


¿Por qué el mādhyamaka no es una forma de nihilismo? Comprender el abandono de la discusión de Nāgārjuna

Berta Sáenz Almazán

Universidad de Barcelona, Departamento de Filosofía, grupo de investigación Aporia. España  

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.94173>

Recibido: 30 de enero de 2024 • Aceptado: 16 de marzo de 2024.

Resumen: El mādhyamaka o camino medio, la reformulación de las enseñanzas budistas introducida por Nāgārjuna en el siglo II, causó profundos malentendidos en su contexto de recepción, como ocurre todavía entre los lectores occidentales. La interpretación de que se trata de otra forma más de nihilismo intelectualmente infructuoso y éticamente irresponsable ha acompañado siempre a esta exigente filosofía. Intentaremos responder a dicha objeción recurriendo a algunas herramientas que proporciona la vía media. En particular, comprenderemos a qué se refería Nāgārjuna con la idea de abandonar la discusión filosófica; aclararemos la autocompresión como discurso práctico y útil a pesar de no capturar conceptualmente la verdad; exploraremos la nueva relación que establece este modo de razonamiento con la filosofía dominante; y revisaremos algunas de sus interpretaciones nihilistas erróneas de la actualidad. Como aliados para clarificar las palabras de los mādhyamika más conocidos, Nāgārjuna y Candrakīrti, nos apoyamos en Jeffrey Hopkins, C.W. Huntington, Juan Arnau, Giuseppe Ferraro y Dzongsar Khyentse Rinpoche entre otros.

Palabras clave: Nāgārjuna; vía media; nihilismo; budismo; mādhyamaka.

ENG Why is the mādhyamaka not a form of nihilism? Understanding Nāgārjuna's abandonment of discussion

Abstract: Mādhyamaka or Middle Way, the reformulation of the Buddha's teaching introduced by Nāgārjuna in the 2nd century, caused profound misunderstandings in its reception context, and it still does among Western readers. The interpretation of its being another form of intellectually fruitless and ethically irresponsible nihilism has always accompanied this demanding philosophy. We will try to answer this objection by resorting to some tools the Middle Way provides. In particular, we will understand what Nāgārjuna meant by abandoning philosophical discussion; we will clarify the self-image of being a practical, useful discourse despite not conceptually capturing the truth; we will explore the new relationship this way of reasoning establishes with mainstream philosophy; and we will review some of its current nihilist misreadings. As allies to clarify the words of the most famous mādhyamika, Nāgārjuna and Candrakīrti, we count on Jeffrey Hopkins, C.W. Huntington, Juan Arnau, Giuseppe Ferraro and Dzongsar Khyentse Rinpoche among others.

Keywords: Nāgārjuna; Middle Way; nihilism; Buddhism; Mādhyamaka.

Sumario: 1. Introducción. 2. «No tengo ninguna tesis», sostiene el mādhyamika. 3. La vacuidad como herramienta. 4. Una nueva relación con la filosofía. 5. Por qué no es un nihilismo. 6. Conclusión: una mirada inseparable de un camino práctico. 7. Bibliografía

Cómo citar: Sáenz Almazán, B. (2024): "¿Por qué el mādhyamaka no es una forma de nihilismo? Comprender el abandono de la discusión de Nāgārjuna", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-94173. <https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.94173>.

1. Introducción

La propia formulación de Nāgārjuna de la doctrina budista del camino medio causó revuelo en su contexto de recepción alrededor del siglo II d.C. entre las escuelas budistas y no budistas, así como lo hizo cuando el pensamiento indio llegó a Occidente y se introdujo en sus instituciones educativas y estudios académicos¹.

Ahora, como antes, la principal objeción al camino medio ha sido típicamente el nihilismo². Su provocativa relación con cualquier filosofía y la dura crítica que emprende contra cualquier posición afirmativa, son la base de su descripción como un discurso intelectualmente infructuoso y, sobre todo, éticamente irresponsable³. Obviamente, los mādhyamika han desarrollado innumerables maneras de desacreditar esta mala interpretación, entre las cuales privilegiaré dos: por un lado, considerar las dos verdades y, por el otro, tomar en serio la combinación entre la visión y el camino, así como la matriz y el espíritu mahāyāna del mādhyamaka. En este artículo me centraré en la primera línea argumental, llevando una discusión clásica a un entorno contemporáneo donde se reúnen eruditos budistas antiguos y modernos. Desarrollaré el primer argumento en cuatro apartados principales: en primer lugar, nos ocupamos de la paradoja de afirmar no tener ningún enunciado; en segundo lugar, se introducirá la vacuidad como mera herramienta en lugar de la comprensión referencialista de los conceptos como reflejos exactos de verdades independientes; en tercer lugar, se describirá la particular relación que el mādhyamaka mantiene con la filosofía – considerada como el discurso encaminado a decir la verdad –; en cuarto lugar, criticaremos algunas interpretaciones nihilistas actuales del camino medio respondiendo a la pregunta que da título a este artículo: por qué el camino medio de Nāgārjuna no es otra forma de nihilismo; y finalmente llegaremos a la conclusión, donde tomaremos conciencia del aspecto crucial del camino y la práctica de esta escuela filosófica, aunque no será tratado en las próximas páginas.

Como explicar las dos verdades es un tema demasiado amplio para cubrirlo en un artículo, asumiré el desafío de comprender adecuadamente la idea de *abandonar la discusión* que da título a un breve y esencial libro de Nāgārjuna escrito en respuesta a la primera recepción de las *Mūlamadhyamakakārikā*, su obra más famosa, traducida como *Los fundamentos de la vía media*. Más allá de los textos de Nāgārjuna, nos hemos basado en un comentario clásico de Candrakīrti, escrito cuatrocientos años después de la primera recepción de *Los fundamentos*. Accedemos a este texto clásico a través de las enseñanzas (1996, 1998, 1999, 2000) de Dzongsar Khyentse Rinpoche, un maestro budista butanés. Su conocimiento y compromiso práctico con la tradición no le impide estar en sorprendente sintonía con las interpretaciones de los autores occidentales contemporáneos que también nos han guiado. Uno de ellos es, sin duda, el tibetólogo estadounidense Jeffrey Hopkins. Su obra *Meditation on Emptiness* (1983) acercó a nuestra filosofía la interpretación prāsaṅgika del camino medio, que encuentra en Candrakīrti uno de sus mayores representantes. Por otro lado, C.W. Huntington, autor de *The Emptiness of Emptiness* (1989), ofrece un estudio y traducción de Candrakīrti que coincide con la perspectiva prāsaṅgika y la relevancia de la práctica que ya señalaron los dos autores anteriores. Inspirándose en él y en otros, Juan Arnau nos trae al español las obras de Nāgārjuna: *Fundamentos de la vía media* (2004) y *El abandono de la discusión* (2006), además de sus múltiples trabajos sobre el mādhyamaka, entre los que destacamos *La palabra frente al vacío* (2005). Finalmente, el diálogo con aquellos autores contemporáneos con los que difiero es indispensable cuando se intenta pensar de acuerdo con los exigentes términos del camino medio.

Por último, asumimos un conocimiento mínimo de los conceptos básicos de Nāgārjuna: la vacuidad (*śūnyatā*), las dos verdades (*dvasatya*) – última (*paramārtha-satya*) y convencional (*saṃvṛti-satya*) –, así como su método de refutación y su análisis deconstructivo, además del marco budista general.

2. “No tengo ninguna tesis”, sostiene el mādhyamika

Los mādhyamika afirman que no tienen ninguna tesis. En la misma línea, antepenúltimo capítulo de los *Fundamentos* dice: «El Despierto no enseñó ningún *dharma* [principio] de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda elucubración, es lo más saludable» (Arnau, 2004: 191) y, reitera en el final, «Me postro ante Gautama que, lleno de compasión, enseñó la verdadera doctrina: la que lleva al abandono de toda conjetura» (Arnau, 2004: 203). Éste es el tipo de formulaciones provocativas que se han considerado posiciones nihilistas y escapistas. El tibetólogo norteamericano Jeffrey Hopkins en su *Meditation on Emptiness* enumera algunas de estas objeciones clásicas contra el camino medio, entre las que destacamos: «Their outlook is nihilistic, agnostic, or sceptic» y «They have no system, no views on cause and effect or

¹ Westerhoff (2016: 340 - 355) ofrece una revisión de la larga historia de la interpretación nihilista de Nāgārjuna, que mayoritariamente equipara la vacuidad al no-ser. Entre los autores no-budistas de su contexto de recepción, destaca las objeciones de Uddyotakara, Kumāriila, Śāṅkara, Rāmānuja, Madhva y Mādhava. Entre los budistas, recoge las críticas de Āsaṅga, Vasubhandu y, en general, de la escuela Yogācāra. Finalmente, entre los estudiosos budistas occidentales también han hecho unan lectura nihilista de Nāgārjuna académicos de referencia como Louis de la Vallée Poussin, Eugène Burnouf, Hendrik Kern, Max Walliser, Arthur Berriedale Keith, Joachim Wach. Ferraro (2013: 213) suma a este último grupo a los contemporáneos David Burton, Thomas Wood y Claus Oetke, entre otros. Y nosotros sumamos a Shaoyong Ye (2019) y al mismo Westerhoff (2016).

