

La vacuidad. La filosofía de Nagarjuna

Rogelio Laguna

Sería muy sencillo hacer una genealogía del concepto de sustancia en Occidente. La forma occidental de hacer filosofía nunca se ha separado de la sustancialización del mundo. Los pensadores de nuestra tradición se han encargado de asignar sustancias a las cosas, los dioses y al yo mismo. Podría pensarse que la filosofía occidental se ha dedicado a ver al mundo como un lugar habitado por sustancias, es decir, ha seguido el concepto aristotélico que ve a las cosas como separadas e independientes¹ unas de otras.

Una cosa tiene sustancia, para Occidente, cuando puede tener una existencia separada de las demás, cuando no depende de ninguna otra para existir. Así, los árboles, las casas, los zapatos, entre otras muchas cosas, han sido vistos como sustancias. Siguiendo la línea de Aristóteles se ven como mezclas de forma y materia que pueden existir sin depender, sin estar condicionadas.

Tras la propuesta aristotélica de sustancia, de la que no se ha desligado la filosofía occidental, se han encontrado, sin embargo, algunas críticas y matices de dicho concepto, tal es el caso de Spinoza² o de Kant³, quienes dan alternativas al concepto de sustancia, pero que no acaban por abordarla en una crítica radical. En la figura de Descartes⁴ es en quien encontramos la mayor crítica a la sustancialidad occidental. Son famosas las meditaciones cartesianas en las que el pensador duda de la existencia del mundo material y da pie para que la realidad se divida en dos partes: la sustancia extensa y la sustancia pensante.

Esta crítica cartesiana duda acerca de la existencia del mundo externo a nuestra mente. Pues todo podría ser resultado de un sueño según el pensador y no tenemos ninguna evidencia o certeza de que haya cosas en el mundo exterior. Esto, para la

¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*.

² Cfr. Spinoza, *Ética explicada según el orden geométrico*.

³ Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*.

⁴ Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

tradición filosófica occidental, sería un escándalo y un gran problema a resolver. Dicha tesis continúa irrefutada en la actualidad.

A pesar de ello, la duda cartesiana en su cuestionamiento a la sustancialización, no logra darle un giro radical a dicho concepto, pues la sustancia pensante, el yo, se mantiene erigido como una sustancia incuestionable, la única evidencia de la existencia.

En contraste con la filosofía occidental, el pensamiento de Oriente se negó a considerar el concepto de sustancia como válido y verdadero. Se toma como un supuesto que debe desecharse, pues no es suficiente para la comprensión del complejo mundo que nos rodea y menos aún para la comprensión del ser humano. El budismo, en las figuras de Nagarjuna y de los pensadores de la escuela de Kyoto, ofrece a Occidente una crítica sólida al concepto de sustancia. En la siguiente páginas haré un breve análisis del pensamiento de Nagarjuna, aunque retomo, en algunas partes, el pensamiento de los filósofos de la escuela de Kyoto.

La vacuidad vs la sustancia

El filósofo budista Nagarjuna propuso la vacuidad de todas las cosas y con ello imaginó que el mundo estaba vacío. “Siendo vacío nadie podría atacarlo (sería irrefutable) y nadie podría construir un sistema filosófico (sería inafirmable).⁵ Además, cuidando que su propuesta cayera en una simple explicación teórica, propuso que el pensamiento de la vacuidad debería ir acompañado por la perfección moral.

La conclusión más importante de su teoría sería su celebre afirmación de que “no hay diferencia alguna entre samsara (el mundo de las ilusiones) y nirvana (el mundo de la verdad)”.⁶ Nagarjuna piensa que el mundo cotidiano, aquel regido por la contingencia y la necesidad, el mundo regido por la violencia y la confusión, es el mundo del nirvana, el mundo de la serenidad y paz. Pues para el filósofo el nirvana no consistía en un lugar por alcanzar (al estilo del paraíso cristiano) sino en el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Dicho conocimiento significaba quietud. Esta relación de identidad entre nirvana y samsara, nos conduce a lo que

⁵ Juan Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*, p.27.

