

«Análisis del ir y del venir»¹

Introducción y traducción:
Elías Capriles²

¹El texto que aquí presentamos contiene la primera mitad del «Análisis del ir y del venir». Dicho «Análisis» corresponde al capítulo segundo de *Palabras claras*, en el cual, hace alrededor de mil años, el filósofo hindú Chandrakirti comentó el texto de Nagarjuna *Tratado sobre el sendero del medio*, escrito en uno de los primeros siglos de nuestra era).

²El texto fue traducido, con sustanciales modificaciones, a partir de la traducción al inglés realizada por Jeffrey Hopkins (Chandrakirti, inglés 1974, *Analysis of Going and Coming. The Second Chapter of Chandrakirti's Clear Words, a Commentary on Nagarjuna's Treatise on the Middle Way*. Dharamsala, India, Library of Tibetan Works and Archives). Las notas a la Introducción son del traductor al español. En algunos casos las notas al texto principal son de Jeffrey Hopkins, en otros son del traductor al español y todavía en otros son una combinación de notas de Jeffrey Hopkins con notas del traductor al español. Los paréntesis explicativos en el texto fueron agregados por Jeffrey Hopkins a la versión inglesa; los corchetes explicativos fueron agregados por Elías Capriles a la versión española.

Introducción

La filosofía oriental

En nuestro país, es común que los estudiosos de la filosofía nieguen la existencia de algo que pueda ser designado como ‘filosofía oriental’. Y, aunque en otras latitudes este error no es tan común, en él llegó a incurrir incluso un decidido partidario de la mística y admirador de lo oriental, como lo fue René Guénon. En cambio, el profesor Angel Cappelletti ha escrito:³

³Cappelletti, Angel J. (1972), *Inicios de la filosofía griega*. Caracas, Editorial Magisterio. En el mismo texto, el reconocido filósofo argentino residenciado en nuestro país agrega:

«Si consideramos la ‘filosofía’ tal como la entienden algunos filósofos contemporáneos, (los positivistas lógicos, por ejemplo), no nos será difícil comprender que la idea de ‘filosofía’ que tenían un Sócrates o un Plotino se puede aplicar con más exactitud a lo que hicieron Mencio en China o Shankara en la India, que a lo que en nuestros días hacen un Carnap y un Ayer...

«Decir, por ejemplo, que en la India antigua no hubo filosofía porque la especulación (metafísica, cosmológica, ética, etc.) partía de la aceptación de los Vedas como libros divinamente inspirados, significa desconocer la amplísima libertad con que los textos védicos eran interpretados por los filósofos hindúes (hasta el punto de dar origen a seis diversos ‘darshanas’ o sistemas); significa ignorar que hubo pensadores y escuelas de pensamiento que no reconocían a los Vedas (agnósticos, materialistas, budistas, jainas, etc.); significa pasar por alto el hecho de que casi todos los filósofos griegos aceptaban, en uno u otro sentido, los mitos tradicionales; significa ignorar, en fin, que Escoto Erígena y Abelardo, Tomás de Aquino y Eckhart, Berkeley y Malebranche, Schleiermacher y Kierkegaard, aceptaron también los libros del Antiguo y Nuevo testamento como divinamente inspirados.

«Por otra parte, negar (como lo hace R. Guénon) que en la India haya habido ‘filosofía’, partiendo de la noción que de ésta tuvieron los filósofos racionalistas y críticos de los siglos XVIII y XIX, comporta evidentemente un arbitrario estrechamiento de la extensión histórica del concepto de ‘filosofía’.

«Tampoco resulta en modo alguno satisfactoria la posición que a este respecto adopta Hegel, quien antes de hablar de la filosofía griega trata de la filosofía china y de la India, y, sin embargo, sostiene que el pensamiento oriental debe quedar fuera de la historia de la filosofía, pues lo considera como ‘una fase

«He aquí, pues, que aun cuando el vocablo "filosofía" sea indudablemente un vocablo griego y aun cuando el mismo no tenga equivalente en sánscrito, en chino y, mucho menos, en otras lenguas orientales, el concepto que representa dicho vocablo para determinados pensadores griegos podría aplicarse tal vez mejor a la reflexión de ciertos pensadores indios o chinos que a la actividad y la obra de otros "filósofos" griegos o modernos.

«Si tenemos en cuenta todo esto, difícilmente podremos negar que aquello que los griegos (y sus continuadores, los europeos del Medioevo y de la Edad Moderna) llamaron "filosofía" ha existido durante la Antigüedad, en China y en la India, al mismo tiempo y aún antes que en Grecia.»

La filosofía *madhyamika*

Entre los pensadores de la antigua India, uno de los filósofos más originales, exitosos y sutiles fue el primer Nagarjuna, quien, por una parte, reveló la literatura del *Prajñāparamita* y, por la otra, dio origen a la importante escuela filosófica conocida como *madhyamika* (o *madhyamaka*).

Este nombre, que puede ser traducido como «la vía del medio», expresaba un importante concepto budista. Para la escuela por él identificada, todo lo que podía ser afirmado constituía una verdad parcial. Sin embargo, el individuo común lo tomaba por una verdad total y absoluta. Este tomar lo relativo y parcial como absoluto y total constituía un elemento central del error designado como *avidya*, el cual, para algunos budistas del *mahayana*, constituía la «segunda noble verdad».⁴ En efecto, un texto de la escuela *madhyamika* conocido como *Madhyamakavṛtti* afirma:⁵

«Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*),⁶ y ninguna de ambas es verdadera.»

Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, para los filósofos de la escuela *madhyamika* nos encontramos en un

provisional' (*ein Vorläufiges*), de la cual sólo se acuerda para explicar su relación con la 'verdadera filosofía' (*zur wahrhaften Philosophie*).

«En la India, no menos que en China, hubo (desde un poco antes que en Grecia) una especulación racional, tendiente a proporcionar una concepción lógicamente fundada del mundo y de la vida; hubo escuelas y sistemas, crítica y polémica, actividad pedagógica y producción literaria que tenían por objeto dicha especulación racional.

«Y cualesquiera hayan sido los presupuestos teológicos (o, en general, no filosóficos) de tal especulación, cualesquiera hayan sido sus métodos y sus medios de expresión, sus resonancias sociales y sus propósitos inmediatos, es evidente que ella se concretó larga y reiteradamente en conjuntos de ideas, metódicamente logradas y sistemáticamente dispuestas, en los cuales es posible reconocer y articular una metafísica, una teoría del conocimiento, una psicología, una antropología, una ética, una cosmología y, a veces, también una lógica y una epistemología. Lo mismo cabe decir de China, donde encontramos, además, como parte esencialísima de todos los sistemas, una filosofía de la cultura y una filosofía política.»

