India*, London, 1956, p. 241 y sigs.; Sharma, *Indian Philosophy*, New York, 1963, p. 74 y sigs.

2. *El Absoluto como última realidad de las cosas.*

Ante todo, es evidente que Nagarjuna se propone averiguar cuál es la "última realidad" de las cosas: aquello por lo que "realmente" son, y no simplemente lo que "parecen". Con este planteo continúa la doctrina de la Talidad de Ashvaghosha. Quiere buscar la "Tathata", aquello por lo cual la cosa verdaderamente es. Como Ashvaghosha, distingue de acuerdo con la tradición budista, dos clases de realidad y de verdad, la *Paramarthasatya*, es decir, la verdad última y la *Samvritisatya*, la verdad empírica². Así también, encontramos la distinción entre los dos niveles de la verdad y del ser: el ser en cuanto tal de la Talidad de los seres y el ser de la apariencia; el ser Absoluto y el ser relativo; la verdad absoluta y la verdad solamente fenoménica, relativa. La Talidad de todos los seres abarca dos aspectos: uno de ellos es el carácter individual; otro es lo que no tiene carácter, el real y último estado de los seres. El carácter individual está revelado en las cualidades particulares de las cosas: v. g., la solidez de la tierra, la humedad del agua, el calor del fuego, etc. Pero estos caracteres son determinados, aparecen y desaparecen con sus objetos, y por eso no son reales. El ser real, que es la verdad absoluta, no puede ser visto nunca en el carácter individual y mudable de los seres. "Desde el punto de vista del absoluto", repite Nagarjuna, las cosas no tienen carácter alguno³. Hay aquí evidentemente una clara distinción entre el mundo real y el mundo fenoménico, entre lo absoluto y lo relativo. La enseñanza tradicional de Buda según los dos planos de la verdad. La enseñanza de Buda se refiere a dos clases de verdad, la relativa y condicional, por una parte, y la verdad trascendente y absoluta por otro. Todo el afán del budismo se basa en esta distinción, y su objetivo es lograr el conocimiento de esta verdad trascendente y absoluta, que es la Iluminación, el Nirvana. Nagarjuna se mantiene en el mismo planteo y su objetivo es el descubrimiento de esa verdad absoluta y última.

² Ver Raju, o. c., p. 241.

³ Ver, v.g., Nagarjuna's Mahayana-Vimshaka. "The Eastern Buddhist" IV, 2 (1927), p. 169. El *Madhyamikasūtras* está todo basado en esta distinción.

Esa verdad y Realidad de todos los seres, llamada también “Real Estado de Todos los seres”, es significada asimismo por el término *Dharmata*. La ilusión de los sentidos y de la mente nos impide conocerla. Debemos tratar de ver el estado de los seres, tal como es en sí.

La distribución, pues, entre la Verdad o Realidad Absoluta (*Paramartha*) y la Verdad o Realidad Relativa (*Samvriti*)⁴ se halla claramente en Nagarjuna y define el objetivo del mismo: descubrir, captar y señalar cuál es la verdadera y última realidad de las cosas, es decir la Realidad Absoluta (*Paramartha*). El objetivo es descrito en términos místicos por el mismo Nagarjuna: “El ojo no puede ver y la mente no puede pensar; esta es la Suprema Verdad adonde no ha entrado ningún hombre. La región donde la plena visión de todos los objetos se alcanza de una vez ha sido llamada por el Buda el Supremo Fin (*Paramartha*), el Absoluto, la Verdad que no puede ser predicada con palabras”⁵. Pero ¿en qué consiste esta Suprema Realidad, este Absoluto?

3. El Vacío como realidad última.

Nagarjuna designa la última realidad de las cosas como el “Vacío” (*Sunya*), o la “Vacuidad” (*Sunyata*). La verdadera realidad, es el vacío total y absoluto, es decir, la carencia de toda determinación real, ya se exprese ésta por afirmación o negación. De las cosas, en consecuencia, no podemos decir que tengan algún carácter determinado, ni que sean, ni que no sean. Tampoco podemos refugiarnos en un dilema positivo o negativo: o son o no son; ni son, ni no son. Nagarjuna quiere, de esta manera, expresar que la última realidad está más allá de toda “designación verbal”, y aún de toda “designación mental”. No podemos, en manera alguna, expresar lo que es el Vacío, con una afirmación precisa, ya sea en sentido positivo o negativo. Ni

⁴ *Samvriti* significa literalmente “lo que cubre”, es decir, lo externo, relativo y empírico. *Samvriti satya* es la verdad empírica, fenoménica, variable. *Paramartha* significa “la realidad” simplemente, y se aplica a la realidad trascendente y absoluta.

⁵ *Madhyamika-sastra*, III, citado por Zimmer, o. c., p. 520.

siquiera propiamente hablando podemos decir que “es vacío” o que “no es vacío”. Porque ya implica una cierta actitud mental frente a la última realidad. Utiliza el término “vacío”, sólo porque es más apto para designarla con el menor riesgo de error. “La última realidad no puede ser llamada Vacío, ni no Vacío, ni ambos a la vez ni ninguno, pero en orden a indicarla, puede ser llamada El Vacío”⁶. Tal vez la mejor expresión para significar el Vacío sea la “no-discriminación”, el no tener carácter discriminatorio alguno, el no tener propiedad o particularidad fija y determinada. Cada cosa ha nacido aparentemente de la combinación de muchas causas. Esta combinación está vacía a su vez porque no tiene un carácter fijo. Todo es producido de esta combinación de causas que no tiene su carácter propio y éstas son vacías porque no tienen atributos propios.