⁶ Nagarjuna, *Fundamentos de la vida media*, 25.19

Nishida⁷, filósofo de la escuela de Kyoto, más tarde llama “la autoidentidad de lo contradictorio”. Así, en este pensamiento lo que parece radicalmente opuesto, no sólo conforma una unidad, sino que mantiene una relación de identidad.

El conocimiento de la identidad del samsara y el nirvana resulta para Nagarjuna un antídoto contra el pensamiento sustancializador que termina construyendo teorías con pretensiones de universalidad y verdad absolutas. El pensamiento que sustancializa será para Nagarjuna una actividad desgastante que nunca termina de sostenerse y probarse, es una falsificación de la realidad, un velo que nos confunde y nos conduce a mirar erróneamente las cosas. Esto finalmente nos lleva a sufrir. “Un sufrimiento que nos ata a la existencia y que nos impide nuestra liberación”.⁸

Nagarjuna advierte de los peligros de un pensamiento que construya sustancias y reclama que su doctrina sea entendida como una narración, una manera de hablar o una actitud que descansa sobre el vacío. Su doctrina considera que la vacuidad es la verdadera naturaleza de todo lo existente. Todos los objetos que deseamos e incluso el deseo mismo son vacíos. El hombre, no es más que la conjunción de “dharma”: pensamientos, movimientos de la voluntad, sensaciones y deseo.

Así como el carro no es sino una colección de partes: bastidor, varas, yugo, ruedas, etc; el ser humano, como el resto de las cosas, no es sino una colección de realidades elementales, materiales y espirituales que, todas juntas, constituyen su seudoidentidad. Al margen de todos esos (que sí son reales), tanto el hombre como el carro tienen sólo una existencia imaginaria, una existencia que no es tal.⁹

La realidad del hombre o del carro es sólo convencional. Los autos, los hombres y las cosas son sólo palabras, no son sustancias. El mundo sustancial es entonces una ilusión creada por la conjunción de dharmas que surgen y desaparecen. Todo objeto que parezca sustancial, no es tal, pues todo tiene un “origen condicionado” es decir, la existencia de cualquier hecho o fenómeno se origina y depende de otras cosas, hechos o

⁷Cfr. Nishida, *Indagación del bien*.

⁸ Juan Arnau, op.cit., p35.

⁹ Ibid. p.63.

fenómenos, y estos provienen, a su vez, de otras cosas, hechos o fenómenos. No hay naturaleza independiente en nada de lo existente. “Se niega entonces la realidad no sólo a la persona que sufre, sino al sufrimiento mismo”.¹⁰

También el lenguaje, a pesar de que pueda servir como herramienta o medio, es tan vacío como el resto de las cosas.

El practicante de esta verdad reconoce la vacuidad de los dharmas y así detiene su renovación, la liberación se logra al reconocer esta carencia de naturaleza propia en las cosas. Los iluminados son tales porque conocen la ilusión del mundo, no sufren porque reconocen al sufrimiento y a sí mismos como vacíos.

Las cosas están vacías porque se apoyan unas en otras y no son autónomas, el concepto de sustancia aristotélico (es sustancia aquello que puede existir de manera independiente) no tiene sentido para el practicante de esta doctrina.

Así, la vacuidad no querrá decir que sólo haya Nada, sino que no existe nada con naturaleza propia, todo esta originado por causas y condiciones. “Hacer de la vacuidad un absoluto es caer en el peor de los errores, agarrar a la serpiente por la cola”.¹¹

La vacuidad no es la Nada ni un principio que trascienda nuestra realidad, más bien es la naturaleza de la realidad, la característica de los fenómenos, “la textura de eso que llamamos realidad y que Nagarjuna prefiere llamar ilusión”.¹² La vacuidad es solamente una abstracción, una palabra sujeta al tiempo y a los usos prácticos.