Cabría agregar que, mientras que muchos filósofos cristianos aceptaron la autoridad de las escrituras, ninguna de las escuelas filosóficas del budismo consideró que la autoridad de las escrituras fuese fuente de conocimiento válido (*pramana*).

⁴Lo más común en el budismo es la explicación de la «segunda noble verdad» en términos del concepto de *trshna* o «ansia». Sin embargo, el ansia indicada por el término *trshna* es una consecuencia de la *avidya*, la cual, por lo tanto, es considerada por algunos mahayanistas como la segunda noble verdad.

⁵Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi (India), Motilal Banarsidass.

⁶Los conceptos de *paksha* y *pratipaksha* nos recuerdan los de *Begrief* y *Gegenbegrief* en Avenarius, Carstanjen y Petzoldt, y traen a la mente el famoso *dictum* de Baruch de Spinoza:

«*Omnis determinatio negatio est.*»

error. Puesto que el primer paso para superar dicho error es reconocerlo como tal, dichos filósofos desarrollaron una serie de razonamientos destinados a refutar nuestra creencia en el carácter absoluto de los principales fenómenos relativos: la persona humana, los fenómenos que carecen de personalidad, la producción, el movimiento y así sucesivamente.

Las similitudes entre algunas de estas refutaciones y las desarrolladas por Zenón de Elea pueden ser de gran impacto para algunos lectores. Sin embargo, mientras que Zenón intentaba demostrar que el mundo de lo sensorio (o de lo «físico») carecía de toda realidad, y que lo verdadero era el ser, asociado al *nous*, los *madhyamika* no intentaban ni refutar la innegable manifestación de lo físico-sensorio, ni afirmar la supuesta realidad del ser o del *nous*. Para ellos el concepto de «ser» era tan inaplicable a la realidad y sus elementos como el de no-ser (o como el de ser-y-no-ser o como el de ni-ser-ni-no-ser), y el *nous* era tan relativo como los fenómenos del mundo sensorio que nosotros consideramos «físico». Lo que los *madhyamika* intentaban refutar era la creencia en una correspondencia absoluta y total entre los conceptos y lo que los mismos interpretaban. Toda correspondencia entre los conceptos y lo que los mismos interpretan es relativa y parcial; puesto que en nuestra experiencia la experimentamos como absoluta y total, es necesario refutar esta experiencia, demostrando la relatividad y la parcialidad de la correspondencia en cuestión.⁷

Chandrakirti y sus antecesores

Nagarjuna, quien originó el *madhyamika*, vivió a comienzos de nuestra era (según algunos estudiosos, alrededor del siglo II d.J.C; según otros, más tardíamente). Su labor de elaboración conceptual fue continuada sin interrupción alguna por su discípulo Aryadeva.

Después de Aryadeva, representantes de la filosofía *madhyamika* comenzaron a incluir en sus escritos e interpretaciones conceptos de otras escuelas filosóficas del budismo

⁷Cabe señalar que, una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, sería posible utilizar algunas de las «pruebas» de Zenón de Elea para mostrar, no la inexistencia del mundo físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que se supone que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—.

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad. Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos *madhyamika* de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, *en verdad*, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la revelación del Logos heraclíteo y a su función cognoscitiva libre de error.

Ahora bien, el hecho de que, utilizada para los fines de los *madhyamika*, la prueba de Q quede liberada de las fallas que señaló Vlastos no significa que los argumentos de los *madhyamika* no puedan ser objeto de objeciones similares a las que la filosofía analítica ha hecho a los argumentos de Zenón De Elea. En efecto, en la traducción que aquí ofrecemos el experto en lógica podrá encontrar una serie de afirmaciones y razonamientos hoy en día considerados objetables. Sin embargo, la nueva física y las nuevas formas de la lógicas nos han proporcionado nuevas armas para demostrar lo que los *madhyamika* se esforzaban por demostrar. Algunas de estas armas fueron utilizadas por mí en mi libro *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, UCV, 1986) y en una serie de otros trabajos.

y, en particular, conceptos de las escuelas *yogacharya* (la escuela «mentalista» que niega la existencia de todo lo que no sea mental) y *sautrántika* (la más sutil de las escuelas «realistas» del norte). Fue así que surgieron las subescuelas del *madhyamika-swatántrika* conocidas como *madhyamika-swatántrika-yogachara* y *madhyamika-swatántrika-sautrántika*. Mientras que la última fue desarrollada por Bhavaviveka, la primera conoció dos tendencias diferentes: la de Shantarakshita, Kamalasila y Arya Vimuktasena, y la de Haribhadra, Jetari y Lavapa.

Más adelante, el filósofo Buddhupalita, considerando que los *madhyamika-swatántrika* se habían apartado de la filosofía original de Nagarjuna y Aryadeva al incorporar una serie de tesis de otras escuelas, intentó retornar a las ideas originales del *madhyamika*. Como vimos, para los primeros *madhyamika*, toda tesis o posición (*paksha*) implicaba una antítesis o contraposición (*pratipaksha*), y ninguna de ambas era verdadera. En su intento de seguir esta línea en su forma más pura, Buddhupalita ideó una filosofía que no afirmaría hipótesis semi-mentalistas (como lo hacían los *madhyamika-swatántrika-yogachara*) ni semi-realistas (como lo hacían los *madhyamika-swatántrika-sautrántika*), sino que intentaría reducir al absurdo toda teoría sobre la realidad. Y, puesto que *prasanga* significa *reductio ad absurdum*, dio a su escuela el título de *madhyamika-prasanguika* o «*madhyamika* de la reducción al absurdo».

Chandrakirti, el autor del texto cuyos extractos presentamos a continuación, fue, junto a Shantideva, uno de los dos sucesores más importantes que Buddhupalita tuvo en la India. Mientras que Shantideva se hizo famoso a raíz de la producción de una obra totalmente original llamada *Bodhisattvacharyavatara*, Chandrakirti fue conocido sobre todo por sus comentarios a los textos originales de Nagarjuna (y, en particular, por el comentario conocido como *Madhyamakavatara*), en los cuales intenta dejar bien sentado lo que para él constituía el sentido original de los mismos, y que contraponía a las interpretaciones de las distintas escuelas de los *madhyamika-swatántrika*.