El Vacío es, pues, la última y verdadera realidad, el estado real de los seres, más allá de la designación verbal o mental o de toda ilusoria determinación. Por eso, esta última realidad, es denominada por Nagarjuna el carácter o “estado de la realidad”, *tattvasya laksana*: *laksana* expresa el carácter especial de una cosa; *tattvasya* significa real, el ser real. Este ser es el que, según Nagarjuna, está más allá de toda posible expresión verbal o conceptual: El estado real es descrito como el estado tranquilo, sin dependencia de otro, sin designación verbal, sin discriminación. Ahora bien, esta última realidad, es sinónima para Nagarjuna de la esencia de las cosas (*Dharmata*), del Nirvana y de la Ley budista del “origen dependiente”.

Esta última ley es particularmente considerada por Nagarjuna como expresiva de la esencia de las cosas, del vacío. La ley del origen dependiente significa que todo lo que acaece no tiene su realidad por sí misma, sino que la tiene “en dependencia de otra causa”. En consecuencia, su realidad no es una realidad permanente, auténtica; y por ello la ley del origen dependiente no es otra cosa que la esencia misma de las cosas, carente en absoluto de ser propio. Por lo mismo, la ley del origen dependiente expresa al realidad última, el estado de las cosas real,

⁶ *Ibid.*, XV, 3.

que es el vacío. Esta misma ley del origen dependiente, hace que no pueda afirmarse nada de las cosas, en realidad de verdad, esto es, no se puede decir de ellas ni que son ni que no son, ni que son permanentes ni impermanentes, ni que son unas ni diferentes, pues no tienen de suyo realidad alguna. De aquí que el vacío y la ley dependiente son a la vez la ley de la “Vía Media” entre la afirmación y la negación.

La ley del origen dependiente, prueba, según Nagarjuna, que ninguna cosa tiene “realidad propia” (*svabhava*). La razón es porque todo lo que tiene su existencia o sus características recibidas de otro, no tiene existencia o características propias. Y, por lo tanto, carece en absoluto de tales características y en sí es vacío. Así, por ejemplo, el calor dado al agua por el fuego no es propiedad del agua⁷.

¿Pero ¿cómo probar que las cosas son en sí mismas vacuidad? Nagarjuna parte precisamente de la ley del origen dependiente (*pratityasamuppada*) como de su primer punto de apoyo para la demostración de la vacuidad de todo. Si todas las cosas están sujetas a la ley del origen dependiente, es decir, todas dependen de una causa, lo que está demostrado por su impermanencia, se pregunta si estas cosas son reales o no reales. Si ellas son reales, dice Nagarjuna, ya no es necesaria una causa que las ponga en la realidad. Pero si ellas no son reales, resulta sin sentido hablar de su causa⁸. Con ello Nagarjuna ha demostrado que es imposible la producción de una realidad por una causa, y como, por otra parte, nada puede nacer por sí mismo, él concluye con la negación universal de toda realidad. En consecuencia, todo lo que aparece no tiene “realidad propia”, sino que es simplemente “vacío”. Así ha demostrado Nagarjuna, en los siguientes capítulos, la irrealdad, es decir, el vacío, de todo el mundo que se nos presenta como si fuera real. Nada es real. Ni los sujetos, y por tanto tampoco sus acciones⁹. Es fácil ver que Nagarjuna ha llegado de esta manera a la negación total de la realidad mundana y también de todas las acciones de los seres:

⁷ *Madhyamika-sastra*, I, 10.

⁸ *Ibid.*, I, 6.

⁹ *Ibid.*, I, 10.

nada puede librarse de esta negación. El espíritu del *Prajñāparamita* y las negaciones atrevidas y contradictorias del *Vaj-jrakkhedika* surgen espontáneamente de esta prueba de Nagarjuna. En los siguientes capítulos aplica su principio Nagarjuna a todos los demás elementos, mostrando que todos ellos son vacío. Los skandhas o primeros elementos (c. 4), el espacio y el tiempo (c. 5,6). De aquí se sigue también que la ley del Karma y el Samsara son igualmente vacíos. Si no hay actividad, ¿cómo puede haber Karma? (c. 8). Todo es irreal, la distinción entre los actos buenos y malos y el fruto bueno o malo de los actos. Lo mismo se diga del Samsara (c. 11), el cual es inconcebible, porque si las cosas no han tenido principio ni fin, tampoco pueden tener el medio del tránsito entre el principio y el fin, que es el Samsara. Igualmente niega Nagarjuna el valor a los demás principios budistas, como el principio del sufrimiento (c. 13) y, particularmente, se detiene en demostrar el vacío del sujeto, del *ātman*. Nada extraño que el Nirvana mismo y su principio sea también vacío. Si no hay ni nacimiento ni muerte, tampoco hay Nirvana (c. 25). Y si no hay ley del dolor, ni Samsara ni Nirvana, tampoco hay Buda, ni Iluminado que haya sido una realidad, sino que todo es vacío, también la realidad de Buda debe esfumarse en el vacío. El *Tathagata* no tiene realidad ni naturaleza propia, es sin naturaleza, porque la verdadera realidad absoluta es la no naturaleza, el vacío¹⁰.

4. “La Vía Media”: *Madhyamika*.

Si el estado real de las cosas es el vacío y éste está más allá de toda designación verbal o conceptual, porque es la carencia de toda precisión, carácter, o determinación discriminativa, es natural que la actitud y el método de expresión adoptado por Nagarjuna sea llamado “Vía Media”. *Madhya* significa “media” y ha dado el nombre a la escuela de Nagarjuna: *Madhyamika*. Buda había predicado la “Vía Media” en el terreno ascético, condenando a la vez el extremo del placer y el extremo del dolor por sí mismo, y también habría adoptado una actitud interme-

¹⁰ Raju, o. c., 250.

dia entre la afirmación y la negación, respecto de ciertas proposiciones metafísicas. De esta manera habría Buda condenado por igual el eternalismo y el nihilismo. Leemos en el *Samyutta-Nikaya* la enseñanza de Buda, que ha sido aplicada de una manera especial a la existencia del alma y a la permanencia o inmortalidad del alma del Iluminado después de la muerte: “Que las cosas tengan ser constituye un extremo de la doctrina; que las cosas no tengan ser es el otro extremo. Estos extremos, [...] deben ser evitados por el Tathagata, y ésta es la “Doctrina Media” que él enseña¹¹. Nagarjuna al aplicar este método o actitud de la vía media a la última realidad de las cosas, la extiende universalmente a todas las realidades, a todos sus componentes a todas las doctrinas y a todos los principios metafísicos, morales y religiosos del budismo. Esta doctrina media significa la suspensión del juicio entre la afirmación o la negación de cualquier tipo que ella sea. Así, por ejemplo, repite que las cosas no son ni permanentes ni impermanentes; ni dolor, ni placer; ni yo, ni no-yo; ni ser, ni no ser.