La esencia de las cosas es la vacuidad (la falta de esencia) por ello samsara es una falsa prisión pues comparte la misma naturaleza que la liberación del nirvana. “El camino del budista ya no es un camino de fugitivos (que tratan de escapar del samsara) y el nirvana no se concibe como “liberación” sino como “despertar”, aquí y ahora”.¹³

La vida media que propone Nagarjuna busca que nos demos cuenta de la vacuidad de las cosas, pero así mismo, nos advierte que la vacuidad es una palabra como cualquier otra. Nagarjuna le niega a la vacuidad toda existencia ontológica, de no hacerlo así incurriría en una contradicción. La misma en la que cae quien niega la

¹⁰ Ibid. p.66

¹¹ Nagarjuna, op.cit., 24.11

¹² Juan Arnau, op.cit., p.71

¹³ Ibid.

vacuidad de las cosas, pues según Nagarjuna “refutar la vacuidad es en realidad defenderla”.¹⁴

Para Nagarjuna la existencia y la dependencia son lo mismo, lo verdadero y lo falso se juntan. Nirvana y samsara son idénticos. Así éste filósofo busca establecer los procedimientos de una cultura mental, una manera de conducirse en el mundo que deje de ver a las cosas como entidades independientes y autónomas, Nagarjuna no deja de recordarnos que no hay sustancias. Se debe tener una mirada que deconstruya la realidad “que observe en todo momento cómo las cosas se apoyan unas en otras y cómo las ideas tampoco escapan a esa naturaleza contingente”¹⁵

El bien y el dolor o la dicha carecen de naturaleza propia, y es gracias a ello que podemos detener el sufrimiento y los apegos. El nirvana es sólo una manera distinta de ver el mismo mundo el que se encuentra el samsara, en el estado de liberación se eliminan los apegos por lo que parece la sustancia de las cosas. “Ver ese origen condicionado es entrar ya en la vía del despertar”.¹⁶ La diferencia no radica ya en una liberación ontológica, sino de conciencia, el ignorante será aquél que crea que las cosas tienen una esencia propia, el que no se da cuenta que no hay una realidad última y sufre al no saber que todo es un mero juego de ilusiones, la ilusión de la sustancia.

La ilusión del mundo y las palabras

La ilusión de la realidad es, para Nagarjuna, que le atribuyamos a las cosas una causa distinta de la que en realidad tienen. El mundo de la ilusión no puede tener existencia, de otra manera la liberación consistiría en dejar de existir. Las cosas no surgen ni cesan, aparecen y desaparecen cual ilusiones. El cosmos no tiene un inicio ni un final, el origen para Nagarjuna es una superstición, una forma errónea de representar la realidad. Si las cosas tuvieran un origen y una esencia propias no podría erradicarse el sufrimiento. La falta de naturaleza es el fundamento de la salvación que propone Nagarjuna. No hay tampoco una persona o un yo individual, cada vez que usamos el lenguaje llevamos a cabo una ilusión.

¹⁴ Nagarjuna, op.cit. 4.8.

¹⁵ Juan Arnau, op.cit.,75

¹⁶ Nagarjuna, op.cit. 24.4

No existe, desde esta visión, un orden cósmico ya escrito y que la ciencia se encargue de encontrar. Aceptar los supuestos de la ciencia de causa-efecto sería aceptar que en un momento original se decidió la estructura y configuración del cosmos. Sería aceptar que existen leyes fuera del tiempo y que rigen lo que sucede en el tiempo, sería aceptar leyes sustanciales.

Así en la cultura mental de Nagarjuna lo prodigioso toma el lugar de lo ordinario, las cosas surgen y desaparecen. Lo que hemos encontrado como leyes naturales no es más que un esfuerzo humano por ordenar el mundo que le rodea. La verdad y la falsedad dependen una de otra, percibir esa dependencia implicará una transformación en la forma de pensar y de percibir el mundo del practicante. La teoría y la práctica de la doctrina tienen que ir juntas pues la ética y el conocimiento para Nagarjuna van de la mano.

El problema en Occidente radicaría en la idolatría de la racionalidad, mientras que para los budistas la razón es sólo un principio de ordenamiento, una manera de enfrentar aquello que está desordenado.

“Razón es reacción. Su actividad depende de lo que uno percibe, de lo que uno ve, de lo que uno siente. Según esta forma de entender la razón, lo inteligible ya no está separado de lo sensible”.¹⁷

El papel de la razón no es ser el fundamento de todo el conocimiento, sino que es un esfuerzo por reconstruir, crear o descubrir un orden a la realidad y a las cosas. Pero si se acepta que la realidad es un prodigio, racionalizar el mundo sería un sinsentido, pues la realidad sería, lo raro, lo extra-ordinario, lo que no es organizable.