El texto que aquí reproducimos constituye la primera mitad del capítulo segundo de *Palabras claras*, en el que Chandrakirti comenta el segundo capítulo del texto de Nagarjuna *Tratado fundamental del camino medio*. La versión española libre fue producida a partir de la traducción al inglés realizada por Jeffrey Hopkins en base a la traducción tibetana del libro, que el Dr. Hopkins confrontó constantemente con las partes existentes del texto sánscrito. Por último, cabe señalar que en sus notas el Dr. Hopkins había adoptado el punto de vista de los *guelugpa*; al modificarlas yo adopté, en cambio, el punto de vista del filósofo tibetano Mi Pham (fines del siglo XIX y comienzos del XX), aceptado por el resto de las escuelas filosóficas y religiosas del Tibet.

Elías Capriles

Análisis del ir y del venir

(desde el comienzo hasta el comentario al verso No. 15 del texto de Nagarjuna *Tratado fundamental del sendero del medio*)

Adversario: [En el primer capítulo, tanto del texto original de Nagarjuna como del comentario de Chandrakirti], por medio de la refutación de la producción, la no-cesación y así sucesivamente fueron establecidas como cualidades de la originación interdependiente. Sin embargo, a fin de establecer que en lo que surge interdependientemente no hay ni «ir» ni «venir», se deben aducir algunas otras pruebas susceptibles de refutar las mencionadas acciones universalmente conocidas.⁸

Chandrakirti: Si hubiese un «ir» definido,⁹ tendría que ser adscrito a la parte del sendero que ya se ha recorrido, a la que todavía no ha sido recorrida o a la que está siendo recorrida.¹⁰ Sin embargo, el ir no es posible en ninguno de estos casos. Por ello, Nagarjuna dice:

⁸Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto, ampliada y modificada por el traductor al español: Hay una controversia entre Bhavaviveka (fundador de la escuela *madhyamika-swatántrika-sautrántika*) y Buddhupalita (fundador de la escuela *madhyamika-prasanguika*) con respecto a la manera en que el capítulo debe comenzar o ser introducido.

⁹Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto, ampliada y modificada sustancialmente por el traductor al español: «Definido» (*niyatam*) modifica, bien sea a «ir» (*gamanam*), bien sea a «tendría que ser». En la traducción al tibetano (16-2-4) modifica a «ir»; Tsong-kha-pa (54a) reemplaza el término «definido» con *swabhava-sat* (*ngo bo nyid kyis yod*). El primer Dalai Lama hace lo mismo en su resumen del comentario de Tsong-kha-pa, y la tradición oral y escrita de la secta *guelugpa* —que desarrolló una variedad tibetana de la escuela *madhyamika-prasanguika*— subraya que lo que está siendo refutado no es el ir y el venir en general, sino el carácter de existencia intrínseca, [sustancial o absoluta que los individuos en el error atribuyen] al ir y al venir.

[En la mencionada tradición, los términos] *ngo bo nyid kyis yod pa* y *ngo bo nyid kyis grub pa* (*swabhava-sat* y *swabhava-siddha*) son utilizados de manera intercambiable; por lo tanto, *swabhava-siddha* es traducido como «existiendo intrínsecamente» y no como «establecido intrínsecamente», que parece más torpe en lenguas occidentales.

En efecto, como lo reporta Jamyang Shaywa en su *Gran exposición de postulados*, sólo en el sistema realista ingenuo de los *vaibhasika* se dan sentidos diferentes a *dravya-sat* —«sustancialmente existente»— y *dravya-siddha* —«sustancialmente establecido»—. En dicho sistema sólo las verdades absolutas son *dravya-sat*, mientras que los fenómenos en su totalidad —sean verdades absolutas o convencionales— son *dravya-siddha*. Bhavaviveka combinó los puntos de vista de los *sautrántika* con los de los *madhyamika*, y su escuela conserva algunas de las distinciones de los *sautrántika* que son negadas por los *prasanguika* y por la versión tibetana que de la filosofía y la práctica *prasanguika* han desarrollado los *guelugpas*.

¹⁰Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto, ampliada y modificada sustancialmente por el traductor al español: Bhavaviveka (162-3-1) dice: «Si el ir existiera de manera última [o sea, absoluta: *paramartha-sat*], tendría que considerarse que existe en lo recorrido, lo que todavía no ha sido recorrido o lo que está siendo recorrido. Así, pues, como se explicó en la nota anterior, (el *prasanguika*) Chandrakirti está refutando [la acción de] ir que supuestamente existiría de manera intrínseca, pero (el *swatántrika-sautrántika*) Bhavaviveka está refutando [la acción de] ir que existiría de manera última [absoluta]. Para Chandrakirti «existencia última [o absoluta]» y «existencia intrínseca» son sinónimos, pero para Bhavaviveka no lo son.

- 1 Respectivamente, lo ya recorrido no está siendo recorrido,
lo todavía no recorrido tampoco está siendo recorrido,
y no se conoce algo que esté siendo recorrido
y que sea separado de lo ya recorrido y de lo todavía no recorrido ¹¹

Aquí, la parte de un sendero en la cual haya cesado la acción de ir se llama «lo ya recorrido». El verbo «está siendo recorrido» se refiere al estado de lo que está siendo afectado actualmente por una acción de ir. [En consecuencia], carece de sentido presentar «lo ya recorrido» —la parte en la cual ha cesado una acción de ir— como sujeto del verbo «está siendo recorrido», que indica el tomar parte en una acción actual de ir. En resumen, es imposible que lo ya recorrido esté siendo recorrido. La palabra «respectivamente» (*tavat*) indica una serie de refutaciones.

«Lo que todavía no ha sido recorrido» tampoco está siendo recorrido. Esto se debe al hecho de que «lo todavía no recorrido» se refiere a una [parte de un sendero que será

Bhavaviveka afirma que [en el plano] convencional (*vyavaharatah*) [se puede afirmar la] existencia intrínseca del ir, pero en el mismo [plano] no [se puede afirmar] su existencia absoluta. Chandrakirti, en cambio, afirma que lo que existe convencionalmente es el mero ir, mientras que el ir intrínsecamente no existe ni siquiera de manera convencional.