He aquí como Vicente Fatone sintetiza esta “vía media” entre la afirmación y negación: “Y Nagarjuna contesta: Salvarse no salvarse... Ser, no ser; ingenua alternativa de los que van a tientas. El Nirvana no puede ser. ¿Cómo insistir en esta herejía de salvación, si el Nirvana no puede ser, ni nada puede ser? El Nirvana no será nuestro, porque ni es el Nirvana, ni somos nosotros. Ser: mundo de las apariencias; no ser: mundo

¹¹ *Samyuta-Nikaya*, XIII, 90, 16. A continuación de este texto se enumeran los 12 eslabones de la cadena del “origen dependiente”, lo que confirma la doctrina de Nagarjuna, que funda su afirmación del vacío y la “vía media” en dicha ley. La doctrina de la “vía media” como prescindencia de toda afirmación y de toda negación, cuyas raíces están ya en Hinayana, se desarrolló en los sutras mahayanas cuya herencia Nagarjuna explotó. No sólo el *Prajñāpāramitā* y el *Vajjhrakkhedika* sino el *Saddharma-pudarika*, el *Astasāsharikā Prajñāpāramitā* y el *Lankāvatāra* repetidamente niegan la realidad del mundo fenomenal y lo reducen todo a ilusión. Pero más explícitamente se encuentra en Asvaghosha ya formulado el principio de la dialéctica de Nagarjuna: “Las cosas del mundo no son ni materia, ni conciencia, ni no-ser, ni ser; ellas son en último término inexplicables”. *Mahāyānashraddhotpāda-Shastra* (El despertar de la Fe en el Mahāyāna, trad. inglesa de D. T. Suzuki, pp. 111-112). Pero fue Nagarjuna quien defendió sistemáticamente el principio y lo extendió a todos los aspectos del ser y del pensar.

de las apariencias; ser y no ser: mundo de las apariencias; ni ser, ni no ser: mundo de las apariencias”¹².

Por este método de observación uno alcanza el estado en que uno se verá libre de todas las opiniones, de la designación verbal y aún de las facultades mentales. Este estado es equivalente al Nirvana; y este es el llamado estado real de las cosas. Lo que el Canon Pali había aplicado al Santo, es decir, que de él no podemos decir que es ni que no es, ni que o es o no es, ni que ni es ni no es, eso, lo aplica Nagarjuna a la realidad última. Ni siquiera podemos decir estrictamente hablando que es Vacío o no-vacío. He aquí como aplica su principio al mismo Buda: “No debe decirse que el Tathagata (Buda) es vacío, o que él es no-vacío, o que él es ambas cosas, o que él es ninguna de las cosas. Se le ha dado un nombre, sólo para dar una idea del él”¹³.

Y la consecuencia será que no podemos hablar de ser ni de no ser, de Buda ni de no Buda, de Nirvana ni de no Nirvana, de samsara ni de no samsara, ni de origen causal ni de aniquilación, ni siquiera de doctrina de Buda: “Nuestra felicidad consiste en la cesación de todo pensamiento”¹⁴.

Terminemos recopilando la paradójica doctrina del Vacío con unas citas más:

Comienza Nagarjuna probando que es absurdo hablar de ser y no ser, de causa y de origen causal, con un razonamiento parecido al de Parménides:

“Ni el no-Ser ni el Ser

Pueden tener causa.

Si se trata del no-Ser, ¿de qué va a ser causa?

Si se trata del ser, ¿para qué hace falta causa?”¹⁵.

¹² Fatone, V., *El Budismo nihilista*, p. 147.

¹³ Rajo, o. c., p. 251.

¹⁴ *Madyamika-sastra*, XXV, 24.

¹⁵ *Ibid.*, I, 6. Parménides afirma que el ser no puede tener origen del ser ni del no ser: no del ser, porque se impondría que el ser existiría antes del ser, lo que es inconcebible; ni del no ser, porque “del no-ser no puede surgir más que el no ser” (Diels, Fr. 8, 5-12). Parménides admite —a diferencia de Nagarjuna— que hay solo “un camino”: la afirmación “el Ser es”; pero que éste es uno e inmutable, y que no hay ni generación de nuevos seres ni destrucción. Coincidiría con Nagarjuna en admitir (y a eso se dirigen los argumentos de uno y otro) que todos los cambios o

Buda no se salva de esta ley general, pues tan absurdo es decir que existe después del Nirvana, o que existió durante su vida, como lo contrario; o negar o afirmar ambas cosas a la vez:

“¿Qué es el Buda después de su Nirvana?
¿Existe o no existe?
¿O ambos a la vez o ninguno de los dos?
Nosotros nunca lo podremos concebir”.
“¿Qué es el Buda durante su vida?
¿Existe o no existe?
¿O ambos a la vez o ninguno de los dos?
Nosotros nunca lo podremos concebir”¹⁶.

La misma doctrina de Buda, es vacío y no ha sido predicada. Es una ilusión dar a las palabras cualquier sentido; ninguna responde a ningún objeto. Por eso la única actitud realista es la cesación de todo pensamiento, de toda palabra y nombre, la quietud absoluta de la mente: allí está el Nirvana, la felicidad.

“Nuestra felicidad consiste en la cesación de todo pensamiento,
En la cesación de la Pluralidad.
A nadie y en ninguna parte
Ha sido predicada la doctrina de Buda”¹⁷.

