



EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD DEL SAMŚĀRA Y EL  
NIRVĀṆA EN LAS MŪLAMDHYAMAKAKĀRIKĀ DE  
NĀGĀRJUNA

Tesis presentada por

RAÚL FERNANDO LÓPEZ ROMERO

en conformidad con los requisitos  
establecidos para recibir el grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA ESPECIALIDAD: SUR  
DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2016

## Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
I. Nāgārjuna, el hombre y la leyenda.....	8
a) Las indeterminaciones del tiempo y el espacio.....	10
b) Varias obras, ¿varios Nāgārjunas?.....	13
c) La importancia de los recuentos hagiográficos.....	16
d) Nāgārjuna y el Mahāyāna.....	19
e) Las <i>Mūlamadhyamakakārikās</i> .....	24
II. El problema: la escisión entre el <i>saṃsāra</i> y el <i>nirvāṇa</i> .....	29
III. La identidad entre <i>saṃsāra</i> y <i>nirvāṇa</i> .....	37
a) La imposibilidad de la esencia.....	41
b) El surgimiento dependiente.....	46
c) La vacuidad en la Vía Media.....	52
d) El <i>saṃsāra</i> y el <i>nirvāṇa</i> , más allá de las distinciones.....	58
Conclusiones.....	65
Bibliografía.....	68

No eliminar la contrainducción. No dejarse seducir pensando que por fin hemos encontrado la descripción correcta de los “hechos”, cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a algunas formas viejas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos por los contornos del mundo mismo.  
—Feyerabend, *Contra el método*<sup>1</sup>—

---

<sup>1</sup> Paul K. Feyerabend (1987), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Caracas, México Ariel, p. 40.

## Agradecimientos

Al Dr. Luis O. Gómez, maestro entrañable, cuya bondad, dedicación y sabiduría han dejado en mí una huella indeleble. El cariño y la gratitud que guardo hacia su persona están más allá de las palabras. Que los caminos que me ha mostrado sirvan como un puente para felices y numerosos reencuentros.

ལྷ་མ་མཁུ་ལྷོ་

A los Doctores Óscar Figueroa y Adrián Muñoz por la cuidadosa lectura del texto y sus imprescindibles anotaciones.

A los Doctores Saurabh Dube e Ishita Banerjee por las pláticas y sugerencias tan pertinentes sobre aspectos centrales del texto.

Al Doctor Armando Rentería por el sánscrito y la amistad.

A Karla Paola por la maravilla que irradian esos ojos de rayita. Por la sonrisa que me encuentra en la obscuridad. Por los bailes y las canciones. Por el amor ilimitado, los cuidados y toda la paciencia. Que nuestras manos y labios se encuentren cada vez, todas las veces.

A Rosa Luz y su calor constante. No sólo por compartir la dirección, sino también por su amoroso ejemplo al andar hacia la meta. Que los abrazos nunca dejen de encontrarnos en esta vida ni en las futuras.

A Raúl López por el compromiso y la firmeza de su presencia en mi vida. Que nuestras voces sigan entreverando diálogos interminables, que el cariño siga indicando el camino a casa.

A Jorge Rodrigo por la luz y la sombra. Por saber leerme entre líneas. Por caminar conmigo hacia donde nadie más lo haría. Que las concomitancias nunca dejen de ser una constante entre los dos.

A mi familia *in extenso*: abuelos, tíos y primos, su cariño y apoyo es una de las joyas más preciadas que poseo.

A la *bandhuḥ*: Miriam, Renato, Paloma, Alan, Georgina, Alejandra, Justina y Dulce. Su compañía durante estos dos años hizo de esta aventura algo enteramente significativo.

Una mención especial a Jorge Rodrigo López Romero por la magnífica ilustración que reviste la cubierta.

## Introducción

Hacia finales del año 2001 tuve mi primer acercamiento a la tradición tibetana del budismo mahāyāna. El encuentro sucedió a través de uno de los textos más representativos de la escuela Dge lugs: *El gran tratado sobre las etapas al Despertar* o *Lam Rim Chen mo* de Je Tsongkhapa. En éste, se explica que el sufrimiento proviene principalmente de la ignorancia (*ma rig pa*), es decir, de una confusión que lleva al individuo a imputar una serie de características sobre los fenómenos que en realidad no tienen. La raíz de tal ignorancia se encuentra en la idea sustancial de un ‘sí-mismo’ (*bdag*) —la cual divide la experiencia entre un ‘yo’ y lo ‘otro’ como entidades completamente separadas, autónomas, esenciales y permanentes. A partir de este ‘sí-mismo’ surgen el deseo (*‘dod chags*) y la aversión (*khong khro*), mismos que conducen a la acción y a la generación de karma (*las*), perpetuando el ciclo de transmigraciones en la esfera del sufrimiento (*‘khor ba*).

De acuerdo con *El gran tratado*, la liberación (*thar pa*) de este ciclo de sufrimiento sólo puede alcanzarse tras la obtención de una forma particular de discernimiento (*shes rab*) capaz de “erradicar tanto la idea de un yo mismo, como la de algo que pertenece a ese yo mismo”<sup>2</sup>. De esta manera, al reconocer la existencia condicionada, transitoria, sujeta al sufrimiento y carente de sustancia de todos los fenómenos, el individuo sería capaz de abandonar toda atadura al dolor.

---

<sup>2</sup> Joshua W. C. Cutler, (ed.), (2002), *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, The Lam Rim Chen Mo of Tsongkhapa, vol. III*, New York, Snow Lion, p. 119.

A este estado de liberación se le conoce como *nirvāṇa*, en la lengua sánscrita, o *mya ngan las 'das pa*, en la tibetana.

Al reflexionar sobre las implicaciones de la liberación, asumí que la caracterización del *nirvāṇa* debía expresar un estado o condición no sólo ajeno, sino radicalmente opuesto a las causas del sufrimiento; a partir de esta premisa, se implicaría una ruptura entre dos aspectos irreconciliables de la realidad. Tal suposición encontró fundamento cuando comencé a revisar las distintas colecciones de *sūtras* pertenecientes al budismo temprano. En algunos textos del canon pāli<sup>3</sup> no sólo se describen la atadura y la liberación a partir de propiedades antagónicas, sino que, incluso, se llega a sugerir la completa disociación entre ambas esferas.

En esta distinción me pareció encontrar resonancias de una problemática similar que ha sido recurrente en la historia de la filosofía occidental, a saber, el dualismo ontológico: una vez que se ha separado la realidad entre dos sustancias ¿cómo es posible explicar la interacción entre ambas? Así, entusiasmado por descubrir la forma en la que una tradición de pensamiento —tan distante de la nuestra como es la budista— habría de hacerle frente a un dilema tan familiar, comencé a buscar en su literatura posibles respuestas. De este modo llegué a Nāgārjuna y a su obra principal, las *Mūlamadhyamakakārikās*. Dentro de las diversas cuestiones que esta última analiza, el desarrollo de dos conceptos fue lo que llamó mi atención: por un lado, la ‘vacuidad’ (*śūnyatā*) o negación de toda existencia intrínseca, y, por otro, la del ‘surgimiento dependiente’

---

<sup>3</sup> Como aquellos que se registran en *Udāna* 8.1- 8.3, mismos que se verán con detenimiento en el capítulo 2.

(*pratītyasamutpāda*) que niega la posibilidad de sustancias como entidades autónomas e independientes.

Al principio, creí haber identificado en ambos conceptos una forma de mantener la operatividad del *saṃsāra* y el *nirvāṇa* sin la tensión que implica una escisión irreconciliable entre dos aspectos de la realidad. Sin embargo, pronto me di cuenta de que, para Nāgārjuna, tales categorías no tenían tanto que ver con la unificación de la teoría, sino con exponer sus limitaciones e incluso, con denunciar la imposibilidad de que se asuma un esquema absoluto. La intención de Nāgārjuna, entonces, trata de algo mucho más sutil y complejo que espero ser capaz de transmitir en las páginas siguientes.

El presente escrito está dividido en tres capítulos. En el primero, hablaré sobre ciertas consideraciones contextuales que son necesarias para apreciar la pertinencia del autor y del texto en lo referente al tema que aquí se refiere. En el segundo capítulo, plantearé y delimitaré el problema de este trabajo, es decir, las complicaciones que acompañan a una escisión radical entre atadura y la liberación. Después, el tercer capítulo tendrá como objetivo analizar las ideas de las que se sirve Nāgārjuna en sus *Mūlamadhyamakakārikās* para resolver la dicotomía entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*. Finalmente, en un último capítulo, haré una breve exposición de mis conclusiones.

## I. Nāgārjuna, hombre y leyenda

Nāgārjuna, uno de los más grandes pensadores en la historia de la filosofía de Asia, permanece siendo un enigma<sup>4</sup>.

Nāgārjuna, filósofo indio generalmente asociado a la fundación de la Escuela de la Vía Media (*madhyamaka*), ha sido una figura notable en la historia del budismo. Sus ideas fueron el punto de partida de importantes pensadores que, por mérito propio, lograron difundir el sistema de Nāgārjuna a lo largo del subcontinente indio en diferentes épocas<sup>5</sup>. Así mismo, gracias al contacto intercultural que fomentaron las rutas comerciales, la influencia de Nāgārjuna se extendió por el noreste asiático, logrando particular preeminencia en China y en Tíbet<sup>6</sup>.

Por su parte, Occidente también ha mostrado un interés persistente en la vida, obra y legado de este autor. Desde el siglo XIX se han desarrollado distintas interpretaciones sobre sus postulados teóricos: en algunos casos se leyó su obra desde un enfoque nihilista<sup>7</sup>; en otros, se le llegó a vincular con el

---

<sup>4</sup> Jan Westerhoff, (2009), *Nāgārjunas Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, p. 4.

<sup>5</sup> Āryadeva (ca. s. III e.c.), Buddhapālita ( s. V e.c.), Bhāviveka y Candrakīrti ( s. VI e.c.), entre muchos otros.

<sup>6</sup> Aquí vale la pena destacar el papel que jugaron las traducciones de Kumārajīva (s. V e.c.) en China; así como la labor proselitista de maestros como Śantarakṣita y Kamālaśīla (s. VIII e.c.) en el caso del Tíbet.

<sup>7</sup> Como hicieron Eugène Bournouf, Max Müller y Jules Barthelemy Saint-Hilaire, quienes entendían el nirvāṇa como la aniquilación del individuo en la nada absoluta. Ver Andrew P. Tuck. (1990), *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On The Western interpretation of Nāgārjuna*, New York, Oxford University Press, pp. 32-34 y Guy Richard Welbon (1968), *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 154-295.



trascendentalismo kantiano<sup>8</sup>. También, se le consideró como lógico analítico<sup>9</sup>; e incluso se le calificó como filósofo del lenguaje, equiparándolo a Wittgenstein<sup>10</sup>.

Conforme pasa el tiempo, es común que aquellos grandes nombres que permanecen en la memoria durante varias generaciones, se vayan revistiendo con toda clase de mitos y la autoridad de la tradición a la que pertenecen. Nāgārjuna no es la excepción. Sin embargo, aun cuando su condición histórica sea enigmática en muchos sentidos, la necesidad de acercarse lo más posible a su contexto sigue siendo útil para profundizar en su pensamiento. Sin duda, el problema que me propongo tratar en este escrito podrá entenderse mejor si se toman en cuenta algunas consideraciones relativas al papel que Nāgārjuna desempeñó dentro de la tradición budista.

A continuación refiero parte de la controversia historiográfica en torno al emplazamiento de Nāgārjuna en el tiempo y en el espacio.

---

<sup>8</sup> Fyodor Stcherbatsky fue el primero en sugerir tal interpretación. A su parecer el *madhyamaka* apelaba a una realidad única y absoluta. Ver Tuck, *Comparative Philosophy*, p. 37.

<sup>9</sup> Tal es el caso de Richard H. Robinson, para quien las *Mūlamadhyamikakārikās* de Nāgārjuna no eran más que una colección de proposiciones que bien podían traducirse a un lenguaje artificial a fin de poner a prueba su validez lógica. Ver Tuck, *Comparative Philosophy*, pp. 55-64.

<sup>10</sup> Ideas como las de 'surgimiento dependiente' (*pratītyasamutpāda*), la 'ausencia de particularidades intrínsecas en los fenómenos del mundo' (*niḥsvabhāva*), así como la imposibilidad de que los constructos lingüísticos puedan representar fielmente la realidad, comenzaron a usarse para establecer líneas comparativas entre Wittgenstein y Nāgārjuna. A modo de ejemplo valdría la pena considerar textos como el de Chris Gudmensen *Wittgenstein and Buddhism* y el de Nathan Katz *Nāgārjuna and Wittgenstein on Error*. Así mismo, ver Tuck, *Comparative Philosophy*, pp. 75-79.

## a) Las indeterminaciones del tiempo y el espacio

Actualmente, la figura de Nāgārjuna es un enigma. Dentro de los círculos académicos no hay consenso que pueda ubicar a este autor en una fecha o lugar específico. Incluso se ha llegado a especular que las obras que se le han atribuido pertenecen a varios autores con el mismo nombre<sup>11</sup>.

Así, por ejemplo, Mabbet observó que los intentos para establecer una datación medianamente precisa sobre la vida de Nāgārjuna, que hasta ese momento se habían generado<sup>12</sup>, carecían de sustento. Sin embargo, terminó aceptando que “la interpretación más atractiva (aunque no demostrada) de la evidencia, sitúa a Nāgārjuna en algún punto de la amplia región de Andhra alrededor del s. III e.c.”<sup>13</sup>.

En una investigación más reciente, Walser sostuvo que, si bien las reticencias de Mabbet tienen fundamento —pues la mayor parte de “los datos que ahí [en las fuentes literarias] figuran son míticos en el mejor de los casos y conflictivos en el peor de ellos”<sup>14</sup>—, todavía es posible buscar en los textos algún referente

---

<sup>11</sup> Ver Ian Mabbett, (julio-septiembre 1998), “The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited.”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, núm. 3, p. 332.

<sup>12</sup> Mabbet, en el mismo trabajo, p. 332, destacó las contribuciones arqueológicas de K. R. Subramanian en su *Buddhist Remains in Andhra and the History of Andhra between 225 and 610* publicado en 1932, según las cuales, Nāgārjuna habría vivido en algún punto del s. II e.c.; también menciona a Venkata Ramanan, quien en *Nagarjuna's Philosophy as Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra* (1966) proponía situarlo entre los años 50-120 e.c.; a David Kalupahana que en 1992 en *A History of Buddhist Philosophy* se inclinó por ubicarlo entre 150-250 e.c.; y al connotado budólogo belga, Étienne Lamotte, quien inclinado hacia “su propia interpretación de evidencia china, dedujo que las fechas de Nāgārjuna fueron entre 243-300 e.c.”.

<sup>13</sup> Mabbett, *op. cit.*, p. 332.

<sup>14</sup> Joseph Walser (2008), *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early*

histórico-cultural que pudiera señalar indirectamente una época. La estrategia del investigador para acercarse a la identificación de lo que llamó una “cronología absoluta” (es decir, alguna fecha fija de la cual se tuviera un registro y que pudiera traducirse al calendario Gregoriano)<sup>15</sup> consistió en tratar de vincular a Nāgārjuna con algún rey o dinastía.

Para tal propósito, Walser se sirvió de dos estrategias. La primera radicó en seguir los pasos de Venkata Ramanan<sup>16</sup>, utilizando una serie de testimonios que proceden principalmente de los traductores y comentaristas de Nāgārjuna<sup>17</sup>. La segunda estrategia fue utilizar una breve alusión a los rasgos de una representación plástica del Buda que se hace en los versos 231, 232 y 465 de una epístola que lleva por nombre *Ratnāvalī*<sup>18</sup>. De esta forma, al cruzar la evidencia, el investigador llegó a considerar que el mecenas y destinatario de la carta aludida fuera *probablemente*<sup>19</sup> el rey Yajña Śri Sātakarṇi (170-198 e.c.) de la dinastía

---

*Indian Culture, Delhi*, Motilal Banarsidass Publishers, p. 60.

