

Nāgārjuna y la filosofía del Buddha

ABRAHAM VÉLEZ DE CEA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Algunos especialistas en filosofía budhista afirman que el filósofo budhista Nāgārjuna, revolucionó y socavó los cimientos del Budhismo antiguo y escolástico, al defender que todo lo que se origina interdependientemente está vacío de existencia substancial, es decir, es vacuidad (*shūnyatā*). Sin embargo, los textos del Buddha histórico y los textos escolásticos de por ejemplo la tradición *Theravāda*, demuestran que Nāgārjuna no se opone a la filosofía del Buddha ni a la de todas las escuelas del Budhismo escolástico, sino únicamente a las desviaciones substancialistas del escolasticismo budhista. Nāgārjuna restablece y continúa la filosofía del Buddha desde un contexto filosófico distinto.

PALABRAS CLAVE

BUDISMO-NĀGĀRJUNA-FILOSOFÍA INDIA

ABSTRACT

Some specialists in Buddhist philosophy state that the Buddhist philosopher Nāgārjuna revolutionized and undermined the foundations both of early and of scholastic Buddhism, by defending that whatever is interdependently originated is empty of inherent existence, that is to say, it is emptiness (*shūnyatā*). However, the texts of the historical Buddha and, for instance, the scholastic texts of the *Theravāda* tradition, prove that Nāgārjuna opposes neither the philosophy of the Buddha nor the schools of scholastic Buddhism, but only the substantialist deviations of Buddhist scholasticism. Nāgārjuna reestablishes and continues Buddha's philosophy from a different philosophical context.

PALABRAS CLAVE

BUDDHISM-NĀGĀRJUNA-INDIAN PHILOSOPHY

1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR FILOSOFÍA DEL BUDDHA HISTÓRICO?

SON MUCHAS LAS OBRAS ATRIBUIDAS POR LA TRADICIÓN al Buddha histórico, los sermones *Mahâyâna* y no *Mahâyâna*, los *Abhidharmas* y las reglas monásticas de las distintas escuelas, etc. Dichas obras no tienen un contenido homogéneo e incluso coherente, están escritas en lenguajes muy diversos y no pertenecen a la misma época.

Si el Buddha hubiera sido el autor de todas ellas, tendríamos no sólo que atribuir las contradicciones que en ellas aparecen al propio Buddha sino también admitir que Buddha vivió durante muchos siglos.

Dado que el Buddha histórico no escribió nada durante su vida, es necesario confiar en el testimonio de la tradición para conocer su pensamiento y espiritualidad. Ahora bien, hay muchas tradiciones budhistas y no todas transmiten los mismos textos. Por tanto, hay que discernir entre los distintos textos budhistas y decidir cuales son los más cercanos y los que mejor representan la filosofía del Buddha histórico.

Por filosofía del Buddha histórico entendemos únicamente el pensamiento y la espiritualidad que se desprende de las cuatro colecciones de sermones más antiguas del Budhismo (Anguttara Nikâya, Dîgha Nikâya, Majjhima Nikâya y Samyutta Nikâya), y algunos fragmentos de la quinta colección de sermones como por ejemplo el Sutta Nipâta.

Las razones que nos llevan a admitir esos textos como los más cercanos y los que mejor representan la espiritualidad del Buddha histórico son las siguientes:

1) Los sermones del Buddha más antiguos que existen están escritos en lengua *pâli*, lenguaje indoeuropeo transmitido por la tradición budhista *Theravâda* o Budhismo del sur. Los sermones budhistas escritos en sánscrito, son de carácter posterior.

2) La mayoría de esos sermones, con modificaciones poco relevantes, más circunstanciales que doctrinales, existen también en el canon budhista chino.

Como afirma Carmen Dragonetti: «Esas diferencias son de escasa importancia tratándose del Suttapitaka, pues sólo afectan la forma de expresión y la disposición de las materias»¹.

Esta sorprendente similitud doctrinal entre textos pertenecientes a escuelas diversas, escritos en idiomas y en épocas muy distantes, nos permite inferir su autenticidad y fidelidad a una tradición oral previa a la escisión del Budhismo en escuelas y que bien podría remontarse al propio Buddha histórico.

En su estudio comparativo entre los sermones medios del canon *pâli* y chino, Thich Minh Chau afirma que «El elevado porcentaje de similitudes en-

¹ C. Dragonetti, *Dhammapada*. Buenos aires: Sudamericana, 1967, p. 23.

tre las versiones china y pâli, y la presencia de muchos pasajes literalmente idénticos, muestra que existió un tronco básico, no sólo de doctrinas sino también de textos que están de acuerdo en todo lo esencial con ambas versiones, la china y la pâli»².

Los sermones del Buddha más antiguos, independientemente del hecho de que reproduzcan o no literalmente las palabras del Buddha, pertenecen a una época anterior a la división del Buddhismo en escuelas y por tanto, son las fuentes que mejor y más fielmente expresan la filosofía del Buddha histórico.

Dado el gran intervalo de tiempo que transcurrió entre la época del Buddha y la fecha en que sus enseñanzas se pusieron por primera vez por escrito (casi cuatro siglos después en Sri Lanka), no es posible saber con total certeza si los sermones en pâli o en chino transmiten literalmente las palabras y las enseñanzas del Buddha y sus primeros discípulos. Ahora bien, esto no significa que los sermones sean muy poco fiables o que no se correspondan en lo más mínimo con la filosofía del Buddha histórico.

Que en los sermones haya indicios de fragmentos interpolados o textos de diferentes épocas, no implica que no transmitan la filosofía del Buddha histórico sino que junto a las enseñanzas originales del Buddha, se transmiten algunos desarrollos doctrinales de los primeros discípulos. Como señala Carmen Dragonetti (refiriéndose no sólo a los sermones sino a la totalidad del canon *pâli*): «Lo que sí debe admitirse es la autenticidad parcial del canon pâli, o sea, que en él se encuentran las enseñanzas de Buddha, aunque mezcladas con doctrinas de época posterior. Muchas de estas doctrinas por lo demás, no son sino el desarrollo de ideas y doctrinas del propio Buddha»³.