Este es un punto principal de diferencia entre los *prasanguika* —como Buddhapalita, Chandrakirti y Shantideva— y los *swatántrika* —y, en particular, *swatántrika-sautrántika* como Bhavaviveka—. Ambos son *madhyamika*, porque afirman que ningún fenómeno existe de manera absoluta o verdadera (*satya-siddha*). Buddhapalita, Chandrakirti y Shantideva son *prasanguika* porque afirman que ningún fenómeno existe intrínsecamente ni siquiera en el [plano] convencional. Bhavaviveka es *swatántrika-sautrántika* porque afirma que en el [plano] convencional todos los fenómenos existen intrínsecamente.

Esto no implica una superioridad radical de los *prasanguika* sobre los *swatántrika* **en general** ni, menos aún, el que los primeros se encuentren en la verdad y los segundos en el error. A comienzos de nuestro siglo el filósofo tibetano Mi Pham sostuvo en un debate que el punto de vista de los *prasanguika* expresaba la visión que se manifiesta en el estado absoluto de Contemplación de quienes se encuentran en el «sendero de meditación» (tib.: *sgom lam*), mientras que el punto de vista de los *swatántrika* (y en particular de los *swatántrika-yogachara*) expresaba la visión que se manifiesta en el estado de post-Contemplación de los mismos individuos. Este punto de vista fue aceptado por todas las escuelas filosóficas tibetanas a excepción de la secta budista llamada *guelugpa*.

La idea en la base de la interpretación de Mi Pham es que quienes recorren el sendero de Contemplación (tib., *sgom lam*) —el cuarto de los senderos del *mahayana*—, cuando se encuentran en el estado de Contemplación no perciben ningún fenómeno como existiendo intrínsecamente, ni siquiera en el [plano] convencional —lo cual corresponde al punto de vista de los *prasanguika*—. En cambio, en el estado de post-Contemplación, los individuos en cuestión todavía perciben los fenómenos como existiendo intrínsecamente en el plano convencional (a pesar de que, según el *bhumi, sa* o «nivel» del sendero en cuestión en que se encuentren, la impresión de existencia intrínseca en cuestión será mayor o menor).

¹¹Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: En sánscrito, *gamyate* significa tanto «está siendo recorrido» como «es conocido». Las justificaciones para traducir esta misma palabra de maneras diferentes en la traducción son muchas. Tanto Buddhapalita (78-2-6) como Bhavaviveka (163-1-1) interpretan el significado del último *gamyate* del primer verso como «es conocido». Buddhapalita dice que «no es conocido» (*na gamyate*) significa «no es correcto pues no está siendo aprehendido». Bhavaviveka dice que «no es conocido» significa «no es aprehendido» (lo cual en reconstrucción sería *anupalabhyate*). Los traductores tibetanos han seguido esta interpretación con una traducción congruente de la última *na gamyate* en el verso de Nagarjuna como *shes par mi 'gyur ro* («no es conocido»). Esto indica que los traductores estaba familiarizados con los comentarios y se basaban en ellos. Aquí Chandrakirti parafrasea *gamyate* como *prajñayata*. El último *na gamyate* parece ser un juego de palabras con los dos significados apropiados: «no está siendo recorrido» y «no es conocido».

recorrida en el] futuro, en la cual una acción de ir no se ha producido todavía. En cambio, el verbo «está siendo recorrido» está en presente. Debido a la enorme diferencia existente entre el futuro y el presente, no es posible que lo todavía no recorrido esté siendo recorrido. Si algo [todavía] no ha sido recorrido, ¿cómo podría estar siendo recorrido [ahora]? Y si está siendo recorrido [ahora], [ya] no es algo que todavía no ha sido recorrido.

[Pero] tampoco hay [una acción de] ir en lo que está siendo recorrido [ahora], pues:

No se conoce algo que esté siendo recorrido [y que sea] separado de lo ya recorrido y de lo todavía no recorrido.

El área que «alguien que va» ya ha recorrido es [para él un] área ya recorrida. Del mismo modo, el área que «alguien que va» no ha recorrido todavía es [para él un] área todavía no recorrida.¹² No encontramos otra tercera parte de un sendero, diferente de lo ya recorrido y de lo todavía no recorrido, que pueda ser designada como «lo que está siendo recorrido». Puesto que ello es así, no se conoce algo que esté siendo recorrido. «No se conoce» (*gamyate*) significa «no es objeto de una cognición». Así, pues, no hay algo que esté siendo recorrido y, por lo tanto, no [hay una parte del sendero que] participe de la acción de ir.¹³ En consecuencia, no hay [una acción de] ir [en el área que] está siendo recorrida.

Adversario: El área que está siendo pisada por un pie de «alguien que va» en la actualidad, es lo que está siendo recorrido.

Chandrakirti: Ello no es así, pues los pies son agregados de partículas.¹⁴ El área detrás de una partícula situada en la punta de un dedo del pie es parte del área ya recorrida por esa partícula. El área frente a una partícula situada en el tobillo está incluida dentro del área todavía no recorrida por esa partícula. Puesto que no existe un pie separadamente de las partículas [que lo constituyen], no hay algo que esté siendo recorrido y que sea separado de lo ya recorrido y de lo todavía no recorrido.

[A fin de establecer si hay o no algo que esté siendo recorrido por él], un pie es analizado en términos de su relación con las direcciones —este y oeste, [parte anterior y parte posterior]—. Lo mismo deben hacerse con las partículas [que constituyen el pie]. A su vez, algo que esté siendo recorrido que sea mitad ya recorrido [y mitad todavía no recorrido] no puede existir; para demostrarlo, el asunto] debería ser analizado en términos

¹²Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: En base a la traducción tibetana, el sánscrito debería decir *agatah* y no *anagatah*.

¹³Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: *Na gamyate* es traducido aquí, siguiendo a la versión tibetana, como «está siendo recorrido». Chandrakirti parece hacer uso pleno del juego de palabras al que se presta el prefijo *gam*, que significa tanto «conocer» como «ir».

¹⁴Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto, modificada por Elías Capriles: Aquí «partícula» indica la unidad más pequeña, físicamente indivisible. Una partícula puede ser a su vez dividida mentalmente en partes: la del oeste, la del norte, la del este, la del sur, la de abajo y la de arriba. Jamyang Shaywa dice en su *Gran exposición de puntos de vista* que los *madhyamika* aceptan que cierto tipo de partículas son las más pequeñas en el sentido de ya no poder ser divididas físicamente sin hacerlas desaparecer, pero, al revés que los *vaibhasika*, afirman que incluso la más pequeña de las partículas puede ser dividida mentalmente en partes.