<sup>15</sup> La premisa de Walser era que las ‘cronologías absolutas’ en India llegaron a emplearse “tan sólo para los imperios y sus administradores políticos”. Sin embargo, falla al no incluir evidencia concluyente sobre este tipo de datación. Walser, *op. cit.*, p. 60.

<sup>16</sup> Venkata Ramanan (1987), *Nagarjuna’s Philosophy. As Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*, Delhi, Motilal Banarsidas, pp. 25-35.

<sup>17</sup> Walser, *op. cit.*, pp. 61-88, y en especial, p. 293 nota 26.

<sup>18</sup> Se trata de una epístola en la que Nāgārjuna aconseja a un rey al que llama simplemente Sāta y le instruye sobre varios aspectos de la doctrina budista. El verso 232, el más relevante para la argumentación de Walser, dice:

«Por favor construye, a partir de todas las substancias preciadas  
imágenes del Buda de proporciones adecuadas,  
bien diseñadas y sentadas sobre lotos,  
adornadas con todas las substancias preciadas.»

Tomado de Jeffrey Hopkins (1998), *Buddhist Advice for Living and Liberation. Nagarjuna’s Precious Garland*, New York, Snow Lion Publications, p. 124. La traducción del inglés al español es mía.

<sup>19</sup> Walser menciona que hay otros dos candidatos a quienes se les podría señalar como el benefactor de Nāgārjuna a quien va dirigida la misiva. Sin embargo, por

Sātavāhana, quien vivió en Amarāvati<sup>20</sup>. Con estos datos en mente, Walser concluyó que “la delimitación más precisa para la composición de la Ratnāvalī, tiene que ser entre el 175 y el 204 e.c., o entre el 210 y el 227 e.c. en algún lugar del Valle Bajo del Krishna, siendo las primeras fechas más probables que las posteriores”<sup>21</sup>.

Aun cuando la intención de Walser fuera intrépida, sus conjeturas carecen del rigor académico necesario, ya que relacionar a Nāgārjuna con la dinastía Sātavāhana sin una clara correspondencia con un rey concreto, no resuelve ningún problema; esta dinastía se extendió por varios siglos y cubrió una amplia parte del subcontinente indio. De igual manera, utilizar la referencia a una imagen del Buda sentado sobre un loto desplaza la discusión hacia un territorio que tampoco cuenta con certezas, pues tampoco se tiene un registro inequívoco sobre el lugar o el momento en el que tales representaciones comenzaron a popularizarse en India.

No obstante, es preciso subrayar que ninguna de estas objeciones le pasó inadvertida a Walser. Él mismo reconoce que “para aquellos que desean certeza, cualquier tipo de ‘prueba’ sobre las fechas y el lugar de residencia de Nāgārjuna, aún se encuentra muy lejana”<sup>22</sup>. Sin embargo, su propósito se explica unas líneas más adelante, cuando continúa diciendo que si se tiene la disposición de aceptar ciertos indicios, aunque sean falibles, será posible avanzar hacia “algún tipo de

---

falta de información ambos fueron descartados: Candraśri (ca. 210-213 e.c. o 210-220 e.c.) y Puḷumāvi II (ca. 213-220 o 220-227 e.c.). Ver Walser, *Nāgārjuna in Context* p. 86.

<sup>20</sup> Walser, *op. cit.*, pp. 81-86.

<sup>21</sup> *Id.*, pp. 86-87.

<sup>22</sup> *Id.*, p. 60.

solución, o al menos a una [solución] tentativa”<sup>23</sup> que permita hacer otro tipo de descubrimientos más adelante. En este punto, concuerdo con el autor: carecer de la evidencia suficiente no debería impedir un esfuerzo honesto para lograr claridad haciendo uso de las herramientas disponibles. Cualquier información, por mínima que sea, sentará las bases para nuevas y más depuradas reflexiones sobre el tema.

A pesar de la incertidumbre de todos los esfuerzos por ubicar la figura de Nāgārjuna en el tiempo y el espacio, lograr situarlo entre los primeros tres siglos de la era común no es poca cosa. Para el propósito que aquí concierne, basta asegurar que su vida transcurrió durante un periodo de cambios importantes dentro de los cuales, actualmente se cree, surgió el mahāyāna.

### **b) Varias obras, ¿varios Nāgārjunas?**

Al investigar el legado escrito de Nāgārjuna, sobresale que no sólo se encuentran tratados filosóficos dentro de las obras que se le adjudican<sup>24</sup>, sino también producciones de contenido tántrico (como el *Māyūri-tantra*<sup>25</sup>), textos gnómicos (o de *nīṭisāstra* como el *Prajñādaṇḍa*<sup>26</sup>), escritos de medicina (como el *Yogaśataka*<sup>27</sup>)

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Para una detallada revisión de las obras que se le atribuyen a Nāgārjuna a partir de los comentaristas indios, ver David Seyfort Rugg (1981), *A History of Indian Literature, vol. VII. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 47-57.

<sup>25</sup> Jan Yün-hua (nov., 1970), “Nāgārjuna, one or more? A new interpretation of buddhist hagiography”, *History of Religions*, vol. 10, núm. 2, p. 142.

<sup>26</sup> Moritz Winterwitz (1999), *A History of Indian Literature, vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature*, traducción del alemán al inglés de Srinivasa Sarma, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, p. 348.

<sup>27</sup> Mabbett, *op. cit.*, p. 334.

e incluso textos de alquimia (como el *Rasaratnākara*<sup>28</sup>). No desconcierta tanto la diversidad de temas como sí las fechas en las que tales textos fueron apareciendo —los más tardíos datan del s. VIII e.c. Al parecer, la reputación de Nāgārjuna era tal “que incluso después de varios siglos, numerosas obras a las que la gente deseaba conferirle especial autoridad, se le adscribieron a él”<sup>29</sup>.

Aun después de numerosos intentos por clarificar y establecer nexos entre las distintas listas de autoría<sup>30</sup>, no se ha llegado a un consenso entre los especialistas<sup>31</sup>. Hay quienes incluso proponen que se trata de un fenómeno de homonimia, que debieron existir varios individuos con el nombre de Nāgārjuna y que, con el paso del tiempo, estas personas se fundieron en una misma persona en la imaginación de los hagiógrafos. Así lo expresó Winterwitz: “el filósofo budista, el escritor tántrico, el escritor médico y el alquimista fueron cuatro personas diferentes que se confundieron debido a la identificación de sus nombres”<sup>32</sup>.

Por su parte, Yün-hua expuso que las razones para postular la existencia de más de un Nāgārjuna carecen de pertinencia histórica<sup>33</sup>. A su modo de ver, el

---

<sup>28</sup> Ver Praphulla Chandra Rāy (1902), *History of Hindu Chemistry, vol. I*, Oxford, Williams and Norgate, p. xcii.

<sup>29</sup> Winterwitz, *op. cit.*, p. 344.

<sup>30</sup> Compuestas principalmente por catálogos de traductores chinos y tibetanos.

<sup>31</sup> A modo de muestra, ver Winterwitz, *op. cit.*, pp. 346 y 348; T. R. V. Murti, (2013), *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Mādhyamika System [sic.]*, New Delhi, Munishiram Manoharlal Publishers, pp. 88-91; Christian Lindtner (1990), *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidas Publishers, pp. 10-18; y Jan Westerhoff (2009), *Nāgārjunas Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, pp. 5-6.

<sup>32</sup> Winterwitz, *op. cit.*, nota 2, pp. 343-344.

<sup>33</sup> Jan Yün-hua, *op. cit.*, pp. 146-153.

problema, la postulación de un Nāgārjuna por cada texto que añada un tema diferente, sólo ayuda a incrementar la confusión<sup>34</sup>.

Incluso cuando no se pueda aportar alguna solución precisa, el problema sobre la autoría en las obras de Nāgārjuna es importante porque permite valorar dos aspectos por demás significativos: desde una perspectiva amplia, evidencia la manera como la tradición budista ha entendido la relación entre ‘doctrina’ y ‘autoridad’<sup>35</sup>; pero también, desde un ángulo más particular, se puede observar la relevancia de Nāgārjuna para distintas tendencias budistas, durante diferentes momentos en el tiempo. A este respecto, sigo a Mabbett cuando afirma que la multiplicidad de perspectivas nos permite ganar en significado:

Al interesarnos por la realidad histórica de estos textos... no estamos buscando a un individuo en particular... Estamos buscando la multiplicidad de manifestaciones particulares de una leyenda única. Estas manifestaciones... no necesariamente encarnaron en ningún Nāgārjuna... auténtico. Pudieron haber encarnado en diferentes formas de usar el nombre<sup>36</sup>.

Ahora bien, a pesar de las diversas formas de utilizar el nombre de Nāgārjuna, el único punto en el que todos los estudiosos (antiguos y contemporáneos) concuerdan de manera incontrovertible es en el vínculo que existe entre el autor y la obra que aquí me ocupa, las *Mūlamadhyamakakārikās* (en adelante MMK). Como hace notar Mabbett, “debió haber existido una figura histórica única en los

---

<sup>34</sup> *Id.*, p. 153.

<sup>35</sup> Aquello que se decía sobre la palabra del Buda en el canon pāli “cualquier cosa que esté bien dicha, es palabra del Bendito” vale también para Nāgārjuna o cualquier otra fuente de conocimiento reconocida. Ver Edmund Hardy (ed.), (1958), *Aṅguttara-nikāya*, vol. IV, London, Pali Text Society, p. 164.

<sup>36</sup> Mabbett, *op. cit.*, p. 343.

orígenes de todo el proceso, y ésta, no tenemos duda, fue el autor de las *Mūlamadhyamakakārikās*<sup>37</sup>”.

Por lo dicho anteriormente, la advertencia que Mabbett hace en “The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisted”, vale igualmente para esta investigación:

Para el propósito que concierne a esta discusión, a menos que se indique lo contrario, el nombre Nāgārjuna debe utilizarse para designar al autor, quienquiera que éste sea, de las *Mūlamadhyamakakārikās*....<sup>38</sup>

### **c) La importancia de los recuentos hagiográficos**

Como se ha visto anteriormente, gran parte de la dificultad para identificar la época y el lugar de residencia de Nāgārjuna se debe a la información que procede de sus comentaristas. Los datos que estos últimos ofrecen varían significativamente de un texto a otro, combinando referencias biográficas con elementos mitológicos.

Sin embargo, sería un grave error descartar del todo estas fuentes como recursos legítimos para una investigación. Aun cuando no se trate de documentos con valor historiográfico, estas escrituras todavía pueden revelar aspectos relevantes sobre el ideario religioso, las prácticas rituales, las doctrinas vigentes o —como en este caso— el papel que desempeñaban ciertos personajes icónicos para las comunidades que las aceptaban como parte de un *corpus* autorizado.

Dentro de las diversas funciones que cumplen los relatos mitológicos, está la de proveer explicaciones avaladas por un sistema de creencias. En muchos

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Id.*, p. 333.



casos, estas explicaciones buscarán la asimilación de fenómenos periféricos o innovaciones doctrinales. En este sentido, los recuentos hagiográficos indios sobre la vida de Nāgārjuna permiten tener una idea sobre el significado que el filósofo tuvo dentro de una tradición religiosa que atravesaba por momentos de cambio y adaptación. En este punto, el personaje histórico da paso al símbolo que se requería que fuera debido al momento coyuntural. A modo de ejemplo, haré mención de algunos de estos recuentos.

De todas las leyendas que circularon alrededor de la figura de Nāgārjuna, tan sólo me concentraré en las profecías que hablan sobre su aparición y su papel como filósofo *madhyamaka*. Una de ellas aparece en el décimo capítulo del *Lañkāvatāra-sūtra*<sup>39</sup> en un diálogo entre el Buda Śakyamuni y el Bodhisattva Mahāmati. En esta profecía, el bodhisattva le pregunta al Buda por el futuro de su enseñanza una vez que éste haya muerto:

Después de la muerte del Maestro, por favor dime,  
¿quién será el portaestandarte [del mahāyāna]?  
Mahāmati, debes saber que habrá alguien que será el sostén del  
Dharma  
pasado un tiempo después de que el Sugata haya entrado al Nirvana.

En Vedali, en la parte sur, un monje ilustre y distinguido [nacerá];  
de nombre Nāgāhvaya, él será el destructor de las ideas parciales  
basadas en el ser y el no-ser.

Él habrá de anunciar al mundo mi Vehículo, el insuperable mahāyāna;  
alcanzando el estado de dicha, irá a la Tierra del Gozo.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Texto mahāyāna cuya fecha de aparición más temprana se ha ubicado en el s. V e.c. Ver Mabbett, *op. cit.*, p. 335.

<sup>40</sup> Daisetz Teitaro Susuki (1932), *The Lañkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*, London, George Routledge and Sons, Ltd, pp. 239-240. La traducción del inglés al español es mía.

Es muy posible que, para el momento en el que se escribió el *Laṅkāvatāra-sūtra*, Nāgārjuna —a quien se alude con el nombre de ‘Llamado-nāga’ (Nāgāhvaya)— ya contara con una sólida reputación como ‘destructor’ de “ideas parciales basadas en el ser y el no-ser” gracias a sus MMK. Lo más destacable de este pasaje es que, al menos para un grupo de devotos budistas, Nāgārjuna llegó a ser lo suficientemente importante como para presentarlo como el sucesor del Buda y un pilar del mahāyāna.

Otra predicción a considerar es la que figura en el *Mahāmegha-sūtra* en 12,000 versos:

Ānanda, cuando hayan pasado 400 años después de mi *parinirvāṇa*, este joven Licchavi llamado ‘Alegría ante la vista de todos los seres’, será un monje ordenado de nombre Nāga [que llegará] a difundir ampliamente mi enseñanza. Finalmente, en la tierra llamada ‘Iluminación Pura’, llegará a ser un arhant, un Samyaksambuddha de nombre ‘Jñānākaraprabhā’.<sup>41</sup>

Como se puede observar, este tipo de profecías cubren y determinan la totalidad del progreso espiritual de un individuo —que generalmente se extiende a lo largo cientos de miles de vidas— desde el momento en el que recibe la predicción hasta el momento en el que alcanza la meta. Uno de los propósitos de este tipo de textos es conferir autoridad a un linaje; en el caso de Nāgārjuna el recurso es muy evidente. Al dibujar su trayectoria desde su existencia como un joven de origen Licchavi y discípulo del Buda hasta la consecución de su completo despertar como el buda Jñānākaraprabhā, se pretende situar su pensamiento como parte de una y la misma tradición.

---

<sup>41</sup> Walser, *op. cit.*, p. 71.

Ambas profecías, entonces, cumplen un doble propósito de legitimación. Por un lado, se valen del renombre de Nāgārjuna para canonizar al mahāyāna —pues finalmente el Buda anunció que el filósofo *madhyamaka* habría de explicar y difundir *su misma* palabra (*buddhavacana*); por otro, logran presentar a Nāgārjuna como uno de sus fundadores.

#### **d) Nāgārjuna y el mahāyāna**

Como puede adivinarse a la luz de las profecías mencionadas anteriormente, una gran parte de las escuelas del mahāyāna ha visto en Nāgārjuna a uno de los paladines más representativos de su causa. Sin embargo, tales interpretaciones estuvieron influenciadas por recuentos tardíos cuya intención parece haber estado buscando el aval de una figura autoritativa. De aquí que, para poder afirmar o rechazar el vínculo de Nāgārjuna con el mahāyāna, sea necesario, como señala Warder, entender al filósofo a partir de “sus propias palabras”<sup>42</sup> y no a través de cualquier otro intérprete.

Dado el estado controvertido de la autoría de la mayor parte de las obras de Nāgārjuna, Warder propone analizar su estilo discursivo a partir del único texto que a la fecha se le puede atribuir con mayor seguridad, las *MMK*. Esta obra, por su constitución, extensión y contenido, puede arrojar información significativa<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Anthony Kennedy Warder (1973), “Is Nāgārjuna a Mahayanist?” en Mervyng Sprung (ed.), *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht/Holland, D. Reidel Publishing Company , p. 78.