Pensar en el mismo Nirvana y en la liberación es una ilusión. La ley absoluta del vacío es implacable. Todo se esfuma ante ella. No hay ser, ni causalidad, ni efecto, ni agente, ni Nirvana, ni liberación, ni aniquilación.

el aparecer y desaparecer de nuevos seres o fenómenos, son puramente ilusorios. Aristóteles dice de Parménides que “parte de un falso supuesto y llega a una conclusión incorrecta” (*Física*, I, 3; 186 a 7-8). El falso supuesto en Parménides consiste en no ver un ser intermedio o relativo entre el ser absoluto y el no-ser absoluto (*Ibid.*, *Ibid.*, 187 a 3-11). Tomado literalmente, el dilema de Nagarjuna cae en idéntico sofisma: al decir “ni el ser, ni el no-ser pueden tener causa”, no tiene en cuenta que entre el simple ser y el simple no-ser (que ciertamente no pueden ser causados), puede pensarse también el ser relativo (dependiente, condicionado) el cual puede tener causa y puede ser destruido.

¹⁶ *Ibid.*, XXV, 17, 18.

¹⁷ *Ibid.*, XXV, 24.

“Si todo es vacío
No hay (real) origen causal, no (real sino ilusoria)
aniquilación.

¿Cómo es concebido el Nirvana?
¿Por cual liberación? ¿Por cual aniquilación?”^{17bis}.
“No hay por tanto poseedor (sujeto) -causa,
Ni hay efecto sin causa,
Y si en absoluto no surge efecto alguno
¿(Cómo podemos distinguir entonces)
entre las causas y las no-causas?”¹⁸.

Esta es la consecuencia total de la doctrina del vacío: “Si los seres son vacíos, no tienen existencia real”^{18 bis}. No hay causa alguna. Y si no tienen existencia real, tampoco son vacíos y por tanto no hay ni sujeto ni efecto alguno, ni no-causa ni aniquilación. El vacío en sí y el silencio en la mente, que ni siquiera debe pensar en el vacío, porque, en fin, ni existe el vacío, ni el no-vacío¹⁹.

B. SENTIDO ULTIMO DE LA DOCTRINA DE LA VACUIDAD

La doctrina paradójica del Vacío, tal como ha sido expuesta por Nagarjuna, ha sido objeto de las más contradictorias interpretaciones: para algunos Nagarjuna y su escuela significan un puro nihilismo, tanto de las cosas como del Absoluto; para otros en cambio la “vacuidad” señala una realidad positiva y trascendente que da origen y explica el mundo fenoménico; finalmente para otros es Nagarjuna un agnóstico.

1. El Nihilismo.

En general las escuelas clásicas hindúes, adversas al budismo, han interpretado a Nagarjuna como nihilista y han trata-

^{17 bis} *Ibid.*, XXV, 1.

¹⁸ *Ibid.*, I, 14.

^{18 bis} *Ibid.*, I, 10.

¹⁹ Véase una buena síntesis en Fatone, o. c., pp. 146-148.

do de criticarlo en este sentido. Shankara, el gran metafísico vedanta, considera la doctrina del vacío como un puro nihilismo, falta de consistencia, que se condena a sí mismo²⁰. Raju observa que en la India clásica Nagarjuna fue tenido como un típico nihilista, al paso que los budistas lo han defendido de tal acusación²¹. Por su parte, subraya Miriyanna: “Los pensadores hindúes describen la escuela Madhyamika como nihilista y no tienen dificultades en refutar esta posición aparentemente absurda. Algunos llegan todavía más lejos, hasta decir que tal punto de vista no necesita refutación seria, porque se condena por sí mismo. Por lo mismo concluye: “No podemos, por lo tanto, dudar según su punto de vista. Los Madhyamikas eran nihilistas en el sentido literal del término”²². Hiriyanna parece participar personalmente de la misma opinión. Después de citar la respuesta de Chandrakirti a la acusación de nihilismo, por la cual se defiende diciendo que el nihilismo de Nagarjuna no es un nihilismo vulgar, continúa; “Por ello es claro que el Madhyamika tiene también un punto de vista negativo, aunque no sea idéntico con el nihilismo como se entiende ordinariamente. Difiere de éste, según se dice, en cuanto que la negación es aquí el resultado de un examen lógico de la experiencia y no simplemente una negación dogmática o instintiva”²³. Y aunque reconoce que algunos modernos especialistas sostienen que la escuela de Nagarjuna no es estrictamente nihilista sino que niega solamente la realidad empírica, termina diciendo: “Pero nosotros no podemos, de acuerdo a la evidencia que podemos obtener en la literatura filosófica hindú, admitir tal conclusión. Y no sólo los hindúes, sino también los jainas, debemos agregar, sostienen que la escuela Madhyamika es nihilista”²⁴. Las mismas escuelas budistas contrarias al Madhyamika, acusaban de nihilistas a Nagarjuna y los suyos.

²⁰ Sharma, *Indian Philosophy*, p. 260.

²¹ Raju, o. c., p. 225.

²² O. c., p. 221.

²³ *Ibid.*, p. 222.

²⁴ *Ibid.*, *ibid.*

Entre los modernos historiadores también el hindú Dasgupta ha interpretado a Nagarjuna en sentido nihilista^{24bis}.

Ahora bien, supuesta esta interpretación, las cosas y el hombre, el Nirvana y Buda mismo quedan, reducidos a pura ilusión, a un puro fenómeno carente de sentido.