[del mismo razonamiento que se aplicó] con anterioridad al ser producido (cfr. capítulo 1).¹⁵

Por lo tanto, se ha demostrado que no hay [una acción de] ir en lo que está siendo recorrido.¹⁶

Adversario: Lo que está siendo recorrido está siendo recorrido, pues:

- 2 Donde hay movimiento, hay [una acción de] ir,
 que [tiene lugar] en lo que está siendo recorrido por «alguien que va»
 y no en lo ya recorrido ni en lo todavía por recorrer.
 Por lo tanto, el ir [tiene lugar] en lo que está siendo recorrido.

[Continuación del argumento del adversario]: Aquí en este caso «movimiento» significa levantar y asentar los pies. Sobre un área en la que tiene lugar el movimiento de «alguien que va» hacia adelante, hay también [una acción de] ir. Este movimiento no ocurre en el sendero ya recorrido ni en el sendero todavía por recorrer, sino precisamente en el que está siendo recorrido. Así, pues, hay [una acción de] ir en lo que está siendo recorrido: el lugar en el que se aprehende [la acción de] ir, es aquél que está siendo recorrido —[o sea], que está siendo afectado por la acción de ir—. Por lo tanto, sólo lo que está siendo recorrido está siendo recorrido. Es este caso, la raíz *gam* (de la palabra *gamyamane*, «lo que está siendo recorrido») tiene el sentido de «conocer» (que el área está siendo afectada por la acción de ir). La otra raíz *gam* (de la palabra *gatih*, «ir») significa «desplazarse hacia otro lugar».¹⁷

Chandrakirti: Aunque tu le atribuyes de esa manera [la acción de ir], lo que está siendo recorrido no está siendo recorrido. Nagarjuna dice:

- 3 ¿Cómo podría, en efecto, ser posible
 que haya un ir en lo que está siendo recorrido
 cuando dos acciones de ir no son posibles

¹⁵Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: Tsong-kha-pa dice (42b): «Alguien podría pensar: «El ser-producido recibe este nombre porque una acción de producción ha sido iniciada pero no terminada y en consecuencia no es ni ‘ya producido’ ni ‘todavía no producido’ —o sea, no ha comenzado en absoluto—. Esto tampoco es posible porque una conciencia —por ejemplo, una base de la designación «esto está siendo producido»— debe ser postulada como lo que está siendo producido y, si una parte es «ya producida» y otra parte es «todavía no producida», la mitad sería ya producida y la otra mitad todavía no producida. Puesto que el ser producido no es ni lo ya producido ni lo todavía no producido, no habría un ser producido. Si uno piensa que tanto lo ya producido como lo todavía no producido tienen (la acción de producir), entonces incluso los objetos pasados y futuros estarían siendo producidos, en cuyo caso todos los objetos de los tres tiempos [pasado, presente y futuro] serían lo que está siendo producido.»

¹⁶Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: La traducción sigue el tibetano. El sánscrito, en cambio, dice «está probado que ‘algo que está siendo recorrido’ no es conocido».

¹⁷Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: La traducción aquí sigue a Tsong-kha-pa (56a). Cuando uno habla de «lo que está siendo recorrido» (*gamyamanam*), se está refiriendo a un área que sabemos está siendo afectada por [una acción de] ir. Cuando una habla de [una acción de] ir, por otra parte, uno se está refiriendo a un llegar a otro lugar. Según May (57), sin embargo, el pasaje tiene el doble sentido del prefijo *gam* en *gamyate*: «es conocido» y «está siendo recorrido».

en lo que está siendo recorrido?¹⁸

Tu aceptas la designación «está siendo recorrido» sólo porque [le atribuyes] la acción de ir y, [en consecuencia], dices que lo que está siendo recorrido está siendo recorrido. En caso tal, habrá una acción de ir [en «lo que está siendo recorrido»] y, por lo tanto, aceptaremos que se llame [a esa parte] del camino «lo que está siendo recorrido». Sin embargo, no es posible que otro «está siendo recorrido» tenga relación con una acción en lo que está siendo recorrido.¹⁹ Por ello Nagarjuna dice:

¿Cómo sería en efecto posible ir
en lo que está siendo recorrido?...

Y entonces explica el motivo:

...cuando dos acciones de ir no son posibles
en lo que está siendo recorrido.

«Lo que está siendo recorrido» indica aquello que actualmente está siendo recorrido. «Dos acciones de ir» indica dos acciones de ir. Una de las acciones de ir corresponde a «lo que está siendo recorrido», y no [puede] haber una segunda acción de ir. Por lo tanto, si la designación «está siendo recorrido» no es posible sin un ir, el significado de la oración «lo que está siendo recorrido está siendo recorrido» no está completo. Este es el argumento de Nagarjuna. Puesto que no existe una segunda acción aparte del «estar siendo recorrido», «está siendo recorrido» no existe.

Adversario: Se afirma que sólo «está siendo recorrido» tiene que ver con la acción de ir.

Chandrakirti: De ser así, la designación «lo que está siendo recorrido» no estaría relacionada con ninguna acción de ir.²⁰ Por lo tanto, el significado de la declaración «lo

¹⁸Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: El tibetano de las últimas dos líneas difiere superficialmente del sánscrito. Poussin (94) reconstruye el sánscrito como: *gamyamanam hy agamanam yada nairopapdyate*, «cuando ‘algo que está siendo recorrido’ sin un recorrer no es posible».

¹⁹Nota de Elías Capriles: El argumento de Chandrakirti parece ser que, si aceptamos que se llame «lo que está siendo recorrido» a la parte del sendero en la que tiene lugar la acción de «ir» precisamente porque en ella tiene lugar dicha acción, el «ir» no se estará aplicando al «sujeto que va», sino al sendero que él o ella recorre en un momento dado. Si la acción de «ir» se atribuye *también* al sujeto que va, habrá un doble «ir», cada uno de los cuales necesitará su propio sujeto.

Parecería evidente que en el argumento hubiese una falacia lógica. El sentido de «ir» cuando el término se aplica al sujeto que va no es el mismo que cuando se aplica al sendero recorrido: el «ir» de un «sujeto que va» requiere un sujeto que vaya; el «ir» que tiene lugar en la parte del sendero que está siendo recorrido no es otro que el «ir» del sujeto que va. El problema se debe al lenguaje y, sólo en la medida en la que lo que Chandrakirti pretende es precisamente mostrar los límites del lenguaje, puede dicho autor escapar a las eventuales críticas de los filósofos analíticos de la actualidad.