<sup>43</sup> *Id.*, 79.

El primer elemento a considerar es que aunque las MMK no mencionan sūtra mahāyāna alguno, sí aluden, directa o indirectamente, a varios sūtras de la tradición de los *āgamas* y los *nikāyas*. El único texto de esa tradición que se menciona por nombre es el *Kātyāyanāvavāda*, cuando Nāgārjuna dice<sup>44</sup>:

En el discurso a *Kātyāyanā*, el Bendito<sup>45</sup>, quien entiende la existencia y la no existencia,  
prohibió ambas [categorías:] ‘es’ y ‘no-es’.

Aunque el nombre del sūtra no corresponde exactamente con las versiones pāli y china, el nombre del interlocutor y el tema —el abandono de categorías como ‘ser’ y ‘no-ser’— no dejan espacio para la duda<sup>46</sup>, en cualquier caso se trata del mismo texto.

Del mismo modo, es posible distinguir otras referencias a otros textos tempranos por citas o alusiones indirectas. La primera de éstas aparece en la estrofa inicial del capítulo XI de las MMK, en donde Nāgārjuna apunta hacia la imposibilidad de localizar el principio del saṃsāra:

El Gran Sabio dijo: “no puede conocerse la parte inicial [del saṃsāra].  
El saṃsāra no tiene principio ni fin porque no hay un inicio ni tampoco un final.

Warder señaló que en estas líneas es posible reconocer secciones del *Anavarāgra Saṃyukta*<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> MMK XV.7.

<sup>45</sup> ‘*bhagavān*’, uno de los epítetos para referirse al Buda.

<sup>46</sup> ‘*Kātyāyanāvavāda*’ o ‘el discurso a *Kātyāyanā*’, hace referencia a un sūtra del budismo temprano que se conserva tanto en la colección pāli del *Samyutta-nikāya* (III, 132-135) bajo el nombre de *Channa-sutta*, como en la colección china del *Saṃyukta-āgama* (Taishō, ii, #99(262), 66b-c) en donde aparece como *Katyāyana-Gotra-sūtra*.

<sup>47</sup> Warder, *op. cit.*, p. 80.

Un capítulo más adelante, cuando Nāgārjuna discute las posibilidades lógicas que podrían generar sufrimiento, comenta: “hay quienes consideran que el sufrimiento se produce a sí-mismo, quienes consideran que se produce [a causa] de otro, quienes consideran que se produce por ambos y quienes consideran que no tiene causa...” (*svayaṃ kṛtaṃ paraḥkṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtaṃ ahetukam duḥkam ity eka icchanti...*)<sup>48</sup>. En tal expresión, como hizo notar Warder, se encuentra un eco del *Acelakāśyapa-sūtra*<sup>49</sup>.

Por último, la frase con la que Nāgārjuna abre el capítulo XIII: “el Bendito dijo que aquello que sea una mera apariencia es falso”<sup>50</sup> (*tan mṛṣa moṣadharmā yad bhagavān abhāṣata*), como preámbulo a una explicación sobre la vacuidad de los fenómenos compuestos, proviene, de acuerdo con Warder, del *Dhātuvibhāṅga-sūtra*<sup>51</sup>.

Todos los ejemplos anteriores muestran que el autor de las MMK no sólo conocía algunos de los textos del budismo temprano, sino que además les concedía la autoridad suficiente para utilizarlos como parte de sus argumentos. Más aun, al considerar las MMK como un solo cuerpo literario, se puede observar que aquello que Nāgārjuna acepta como enseñanza del Buda son aspectos centrales a los principios doctrinales del budismo temprano —como las Cuatro Verdades Nobles, el Surgimiento Dependiente y la división de los fenómenos en

---

<sup>48</sup> MMK XII.1.

<sup>49</sup> Warder, *op. cit.*, p. 80.

<sup>50</sup> MMK XIII.1

<sup>51</sup> Warder, *op. cit.*, p. 80.

agregados, entre otros<sup>52</sup>. Por el contrario, el texto mencionado no contiene doctrinas o incluso términos que sean particulares del mahāyāna.

Otro aspecto a considerar es el tono polémico en el que está escrita la obra. Al parecer, uno de los propósitos de las MMK fue llevar a cabo una crítica filosófica de ciertos postulados teóricos tanto internos como externos: Nāgārjuna no sólo estaba debatiendo con las diferentes corrientes religiosas de su época, también, y más importante, buscaba impugnar una serie de supuestos budistas que parte de la tradición había sistematizado y canonizado por medio de su literatura. Debido a sus insistentes ataques hacia un sector de la tradición budista que le precedía, los estudiosos contemporáneos a veces suponen que la crítica de Nāgārjuna en las MMK estaba dirigida al budismo temprano en su totalidad, y que la finalidad no era otra que abogar por la instauración del mahāyāna<sup>53</sup>. No obstante, como ya se ha dicho, no es posible localizar elementos que vinculen el pensamiento de Nāgārjuna en las MMK con esta doctrina. Warder afirmó que “no es el budismo temprano el que está bajo ataque, ya que el *Tripitaka* se cita con respeto en tanto [se trata de la] palabra del Buda o del Maestro, [más aún] se toma como verdadero y se aplica a la crítica de varios oponentes”<sup>54</sup>.

El objeto de la crítica era uno más concreto, a saber, ciertos sistemas escolásticos —como el *sarvāstivāda*<sup>55</sup>— que, ciñéndose a la orientación

---

<sup>52</sup> Como señaló Warder, es posible que el texto canónico más importante para Nāgārjuna haya sido el *Nidāna Saṃyukta*. Ver Warder, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>53</sup> Warder, *op. cit.*, p. 81.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Para una explicación detallada sobre las divisiones que se presentaron entre las escuelas del budismo temprano ver André Bareau, (2013), *The Buddhist Schools of the Small Vehicle*, Honolulu, University of Hawaii Press; Nalinaksha Dutt (1998), *Buddhist Sects in India*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited , pp.

dogmática del *abhidharma*<sup>56</sup>, llegaron a simplificar algunas de las ideas expuestas en los *sūtras*. Una de las ideas contra las que Nāgārjuna arremetió con mayor fuerza, es la reducción de todos los fenómenos a *dharmas*<sup>57</sup>. Los *dharmas*, en efecto, son un recurso empleado en los *sūtras* para hablar de elementos o cualidades de la experiencia. Pero bajo la sistematización de las escuelas abhidhárnicas, llegaron a entenderse como ‘reales’, es decir, como partículas de realidad genuinamente existentes, esenciales y permanentes.

Otra de las ideas que Nāgārjuna criticó reiteradamente es la noción de ‘naturaleza intrínseca’ (*svabhāva*), misma que utilizaron las corrientes abhidhárnicas como principal atributo de los *dharmas*. El que los *dharmas* tengan naturaleza intrínseca significa que son autosuficientes, o sea, que no requieren de causas o condiciones externas para ser lo que son.

Para Nāgārjuna, ambas interpretaciones no son sino distorsiones que contradicen en gran medida las verdaderas enseñanzas del Buda, en particular, aquellas que tratan sobre el surgimiento dependiente. Como hizo notar Warder, es muy probable que Nāgārjuna viera su propia labor exegética como una “simple restauración del significado original de los primeros *sūtras*”<sup>58</sup>. Sin embargo, como

---

48-217; y Étienne Lamotte (1976), *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śaka Era*, traducción del francés al inglés por Sara Webb-Boin, Paris, Institut Orientaliste, pp. 517-548.

<sup>56</sup> Compuesto en su mayoría por listas de conceptos que si en algún momento pretendieron ser guías o resúmenes para el estudio de los *sūtras*, pronto llegaron a aceptarse de manera incontrovertible.

<sup>57</sup> La palabra *dharma* (*dhama* en pāli) es un vocablo con una gama de significados muy amplios, especial pero no exclusivamente en la literatura budista. Además de utilizarse para designar la enseñanza del Buda, otro de sus usos frecuentes es el de ‘cosa’ o ‘fenómeno’. En este caso se está usando como ‘elemento constitutivo de la realidad’.

<sup>58</sup> Warder, *op. cit.*, p. 84.

ya se ha dicho, dentro del perímetro de esta intención ‘restauradora’ no hay indicios que permitan justificar un desplazamiento en los postulados del autor de las MMK hacia el mahāyāna. Su necesidad de cuestionar la validez de los sistemas abhidhárnicos no responde a la pretensión de instaurar un cambio radical en el paradigma doctrinal —mucho menos, en la estructura religiosa. A través de las MMK, Nāgārjuna aparece como un reformador y no como el revolucionario de las hagiografías mahāyāna. Este punto es cardinal para mi investigación, pues el modo de interpretar las ideas y los argumentos de Nāgārjuna cambia sensiblemente a partir de la lectura que se le dé a su afiliación doctrinal.

#### **e) La *Mūlamadhyamakakārikā***

Como parte final del capítulo, me pareció necesario incluir información específica sobre la obra que estaré analizando.

No se sabe a ciencia cierta cuál fue el título original de la obra que forma el foco de este estudio. Los manuscritos nepaleses la llaman *Madhyamakaśāstra*, «El tratado sobre la Vía Media». La traducción china de Kumārajīva parece seguir la misma tradición al utilizar el título *Zhonglun*. Los traductores tibetanos del *Bstan-’gyur*, sin embargo, titulan la obra como *Prajñā*, es decir, *Discernimiento*, y añaden un título explicativo: *Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā* (en tibetano, *Dbu ma rtsa ba’i tshig le’ur byas pa Shes rab ces bya ba*). Aunque el tibetano no aclara el problema del número gramatical del título, parecería que se concibe como singular en la glosa sánscrita, quizás por atracción hacia el género y el número del título



principal: *Prajñā*. Muchos editores y traductores contemporáneos también evaden o ignoran el problema gramatical. Quizá se deba analizar el título explicativo como un plural femenino: *Mūlamadhyamakakārikās*. En ese caso, puede glosarse de la manera siguiente: «*Las estrofas (kārikāḥ) fundamentales (mūla-) de la Vía Media (madhyamaka)*».

Las MMK, como se ha dicho, constituyen la única obra que se le puede atribuir con total seguridad a Nāgārjuna. Su estructura consta de una breve dedicatoria y 27 capítulos con un total de 447 estrofas. Las estrofas, o *kārikās*, que Nāgārjuna emplea en las MMK están compuestas por dos versos (*śloka*) dísticos (*pāda*), es decir, dos versos de dos pies —a los que se hace referencia como a, b, c y d—, que en este caso constan de cuatro sílabas cada uno, dando un total de 32 sílabas por estrofa. A continuación se ofrece un ejemplo:

MMK XV.11

*bha-ved a-bhā-vo bhā-vaś ca / nir-vā-ṇam u-bha-yaṃ ya-dī |*  
a b

*bha-ved a-bhā-vo bhā-vaś ca / mok-ṣas tac ca na yu-jya-te ||*  
c d

Las *kārikās* fueron comúnmente utilizadas en tratados de gramática o de contenido filosófico, pues su estructura concisa, casi aforística, funcionaba como un importante recurso nemotécnico que facilitaba su memorización. Sin embargo, más allá de representar un recurso didáctico, la cadencia y el ritmo permitían que su recitación fluyera; al mismo tiempo, proporcionaban cierto énfasis cuando el discurso lo requería. Un caso muy evidente de lo anterior se puede observar en MMK XXV.3, en donde las terminaciones marcan una pauta acompañada:

*aprahīṇam asaṃprāptaṃ anucchinnaṃ aśāśvatam |*

*aniruddham anuṭpannam etan nirvāṇam ucyate ||*

La forma del texto permitió al autor jugar con palabras e imágenes que, acompañadas de cierta musicalidad, pueden llegar a evocar en el lector un aire de autoridad y confianza. En tanto se trata de un texto de carácter persuasivo, los argumentos lógicos no serán la única herramienta empleada; también habrá una gran cantidad de pseudo-argumentos que apelan a una dimensión más bien emotiva. Este es el caso de la ya aludida estrofa inicial de MMK XI<sup>59</sup>, en donde Nāgārjuna utiliza un argumento de autoridad (*magister dixit*) para aseverar que el *saṃsāra* no posee principio ni final. Otro ejemplo lo encontramos en MMK XV.10, el cierre de un capítulo en el que el autor discutió la improcedencia de ideas como las de ‘existencia’ y ‘no-existencia’, afirmando:

[Al decir] “esto existe” [uno] se acoge a una perspectiva eternalista; [al decir] “esto no existe” [adopta] una perspectiva nihilista.  
Por lo tanto, el sabio no debería recurrir a la existencia ni a la no-existencia.

Luego de ofrecer una serie de argumentos<sup>60</sup> que contravienen la viabilidad de pensar la realidad a través de dicha dicotomía, Nāgārjuna consideró importante advertirle al lector que tan sólo un ‘sabio’ (*vicaṣaṇa*) podría ver y entender lo que se expuso en las líneas previas.

Por último, enlisto algunas consideraciones sobre los textos que estuve utilizando. La versión sánscrita que sirve de base a nuestro análisis es la edición crítica de Ye Shaoyong, la primera en tomar en cuenta un manuscrito

---

<sup>59</sup> *supra* p. 20.

<sup>60</sup> Ver en particular MMK XV.1-5.

independiente de las MMK<sup>61</sup>. La edición de Ye Shaoyong se hace a partir del manuscrito que se conservó en una colección de textos conservados en la Biblioteca Étnica China con sede en Beijing. Dicha colección llegó a la capital china en 1961, procedente de varios monasterios tibetanos, pero no fue sino hasta 1985 cuando Wang Sen la catalogó y preservó en microfilm. En 1993, los originales regresaron a Tíbet y hoy en día se encuentran en el Museo Tibetano de Lhasa. En 2003, Ye Shaoyong tuvo acceso a los films gracias al Instituto de Investigación de Manuscritos Sánscritos y Literatura Budista de la Universidad de Beijing. Al analizar junto con el Dr. Duan Qing los folios catalogados como “No. 17, hojas sánscritas misceláneas” se logró identificar 14 folios que pertenecían a dos manuscritos, uno de los cuales era la *Mūlamadhyamakakārikā* y el otro el comentario de Buddhapālita, es decir, el *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*.

Ambos textos parecen ser del puño del mismo escriba. Ninguno de los dos cuenta con un colofón o fecha de elaboración, pero su grafía es lo que podría llamarse una versión oriental de escritura post-Gupta. Esta grafía aparece en documentos nepaleses del s. VII e.c. (tanto en inscripciones como en un manuscrito del *Daśabhūmikasūtra*), por lo que Ye Shaoyong ha propuesto esta misma fecha para ambos manuscritos tibetanos. Si la hipótesis de Ye Shaoyong

---

<sup>61</sup> El resto de las versiones disponibles provienen de comentarios que añaden los versos de las MMK. Estas son: *Mūlamadhyamaka-vṛtti-akutobhayā*, de autor desconocido (probablemente s. III o IV); *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*, de *Buddhapālita* (470-550 e.c.); *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*, de *Bhāviveka* (500-570 e.c.); *Mūlamadhyamaka-vṛtti-prasannapadā*, de *Candrakīrti* (600-650 e.c.); y el *Dasheng zhong guanshi-lun (Mahāyāna-madhyamaka-śāstra)*, de *Sthiramati* (510-570 e.c.).

es correcta, se trataría de los manuscritos más antiguos de la literatura *madhyamaka*<sup>62</sup> que han sobrevivido hasta hoy.

Como material de apoyo utilizaré principalmente la traducción inglesa más reciente de las MMK, la de Siderits y Katsura (2013), así como una traducción parcial que hizo el Dr. Luis Oscar Gómez para un seminario impartido en Berkley<sup>63</sup>. He consultado, además, las traducciones al inglés de Inada (1970) y Kalupahana (1986), así como las dos traducciones a lengua castellana de Abraham Vélez (2003) y Juan Arnau (2004). A causa de limitaciones lingüísticas, me ha sido imposible cotejar la traducción italiana de Raniero Gnoli (1961/2004), la francesa de Guy Bugault (2002), y la alemana de Bernhard Weber-Brosamer y Dieter Back (2005).