2. *Realismo trascendente.*

Pero otros se inclinan más bien a considerar la teoría del vacío como la afirmación de una realidad última trascendental, la cual no puede ser expresada por palabras o conceptos algunos. Todo el mundo del samsara, el de las experiencias de los seres individuales y de sus diversas propiedades, tiene una realidad precaria: en sí mismo considerado, no tiene realidad propia y por tanto es no ser. Pero, en el fondo, todo este mundo es una realidad auténtica, escondida tras las apariencias fenoménicas, absolutamente trascendente, que no podemos nosotros aprehender por nuestros conceptos ni expresar por nuestras palabras. Nagarjuna quiere así apartarnos a nosotros de un realismo ingenuo, para llevarnos a la afirmación de “la verdadera realidad” de las cosas. Sin embargo, es evidente que la escuela de Nagarjuna no puede calificarse simplemente de “realista”. Los mismos Madhyamikas rechazan este epíteto y condenan a los que afirman el ser o la realidad. ¿Cómo, pues, entenderlos?

3. *Agnosticismo.*

Una interpretación puede presentarnos a Nagarjuna como agnóstico. La realidad es en sí vacía de toda determinación. Ahora bien, nosotros no podemos conocer, sino por medio de conceptos que expresan determinaciones de las cosas, y por consiguiente no podemos conocer la realidad tal como es en sí. Dados los caracteres determinados, todas las propiedades, tanto las positivas como las negativas, suponen una determinación de la cosa y toda determinación es de suyo carente de realidad. En consecuencia, nada podemos expresar por nuestros

^{24 bis} *Ibid.*, p. 253.

conceptos ni por nuestras palabras. Tampoco podemos negar la realidad de los seres, porque eso sería afirmar algo acerca de ellos. La conclusión es que debemos abstenernos, ya que somos incapaces de alcanzar un conocimiento propio de la realidad. Por eso no podemos decir nada, ni afirmar, ni negar. La única actitud es la abstención, la *epoché* o abstención de toda afirmación o negación, propia de los sofistas griegos. A este resultado parece acercarse Vicente Fatone al final de su estudio sobre esta doctrina: "Nagarjuna en definitiva, ordena suspender el juicio, y esa actitud es consecuencia del análisis de las cuatro posibilidades: ser, no ser, ser y ni ser, ni ser ni no ser. No puede serle atribuida ninguna tesis y Nagarjuna no se cansa de repetirlo"²⁵. "Todo eso dígame: Pero recuérdese que nada de eso es, y recuérdense que no puede decirse que nada de eso no es. Nada es en sí y nada es vacío y el vacío no es nihilidad sino la negación de la nihilidad. "No digamos *sunyā* y no digamos no *sunyā*", porque, cualquier cosa que dijésemos afirmaríamos, y nada debe ser afirmado"²⁶. "La palabra nos condena, porque sólo la palabra puede expresar el ser y el no ser. Y Nagarjuna calla". "Este es el método y esta es la conclusión del método: silencio, quietud, apaciguamiento, que ni siquiera el fundador de la doctrina se había atrevido a expresar con palabras"²⁷.

4. Abstención pedagógica.

La mayoría de los intérpretes modernos budistas, y no pocos de los especialistas europeos coinciden en que la actitud de Nagarjuna no puede ser calificada simplemente de nihilista, ni siquiera de agnóstica. ¿Cómo entonces podríamos comprenderla, ya que sus fórmulas son un continuo llamado a abstenerse de toda afirmación respecto de la realidad última de los seres? Creemos que debería calificarse como de "abstención pedagógica", la cual tiene como objetivo no incurrir, por una parte, en error, (aspecto negativo) y acercarnos lo más posi-

²⁵ *El budismo nihilista*, p. 152.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷ *Ibid.*, p. 157.

ble a vislumbrar la que es la última realidad (aspecto positivo), en sí misma inexpresable para nosotros, pero que, sin embargo, captamos "en alguna manera".

Es evidente, por lo tanto, que Nagarjuna quita al mundo fenomenal el valor de realidad última, de una verdadera realidad subsistente. En este sentido nada tiene realidad en sí, todo es vacío, porque todo es impermanente, y, por ello, no tiene ningún carácter real, ninguna determinación. Pero no cabe duda que Nagarjuna está "señalando" una realidad fundamental. Radhakrishnan observa: "Hay una realidad fundamental, sin la cual las cosas no pueden ser lo que son. *Sunyata* es un principio positivo"²⁸. Resumiendo el pensamiento budista dice también L. Suzuki: "El *Madhyamika* da al *Dharmakaya* el sentido de Vacío, que puede sin embargo significar realidad no expresable en palabras. Los *Yogacaras* le dan el sentido del absoluto"²⁹. La misma interpretación ofrece Raju, notando que no puede haber una negación del mundo fenomenal como realidad, sin referencia a la realidad verdadera. Es evidente que para Nagarjuna hay dos verdades: la verdad superficial que tiene como realidades las cosas aparentes y la verdad profunda o absoluta, que está escondida en el fondo de estas realidades fenoménicas. La afirmación de que las realidades fenomenales no son la verdadera realidad, nos lleva al fundamento de aquella que hace posible todas las cosas de este mundo fenomenal y contingente³⁰. Sharma es todavía más explícito en este sentido, pues trata de probar en su exposición que *sunyā* se refiere a la Realidad trascendente³¹.

La exhortación de Nagarjuna al silencio, a abstenerse de la afirmación y de la negación respecto de la última realidad,

²⁸ *Indian Philosophy*, vol. I, p. 663, citado por Zimmer, o. c., p. 521.

²⁹ *Budismo Mahayana*, p. 87.

³⁰ O. c., pp. 253-255.

³¹ "Unfortunately the word «Shunya» has been gravely misunderstood. (...) Shunya, according to the *Madhyamika*, we emphatically maintain, does not mean a «nothing» or an «empty word» or a «negative abyss». Shunya essentially means Indescribable (avāchya or anabhilāpya), as it is beyond the four categories of intellect (chatuskoti-vinirmukta). It is Reality which ultimately transcends existence, non-existence, both and neither." O. c., p. 74.

ha sido explicada también en sentido positivo por Maryla Falk. “El Madhyamika... silenciando los procesos discursivos (*hamma-samjñavyavahara*) se revela a sí mismo como un método esencialmente soteriológico, dirigido a guiar el pensamiento a la *prapañca*, la cual es palabra para la realización del *Dharma-ta*, indiferenciando inexpresable, la Vaciedad (*sunyata*) de la contingencia, la plenitud de la conciencia universal trascendental y estática (*tathata*)”³².