²⁰Nota de Elías Capriles: El argumento de Chandrakirti parece ser que el hecho de que una parte del sendero esté siendo recorrida se debe a que alguien la recorre; si limitamos la acción de ir al sendero que está siendo recorrido y descartamos a quien lo recorre, no habrá alguien que realice una acción de ir y por lo tanto lo que está siendo recorrido no estará siendo recorrido por nadie —de modo que ya no habrá algo que esté siendo recorrido y que contenga la acción de ir—.

que está siendo recorrido está siendo recorrido» no estaría completo. Por ello Nagarjuna dice:

- 4 Pues quien afirme que hay [una acción de] ir en lo que está siendo recorrido, estará implicando que hay algo que está siendo recorrido sin que haya [una acción de] ir pues «lo que está siendo recorrido» está siendo recorrido.

Uno que proponga que el ir se encuentra en «lo que está siendo recorrido» afirma una acción de ir que depende de algo llamado «lo que está siendo recorrido» pero que carece de un «ir». ²¹ De su posición se sigue que habría «algo que está siendo recorrido» que carecería de un «ir». ²² Esto se debería al hecho de que «lo que está siendo recorrido» está siendo recorrido.

La palabra «pues» en la última línea del verso significa «porque». Según el adversario «lo que está siendo recorrido», que [en verdad] carece de [una acción de] ir a causa del uso de la acción en [la segunda parte de la oración, que es] «está siendo recorrido», está siendo recorrido. De allí se sigue que habría «algo que está siendo recorrido» que carecería de [una acción de] ir.

Adversario: Se afirma que la acción de ir está relacionada tanto con «lo que está siendo recorrido» como con «está siendo recorrido».

Chandrakirti: A pesar de ello, Nagarjuna dice:

- 5 Cuando [la acción de] ir se encuentra en «lo que está siendo recorrido» ello implica que hay dos [acciones de] ir: aquélla por la cual hay «algo que está siendo recorrido» y además la representada por el «ir» [por dicho lugar].

Un «ir» es aquél que hace que el sendero reciba la designación «lo que está siendo recorrido». Entonces, en «lo que está siendo recorrido», que es la base de una acción de ir, hay una segunda [acción de] ir que es la que permite que [la mencionada parte del] sendero esté siendo recorrida. Cuando [la acción de] ir [tiene lugar] en «lo que está siendo recorrido», [por las razones ya explicadas] se sigue que hay un doble «ir». ²³

Adversario: Supongamos que hay dos [acciones de] ir. ¿Cuál es el problema?.

Chandrakirti: En las palabras de Nagarjuna, el problema es el siguiente:

²¹Nota de Elías Capriles: Para que el argumento quedase bien claro, sería necesario expresar la idea así:

«Uno que proponga que el ir se encuentra en «lo que está siendo recorrido» afirma una acción de ir que depende de algo llamado «lo que está siendo recorrido» pero que carece de «alguien que va» —y donde no hay «alguien que va» no hay un «ir»—.»

²²Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: El tibetano tiene aquí *gamyamanam* y no *gamanam*. La traducción sigue el tibetano.

²³Nota de Elías Capriles: Se trata de la misma idea que intenté explicar en mis notas anteriores.

6ab Cuando hay dos [acciones de] ir
tiene que haber dos [personas] que van.

Adversario: ¿Por qué tiene que haber dos [acciones de] ir?

Chandrakirti: Nagarjuna dice:

Puesto que una [acción de] ir sin «alguien que vaya»
es algo imposible.

Una acción depende de los factores que son sus prerequisites, independientemente de que éstos sean objetos o agentes, y la acción de ir siempre tiene que tener [por sujeto] a un agente. Por lo tanto, depende de un agente. Cuando sólo un Pedro va,²⁴ no hay un segundo agente. Por lo tanto, es imposible que «lo que está siendo recorrido» esté siendo recorrido.

Adversario: Cuando Pedro está parado sin moverse, ¿no habla y no mira? ¿Y no se sigue [del hecho de que también hable y mire] que una persona realiza más de una acción [al mismo tiempo]?

Chandrakirti: Ello no es así porque [en el caso del hablar y en el del mirar] el agente es [la lengua con sus] capacidades [y así sucesivamente], y no la entidad [que designamos como «la persona»].²⁵ Es porque las acciones son diferentes que también se establece una distinción con respecto a las capacidades que realizan dichas acciones. Sin duda alguna, a nadie se lo designa como «alguien que está hablando» porque esté parado sin moverse [en algún lugar].

Adversario: [Sin embargo] la entidad [que llamamos «la persona»] sigue siendo una.

Chandrakirti: Aceptemos que ello es así. Sin embargo, la entidad [que designamos como «la persona»] no es el agente.

Adversario: ¿Quién es [el agente]?

Chandrakirti: Las capacidades lo son, y ellas son diferentes [de la persona como totalidad y como unidad, y de las otras capacidades que le atribuimos a la persona]. Más aún, jamás se ha visto que alguien sea simultáneamente y en el mismo lugar un agente a causa de dos acciones similares. «Alguien que va» no puede efectuar dos [acciones de] ir [al mismo tiempo].

²⁴Nota de Elías Capriles: En el original, en vez de «Pedro» se leía «Devadatta», que en la India es un nombre de hombre.

²⁵Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: Los señalamientos en paréntesis fueron tomados de Tsong-kha-pa (58a).

Adversario: [Sin embargo] la expresión «él está yendo» indica que [la acción de] ir es aprehendida en «alguien que va» —o sea, en Pedro—. Así, pues, [la acción de] ir existe a causa de la existencia de «alguien que va», quien sirve como base a [la acción de] ir.

Chandrakirti: Ello sería así si la base [da la acción de] ir existiera, pero [tal base] no [existe].

Adversario: ¿Cómo [es eso]?

Chandrakirti: Nagarjuna dice:

7 Sin no hay «alguien que va»
ir es imposible;
sin una [acción de] ir
¿cómo podría haber «alguien que va»?

[En el último verso] se explicó que una [acción de] ir sin la base [constituida por] «alguien que va» no [puede] existir y, en consecuencia, no hay [acción de] ir sin que haya «alguien que va» [o sea, que carezca de un sujeto tal]. Si no hay [una acción de] ir, no puede haber «alguien que va», pues la causa [de que haya «alguien que va»], [que es la acción de ir], no existe.²⁶ Por lo tanto, no hay [acción de] ir.