La sustancia de los objetos de los sentidos es una ilusión, también lo son los objetos de la mente: ideas y conceptos. Por ello “librarse de ideas y opiniones es uno de los ideales, quizá el más ambicioso, que se perfilan en la obra de Nagarjuna”.¹⁸ También debemos librarnos de los supuestos del lenguaje, pues el lenguaje que heredamos ya tiene una gran cantidad de presupuestos, privilegia ciertas visiones del mundo y clausura otros.

¹⁷ Juan Arnau, op.cit., p.87.

¹⁸ Ibid. p.93.

Nagarjuna nos pide una actitud hacia las ideas y una manera de manipularlas sin caer en los peligros de la sustancialidad: servirse de las ideas sin hacerlas propias, aceptarlas únicamente como ideas provisionales, sujetas a continuas revisiones. “La suposición se convierte así en una forma temporal o eventual de la idea, es lo opuesto a la Idea platónica, que vive fuera del tiempo en una eternidad perfecta”.¹⁹

Aceptamos una idea con el fin de construir un argumento o tomar decisiones, pero es un compromiso provisional que no es irrevocable o vinculante intemporalmente. Si no nos apoderamos de las ideas, permitimos que surjan y se desarrollen en la mente, que se ramifiquen, se contradigan, que encuentren su lugar propio, la filosofía será un juego de suposiciones, que aunque se asuma con seriedad, no deja de ser un juego.

Luz es precisamente la vacuidad, la luz que nos puede hacer ver la fantasía que es toda empresa filosófica, el juego de la filosofía, que como los niños, deberemos tomar muy seriamente, precisamente porque es un juego. Reconocer pues las ilusiones de la filosofía y seguir filosofando.²⁰

Las suposiciones serán el fundamento y la posibilidad de pensar cualquier cosa, pero siempre debemos tener en cuenta que son una suposición, una idea que fingimos y sobre la que mantenemos abierta la duda de que sea de otra manera.

De esta manera el pensamiento budista lleva el concepto de temporalidad a las ideas, asumiendo en ellas la impermanencia que afecta a todas las cosas. No hay ideas intemporales sino que todo está sometido al devenir, a la corriente del mundo, al desgaste de los seres. Así Nagarjuna busca erradicar el ansia filosófica por encontrar ideas intemporales. Es una muerte de la filosofía que tiene pretensiones absolutistas para dar pie a un nuevo tipo de pensamiento, una filosofía que incluye su propia negación.

¹⁹ Ibid. p.95.

²⁰ Ibid. p.97.

La nueva experiencia, el nuevo pensamiento

Aunque la práctica budista invita a vivir en el presente, en el aquí y el ahora, no se puede negar que todo presente se encuentra inmerso en un contexto, en una memoria, en nuestras experiencias anteriores. Sin embargo para los budistas la experiencia no tiene la importancia que le damos en Occidente. “La experiencia, se dirá, es más un gusto y un sabor que un saber y un conocimiento”.²¹

Las acciones del pasado también poseen ésta característica mágica de aparecer y desaparecer, y también nuestro yo participa de esta naturaleza prodigiosa de la vacuidad. “El yo es una ilusión, y los actos que realiza son una ilusión dentro de otra ilusión”.²²

Nagarjuna vuelve misteriosos (mágicos) los fenómenos de cada día. Samsara y nirvana son igual de misteriosos, pues como se ha dicho no hay ninguna diferencia entre ambos.

Las palabras también estarán vacías, incluso si nos sirven para comunicarnos no significa que tengan naturaleza propia o que no sean tan vacías como el resto del mundo. Existe una “nueva manera de hablar que va a contrapelo del lenguaje mismo, pues aunque usa las palabras que todos usamos, no considera que sean referentes de cosas que puedan considerarse independientes unas de otras”.²³

La vacuidad comparte la contingencia de toda palabra. La renovación se pretende más radical. La narrativa de Nagarjuna desestima la búsqueda de un vocabulario correcto para representar la esencia de las cosas pues esa misma “esencia” es en sí misma un contrasentido, tanto para las palabras como para las cosas, y se tratara de evitar caer en la trampa del sustancialismo o del absolutismo.²⁴

Todo esta condicionado, la existencia de algo, cosa o fenómeno, depende de una serie de causas y condiciones que a su vez están condicionados. Los fenómenos de la existencia individual ya sean psíquicos o físicos se hallan entre sí en una serie de

²¹ Ibid. p.103.