Ya Candrakīrti, cuyo pensamiento es tan atrevido como el de Nagarjuna, apunta esta misma interpretación. El Absoluto no puede ser concebido, ni por el conocimiento empírico, ni por el trascendental. Ningún tipo de conocimiento ni pensamiento es aquí admisible, porque ninguno es capaz de representar ni formular el ser, ni el no ser, ni el Nirvana. De ahí que toda formulación caiga en aporías o contradicciones insolubles. Pero a renglón seguido nos dirá que, además de esas dos especies de conocimiento, está el conocer absoluto, que “es esencialmente eterno y sin comienzo”, del cual nada podemos decir.

“Si se responde que los que están en el mundo fenomenal podrán conocer (el Nirvana), preguntamos: Lo conocerán empíricamente o metafóricamente (*samsārāvasthitah*, *vijñānena*)? Si imaginas lo primero, ello es imposible, porque “la conciencia empírica sólo capta objetos (aislados)” y el Nirvana es una totalidad sin objetos diferenciados. Pero tampoco es posible conocer el Nirvana por el “conocimiento trascendental (*jñānena*)” porque este debería serlo del “Vacío” universal. Pero este es (el conocimiento absoluto), que es esencialmente (eterno), sin comienzo. ¿Cómo puede este conocimiento que en sí es indefinible (sin carácter alguno) captar (el juicio definido): “el Nirvana es negación de ambos: ser y no ser?”. En verdad la

³² *Nāma-rūpa and Dharma*, Univ. of Calcuta, 1943, p. 74. Consecuentemente con esta doctrina de la “inefabilidad” del Dharma, los madhyamikas repetían que Buda no había en realidad enseñado nada, no había pronunciado ninguna palabra. “Igualmente Nagarjuna en su *Nirupamavasta* alaba a Buda porque no afirmó nada, puesto que no hay diferenciación en el *Dharmadhatu* (Realidad Última)”, *Ibid.*, pp. 72-73.

esencia del conocimiento absoluto escapa a toda formulación”³³. Según esto, podrían distinguirse tres niveles de conocimiento: El *conocimiento empírico*, o de los sentidos; el *trascendental*, llamado también *metafísico*, o del entendimiento, el cual se maneja por conceptos y no puede superar las aporías de las cuatro categorías del pensar conceptual: ser, no ser, ambos, ninguno; finalmente, el conocimiento *absoluto* que conoce sin conceptos más allá de toda discriminación: “esencialmente (eterno) sin comienzo... escapa a toda formulación”. Creemos que en esta triple escala del conocimiento se halla la clave de interpretación del Nihilismo o Vacío de los Madhyamikas. Y probablemente también la del Nihilismo o Vacío de las mismas escuelas del Hinayana³⁴.

³³ *Prasnapada*, XXV, 7, trad. de Scherbatsky, p. 203. Scherbatsky traduce aquí el término *sunyatā-ālambana* por “universal Relativity”, según su costumbre. Pero la significación literal y más usada y adaptada a la mente de los Madhyamikas es de Vaciedad o Vacío. El mismo Scherbatsky observa que por este término se significa el Absoluto en sí que él mismo llama “Realidad Absoluta”: “the absolute Reality (*samvṛta-sūnyata*) is here meant, which underlies the Universe of Reality (*samvṛti-sunyata*)”. O. c., p. 203, nota.

³⁴ Veamos, como ejemplo, la interpretación de la “nada” y de la esfera de la cesación total del conocer, es decir, del estado de “ni percepción ni no percepción”, que nos dan dos grandes obras clásicas del Hinayana: *Vimuttimaga* (Camino de la libertad) de Upatissa, escrita en pali el s. I d.C., y trad. al chino el s. VI; trad. inglesa por N. R. M. Ehara, S. Thera y Kh. Thera (Colombo, 1961) y *Visuddhimagga* (Camino de la pureza) de Buddhaghosa, trad. inglesa por Pe Maung Tin (P.T. vols. 11, 17, 21; Londres, 1913, 1929, 1931). La nada es explicada en el *Vimuttimagga* en sentido puramente negativo: “nada es”. Con expresas fórmulas dice: Pasando más allá de la esfera de la conciencia infinita, el *yogui*, pensando «no hay nada» (*there is nothing whatsoever*), entra y habita en la esfera de la nada” (pág. 118).

En cambio, la esfera de “ni percepción ni no-percepción” es explicada, no por un simple estatuto negativo, sino porque se llega a una “percepción fina”, la cual “no es percepción” comparada con la común, pero tampoco es “no-percepción”, porque es una “percepción fina”, diríamos: pura, transcendente. He aquí el preciso comentario:

“¿Cuál es el significado de «esfera de ni percepción ni no percepción»? Por la remoción de la falsa percepción, él adquiere la no-percepción. Por llegar a tener conciencia de la percepción fina, él entra en la esfera de ni percepción ni no-percepción (through there being a reminder of fine perception, he enters the sphere of neither perception nor non-perception”) (119). Y luego la llama también “subtle perception” (120).

Explicación totalmente coincidente se encuentra en el *Visuddhimagga*, que parece inspirado en la anterior. La “esfera de la nada” tiene sentido

5. *Síntesis.*

En realidad, si queremos concretar el trasfondo y el sentido último de la doctrina del Vacío de Nagarjuna, parece que pueden establecerse con bastante aproximación los siguientes puntos:

1) En primer lugar, no se puede calificar a Nagarjuna simplemente de nihilista, ya que él expresamente rechaza esta actitud. Es evidente que el autor es el primero y el mejor intérprete de sí mismo. Cualesquiera que sean las implicaciones en su doctrina, sinceramente su actitud total no puede ser considerada como nihilista. Los Madhyamikas han rechazado siempre la acusación de nihilismo, fundándose en la doctrina de su maestro. Véanse los párrafos más interesantes del *Prasannapada*, en el capítulo 18, dedicado al "Sí", Atman. Aunque defiende la doctrina del no-yo, al final del capítulo se detiene a explicar "por qué los Madhyamikas no son nihilistas"³⁵.