² Aunque no hay acuerdo respecto al significado de nihilismo que utilizan los diferentes lectores de Nāgārjuna, recogemos la definición que propone Giuseppe Ferraro «the position of someone who denies [...] the ultimate existence of the phenomenal and instead asserts the ultimate reality of pure nothingness» (74).

³ Westerhoff (2016): «Interestingly their emphasis is usually not on ontological nihilism, but on a form of ethical nihilism resulting from the rejection of the law of karma and the idea of rebirth. What Mādhyamika authors seem to have been especially concerned about is that the thesis of universal emptiness could be understood as implying that none of our present actions would have any form of karmic efficacy, and that therefore the possibility of justifying ethical norms by reference to the law of karma would break away» (366).

rebirth, no positive theses, and no negative theses» (1996: 16 - 17). La opinión común detrás de estas críticas es que el *mādhyamaka* no es más que un escepticismo estéril, algo que es cuestionable incluso sin hacer referencia al convencido camino espiritual que lo abraza.

Estas objeciones pueden resolverse si consideramos que la mayoría de las ideas y métodos budistas ampliamente compartidos – como el *karma*, la reencarnación, la conducta ética y las técnicas de meditación – no son negados por los *mādhyamika*, sino considerados como enseñanzas de significado provisional⁴, en contraste con la mayoría de los argumentos del *mādhyamaka*, considerados como enseñanzas de significado directo o definitivo⁵ que apuntan a la realidad última (*paramārtha-satya*). Dejando de lado esta categorización de las enseñanzas, dedicaremos algo de atención a clarificar el significado de abandonar la discusión según el método *nāgārjuniano* de exponer su propuesta mediante la respuesta a posiciones filosóficas inconsistentes⁶.

¿En qué sentido se abandona la discusión? La comprensión nihilista y escapista de esta expresión la interpretaría literalmente como permanecer en silencio, como un aburrimiento vacío. Sin embargo, esto no sería más que una cosificación de la vacuidad, una contradicción con la dinámica de la realidad, otra expresión de apego. Como dice Hopkins:

To recognize “being blank”, in an existential void, is to reify emptiness, to take it as an inherent, permanent, definable, external reality. Such a mental process would be another example of attachment since reification is inextricably connected with attachment. Therefore, to assume that emptiness implies literal silence, as a kind of mental or linguistic emptiness, is to misinterpret emptiness (1996: 132).

Obviamente, *Nāgārjuna* no sugiere abandonar literalmente las palabras y las ideas. Por el contrario, en lugar de abandonar el terreno filosófico, el *mādhyamika* subvierte sus supuestos fundamentales para «step entirely outside the language game that can be played only by holding onto propositions and views» (Huntington, 1989: 59). El primero de estos supuestos básicos es la referencialidad⁷, el hecho de valorar el concepto en términos de su adecuación o correspondencia a una realidad aparentemente objetiva. La segunda es considerar la investigación filosófica como una búsqueda de la verdad, una verdad permanente e inmutable que se escondería detrás de los fenómenos. Y, además, el practicante del *mādhyamika* medio también se compromete a evitar dos extremos: la negación y la afirmación; el nihilismo y el eternalismo; el ser y la nada. Y, dentro del debate filosófico tal y como se ha concebido durante la mayor parte de la historia, no existe tal posibilidad: al entrar en el debate, o bien se afirma o bien se niega, todos debemos estar posicionados para que empiece la batalla dialéctica.

Y, en ese escenario, los *mādhyamika* aparecen con todas sus ambigüedades y, a menudo, con una enfática beligerancia hacia todas las afirmaciones de sus oponentes. Introducen el concepto de vacuidad, pero no como una tesis, sino como una ausencia que no puede negarse ni probarse, solo utilizarse. Rompen así las reglas del juego sin guardar silencio: «Se renuncia a la posibilidad de la demostración, pero no a la función comunicativa de la enunciación misma, cumpliéndose el abandono de la discusión» (Arnau, 2011: 129).

Esta no-posición, tan resistente a las clasificaciones, se acabará de clarificar en el siguiente apartado sobre la relación que establece el *mādhyamaka* con la filosofía. Hasta ahora, se darán algunas pistas para sostener la paradoja de que el *mādhyamika* diga: “No tengo ninguna tesis”.

El *mādhyamika* no solo critica, sino que también habla desde una perspectiva alternativa. Desde el momento en que participa del debate, asume como propias ciertas reglas de juego aunque, por desconocimiento, a su contrincante le pueda parecer que no hay visión alguna detrás de sus ataques. Y claramente la hay: una empresa soteriológica extremadamente ambiciosa.

Es necesario recordar que la investigación del *mādhyamaka* empieza con el reconocimiento del sufrimiento que cubre la existencia de todos los seres sintientes y de su causa, la sed de fijación que hace aferrarse a las convenciones y convertirse en esclavo de ellas. Su entreno, su crítica, consiste en desactivar ese apego que contamina la relación con el lenguaje, pretende subyugarlo convirtiéndolo en lo que, en realidad, ya era: una herramienta. En otras palabras, «Que el sabio no se apegue a las palabras o a los conceptos no significa que deba permanecer en silencio, sino que está libre de las construcciones mentales asociadas con ellas» (Arnau, 2011: 130).

Por lo tanto, el abandono de la discusión consiste en un abandono de las tesis, de la aproximación referencialista ante el debate que, en cambio, propone un método, una nueva actitud⁸ ante el mismo: «Y son

⁴ Hopkins (1996): «*Sūtra* that mainly and explicitly teach truths-for-a-concealer require interpretation. Because the mode of being of the phenomena discussed in such passages is not explicitly presented [...] *Sūtra* that do not explicitly teach emptiness must be interpreted in order to understand it» (422).

⁵ Khyentse (2003): «teachings on subjects like going beyond extremes, emptiness, shunyata, absence of characteristics and so on, are teachings of certain meaning. This is because teachings of provisional meaning usually have a purpose; they usually lead us somewhere. But with emptiness teachings, there is nothing further to lead us towards. There are four extremes; we have already gone beyond them, and that is the shunyata. If there were something else to lead to, another view beyond that, then emptiness would become another extreme. So, this is the main reason why many scholars say that teachings based on emptiness are direct teachings that do not require any interpretation» (204 - 205).

⁶ También «the opponent-relative feature» o «equilibrium principle» del *Mādhyamaka* (Westerhoff, 2016: 372 - 373).

⁷ Huntington (1989): «A corrective or cure for deep-rooted obsessions with any possible picture of the world. As with any medicine, the prescription must be adapted to the specific symptoms of the patient –that is, to his own systemic peculiarities, which stem, in this case, from the natural interpretations and relates observational languages that condition his entire form of life– and to the general pathology of reified thought» (129).

⁸ Arnau (2004): «En las *kārikās*, el modo de hablar intenta sustraerse a las polaridades en las que queda atrapado el pensamiento conceptual. Es un topo de discurso que evita hablar de lo que “existe” y de lo que “no existe”, situando la experiencia humana en

precisamente esas ideas las que serán el *objeto de desapego* del monje, [...] dejándolas en el camino si es que ellas frenan su marcha o montándose en ellas si le sirven de vehículo» (Arnau, 2005: 95). En otras palabras, la solución pasa por desarrollar una relación diferente con las ideas y conceptos que nos permita utilizarlos sin identificarnos con ellos ni cargarlos con la creencia en un referente real⁹.

La inercia intencional hacia una realidad externa que cubre el lenguaje –la “ilusión referencialista”– se reinterpreta: así aparece la convención, pero las palabras no son más que metáforas que pueden servir de “métodos hábiles” (*upāyakauśalya*), como la poesía o el truco del mago diseñado para provocar cierto efecto, para llevar nuestra imaginación y sensibilidad hacia alguna otra parte sin pedirnos, por ello, que las carguemos con el peso de la verdad.

La imagen anterior de la ilusión se aplica, sobre todo, a las teorías del *karma*, de la mente y de las cosas en general. Sin embargo, ¿qué pretende el discurso sobre la vacuidad? Aunque debemos considerarlo igualmente ilusorio, en este caso puede resultar más esclarecedor recurrir a la diferencia entre enunciar y comunicar. La enunciación intenta probar una tesis y ese es el registro en el que residía mayoritariamente la lógica clásica india. Por otro lado, el *mādhyamaka* intenta comunicar lo que hay, mostrar:

Entonces alguien señala que Devadatta no está en casa. Esta afirmación no produce la ausencia de Devadatta, tan solo la manifiesta. Del mismo modo, la afirmación “las cosas carecen de naturaleza propia” no crea la falta de naturaleza propia de las cosas (Arnau, 2006: 66).