---

<sup>62</sup> Ye Shaoyong (marzo, 2006), *The Mūlamadhyamakakārikā and Buddhapālita's Commentary: Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet. Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology*, Tokyo, Soka University, vol. X, pp. 117-118.

<sup>63</sup> Tal traducción forma parte de un compendio aún no publicado que preparó el Dr. Gómez a propósito del National Endowment for the Humanities Summer Seminar for College Instructors, cuya organización estuvo a cargo del Mangalam Research Centers for the Study of Buddhist Languages en la Universidad de Barkley, California del 8 de julio al 1º de agosto del 2013.

## II. El problema: la escisión entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*

...debe existir alguna diferencia entre ambos [conceptos], ya que de otra forma no se habría hecho distinción alguna, pues no se necesitarían dos palabras para describir el mismo estado<sup>64</sup>.

Como parte de su propuesta soteriológica, la tradición budista ha entendido la condición humana a partir de una distinción entre el dolor inherente a la existencia (*saṃsāra*) y la liberación (pāli *nibbāna* / sánscr. *nirvāṇa*) o el estado en el que ese dolor cesa para siempre.

Desde un periodo temprano, se procuró caracterizar estos dos conceptos con atributos radicalmente opuestos. Por un lado, el dolor se concebía como algo arraigado en el mundo a los cambios incontrolables y a la incertidumbre del devenir; por otro, la salvación se idealizó, llegando a concebirse en términos trascendentes. Así, los respectivos dominios de estas dos experiencias no sólo permanecieron separados, sino que llegaron a describirse como esferas mutuamente excluyentes.

Según esta perspectiva, el dolor (sánscr. *duḥkha* / pāli *dukkha*) es una característica inherente de la existencia; no sólo está presente en las vicisitudes más adversas de la vida, sino también en cada experiencia de nuestro contacto con el mundo. Así, se lee en un *sutta* del *Samyutta-nikāya*:<sup>65</sup>

Desde un tiempo del que se desconoce principio, monjes, ha existido el *saṃsāra*. Sin que sea evidente un punto inicial, los seres, obstruidos

---

<sup>64</sup> David Loy (octubre, 1983), "The Difference between Samsāra and Nirvāṇa", *Philosophy East and West*, vol. 33, núm. 4, p. 355.

<sup>65</sup> Leon Feer (ed.), (1888), *Samyutta Nikāya*, vol. II, London, Pali Text Society, p. 179.

por la ignorancia y encadenados por la sed, están vagando y transmigrando...

Por largo tiempo ustedes, monjes, han experimentado la muerte de una madre... de un padre... de un hermano... de una hermana... de un hijo... de una hija... la pérdida de parientes... la pérdida de posesiones materiales... la pérdida por enfermedad... han experimentando esto lamentándose y llorando al encontrar lo desagradable y separarse de lo agradable. En verdad, la cantidad de lágrimas que han derramado [es más grande] que la de los cuatro grandes océanos. ¿Cuál es la causa [de que esto sea así]? Desde un tiempo del que se desconoce principio, monjes, ha existido el saṃsāra...

Como puede observarse, el dolor más evidente se encuentra ligado a la naturaleza inestable de todos los fenómenos, pues esta inestabilidad conduce irremediablemente a la vejez, la enfermedad y la muerte. Al mismo tiempo, existe una dimensión más sutil que tiene que ver con la forma en la que psicológicamente se experimenta la realidad, es decir, a partir de anhelos y expectativas. Se trata de una condición subjetiva que plasma cualidades o atributos sobre los fenómenos, volviéndolos objetos de deseo o de aversión, lo cual genera el temor de “enfrentarse a lo desagradable y separarse de lo agradable”. Como se menciona en el pasaje anterior, ambos tipos de sufrimiento provienen de la ignorancia (sánscr. *avidyā* / pāli *avijjā*) y la sed (sánscr. *tṛṣṇā* / pāli *taṇhā*) que, en conjunto, obnubilan el entendimiento del individuo, obligándolo a transmigrar en este estado por tiempo indefinido.

En franca oposición, se planteó el *nirvāṇa* (pāli *nibbāna*), un estado o condición de paz, que se entendía tenía que existir separado de toda tribulación y de toda contingencia. En uno de los *suttas* del *Udāna*, se describe la naturaleza del *nirvāṇa* con las siguientes palabras:<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Paul Steinthal (ed.), (1982), *Khuddaka Nikāya, Udāna*. London, Pali Text Society, p. 80.

Existe, monjes, esta esfera en la que no hay tierra, ni agua, ni fuego, ni viento, ni la esfera del espacio infinito, ni la esfera de la conciencia infinita, ni la esfera de la nada, ni tampoco la esfera ni de la percepción ni de la no-percepción<sup>67</sup>; ni este mundo, ni el mundo allende, ni ambos luna y sol. Y ahí yo digo, monjes, no hay un ir, ni un venir, ni un destino; no hay estabilidad, ni muerte, ni renacimiento; no hay algo que se encuentre fijo, ni en movimiento, ni algo que tenga soporte. Tan sólo esto, es el fin del sufrimiento.

La liberación, tan distinta y ajena a las categorías con las que generalmente se le da significado al universo conocido, debería permanecer a salvo en una esfera que tan sólo podría insinuarse *de forma negativa*, como se hace más adelante en el mismo texto:<sup>68</sup>.

Existe, monjes, [algo] que no ha nacido, que no ha llegado a ser, que no ha sido creado, que no ha sido construido. Pues si esto no existiera, monjes, [algo] que no ha nacido, que no ha llegado a ser, que no ha sido creado, que no ha sido construido, aquí no se conocería escape de lo que ha nacido, de lo que ha llegado a ser, de lo que ha sido creado, de lo que ha sido construido.

Pero como sí existe, monjes, [algo] que no ha nacido, que no ha llegado a ser, que no ha sido creado, que no ha sido construido, entonces, se sabe sobre el escape de lo que ha nacido, de lo que ha llegado a ser, de lo que ha sido creado, de lo que ha sido construido.

Tanto en estos pasajes como en algunos otros del canon budista temprano, la liberación representa un ámbito exento de causas y condiciones, así como de cualquier variación que pudiera alterar su naturaleza.

A partir de esta ruptura entre atadura y liberación, se llegaron a desarrollar diversas configuraciones doctrinales. Entre ellas, destaca una conocida bajo el

---

<sup>67</sup> La esfera del espacio infinito (*ākāsānañcāyatanam*), la de la conciencia infinita (*viññāṇañcāyatanam*), la de la nada (*ākhiñcaññāyatanam*), y ni la de la percepción ni la no-percepción (*nevasaññānāsaññāyatanam*) se refieren a los llamados *samāpatti*, los estados contemplativos que siguen a los primeros cuatro *jhānā* (sáns. *dhyānāḥ*). Lo que se quiere indicar es que ni aún los estados meditativos más avanzados se encuentran fuera del *saṃsāra*.

<sup>68</sup> Steinthal, *op. cit.*, p. 80.

nombre de ‘Los Sellos de la Doctrina’ (pāli *dhamma-muddā* / sánsc. *dharmamudrā*)<sup>69</sup>. La intención de tal esquema era doble: por un lado, pretendía funcionar como un distintivo de la enseñanza budista; por otro, buscaba ofrecer una descripción exhaustiva de la realidad. La doctrina de los sellos terminó adoptando otra importante distinción canónica, según la cual se puede clasificar la totalidad de los fenómenos en dos grupos: en un primer grupo están los fenómenos condicionados o compuestos (pāli *saṅkhata* / sánsc. *saṃskṛta*)<sup>70</sup>; y en otro grupo, los fenómenos incondicionados o no compuestos (pāli *asaṅkhata* / sánsc. *asaṃskṛta*)<sup>71</sup>. En este sentido, los dos primeros sellos tan sólo serían pertinentes para el grupo de elementos que, al estar constituido por diferentes agregados o

---

<sup>69</sup> Si bien se habla de estos sellos por separado en distintas partes del canon, su forma más conocida es la que aparece en el *Dhammapada* (sánsc. Dharmapada) 277-279:

“ <i>Sabbe saṅkhārā aniccā</i> ” <i>ti.</i>	Todos los objetos condicionados son transitorios.
“ <i>Sabbe saṅkhārā dukkhā</i> ” <i>ti.</i>	Todos los objetos condicionados son sufrimiento.
“ <i>Sabbe dhammā anattā</i> ” <i>ti.</i>	Todos los fenómenos carecen de un sí-mismo.

Es importante notar que tan sólo los dos primeros sellos ‘transitoriedad’ y ‘sufrimiento’ caen dentro del condicionamiento (*saṅkhārā*). El tercer sello ‘ausencia de un sí-mismo’ (*anattā*) pertenece a una categoría más amplia, la de los fenómenos en general. Esta incluye tanto lo ‘compuesto’ como lo ‘no-compuesto’.

<sup>70</sup> El significado principal de la palabra *saṃskṛta* da la idea de algo que ‘está dispuesto de manera conjunta’. De aquí que en el contexto budista, una de sus más usuales acepciones sea la de hacer referencia a fenómenos que dependen de distintos factores para configurarse, razón por la que también se les llama fenómenos «compuestos» o «condicionados», en tanto que su existencia se encuentra ‘condicionada’ o ‘supeditada’ a la conjunción de dichos factores. Estos fenómenos compuestos se caracterizan por tener tres momentos característicos y definitorios (*lakkaṇa*), a saber: tienen un surgir —el momento de llegar a ser—, tienen un perecer o mermar —el momento en el que dejan de ser—, y un momento de duración, durante el cual sufren cambio (*thitassa aññathattaṃ*, *el cambio de lo que permanece en el estado de duración*. Ver Richard Morris (1961), *Aṅguttara-nikāya*, vol. I, London, Pali Text Society, p. 152.

<sup>71</sup> Los atributos que definen a los fenómenos ‘no-compuestos’ son sus contrarios: la ausencia de surgimiento, la ausencia de desaparición y la estabilidad.



categorías fenoménicas (pāli *khanda* / sánsc. *skandha*)<sup>72</sup> —como lo son todos los objetos de los sentidos—, no podían sino encontrarse sujetos a la transitoriedad (pāli *anicca* / sánscr. *anitya*) y al dolor. El tercer sello, por su parte, manifestó una condición peculiar: dado que su rango de aplicación comprendía a la *totalidad* de los fenómenos, no sólo llegó a contemplar la inclusión de los fenómenos compuestos, sino también la de aquellos fenómenos o realidades que, desde ciertos enfoques filosóficos<sup>73</sup>, llegaron a concebirse al modo de naturalezas intrínsecas (*svabhāva*)<sup>74</sup> —tales como el *nirvāṇa* y el espacio<sup>75</sup>—, y en este sentido absolutos, libres del cambio y del dolor.

Una de las posibles lecturas que admite esta explicación, permite entender la distinción entre ‘condicionado-incondicionado’ en términos teológicos, por medio de la cual se hace evidente una escisión insalvable entre el ámbito de lo inmanente y el de lo trascendente.

Llegado este punto, las complicaciones teóricas que debió enfrentar la escolástica budista fueron diversas. Una vez que la realidad se ha pensado de

---

<sup>72</sup> Se trata de una serie de factores que en conjunto constituyen tanto al individuo como a la realidad conocida. En la tradición budista se habla de cinco agregados, de los cuales sólo el primero es material y el resto pertenece al ámbito de lo mental. Estos son: el agregado del cuerpo (*rūpa*), el de las sensaciones (*vedanā*), el de las percepciones (pāli *saññā* / sánsc. *saṃjñā*), el de las formaciones mentales (pāli *saṅkhara* / sánsc. *saṃskāra*), y el de la conciencia (pāli *viññāṇa* / sánscr. *vijñāna*). Para una descripción canónica, ver Leon Feer (ed.), (1890), *Samyutta Nikāya, vol. III*, London, Pali Text Society, p. 47. Para un estudio detallado sobre los agregados, ver Mathieu Boisvert (1997), *The five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*. Delhi, Sri Satguru Publications.

<sup>73</sup> Esto fue así para algunas escuelas abhidhárnicas como la *sarvāstivāda*.

<sup>74</sup> Las implicaciones lógicas más importantes que acompañan a la incondicionalidad son la ‘simplicidad’, pues al no tratarse de un compuesto, carece de partes; y la ‘perdurabilidad-estabilidad’, ya que como fenómeno unitario y autónomo permanece inalterable en el tiempo.

<sup>75</sup> de la Vallée Poussin, *op. cit.*, vol. 1, 5c, p.59.

manera fragmentada entre dos sustancias ¿cómo podría fundamentarse una perspectiva integral de la misma? Ahora bien, además del conflicto ontológico, habría que añadir un problema práctico para los adeptos budistas: si se trata de dos esferas inconexas de la realidad ¿cómo podría justificarse el paso de una a la otra? ¿cómo puede explicarse el tránsito de la esfera condicionada del sufrimiento hacia la incondicionalidad de la emancipación?

De las distintas estrategias que utilizaron las escuelas budistas para lidiar con estos problemas, el presente escrito se enfoca en la propuesta que elabora Nāgārjuna en las MMK por constituir un parteaguas en la forma de abordar la discusión. La alternativa que sugiere, particularmente en las célebres estrofas 19 y 20 del capítulo XXV, radica en una identificación total entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*:

No hay algo que distinga al *saṃsāra* del *nirvāṇa*.  
No hay algo que distinga al *nirvāṇa* del *saṃsāra*<sup>76</sup>.

El límite del *nirvāṇa* es el límite del *saṃsāra*.  
Entre ellos no existe la más mínima separación.<sup>77</sup>

Al utilizar la idea de ‘límite’ o ‘extremo’ (*koṭi*), Nāgārjuna pretendía equiparar la amplitud de ambos conceptos: en tanto que la extensión del *saṃsāra* es exactamente la misma que la del *nirvāṇa*, la división entre mundano y transmundo simplemente deja de tener sentido. Sin embargo, la propuesta no está exenta de dificultades. Aunque al eliminar las distinciones (*viśeṣaṇa*) se erradiquen también aquellas objeciones dualistas que terminan planteando ya sea un enfoque esencialista o uno nihilista, su planteamiento abre otras interrogantes, especialmente en un ámbito teológico: ¿cómo es que atadura y liberación son lo

---

<sup>76</sup> MMK XXV.19.

<sup>77</sup> MMK XXV.20.

mismo, si por definición sus características se contraponen? ¿cómo pueden ser lo mismo si, incluso en términos prácticos, la experiencia del sufrimiento se puede diferenciar de la paz y el bienestar? Atendiendo a la clasificación de los ‘Sellos de la Doctrina’ ¿cómo puede el *nirvāṇa* ser análogo a cualquier otro fenómeno que está compuesto por partes? Ya que, de ser el caso, esto lo haría inestable<sup>78</sup> y, en consecuencia, proclive a la caducidad y al dolor.

A la luz de esta identidad se desdibujan algunos de los principios más importantes del budismo temprano. Si en efecto atadura y liberación fueran idénticos, Nāgārjuna estaría rompiendo irreconciliablemente con una parte consagrada de la tradición precedente. Pero ¿es esto lo que aquí se puede encontrar? ¿estamos frente a una innovación radical? ¿cuál es el propósito detrás de semejante pronunciamiento?

Se ha mencionado con anterioridad el minucioso análisis de Warder<sup>79</sup> —sobre los argumentos, los términos técnicos y las fuentes utilizadas en las MMK— a través del cual se puede decir que Nāgārjuna mantuvo una innegable cercanía con ideas y conceptos de la tradición de los *āgamas* y *nikāyas*. Pero también se habló sobre una intención más bien revisionista desde la cual el autor pudo llevar a cabo una notable labor re-interpretativa. Como se verá a continuación, parte de la complejidad que el lector contemporáneo debe asumir al abordar el esquema teórico de Nāgārjuna en las MMK es su carácter reformador. Si bien Nāgārjuna no

---

<sup>78</sup> La noción de naturaleza o existencia intrínseca (*svabhāva*) es incompatible con toda idea que involucre ‘producción’, como se puede ver en MMK XV.1:

La producción de naturaleza intrínseca no ocurre por causas y condiciones.