²² Nagarjuna, op.cit. 17.31-32

²³ Juan Arnau, op.cit. , p. 107.

²⁴ Ibid. p.108.

condiciones e interdependencias que sería absurdo hablar de una experiencia separada de las demás.

El origen condicionado de las cosas alcanzará no sólo al mundo y los conceptos, sino también al modo en que representamos el mundo. Es un entrenamiento constante de la mirada que lanzamos al mundo. De esta manera ya no veremos objetos en el mundo, sino maneras de mirar la realidad, se busca ver en todo momento los modos en que la condicionalidad se presenta. Pero no se debe olvidar que esta doctrina está vacía, es como un relato que contamos, que fingimos como cierto, pero que no tomamos totalmente como cierto.

Nagarjuna afirma que su doctrina está vacía para evitar los peligros del nihilismo. Siglos más tarde, Nishitani²⁵, filósofo de la escuela de Kyoto criticará el nihilismo occidental, al que considera una manera en que el yo se queda atrapado en sí mismo y no puede darse cuenta de la interrelación y dependencia que tiene con las cosas del mundo. El nihilismo evita la duda total acerca de la realidad, se aferra al yo y no permite la comprensión de la vacuidad. Es para el budismo un camino equivocado.

Las personas son un proceso de continuo cambio sin nada permanente o eterno que les sirva como esencia o sustrato, esta es la misma vacuidad de los pensamientos, los objetos del mundo y las palabras. Pero toda esta concepción del mundo debe evitar compromisos nihilistas, por ello el discurso se considera tan vacío como los fenómenos. En esta doctrina el discurso, a diferencia de Occidente, puede afirmar al mismo tiempo cosas opuestas. Esta misma lógica también la encontramos en el filósofo de Kyoto Nishida, para quien fue necesario la creación de una nueva lógica de lo autocontradictorio, en la que los sujetos se vuelven predicados y los predicados sujetos, eliminando así la diferencia entre sujeto y predicado, por tanto se llega a la conclusión de que no existe la dualidad.

En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma. Tampoco será posible suponer que se origine a partir de otras o pensar que surja como resultado de una combinación de las dos

²⁵ Cfr. Nishitani, *La religión y la nada*.

posibilidades anteriores. Por último carece de sentido pensar que las entidades puedan originarse de forma aleatoria o por azar.²⁶

Podría parecer que en párrafo anterior hay una contradicción, accidentalmente esperaríamos que Nagarjuna definiera si las cosas tienen o no una causa, un origen. Pero Nagarjuna evitará compromisos con respuestas definitivas. Para él, causa y efecto son a su vez causas y efectos entre ellos. Así, “el padre es tan causa del hijo como el hijo causa del padre”.²⁷

Para Arnau el gran hallazgo de Nagarjuna fue afirmar que no hay ninguna razón lógica para que asegurar que el tiempo transcurre hacia delante y no hacia atrás. Por ello lo que nosotros llamamos causalidad, es para Nagarjuna una mera impresión, un hábito causado por la regularidad de percepción de nuestra mente. Esa regularidad haría que viéramos a los fenómenos como surgiendo y pereciendo, que les pongamos nombres.

Pero todo eso que nombramos no existe, son meras designaciones convencionales. Podemos explicar lo que ya ocurrió, pero lo que acontecerá no está conectado con lo acontecido, lo que sucederá será mágico e insospechado.

Pero esto no se trata de una mera negación del principio de causalidad que tanto hemos usado en Occidente, se trata más bien de una inteligencia que percibe que la explicación sucede a la ocurrencia del fenómeno, no la precede. “La superstición del origen lleva implícita otra: la del fin o desaparición de las cosas. Un mundo así tiene la serenidad del nirvana”.²⁸ La cadena de causas y efectos serían una ilusión que deriva de nuestras impresiones convencionales, pero no hay argumento que pueda sostener que las cosas tengan que ser de esta manera y no de otra. La vacuidad será la interdependencia en la que todo causa todo y todo es efecto de todo.