Adversario: [La acción de] ir existe porque debido a ella existe la designación de alguien que la [realiza o] posee. «Alguien que va» [realiza o] posee [la acción de] ir, y debido a que [la realiza o] posee es que él [o ella] va. Si no hubiese [una acción de] ir no se diría «él está yendo» cuando Pedro posee [o realiza la acción de] ir.

Chandrakirti: [La acción de] ir existiría si lo designado por [la frase] «él [o ella] está yendo» existiera. Sin embargo, ello no es así, pues, como señala Nagarjuna:

8 Respectivamente, «alguien que va» no está yendo,
«alguien que no va» tampoco está yendo.
Y [aparte de] quien va y de quien no va
¿qué tercero podría estar yendo?

Puesto que alguien va, él [o ella] es alguien que va. Respectivamente, «alguien que va» no está yendo, y por qué ello es así será explicado en los siguientes tres versos. «Alguien que no va» tampoco está yendo porque «alguien que no va» es uno que carece de la acción de ir, pero el término «está yendo» se utiliza para [indicar a] alguien que posea una acción de ir. Si alguien es «alguien que no va», ¿cómo podría estar yendo? Si está yendo, no es «alguien que no va».

Adversario: Uno que no es ni «alguien que va» ni «alguien que no va» está yendo.

²⁶Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: La causa para designar a alguien como «alguien que va» es el hecho de que posea [una acción de] ir.

Chandrakirti: Ello no es así, pues ¿qué tercero aparte de «alguien que va» y de «alguien que no va» podría existir para atribuirle [la acción] «él [o ella] está yendo»? Por lo tanto, [la acción de] ir no existe.

Adversario: «Alguien que no va» no está yendo; tampoco está yendo uno que no es ni «alguien que va» ni «alguien que no va»; sin embargo, «alguien que va» sí está yendo.

Chandrakirti: Ello no es así. ¿por qué? Nagarjuna dice:

9 ¿Cómo podría ser posible [que haya]
«alguien que va» que esté yendo
cuando sin [una acción de] ir
«alguien que va» no puede existir?

Aquí en la declaración «‘alguien que va’ que esté yendo» [se implica] una sola acción de ir y, por medio de ella, se designa «está yendo». Sin embargo, no hay una segunda acción de ir a la cual [se pueda aplicar] la designación «alguien que va». Si «alguien que va» que se encuentra sin [la acción de] ir —o sea «alguien que va» que no va— no existe, no puede haber «alguien que va» que esté yendo. Aceptemos tu deseo y permitamos que haya un «está yendo»; sin embargo, «alguien que va» no existe. Por lo tanto, el que «alguien que va» esté yendo es imposible.

Adversario: Debido al [hecho de que] posee [una acción de] ir, «alguien que va» es uno que posee [la acción de] ir.

Chandrakirti: Sin embargo, puesto que no hay una segunda acción de ir, la designación «está yendo» no puede [ser aplicada].²⁷ Por lo tanto, Nagarjuna dice:

10 Para uno cuya posición sea que
«alguien que va» está yendo, se sigue
que hay «alguien que va» sin que [haya una acción de] ir
a causa de afirmar [la acción de] ir de «alguien que va».²⁸

Uno que afirma [la acción de] ir de «alguien que va», es uno cuya posición es que, por el simple hecho de poseer una acción de ir, hay «alguien que va».²⁹ Para él [o ella], debido a la designación de «alguien que va» y que posee [la acción de] ir, habría «alguien que va» y quien, sin ir, está yendo —pues no hay una segunda acción de ir—. Por lo tanto, es imposible que «alguien que va» esté yendo.

²⁷Nota de Elías Capriles: Se trata, todavía, del argumento ya explicado.

²⁸Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: La versión tibetana traduce *icchatan* como «indicando la razón».

²⁹Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: Tanto Buddhapalita como Chandrakirti interpretan este verso como significando: «si el que va posee [la acción de] ir, entonces ‘está yendo’ carece de [una acción de] ir. Sin embargo, Bhavaviveka dice: «la acción de ir es agotada en ‘está yendo’; por lo tanto, el que va carece de [una acción de] ir».

El término «alguien que va» en la frase «‘alguien que va’ sin estar yendo» (en el verso 10) significa «está yendo».

Adversario: Se afirma que tanto [«alguien que va» como «está yendo»] poseen una acción de ir en [la frase] «‘alguien que va’ está yendo».

Chandrakirti: A pesar de ello, Nagarjuna dice:

- 11 Si «alguien que va» va, se sigue que hay dos [acciones de] ir: una por la cual «alguien que va» es designado y [otra que consiste] en el ir de este «alguien que va».³⁰

[Una acción de] ir es aquello por cuya posesión alguien es llamado o designado como «alguien que va». [Pero] también tenemos su «está yendo»: la acción de ir que él, siendo «alguien que va», realiza. Así, pues, se sigue que hay estas dos [acciones de] ir. Así, pues, la falacia previa, [que consistía en que] ello implicaría «dos que van» debe ser señalada. Por lo tanto, no hay designación de «está yendo» [que corresponda a algo verdadero].

Adversario: A pesar de ello, hay [una acción de] ir en la medida en que se afirma que «Pedro está yendo».

Chandrakirti: Ello no es así porque el análisis de [las respectivas propuestas según las cuales] «alguien que va» está yendo, o «alguien que no va» está yendo, o bien «uno que ni va ni no-va» está yendo, se refieren todas a Pedro. Puesto que [la acción de] ir no es posible en ninguno de estos casos, [la refutación] sigue en pie.

Adversario: [La acción de] ir existe porque su comienzo existe. Pedro comienza a ir [cuando] deja de estar inmóvil, mientras que [la construcción de] un abrigo hecho de los inexistentes pelos de una tortuga y así sucesivamente nunca ha tenido inicio.

Chandrakirti: [La acción de] ir existiría si su comienzo existiese, pero éste no existe. Nagarjuna dice:

- 12 [La acción de] ir no comienza en lo ya recorrido,
[La acción de] ir no comienza en lo todavía no recorrido,
[La acción de] ir no comienza en lo que está siendo recorrido.
¿Dónde comienza entonces [la acción de] ir?