3) El canon *pâli* y los sermones que contienen, además de ser los más antiguos que existen, son los únicos escritos en una lengua indoeuropea muy cercana a la que habló el propio Buddha histórico. Como afirma Carmen Dragonetti: «No se puede, en efecto, negar todo crédito a la tradición budhista que considera que el Canon *Pâli* conserva las enseñanzas de Buddha. Ya en el terreno lingüístico, como veremos después, los especialistas europeos, después de negar todo valor a la tradición que considera que el pâli es el idioma hablado por Buddha, han regresado, en líneas generales, al planteamiento de dicha tradición»⁴.

4) Distintos especialistas contemporáneos como P. Harvey, J. P. Pérez-Remón, D. Kalupahana, S. Hamilton, R. Gombrich, G. C. Pande, P. Williams, S. Collins, H. Bechert, C. Dragonetti, I. C. Harris, A. K. Warder, etc., coinci-

² Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Âgama and the Pâli Majjhima Nikâya*. New Delhi: Motilal Banarsidas, 1991, p. 14.

³ C. Dragonetti, *op cit.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*

den con pocas modificaciones, a la hora de admitir dichos textos como los más cercanos y representativos de la filosofía y espiritualidad del Buddha histórico.

Siendo extremadamente críticos, sólo podríamos afirmar con certeza que muchos de los sermones del canon pâli coinciden sobremanera con sus equivalentes en lengua china (los cinco *âgamas*), lo que en rigor demostraría únicamente su fidelidad a una tradición de enseñanzas transmitidas oralmente desde una época muy anterior a la división del Buddhismo en distintas escuelas.

Sin embargo, a falta de argumentos que prueben lo contrario, los sermones del Buddha, pueden seguir siendo considerados como la expresión más fiel y digna de crédito de la filosofía del Buddha histórico. Como señala R. Gombrich, presidente de la Pâli Text Society: «Pienso que es un buen método aceptar la tradición hasta que se muestren razones suficientes para rechazarla»⁵.

Una cosa es dudar de que todas y cada una de las palabras atribuidas al Buddha en los sermones salieran de su boca (cosa bastante improbable y que aquí no aceptamos) y otra muy distinta afirmar que las doctrinas y prácticas que aparecen en los sermones del canon pâli no expresan la filosofía del Buddha histórico. Como señala el jesuita español experto en Buddhismo Joaquín Pérez-Remón, «Incluso si somos conscientes de que sería acrítico esperar encontrar en los *Nikâyas* las mismas palabras (*ipsissima verba*) del Buddha, son sin embargo, los documentos que más nos pueden acercar a la fuente personal de lo que más tarde llegó a denominarse Buddhismo»⁶.

II. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR FILOSOFÍA DE NÂGÂRJUNA?

En el caso de Nâgârjuna ocurre algo muy similar: las fuentes tibetanas hablan de un Nâgârjuna casi mitológico que vivió en tres épocas distintas o al menos por un lapso de tiempo no inferior a 600 años.

La leyenda biográfica más famosa de Nâgârjuna⁷, afirma que nació y vivió en el sur de la India, en el seno de una familia de Brahmines⁸ bajo la protección del rey. Parece que vivió en Vaidarbha (Benar actual) y que recibió la enseñanza tradicional de los Brahmines sobre los Vedas y otras cuestiones.

Sus padres, lo metieron en el monacato para evitar la predicción astrológica de su muerte prematura a los siete años.

⁵ R. Gombrich, «Recovering the Buddha's message», en *Panels of the VIIIth World Sanskrit Conference*. Leiden: E. J. Brill, 1990, p. 8.

⁶ J. Pérez-Remón. *Self and Non-Self in Early Buddhism*. The Haage: Mouton, 1980, p. 2.

⁷ Véase la bibliografía sobre esta cuestión en la obra de R. A. F. Thurman, *The Speech of Gold*. Princeton: Princeton University Press, 1984; primera edición india, New Delhi: Motilal Banarsidass 1989, p. 23.

⁸ El estilo formal y depurado de su sânscrito parecería confirmar su origen brahmánico.

Siendo todavía muy joven, su elevado nivel de conocimientos, le hicieron acreedor de una gran fama. El dominio que adquirió de la doctrina, medicina y alquimia hizo que los *nâgas* (seres mitológicos con forma de serpientes) le invitaran a visitar su reino submarino. Según la tradición, fue allí, en el reino de las *nâgas*, donde Nâgârjuna descubrió los *Prajñâpâramitâsûtras* o sermones sobre la perfección de la sabiduría, conservados en ese reino desde el tiempo en que el Buddha los predicó.

De vuelta al mundo de los humanos, Nâgârjuna sistematizó y dió a conocer los sermones sobre la perfección de la sabiduría.

Gracias a sus poderes mágicos y a su dominio de la alquimia, vivió durante varios siglos. Según la leyenda vivió 560 o 600 años.

Nâgârjuna fue amigo y consejero de un rey. Mediante la magia, ayudo al rey a que se mantuviera joven y fuerte. El príncipe, cansado de esperar el momento de la sucesión, pidió la cabeza de Nâgârjuna. Este, movido por compasión y perfecta generosidad, accedió voluntariamente a morir y dejó que le cortaran la cabeza.

Tras su muerte, renació en *Sukhâvatî*, la tierra pura del Buddha *Amitâbha* y se dice que algún día, la cabeza y el cuerpo de Nâgârjuna volverán a unirse por el bien de todos los seres vivos.

Al igual que con el Buddha histórico, es imposible separar la leyenda de la historia.

Sin embargo, aún es menos lo que sabemos acerca de la historicidad de Nâgârjuna, como afirma P. Williams «incluso sabemos menos sobre la vida de Nâgârjuna que sobre la vida del mismo Buddha»⁹.