De haberse constituido por causas y condiciones tal naturaleza intrínseca, sería artificial.

<sup>79</sup> *Supra* p. 19.

deja de hacer evidente su deuda con el pasado, tampoco deja de incorporar aportaciones originales ahí donde, a su juicio, la autoridad textual carece de fundamento.

Para poder desentrañar la función que desempeñan *saṃsāra* y *nirvāṇa* en las MMK, es preciso comprender la interpretación que hace Nāgārjuna sobre el *madhyamaka* como punto equidistante entre el esencialismo y el nihilismo. Con el fin de cumplir tal propósito, fue necesario llevar a cabo dos tareas: la primera fue examinar la crítica que hace Nāgārjuna sobre la noción de naturaleza o existencia intrínseca (*svabhāva*); la segunda, entender la manera en la que concibe la relación entre las ideas de ‘surgimiento dependiente’ (*pratītyasamutpāda*), ‘vacuidad’ (*śūnyatā*) y ‘verdad convencional’ (*samvṛti-satya*).

Sólo hasta que se haya hecho esto, hasta contar con cierta claridad sobre el modo operativo del *madhyamaka*, será posible comprender la forma en la que Nāgārjuna entiende *saṃsāra* y *nirvāṇa* en las MMK.

### III. La identidad entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*

No dependiente de otra [cosa], serena, sin equivocación a causa de la conceptualización confusa, sin falsa discriminación, sin distinción, son [estos] los atributos de la realidad<sup>80</sup>.

Sin duda alguna, la Vía Media debe ser el punto de partida para entender cómo Nāgārjuna concibe la ontología sobre la que se sostiene la doctrina budista. Sin embargo, como podría suponerse, la idea de un ‘camino medio’ (sánscr. *madhyamā pratipad* / pāli *majjhimā paṭipadā*) no es una innovación de la filosofía *madhyamaka*. En la tradición de los *suttas* y *āgamas* se cuenta con al menos dos expresiones de esta idea. La primera de ellas posee lo que podría llamarse un carácter moral, pues busca regular la conducta del adepto monástico, dirigiéndola hacia un punto intermedio entre la complacencia hedonista —que busca los placeres del mundo— y el hastío hacia las limitaciones de la existencia que caracterizan al ascetismo radical. Tal prescripción aparece en el sermón de *La puesta en marcha de la rueda del Dharma*, es decir, el discurso en el que, según la tradición, el Buda expuso su doctrina por primera vez —el sermón que le dirige en el Parque de los Ciervos (*Sārnāth*) en Vārāṇasi a los cinco ascetas que habían compartido con él la vida en el bosque. La expresión consagrada reza<sup>81</sup>:

Existen dos extremos, monjes, que no debe abrazar el que ha dejado la vida de familia. ¿Cuáles dos? Aquel que consiste en entregarse

---

<sup>80</sup> MMK XVIII.9.

<sup>81</sup> Leon Feer (ed.), (1898), *Samyutta Nikāya*, vol. V, London, Pali Text Society, p. 421.

devotamente a los placeres de los sentidos<sup>82</sup>, el cual es inferior, común, ordinario, innoble y sin beneficio personal; y aquel [otro] que consiste en entregarse devotamente a la mortificación de sí mismo, la cual es dolorosa, innoble y sin beneficio personal.

Evitando estos dos extremos, monjes, el Tathāgata ha entendido perfectamente el camino medio, el cual abre los ojos, genera sabiduría, conduce al apaciguamiento, a la sabiduría superior, al completo despertar, a la liberación.

La otra expresión de la vía media, y la que aquí resulta pertinente, adopta una perspectiva ontológica. Su propósito es mostrar que la naturaleza de los fenómenos se encuentra en un punto equidistante entre el esencialismo y el nihilismo. Esta formulación aparece en el discurso a Kaccāyana (también Kaccāna, sánscr. Katyāyana), a propósito de una explicación que ofrece el Buda sobre el significado de la ‘visión recta’ (pāli *sammā dhiṭṭhi*, sánscr. *samyag-dṛṣṭi*):<sup>83</sup>

De acuerdo con la mayoría, Kaccāyana, el mundo se apoya en dos [extremos]: [tanto en] la ‘existencia’ [como en] la ‘no-existencia’. [Sin embargo] quien observa, Kaccāyana, el surgir del mundo como debería ser<sup>84</sup>, con recto discernimiento, a él no se le ocurre<sup>85</sup> que el mundo no existe. Quien observa, Kaccāyana, la cesación del mundo como debería ser, con recto discernimiento, a él no se le ocurre que el mundo existe.

De acuerdo con la mayoría, Kaccāyana, el mundo es presa de ese apoyarse, de esa inclinación, de ese aferramiento. Pero el [que cuenta con recto entendimiento], no incurre en el aferramiento, ni en la fijación del pensamiento, ni en la inclinación, ni se sostiene del pensamiento “tengo un yo”. No duda que cuando surge el sufrimiento, sólo surge el sufrimiento, que cuando cesa el sufrimiento, sólo cesa el sufrimiento, ni

---

<sup>82</sup> Según aparece en Rhys Davids (2007), *Pali-English Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, p. 235, “*kāmesu kāmesu khallikānuyogo* es un error de lectura. Debería leerse, como sugiere. Oldenberg, Vin. I.10, *kāmesu kāmasukhallikānuyoga* (entrega hacia las pasiones, a los placeres de los sentidos)”.

<sup>83</sup> Feer (ed.), *Samyutta Nikāya II*, p. 17.

<sup>84</sup> *yathābhūtaṃ* cumple una función adverbial: *yathā* ‘justo como’ + *bhūta* (p.p.p. √bhū) ‘llegar a ser’. Rhys Davids lo traduce también como ‘en realidad’, ‘en verdad’, ‘definitivamente’. Ver Rhys Davids, *Pali-English Dictionary*, p. 549.

<sup>85</sup> Aquí *hoti*, la forma pāli de *bhavati* no tiene la connotación de ‘existir’ o ‘llegar a existir’, sino de ‘ocurrir’ o ‘suceder’. Ver *op. cit.*, p. 500.

[experimenta] perplejidad, su entendimiento sobre esto no depende de otras cosas. Esto, Kaccāna es la visión recta.

“Todo existe”, Kaccāyana, es un extremo. “Nada existe” es el otro extremo. El Tathāgata, Kaccāyana, predica una doctrina que se aleja de ambos extremos [y conduce] por una vía media.

Las formaciones mentales surgen en dependencia de la ignorancia, la conciencia surge en dependencia de las formaciones mentales, el nombre y la forma surgen en dependencia de la conciencia, las bases sensoriales surgen en dependencia del nombre y la forma, el contacto surge en dependencia de las bases sensoriales, las sensaciones surgen en dependencia del contacto, la sed surge en dependencia de las sensaciones, la apropiación surge de la sed, la existencia surge en dependencia a la apropiación, el nacimiento surge en dependencia de la existencia, la vejez y la muerte surgen en dependencia del nacimiento, surgen el abatimiento, la lamentación, el dolor, el desconsuelo [y] la angustia. Justamente así surge todo este conjunto de sufrimientos.

[Pero] cuando cesa la ignorancia [junto con] toda pasión, cesan las formaciones mentales, cuando cesan las formaciones mentales cesan el nombre y la forma... cuando cesa el nacimiento cesan la vejez y la muerte, el abatimiento, la lamentación, el dolor, el desconsuelo [y] la angustia. Justamente así cesa todo este conjunto de sufrimientos.

De acuerdo con este pasaje, la visión recta implica el abandono de todo aferramiento que conduzca a la reificación de la realidad.

Los extremos de los que se está hablando presuponen la existencia de fenómenos concretos e independientes —a modo de trozos de realidad autónomos e inconexos— a partir de los cuales se estaría particularizando la experiencia de manera artificial. Pero quienes ‘observan el surgir y el perecer del mundo con recto entendimiento’, pueden ver más allá de las meras apariencias y notar las condiciones que posibilitan las diversas transiciones por las que atraviesan los fenómenos. Para estos poseedores del recto entendimiento, tanto la ‘existencia’ como la ‘inexistencia’ son sólo dos categorías que sirven para calificar la forma en la que aparecen ciertas partes de un proceso. Ellos comprenden que la complejidad de la realidad no puede explicarse a partir de

instantes aislados, pues el panorama quedaría incompleto sin tomar en cuenta las relaciones que permiten el surgimiento y la cesación. Sin aferrarse a estas dos ideas (de ser y no-ser), ellos erradican cualquier inclinación o preferencia. De hecho, son incluso capaces de erradicar la sensación de poseer una identidad personal, lo cual les permite observar las cosas tal y como son, liberándose del sufrimiento y la perplejidad.

Ante la ficción que supone la dicotomía entre los extremos del esencialismo y el nihilismo, el Buda propone una tercera opción: una vía media que pueda dar cuenta de los vínculos de dependencia que hay entre los fenómenos<sup>86</sup>.

Este es precisamente el enfoque en el que Nāgārjuna está interesado, pues, como él mismo aseveró:<sup>87</sup>

Quienes observan la naturaleza intrínseca y la naturaleza extrínseca,  
así como lo existente y lo no-existente,  
ellos no perciben la verdad que enseñó el Buda.

A través del conocimiento de lo existente y lo no-existente,  
en la enseñanza a Katyāyana, el Venerable negó ambos, el ser y el no-ser.

Nāgārjuna adoptó esta perspectiva para estructurar gran parte de los argumentos que constituyen las MMK.

---

<sup>86</sup> A este respecto, vale la pena tomar en cuenta un célebre pasaje del *Visuddhimagga*, en donde *Buddhaghosa* explica la Vía Media a través de un análisis sobre el uso técnico que tiene el ‘surgimiento dependiente’ para el pensamiento budista: en tanto la palabra ‘surgimiento’ lleva consigo la idea de ‘formación’ a partir del acoplamiento de diferentes condiciones, se elude el extremo de la aniquilación. Por su parte, con la palabra ‘dependiente’ se establece la necesidad del vínculo entre dichas condiciones, lo cual evidencia su falta de autonomía. Ambos términos juntos ‘surgimiento dependiente’, refieren a la serie ininterrumpida de condiciones de las que son partícipes todos los fenómenos. Ver Bhikkhu Ñāṇamoli (1999), *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Washington, Buddhist Publication Society, pp. 530-531.

<sup>87</sup> MMK XV.6 y MMK XV.7.



Para poder plantear la cuestión de la identidad entre el *saṃsāra* y el *nirvāṇa* en relación con la Vía Media, es indispensable comenzar por la revisión de uno de los presupuestos sobre los que se construye el *madhyamaka*, a saber, una crítica con respecto a la idea de esencia o sustancia.

### **a) La imposibilidad de la esencia**

Como se ha mencionado con anterioridad, uno de los términos técnicos contra los que Nāgārjuna arremete más enérgicamente es *svabhāva* o ‘naturaleza intrínseca’. Según Tillemans, la forma en la que el término se utiliza en las MMK es para dar significado a cosas o propiedades que existen objetiva y genuinamente, es decir, al modo de fenómenos o características de fenómenos que son tanto verdaderos como independientes. De esta manera, *svabhāva* contrasta con las ‘apariencias que dependen de la mente’, o dicho de otra manera, con fenómenos o propiedades de fenómenos que al ser meras proyecciones mentales no poseen una realidad propia<sup>88</sup>.

Si bien la crítica que realiza Nāgārjuna sobre la idea de *svabhāva* aparece en diferentes lugares de las MMK, el capítulo XV está dedicado por completo a su análisis y refutación. Retomando a Tillemans, es importante notar que, para Nāgārjuna, la confirmación de la existencia de cualquier naturaleza intrínseca sólo puede darse dentro de un esquema racional de pensamiento, en otras palabras,

---

<sup>88</sup> Ver Tom Tillemans (2001), “Trying to be fair with Mādhyamika buddhism” *The Numata Yehan Lecture in Buddhism*, Alberta, The University of Calgary, 2001, p. 5.

siempre que resista un análisis lógico y pueda localizarse en la cosa misma<sup>89</sup>. Afirmar la existencia de una naturaleza intrínseca sin contar con la posibilidad de su verificación, conduciría al ámbito de la especulación, donde cualquier cosa podría permitirse.

Nāgārjuna inicia sus observaciones sobre la naturaleza intrínseca subrayando su carácter independiente, el cual la excluye de todo proceso productivo. Esto es así porque las ideas de ‘composición’ o ‘producción’ implican necesariamente que la naturaleza del fenómeno tendría que surgir en dependencia de las partes que lo constituyen. En este sentido, cualquier cosa que surja en dependencia de causas y condiciones (*pratyayahetu*) es por definición artificial (*kṛtaka*)<sup>90</sup>, pues no correspondería a la esencia particular del fenómeno. Para que una cualidad ontológica pudiera calificar como ‘naturaleza intrínseca’ tendría que ser simple e independiente, pues, como asegura Nāgārjuna, “la naturaleza intrínseca no es artificial ni depende de otra [cosa]” (*akṛtimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca*)<sup>91</sup>. Como se verá más adelante, para el filósofo, la consideración de fenómenos ajenos al surgimiento dependiente es útil tan sólo para propósitos argumentativos, pues su existencia sería imposible<sup>92</sup>.

Ahora bien, si no existen naturalezas intrínsecas “¿cómo podría existir [alguna] naturaleza extrínseca?”<sup>93</sup> (*kutaḥ... parabhāvo bhaviṣyati*). Postular la existencia de una esencia externa al fenómeno tampoco resuelve el problema, ya que se tendrían que postular dos naturalezas para un solo fenómeno —la propia y

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> MMK XV.1.

<sup>91</sup> MMK XV.2.

<sup>92</sup> MMK XXIV.19.

<sup>93</sup> MMK XV.3.

la de aquel otro fenómeno a la que se le estaría confiriendo —o bien, un regreso al infinito— todo fenómeno obtendría su naturaleza de otro que a su vez la ha obtenido de otro, etc.

Una vez que ha negado la posibilidad de entender la realidad a través de naturalezas intrínsecas o extrínsecas, Nāgārjuna cuestiona la pertinencia de concebir una noción como la de ‘existente’ en términos inherentes (*bhāva*)<sup>94</sup>, pues como hace notar Garfield, para nuestro autor la idea de *svabhāva* está íntimamente relacionada con la de *bhāva*, ya que “el concepto de una entidad con existencia inherente es el concepto de una entidad con una esencia. Así que sin esencias, no hay entidades con existencia inherente”<sup>95</sup>. Sin un referente esencial, el fenómeno carece de una realidad absoluta. Sin embargo, y esto es algo que se debe observar con cuidado, al negar la existencia o la realidad absoluta de los fenómenos, Nāgārjuna no está negando la posibilidad de concebir otras formas en las que pudiera manifestarse su existencia o realidad. La tradición budista acepta la validez de dos tipos de verdades: una a la que se le ha llamado ‘ulterior’ (*paramārtha-satya*) —que declara precisamente el ‘vacío’ de naturaleza intrínseca en todos los fenómenos; y otra a la que se le conoce como ‘verdad convencional’ (*saṃvṛti-satya*) —que busca explicar la manera en la que los fenómenos aparecen frente a la experiencia ordinaria. Lo que hace viable postular estas dos verdades es el carácter dependiente de los fenómenos y no así alguna realidad o existencia absoluta.

---

<sup>94</sup> MMK XV.4.

<sup>95</sup> Jay L. Garfield (1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā. New York, Oxford University Press, p. 221.