Asimismo, recurrir a otra distinción de la filosofía india entre dos tipos de negaciones posibles puede ayudarnos a comprender en qué sentido la vacuidad “niega” la existencia inherente de los fenómenos, evitando los extremos del ser y la nada:

Indian philosophers traditionally define two distinct types of negation:

- 1) Negation which indirectly affirms the existence of something else.
- 2) Negation which leaves nothing in its place.

[...] The second type, “nonimplicative” or “nonpresuppositional” negation is used by the *mādhyamika* to express the radical, deconstructive negation effected through application of the concept of emptiness [...] he affirms neither a “something” nor a “nothing” in its [the reality of the world’s] place (Huntington, 1989: 58).

Finalmente, la paradoja de que los *mādhyamika* afirman que no tienen ninguna tesis se puede resolver utilizando la rica herramienta de las dos verdades (*dvasatya*). Así, podemos entender que “no tengo ninguna tesis ni afirmación” corresponde al nivel de verdad en sentido último (*paramārtha-satya*), liberándose de la ilusión referencial a la que sucumben las “tesis”, “posiciones” o “verdades” en filosofía. Sin embargo, la descripción de “el *mādhyamika* afirma” es una verdad convencional (*saṃvṛti-satya*). Porque, innegablemente, Nāgārjuna dice cosas a nivel relativo, afirma y niega, excluye e incluye, utiliza dualismos:

First, when Candrakīrti says, “I do not have any thesis”, he is saying, “I do not have a thesis established by analysis and logic”. Of course, if you ask him, “are you Candrakīrti”, he will say yes. That is some kind of thesis. But that thesis is conventional truth, and conventional truth is never established using theory and logic (Khyentse, 2003: 152).

¿Qué es abandonar la discusión? Desplazar el juego de lenguaje: «Para abandonar la lucha dialéctica no basta con deshacerse de los argumentos en medio del fragor de la batalla, hay que seguir argumentando hasta que el razonamiento logre abrirse paso hacia un *afuera*» (Arnau, 2006: 10). En el siglo II, al igual que en Grecia en el siglo V (Arnau, 2006: 9), la lucha dialéctica era el deporte favorito de las clases cultas, y el particular abandono de la discusión que abría el camino medio era un gesto revolucionario, mucho más que un silencio literal.

3. La vacuidad como herramienta¹⁰

La siguiente reflexión tiene como punto de partida la idea central de la vacuidad de la vacuidad, que aún no hemos explorado. Nāgārjuna introduce explícitamente esta idea en sus *Fundamentos de la vía media*, señalando que, a raíz de la contingencia (*pratīyasamutpāda*) – que es sinónimo de vacuidad–, «Incluso la dependencia no existe con una naturaleza propia [...] Pero se habla de una dependencia vacía, porque es una designación útil [en el camino hacia el despertar]» (Arnau, 2004: 161). Hay quien critica la inteligibilidad de *pratīyasamutpāda*, aludiendo a que no podemos representarnos el mundo desde la interdependencia radical que señala dicho concepto (Spackman, 2014: 156). Por nuestro lado, nos parece tan ininteligible como los conceptos de impermanencia (*anitya*) o vacuidad (*śūnyatā*), dado que contradicen la asunción individualizadora y solidificadora propia de todo concepto¹¹ y, sin embargo, nadie negaría la centralidad de esas nociones para abrirnos a ese afuera del lenguaje, más allá de sus espejismos sustancialistas.

un lugar intermedio, en una vía media que no se compromete con la existencia, ni con la inexistencia. De ahí que se diga que toda experiencia humana es como una ilusión, como un sueño o un reflejo» (19).

⁹ Arnau (2005): «El trabajo del lenguaje sobre sí mismo ambiciona un efecto emancipador sobre las palabras, pretende “liberarlas” del peso de la significación, de tener que cargar con el referente, y dejarlas ser lo que son: simples designaciones resultado del acuerdo común. El lenguaje de la liberación se convierte en la liberación del lenguaje» (254).

¹⁰ Nos inspiramos en el título de la tesis doctoral de Juan Arnau, *El Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna: la vacuidad como medio hábil* (2002). Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

¹¹ Idea que sintetiza el «confinement principle» (Ye, 2019: 752).

No solo Nāgārjuna: también el Buda histórico coincidió en aplicar la misma mirada desesencializadora que había aplicado al yo y a los fenómenos a su propia doctrina. En consecuencia, el budismo se ha presentado desde sus orígenes como una mera herramienta para erradicar el sufrimiento, sin pretender ser una descripción exacta de lo real, sino una «terapia encaminada a tratar una enfermedad incurable: el anhelo filosófico de esencias» (Arnau, 2005: 98) o la «compulsión metafísica» (Ferraro, 2016: 94).

Por “esencias” entendemos la solidificación de la experiencia, equivalente a los “ídolos” en términos de Juan Arnau. Las esencias son entendidas como ídolos porque se les otorga un peso ontológico, una naturaleza propia, un “yo” permanente e independiente, que, en realidad, no poseen:

El resto de la vida humana consiste en un esfuerzo continuo por mantener al ídolo en lo alto o en lamentarse por su caída: siempre acaba cayendo. Nāgārjuna considera este proceso como una falsificación de la realidad [...] Considera que tanto en la construcción del ídolo como en el sufrimiento que nos causa su caída se nos va la vida. Pero tiene el valor de afirmar que esa misma conjetura (lo nefasto de los ídolos) es otra conjetura más que no debe ser idealizada, aunque tiene una característica que a la distingue de los otros puntos de vista: es útil. ¿Para qué? Para el logro del crecimiento espiritual y el acercamiento a la realización del ideal de la liberación (*nirvāṇa*). Con Nāgārjuna el pensamiento budista alcanza su madurez: se vuelve sobre sí mismo (Arnau, 2005: 34).

He aquí el particular acento de la propuesta de Nāgārjuna, que acabó convirtiendo su potente conciencia histórica y crítica en la marca más celebrada de su reflexión¹². Por un lado, es consciente que tampoco su enseñanza es una verdad esencial ni última, sino solo algo caduco, subjetivo, que surge en un contexto para responder a una necesidad o interés humano. Por lo tanto, es únicamente porque existe la percepción ordinaria, la creencia en la naturaleza intrínseca, que se puede hablar de vacuidad: son interdependientes.

Thus, emptiness only exists as long as *svabhāva* understood as substance is mistakenly projected onto some object or other. Emptiness does not depend on any specific phenomenon to exist, but there has to be some phenomenon mistakenly conceived for emptiness to exist. Emptiness is not some kind of primordial reality *ante rem* but a corrective to a mistaken view of how the world exists (Westerhoff, 2008).

Esta condición de encuentro permite evitar el peor de los apegos y obstáculos al despertar: convertir la herramienta crítica en un dogma¹³: «Convertirla [la vacuidad] en un fin en sí mismo, es decir, en una concepción especulativa a la que uno se apega dogmáticamente es una malinterpretación de la Enseñanza del Buddha» (Vélez de Cea, 1998: 274). El énfasis en el peligro de hipostasiar la vacuidad, de convertir el antídoto en enfermedad, se refleja en la analogía entre el *Dharma* [ley, norma de conducta (budista)] y un barco que se utiliza para cruzar a la otra orilla, del *samsāra* al *nirvāṇa*:

Candrakīrti is saying the same thing as Dharmakīrti (the buddhist logician) who said, “The path is like a boat. You use the boat to reach the other shore and then you abandon the path. If you do not abandon the path, you are still in the boat and you are not on the other shore”. You use the path, of course. But it is probably the last obstacle that you will have to get rid of (Khyentse, 2003: 230)¹⁴.

Sin embargo, la vacuidad destaca entre los demás conceptos porque es útil, es una herramienta que apunta a los procesos de solidificación de la experiencia, permitiéndonos corregir nuestra “tentación geométrica” (Arnau, 2006: 80) y liberarnos de sufrimientos innecesarios. En otras palabras: el *Dharma* es sagrado, ya que nos emancipa del sufrimiento¹⁵; pero el *Dharma* no es más que una narración, un cuento, una metáfora adecuada a sus oyentes¹⁶.