Según las tradiciones de Buddhismo tibetano, Nâgârjuna escribió 122 obras de muy diverso contenido y talante. Las tradiciones chinas admiten una lista de textos que no coincide exactamente con la tibetana.

Según las tradiciones del Buddhismo *Mahâyâna*, Nâgârjuna existió en tres épocas distintas: en el momento del origen del gran vehículo o Buddhismo *Mahâyâna* (unos 400 años después del Buddha), en el siglo segundo de nuestra era como el filósofo fundador de la escuela *Mâdhyamaka* y en el siglo VIII o IX como uno de los grandes maestros del Buddhismo tántrico.

En consecuencia, no parece fácil saber cuales son las obras de Nâgârjuna ni tampoco saber en que consiste exactamente su pensamiento. Como señala P. Williams «Hay serios problemas históricos y metodológicos al intentar sugerir lo que de hecho fueron las enseñanzas de Nâgârjuna»¹⁰.

De todas las obras atribuidas a Nâgârjuna, es probable que sólo unas pocas fueron escritas por él e incluso es posible que Nâgârjuna no fuera el verda-

⁹ P. Williams, *Mahâyâna Buddhism*. London: Routledge, 1989, p. 55.

¹⁰ *Ibid.*, p. 56.

dero autor de las obras que se le atribuyen. Como señala P. Williams «es posible que la tradición budhista haya atribuido obras a Nâgârjuna simplemente por su importancia doctrinal, de modo que ahora el nombre de Nâgârjuna se refiere a un ser compuesto de mito más que a una figura histórica»¹¹.

El contenido de obras atribuidas a Nâgârjuna en las distintas tradiciones budhistas es tan variado y heterogéneo que difícilmente pudo haber sido obra del mismo autor.

Nâgârjuna no pudo haber existido en tres épocas distintas ni pudo haber vivido seis siglos, por ello, se suele aceptar en círculos académicos que al menos hubo dos Nâgârjunas, el filósofo del siglo II y el maestro tántrico del siglo VIII.

En cuanto a la relación de Nâgârjuna con los orígenes del *Mahâyâna* y los sermones sobre la Perfección de la Sabiduría (*Prajñâpâramitâ Sûtras*), no hay dato histórico alguno para legitimarla.

El origen del *Mahâyâna* no parece guardar relación alguna con el filósofo Nâgârjuna, como señala el prestigioso budólogo italiano G. Tucci: «Si alguno de los doctores budhistas puede pretender ser comparado con el Maestro mismo, ése fue Nâgârjuna (siglo II d. C.), que es generalmente, pero equivocadamente, considerado como el fundador del *Mahâyâna*. Equivocadamente dije, porque el carácter universalista y proselitista que el Budhismo tuvo en su mismo comienzo, explicará suficientemente cómo, lado a lado con la tendencia monástica y dogmática (propias del Budhismo primitivo y del Budhismo *Hînayâna*), fue posible el crecimiento de una forma popular de Budhismo, (el *Mahâyâna*)»¹².

Igualmente, el origen de los sermones sobre la Perfección de la Sabiduría o *Prajñâpâramitâ Sûtras*, tampoco parecen guardar relación con Nâgârjuna. Como señala el gran especialista en dichos sermones E. Conze, al referirse a dichos sermones: «Lo que más me perturba es que hasta el presente, no tenemos idea clara de las circunstancias bajo las cuales esos Sûtras se compusieron, quién los escribió o porqué, cómo o para quién se escribieron, todo ello está perdido en la niebla del pasado»¹³.

Nâgârjuna es una de las grandes figuras de la historia del Budhismo pero en rigor, no hay datos históricos para afirmar que fuera el fundador del *Mahâyâna* o la persona que trajo del mundo de los *nâgâs* al mundo de los humanos, los sermones de la Perfección de la Sabiduría (*Prajñâpâramitâ Sûtras*).

¹¹ *Ibid.*

¹² G. Tucci, «La escuela idealista de Budhismo», *Revista de Estudios Budistas*, 11 (1996), p. 46.

¹³ E. Conze, «The Development of the *Prajñâpâramitâ* Thought», en *Thirty Years of Buddhist studies*. Oxford: Bruno Cassirer, 1967, pp. 123-124.

Nâgârjuna fue un pensador budhista del siglo II o III que no pudo haber expuesto ni descubierto milagrosamente los sermones sobre la Perfección de la Sabiduría, compuestos paulatinamente a lo largo de varios siglos y escritos por varios autores como lo demuestran las distintas versiones de los mismos.

Por filosofía de Nâgârjuna entendemos la que se desprende de las obras del pensador budhista del siglo II o III, especialmente de su obra fundamental, los *Mûlamadhyamakakârikâ* o Versos sobre los fundamentos del camino medio.

Para averiguar si Nâgârjuna revoluciona o continúa la filosofía del Buddha histórico, no podemos comparar sistemática ni exhaustivamente toda la filosofía de los *Mûlamadhyamakakârikâ* (MMK) con toda la filosofía de los sermones en lengua pâli. Tal empresa requeriría un tiempo y un espacio del que no disponemos. Por ello, nos limitaremos a analizar la tesis central de los *Mûlamadhyamakakârikâ* (MMK) de Nâgârjuna para ver si revoluciona o continúa la intuición fundamental del Buddha histórico.

III. NÂGÂRJUNA: ¿REVOLUCIÓN O CONTINUACIÓN?

El MMK consta de 450 versos estructurados en 27 capítulos, dedicados cada uno de ellos aparentemente a un tema distinto. Se investiga la causalidad, el movimiento, los sentidos, los agregados o componentes del ser humano, el sufrimiento, el liberado, las cuatro nobles verdades, el *Nirvâna*, etc.

Sin embargo, como señala Tachikawa Musashi, «un examen minucioso de los argumentos dados en los MMK, demostrará sin embargo que trata de un solo tema usando un método consistente»¹⁴.