Ahora bien, si no hay existentes con naturaleza intrínseca, Nāgārjuna continúa, tampoco podría hablarse de su contradicción, es decir, la ‘inexistencia’ de naturaleza intrínseca (*abhāva*)<sup>96</sup>. La inexistencia de naturaleza intrínseca no podría ser otra cosa que la ausencia de algo que de hecho existiera inherentemente. Pero dado que se ha negado tal existencia, no tiene sentido afirmar la ausencia de algo que no existe. Más aún, si la existencia (*astitva*) en su totalidad tuviera una constitución inherente (*prakṛti*), no podría haber cambio o transformación alguna<sup>97</sup> porque toda esencia innata o inherente, para serlo, debería poseer una condición necesaria que la distinga de las alteraciones propias de la contingencia. Desde una perspectiva esencialista, la realidad se manifestaría en un solo instante eterno y completamente estático.

Como último punto en su argumentación contra el esencialismo, Nāgārjuna señala las consecuencias que seguirían a la adopción cualquiera de los dos extremos: “‘esto existe’ [representa] un idea eternalista, ‘esto no existe’ [representa] una noción nihilista” (*astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam*)<sup>98</sup>. No es sólo que ninguno de los extremos ofrezca una explicación satisfactoria sobre la realidad —ambos son incapaces de integrar factores evidentes a la experiencia como la interdependencia, la producción y la transformación de los fenómenos—, sino que, como se sugiere en el *sūtra* a Katyāyana, tampoco conducen a la liberación del sufrimiento; la reificación de abstracciones como las

---

<sup>96</sup> MMK XV.5. Dentro de la filosofía india, el concepto de *abhāva* hace referencia al reconocimiento de una ausencia. Dicha ausencia se usa como una categoría independiente ya que refiere a un objeto de conocimiento específico, a saber, la “inexistencia” de algo que sí existe.

<sup>97</sup> MMK XV.8.

<sup>98</sup> MMK XV.10.

de 'ser' y 'no-ser' terminan por atrapar al individuo en una red de conceptos que lo alejan de una recta comprensión sobre la forma en la que las cosas son, lo cual, a su vez, habrá de generar todo tipo de confusiones y dolor.

Lo que ante la opinión popular ha llegado a asumirse como la naturaleza intrínseca de un fenómeno, por ejemplo, de una carreta —para utilizar uno de los ejemplos clásicos de la tradición budista— es sólo un nombre que carece de un referente sustancial, pues al llevar a cabo un cuidadoso análisis sobre las partes y las relaciones que configuran un todo, dice Tillemans “no encontramos (obtenemos/percibimos) ninguna versión coherente e irrefutable”<sup>99</sup> de lo que la esencia de la carreta podría ser, “y en este sentido, no encontramos (obtenemos/percibimos) ninguna cosa real: ...[la carreta] sólo existe sin [la implementación] del análisis”<sup>100</sup>.

La crítica de la existencia de las esencias se aplica a todos los fenómenos en su totalidad. De ahí que, como primer paso para la resolución del tema que anima este escrito, se pueda afirmar la insustancialidad de la realidad en su conjunto, lo cual incluiría, por supuesto, al *saṃsāra* y al *nirvāṇa*. Sin embargo, la insustancialidad por sí misma es incapaz de hacer evidente la forma en la que se llegaría a justificar la identidad entre la atadura y la liberación. Una vez que se ha elaborado sobre aquello que no tiene cabida en la realidad, se vuelve necesario hablar de lo que es el caso, es decir, de la forma en la que la realidad se hace manifiesta.

---

<sup>99</sup> Tillemans, *op. cit.*, p. 6.

<sup>100</sup> *Ibid.*

## b) El surgimiento dependiente

Ya desde la estrofa dedicatoria<sup>101</sup> que abre las MMK, se reconoce la importancia que tendrá el surgimiento dependiente (*pratītyasamutpāda*) a lo largo de la obra. Sin mayor preámbulo, se afirma que el Buda enseñó la doctrina del surgimiento dependiente, de acuerdo con la cual quedó establecido que “no hay cesación o surgimiento, no hay aniquilación o eternidad, no hay singularidad o pluralidad, no hay un ir o un venir” (*anirodham anutpādam anucchedam asāśvatam anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam*); y que este entendimiento conducirá a su vez a la pacificación auspiciosa (*upaśamam śivam*) de la conceptualización confusa (*prapañca*)<sup>102</sup>. Aun cuando muy probablemente se trate de un añadido posterior a la composición de las MMK, es incuestionable que en dichos versos se esquematiza de manera atinada el tópico central de la obra.

Luego de estas palabras iniciales, Nāgārjuna dedica el primer capítulo a discutir dos nociones centrales de la doctrina del surgimiento dependiente: las ideas de ‘causas’ (*hetu*) y ‘condiciones’ (*pratyaya*). Al respecto, vale la pena tomar en cuenta una aclaración que hace Garfield:

Cuando Nāgārjuna usa la palabra “causa” (*hetu*), tiene en mente un evento o un estado que tiene en sí el poder (*kriyā*) de generar su efecto, y cuyo poder es parte de su esencia o naturaleza (*svabhāva*). Cuando por otro lado utiliza el término “condición” (*pratyaya*), tiene en mente un evento, un estado o un proceso al que se puede apelar para explicar otro evento, estado o proceso,

---

<sup>101</sup> Para un detallado análisis de la estrofa ver Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, pp. 100-102.

<sup>102</sup> Cabe destacar que aquí la pacificación (*upaśam*) se atribuye al entendimiento del surgimiento dependiente y no así a la consecución de un estado beatífico como el *nirvāṇa*.

sin [asumir] algún compromiso metafísico con respecto a un enlace oculto entre *explanandum* y *explanans*<sup>103</sup>.

A diferencia de las condiciones, la actividad causal para Nāgārjuna no procede de la concatenación de factores, sino de una facultad intrínseca al fenómeno. Pero como se ha visto, toda propiedad inherente que se somete a un análisis lógico acaba por evidenciar su falta de fundamento. De ahí que, por un lado, Nāgārjuna niegue categóricamente que los fenómenos puedan originarse debido a causa alguna<sup>104</sup>, pero por otro, acepte la existencia de condiciones a las que se pueda atribuir la explicación de los mismos<sup>105</sup>. El reconocimiento de tales condiciones resulta muy útil, pues no sólo permite apreciar el vínculo dependiente entre los fenómenos y los diversos factores que determinan sus cualidades —o incluso su funcionamiento—, sino que también evita la necesidad de postular entidades sustanciales dado que el fenómeno no está contenido en dichas condiciones<sup>106</sup>, ni existe en ellas algún tipo de poder causal<sup>107</sup> oculto.

Para Nāgārjuna, la repetición proporciona la pauta para la construcción de las relaciones entre fenómenos y condiciones; en otras palabras, sólo porque se puede constatar de manera reiterada que un conjunto de condiciones da lugar a la existencia de un fenómeno es que tal explicación se vuelve pertinente: “se les

---

<sup>103</sup> Jay L. Garfield (1994), “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, *Philosophy East and West*, vol. 44, núm. 2, p. 222.

<sup>104</sup> MMK I.1.

<sup>105</sup> MMK I.3.

<sup>106</sup> MMK I.2.

<sup>107</sup> MMK I.4. Aquí la palabra sánscrita a la que se hace referencia como ‘poder causal’ es *kriyā*, pues Nāgārjuna —como Garfield ha sugerido líneas arriba— quiere subrayar la incapacidad que tendría una acción para generar su propio efecto.

dice condiciones [porque] en dependencia de esto surge aquello”<sup>108</sup>. Si, como interpreta Garfield desde un enfoque más bien humeano, Nāgārjuna piensa que “las explicaciones se basan en las regularidades”<sup>109</sup> de la naturaleza, entonces aquél le estaría dando mayor preeminencia a la experiencia que procede del mundo que a cualquier otro tipo de construcción teórica para establecer su propuesta ontológica.

Con lo dicho hasta este punto, puede estimarse el valor que tienen las ‘condiciones’ en la argumentación de Nāgārjuna. No sólo contravienen la existencia de cualquier naturaleza intrínseca —porque todo aquello que exista de manera autónoma, no necesita de algo externo para mantenerse existiendo<sup>110</sup>; sino que también, evidencian el vínculo entre el poder causal y la perspectiva esencialista de los fenómenos —porque la causalidad no debe entenderse al modo de una propiedad intrínseca. Pero, más todavía, porque hace patente el nexo entre el surgimiento dependiente y una perspectiva convencional de los fenómenos. Así lo explica Garfield:

Si uno observa los fenómenos como algo que posee y emerge de poderes causales, uno tiene que verlos como poseedores de esencias y como algo que está conectado a las esencias de los fenómenos. Esto, sugiere Nāgārjuna, es básicamente incoherente ya que nos obliga a aceptar al mismo tiempo la existencia intrínseca de estas cosas, en virtud de su identidad esencial, y a aceptar su carácter dependiente y productivo, en virtud de su historia causal y poder. Pero tal carácter dependiente y relacional, sugiere, es incompatible con su existencia inherente. Si por un lado, uno considera las cosas como dependientes de meras condiciones, uno las considera como existentes en un sentido convencional. Y considerar algo como

---

<sup>108</sup> MMK I.5.

<sup>109</sup> Garfield, “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, p. 224.

<sup>110</sup> MMK I.6.



existente en sentido convencional, es considerarlo como carente de esencia y de poder.<sup>111</sup>

No es simplemente que la forma en la que aparecen los fenómenos ante la experiencia sea compatible con la manera en la que el surgimiento dependiente los explica, sino que realmente no habría otra posibilidad de aproximarse a ellos para lograr su entendimiento.

Además de las implicaciones indeseables que se han mencionado sobre la aceptación de las esencias, Nāgārjuna recurre a la autoridad del Buda para recordar que dicho razonamiento no es compatible con sus enseñanzas, ya que este último habló, en reiteradas ocasiones, sobre la articulación y el funcionamiento de las condiciones. La enunciación más común bajo la que aparece tal pronunciamiento en el canon pāli dice:<sup>112</sup>

Si esto existe, esto [otro] llega a existir.  
Si esto surge, esto [otro] llega a surgir.  
Si no existe esto, esto [otro] tampoco existe.  
Si esto cesa, esto [otro] se desvanece.

Si bien la formulación canónica es bastante clara —ante la conjunción de ciertas condiciones se produce un fenómeno, pero ante la disgregación de dichas condiciones, el fenómeno desaparece—, el giro que le da Nāgārjuna añade un factor importante cuando firma en MMK I.10:

Ya que los fenómenos que carecen de naturaleza intrínseca no tiene realidad [alguna], no es posible afirmar: “si esto existe, esto otro llega a ser”.

---

<sup>111</sup> Garfield, “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, p. 224.

<sup>112</sup> La expresión consagrada aparece en varios lugares del canon como en Robert Chalmers (ed.), (1896), *Majjhima Nikāya*, vol. II, London, Pali Text Society, p. 32; Robert Chalmers (ed.), (1899), *Majjhima Nikāya*, vol. III, London, Pali Text Society., p. 64; Feer, *op. cit.*, pp. 28 y 94, entre otros.

Al insistir en que el surgimiento dependiente no puede explicar fenómenos que cuenten con una naturaleza intrínseca —en tanto que no puede haber una explicación satisfactoria sobre fenómenos inexistentes—, Nāgārjuna muestra el otro lado de la moneda al evidenciar la doble implicación del argumento tradicional. El autor demuestra que no es sólo que el surgimiento dependiente sea posible en virtud de la vacuidad de existencia intrínseca en los fenómenos, sino que también puede afirmarse que la vacuidad de existencia intrínseca es posible porque la naturaleza de los fenómenos no es otra que la del surgimiento dependiente. Es decir, ningún fenómeno se constituye a sí mismo, sino que todos dependen de las partes y los elementos que los constituyen y de la forma como estas partes se relacionan entre sí. No obstante, también significa que no se encontrará ninguna ‘otra’ realidad más allá de estas relaciones. Si existieran entidades con naturalezas intrínsecas, tendrían que ser independientes, y si fuera el caso, la fórmula antes mencionada sería falsa. Ésta sólo puede funcionar en tanto sea representativa de la realidad; en este sentido, se puede interpretar, como señala Garfield, al modo de “una fórmula que exprese la regularidad de la naturaleza”<sup>113</sup>.

Nāgārjuna anticipa tres posibles objeciones de parte de los esencialistas<sup>114</sup>. En primer lugar, si no hay algo como un fruto (*phalam*) preexistente en las

---

<sup>113</sup> Garfield, “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, p. 225.

<sup>114</sup> Otra de las dificultades que se suma al estudio de las MMK es la falta de información sobre sus interlocutores. A lo largo de las *kārikās* no hay referencias directas sobre las personas o sistemas con los que Nāgārjuna está discutiendo. Sin embargo, es posible realizar algunas inferencias a partir de los argumentos

condiciones —que aquí se debe entender como un fenómeno de naturaleza intrínseca—, entonces tales condiciones simplemente no tendrían la facultad de ‘producir’ algo<sup>115</sup>. En segundo lugar, si el fenómeno en cuestión no puede producirse por condiciones, ¿cuál es entonces el vínculo causal? ¿por qué no decir que el fenómeno proviene de cualquier otra cosa, como podría ser incluso la ausencia de condiciones (*apratyaya*)?<sup>116</sup>. La última objeción cuestiona la posibilidad de que el fruto provenga de condiciones, particularmente cuando se ha dicho que estas últimas carecen de esencia propia (*asvayaṃmayā*)<sup>117</sup>. La respuesta de Nāgārjuna hacia estas tres cuestiones es la misma: en tanto “no existe un fruto [que posea naturaleza intrínseca] ¿cómo podría haber condiciones o ausencia de condiciones?” (*saṃvidyate phalābhāvāt pratyayāpratyayāḥ kutaḥ*)<sup>118</sup>. No pueden existir causas o condiciones para un fenómeno que es inexistente al pensarse de manera esencial.

---

utilizados. Por ejemplo, una parte de la crítica a los esencialistas aquí aludidos bien podría estar dirigida a los adeptos del *saṃkhya*, doctrina filosófica que entendía la realidad como una escisión entre dos substancias, a saber, conciencia (*puruṣa*) y materia (*prakṛti*). En otro sentido estaría también dirigiéndose a un grupo de budistas seguidores del *abhidharma*, para quienes la realidad se constituye de partículas esenciales a las que llaman *dharma*s. En cuanto a la factibilidad de un poder causal capaz de producir un efecto, se está refiriendo a la escuela *nyāya*, cuyos postulados doctrinales se alejan del naturalismo *vaiśeṣika* (sistema con el que se encontraba íntimamente relacionada) para acercarse más al desarrollo de estructuras lógicas y dialécticas.

Para más información sobre las escuelas filosóficas no budistas de la India Clásica consultar la obra de Erich (1984), *History of Indian Philosophy, vols. I y II*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. En particular las secciones sobre *saṃkhya* (vol. I pp. 217-320) y *vaiśeṣika-nyāya* (vol. II pp. 3-179).

<sup>115</sup> MMK I.11.

<sup>116</sup> MMK I.12.

<sup>117</sup> MMK I.13.

<sup>118</sup> MMK I.14.

Los esencialistas presuponen que Nāgārjuna estaría dispuesto a aceptar algo que ha negado desde un inicio. El problema para tales detractores de Nāgārjuna está en creer que podría generarse algo desde la ausencia de existencia inherente, como si se tratara de una producción *ex nihilo*. Sin embargo, lo que no logran entender es que, desde el punto de vista *madhyamaka*, la existencia intrínseca no es necesaria para dar razón de los fenómenos del mundo pues, como apunta Garfield, “los efectos [o frutos] que carecen de existencia inherente, dependen precisamente de condiciones que también carecen de existencia inherente”<sup>119</sup>.

Ante la ausencia de sustancias o esencias y la consecuente imposibilidad de sus contrarios (es decir, la no-existencia de tales sustancias o esencias), se vuelve necesaria la posibilidad de explorar una tercera vía ontológica: una que sea capaz de sortear las ya mencionadas insuficiencias teóricas que enfrentan tanto el esencialismo como el nihilismo. Como se explicará en seguida, esta alternativa consiste en lo que la filosofía *madhyamaka* llama vacuidad (*śūnyatā*); noción a través de la cual las distinciones entre identidad y diferencia, entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*, terminan por diluirse.