Dado que estamos enfermos de una fuerte ansia por las esencias, mientras participemos del tratamiento propuesto por el *mādhyamika* podemos, sin embargo, protegernos de su reificación al recordar que no es más que una herramienta. Considerarlo de este modo armoniza con su uso y sus consecuencias prácticas. Por poner un ejemplo, entenderla como estrategia permite a su vez aceptar que no se mantendrá igual para todos, sino que su validez se medirá por su adaptación a cada contexto. Así pues, el equilibrio de la vía media dependerá, como toda terapia, del paciente al cual se aplique, del hábito – o bien realista o bien nihilista – que deba corregirse:

la oposición nunca se deshace, recorrer esa vía media no significa transitar una vereda equidistante entre la existencia convencional por un lado y la falta de naturaleza propia de todas las cosas por el otro. Significa recorrer una de las dos opciones anteriores con la mirada puesta en la otra. Si uno tiene la tendencia al apego, fomentará la visión de la vacuidad de todo lo existente, su contingencia

¹² Arnau (2006): «Pero lo más sobresaliente de esta descripción de la contingencia de las cosas, lo que más nos puede interesar hoy, es que la descripción misma y el pensamiento que la representa se considera a sí misma como otro encuentro provisional. De modo que no puede decirse que la verdad de la fugacidad de las cosas sea una verdad eterna, de lo contrario se transformaría en un producto de la misma índole que aquello que denuncia» (77).

¹³ «Nihilism as reified Non-Existence» (Westerhoff, 2016: 365).

¹⁴ El símil aparece anteriormente en los *Discursos Medios 22*, en el paralelismo entre la enseñanza del Buda y una balsa: «Mendicants, I will teach you a simile of the teaching as a raft: for crossing over, not for holding on» (Sujato, MN 22).

¹⁵ Arnau (2005): «Hay muchos mundos contruidos y la vacuidad es un trabajo dialéctico sobre esos mundos contruidos, pero en sí misma no deja de ser otro mundo contruido. Sin embargo, y aquí la soteriología, este último es más útil para el budista, más adecuado al propósito del despertar. La vacuidad está más cerca de la soteriología que de la epistemología. [...] Por lo tanto podemos hablar de la vacuidad como una crítica de lo convencional o bien como el hecho mismo de la crítica» (133).

¹⁶ *Ibidem*: «existe una conexión secreta entre el arte de contar historias y la erradicación del sufrimiento» (84).

esencial. Si, por el contrario, uno tiene tendencia al libertinaje, dado que le resulta fácil ver la vacuidad de todo, uno estará atento a las verdades convencionales, al orden del mundo y a la ley del *karma* (Arnau. 2005: 142).

Así pues, la vacuidad no es más que una mentira, desde este punto de vista, pero una mentira útil. Por lo tanto, Candrakīrti observa que «Phenomena do not have names, but the Buddha created names for the sake of communication with the ordinary world. He created names so beautiful that ordinary people like us could not even imagine them, such as emptiness» (Khyentse, 2003: 155).

Nāgārjuna también participa en el engaño. Como defiende Vélez de Cea, su propuesta filosófica parte de la asunción pragmática del *Dharma* que, por responsabilidad, actualiza su discurso para asegurar la supervivencia del mensaje del Buda¹⁷ y lo aleja de las “desviaciones sustancialistas” (1998: 270) que sufrió la doctrina budista tras su muerte. Con todo, el engaño no es cosa exclusivamente del Buda y de Nāgārjuna: desde el momento en que abrimos la boca, desde que empezamos a comunicarnos, mentimos. Todos. Sin embargo, esos dos maestros ofrecieron, además de una mentira, un propósito y un camino para llevarlo a cabo.

El propósito es destapar la mentira, integrar la naturaleza contingente de nuestro mundo y, al recuperar las riendas de nuestra percepción, utilizar ese empoderamiento para eliminar el sufrimiento innecesario de nuestra vida. Esa es la función de su discurso: «Del mismo modo mi afirmación, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada, cumple su función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas» (Arnau, 2006: 29-30). En otras palabras, «aun siendo dependiente de condiciones y por tanto vacía, esta “manera de hablar” tiene una función, [...] sirve al propósito de despertar y es por tanto edificante» (Arnau, 2005: 274 - 275).

Y, al servicio de este propósito, se traza un camino, una convención que ordena un entreno progresivo de la percepción. Sus múltiples técnicas completan la formación intelectual *mādhyamika* dentro de una propuesta espiritual más amplia. Pero es legítimo preguntarse, más allá de este “despertar” abstracto, qué pretende el camino medio de Nāgārjuna.

La respuesta, muy brevemente, es doble. En primer lugar, quiere que reconozcamos el engaño, que nos autodiagnostiquemos la enfermedad. Esa herramienta no puede servir sino para poner en cuestión nuestros hábitos mentales, aquello que damos por supuesto: «This is just bothering our conventional emotional habits, that's all!» (Khyentse, 2003: 110). Y, en segundo lugar, el camino medio pretende protegernos de los efectos del engaño distanciándonos de posiciones extremas, lo que hemos trabajado bajo la idea del abandono de la discusión: «cultivar constantemente esa forma de ver las cosas como encuentros, aunque sabe que su representación no es menos contingente que las cosas que representa. Pero ese saber no le pesa» (Arnau, 2006: 78). Y esa ligereza es medicinal, porque «tiene un efecto lenitivo para la imaginación, es una verdad saludable. La verdad se aligera» (Arnau, 2006: 78).

De todos modos, aunque hayamos enfatizado el carácter soteriológico del *Dharma* y su distancia respecto a una visión referencialista de la verdad y de la realidad, para el pensamiento indio en general y budista en particular no sería concebible pretender erradicar el sufrimiento sin a la vez querer entender mejor cómo funcionan los fenómenos; es decir, sin afinar nuestra comprensión de lo que hay:

Yet Buddhist thinkers such as Candrakīrti, Dharmakīrti and Dignāga, not to mention Nāgārjuna himself, would take issue with any suggestion that epistemological «correctness» and «validity» had nothing to do with dispelling the ignorance (*avidyā*) which gives rise to suffering (*duḥkha*). Ignorance - both epistemological and ethical (not that the two are traditionally separated) - obscures things as they are (*tattva*) and hence impedes any possibility of a «better attitude to life» (McGarrity, 2004, 247).

Así pues, si bien el budismo no se consagra a la construcción de una ontología objetiva (sustancial) que apoye su propuesta, propone una ética de la mano de una epistemología¹⁸; o, en otras palabras, entiende que vivir bien pasa por desengañarse.

4. Una nueva relación con la filosofía

Este apartado se dedicará a recoger algunos aspectos que se han mencionado o presupuesto en los dos apartados anteriores para caracterizar de forma ordenada qué tipo de relación con la filosofía establece la escuela *mādhyamaka*.

A raíz del abandono de la discusión, se ha mostrado que la vía media no aboga a favor del fin de la filosofía, pues sigue haciendo uso de sus argumentos y espacios de reflexión. Sin embargo, frustra en parte su aspiración de decir la verdad, de capturar el ser:

We will locate the doctrine as a midpoint between two extreme philosophical views. That midpoint is achieved by taking conventions as the foundation of ontology, hence rejecting the very enterprise of a philosophical search for the ontological foundations of convention (Garfield, 1994: 226).

¹⁷ Vélez de Cea (1998): «Para el Buddha, al igual que para Nāgārjuna, la vacuidad se refiere a la ausencia de existencia sustancial y es fundamentalmente una técnica de meditación o forma de contemplar las cosas que fomenta el desapego y la liberación del sufrimiento» (272).

¹⁸ McGarrity (2004): «Indeed, the Indian Buddhist tradition, like all other Indian systems, has in fact always used the same term, *artha*, to denote both an epistemologically valid object and moral or ethical purpose or meaning, and the Tibetan tradition has followed this exactly with the term *don*» (248).

Entonces, ¿qué propone la ontología tradicional? Como bien recoge la mayor parte de la tradición filosófica occidental – aquella que ha sobrevivido hasta nuestros días, bien cimentada en unas estructuras de poder y de orden que alimentaban su presentación fija de lo real –, la razón se concibe como acceso a un orden universal del que extrae verdades con valor normativo a nivel epistemológico, moral, religioso, etc., legitimado en su correspondencia con una objetividad externa, independiente del observador; en definitiva, intrínsecamente existente (MacGarrity, 2004: 238).

Por el contrario, la filosofía india no se interesó en bloque por los universales. Ante la clásica problemática que ha travesado el pensamiento occidental desde sus orígenes, la controvertida relación entre lo particular (lo concreto, el fenómeno, lo irrepetible, lo empírico) y lo universal (el concepto, la idea, lo comunicable), el budista – y el pensador indio en general – se decanta por lo particular. En lo plenamente condicionado reconoce la única experiencia verdadera y concibe el concepto como un artilugio humano que crea un mundo ordenado pero ilusorio, a escala humana pero no ontológicamente verdadera:

El budista alega que el objeto de toda inferencia es un objeto construido, un concepto artificial e inexistente. El árbol que vemos es siempre un árbol concreto y, por serlo, jamás podrá ser el objeto de una inferencia, que es el árbol genérico. Para el pensador budista lo real es lo individual, lo que se presenta a la experiencia, lo que se da en un lugar del espacio y en un momento particular del tiempo (Arnau, 2011: 129).