En efecto, los MMK tratan básicamente de la vacuidad (*shûnyatâ* o *suññatâ* en los sermones del Buddha), y el surgir-inter-dependiente de las cosas (*pratîyasamutpâda* o *paticcasamuppâda* en los sermones del Buddha)¹⁵. Es decir, de la insustancialidad o ausencia de existencia inherente en las cosas y del co-surgir condicionado o co-originación dependiente.

A lo largo de los MMK, Nâgârjuna analiza varias realidades que parecen existir independientemente, en sí o por sí mismas, de manera inherente o substancial, y argumenta que ese tipo procesos o realidades no existen substancial e independientemente, es decir de manera aislada, autosuficiente y con una

¹⁴ Tachikawa Musashi, «Mahâyâna Philosophies», en *Buddhist Spirituality*. New York: SCM Press, 1993, p.188.

¹⁵ Nuestra traducción, pretende ser más idiomática que otras estrictamente literales como por ejemplo «co-originación, co-surgir o co-producción condicionada o dependiente» y ajustarse mejor a las connotaciones ontológicas de multicausalidad mutua, interrelación constitutiva o relatividad radical que expresa el término. *Pratîyasamutpâda* no significa únicamente que las cosas se originan o surgen condicionadas o en dependencia de otras, sino también que las cosas surgen o se originan condicionando y haciendo depender de sí a otras realidades.

esencia inmutable. Como afirma J. L. Garfield: «El tema central del texto es la vacuidad, el término técnico budhista para la ausencia de existencia independiente, existencia inherente o esencia en las cosas. Nâgârjuna analiza implacablemente fenómenos o procesos que parecen existir independientemente y argumenta que no pueden existir así»¹⁶.

El verso que sintetiza la tesis central del MMK, es el verso 18 del capítulo XXIV:

Lo que surge interdependientemente,
es denominado vacuidad.
Eso es una designación convencional
y es el camino medio¹⁷.

Si bien la primera parte del verso no presenta dificultades de interpretación, no ocurre lo mismo con la segunda. La primera parte del verso afirma que del surgir-inter-dependiente se deduce la vacuidad o que lo surgido interdependientemente está vacío de existencia substancial, inherente, aislada o autosuficiente. Ambas doctrinas se implican mutuamente y son en cierto modo convertibles.

La segunda parte puede interpretarse de varias formas¹⁸ y ni los especialistas ni las distintas escuelas budhistas coinciden a la hora de interpretarla. Dado que su interpretación no afecta directamente a nuestra tesis, nos limitaremos a la primera parte del verso, es decir a la interrelación y convertibilidad del origen-inter-dependiente y la vacuidad.

Para Nâgârjuna, las cosas no existen substancialmente, están vacías de existencia substancial y eso es así porque se originan interdependientemente.

El modo de ser de las cosas es insustancial e interdependiente, lo que no significa que las cosas no existan en absoluto o que la vacuidad y el origen-inter-dependiente sean cosas que existan substancial o absolutamente.

La vacuidad y el surgir-inter-dependiente no son realidades absolutas, son designaciones lingüísticas convencionales o conceptos funcionales, tan vacíos de existencia substancial como todas las demás cosas. Lo mismo ocurre con el

¹⁶ J. L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 88.

¹⁷ Citamos según la edición sánscrita de D. Kalupahana, *Mûlamadhyamakakârikâ of Nâgârjuna*. New York: State University of New York, 1986:

«Yah pratîyasamutpâdah sûnyatâm tâm pracaksmâhe
sâ prajñaptir upâdâya pratipat saiva madhyamâ» (MMK. XXIV. 18).

¹⁸ El compuesto «*upâdâya-prajñapti*» puede traducirse de varias formas: por ejemplo «dependent designation» (Garfield), «designation based upon (some material)» (Nagao), «désignation métaphorique» (May), «désignation en raison de» (De la Vallée Poussin), «derived name» (Ramanan), «dependent upon convention» (Kalupahana), etc.

término *Nirvâna*, que por ser otra designación lingüística convencional, tampoco es una realidad absoluta con existencia substancial, está tan vacío de existencia substancial como el *samsâra* y es por tanto idéntico (o no diferente como dice Nâgârjuna) a él.

La vacuidad, como señala J. L. Garfield, «no es un vacío autoexistente que permanece detrás de un velo de ilusión que abarca a la realidad convencional, sino meramente una característica de la realidad convencional»¹⁹.

Al afirmar que las cosas son convencionalmente posibles por su insubstancialidad e interdependencia, Nâgârjuna defiende el camino medio del Buddha, ni el ser substancial de las cosas ni su no existencia en absoluto, es decir, ni esencialismo ni nihilismo.

Ante la objeción substancialista de que si las cosas no existen substancialmente, entonces nada es posible o existe en realidad, Nâgârjuna responde que no sólo eso no es así, sino que precisamente, las cosas son posibles porque están vacías de ser substancial y son interdependientes.

Los MMK, son por tanto una crítica de las interpretaciones substancialistas del *Nirvâna*, los *dharmas*, el liberado, etc., desarrolladas por ciertas escuelas budhistas como la *Sarvâstivâda* y *Sautrântika*. Como señala G. Tucci refiriéndose a Nâgârjuna «Lo que él trata de establecer con coherencia lógica es la verdad del Vacío...y por lo tanto, lo que él está obligado a refutar es la concepción dogmática y realista de los *Sarvâstivâdins*»²⁰.

En el mismo sentido, D. Kalupahana afirma que Nâgârjuna «intenta desacreditar las opiniones heterodoxas, especialmente aquellas de los *Sarvâstivâdines* y *Sautrântikas*»²¹.

Igualmente N. Dutt, afirma que Nâgârjuna «toma en consideración las opiniones *hînayânistas*, principalmente la de los *Sarvâstivadines* y muestra los puntos débiles de sus opiniones»²².

La pretensión de Nâgârjuna en los MMK es combatir las desviaciones substancialistas de cierto escolasticismo budhista, no para revolucionar la filosofía del Buddha histórico o iniciar una nueva escuela de filosofía budhista, sino para volver a la ortodoxia del Buddha histórico, Budhismo antiguo o Budhismo pre-escolástico.