---

<sup>119</sup> Garfield, “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, p. 226.

### c) La vacuidad en la Vía Media

El capítulo XXIV de las MMK consta de una breve defensa de las Cuatro Verdades Nobles y una profusa explicación sobre la manera correcta de entender la vacuidad (*śūnyatā*).

En las primeras estrofas, Nāgārjuna asume una vez más la voz de sus opositores para plantear y responder a una serie de objeciones que pretendían desacreditar su interpretación sobre la doctrina budista. En este caso, la controversia tiene como foco la compatibilidad entre un postulado como el de las Cuatro Verdades Nobles y la ausencia de existencia intrínseca. El reclamo principal del supuesto contrincante es que “si todo esto está vacío...se sigue que no existen las Cuatro Verdades Nobles” (*yadi śūnyam idaṃ sarvam... caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate*)<sup>120</sup>. Y desde luego, si éstas no existen, entonces tampoco existiría la Triple Joya<sup>121</sup>, ni tendría validez la teoría del karma<sup>122</sup> basada en una moral común. A esto, Nāgārjuna responde que tales impugnaciones no pueden provenir sino de un mal entendimiento del vacío y su relación con las Dos Verdades que enseñó el Buda<sup>123</sup>, ya que,

No se podría enseñar la verdad ulterior desligada de la verdad convencional.

---

<sup>120</sup> MMK XXIV.1.

<sup>121</sup> MMK XXIV.4-5.

<sup>122</sup> MMK XXIV.6.

<sup>123</sup> MMK XXIV.7-9 Para el *madhyamaka*, la doctrina de las Dos Verdades (*satyadvaya*) se refiere a dos formas de explicar la realidad de los fenómenos. Esta doctrina tiene un antecedente en la tradición *nikāya*, en donde la distinción tenía el propósito de discriminar entre los discursos del Buda que requieren interpretación (pāli *neyyattha*) y aquellos de significado ‘directo’ o ‘explícito’ (pāli *nītattha*) que debían entenderse de forma literal. Ver Morris, *op. cit.*, pp. 60-61.

El nirvāṇa es inalcanzable sin la obtención de la verdad ulterior<sup>124</sup>.

Esto es así porque ambas verdades son más bien dos aspectos de un mismo planteamiento teórico, aunque se presenten como si se tratara de dos conceptos distintos, como se verá a continuación.

La verdad convencional (*vyavahāra-satya* o también *saṃvṛti-satya*) se refiere a la aceptación generalizada de los fenómenos tal y como aparecen ante la percepción —es decir, de modo concreto e independiente, de forma sólida y permanente. A partir de esta aceptación, llegan a diferenciarse y nombrarse, para entonces conformar el contenido de la experiencia. La verdad ulterior (*paramārtha-satya*) refiere a la condición ontológica de dichos fenómenos. Más allá de la forma en la que estos últimos puedan aparecer ante los sentidos o de la manera en la que lleguen a ser designados por el lenguaje, se encuentra su naturaleza, la cual, en todo caso, corresponde con la vacuidad, o sea, la ausencia de una existencia intrínseca.

Ambas verdades están relacionadas de manera muy íntima. En primer lugar porque, como apunta Garfield, “entender la naturaleza ulterior de las cosas, es entender que su naturaleza convencional es *tan sólo convencional*”<sup>125</sup>; o dicho de otra manera, que por medio de la vacuidad las propiedades y funciones de los fenómenos se muestran como una construcción artificial, lo cual no debe, bajo ninguna circunstancia, confundirse con su ‘esencia’. Pero también porque, para poder explicar la naturaleza ulterior de los fenómenos, es necesario utilizar conceptos —como ‘interdependencia’, ‘transitoriedad’, ‘ausencia de existencia

---

<sup>124</sup> MMK XXIV.10.

<sup>125</sup> Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 299.

intrínseca' o 'vacuidad'— que son, no se olvide, entidades convencionales<sup>126</sup>. De aquí que, como hace notar Streng “...participar de *samvṛti* (o *vyavahāra*) es parte de lo que significa conocer *paramārtha*. Es decir, el uso de *samvṛti*... es una parte del entendimiento de la vacuidad”<sup>127</sup>. Para Nāgārjuna el entendimiento de la realidad última se encuentra vinculado al entorno convencional, precisamente porque la vacuidad no es una entidad de la que participen los fenómenos, sino la ausencia de toda esencia. La vacuidad no existe fuera de los fenómenos de los que se predica (por ejemplo, no tendría sentido hablar sobre la vacuidad de un libro inexistente).

La sutileza del planteamiento le concedió a Nāgārjuna gran flexibilidad teórica no sólo para desvincularse del supuesto nihilismo hacia la doctrina budista, sino incluso para arrojar esta misma acusación contra sus adversarios, a quienes comparó con “un jinete que montado sobre un caballo, se ha olvidado de ese mismo caballo” (*aśvam evābhirūḍhaḥ sann aśvam evāsi viśmṛtaḥ*)<sup>128</sup>, pues su inclinación esencialista no hacía otra cosa que conducirlos irremediabilmente a la nulidad que pretendían refutar. Si en lugar de vacuidad hubieran naturalezas intrínsecas, habría un estatismo absoluto del que no podría surgir nada: se estaría

---

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Frederick J. Streng, (1973), “The significance of *pratītyasamutpāda* for understanding the relationship between *saṃvṛti* and *paramārtha* in Nāgārjuna” en Mervyn Sprung (ed.) *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht/Holland, D. Reidel Publishing Company, p. 34.

<sup>128</sup> MMK XXIV.15. Garfield aclara que la idea detrás de este tropo común en la retórica de la India Clásica es la de un caballero que creyendo haber perdido uno de sus caballos, inculpa a alguien más, sin darse cuenta que el faltante es precisamente el animal sobre el que está montado. Ver Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 301.

rechazando la existencia de causas, efectos, agentes, acciones, el surgimiento y la cesación de condiciones, así como el fruto de dichas condiciones<sup>129</sup>.

Consciente del peligro latente en interpretar la vacuidad como una entidad que posee naturaleza intrínseca —error que, en palabras de Garfield, llevaría a percibir el ámbito “convencional como ilusorio y la vacuidad como la realidad que le da sustento”<sup>130</sup>—, Nāgārjuna decidió distanciarse de todo dualismo al declarar<sup>131</sup>:

Afirmamos que el surgimiento dependiente es la vacuidad.  
Siendo una designación<sup>132</sup> dependiente, esta [vacuidad] es  
justamente la Vía Media.

En esta estrofa, probablemente la más importante del capítulo, Nāgārjuna no sólo establece la identidad entre vacuidad y surgimiento dependiente, sino que además especifica que ambos conceptos son una mera “designación” (*prajñapti*) —es decir, entidades nominales—, y que es precisamente por esto que el vacío puede entenderse como la Vía Media. Garfield lo explica en estos términos<sup>133</sup>:

La vacuidad y el mundo fenoménico no son cosas distintas. Son más bien dos caracterizaciones de la misma cosa. Decir que algo ha surgido de manera dependiente, es decir que está vacío. Decir que algo está vacío es otra forma de decir que surge de manera dependiente.

Más aún... la identidad de cualquier fenómeno que surja de manera dependiente, está sujeta a las convenciones verbales. Decir

---

<sup>129</sup> MMK XXIV.16-17.

<sup>130</sup> Garfield, “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, p. 228.

<sup>131</sup> MMK XXIV.18.

<sup>132</sup> *Prajñapti*, la palabra sánscrita que traduzco como ‘designación’, tiene un uso técnico en el discurso budista. De acuerdo con Franklin Edgerton en su *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*, p. 358, una de sus posibles traducciones y la que creo sería más apropiada es “designación convencional”, pero en la estrofa, *prajñapti* aparece calificada por *upādāya* (dependiente) lo cual sugiere ya su carácter ‘convencional’.

<sup>133</sup> Garfield, “Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?”, p. 229.



que una cosa es un surgimiento dependiente es decir que su identidad como un fenómeno singular no es más que el referente de una palabra... Decir que la identidad de un fenómeno es meramente un hecho verbal es decir que está vacío. Percibir la vacuidad de esta manera es entender que no se trata ni de una entidad, ni de algo irreal —es verla como real en términos convencionales.

Al describir el mundo como un surgimiento dependiente, se debe entender que aunque éste no exista de forma esencial, tampoco se puede afirmar su inexistencia, pues como se ha visto anteriormente, una existencia convencional es perfectamente compatible con el vacío<sup>134</sup>. Garfield explica que esta postura hacia la verdad convencional, implica aceptar que ésta no existe “ni como algo ontológicamente insignificante —[pues] determina el carácter del mundo fenoménico— ni como algo ontológicamente eficaz — [pues] está vacía”<sup>135</sup>, porque, como se ha estado insistiendo, el vacío no es la nada, sino la ausencia de sustancias .

Por otra parte, al establecer que incluso la vacuidad es una mera designación nominal, se hace evidente que su uso corresponde al ámbito convencional, lo cual sugiere ya la propia vacuidad del vacío<sup>136</sup>.

Una vez que hubo establecido la Vía Media a partir de la identidad entre vacuidad y surgimiento dependiente, en un acto innovador, Nāgārjuna procedió a explicar que ésta es la condición ontológica de todos los fenómenos, incluidos aquellos que componen la doctrina budista:

En tanto no existe fenómeno alguno que surja sin dependencia,  
no hay fenómeno alguno que no esté vacío.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> MMK XXIV.19.

Con esta aseveración, Nāgārjuna dejó en claro que su interpretación sobre la Vía Media no representaba una simple reformulación, sino más bien un giro doctrinal bastante drástico. No sólo abandonó la distinción entre ‘condicionado’ e ‘incondicionado’ que se insinúa en los ‘Sellos de la Doctrina’<sup>138</sup>, sino que, al mismo tiempo, estaba proponiendo una nueva descripción de la realidad. Tanto el surgimiento de los fenómenos, su cambio y extinción, como también los elementos más profundos de la doctrina budista, incluido el *nirvāṇa*, son posibles porque están vacíos.

#### **d) El *saṃsāra* y *nirvāṇa*, más allá de las distinciones**

##### **- La atadura al *saṃsāra***

Si bien desde una perspectiva budista no hay esencias ni entidades inherentes, aún nos encontramos atados; atados, explica Garfield, “a nuestras concepciones sobre las entidades y la esencia, atados a nosotros mismos, a los objetos, pero principalmente, atados a la existencia cíclica misma”<sup>139</sup>. El dolor de la existencia es particularmente pernicioso debido a su recurrencia: para una parte importante de la cosmovisión india, tanto la existencia como el sufrimiento que la caracteriza no sólo han existido desde tiempo sin principio, sino que, además, tampoco habrán de extinguirse por sí mismos. Uno de los términos más comúnmente utilizados para referirse a esta condición de atadura indefinida es *saṃsāra*<sup>140</sup>,

---

<sup>138</sup> Supra p. 32.

<sup>139</sup> Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 225.

<sup>140</sup> Palabra compuesta por el prefijo *saṃ* que aquí probablemente tiene el sentido de ‘intensidad’ y el sustantivo *sāra* (de  $\sqrt{\text{sr}}$  ‘correr’, ‘fluir’, ‘huir’).

término bajo el que se expresan tanto la idea de transmigración entre una vida y otra, como la cualidad de dicha transmigración, es decir, al modo de un vagar sin rumbo fijo, sin propósito, a través de un camino que no conduce a ningún lado.

Al examinar la naturaleza de la atadura (*bandhana*), Nāgārjuna comenzó por cuestionar la estabilidad de aquello o aquél que experimenta la transmigración (*saṃsarati*). Si bien lo que posee naturaleza intrínseca se encuentra exento de causas y condiciones que pudieran justificar su transición de un estado de existencia a otro, los fenómenos compuestos —que por definición se generan debido a causas— tampoco podrían explicar semejante cambio pues, como hace notar el autor, “estos no transmigran como [entidades] permanentes ni transitorias” (*na nityāḥ saṃsaranti te | saṃsaranti ca nānityāḥ*)<sup>141</sup>. Algo permanente no podría cambiar en modo alguno, por lo que la posibilidad de concebir su transmigración está fuera de lugar. Por su parte, algo transitorio tampoco podría experimentar transmigración pues, al cambiar de un instante a otro, no habría en ello un vestigio de continuidad que pudiera perdurar entre una vida y otra.

Este último argumento es particularmente pertinente para refutar la transmigración de los seres vivos (*sattva*). Sin embargo, aun si se concediera que una persona transmigrara, continúa Nāgārjuna, sería imposible localizar el ‘sujeto’ de la transmigración, pues el cambio de estado entre una vida y otra haría imposible señalar cualquier tipo de permanencia de la identidad<sup>142</sup>. De hecho, si se

---

<sup>141</sup> MMK XVI.1.

<sup>142</sup> Para la doctrina budista, el individuo surge de la conjunción de cinco agregados (pāli *khandha*, sánscr. *skandha*), a saber, el cuerpo (*rūpa*), las sensaciones (*vedanā*), las percepciones (pāli *saññā*, sánscr. *saṃjñā*), las formaciones mentales (pāli *saṅkhāra*, sánscr. *saṃskāra*) y la conciencia (pāli *viññāṇa*, sánscr. *vijñāṇa*). De todos estos, el primero se divide a su vez en los cinco sentidos, sus

analizaran cada uno de los agregados sujetos a la transmigración, se podría ver que estos están constituidos por partes, que a su vez se componen por otras partes y así sucesivamente<sup>143</sup>.

En suma, la persona no puede identificarse con alguna entidad contenida dentro de su cuerpo o de su mente —al modo de un homúnculo—, ya que el análisis de los agregados no muestra rastros de la existencia de un ‘agente’ externo que controle las funciones físicas y mentales. Tampoco puede decirse que la persona sea exactamente lo mismo que su cuerpo o su mente, pues como fenómenos condicionados, ambos cambian constantemente; esto implicaría la necesidad de postular una persona distinta por cada cambio registrado. Por último, la persona no puede ser el resultado de la suma de sus partes, ya que el cambio al que se ha hecho referencia implica una continua transformación de esas ‘partes’, con lo que la ‘fórmula’ que podría configurar a la persona nunca sería la misma. Así, no hay manera de corroborar la sucesión de dicha persona entre una vida y otra. Como apunta Garfield,

si quien transmigra no puede ser identificado a través del análisis, entonces, tampoco [podría identificarse] la transmigración. Se sigue que no hay una transmigración inherentemente existente y, por lo tanto, no hay una atadura inherentemente existente a la existencia cíclica<sup>144</sup>.

Para Nāgārjuna, la naturaleza cambiante de los fenómenos —por la cual se mantienen en un constante vaivén entre el surgimiento y la desaparición

---

respectivas bases sensoriales (*āyatana*s) y los cuatro elementos primarios —agua, tierra, aire y fuego.

<sup>143</sup> MMK XVI.2.

<sup>144</sup> Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 226.

(*udayavyaya*)— contraviene la posibilidad de concebir atadura y liberación en términos absolutos<sup>145</sup>.

Debido a la naturaleza de los fenómenos condicionados [cuya característica] es surgir y perecer, no se encuentran atados ni liberados.

Del mismo modo, los seres vivos no están atados ni liberados.

- La naturaleza del *nirvāṇa*

A fin de establecer el papel que desempeña el *nirvāṇa* con respecto a esta Vía Media, el primer aspecto a clarificar debía ser su condición fenoménica, es decir, lograr establecer si su naturaleza correspondía a la de un ‘existente’ (*bhāva*), a la de una ‘ausencia’ (*abhāva*) o, incluso, a la de algo distinto a estas opciones. En su análisis, Nāgārjuna observa, en primer lugar, que el *nirvāṇa* no puede considerarse un existente pues, de serlo, “se implicaría que tendría por características la vejez y la muerte” (*jarāmaraṇalakṣaṇam prasajyetāsti*)<sup>146</sup>. El problema es evidente: la existencia es lo que podríamos llamar una variable dependiente. Dicho de otra manera, ‘la existencia’ como concepto abstracto establece una relación de subordinación con respecto a los objetos de los que se predica. Dado que ‘la existencia’ por sí misma carece de significado, requerirá en todo caso un ‘algo’ que le dé contenido. Los fenómenos “son” algo o “están” de algún modo. Desde esta perspectiva, se implica que el ser ‘existente’ es equivalente a la expresión ‘estar relacionado con’. Por lo tanto, afirma Nāgārjuna, “no hay existente alguno, en ningún lugar que no esté condicionado” (*nāsaṃskṛto*

---

<sup>145</sup> MMK XVI.5.