Evidentemente, del mismo modo que se ha asumido una comprensión de lo real y verdadero radicalmente distinta a la más extendida en nuestra mentalidad, también la concepción de la razón sufre una transformación muy significativa. La distinción entre las emociones y la racionalidad de nuestra tradición de pensamiento no encuentra su correlación en la filosofía india, que concibe la razón como una capacidad humana al servicio de nuestros intereses, una estrategia de supervivencia más: «El pensamiento se concibe como una fuente de energía para la vida y sus fines, sin esa razón vital (o experiencial) se convertiría en una enfermedad» (Arnau, 2011: 130).

Esa posición difícil de encasillar recibe a menudo críticas de aquellos que pretenden estar del lado de la filosofía. Hopkins (1996: 16-17) enumera algunas objeciones y malas interpretaciones paradigmáticas, tales como: «Their system is a turning away from philosophical analysis to the vulgar views of the world»; «They are anti-reason»; «Conceptuality is ignorance»; «All views are bad»; «Withdrawal from thought is the best meditation»; «Words are enemies» y «The source of all suffering is words». Respecto a la idea de que la crítica *mādhyamika* a la pretensión de verdad del discurso resulta en un retorno a «visiones vulgares», debemos recordar que el vicio cognitivo que esta formación busca corregir no es propiedad exclusiva de determinadas escuelas filosóficas, sino común a todos los mortales¹⁹. Por otro lado, la mera expresión y exigencia intelectual del discurso *nāgārjuniano* debería bastar como refutación.

En cualquier caso, el tono general de estas expresiones coincide en su caracterización del camino medio como un rechazo del concepto, la razón y la filosofía. Ante esto, el propio Hopkins afirma que «With one voice all the mahāyāna masters proclaim that analysis of objects, and not mere withdrawal of the mind from them, is the path to liberation» (1996: 31). De hecho, está claro que una de las afirmaciones implícitas de su obra *Meditation on Emptiness* es la defensa de la conceptualidad como respuesta al desprecio nihilista que una comprensión estrecha de la propuesta budista en general podría acarrear. Con esta visión de fondo se alinea su esfuerzo por comunicar que la meditación no se basa en abandonar los conceptos, que no es mera «estabilización» de la atención (1996: 17), sino también un trabajo tremendamente exigente *con* y *desde* el concepto²⁰.

La necesidad de discurso está, de hecho, en total concordancia con el énfasis *nāgārjuniano* en saber combinar las dos verdades. Es solo a nivel último que debemos liberarnos de los conceptos; pero a nivel relativo es, en primer lugar, imposible y, en segundo lugar, estéril. El viaje hacia la realización de la vacuidad necesita conceptos: sin un análisis conceptual, no se puede acceder a la realización no conceptual de la vacuidad. Quien no comprende el ritmo orgánico de este proceso es presa de una visión extremista y fija de la realidad. Por ejemplo, nihilista en el caso de quienes han estudiado la vacuidad:

Some commentators [...] proclaim that all conventional objects do not exist and that the meaning of conventional existence is “what exists for a mistaken mind”. They declare that the “gradual” teachings are for the dull, misapplying teachings pertaining to the final stages of *tantra* to sharp beginners. They are wrong because even the intelligent must analyze to discover suchness, be it through *sūtra* or *tantra* practice. A non-conceptual and totally nondualistic cognition of emptiness must be preceded by an inference of emptiness. [...] Emptiness is cognized in dependence on a realization of, for instance, dependent-arising. Proper thought is indispensable (Hopkins, 1996: 200).

El verso de *Nāgārjuna* que dice que la verdad última (*paramārtha-satya*) descansa en la verdad convencional (*saṃvṛti-satya*) se interpreta en la misma línea, al igual que su metáfora de que para beber el agua de la realización necesitamos el recipiente de la convención (Hopkins, 1996: 200). Es sintomático que autores

¹⁹ Ye (2019): «Notions of both a static identity and its activity are deep-rooted in all referential mental activities of sentient beings» (775).

²⁰ Hopkins (1996): «Those who actually do not meditate on emptiness but claim to do so mistakenly think that merely by withdrawing the mind from objects and by ceasing thought they can realize the suchness of phenomena. Rather, analysis is the very foundation of meditation on emptiness» (30).

que defienden una lectura nihilista de Nāgārjuna minimicen la importancia de dicha doctrina para arrinconar la verdad convencional, apelando a una aparición meramente anecdótica en el *Mūlamadhyamakakārikā*²¹. Somos del parecer que, aunque la referencia a *dvasatyā* aparezca una única vez en dicha obra, resulta ser imprescindible para responder a la acusación de nihilismo²². Veamos por qué.

Para los *mādhyamika*, un discurso no se rechaza por el hecho de ser convencional, sino en función de la pretensión de la persona que sostiene dicha visión. Desde este punto de vista, si se pretende señalar una verdad externa, objetiva, inamovible desde un sistema de referencias lingüísticas plagado de condicionamientos sociales, gramaticales, psicológicos, históricos, culturales..., que a su vez han sido la matriz del mismísimo concepto de verdad, entonces sí, esa conceptualización es un enemigo. En primer lugar, porque no logrará cumplir su objetivo. Y, en segundo lugar y todavía más relevante, porque alimentará un sufrimiento innecesario, basado en unas expectativas erróneas.

Si, por el contrario, se aspira a alguna otra función menos ambiciosa, entonces por supuesto el concepto podrá satisfacerla sin problemas dentro de su sistema de referencias convencional. Así pues, si queremos que un practicante del *mādhyamaka* nos traiga agua porque tenemos sed, pidiéndosela con palabras, lograremos nuestro objetivo²³. Pero la convención puede llevarnos mucho más allá: en otro nivel, si lo que pretendemos es aliviar el sufrimiento a través de un entrenamiento que limite el apego a la verdad, también podremos lograrlo mediante la exposición de una doctrina y de unas técnicas meditativas y conductuales convencionales.

A nuestro entender, lo que motiva las críticas anteriores y que puede parecer molesto a ojos de los que atacan al *mādhyamika* por nihilista e irresponsable es su distancia irónica con el lenguaje, el hecho de que no se toma totalmente en serio el juego en el que se encarnizan los sustancialistas. Sin embargo, no se trata de una elección que el budista tome desde cero. Una vez ha despertado de la ilusión referencialista y ha reconocido las limitaciones de toda designación convencional, uno no puede hacer más que comprometerse a medias con el concepto. Sin duda el *mādhyamika* acepta las reglas de juego de la verdad relativa – la coherencia lógica, la aplicación empírica, la cognición válida..., en definitiva, el consenso de los seres –, pero sin entregarse completamente a ellas, solo mediante un contrato provisional que cambiará cuando las circunstancias lo requieran: «La ironía del *mādhyamika* no desdeña el error necesario de la lógica, pero tampoco lo idolatra» (Arnau, 2011: 136).

El resultado de esta distancia es, en cambio, la primacía de algo distinto a lo universal: de la práctica, la conducta, aquello que no se puede abstraer de su contexto, y, en última instancia, del despertar: «Para él [el pensador budista] la lógica debe estar supeditada a la acción, a la ética si se prefiere. [...] La lógica aparece supeditada a las necesidades humanas y, en el caso budista, a la erradicación del dolor» (Arnau, 2011: 129 - 130). Ese fin soteriológico (Huntington, 1989: 47): calladamente presente en toda expresión del budismo, es lo que permite entender esa filosofía como «propaganda»:

The characterization of philosophy as propaganda is valuable because it stands in dramatic defiance of all attempts to hypostatize this or that definition of “philosophical cogency”. It acts as a barometer to gauge one’s attachment to the concept of philosophy as a search for eternally sanctified, ahistorical, inalterable truth(s) to be attained through the proper application of an approved methodology (Huntington, 1989: 128).

Con esta última caracterización pragmática de la enseñanza budista, recordamos su condición de «prejuicio justificado» gracias a su eficacia para producir una nueva forma de vida (Huntington, 1989: 138) que asume los límites de la razón y responde con una confianza radiante a la única pregunta que mide su validez: «¿sirve esta filosofía para reducir o aumentar el miedo y el sufrimiento provocados por el apego, la antipatía y el engaño del pensamiento cosificado?» (Huntington, 1989: 139).

5. Por qué no es un nihilismo

Confiamos que la aproximación pragmática de la vacuidad que ha vehiculado la reflexión de los últimos apartados ha respondido a la pregunta de por qué la vía media no es una forma de nihilismo. Sin embargo, la posición del *mādhyamika* reivindica que los conceptos muestran su significado únicamente en su uso contextual. Así pues, concluiremos la presentación del concepto de vacuidad que nos ha ocupado hasta ahora con la refutación concreta de tres interpretaciones nihilistas contemporáneas de dicha postura: la de Tola y Dragonetti en *On Voidness: A study on Buddhist Nihilism* (1995); la de Héctor Sevilla en su libro *Espiritualidad filosófica. El paradigma de la vacuidad en Nāgārjuna, Saṃskāra y Nishitani* (2018), y la de José Ignacio Cabezón, cuya reseña en la revista *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* (1990) nos interesa por basarse en una de nuestras fuentes principales, la obra *Emptiness of Emptiness* de Huntington.