Como afirma D. Kalupahana, Nâgârjuna pretende «establecer la no substancialidad de todos los *dharmas* así como la no substancialidad del *pudgala* (individuo), y a partir de ahí, explicar las doctrinas positivas del Buddha contenidas en discursos antiguos como el *Kaccâyana-gotta-sutta*»²³.

¹⁹ Garfield, *op. cit.*, p. 91.

²⁰ Giuseppe Tucci, *loc. cit.*, p. 50.

²¹ Kalupahana, *op. cit.*, p. 26.

²² N. Dutt, *Mahâyâna Buddhism*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, p. 226.

²³ Kalupahana, *op. cit.*, p. 26.

Nâgârjuna pretende volver a lo esencial de la filosofía budhista antigua, en palabras de G. Tucci: «Volviendo al principio central del antiguo Buddhismo, él pone especial énfasis en el doble aspecto de la ley de la causalidad: existe un *pratîtyasamutpâda* (o surgimiento en dependencia) externo (*bâhya*) y un *pratîtyasamutpâda* interno (*âdhyâtmika*)»²⁴.

Nâgârjuna acepta la filosofía del Buddha, cita con aprobación sus sermones y no rechaza toda la filosofía budhista anterior. Nâgârjuna se opone únicamente a ciertos desarrollos substancialistas del escolasticismo budhista o escuelas *abhidhârmikas*. Como señala A. K. Warder: «Nâgârjuna acepta el *Tripitaka* en una forma antigua reconocida probablemente por todas las escuelas budhistas como la enseñanza del Buddha, pero ataca lo que él ve como malinterpretaciones de ella por las tradiciones académicas de las escuelas. Él afirma estar simplemente restaurando el significado original de los *Sûtras* antiguos, mostrando que las innovaciones de las escuelas llevan a contradicciones y en particular a conflicto con lo que él considera es, la enseñanza esencial cuyo nombre es, el origen condicionado»²⁵.

Sin embargo, expertos en filosofía budhista como por ejemplo N. Dutt, T. Stcherbatsky, T. R. V. Murti, J. Singh, etc., afirman que Nâgârjuna no sólo ataca las desviaciones substancialistas de la escuela *Sarvâstivâda* o *Sautrântrika* sino también la totalidad del Buddhismo antiguo, equivocadamente identificado con la filosofía del Buddha histórico y con todas las escuelas *pre-mahâyânas*.

Para estos autores, la interpretación que hace Nâgârjuna de la vacuidad y el origen-inter-dependiente, es una innovación revolucionaria y no un intento por continuar la filosofía ortodoxa del Buddha histórico.

Así por ejemplo, T. Stcherbatsky, afirma que el uso que Nâgârjuna hace del término vacuidad, es una innovación: «El término *Shûnyatâ* es una innovación del *Mahâyâna*, una innovación hecha necesaria por el curso del desarrollo filosófico. Germinalmente se encuentra en el *Hînayâna*, pero el *Mahâyâna* le ha dado una interpretación bastante nueva»²⁶.

En otra de sus obras, T. Stcherbatsky afirma que las nuevas interpretaciones que Nâgârjuna realiza del origen-inter-dependiente y la vacuidad, socavaron y destrozaron todo el edificio del Buddhismo antiguo. De este modo, Stcherbatsky no sólo confunde el pensamiento del escolasticismo *Sarvâstivâda* con la totalidad del Buddhismo antiguo, sino por implicación, también con la filosofía del propio Buddha histórico. En sus propias palabras: «El edificio

²⁴ Tucci, *loc. cit.*, p. 50.

²⁵ A. K. Warder, «Is Nâgârjuna a Mahayanist?», en Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedânta*. Boston: Reidel, 1973, p. 84.

²⁶ T. Stcherbatsky, *Madhyanta-vibhanga*. Publicado por primera vez en 1936 por Biblioteca Buddhica, Vol. XXX. Primera edición india, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, p. V.

entero del Buddhismo fue socavado y destrozado. El *Nirvâna* de los *Hînayânistas*, su Buddha, su ontología y filosofía moral, sus concepciones de la realidad y causalidad fueron abandonadas, junto con la idea de la realidad última de los sentidos y sus datos, de la mente y de todos los elementos materiales, mentales y fuerzas [...]. Todas las construcciones tan laboriosamente construidas por las escuelas del Buddhismo antiguo tuvieron que ser abandonadas con la única excepción del principio de existencia-coordinada-dependientemente (*Pratîtya-samutpâda*) en su nueva interpretación como relatividad (*shûnyatâ*)»²⁷.

Jaideva Singh, en su obra *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*²⁸, reproducida en la introducción a la edición india de la obra de T. Stcherbatsky «*The Conception of Buddhist Nirvâna*», al hablar de la historia de la filosofía budhista, comete el mismo error y confunde la filosofía del *Abhidharma Sarvâstivâda* con la totalidad del Buddhismo antiguo y la filosofía del Buddha histórico.

Nalinaksha Dutt, también reduce las fases de la filosofía budhista a *Hînayâna*, *Mahâyâna* y *Tantrayâna*²⁹, sin diferenciar la filosofía del Buddha histórico de la filosofía del escolasticismo budhista y sin distinguir entre el *Abhidhamma Theravâda* y el *Abhidharma Sarvâstivâda*.

Para él, toda la filosofía del Buddhismo antiguo pertenece al *Hînayâna* por defender la insubstancialidad del individuo (*pudgala-nairâtmya*) pero no la insubstancialidad de todos los componentes de la realidad (*dharma-nairâtmya*): «La aspiración del *Hînayâna* es la toma de conciencia de la inexistencia del alma, es decir, *pudgala-nairâtmya* erradicando las impurezas mentales (*kleshâvaranam*), es decir, impurezas físicas y mentales, mientras, el *Mahâyâna* en contraposición, busca ambas, *pudgala-nairâtmya* y *dharmanairâtmya*»³⁰.