Si el comienzo de [una acción de] ir existiese, [la acción de] ir comenzaría en el sendero ya recorrido, en [el sendero] todavía por recorrer, o en el que está siendo recorrido. Con respecto a estas tres alternativas, [cabe señalar que la acción de] ir no comienza en lo ya recorrido, puesto que [en esa parte del sendero] la acción de ir ha cesado. Si [la acción

³⁰Nota de Elías Capriles: Aquí el argumento parece ser el mismo, pero invertido o modificado en relación a mi explicación original.

de ir] comenzase allí, [esa parte del sendero] no sería «lo ya recorrido», puesto que el pasado y el presente se excluyen mutuamente.

[La acción de ir] tampoco comienza en lo todavía no recorrido porque el futuro y el presente también se excluyen mutuamente.

[Finalmente, la acción de ir] tampoco comienza en lo que está siendo recorrido porque su estar siendo recorrido no existe y porque [si la acción de ir existiese en lo que está siendo recorrido] ello implicaría dos acciones y dos agentes. Puesto que no se veía un comienzo de [la acción de] ir en ninguna de [las tres partes del sendero] Nagarjuna dijo: ¿dónde comenzó [la acción de] ir?³¹

También, mostrando cómo [la acción de] ir no ocurre, Nagarjuna dice:

13 Antes de que haya comenzado [la acción de] ir no hay algo que esté siendo recorrido ni algo que ya haya sido recorrido en los cuales [la acción de] ir pueda comenzar, [lo cual nos deja con la única posibilidad de que el «ir» comience en lo todavía no recorrido].
Ahora bien, ¿cómo podría [la acción de] ir comenzar en lo todavía no recorrido?

Cuando Pedro se encuentra parado sin moverse no comienza a ir [pues todavía no ha comenzado a moverse y], puesto que no ha comenzado a ir, no existe un sendero ya recorrido o un sendero que esté siendo recorrido en el cual la acción pueda comenzar. Puesto que lo ya recorrido y lo que está siendo recorrido todavía no existen, [la acción de] ir no puede comenzar en ninguno de ellos.

Adversario: Aunque lo ya recorrido y lo que está siendo recorrido no existan antes de que comience [la acción de] ir, lo todavía no recorrido sí existe, y el comienzo de [la acción de] ir ocurre allí.

Chandrakirti: ¿Cómo podría [producirse una acción de] ir en lo todavía no recorrido? Lo todavía no recorrido es aquella [parte del sendero] en la cual una acción de ir no se ha producido o no ha comenzado. La posición [de quienes afirman que] el comienzo de [la acción de] ir ocurre en lo todavía no recorrido no tiene sentido [pues en el momento en el que la acción ocurriese dicha parte del sendero no sería ya «lo todavía no recorrido»]. Por lo tanto, Nagarjuna dijo: «cómo podría [la acción de] ir encontrarse en lo todavía no recorrido?

Adversario: Aunque el comienzo de [la acción de] ir no ocurra en lo ya recorrido, en lo todavía no recorrido o en lo que está siendo recorrido, lo ya recorrido, lo todavía no recorrido y lo que está siendo recorrido sí existen. Ahora bien, si [la acción de] ir no existiese, éstos tres tampoco existirían. [Por lo tanto, la acción de ir existe].

³¹Nota de Elías Capriles: Es evidente que la acción de ir no comienza en ninguna de las tres partes del sendero, pues las tres partes en cuestión surgen sólo una vez que la acción de ir ha comenzado. Sin embargo, el razonamiento de Chandrakirti puede ser irreprochable y de la mayor utilidad si se lo considera como un medio para mostrar las contradicciones a las que no puede escapar el lenguaje al intentar describir lo dado, que es inefable y no-conceptual.

Chandrakirti: [La acción de] ir existiría si éstos existiesen. Pues, si un comienzo de [la acción de ir] existiese, el lugar en el cual dicha acción ha cesado se llamaría «lo ya recorrido»; el lugar en el que la acción de ir estaría presente se llamaría «lo que está siendo recorrido», y el lugar en el que la acción de ir todavía no se ha producido se llamaría «lo que todavía no ha sido recorrido». Sin embargo, el comienzo de la acción de ir no existe, pues, como señala Nagarjuna:

- 14 ¿Qué es lo que imaginamos como lo ya recorrido, lo que está siendo recorrido y lo que todavía no ha sido recorrido, cuando un comienzo de [la acción de] ir no se descubre en parte alguna?

Cuando un comienzo no es aprehendido, ¿qué es lo que falsamente consideramos como los tres tiempos [pasado, presente y futuro]?³² [Sin un comienzo] ¿cómo podría existir [la acción de] ir que es la causa de la designación [de los tres tiempos] ? Por lo tanto, tu posición es insostenible.

Adversario: [La acción de] ir existe porque su antítesis existe, y todo lo que tiene una antítesis existente existe, tal como sucede con la luz y la oscuridad, el aquí y el allá, la duda y la certidumbre. La antítesis de [la acción de] ir es el descanso.

Chandrakirti: [La acción de] ir existiría si su antítesis, el descanso, existiese, pero el descanso no existe. ¿Cómo? El descanso tendría que ser imputado a «alguien que va», a «alguien que no va» o a algún otro distinto de estos [dos], pero el descanso no es posible en ninguno de estos casos. Nagarjuna dice:

- 15 Respectivamente «alguien que va» no [está] descansando, «alguien que no va» tampoco [puede entonces] descansar, ¿y qué tercero aparte de «alguien que va» y de «alguien que no va» [podría en momento alguno] descansar?

Nagarjuna explicará en el próximo verso cómo «alguien que va» no puede [ponerse a] descansar: él no [puede] [ponerse a] descansar porque [ya] está descansando. ¿Para qué le serviría un segundo descanso? Esto implicaría dos descansos: uno, [aquél] por el cual la persona es uno-que-no-va, y otro el que se debería [al hecho de que se dice que] está descansando. Esto implicaría dos que descansan y ello produciría las mismas falacias que en ocasiones anteriores. Y no puede haber [una tercera opción] que sea distinta de «alguien que va» y de «alguien que no va».

³²Nota de Jeffrey Hopkins a su versión inglesa del texto: Aquí «los tres tiempos» (pasado, presente y futuro) se refiere a los tres senderos (el ya recorrido, el que está siendo recorrido y el todavía no recorrido).