²¹ Ye (2019): «the maintenance of the middle position need not admit anything at the conventional level; it is not established on the basis of the two truths theory» (772 - 773); y «The conventional notion of dependently originated phenomena is used by him [Nāgārjuna] only to expose its self-contradiction and absurdity» (756).

²² Ferraro (2016): «Nāgārjuna, aiming to rebut the most serious and articulated charge of nihilism in the whole MMK, resorts to the *dve satye*. This means that, according to him, the doctrine of the two truths is the best possible reply to those who consider the *mādhyamika* nihilist» (90).

²³ Khyentse (2003): «Suppose that you ask Candrakīrti whether he has some drinking water in his house. If you are thirsty, and you really want to drink some water, he will say yes. But if you are a logician, and you are there to debate with him, then he will be careful and ask you what you are talking about» (82).

El error hermenéutico en el que cayó la mayor parte de los receptores de los *Fundamentos de la vía media* fue, justamente, tomarla como una posición nihilista. De hecho, la crítica a esa interpretación trasluce a través de otra obra posterior de Nāgārjuna, el *Abandono de la discusión*, que se dedica a clarificar los puntos oscuros de su trabajo anterior²⁴. Sin duda, estamos ante una objeción que se basa en el presupuesto realista de que hay algo realmente existente que es negado por el concepto de vacuidad. Desde esa mentalidad, no se logra comprender el peculiar modo de ser de los fenómenos: «Cuando el mādhyamika dice “vacías” no quiere decir que las cosas no existan, sino que son condicionadas, que no tienen algo que les pertenezca solo a ellas y que sea una realidad estable, independiente y no condicionada» (Arnau, 2006: 69, nota 79).

Es sorprendente que, después de casi dos siglos de comentarios en el continente asiático, la filosofía de Nāgārjuna se interprete en Occidente *in media res* y, como no podría ser de otra manera, se recaiga una y otra vez en el mismo error hermenéutico que en la India del siglo II. No obstante, nos dejaremos inspirar por el empeño dialéctico del mādhyamaka, que revigoriza su comprensión con cada aplicación de su método analítico a la opinión del otro. Mediante el comentario breve de esas tres fuentes que, indirecta o directamente, interpretan la vía media desde nuestro tiempo, se evidenciará la inconsistencia de las lecturas nihilistas de esta propuesta filosófica.

Empezando por el caso de Tola y Dragonetti, es necesario advertir que la mayor parte de la problemática se centra no tanto en su comprensión de la vía media como en su elección terminológica que, a nuestro parecer, es poco acertada. Veamos la justificación que ofrecen en el prefacio:

In relation to the title of Buddhist Nihilism we must explain that, even if the mādhyamika philosophy does not affirm nothingness, anyhow its conception of reality as “void”, the emphasis it lays on universal contingency, the affirmation of the unreality of all and the analytical-abolishing method in order to reach truth, have led us to the conclusion that the mādhyamika philosophy represents the most radical degree of philosophical nihilism (1995: xi).

Pese a la prudencia de recordar que la vía media no afirma la nada, si se tiene en cuenta que la típica y más común objeción al mādhyamika es que incurre en el extremo del nihilismo, y que el nombre mismo de esta escuela conlleva el mensaje de mantenerse a la misma distancia de esa posibilidad negadora que de su contrario eternalista, es arriesgado decidir utilizar ese término pese a todo ello. Más allá de su recepción, hemos observado que esa elección puede conducir, en algunos pasajes, a errores de comprensión de fondo que acercan injustificadamente la vía media a «una obsesión que no es la suya», como diría Nāgārjuna. Repasemos alguno de ellos. Una interpretación errónea consiste en mantener la dicotomía filosófica entre nihilismo y realismo. A este último fallo incurren los autores de *On Voidness* al afirmar que «The mādhyamika school has to establish and demonstrate its “nihilistic” thesis against other philosophical and religious, Buddhist and non-Buddhist schools, which adopt realistic positions» (1995: xvi).

También la autocomprensión de la doctrina budista es distinta a otras posiciones acompañadas de una pretensión de verdad, un detalle que se les parece escapar cuando afirman que la hipótesis de un Dios creador que garantiza la existencia de una creación contingente en otros discursos cumple la misma función que la imagen – que no tesis – budista de un universo contingente sin principio ni final²⁵. Pero el peor de los peligros es que la presentación del mādhyamika quede presa del dualismo entre el modo real de ser de los fenómenos y las apariencias; es decir, entre algo falso y superficial y algo profundo y verdadero que sí sea intrínsecamente existente:

The mādhyamika school does not abandon this conception as it affirms that *nirvāṇa* is *sūnyatā*, voidness, and consequently is the negation of all elements, manifestations, categories of the empirical reality. To the *sūnyatā*, negation of all, the true reality, is opposed the empirical reality, which is a mere illusion, an erroneous mental creation (1995: xxii).

Ante eso, tenemos que recordar que el privilegio que se le otorga a la vacuidad es solo una estrategia. La verdad última (*paramārtha-satya*) no es la verdad a secas, es la corrección de la percepción esencialista –también la nihilista. Son interdependientes, no existe una jerarquía real entre la vacuidad y la ilusión. Así nos lo recuerda Garfield, utilizando un caso práctico que nos permite concretar esta reflexión tan abstracta sobre los extremos conceptuales:

To see the table as empty, for Nāgārjuna, is not to somehow see “beyond” the illusion of the table to some other, more real entity. It is to see the table as conventional, as dependent. But the table that we so see when we see its emptiness is the very same table, seen not as the substantial thing we instinctively posit, but rather as it is. Emptiness is hence not different from conventional reality – it is the fact that conventional reality is conventional. Therefore, it must be dependently arisen, since it

²⁴ Huntington (1989): «So when the opponent charges that the assertion of the nonexistence of such things as the Four Noble Truths and of the arising, abiding, and ceasing of entities is contradictory both to conventional wisdom and to the ultimate truth (namely, on one straightforward interpretation, that all phenomena are impermanent, that is, merely arising, abiding momentarily, and ceasing), Nāgārjuna is forced to defend himself on both fronts and to comment on the connection between these standpoints» (228).

²⁵ Tola y Dragonetti (1995): «Many Western thinkers have deduced, from the contingency of the world, the existence of a non-contingent supreme principle, God. [...] Nāgārjuna’s school affirms also the contingency of everything, but from such a fact does not draw the conclusion that a noncontingent supreme principle, God, exists. For him the universal contingency has had no beginning. is anadi, and consequently it is irrelevant to ask when, how and why did it begin. The hypothesis of a beginningless contingency has the same function as the hypothesis of a beginningless god» (xvi).

depends upon the existence of empty phenomena. Hence emptiness itself is empty. This is perhaps the deepest and most radical step in the *mādhyamika* dialectic, but it is also, as we shall see, the step that saves it from falling into metaphysical extravagance and brings it back to sober, pragmatic skepticism (1994: 232).

En su defensa, debemos señalar que el análisis de Tola y Dragonetti no es íntegramente nihilista, ya que algunas de sus observaciones apuntan a la «vuelta sobre sí mismo» del budismo que vertebró la perspectiva del resto del trabajo. Recogeremos algunas de esas observaciones lúcidas.

Un ejemplo podría ser su recordatorio de que la vacuidad, o la verdadera manera de ser de los fenómenos, escapa a la teoría de las dos verdades, pero consiste en su realización práctica, que nunca se puede capturar en una doctrina conceptual: «The true reality, the “voidness”, extreme end to which the abolishing analysis cannot reach, can only be grasped *lota et*, in its total and absolute integrity, only in an act of intuitive yogic knowledge» (1995: xviii). Por otro lado, también coincide con los autores citados en los apartados anteriores en su observación de que tanto las referencias samsáricas como las nirvánicas son contingentes y, por tanto, vacías y, con ello, la ignorancia y la sabiduría conviven en una misma indeterminación²⁶.

Además, pese a su insistencia en el método discursivo destructor de la vacuidad, no les falta matizar que dicho análisis no destruye ni crea la realidad. Siendo el *samsāra* una mera creación mental (1995: xx - xxi), la liberación solo puede ser un proceso mental de destrucción de prejuicios²⁷. Finalmente, la clave de su presentación de la vacuidad es que no hay ninguna verdad que pueda oponerse a ella, ya que no existe una verdad tal como tendemos a concebirla. Alex Wayman, su editor, anima a esta segunda lectura en el prólogo²⁸, a pesar de contrarrestar algunos fragmentos de su análisis.

Avanzando hacia la siguiente lectura, en esa extravagancia metafísica que diagnosticaba Garfield cae, con menos estilo y matices que Tola y Dragonetti, Héctor Sevilla es su interpretación marcadamente parcial de la obra de Nāgārjuna. El autor mexicano defiende una interpretación nihilista de Nāgārjuna «no desde una óptica en la que el nihilismo promueve la destrucción o la aniquilación, sino en la función de que la experiencia de la vacuidad y el reconocimiento de la inexistente consistencia del conocimiento tienden a la consideración de una vivencia mística alternativa» (2018: 28 - 29).

De la misma manera que con el caso de Tola y Dragonetti, consideramos que llamar nihilista a Nāgārjuna es utilizar una denominación muy poco afortunada si se tiene en cuenta que el camino medio surgió para rehuir las visiones extremas, entre las cuales se cuenta al nihilismo. Sin embargo, Sevilla utiliza el término *nihilismo* dotándolo de un significado distinto, equivalente a la naturaleza vacía de los fenómenos: «en el entendido de la necesidad de términos que permitan identificar la condición causada por la misma vacuidad, el de *nihilismo*, aunque vacío en sí mismo, parece ser el más atinado» (2018: 37). Es inaudito que los términos que facilita el mismo autor de los *Fundamentos* para referirnos a la realidad que resulta del análisis *mādhyamika* no le satisfagan, destacando entre todos ellos el de la contingencia o relatividad o condicionalidad de lo existente (*pratīyasamutpāda*). Sostenemos que ese cambio de términos responde a una desalineación con el propósito de la vía media y a otra motivación que no tardaremos en explicitar.

Sevilla insiste en la negación de la filosofía en vez de explicitar la reformulación de su función o tomar la convención como convención porque le interesa mantener que aquello a lo que da valor Nāgārjuna queda completamente fuera del lenguaje y asume que, para acceder a ello, hay que *negar* algo. Por eso, acaba desestimando que la convención cumpla alguna función: «La actitud apofántica (centrada en la negación característica del camino medio) consiste en que lo que se predica de las cosas no coincide con las cosas mismas; de esto se desprende la aceptación de la nulidad de las expresiones» (2018: 34).

Como podemos intuir, su interpretación de la vía media cae de pleno, no solo nominalmente, en el extremo del nihilismo. Así lo demuestra su selección parcial de los textos nāgārjunianos para hacer hincapié en que no hay camino que recorrer (2018: 31, 36), que cuando todo es ilusión ya no hay referencias (2018: 32), que hay algo nouménico que trasciende el lenguaje (2018: 40). Esa lectura es peligrosa, porque descuida la vertiente práctica, llena de referencias, de la propuesta budista, incluido el *mādhyamaka*. Y, como hemos visto, al no tener en cuenta la convención está absolutizando la vacuidad, y «“Absolute” suggests something that exists in and of itself, independently, whereas nothing is independent in the *mādhyamika* system, even an emptiness» (Hopkins, 1996: 420).

Nos acercaremos a su interpretación como un pasaje de significado provisional: ¿a qué intención oculta responde? Sin duda, Héctor Sevilla quiere proponer una interpretación mística de Nāgārjuna en vez de la pragmático-lingüística más reciente, que se encuentra representada en Garfield (Sevilla, 2018:

²⁶ Tola y Dragonetti (1995): «there is no difference between the *samsāra*, the empirical reality, and the *nirvāṇa*. Both effectively are only Voidness, *śūnyatā*» (xviii).

²⁷ *Ibidem*: «Consequently, the man who wishes to liberate himself from reincarnations (the supreme goal of all religious and philosophical systems in India) has not to destroy anything really existent, but to put an end to the series of mental creations which constitute the empirical reality and the series of reincarnations, that is to say he has only to stop mind functioning, which is the source» (xvi).

Ibidem: «If there was a *real* forthcoming, transmigration or destruction, there would be negation of *śūnyatā*, to which something real would be opposed. But as something *real* has never existed, does not exist and will never exist, the only thing that remains is the total *śūnyatā*. It is not possible to doubt that the uniqueness of *śūnyatā* is nullified» (xxii).

²⁸ *Ibidem*, Alex Wayman, Foreword: «Doubtless Tola and Dragonetti are correct in treating Nāgārjuna’s “absolute” as voidness. But this is not a nihilistic position, since for Nāgārjuna’s illusions “work”».

33). El problema es que considera que son excluyentes mientras que, como nos muestra la interpretación más informada, contrastada y consistente de Huntington, la vía media combina pragmatismo, textualismo y una espiritualidad mística profunda sin pestañear. En consecuencia, se podría defender, como le interesa a Sevilla, que el *mādhya*maka es una metafísica, pero sin apoyarse en una interpretación nihilista; es decir, sin negar la filosofía (2018: 33). De hecho, la enseñanza clásica del mismo Buda Shakyamuni que, de acuerdo con Khyentse Rinpoche (2012: 100 - 129), resume el budismo entero, los Cuatro Sellos, recoge esta aspiración metafísica en el cuarto de ellos, que describe la liberación: el hecho de que el *nirvāṇa* está más allá de los conceptos²⁹. Esa dimensión trascendente recibe los nombres *tattva*, *dharmatā*, *nirvāṇa*, *paramārtha*, como señala Ferraro (2015: 215); y debe tenerse en cuenta para dar sentido a la totalidad del texto de Nāgārjuna. En esta línea, el estudioso italiano pone de relieve que:

Nāgārjuna's philosophy is realistic insofar as it acknowledges—in line with the Buddha's position—the existence of a reality in itself (*tattva*, *dharmatā*, *paramārtha*) that could be the object of an ultimately true cognitive experience (*yathābhūtarśana*, *paramārthasatya*, *nirvāṇa*); nevertheless, at the same time, this philosophy is rigorously antimetaphysical to the extent that it opposes (again in tune with at least one dimension of the Buddha's teaching) any attempt to define reality, that is, to project any *dṛṣṭi* on it or, in other words, to construct any possible metaphysics (2016: 79 - 80).

Concedemos, con Ferraro, que la propuesta de esta tradición implica una “revolución cognitiva”³⁰, un estado de comprensión distinto al ordinario, y que asumir esta posibilidad no tiene nada de nihilista. Sin embargo, nos resistimos a hablar de “realismo”, dado que nos parece más interesante seguir entendiendo la verdad última como una determinada mirada – sabia, desapegada, amable – de los fenómenos en vez de como una realidad *otra*; aunque, innegablemente, la experiencia despierta sea *otra* respecto a la experiencia *samsārica*.

Por último, comentaremos la reseña que José Ignacio Cabezón hace del libro de Huntington. El académico cubano nos advierte que no quiere mostrar que la presentación del autor estadounidense sea incorrecta, sino señalar sus diferencias respecto a la de los Geluggas, comentaristas tradicionales del texto de Candrakīrti (1990: 153) y de la vía media en general. En positivo, se limita a poner elegantemente en relieve el valor de su traducción (1990: 152). Pero más pronto que tarde nos ofrece una visión simplificada del tratamiento de Huntington del tema propuesto que no tiene en cuenta una lectura completa de su introducción. Le presenta, por ejemplo, como mero nihilista por su supuesta negación de la normatividad de la filosofía *mādhya*mika (1990: 153). En total acuerdo con Huntington, debemos recordar que el privilegio de esa propuesta solo puede provenir de un interés pragmático, por su excelencia a la hora de erradicar el sufrimiento, pero no de ninguna otra base intrínseca a esa teoría. Por otro lado, se hace eco de aquella crítica contra abandonar la filosofía para entregarse a la práctica sin visión, a aquello vulgar, que comentábamos en la discusión sobre la nueva relación que la vía media establece con la filosofía. Además, considera que la lectura pragmática de Huntington no sabe apreciar el trabajo argumentativo que estructura el comentario de Candrakīrti ni tampoco su esfuerzo por establecer criterios de validez. En realidad, Huntington solo propone un cambio de la función referencialista típica del ejercicio justificativo: lo considera una técnica para educar el intelecto en vez de para reflejar la verdad.

En resumen, la objeción de la que Cabezón se hace portavoz es la del relativismo y nihilismo (1990: 158). Contra ella, esgrime textos en los que los Geluggas insisten en que Candrakīrti sí sustenta tesis y una base para afirmar que su propia visión es la superior: «the view that the *prāsaṅgika* hold no philosophical position may not seem problematic to a modern Western interpreter, but it was (and still is) considered devastating by traditional scholars» (1990: 156).