T. R. V. Murti, en su estudio sobre la filosofía del *Mâdhyamaka* y refiriéndose a la convertibilidad entre la insubstancialidad y el origen-inter-dependiente, afirma que en los MMK, Nâgârjuna realiza una revolución copernicana de la filosofía budhista comparable a la de hizo Kant en la filosofía moderna europea: «La posición ocupada por el *Mâdhyamika* en la filosofía india es similar a la de Kant en la filosofía moderna europea»³¹.

²⁷ Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvâna*. Publicado originalmente en Leningrado, 1927. Reimpresión de la segunda edición india revisada y ampliada, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, p. 54.

²⁸ Jaideva Singh, *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987; reimpresión de la segunda edición india revisada y ampliada, p. 1.

²⁹ Dutt, *op. cit.*, pp. 79 ss.

³⁰ *Ibid.* p. 79.

³¹ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Allen & Unwin, 1955, p. 123.

Igualmente, T. R. V. Murti, afirma que el Buddhismo anterior a Nâgârjuna defendía la insubstancialidad del individuo pero no de los componentes de lo real (*dharmas*)³², y que por tanto, «la escuela *Mâdhyamika* es una interpretación revolucionaria del Buddhismo»³³.

IV. EL RESTABLECIMIENTO Y LA CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN

Nuestra tesis es que Nâgârjuna, lejos de no proponer tesis filosófica alguna como afirman ciertas interpretaciones escépticas de su pensamiento, y lejos de rechazar toda la filosofía del Buddhismo antiguo, se limita a refutar las desviaciones substancialistas del escolasticismo budhista, concretamente las desviaciones del *Abhidharma* de la escuela *Sarvâstivâda*.

De ese modo, Nâgârjuna, desde un nuevo contexto filosófico e histórico, restablece y continúa la filosofía del Buddha histórico sobre la insustancialidad y su función terapéutico-soteriológica.

En nuestra opinión, autores como T. R. V. Murti, N. Dutt, J. Singh, T. Stcherbatsky, etc., cometen tres grandes errores: 1) confundir el pensamiento del Buddha y todas las escuelas del Buddhismo antiguo, con las tesis substancialistas del *Abhidharma Sarvâstivâda* 2) creer que la vacuidad es una innovación del *Mahâyâna* o Nâgârjuna, y 3) creer que al hacer convertibles la vacuidad y el origen-inter-dependiente, Nâgârjuna está revolucionando la filosofía del Buddha o socavando los cimientos del Buddhismo antiguo.

En primer lugar, ni el Buddha ni por ejemplo la escuela *Theravâda* defienden la existencia inherente (*svabhâva*) de los *dharmas* o componentes de lo real.

La teoría de los *dharmas* y su existencia inherente, se desarrolló en la época del escolasticismo budhista, exactamente en el *Abhidharma* de la escuela *Sarvâstivâda*. Afirmar que Buddha defiende la insubstancialidad del individuo pero no la de los *dharmas*, es incorrecto y anacrónico. En los sermones del Buddha no aparece el término *sabhâva* y por tanto, es imposible que Buddha defienda la existencia inherente de los *dharmas*. El famoso dicho de los sermones del Buddha «*Sabbe dhammâ anattâ*» «todas las cosas son insubstanciales»³⁴, demuestra que para el Buddha no hay ningún *dharma* que tenga existencia inherente. Haya o no haya *Tathâgatas*³⁵ en el mundo, sigue siendo cierto que todos los *dharmas* son *anattâ* o insubstanciales³⁶.

³² *Ibid.* p. 122.

³³ *Ibid.*

³⁴ (Dhp. 279), (A. I. 286), (M. I. 228), (S. IV. 401), (S. III. 133).

³⁵ Personas que han trascendido el sufrimiento.

³⁶ (A. I. 286).

La frecuencia con la que aparece el dicho acerca de la insubstancialidad de todos los *dharmas* en los sermones del Buddha, no pasó desapercibida. Escuelas ortodoxas del Buddhismo, como por ejemplo la *Theravâda* no incurrieron en el error de substancializar los *dharmas* mediante la teoría de la existencia inherente (*svabhâva*) de los *dharmas*.

El *Abhidharma Theravâda* elabora una teoría de los *dharmas* pero no contradice la insustancialidad de todos los *dharmas* predicada por el Buddha.

Es cierto que en el *Abhidhamma Theravâda* se generaliza el uso del término *sabhâva* y es cierto que dicho término es semejante formalmente al término *svabhâva* utilizado por la escuela *Sarvâstivâda*. Sin embargo, aunque la forma del término *sabhâva* y *svabhâva* sea idéntica en ambas escuelas, el significado es completamente distinto.

Para la escuela *Sarvâstivâda*, *svabhâva* tiene el significado técnico de existencia inherente, existencia por sí mismo, autoexistencia, o existencia en sentido último. Los *Sarvâstivâdines* afirman que los *dharmas* o componentes últimos de las cosas, existen siempre, en el pasado, en el presente y en el futuro. En consecuencia, los *dharmas* existen eternamente en y por sí mismos, es decir, de manera substancial e inherente.

La concepción *Sarvâstivâda* de los *dharmas*, entra en contradicción con las doctrinas del surgir-inter-dependiente y la insubstancialidad predicadas por el Buddha, y por consiguiente, Nâgârjuna, como budhista ortodoxo, hace bien en refutarla.

En cambio, el término *pâli sabhâva*, en su acepción más común, se utiliza para describir la naturaleza o las características esenciales de algo. *Sabhâva* para la escuela *Theravâda* no significa existencia inherente y por tanto su uso no contraviene el carácter insustancial o el surgir-inter-dependiente de todos los *dharmas*.

Más que ser un término metafísico referido a una sustancia escondida detrás de las cosas, *sabhava* en el canon *pâli*, designa una forma de caracterizar fenomenológicamente las cualidades de algo. Así por ejemplo, se afirma que el *sabhâva* del elemento tierra es la dureza, del elemento fuego el calor, etc.

Según el diccionario *pâli-inglés* de la *Pâli Text Society*, *Sabhâva* significa: estado mental, naturaleza, condición, carácter, disposición comportamiento, verdad, sinceridad, realidad³⁷.

En ningún caso, ni siquiera en los comentarios posteriores de la tradición *Theravâda*, se utiliza el término *sabhâva* en el sentido de algo que existe en sí y por sí mismo, de manera eterna inherente o substancial. El gran comentarista y sistematizador Buddhaghosa sigue siendo fiel al sentido que tiene el término

³⁷ T. W. Rhys Davids & W. Stede, *Pâli-English Dictionary*. Oxford: Pali Text Society, 1992, p. 681.

sabhâva para la tradición Theravâda. En su obra principal, el *Visuddhi Magga* o camino de la purificación, Buddhaghosa afirma³⁸ que la sabiduría (*pañña*) tiene como característica (*lakkhanâ*), el entendimiento (*pativedha*) de la naturaleza (*sabhâva*) de los fenómenos (*dhamma*). Hablar de la naturaleza o características esenciales de los fenómenos no presupone la teoría de los *dhammas* con existencia inherente. Para el *Abhidhamma* de la escuela Theravâda, todo dharma es insustancial y se origina o cesa interdependientemente. Como afirma el gran experto en el *Abhidhamma Theravâda* Y. Karunadasa:

El *Abhidhamma Pitaka pâli* no sucumbió al error de concebir los *dhammas* como unidades últimas o entidades discontinuas. En la tradición *Pâli*, es sólo para definir o describir, por lo que se postula cada dhamma como si tuviera una entidad separada; pero en realidad, no es en ningún sentido un fenómeno solitario que tiene existencia propia³⁹.

El *Abhidhamma Theravâda* no se limita a analizar y descomponer la realidad en los *dhammas* (*dhammâ* en *pâli*) que la constituyen sino que también estudia las relaciones condicionales que permiten la existencia de dichos *dhammas*. El séptimo de los libros del *Abhidhamma Theravâda*, el *Patthâna*, se dedica precisamente a considerar desde distintos puntos de vista, las relaciones de dependencia y condicionalidad que tienen todos los *dhammas*.

Por tanto, cuando Nâgârjuna refuta el concepto de *svabhâva* o la teoría de los *dhammas* de la escuela *Sarvâstivada*, no está rechazando la filosofía del Buddha histórico ni la de todas y cada una de las escuelas del Budhismo antiguo como por ejemplo la *Theravâda*. Nâgârjuna continúa y restablece la filosofía que se desprende del dicho predicado por el Buddha «todos los *dhammas* son insustanciales».

En consecuencia, es necesario revisar la muy generalizada división de la historia de la filosofía budhista en *Hînayâna* o Budhismo antiguo y *Mahâyâna* o Budhismo de la insustancialidad de los *dhammas*. De igual modo, es necesario superar el tópic de que todas las escuelas del Budhismo antiguo afirman la insustancialidad del individuo pero no la de los *dhammas*.

En segundo lugar, en los sermones del Buddha, la vacuidad aparece cumpliendo la misma función soteriológica y connotando el mismo sentido filosófico que en Nâgârjuna.

Para el Buddha, al igual que para Nâgârjuna, la vacuidad se refiere a la ausencia de existencia substancial y es fundamentalmente una técnica de meditación o forma de contemplar las cosas que fomenta el desapego y la liberación del sufrimiento.

³⁸ (Vism. 438).

³⁹ Y. Karunadasa, «The Dhamma Theory», *The Wheel*, 412/413 (1996), 1996, p. 8.

La vacuidad no es principalmente una concepción especulativa como las demás, sino la concepción especulativa que pretende producir, en la práctica, el abandono de todas las concepciones especulativas y el consiguiente desapego hacia ellas.

La función soteriológica de la vacuidad está íntimamente relacionada con su sentido filosófico. La vacuidad es estar vacío de existencia substancial y la contemplación de la vacuidad o ausencia de existencia substancial, conduce al desapego y a la liberación.

En el *Mahâvedalla Sutta* el Buddha explica la liberación de la mente a través de la vacuidad de este modo:

El monje, una vez ido al bosque o a los pies de un árbol o a una casa vacía y reflexiona así: Esto, está vacío de sustancia o de lo que corresponde a la sustancia⁴⁰.

Es decir, se recomienda contemplar la vacuidad y esa vacuidad no es otra cosa que la ausencia de existencia substancial o de lo que corresponde a la existencia substancial.

El comentario de la tradición *Theravâda* sobre este texto, afirma que «la vacuidad de esto» (*suññam-idam*), es una referencia a la insustancialidad tanto del sujeto como de los objetos, es decir, tanto del individuo como de los *dharmas* que constituyen las cosas que conocemos.

En el verso 1119 del *Sutta Nipâta*, uno de los textos más antiguos del Buddhismo, queda claro el sentido soteriológico de la contemplación de la vacuidad o insustancialidad. En dicho verso, el Buddha recomienda la práctica de la atención para contemplar la vacuidad del mundo y afirma que el rey de la muerte no ve al que contempla la vacuidad del mundo:

Mogharâja, siempre atento
contempla el mundo como vacío,
erradicando las teorías sobre la sustancia,
trascenderás la muerte,
contemplando el mundo de ese modo,
el rey de la muerte no te verá⁴¹.

La vacuidad o la insustancialidad, es por tanto un medio o un instrumento al servicio de un interés soteriológico, a saber, el desapego y la liberación del

⁴⁰ «bhikkhu araññagato vâ rukkhamûlagato vâ sunnâgâragato vâ iti patisañcikkhati: suññam-idam attena vâ attaniyena vâ ti» (M. I. 297).