<sup>146</sup> MMK XXV.4.

*vidyate hi bhāvaḥ kvacana kaścana*)<sup>147</sup>. Por su parte, el condicionamiento o —lo que en este contexto es lo mismo— la composición<sup>148</sup> de la existencia conlleva implícitamente su transitoriedad. Así se afirma en la célebre fórmula del Canon pāli: “transitorios son, ay, los fenómenos compuestos cuya naturaleza es surgir y perecer” (*aniccā vata saṅkhārā uppādavayadhammino*)<sup>149</sup>. De aquí se desprende que si el *nirvāṇa* fuera un existente, se seguiría que quien haya conseguido la liberación podría caer de ese estado y regresar a la esfera del sufrimiento. La emancipación provisional del sufrimiento no merecería el apelativo de liberación.

En lo concerniente a la posibilidad contraria, Nāgārjuna argumenta que el *nirvāṇa* tampoco podría ser una ausencia dado que, sin que se haya establecido la existencia de un fenómeno, la no-existencia del mismo es impensable: “donde el *nirvāṇa* no es un existente, tampoco es una ausencia” (*nirvāṇaṃ yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate*)<sup>150</sup>. Como se ha dicho con anterioridad, sólo tiene sentido afirmar la ausencia de algo que de hecho existe.

Una vez que se ha evidenciado que ninguna de las categorías anteriores se puede aplicar de manera satisfactoria al *nirvāṇa*, Nāgārjuna procede a explicar su carácter relacional diciendo<sup>151</sup>:

Aquel estado de ir y venir [en el saṃsāra] es dependiente o condicionado;  
cuando no es dependiente ni condicionado se enseña [como] *nirvāṇa*.

---

<sup>147</sup> MMK XXV.5.

<sup>148</sup> Ver nota no. 70.

<sup>149</sup> Thomas Williams Rhys Davids y Joseph Estlin Carpenter (eds.), (1903), *Dīgha Nikāya, vol. II*, London, Pali Text Society, p. 157.

<sup>150</sup> MMK XXV.7.

<sup>151</sup> MMK XXV.9.

Desde este punto de vista, el *nirvāṇa* no es una categoría que pueda funcionar doctrinalmente como algo diferente y opuesto al *saṃsāra*. La correcta comprensión del *nirvāṇa* requiere la inclusión del *saṃsāra*, ya que, como afirma Garfield<sup>152</sup>,

estar en el *saṃsāra* es ver las cosas como aparecen ante una conciencia confundida e interactuar con ellas de forma correspondiente. Estar en el *nirvāṇa*, entonces, es ver las cosas como son —como meramente vacías, dependientes, transitorias y ausentes de substancia, pero no [significa] estar en otro lugar, viendo algo más.

No se trata de dos esferas de la realidad irreconciliablemente separadas, sino de dos aspectos interdependientes de lo real.

En el capítulo XVI, Nāgārjuna aseveró<sup>153</sup>:

Ahí donde no se afirma el *nirvāṇa* ni se niega el *saṃsāra*,  
¿qué *saṃsāra*, qué *nirvāṇa* se imagina falsamente?

Ya que el *saṃsāra* y el *nirvāṇa* no existen de manera absoluta —al igual que cualquier otro fenómeno—, tampoco pueden afirmarse o negarse categóricamente. Toda descripción absoluta sobre ambos términos incurre ya sea en la falsedad del esencialismo o en el equívoco del nihilismo.

Dado que no hay esencias que justifiquen una escisión radical de la realidad, no existe distinción ontológica válida entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*, por lo que se vuelve plausible afirmar su identidad. Dicho de otra manera, no hay forma de justificar la necesidad de interpretar la ontología budista desde un enfoque metafísico.

La liberación ocurre en el mismo espacio en el que la atadura tiene lugar, pues “una vez ha cesado lo que debe ser nombrado, cesa [también] el campo de

---

<sup>152</sup> Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 332.

<sup>153</sup> MMK XVI.10.

la mente” (*nirvṛttam abhidhātavyaṃ nirvṛttas cittagocaraḥ*)<sup>154</sup>. Por lo tanto, la liberación es algo práctico que tiene que ver con la erradicación de toda confusión.

Así se explica también en la última estrofa del capítulo XXV<sup>155</sup>:

La beatitud apacible es el descanso de toda percepción, el descanso de la conceptualización confusa.  
El Buda no enseñó ningún dharma a nadie en ningún lugar.

El sosiego de la mente es la paz genuina. En contraste, cualquier tipo de reificación —incluida la de la propia doctrina budista— conduce al *saṃsāra*. En este sentido, la verdadera enseñanza del Buda no trata sobre entidades (*dharmas*) que admiten una interpretación definitiva e inamovible, sino sobre el abandono de toda especulación.

---

<sup>154</sup> MMK XVIII.7.

<sup>155</sup> MMK XXV.24.



## Conclusiones

La forma en la que Nāgārjuna interpreta la doctrina budista de la Vía Media (*madhyamā pratipad*) en las MMK expresa un sesgo preponderantemente ontológico: dado que todo fenómeno es un surgimiento dependiente, todo fenómeno está vacío y, en este sentido, cualquier perspectiva que conduzca a la reificación de la realidad incurrirá invariablemente en un error. Si bien es cierto que esta idea no fue una innovación original de Nāgārjuna, su aportación consistió en evidenciar la pertinencia de utilizarla como un filtro para revisar aquellos postulados doctrinales que apuntaban hacia la defensa de ideas absolutas. Aun cuando parte del análisis de las MMK pretendía discutir con otros sistemas religiosos de la época, los principales interlocutores de la obra fueron los seguidores de las escuelas abhidhárnicas. A juicio de Nāgārjuna, la intención de estos últimos por sistematizar la palabra del Buda terminó por deformarla, reduciéndola a meros conceptos; como consecuencia, incurrieron en el habitual error de dividir la experiencia en categorías como las de existencia e inexistencia, atadura y liberación, realidad e ilusión.

En este sentido, sigo a Tillemans cuando señala que la postura fundamental del *madhyamaka* consiste en afirmar que el pensamiento y el lenguaje están impregnados de un error casi instintivo sobre el mundo. Dicho error conduce a la cosificación de los fenómenos, a la aceptación de una distorsión que hace ver las cosas como si fueran consistentes, como si poseyeran naturalezas intrínsecas, y como si existieran de manera independiente de cualquier vínculo o relación con cualquier otro fenómeno; de esta manera, incluso la vida ética y emocional de la

gente se encuentra directamente condicionada por esta tergiversación sistemática<sup>156</sup>.

Al descartar la existencia de entidades dotadas de naturaleza intrínseca (*svabhāva*), Nāgārjuna reconoce que la separación de la verdad (*satya*) entre una dimensión ‘convencional’ (*saṃvṛti*) y una ‘ulterior’ (*paramartha*) es el efecto colateral de un procedimiento didáctico. Ambas verdades son interdependientes. La realidad no está escindida, sino que puede entenderse de maneras diferentes en dependencia del ángulo que se adopte. El ámbito ulterior sólo puede concebirse a partir de un análisis específico sobre la forma en la que existe lo convencional<sup>157</sup>. Por su parte, el entorno convencional, dadas sus características (composición, transitoriedad y ausencia de un ‘sí-mismo’), está vacío.

Si la realidad no está fragmentada, entonces la distinción entre *saṃsāra* y *nirvāṇa* tiene que ser ilusoria. La liberación depende de aquello que representa las causas de la atadura, por lo que la liberación fuera del *saṃsāra* carece de significado. El sufrimiento, a su vez, acontece por la falta de serenidad que acompaña a la pacificación de las especulaciones. En este sentido, no puede pensarse en la emancipación como en un ‘destino’ al que se arriba al dejar atrás la esfera del sufrimiento, porque no se trata de un cambio de escenario, sino de efectuar un cambio en la apreciación. Así, se puede decir que la liberación que

---

<sup>156</sup> Tillemans, *op. cit.*, p. 4.

<sup>157</sup> La vacuidad no tiene sentido por sí misma, pues requiere en todo caso de un objeto convencional del que pueda predicarse. Por ejemplo, un libro está vacío, pues no hay algo en su constitución que corresponda con la ‘esencia’ de un libro, pero en cuanto termine la existencia del libro, se cancela también la posibilidad de señalar su vacuidad.

tiene en mente Nāgārjuna está más relacionada con la manera en la que se experimenta el mundo que con la posibilidad de escapar del mismo.

Con la identificación entre *saṃsāra* y *nirvāṇa* se resolvió el problema ontológico que el budismo temprano había dejado abierto; sin embargo, al hacerlo, se llegó a modificar sensiblemente parte de sus presupuestos básicos.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

Ye Shaoyong (2007), *The Mūlamadhyamakakārikā and Buddhapāli's Commentary: Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet*, Tokyo, The International Research Institute for Advanced Buddhology.

### Fuentes secundarias

Arnau Navarro, Juan (trad.), (2003), *Nāgārjuna: Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela.

Bareau, André (2013), *The Buddhist Schools of the Small Vehicle*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Bhikkhu Ñāṇamoli, (trad.), (1999), *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Washington, Buddhist Publication Society. [Reimpresión de la edición de 1991].

Boisvert, Mathieu (1997), *The five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Delhi, Sri Satguru Publications.

Chalmers, Robert (ed.), (1896), *Majjhima Nikāya, vol. II*, London, Pali Text Society.

Chalmers, Robert (ed.), (1899), *Majjhima Nikāya, vol. III*, London, Pali Text Society.

Cutler, Joshua W. C. (ed.), (2002), *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, The Lam Rim Chen Mo of Tsongkhapa, vol. III*, New York, Snow Lion.

Dutt, Nalinaksha (1998), *Buddhist Sects in India*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited. [Reimpresión de la segunda edición de 1978].

Edgerton, Franklin (1993), *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited. [Reimpresión de la edición de 1985].

Feer, Leon (ed.), (1888), *Samyutta Nikāya, vol. II*, London, Pali Text Society.

- Feer, Leon (ed.), (1890), *Samyutta Nikāya*, vol. III, London, Pali Text Society.
- Feer, Leon (ed.), (1898), *Samyutta Nikāya*, vol. V, London, Pali Text Society.
- Feyerabend, Paul Karl (1987), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, traducción del alemán al español de Francisco Hernán, Barcelona, Caracas, México, Ariel.
- Frauwallner, Erich (1984), *History of Indian Philosophy*, vols. I y I, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. [Reimpresión de la edición de 1984].
- Garfield, Jay L. (abril, 1994) "Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna Start with Causation?", *Philosophy East and West*, vol. 44, núm. 2, pp. 219-250.
- Garfield, Jay L. (trad.), (1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York, Oxford University Press.
- Gómez, Luis Óscar (2013), National Endowment for the Humanities Summer Seminar for College Instructors, cuya organización estuvo a cargo del Mangalam Research Centers for the Study of Buddhist Languages en la Universidad de Barkley, California del 8 de julio al 1º de agosto. No publicado.
- Hardy, Edmund (ed.), (1958), *Aṅguttara-nikāya*, vol. IV, London, Pali Text Society. [Reimpresión de la edición original de 1899].
- Hopkins, Jeffrey (trad.), (1998), *Buddhist Advice for Living and Liberation. Nagarjuna's Precious Garland*, New York, Snow Lion Publications.
- Inada, Kenneth K. (trad.), (1993), *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Delhi, Sri Satguru Publications.
- Kalupahana, David J. (trad.), (2012), *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna . The Philosophy of the Middle Way*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. [Reimpresión de la edición de 1991].
- Lamotte, Étienne (1976), *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śaka Era*, traducción del francés al inglés por Sara Webb-Boin, Paris, Institut Orientaliste. [Reimpresión de la edición de 1967].
- Lindtner, Christian (1990), *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidas Publishers. [Reimpresión de la

edición original de 1987].

- Loy, David (octubre, 1983), “The Difference between Samsāra and Nirvāṇa”, *Philosophy East and West*, vol. 33, núm. 4, pp. 355-365.
- Mabbett, Ian (julio-septiembre 1998), “The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited.”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, núm. 3, pp. 332-346.
- Morris, Richard (1961), *Aṅguttara-nikāya, vol. I*, London, Pali Text Society. [Reimpresión de la edición original de 1885].
- Murti, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatacala (2013), *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of Mādhyamika System [sic.]*, New Delhi, Munishiram Manoharlal Publishers. [Reimpresión de la edición del 2010].
- Ramanan, Venkata (1987), *Nagarjuna's Philosophy. As Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*, Delhi, Motilal Banarsidas. [Reimpresión de la edición de 1978].
- Rāy, Praphulla Chandra (1902), *History of Hindu Chemistry, vol. I*, Oxford, Williams and Norgate.
- Rhys Davids (2007), Thomas William & William Stede, *Pali-English Dictionary*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. [Reimpresión de la edición de 2003].
- Rhys Davids, Thomas Williams & Joseph Estlin Carpenter (eds.), (1903), *Dīgha Nikāya, vol. II*, London, Pali Text Society.
- Ruegg, David Seyfort (1981), *A History of Indian Literature, vol. VII. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Susuki, Daisetz Teitaro (trad.), (1932), *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*, London, George Routledge and Sons, Ltd.
- Siderits, Mark y Shoryu Katsura (trads.), (2013), *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, Boston, Wisdom Publications.
- Steinthal, Paul (ed.), (1982), *Khuddaka Nikāya, Udāna*. London, Pali Text Society. [Reimpresión de la edición de 1948].
- Streng, Frederick John (1973), “The significance of pratīyasamutpāda for understanding the relationship between saṃvṛti and paramārtha in Nāgārjuna” en Mervyng Sprung (ed.) *The Problem of the Two Truths in*

*Buddhism and Vedānta*, Dordrecht/Holland, D. Reidel Publishing Company, pp. 27-39.

- Tillemans, Tom J. F. (invierno, 2001), "Trying to be fair with Mādhyamika buddhism" *The Numata Yehan Lecture in Buddhism*, Alberta, The University of Calgary.
- Tuck, Andrew P. (1990), *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On The Western interpretation of Nāgārjuna*, New York, Oxford University Press.
- Walser, Joseph (2008), *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture, Delhi*, Motilal Banarsidass Publishers.
- Warder, Anthony Kennedy (1973), "Is Nāgārjuna a Mahayanist?" en Mervyng Sprung (ed.), *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht/Holland, D. Reidel Publishing Company, pp. 78-88.
- Warren, Henry Clark (trad.), (2005), *Buddhism: In Translations*, New York, Cosimo Classics. [Reimpresión de la edición original en 1896]. Ed. en formato Kindle.
- Welbon, Guy Richard (1968), *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago, University of Chicago Press.
- Westerhoff, Jan (2009), *Nāgārjunas Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Winterwitz, Moritz (1999), *A History of Indian Litarature, vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature*, traducción del alemán al inglés de Srinivasa Sarma, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. [Reimpresión de la edición de 1993].
- Ye Shaoyong (marzo, 2006), *The Mūlamadhyamakakārikā and Buddhapālita's Commentary: Romanized Texts Based on the Newly Identified Sanskrit Manuscripts from Tibet. Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology*, Tokyo, Soka University, vol. X, pp. 117-147.
- Yün-hua, Jan (nov., 1970), "Nāgārjuna, one or more? A new interpretation of buddhist hagiography", *History of Religions*, vol. 10, núm. 2, pp. 139-155.