2) El nihilismo de Nagarjuna se dirige hacia el mundo fenomenal, afirmando que los caracteres exteriores de las cosas son aparente realidad, como las "sombras". Todo ello es producto de la ilusión. "Todas las cosas son producidas por la falsa discriminación"³⁶. "Las cosas no son más que la mente misma, ellas están constituidas como fantasmas"³⁷.

"La transmigración por los seis caminos de la existencia, la excelencia y la alegría del mundo celestial o el gran sufrimiento de los purgatorios, todo ello proviene de aprehender el

negativo: "nada existe", "no hay nada", "nada es". Aquí "nada" significa que "no hay nada de ello" (*there is nothing of it*) (III, pp. 384-386).

También da la misma interpretación de la "esfera de ni percepción ni no-percepción". Ello significa que se ha eliminado la "percepción grosera" debido a la presencia de una percepción sutil (*subtle perception*) (p. 389). Lo que se dice de la percepción se debe aplicar a los otros "estados" de la mente: sentimiento, conciencia, contacto... (*Ibid.*). Con ello se apunta a un estado superior, conocimiento, sentimiento, contacto puro, trascendental. ¿No habrá aquí una influencia del Mahayana, señalada por algunos autores, en el *Visuddhimagga*, lo mismo que ya anteriormente en el *Vimuttimaggā*? O más bien, ¿no estará el mismo Mahāyāna explicitando una doctrina ya supuesta en el fondo de las fórmulas nihilistas del Hinayāna?

³⁵ Jong, J. W. de, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, p. 25.

³⁶ *Mahāyāna-Vims-haka*, 8.

³⁷ *Ibid.*, 19.

mundo externo como real"³⁸. Nagarjuna intenta demostrar hasta la saciedad que todas las cosas "transitorias" y precederas son carentes de realidad.

3) Pero al paso que niega la realidad al mundo fenomenal, habla de la "realidad última". Esta realidad última está en todos y es el fondo de todas las cosas. Esta realidad es pura, sin discriminación. "Fuera de conceptos, sin diversidad, he aquí los caracteres de la realidad"³⁹.

Nagarjuna mismo define el carácter de la Realidad (*tattvasya laksanam*) como tranquila y feliz, de ella procede la pluralidad, pero ella es la no-dualidad absoluta, la verdad total para el entendimiento⁴⁰. "Desde el punto de vista del Absoluto todo es igual, indiferenciado"⁴¹. Esta realidad última es la realidad misma de las cosas. "La naturaleza individual de las cosas es considerada como sombra; ellas son en substancia puras, serenas, no-dualistas y lo mismo que la talidad"⁴². "Desde el punto de vista del absoluto, no hay nacimiento ni tampoco hay aquí aniquilación; Buda es como el espacio celeste, y así son los seres; ellos son de una naturaleza"⁴³.

4) Pero como esta realidad pura y trascendental es inevitable, se impone el más absoluto silencio acerca de la misma; detener la actividad de la mente, ya que ésta, de cualquier manera, nos lleva al error. El sabio, apenas realiza esta profunda verdad, inhibe todo género de consideraciones, ya que todas son en el fondo falsas. "Por el contrario, los Bodhisattvas desde su primera resolución, pronuncian el gran voto (de salvar los seres)... Ellos poseen un saber muy agudo, buscan el verdadero carácter del *Dharma* y abandonan todo género de consideraciones, a saber, las consideraciones que se refieren a lo puro e impuro, lo eterno y lo transitorio, la felicidad y el dolor, lo vacío y lo real, el yo y el no yo... "¿Cuál es la finalidad de sobrepasar todas estas consideraciones sobre las diferencias de las

³⁸ *Ibid.*, 6.

³⁹ *Prasannapadā*, trad. de J. W. Pong, p. 27.

⁴⁰ *Mādhyamika-sastra*, XVIII, 9. Citado por Sharma, p. 85.

⁴¹ *Prasannapadā*, trad. de J. W. Jong, p. 37.

⁴² *Mahayana-Vimshaka*, 4.

⁴³ *Ibid.*, 2.

cosas? Precisamente llegar a captar el “verdadero carácter de las mismas. “Rechazando estas vistas falsas y estas consideraciones agudas los Bodhisattvas no ven en las cosas exteriores sino el verdadero carácter, que no es ni puro ni impuro, ni eterno ni transitorio, ni feliz ni doloroso, ni vacío ni real, ni personal ni impersonal... La posición (puramente neutra) adoptada por los santos es llamada *Prajñāparamita* (sabiduría trascendente)”⁴⁴. Este es un texto típico de Nagarjuna. Resume todo su pensamiento madyhamika. En síntesis nos dice: para conocer el verdadero *Dharma* de las cosas, (la realidad última trascendental pura e indiferenciada), es necesario silenciar el proceso conceptual y discursivo que procede siempre por diferenciaciones. A la realidad última, vacía de toda discriminación, ha de corresponder un conocimiento, vacío también de todo acto discriminatorio, de todo concepto y de toda afirmación.

6. Valores de la doctrina de la vacuidad.

Pero se preguntará, ¿cuál es el valor de esta actitud, que parece condenar la mente al silencio total? ¿No es en el fondo un pesimismo nihilista? ¿Qué se puede construir sobre esta actitud? Nada, si se detuviese en el simple nihilismo o agnosticismo. Pero el espíritu parece ir “mas allá”.