La causalidad es solamente una construcción de la racionalidad y del afán que ésta tiene para poner orden. Pero para Nagarjuna quien ve así al mundo no puede despertar y ver la vacuidad de su sufrimiento. Por ello quien quiera despertar tendrá que pensar en términos de la vacuidad.

²⁶ Nagarjuna, *Fundamentos de la vida medía*, I.1

²⁷ Juan Arnau, op.cit. p.117

²⁸ Ibid. p.120

Lógica y Ética irán de la mano en la vía media, la negación del mundo es la base de la Ética, la aceptación de que el mundo causal y sustancial es sólo una creación mental. Vemos al mundo como la razón ha querido verlo. “¿Por qué? Porque la conclusión misma es el aliento que anima la búsqueda de pruebas... La prueba confirma en lugar de probar. Uno sólo puede resignarse a la búsqueda de pruebas animado por la dicha de la conclusión”.²⁹ Ante la razón occidental que busca probar sus conclusiones, el budismo renuncia a probar, así el mundo se convierte en algo que se parece a lo prodigioso, mágico y maravilloso. Nos acercamos a un secreto: la verdad en sentido último y en sentido convencional.

El misterio y la verdad, el equilibrio de la vacuidad

Para Nagarjuna los budas enseñaron con base en dos verdades: una convencional y otra con un sentido último. Aquí nos encontramos frente a un retorno de lo sagrado. La verdad última será la vacuidad del mundo, pero convencionalmente se tendrá que aceptar la existencia de las cosas. Así las cosas que carecen de naturaleza propia se ven como existentes en la verdad convencional. Con ello se pretende salvar la ley del karma y la retribución del acto, y con ello la ley del mundo. “Con su inexistencia se pretende evitar el apego por ellas”³⁰ y con su existencia se pretende evitar el nihilismo.

Significa recorrer una de las dos opciones anteriores con la mirada puesta en la otra. Si uno tiene una tendencia al apego, fomentará la visión de la vacuidad de todo lo existente, su contingencia esencial. Sí, por el contrario, uno tiene tendencia al libertinaje, dado que le resulta fácil ver la vacuidad de todo, uno andará atento a las verdades convencionales, al orden del mundo y a la ley del karma.³¹

Esta será para Nagarjuna la verdadera vía media, la vía de la proporción y de la vacuidad que no cae en excesos. Pues no olvidemos que Nagarjuna pide que su doctrina

²⁹ Ibid. p.122.

³⁰ Ibid. p.141.

³¹ Ibid. p.142

sea acompañada de la perfección moral. Sólo la perfección ética es capaz de alejar los peligros que rodean al pensamiento de la vacuidad. Nagarjuna considera que esta visión del mundo necesita estar anclada a la práctica. Pues a diferencia de Occidente, el budismo afamará que un conocimiento meramente teórico no puede llevar al despertar.

Pues finalmente para Nagarjuna “la vacuidad es una herramienta y un cultivo antes que una metáfora de lo real”.³²Sólo quien practica puede acercarse a esa verdad que provoca que despertemos del mundo ilusorio de la sustancia, pues imaginar al mundo como un prodigio es la mejor manera de encontrar en el samsara la tranquilidad y la paz del nirvana.

Bibliografía

Arnau Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, F.C.E., México, 2005

Aristóteles, *Metafísica*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994,

Descartes René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.

Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2001

Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*, Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro, Ediciones Siruela, Madrid, 2004.

Nishida, Kitarô, *Indagación del Bien*, trad. Alberto Luis Bixio de la versión inglesa de Masao Abe, Barcelona, Gedisa, 1995

Nishitani Keiji *La religión y la nada* Traducción de Raquel Bouso García Introducción de James W. Heisig. Ediciones Siruela, Madrid 1999

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, [*Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, (1677)], trad. Oscar Cohan, F.C.E., México/Buenos Aires, 1977.

³² Ibid. p.184.