Pero, por muy aterradora que parezca esta falta de base, el mismo Nāgārjuna advirtió que la vía media solo se podía recorrer con coraje, con la valentía suficiente de reconocer la naturaleza insostenible, convencional, de nuestras creencias, por muy argumentadas que sean. En todo caso, consideramos que el pretendido desacuerdo entre los comentaristas clásicos y Huntington se disuelve si se intuye que las citas que se contrastan se mueven en registros distintos: Huntington presenta, en los fragmentos seleccionados, la verdad última (*paramārtha-satya*), mientras que los Geluggas insisten en la necesidad del concepto, del análisis gradual. Parece ser que dicha escuela ha tendido a enfocarse en establecer los fenómenos convencionales, como muestra el debate que el estudioso tibetano Gendün Chöphel mantuvo con la escuela Geluk en su *Adornment for Nāgārjuna* (1940). Para combatir la tendencia a atender sobre todo a la verdad convencional, su empresa consistió en hacer hincapié sobre el carácter vacío de los fenómenos, mostrando que no por ello se debía caer en el nihilismo – especialmente moral:

Some fear that if pots and pillars are refuted by reasoning, it will create nihilism, the view that nothing exists. This is a pointless worry. How is it possible that the nihilistic view that this pot

²⁹ Ferraro (2016): «Nāgārjuna is not saying how reality is; he is just denying that it is just as it commonly appears. Given that there is another fashion in which reality could manifest itself and given that Nāgārjuna's negations are not definitions of this other fashion, his words definitely do not configure any kind of nihilism» (94).

³⁰ *Ibidem*: «they [the buddhas and *mādhya*mika] no longer see reality as a set of things endowed with a self, but see it in another way (one about which nothing is said by Nāgārjuna)» (89).

that he sees in front of him is utterly nonexistent will be produced in an ordinary human. [...] [A]s long as these appearances of earth, stones, mountains, rocks and so on do not vanish, it is pointless [to assume] that appearances such as the three jewels, cause and effect, and dependent origination also vanish (Chöphel en Westerhoff, 2016: 371).

Estos dos diálogos con la escuela Geluk nos presentan casos concretos de una aproximación demasiado contaminada por algo que el mismo Huntington había descrito en su obra:

My solution attempts to incorporate the accepted principles of text-critical scholarship while simultaneously rejecting the largely unstated presuppositions of “objectivity” that normally accompany them. Claims to methodological purity necessarily embody (and mask) a fundamental alienation from the objects of research to which they are applied (1989: 13).

Efectivamente, en la reseña observamos la resistencia de actualizar el proyecto *mādhyamika* y la tendencia conservadora de dar credibilidad únicamente a las voces tradicionalmente expertas – es decir, asiáticas – que velan por una interpretación estática de la vía media. Ante la lectura demasiado libre de Sevilla y la ligera rigidez que leemos en Cabezón, hay un espectro muy fértil para aquellos que se atreven a combinar el rigor de la tradición con la invitación del *mādhyamaka* a actualizar su análisis cuando el contexto lo requiera: por ejemplo, cuando el mensaje de Nāgārjuna llega a Occidente. Y Huntington, seguido por Khyentse Rinpoche, Garfield, Hopkins y Juan Arnau, nos parece un muy buen ejemplo de ese esfuerzo que podríamos llamar, metafóricamente, libre de extremos.

6. Conclusión: una mirada inseparable de un camino práctico

Finalmente, aprovechamos para resaltar una de las características que nos han permitido diferenciar el camino medio del nihilismo en el intento de comprender el abandono de la discusión. La soteriología, el proyecto de futuro que anima al budismo, es la principal razón que lo distingue de una forma de nihilismo o escepticismo. Así nos lo recuerda Huntington:

Candrakīrti has no fixed position to defend, it does not necessarily follow that his arguments are mere sophistry, for genuine meaning and significance is to be found in their *purpose*. The critical distinction here is between systematic philosophy, concerned with the presentation of a particular view of belief [and an edifying philosophy] [...]. The central concepts of an edifying philosophy must ultimately be abandoned when they have served the purpose for which they were designed. Such concepts are not used to express a view but to *achieve an effect*: they are a means (1989, xiii).

Asimismo, no podemos obviar que la soteriología budista, su ética, va de la mano de una epistemología³¹, de una disciplina mental que abre las puertas a una experiencia *otra* sin abandonar el mundo, los conceptos, las dependencias y relaciones a las que pertenecemos, pero que podemos abrazar con una libertad insospechada.

Esta aclaración del abandono de la discusión se ha apoyado en el recurso a las dos verdades; la comprensión más profunda de la vacuidad como sinónimo de contingencia, relacionalidad o aparición ilusoria de fenómenos; y en la función práctica y soteriológica de las convenciones o conceptos budistas. Por supuesto, este último punto se entendería y justificaría mucho mejor si se enmarcara en el camino mahāyāna que abarca al *mādhyamaka*, potenciando su efecto transformador mediante el trabajo con nuestros patrones emocionales y el despertar de la *bodhicitta* o mente iluminada en cada uno de sus practicantes. Por lo tanto, debemos disculparnos de antemano por todas las interpretaciones erróneas que cualquier explicación del *mādhyamaka* puede sugerir cuando no va acompañada de su inseparable aspecto orientado a la práctica.

Para concluir en la misma línea, no queda más que recordar que la construcción de todo ese edificio conceptual, con las dificultades que tuvo que afrontar en sus orígenes y a las que sigue respondiendo en sus lecturas posteriores, además de la clara conciencia de que eventualmente habrá que descartarlo, solo puede soportarse gracias al compromiso de liberarnos del sufrimiento, no solo del propio sino también del de los demás. Ese propósito es irrelevante para la discusión intelectual si no va acompañado de la práctica de las personas que participan en ella. El *mādhyamaka* no tiene sentido si no hemos expuesto la insatisfacción (*duḥkha*) que impregna nuestra experiencia, la falta de libertad ante nuestras proyecciones y la silenciosa servidumbre a hábitos mentales no elegidos que poco tienen que ver con las sutilezas de nuestra especulación filosófica.

7. Bibliografía

- Arnau, Juan (2006): “Introducción” y “Epílogo” en Nāgārjuna (2006): *Abandono de la discusión*, ed. y trad.: Juan Arnau. México, Siruela.
- (2004): “Introducción” en Nāgārjuna (2004): *Fundamentos de la vía media*, ed. y trad.: Juan Arnau, Madrid, Siruela.
 - (2005): *La palabra frente al vacío: Filosofía de Nāgārjuna*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - (2011): “La teoría del conocimiento en Nāgārjuna”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (54), 125-136.

³¹ He aquí la diferencia principal entre la crítica posmoderna y el budismo según McGarrity (2004: 247 - 249).

- Cabezón, José Ignacio (1990): "The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika, by C. W. Huntington, Jr., with Geshe Namgyal Wangchen", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 13 (2), 152 – 161.
- Ferraro, Giuseppe (2013): "A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's Semantic Interpretation of Nāgārjuna's Theory of Two Truths", *Journal of Indian Philosophy*, 41(2), 195–219.
- (2016): "Realistic-Antimetaphysical Reading Vs Any Nihilistic Interpretation of Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy*, 45(1), 73–98.
- Garfield, Jay L. (1994): "Dependent-arising and the emptiness of emptiness: why did Nāgārjuna start with causation?", *Philosophy East and West*, 44 (2), 219 – 250.
- Hopkins, Jeffrey (1996): *Meditation on Emptiness*, Massachusetts (USA), Wisdom Publications.
- Huntington, C. W. (1989): *Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- Khyentse, Dzongsar Jamyang (2003): *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with commentary By Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche*, Khyentse Foundation.
- (2012): *¿Cómo saber que no eres budista?*, Boston, Shambala Español.
- McGarrity, Andrew (2004): "The Dark Side or Just Terrifying Shades of Grey? The Spectres of Relativism and Nihilism in Western Responses to Hindu and Buddhist Non-Duality" en ed. Christopher Hartney y Andrew McGarrity, *The Dark Side: Proceedings of the Seventh Australian and International Religion, Literature and the Arts Conference*, Sydney, RLA Press.
- Nāgārjuna (2006): *Abandono de la discusión*, ed. y trad.: Juan Arnau, México, Siruela.
- (2004): *Fundamentos de la vía media.*, ed. y trad.: Juan Arnau, Madrid, Siruela.
- Sevilla, Héctor (2018): *Espiritualidad filosófica. El paradigma de la vacuidad en Nagarjuna, Samkara y Nishitani*. Barcelona, Kairós.
- Spackman, John (2014): "Between nihilism and anti-essentialism: a conceptualist interpretation of Nāgārjuna", *Philosophy East and West*, 64(1), 151–173.
- Sujato, Bhikku: "The simile of the Cobra" en *Middle Discourses 22*. SuttaCentral. <https://suttacentral.net/mn22/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin> [consultado: abril 2024]
- Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen (1995): *On voidness: A study on Buddhist Nihilism*, ed. Alex Wayman, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- Vélez de Cea, Abraham (1998): "Nāgārjuna y la filosofía del Buddha", *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, (2), 259 – 282.
- Westerhoff, Jan (2016): "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy*, 44(2), 337–376.
- (2018): "Nāgārjuna", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nagarjuna/>. [consultado: enero 2019].
- Ye, Shaoyong (2019): "From Scepticism to Nihilism: A Nihilistic Interpretation of Nāgārjuna's Refutations", *Journal of Indian Philosophy*, 47(4), 749–777.