1) La doctrina de la vacuidad intenta dar un “gran salto” para trascender la deficiencia de nuestro modo limitado y parcial de conocer. Con sus fórmulas negativas y con su invitación a detener el proceso mental, está tratando de señalar la forma más profunda de reconocer que el absoluto como tal es inexpresable, inefable. Es un esfuerzo gigantesco por expresar lo que es inexpresable para la mente humana. He aquí su valor y su aspecto positivo.

2) Pero este gran salto incluye a su vez un gran riesgo, que no siempre Nagarjuna sabe evitar. Se cae en el peligro del irracionalismo, del nihilismo y del agnosticismo. Nagarjuna carga el acento, si nos atenemos a sus fórmulas, en el aspecto negativo, señalando la inadecuación de nuestro conocimiento sen-

sible y conceptual con el ser último de las cosas. A fuerza de insistir en ello, se da la impresión de que no podemos conocer nada y, en consecuencia, se sigue que debemos inhibir juntamente toda afirmación o negación. Aquí está el riesgo del agnosticismo más radical.

Pero Nagarjuna ha caído asimismo en otro riesgo que su actitud unilateral no puede evitar. La ambigüedad con que procede acerca del mundo de la experiencia, del mundo contingente o fenoménico. Aquí también se limita a afirmar su falta de realidad absoluta, y, por lo tanto, parece negar todo valor real a los caracteres del mundo empírico. Pero el hecho de que una realidad no sea autónoma sino dependiente, de que los caracteres de las cosas no sean permanentes, no les impide que tengan también su “propia realidad”, aunque ésta sea relativa, temporal y transitoria. Los textos idealistas de Nagarjuna por un lado y su repetida afirmación de que todo lo que es transitorio es vacío, inducen al error o por lo menos a la ambigüedad de considerar irreal lo que es contingente o transitorio. Este es uno de los sofismas centrales escondidos en la dialéctica destructiva de Nagarjuna.

Pero cualquiera sea la opinión que se forme uno acerca del valor real que Nagarjuna atribuye al mundo fenoménico, cualquiera sea la unilateralidad en la exposición misma o en la urgencia del silencio total frente a la realidad absoluta y última de las cosas, no cabe duda que Nagarjuna reconoce una “Realidad Última”. “Realidad Última” de pureza inefable y transparente, como la naturaleza de Buda. No olvidemos que el mismo Nagarjuna se ha movido también en el mundo piadoso de la Budología. Aunque, por una parte, nihiliza la existencia de Buda, por otra, profesa devoción, admiración y confianza ciega en el Buda celestial. En el *Mahaprajñāparāmitāsāstra* nos describe a Buda como superior a los dioses, Maheshvara, Visnu, Kumāra... “Sólo Buda puede llevar el nombre de Buda. Es necesario rendirle homenaje, tomarlo como maestro y no servir a los dioses”⁴⁵. En la descripción de Nagarjuna, Buda aparece como el

⁴⁴ *Prajñāparāmitāsāstra*, XXX, 4, 3, trad. de E. Lamotte, pp. 1105-1106.

⁴⁵ *Ibid.*, IV, p. 144.

único verdadero Dios, con “las grandes cualidades y fuerzas del supersaber”, con un “pensamiento absolutamente puro” y por ello con poderes milagrosos, superiores a los de los dioses⁴⁶. En fin, Buda es el Omnisciente: “El omnisciente (Buda) existe realmente” y su ciencia es “Inmensa, incalculable, infinita”⁴⁷.

Las fórmulas del Nagarjuna de la devoción y del Nagarjuna metafísico, acentúan la ambigüedad de su doctrina madhyamika, pero unas y otras tienen al menos de común el fondo de una Realidad trascendente, cuya pureza (“vacuidad”) se quiere salvar a toda costa. Ella está más allá de todo lo transitorio, pero a la vez es su naturaleza y realidad última. Es cierto que Nagarjuna rechaza toda teología positiva y toda teología negativa. Pero no es menos cierto que trata de orientarnos hacia la realidad del Absoluto, haciéndonos vivir con el silencio su transcendencia inexpresable: Su doctrina, por tanto, debería llamarse una teología neutra o abstentiva, pero en último término, teología.

⁴⁶ *Ibid.*, *ibid.*, p. 145.

⁴⁷ *Ibid.*, *ibid.*, pp. 147-153.

ETICA Y VOCACION EN J. ORTEGA Y GASSET

Por ANSELMO MATAIX, S.J. (Tokyo)

Ser buenos arqueros ha sido el ideal ético que nos propuso Ortega en el capítulo anterior. Pero el blanco al que apunte la flecha de nuestra vida, no es un concepto abstracto-universal de perfección vigente para todos los hombres en toda la latitud geográfica y longitud temporal histórica, ni tampoco una construcción arbitraria y subjetiva. Es algo que se nos da con nuestra existencia concreta y personal. Aquí entra de lleno toda la teoría orteguiana de la vocación, esencial para entender su doctrina moral.

La palabra vocación tiene en el uso ordinario del pueblo un sentido, por desgracia bastante limitado. Todavía, cuando se habla por ejemplo de ejercicios espirituales en que se va a hablar sobre la vocación, gran parte de la gente piensa que se tratará el problema específico de la vocación sacerdotal o la vocación de médico, abogado, etc., como profesiones que requieren especiales cualidades, una especial *vocación*. Ortega habla de vocación en un sentido más general y al mismo tiempo más estricto.

*“La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima e integral, no para el esquema social que son las carreras, las cuales, entre otras cosas, dejan fuera muchos órdenes de la vida sin predeterminarlos. Por ejemplo, el ser médico no implica si se va el hombre a casar o no”*¹.

Para Ortega la vocación no es meramente una ocupación profesional entre otras, una carrera, que aun en los casos ideales de una compenetración plena entre individuo y trabajo nunca llega a una integración de identidad. Vocación es “un programa íntegro e individual de existencia”, el ser existencial del in-

¹ V, 171-172, de las *Obras completas* de J. Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid.