



En-claves del pensamiento

ISSN: 1870-879X

ISSN: 2594-1100

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

Sevilla Godínez, Héctor
El camino medio en la filosofía de la vacuidad de Nagarjuna
En-claves del pensamiento, vol. XIII, núm. 26, 2019, Julio-Diciembre, pp. 80-101
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141162169004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL CAMINO MEDIO EN LA FILOSOFÍA DE LA VACUIDAD DE NĀGĀRJUNA

The Middle Way in Nāgārjuna's Philosophy of Emptiness

Héctor Sevilla Godínez, Universidad de Guadalajara, México
Correo electrónico: hectorsevilla@hotmail.com

Recepción: 16/5/2019

Aceptación: 23/10/2019

Resumen. El presente artículo tiene la intención de mostrar la colindancia entre la filosofía de Nāgārjuna, conocida como el Camino Medio, y la vivencia mística. A través del análisis de los *Mūlamadhyamakakārikā*, se referirá la implícita vacuidad de la idea misma de vacío y se conjuntarán argumentos para mostrar la paradoja que encierra cualquier expresión sobre la realidad del mundo y de las cosas. Asimismo, partiendo de dos traducciones de la obra cumbre del fundador del *Madhyamaka*, una elaborada por Abraham Vélez, y la otra por Juan Arnau, se señalan los aportes místicos y filosóficos de Nāgārjuna, se enfatiza su vínculo con las enseñanzas del Buda y se aportan algunos esbozos fundamentales de lo que podría denominarse metafilosofía.

Palabras Clave: Vacuidad, Mística, Metafilosofía, Nāgārjuna, Ilusión.

Abstract. The intention of this article is to show the contiguity between Nāgārjuna's philosophy, known as the Middle Way, and the mystical experience. Through the analysis of the *Mūlamadhyamakakārikā*, the implicit vacuity of the idea itself of emptiness will be referred to and arguments will be collected to demonstrate the paradox that encloses any expression about the reality of the world and things. Likewise, based on two translations of the founder of the *Madhyamaka*'s main works, one carried out by Abraham Vélez and the other by Juan Arnau, Nāgārjuna's mystical and philosophical contributions are pointed out, its link to Buda's teachings are emphasized, and some fundamental sketches about what could be denominated metaphilosophy are contributed.

Key words: Vacuity, Mysticism, Metaphilosophy, Nāgārjuna, Illusion.

Introducción

Las siguientes líneas tienen seis intenciones filosóficas concretas: a) mostrar que el Camino Medio, en su énfasis particular, no representa propiamente un Camino que seguir, y que tampoco puede tener el carácter de estar situado entre otros dos caminos, es decir, no puede ser medio; b) delimitar las implicaciones de la idea de vacuidad en Nāgārjuna y clarificar la opción de interpretarlo desde un enfoque nihilista, pese a que es la opción menormente utilizada; c) señalar los elementos de interacción entre el *Madhyamaka* y el budismo del cual forma parte la escuela de Nāgārjuna; d) afirmar que el ejercicio filosófico conduce a la instalación de una actitud distinta ante la vida que, cuando es llevada hasta la última frontera, implica una vivencia metafilosófica; e) construir un puente entre lo que se ha denominado espiritualidad y lo que se ha construido como filosofía a través de la historia de la humanidad; en ese sentido, la filosofía, enraizada en la honesta búsqueda, es también un modo, un camino alternativo, o un derivado de la pregunta por el mundo, por los hombres y por el ser, lo cual implica una animosidad que se dirige a la comprensión y es impulsada por la conciencia de una falta de respuesta o por un vacío que debe llenarse.

En la tradición en la que fueron escritos los *Mūlamadhyamakakārikā*, se concebía a la literatura como una herramienta de transmisión del pensamiento; en ese tenor, el presente texto no desestima la alternativa de utilizar metáforas y recursos propios del género explorado por Nāgārjuna. En los tópicos tratados se ha mantenido la precaución de evitar proponer el Camino Medio como la única vía al descubrimiento de la verdad, sobre todo si se considera que tal intención, en la óptica de la vacuidad, es desestimable y quimérica.

Nāgārjuna: entre la leyenda y la enseñanza

Una de las figuras más representativas de lo que podría denominarse *espiritualidad filosófica* [la pregunta por lo absoluto sin intentar someterla a una explicación racional] es, sin duda, Nāgārjuna. Lo anterior, sobre todo, porque su pensamiento y estilo de abordar la comprensión de la realidad, además de significativa y clara, nunca realizó una separación entre el ejercicio filosófico y la vivencia de la espiritualidad. A pesar de que su origen histórico y los datos biográficos que lo circundan no han sido suficientemente consensuados y aún persisten varios aspectos sin resolver en relación a su vida personal,

superó la noción de que a la filosofía le corresponde dedicarse de manera exclusiva a las cuestiones tangibles, empíricas o centradas en los sentidos.

Baste decir que existen al menos cuatro versiones de lo que se ha dado por llamar la leyenda de Nāgārjuna; dos de ellas son de origen chino, redactadas por Kumarajiva y Xuanzang, respectivamente; a la vez, dos más provienen del Tibet, concretamente elaboradas por Buston y Taranatha. De la primera de las cuatro, la de Kumarajiva, se debate aún si consiste solamente en una traducción de algunos escritos sánscritos que eran de uso común en la India.

Uno de los aspectos en los cuales coinciden las distintas versiones es en la entrada de Nāgārjuna a la orden budista, aunque se mantiene la controversia sobre los motivos que pudo haber tenido para ingresar a ella. En la versión de Kumarajiva, el motivo se asocia a la intención de modificar su propia vida descuidada y tendiente al placer; por el contrario, en lo contado por Buston, Nāgārjuna ingresó al monasterio a instancias de su padre, quien le protegía de una profecía que le aseguraba la muerte de su hijo si no cumplía con una vida monacal. Justamente, las fuentes tibetanas refieren, según Vélez,¹ a un Nāgārjuna con características mitológicas que vivió en tres épocas diferentes y por más de 600 años. Evidentemente, esto puede ponerse a debate, pero es claro que, de acuerdo con las diversas fuentes sobre su biografía, se establece que fue el filósofo que escribió el *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) y fundó la escuela del Camino Medio (*Madhyamaka*)² en el siglo II o III, además de lograr ser uno de los más notables maestros del budismo tántrico a inicios del siglo VIII.

Según las fuentes tibetanas, Nāgārjuna nació en el sur de la India, su familia era rica y formaba parte de la casta de los brahmanes. Se alude al hecho de que se ordenó monje y adoptó el nombre de Srimanta. Además, se dice que era capaz de transformar diversos metales en oro y que era hábil, mediante sus conocimientos de alquimia, para prolongar la vida de otros. Uno de los beneficiados de este último prodigio fue el rey Udayibhdara, quien alargó a tal grado su existencia que su propio hijo, el príncipe Sakitman, deseó desesperadamente la muerte de su padre para lograr tomar su trono. Nāgārjuna, de acuerdo

¹ Abraham Vélez de Cea, "Nāgārjuna y la filosofía del Buddha", *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. 3 (1998): 259-282.

² Para mayores referencias sobre las aportaciones concretas de Nāgārjuna a la escuela del Camino Medio consultar: Joseph Walser. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture* (New York: Columbia University Press, 2005), 59-88.

con esta versión, fue asesinado por Sakitman, quien le cortó la cabeza. La leyenda refiere que la cabeza y el cuerpo de Nāgārjuna se mantienen intactos al petrificarse inmediatamente y que en algún momento lograrán volverse a reunir.³

El nacimiento de Nāgārjuna al sur de la India es una coincidencia entre las fuentes tibetanas y chinas; estas últimas concuerdan también en su origen brahmánico. A diferencia de la versión tibetana, no se habla de ningún adivino que predijera su muerte prematura. Se afirma que siendo joven se hizo invisible para seducir mujeres en un palacio. Posteriormente, luego de que se diera muerte a varios de sus amigos, se dio cuenta de que el deseo es la raíz del sufrimiento. Producto de esta experiencia ingresó en la comunidad monástica budista. Su muerte en la versión china se debió a que aceptó serenamente la intención de un monje rival que deseaba su muerte; tras consultarlo y escuchar la afirmación de su oponente, Nāgārjuna murió en sus aposentos.⁴

Las versiones sobre la vida de Nāgārjuna vuelven obligatoria la sentencia, oportuna para todo aquel que aluda o escriba sobre este pensador, de especificar a cuál entre todas las opciones del Nāgārjuna histórico se hace referencia. En el caso de los trabajos de Vélez y Arnau, dos traductores de los MMK, el énfasis está puesto en el pensador budista del siglo II o III, fundador de la escuela *Madhyamaka*. El presente texto sigue la misma ruta.

Al igual que con Buda, se sabe poco de la vida de Nāgārjuna e incluso algunos dudan de que sea una figura histórica. No obstante, “Nāgārjuna [...] ha sido sin lugar a dudas el pensador indio del cual más se ha escrito entre los especialistas modernos”.⁵ Es notable que la neblina inserta en la vida de Nāgārjuna ha aumentado el misterio alrededor de su existencia y el origen de su doctrina. De acuerdo con Vélez, en alusión a los hechos históricos de la vida de Nāgārjuna, “no hay criterios totalmente objetivos desde los que se pueda distinguir entre lo que ocurrió en realidad y lo que es ficción, leyenda o hagiografía”.⁶ Asimismo, no hay manera de saber su ubicación temporal en el mundo, pues no hay datos para afirmar con plena exactitud la fecha de su nacimiento y muerte.

³ Abraham Vélez de Cea, “Introducción”, en Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (Barcelona: Kairós, 2003), 13-15.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ Luis Gómez, “Prologo”, en J. Arnau, *La palabra frente al vacío* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 19.

⁶ Vélez de Cea, “Introducción”, 17.

Si bien se atribuye a Nāgārjuna la fundación del Camino Medio o *Madhyamaka*, no hay datos históricos para afirmar que también haya fundado el budismo Mahayana o que haya elaborado los sutras del *Prajñāpāramitā*. Por otro lado, tal como afirma Vélez,⁷ es posible realizar una interpretación nihilista de los escritos de Nāgārjuna en el ámbito de las investigaciones relacionadas al budismo. Algunos de los principales representantes de esta veta son Jean Saint Hilaire, Louis de La Vallée, y Max Müller. El enfoque que seguirán estas líneas es justamente esa opción, no desde una óptica en la que el nihilismo promueve la destrucción o la aniquilación, sino en función de que la experiencia de la vacuidad y el reconocimiento de la inexistente consistencia del conocimiento tienden a la consideración de una vivencia mística alternativa. Considero que es ésta, precisamente, la principal enseñanza que puede desprenderse de la leyenda de Nāgārjuna. Por mística, en ese sentido, entenderemos “la conciencia sin símbolo interpuesto”.⁸ Por tanto, “la apertura a lo místico se produce cuando la razón postula su autoinsuficiencia o su incompletitud”.⁹

El Camino Medio

De entre los libros escritos por Nāgārjuna, indiscutidamente el más conocido es el *Mūlamadhyamakakārikā*, es decir, los *Fundamentos del Camino Medio*, los cuales constituyen “uno de los grandes tesoros del budismo Mahayana”.¹⁰ Arnau ubica su escritura entre los años 150 y 250,¹¹ y considera que “es uno de los textos filosóficos más importantes de la historia y del pensamiento en Asia”.¹² Es evidente que uno de los objetivos de tal obra fue promover algunos símbolos que identifican a los budistas, así como ofrecer una clara idea de la vacuidad de los mismos conceptos. El término de vía media alude a la liberación de los extremos epistémicos utilizados en el contacto con las cosas; por un lado, la postura relativista que reduce el contenido de las cosas a la interpretación del individuo; por otro, el afán objetivista, desde el cual se afirma que es factible emitir una deliberación verdadera de las cosas y los sucesos. En la primera de

⁷ *Ibid.*, 34-35.

⁸ Salvador Paniker, *Filosofía y mística* (Barcelona: Kairós, 2000), 14.

⁹ *Ibid.*, 15.

¹⁰ Vélez de Cea, “Introducción”, 11.

¹¹ Juan Arnau, “Introducción”, en Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Madrid: Siruela, 2011), 11.

¹² Arnau, *La palabra frente...*, 29.

ambas se asume la contingencia de las cosas respecto a lo que se cree de ellas, por lo tanto, se asume la contingencia; en la segunda se promueve una desconexión de todas las entidades entre sí, aludiendo a una especie de independencia suprema en la que cada cosa existe por sí misma, sin ningún tipo de relación con el resto de lo existente.

El *madhyamika*, o seguidor del Camino Medio, considera que no existe opción para decir lo que realmente son las cosas, es decir, que los fenómenos no pueden producir predicados sobre ellos mismos, que no hay manera de emitir una comunicación precisa sobre un suceso o que sea totalmente apegada a lo sucedido; en otras palabras, que el significado no será nunca idéntico al significante, que la etiqueta no es lo etiquetado, que lo expresado no se sujeta a lo que motivó la expresión y, en suma, que las palabras son un camino distorsionador de los mensajes; más aún: que los mensajes mismos no transmiten veracidad. En ese sentido, el mundo no se estructura a partir de nuestro lenguaje y, por ende, “aunque apliquemos predicados a ese mundo (cosa que hacemos constantemente), esos predicados carecen de naturaleza propia (*svabhava*) y tienen una existencia meramente convencional”.¹³

Es evidente que la idea de que los sujetos creamos o construimos el mundo, que elaboramos la realidad a partir de nuestras significaciones de la misma, proviene de un planteamiento equívoco, a saber: la creencia de que los individuos tenemos el control de lo que nos rodea al permitir la emergencia de la realidad por medio de símbolos. A diferencia de este planteamiento, en la idea de Nāgārjuna lo que podemos crear es justamente nuestra representación de la realidad, no la realidad; de paso cabe delimitar que la representación estará constantemente estructurada, controlada o sujeta, por las elaboraciones previas o las asociaciones con las que cuente la persona según sea su cosmovisión. Sin importar qué tan elaborada sea esa representación o la explicación que de la misma se derive, cualquiera cosa que sea dicha está llena de vacuidad.

Bajo esta óptica, es claro señalar que “*Los fundamentos de la vía media* tuvieron como objetivo el rechazo de todo un lenguaje escolástico heredado, y uno de los temas centrales de este trabajo fue la idea de que la doctrina del vacío debería conducir también al rechazo de todas las opiniones (*drsti*)”.¹⁴ La herencia lingüística referida podría provenir de

¹³ *Ibid.*, 163.

¹⁴ *Ibid.*, 235.

los embates religiosos de la antigüedad o de cualquier doctrina autoritaria que centra su poder en lo que se dice, afirma o argumenta. Al liquidar el poder de las palabras, al menos en lo tocante a su posibilidad de expresar la realidad, Nāgārjuna dinamita toda opción de explicar con certeza. Con esto se pierde la seguridad en las creencias o explicaciones y se experimenta la vacuidad de los símbolos. En la actualidad, el mensaje de Nāgārjuna aún tiene vitalidad si se advierte la vacuidad de los discursos en los distintos ámbitos de la vida pública o privada, religiosa, laica o académica.

A pesar de la firmeza de la propuesta de Nāgārjuna, podría objetarse que, justamente, no puede existir solidez si no hay un algo, un conocimiento válido o un concepto incuestionable desde el cual pueda erigirse un planteamiento, sostenerse un argumento o fundamentarse una propuesta. Siendo así, el Camino Medio no es ya un camino, pues no hay un punto de llegada al cual uno deba dirigirse, ni existe, tampoco, un punto de partida; de tal modo: ¿cómo puede llamarse “camino” a aquello que no se dirige a ningún sitio ni de ningún lugar proviene? Es en esta aporía en la que puede comprenderse que “la propuesta del *madhyamika* se presenta entonces como una no posición y en este sentido se considera inexpugnable. No es posible refutarla porque no pretende probar nada, ni consiente en proponer tesis alguna”.¹⁵

La propuesta de Nāgārjuna es tan sustancial que pierde la sustancia en sí misma para ser válida. Al advertir sobre la vacuidad de todos los conceptos, de todos los caminos y creencias, tampoco puede sostenerse debido a que, para ser expresada, recurrió también a un uso de lenguaje, a un conjunto de asociaciones y, sin duda, a una serie de códigos y símbolos. Poner de manifiesto a la vacuidad vacía la manifestación, al señalar la deconstrucción necesaria se destruye el señalamiento mismo, al reducir todo al absurdo se absorbe la reducción en la misma absurdidad. La réplica del *madhyamika* aplica para todo lo que pueda ser afirmado y, al mismo tiempo, no se encuentra en la posibilidad de replicar debido a que la réplica misma es replicada al pronunciarse. El seguidor del Camino Medio no puede más que admitir que debe enfrentarse a sí mismo, comenzando por el reconocimiento de que no hay un “sí mismo” al cual enfrentar y que el enfrentamiento no es posible.

¹⁵ Juan Arnau, “La teoría del conocimiento en Nāgārjuna”, *Daimon*, núm. 54 (2011): 129.
En-claves del pensamiento, Año XIII, Núm 26, julio-diciembre 2019, 80-101

Es claro que en la erradicación de toda afirmación no puede afirmarse la negación, pues esta misma negación lo dejaría de ser si se sostiene en una afirmación. Asimismo, la negación de la negación es improcedente porque aquello que se hubiese destruido al negarlo acabaría afirmándose negando la negación. La postura media procede, por tanto, en reconocer la no-postura, la unificación de la afirmación y la negación en la vacuidad; en otras palabras, sólo puede unirse lo afirmado y lo negado en el punto del vacío, es decir, cuando lo afirmado no se afirma y lo negado no se niega o cuando lo negado no se afirma y lo afirmado no se niega, a saber: cuando no hay categorías, es decir, en el ámbito de la vacuidad. El Camino Medio ya no es, en ese sentido, un camino tradicional, se vuelve el camino del no-camino, justo el punto en el que cualquier sitio es parte del camino, pues no hay un sitio al que deba dirigirse el andar.

El *madhyamika*, en su categoría de andador del Camino Medio, puede establecer la conexión de todas las cosas entre sí y, por ello mismo, reconoce el surgimiento dependiente de las cosas entre sí. Nada surge desconectado del resto de las cosas particulares, de modo que todos los caminos llevan al mismo sitio si así se logra comprender. Si bien esto podría llevar a la interpretación pragmático-lingüística del pensamiento de Nāgārjuna, la cual es representada especialmente por Garfield¹⁶ a través de su celebrable alejamiento del dogmatismo, también pueden vislumbrarse alternativas místicas que no tiendan al escepticismo hacia lo metafísico.

La valentía implícita en la comprensión de la vacuidad de las expresiones, fortalecida por el reconocimiento honesto de las fronteras de lo humano y de las limitaciones de toda percepción derivada de un ente humano, es abiertamente metafilosófica al ir más allá de la intención filosófica ordinaria de dar *una* explicación al mundo. Esto está asociado a una actitud comprometida que es, a todas luces, mística. Aquí, lo místico es aludido para enfatizar el carácter inefable de la experiencia humana en conexión unitiva con la realidad cósmica o, en otras palabras, con un ámbito transpersonal ajeno a intermediación humana. No debe asociarse, en este punto, lo místico con lo religioso, a pesar de que en ambientes religiosos pueda experimentarse (cuando la expectativa religiosa es superada) una vivencia mística. Puede decirse, en esa lógica, que el

¹⁶ Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
En-claves del pensamiento, Año XIII, Núm 26, julio-diciembre 2019, 80-101

Camino Medio no lleva a la mística, sino que es producto de la mística o, mejor aún, *es* mística.

El Camino Medio permite la erradicación de los apegos y la puesta en duda de la independencia de las cosas entre sí. La comprensión del surgimiento en dependencia disminuye la sensación de necesidad del otro, una vez que se ha comprendido que la unión, de cualquier manera, es irrenunciable. La actitud apofática, característica del Camino Medio, consistente en que lo que se predica de las cosas no coincide con las cosas mismas, deviene en aceptación de la nulidad de las expresiones y la vanidad de términos como *sabio*, *inteligente* e, incluso, *místico*.

Un contenido esencial del pensamiento de Nāgārjuna, distinto al de Shankara (el exponente del *Vedanta Advaita*), es que “a fin de vivenciar lo absoluto, es necesario liberar nuestras vivencias de la dualidad del sujeto y el objeto y, en general, de toda contaminación por ideas y conceptos sobrevaluados”.¹⁷ Esta contaminación no se erradica proponiendo nuevos conceptos ni forjando una nueva asociación entre los mismos, sino que puede obtenerse cierta purificación manteniendo una sola idea presente, la de la vacuidad de los mismos conceptos.

El Camino Medio, o la Vía Media, representa una retórica que promueve, según Arnau¹⁸ a tres fines: el deleite, la conmoción y la persuasión. Usualmente se ha concebido a la idea del vacío como una derivación del budismo, pero en realidad es una idea que lo antecede, aunque haya encontrado en su cobijo una mayor difusión y didáctica. El goce derivado de la comprensión del vacío puede asociarse a la enseñanza budista pero no es, de ninguna manera, exclusiva de ella. Por otro lado, una vez que se ha permitido el florecimiento de la comprensión de la vacuidad, el Camino Medio lleva a la compasión de las personas que no han logrado la comprensión referida y que viven, por tanto, esclavizadas a los conceptos, preceptos, costumbres, roles, modalidades, estructuras y convencionalismos de la vida social. Finalmente, la compasión atrae la necesidad de persuadir, por medio de una inducción confrontadora, al reconocimiento de la vacuidad de los términos.

¹⁷ Elías Capriles, “La vida del medio y la gran perfección,” *Dikaio syne*, núm. 10 (2003): 45.

¹⁸ Arnau, *La palabra frente...*, 99.

Este último aspecto tiene cierta resonancia con el trabajo mayéutico realizado por Sócrates en la *polis* griega; sus conclusiones, centradas en el reconocimiento de la ignorancia, pueden ser claramente asociadas a las que se derivan del Camino Medio, a no ser que este último, además del reconocimiento humilde de la ignorancia, propone que, en realidad no hay algo que conocer, por lo que el mismo término de “ignorante” termina siendo vacío y carente de sentido.

De la nula distinción entre la ignorancia y la sabiduría, justamente porque no hay algo que saber o no hay un camino adecuado para saberlo debido a los filtros distorsionantes con los que captamos las cosas, se deriva que lo que se había entendido como Camino Medio no es un camino y que tampoco es medio, es decir, no se le puede entender posicionado entre otras dos vías, pues se ha afirmado que ninguno de los extremos puede ser, propiamente, un camino; de tal modo, el Camino Medio no puede ser medio y no hay manera de que se le entienda como camino. Aún más, el concepto de vacío, implícito en el camino propuesto por Nāgārjuna, constituye, por sí mismo, otro más de los conceptos vacíos. Enseguida se abordará la vacuidad del vacío o la aparente contradicción del afán de vaciar los significados contenidos en las palabras a partir del significado de la palabra *vacío*.

La vacuidad de la idea de vacío

La vacuidad no es producto de un ejercicio deliberativo, sino que tiende a la vivencia práctica de la sustracción de toda especulación y, por tanto, la ruptura del vínculo de dependencia a ellas. Lo que en Buda es visto como la insustancialidad, en Nāgārjuna es representado como la vacuidad; puede corresponderse que, al no existir sustancia, lo permanente es la condición vacua. En ese sentido, “Nāgārjuna imaginó todas las cosas vacías, y tuvo al mismo tiempo la valentía de reconocer que ese pensamiento que imaginaba el mundo vacío era a su vez vacío”.¹⁹

La palabra *vacuidad* ha sido asociada a varias situaciones relacionadas al budismo, se le comprende como: a) una consecuencia derivada de estadios más profundos de la meditación; b) lo que resta una vez que se ha captado la no existencia del yo; c) la

¹⁹ *Ibid.*, 27.

condición en la que no persiste el odio, la ignorancia o la codicia. Asimismo, cuando se advierte que la sustancia de todas las cosas es su insustancialidad, se está haciendo referencia a la vacuidad. No obstante, “afirmar la carencia de naturaleza propia en nosotros y en todo lo que nos rodea no tiene por qué significar nihilismo, pues esta misma afirmación carece a su vez de naturaleza propia”.²⁰ En mi opinión, la idea de nihilismo a la que refiere Arnau está restringida a un nihilismo del que no puede obtenerse beneficio alguno. Por el contrario, si bien en la lógica de Nāgārjuna el término *nihilismo* carece de sustancia y de naturaleza propia, también sucede así con cualquier palabra o expresión, incluida la del *vacío*. De tal modo, aun en el entendido de la necesidad de términos que permitan identificar la condición causada por la misma vacuidad, el de *nihilismo*, vacuo en sí mismo, parece ser confundible con un sentido pesimista que ha recibido en la historia de la filosofía.

Es cierto que para Nāgārjuna “la vacuidad no es ni la ‘Nada’ ni un ‘Principio trascendente’”,²¹ lo cual puede entenderse si se considera que, en las descripciones sobre la vacuidad, suele estar asociada a los fenómenos, inserta o contenida en los mismos. No obstante, el que los fenómenos contengan la vacuidad o que su naturaleza implícita lo sea, está supeditado a la comprensión que de eso tenga la persona que etiqueta, nombra, define o señala la vacuidad de los fenómenos; es decir, la vacuidad estaría reducida a un adjetivo negativo con el cual se estaría describiendo cualquier acontecimiento, palabra o pensamiento. Sin embargo, considerarlo así implica que la vacuidad sólo es un término, una etiqueta más y, en ese sentido, siguiendo la lógica descrita, no tiene mayor valor que ningún otro adjetivo. En mi perspectiva, esto representa una disminución del valor mismo de la vacuidad, pues se la está encasillando en un término que, si bien sirve para delimitar una atribución de las cosas, está en dependencia a la opinión humana.

Para Arnau, “la vacuidad no quiere mayúsculas ni es algo que esté más allá de los fenómenos, al contrario, es la característica misma de los fenómenos, la textura de eso que llamamos realidad y que Nāgārjuna prefiere llamar ilusión”.²² Evidentemente, comparto la opinión de que la vacuidad sea la característica de los fenómenos y que no pueda entenderse a estos sin la idea de la vacuidad, pero es preciso distinguir dos campos

²⁰ Arnau, *La palabra frente...*, 114.

²¹ *Ibid.*, 71.

²² *Idem.*

diferentes: el de la hermenéutica y el de la ontología. Cuando se señala que la característica de los fenómenos es la vacuidad, se está realizando una afirmación ontológica, sobresaliendo el hecho de que esto podría ser independiente a la opinión humana; naturalmente, el sólo hecho de que se requiera un humano para decirlo impide la sustancialidad de la afirmación. Irónicamente, ninguna cosa que sea dicha podría ser (por el hecho de que alguien la dijo) independiente a la opinión. Ahora bien, la consideración de que la vacuidad no está más allá de los fenómenos está restringida, justamente, a un ámbito vacío, pues está sustentada en un fenómeno más: el de la afirmación personal o la conclusión hermenéutica. De tal modo, si bien es posible concluir que la vacuidad no es la Nada o un principio trascendente, esta misma consideración es vacía, tal como todas las que puedan decirse. Así, no hay manera de permanecer congruentes con Nāgārjuna y pretender realizar afirmaciones categóricas sobre lo que es o no es la vacuidad, sobre su vínculo o separación de los fenómenos, sobre su ser o no ser la Nada, o sobre su trascendencia o inmanencia.

Naturalmente, si la vacuidad requiere de un fenómeno para manifestarse en él, su carácter será inmanente; pero esta inmanencia particular no impide que, del mismo modo, la vacuidad pueda ser trascendente a los fenómenos. Si la suma de los fenómenos constituye todo lo que se nos presenta como *lo acontecido*, ¿dónde cabría todo lo que no ha acontecido si no es, precisamente, en un ámbito de vacuidad? Someter el término de la vacuidad o, mejor aún, asumir que la vacuidad es sólo un término, es equivalente a pensar que el mar *es* la palabra mar. En *Lokātitastava VII*, según cita Arnau, el mismo Nāgārjuna reconoce que “si hubiera identidad entre la palabra y su objeto, el término ‘fuego’ quemaría en la boca”;²³ por lo tanto, estimar que la vacuidad no puede desprenderse de los fenómenos en los cuales está contenida, es evidencia de que se le está atribuyendo únicamente el carácter lingüístico que permite señalar la falta de esencia en las cosas y fenómenos. Naturalmente, es pertinente la pregunta sobre cuál es la vacuidad a la que atribuimos al término “vacuidad”, o bien: cuál es la sustancia (¿insustancial?) a la que etiquetamos con el término *vacuidad*.

A diferencia de lo que sucede cuando atribuimos una palabra para designar cualquier objeto en la naturaleza, el término de vacuidad pertenece a un no-objeto que

²³ *Ibid.*, 57.

requiere, esto sí, de un objeto (o fenómeno) en el cual evidenciarse. A aquello que está más allá del fenómeno, en el ámbito de lo trascendente o metafenoménico, resulta complejo añadirle el término de vacuidad porque no habría algo particular que estuviese *vacío* o un qué que contuviera el vacío mismo o que se dejará contener por él. Por tanto, a lo que se llama vacuidad en el ámbito de los fenómenos, podría ser entendido como la nada en el ámbito de lo transfenoménico, espacio y circunstancia que escapa de lo humano, asumiendo que lo humano es, precisamente, un fenómeno.

En ese sentido, la vacuidad aplicada a los fenómenos no puede ser un absoluto; pero considerado el ámbito de lo apartado a los fenómenos, dimensión aún desconocida para nosotros, el término propicio podría ser el de la nada que, evidentemente, es distinta a la vacuidad, aunque tiene cierta asociación a ella. El término de la vacuidad requiere de un uso cuidadoso, lo cual motivó a Nāgārjuna a concluir que “la vacuidad mal interpretada destruye a los de inteligencia obtusa, al igual que una serpiente mal agarrada o un saber mal aplicado”.²⁴

Para Arnau, la vía media tiene un carácter paradójico: “por un lado hay que reconocer la importancia de la vacuidad, dado que todo lo que existe es vacío, por el otro hay que percatarse de su falta de importancia, ya que la vacuidad es una palabra como cualquier otra”.²⁵ Situar en la vía media es permanecer consciente de lo anteriormente dicho. Asimismo, el autor referido advierte que “identificar la vacuidad con la nada o con un absoluto trascendente es perder de vista esa vía media o confundirla con algo que no es”.²⁶ Nuevamente, considero que esto aplica para nuestra concepción fenoménica del mundo, ésta desde la cual sólo podemos contemplar la Nada, nunca verla o palparla directamente en los acontecimientos, en los cuales lo único presente es la vacuidad.

La misma idea de *Camino Medio* o *Vía Media*, como he dicho, carece de contenido y no ausenta a la vacuidad en su propia expresión. El camino corresponde a los que caminan, es inherente a lo humano, sin humanos no hay camino al no haber quien lo recorra; por ello es que no sólo el término de *vacío* pertenece al ámbito de los fenómenos, sino también la expresión de *Camino Medio*. Apartados de este carácter, la concepción de la Nada referirá a aquello que fuera de este ámbito es contenedor de su propio vacío sin que

²⁴ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (Barcelona: Kairós, 2003), 158.

²⁵ Arnau, *La palabra frente...*, 72.

²⁶ *Idem.*

ese mismo vacío deba estar contenido por algo. La diferencia entre la vacuidad de las cosas y el vacío implícito que se contiene a sí mismo (y que, por tanto, no es vacío) es que la primera está referida a los sucesos o cosas y es un adjetivo que describe la falta de esencia o contenido, y lo segundo está asociado a la sustancia no sustanciada de una entidad sin ente.

La consideración del vacío, ver al mundo en condición de vacuidad, es una alternativa para lograr una conciencia mayor. Es por esto que Nāgārjuna asume que “no hay ninguna distinción entre *nirvana* y *samsāra*”,²⁷ justamente por la vacuidad de ambos. A su vez, “no comprender cabalmente la vacuidad podría conducir al desaliento o a la anarquía”.²⁸ Bien comprendida, la idea de la vacuidad es una alternativa de liberación, a pesar de no ser la meta a la cual hay que llegar, pues la misma idea de que existe una meta es ya, de por sí, vacía. Si lo que surge en dependencia es lo que debe entenderse por vacuidad,²⁹ entonces el Camino Medio se sustenta en el reconocimiento de la múltiple dependencia de todo lo existente y, por tanto, en la aceptación de su vacío. Con esto es observable que la propuesta de Nāgārjuna no tiende a una teorización, sino a un estilo de pensamiento del que pueda desprenderse la constante conclusión sobre la vacuidad de lo que acontece en la vida y la falta de esencia, a la vez, de toda conclusión. Del mismo modo, “la escuela *madhyamika* de Nāgārjuna niega el sentido último del concepto de esencia en general, porque afirma que todo lo que existe aparece dependientemente y está, por ello, vacío de esencia inherente, centrándose así en la interrelación de aparecer dependiente (u originación dependiente) y vacuidad”.³⁰

Para Candrakīrti,³¹ la vacuidad es el utensilio que permite señalar que cualquier forma material o espiritual se encuentra privada de naturaleza propia. Coincidentemente, “la vacuidad es por definición ‘ausencia de ser propio’ (*sv abhava*)”.³² La actitud auténtica derivada de la vacuidad consiste en evitar toda afirmación que pretenda ser definitiva. Por lo tanto, asumir la vacuidad es similar a distanciarse de las apreciaciones cotidianas y mantener un juicio distinto al que la mayoría de las personas, estudiosas o no, mantiene. De

²⁷ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos*, 172.

²⁸ Arnau, *La palabra frente...*, 140.

²⁹ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos*, 160.

³⁰ Antonio Martín, “La alteridad de la *Shunyata* en la filosofía Madhyamika de Nāgārjuna”, en *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, ed. Pedro San Ginés (Granada: CEIAP, 2010), 701.

³¹ Candrakīrti, *Prasannapadā* (Darbhaga: Buddhist Sanskrit Texts), 1960.

³² Juan Arnau, “El texto fundamental del Camino Medio,” *Estudios de Asia y África*, núm. 37 (2002): 552.

esto se deriva que se haya concluido que “acaso no exista una noción filosófica que sea más alter para el pensamiento ordinario, e incluso para el pensamiento filosófico más sofisticado, que la noción de vacuidad”.³³ Para el budismo, esto implica que aquello que se entienda sobre Buda, el Dharma y la Sangha, debe ser reelaborado desde la perspectiva del vacío.

Es comprensible que la propuesta de Nāgārjuna haya tenido refutaciones y que se señalaran, irónicamente, sus vacíos. La escuela *nyāya* (hinduista) y los miembros de la escuela *dignāga* (budista), ambas contemporáneas al budismo *madhyamaka*, fueron contrarias a la enseñanza de Nāgārjuna y la acusaron de ser relativista.³⁴ Está claro que, si todas las cosas son vacías, es sencillo adoptar una posición de desesperanza; sin embargo, esta posición es desestimable si se considera que está enraizada en la idea, también vacía, de que las cosas deben tener un sentido y una esencia.

La comprensión de la vacuidad atrae la conciencia del sinsentido contenido en el constante señalamiento de la vacuidad misma; es decir, si se ha logrado penetrar en la conciencia de la vacuidad de las cosas, debe permitirse a la misma idea de vacuidad una permanencia pasajera que no cause obsesiones ni destruya los motivos para la existencia. Esta aparente contradicción encierra la armonía del llamado Camino Medio. En los MMK se expresa del siguiente modo: “Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad [y se obsesionan con ella], éstos son incurables”.³⁵ Lograr conjuntamente la habilidad de reconocer la vacuidad en todas las expresiones, cosas y acontecimientos, así como la pericia de saber en qué momento desprenderse de esa misma conclusión, debido a su implícita vacuidad, es un hallazgo poco común. No se trata de esclavizarse en la constante negación de todo, sino de darle un justo medio a las opiniones, permitir las como un acto inherente a la condición humana, a la vez que sustraerlas y desecharlas para lograr una sana supervivencia.

Lograr comprender la vacuidad es, en suma, un acto de liberación. Concretamente: “A partir de la desaparición de la acción y de las aflicciones, hay liberación, la acción y las aflicciones existen a partir de las concepciones, que (a su vez) existen a partir de las

³³ Martín, “La alteridad de...”, 699.

³⁴ Arnau, “La teoría del conocimiento”, 131.

³⁵ Nāgārjuna, *Fundamentos...*, 119.

proyecciones, pero en la vacuidad cesan las proyecciones”.³⁶ Es lógico señalar que la liberación propuesta a partir del reconocimiento de la vacuidad comparte el carácter vacío de todas las cosas. Aquello que nos aprisionó y de lo que debemos liberarnos era, también, vacío. Visto así, no habría algo de qué liberarse, pero esta conclusión sólo es posible cuando la liberación ha llegado. Esto nos adentra, en forma ineludible, en la paradoja del mundo “real” al cual pertenecemos (deseándolo o no).

Aportes místico-filosóficos del *Mūlamadhyamakakārikā*

Los MMK constan de 450 versos (incluyendo la dedicatoria) contenidos en 27 capítulos. En la obra se aborda y clarifica que el yo es una ilusión y, por lo tanto, todo lo que proviene del mismo puede entenderse también como una ilusión. En ese sentido, “nos encontramos en una ilusión que está dentro de otra ilusión (*ad infinitum*)”.³⁷ Si tal es el punto de partida, es comprensible que la principal crítica al Camino Medio sea, justamente, que ha sido elaborado por un individuo, cuyo yo es una ilusión, tal como todo lo que ha dicho.

Ante esto, la conjetura explicativa que puede ofrecerse es que la propuesta del Camino Medio pertenece al mundo de la realidad convencional, no de la realidad verdadera. En otras palabras: creer en la opción del Camino Medio es también, juntamente, no creer. Se admite como un modelo, pero se procede posteriormente a la desacreditación de los modelos; de tal modo, cuando se vive y se ajusta la existencia al Camino Medio surge la paradoja en la que, a la vez, se le debe desechar, tal como tendría que acontecer con el resto de las ideas. En ese sentido, “los conceptos y las cosas son irreales (ilusiones) debido a que carecen de naturaleza propia; pero no son del todo inexistentes, pues tienen una realidad convencional. Así es como se rechaza la existencia y la inexistencia de las cosas y los conceptos”.³⁸

Cabe resaltar que, de acuerdo con Vélez, los MMK “son una obra filosófica y polémica, pero su finalidad es espiritual y terapéutica”.³⁹ Esta finalidad, actualmente alejada de la mayoría de las obras filosóficas, está enraizada en la consecuencia natural de

³⁶ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos*, 124.

³⁷ Arnau, *La palabra frente...*, 77.

³⁸ *Ibid.*, 207.

³⁹ Vélez de Cea, “Introducción”, 27.

la honesta búsqueda filosófica, a saber: la ruptura de la modalidad lineal y unívoca con la cual busca explicarse la realidad. La escisión existente entre espiritualidad y filosofía no es más que una derivación de la vanidad y la ignorancia; vanidad de considerar que el hombre es capaz de comprenderlo todo, e ignorancia por arraigar y asociar lo *espiritual* con lo religioso y, además, determinar (por ello) que lo espiritual es contrario a lo racional. Naturalmente, es fundamental el uso de la razón, la profundización y la reflexión comprometida en el abordaje de temáticas complejas, pero esto no determina el rechazo a caminos alternativos para la comprensión del mundo. Una porción de valentía es necesaria, por ejemplo, para comenzar a enfocar una atención diferente a los problemas contemporáneos que permanecen siendo estudiados desde la óptica convencional, oficial, consensuada.

El concepto de la vacuidad es abordado inicialmente en el capítulo IV de los MMK. A su vez, en el capítulo XIII se reconoce que cualquier cosa que haya sido elaborada mentalmente por un individuo es un engaño; de esto se deriva que la vacuidad es la consecuencia de reconocer el engaño, pues las bases desde las cuales se fundaba el pensamiento son eliminadas. El surgimiento en dependencia, tópico central en la filosofía de Nāgārjuna, implica que las cosas no tienen una esencia propia, por lo que su fondo es la vacuidad y su forma es simulación. Asimismo, de esto puede desprenderse que el concepto mismo de vacuidad es vacío, en función de que es dependiente de aquello que está vacío o *lo contiene*. Cuando las opiniones se paralizan adviene la vacuidad; no obstante, considerar a la vacuidad como una opinión representa, según Nāgārjuna, el principal error. Así, justificando que la idea de la vacuidad es, hasta cierto punto, una no-idea, el fundador del *Madhyamaka* promueve la duda y la negación de la esencia del resto de las ideas. Visto de este modo, “el mundo no habla, sólo nosotros lo hacemos”.⁴⁰

Conferir demasiada importancia al desapego, volviéndolo la meta del camino espiritual y el colofón del desecho de las ideas, puede ser peligroso para el aprendiz. Es por ello que Nāgārjuna refiere en el capítulo XVI, verso 9: “Aquel que piensa: ‘yo sin la apropiación me liberaré’, o ‘el nirvana será mío’, aquellos que tienen esta falsa idea de sí mismos se apegan [a las cosas] más que nadie”.⁴¹ Una variante en la traducción es

⁴⁰ Arnau, *La palabra frente...*, 212.

⁴¹ Nāgārjuna, *Fundamentos...*, 131.

presentada por Vélez del modo siguiente: “Algunos piensan: ‘sin apego, me nirvanizaré y existiré en mi nirvana’, el aferramiento de esos es el gran aferramiento del apego”.⁴² Nāgārjuna advierte, en tales líneas, el peligro de apegarse a la idea del nirvana y a la elaboración mental de la necesidad de desapegarse; en otras palabras, el riesgo consiste en vivir apegados al desapego y a la idea de que el desapego de las ideas lleva al nirvana, sin notar que el nirvana mismo, su enunciación y la proyección de caminos para llegar hasta ahí, se deriva de las elaboraciones a las que originalmente el *bodhisattva* se propone renunciar.

Una de las mayores críticas a Nāgārjuna consiste en señalar que la desacreditación de las ideas y de toda elaboración mental, debido a su falta de esencia, implica negar las cuatro nobles verdades, la vida de santidad o iluminación y las enseñanzas del Buda. No obstante, en el capítulo XVII, Nāgārjuna explica que la vacuidad de las cosas no implica la aniquilación absoluta de las mismas y que es debido a su vacuidad que las convenciones del mundo son posibles. En ese tenor, la iluminación, las cuatro nobles verdades y las enseñanzas del Buda, así como todas las acciones originadas en el mundo, son posibles por su vacío. Las acciones y los actores son ilusión, pero es ésa la condición específica de un mundo de realidad aparente. Es por esto que “el *bodhisattva* ha despertado a la vacuidad de todas las cosas y reconoce en cada ser o fenómeno la falta de algo consustancial”,⁴³ inversamente a considerar que esta conciencia respecto a la ausencia de sustancia en las cosas sea motivo para la renuncia absoluta a las mismas, el *bodhisattva* es capaz de reconocer que su misma conclusión es ilusoria. Justo ahí, en el dominio de la mente, inicia el nirvana. No se aceptan veredas o recetas para la iluminación, sino que el Camino Medio es la aceptación de la inexistencia de caminos.

Las confusiones inician a partir de la creencia en el *sí mismo*, es ahí cuando brotan las representaciones sobre lo que es la posesión de las ideas y la noción del *yo* como algo separado del resto de las cosas. El capítulo XVIII señala la opción de un cese de las proyecciones a partir de la vacuidad. En el verso 6 del capítulo referido, Nāgārjuna ofrece una de las más importantes conclusiones de su obra: “El Buda ha explicado (lo que es) el ‘sí mismo’, también ha predicado la ‘ausencia de sí mismo’ y también ha predicado que ‘no

⁴² Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos*, 111.

⁴³ Arnau, *La palabra frente...*, 196.

existe ningún sí mismo ni ninguna ausencia de sí mismo”⁴⁴. En estas breves palabras puede observarse el acontecer de tres estadios: a) el conocimiento de un objeto de cognición; b) la conciencia de la vacuidad del objeto de cognición y, por tanto, de su vacuidad; c) el despertar derivado de contemplar la vacuidad de la idea del vacío y notar el proceso *ad infinitum* consistente en que cualquier modelo que sirva para negar el resto de las cosas termina negándose a sí mismo. En derivación de lo anterior, se comprende que lo real sea y no sea. En el verso 11 recibimos la conclusión del pasaje anterior: “No la unidad, no la multiplicidad, no la aniquilación, no la persistencia, ésta es la inmortal enseñanza de los Budas, los señores del universo”.⁴⁵ Así, a partir de la demostración del engaño contenido en las palabras, los budas reconocen la ilusión; procedente de este hallazgo deviene el silencio.

La fusión del observador con lo observado es un logro que puede ser facilitado mediante la guía de otros; de cualquier modo, de acuerdo con Nāgārjuna, incluso en la ausencia de maestros es logable encontrar el Camino Medio a partir de la propia disciplina. Evidentemente, este hallazgo no es alcanzable sin un esfuerzo dedicado y a prueba de los retos más significativos. Justamente, en la traducción de Vélez, Nāgārjuna refiere la necesidad del retiro para acceder a la comprensión del Camino Medio. Las palabras del Arjuna de los Nagas son las siguientes: “Similarmente, cuando no surgen los Budas perfectos y desaparecen los Discípulos, el conocimiento de los Budas solitarios se origina a partir del retiro”.⁴⁶ El mismo pasaje tiene una orientación distinta en la versión de Arnau: “Aunque no hubieran aparecido los completamente iluminados y aunque los discípulos hubieran desaparecido, la sabiduría de los budas solitarios esplendería plena e incontaminada”.⁴⁷ La expresión de *retiro* es equivalente, hasta cierto punto, al adjetivo de *solitarios* que Arnau señala en los budas, ambos términos aluden al señalamiento de Nāgārjuna. El Camino Medio, por tanto, no es para las multitudes, requiere de cierta separación del modo común de comprender las cosas. Una opción valiente e inocua es, justamente, apartarse para no ser añadido a una colectividad acrítica o indiferente. En

⁴⁴ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos*, 124.

⁴⁵ *Ibid.*, 126.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, 145.

cuanto a las traducciones, es observable un mayor énfasis filológico en Vélez, y la intención didáctica y explicativa en Arnau.

En el capítulo XXII, Nāgārjuna expone que no es suficiente con interpretar y buscar al Buda de acuerdo una idea fija, sino que es necesario sustraer el conjunto de ideas sobre lo que es la iluminación misma. En el verso 15 se expresa en estos términos: “Aquellos que conciben, con sus vanas elucubraciones, al Buda como inmutable y más allá de todo pensamiento, todos ellos, sucumbiendo a ellas, no aciertan a ver al Tathāgata”.⁴⁸ El Tathāgata es equivalente a la esencia última de la realidad o, en otros términos, a la vacuidad de toda entidad en sí misma. De tal modo, al creer que se concibe al Buda o que se logra la iluminación, lo único que se está gestando es una ilusión más; presos de la idea de lograr la liberación de las creencias, no se ha soltado la creencia respecto a la necesidad de ser liberado.

La salida propicia al proceso constante de intentar liberarse y luego darse cuenta de que no hay liberación es el cese de la ignorancia. Cuando se logra atenuar la ignorancia cesan también las proyecciones o composiciones sobre lo que es la realidad. En el verso 23 del capítulo XXIII se expresa una clara síntesis de la intención de Nāgārjuna: “La ignorancia cesa a partir del cesar de las confusiones, cuando cesa la ignorancia, cesan las composiciones”.⁴⁹

Los versos del *Mūlamadhyamakakārikā* engloban una invitación para poner en duda las ataduras mentales. El budismo considera que tales ataduras pueden ser de tres tipos: proyecciones, concepciones y opiniones. Precisamente, en el cese de tales ataduras, cesan también las distinciones entre los extremos y, por ello, se nulifican las dicotomías. Posiblemente, una de las más claras distinciones polares en el budismo es la que se efectúa entre el *samsāra* y el *nirvana*; para Nāgārjuna, cuando todo es vacío y han cesado las ataduras, no hay distinción entre lo finito y lo infinito, se funden el *samsāra* y el *nirvana*. Ese nirvana, al no tener un distintivo, no puede ser alcanzado; es por ello que “no renunciado, no alcanzado, no aniquilado, no persistido, no cesado, no surgido, esto es llamado nirvana”.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, 163.

⁴⁹ Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos*, 153.

⁵⁰ *Ibid.*, 167.

El núcleo central de la obra de Nāgārjuna se encuentra en la dedicatoria de los MMK, la cual se lee del siguiente modo: “Venero al mejor de los maestros, al Buda perfecto, quien enseñó el surgir en dependencia, la feliz pacificación de las proyecciones, no la unidad, no la multiplicidad, no el venir, no el ir, no el cesar, no el surgir, no la aniquilación, no la persistencia”.⁵¹ En un panorama como el descrito se apacigua el deseo, el cual es ubicado como la raíz de todo sufrimiento.

En todos los pasajes descritos se observa el seguimiento de la pauta central ofrecida por Buda y que las escuelas del budismo han seguido. De acuerdo con Vélez: “Cuando Nāgārjuna refuta el concepto de *svabhiiva* o la teoría de los dharmas de la escuela *Sarvāstivāda*, no está rechazando la filosofía del Buda histórico ni la de todas y cada una de las escuelas del Buddhismo antiguo como la *Theravāda*. Nāgārjuna continúa y restablece la filosofía que se desprende del dicho predicado por el Buda ‘todos los dharmas son insubstanciales’”.⁵² Es sabido que el Buda histórico no se dedicó a escribir, por lo que no dejó ningún documento como legado que realmente haya sido escrito de sus manos. El trabajo de Nāgārjuna no tenía por meta contradecir la filosofía budista que está enraizada en las distintas escuelas del budismo, pero lo que logró, sin duda, fue otorgarle una tonalidad concisa en la que la labor filosófica encuentra un lugar que es antecedente a una órbita mayor, más encumbrada y categórica, a la que podría denominarse metafilosofía, es decir, una sabiduría más allá del pensamiento filosófico, centrada en lo perenne.

La metafilosofía implícita en la filosofía de Nāgārjuna, el desvelo de su lado místico, constituye una invitación e incitación a la vacuidad, ésa que no es un camino seguro ni un instructivo para la perfección, sino la derivación del auténtico mensaje del Buda, justo aquel de quien puede decirse que no enseñó nada.

Bibliografía

Arnau, Juan. “El texto fundamental del Camino Medio”. *Estudios de Asia y África*, núm. 37 (2002): 527-557.

Arnau, Juan. *La palabra frente al vacío*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Arnau, Juan. “La teoría del conocimiento en Nāgārjuna.” *Daimon*, 54 (2011): 125-136.

⁵¹ *Ibid.*, 43.

⁵² Vélez de Cea, “Nāgārjuna y la filosofía”, 272.

- Arnau, Juan. "Introducción". En Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (11-46). Madrid: Siruela, 2011.
- Candrakīrti, *Prasannapadā*. Darbhaga: Buddhist Sanskrit Texts, 1960.
- Capriles, Elias. "La vida del medio y la gran perfección." *Dikaioisyne*, núm. 10 (2003): 38-84.
- Garfield, Jay. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Gómez, Luis. "Prologo", en *La palabra frente al vacío*, J. Arnau, 27-56, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Martín, Antonio. "La alteridad de la *Shunyata* en la filosofía Madhyamika de Nāgārjuna". En *Cruce de miradas, relaciones e intercambios* (699-718). Editado por Pedro San Ginés. Granada: CEIAP, 2010.
- Nāgārjuna. *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*. Trad. Abraham Vélez de Cea. Barcelona: Kairós, 2003.
- Nāgārjuna. *Fundamentos de la vía media*. Traducción de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2011.
- Paniker, Salvador. *Filosofía y mística*. Barcelona: Kairós, 2000.
- Vélez de Cea, Abraham. "Nāgārjuna y la filosofía del Buda". *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, núm. 3 (1998): 259-282.
- Vélez de Cea, Abraham. "Introducción". En Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (11-35). Barcelona: Kairós, 2003.
- Walser, Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. Nueva York: Columbia University Press, 2005.