⁴¹ «Suññato lokam avekkhassu, Mogharâja sadâ sato,
attânudithim ûhacca, evam maccutaro siyâ,
evam lokam avekkhantam, maccurâjâ nâ passatî» (Sn. 1119).

sufrimiento. Convertirla 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.

En uno de los sermones más importantes del Buddha, el *Alagaddûpama Sutta*⁴² o sermón sobre el símil de la serpiente, se afirma que la Enseñanza del Buddha es como una serpiente, si se agarra mal, la serpiente se puede retorcer y morder a quien la agarra mal. Un poco después en el mismo sermón, el Buddha explica que su Enseñanza es como una balsa, para cruzar a la otra orilla (metáfora que expresa el tránsito del sufrimiento al *Nibbâna*) y no para cargar con ella (metáfora que expresa el apego dogmático a ella o su conversión en una concepción especulativa más). Luego, también en el mismo sermón, se explican los fundamentos a partir de los cuales se originan las concepciones especulativas (*ditthitthânâni*) sobre la substancialidad y el modo de abandonarlas mediante la contemplación de la insustancialidad de los cinco agregados.

Cuando se abandonan dichas concepciones especulativas sobre la substancialidad, se produce el desengaño (*nibbindati*) y la liberación mediante el desprendimiento o desapego (*virâgâ vimuccati*).

A continuación, el Buddha cuenta que algunos ascetas y sacerdotes, (al interpretan mal la insustancialidad), le acusan de ser un nihilista que predica la aniquilación de los seres. Buddha se defiende diciendo que él no predica la aniquilación de los seres y que afirmar eso es una tergiversación de su Enseñanza. Buddha dice entonces, que él enseña únicamente lo que es el sufrimiento y su cesar, es decir, las cuatro nobles verdades.

En otro sermón, el *Aggivacchagotta Sutta*, el Buddha explica que ha superado las concepciones especulativas, es decir, que está liberado por no tener apego y advierte de los peligros que tiene adoptar concepciones especulativas u opiniones dogmáticas:

- Veamos maestro Gotama, cuando el asceta Gotama es preguntado sobre las diez concepciones especulativas anteriores, responde que ninguna de ellas es su opinión. ¿Qué peligro ve el maestro Gotama para no adoptar ninguna de esas opiniones?
- Vaccha, adoptar alguna de esas diez concepciones especulativas (el mundo es eterno...), supone una maraña de opiniones, un yermo de opiniones, un enredo de opiniones, un lío de opiniones, una traba de opiniones, lo que conlleva sufrimiento, tensión, tribulación y calentura, no conduce al desengaño, al desprendimiento, a la cesación, a la paz, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbâna*. Viendo este peligro, no adopto ninguna de esas concepciones especulativas.
- Entonces, ¿qué opiniones adopta el maestro Gotama?
- Vaccha, el Transcendente ha superado las concepciones especulativas. Vaccha, lo que el Transcendente ha visto es esto: tal es la forma material, tal su origen, tal su terminar; tales son las sensaciones, tal su origen, tal su terminar; tales son las

percepciones, tal su origen, tal su terminar; tales son las actividades mentales, tal su origen, tal su terminar; tal es la conciencia, tal su origen, tal su terminar. Por todo esto, yo afirmo que con la destrucción, el desprendimiento, la cesación, el abandono y renuncia de toda imaginación, de toda especulación, de toda acción inspirada por las concepciones de yo o mío y de toda presunción latente, el Transcendente está liberado por no tener ya apego⁴³.

Nâgârjuna, de modo semejante, en el capítulo XXIV del MMK, cuyo tema principal es la enseñanza de las cuatro nobles verdades, advierte de los peligros derivados de una mala interpretación de la vacuidad y la compara, al igual que el Buddha, con una persona que agarra mal una serpiente:

Al igual que cuando se agarra mal una serpiente
o se cultiva un saber inadecuadamente,
una mala interpretación de la vacuidad,
puede destruir a una persona de poca inteligencia⁴⁴.

Nâgârjuna, también como en el caso del Buddha, ante la acusación de que la insubstancialidad implica nihilismo y supone la negación de las cuatro nobles verdades, la Enseñanza, la liberación, el Buddha, las tres joyas, etc. se defiende afirmando que esa interpretación de la vacuidad es incorrecta:

Afirmamos que no entendéis el propósito de la vacuidad,
por ello, la vacuidad y el sentido de la vacuidad os hace daño⁴⁵.

⁴² (M. I. 135).

⁴³ «- Kim pana bhavam Gotamo âdînavam sampassamâno evam imâni sabbaso ditthigatâni anupagato ti.

- Sassato loko ti kho Vaccha ditthigatam- etam ditthigahanam ditthikantâram ditthivisûkam ditthivipphanditam ditthisamyojanam, sadukkhukam savighâtam saupâyâsam saporilâham, na nibbidâya na virâgâya na nirodhâya na upasamâya na abhiññâya na sambodhâya na nibbânâya samvattati... Imam kho aham Vaccha âdînavam sampassamâno evam imâni sabbaso ditthigatâni anupagato ti.

- Atthi pana bho Gotamassa kiñci ditthigatam ti.

- Ditthigatam-ti kho Vaccha apanîtam- etam Tathagatassa. Dittham h'etam Vaccha Tathâgatena: iti rūpam, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthagamo; iti vedanâ... saññâ... sankhârâ... viññânam... samudayo... atthagamoti. Tasmâ Tathâgato sabbamannitânam sabbamathitânam sabba-ahimkâra-mamimkâra-mânânusayâm khayâ virâga nirodhâ câgâ patinissaggâ anupâda vimutto ti vadâmi» (M. I. 485-486).

⁴⁴ «Vinâsayati durdrstâ sūnyatâ mandamedhasam, sarpo yathâ durgrhîto vidyâ vâ dusprasâdhitâ» (MMK. XXIV. 11).

⁴⁵ «Atra brūmah sūnyatâyâm na tvam vetsi prayojanam.

Sūnyatâm sūnyatârtham ca tata evam vihanyase» (MMK. XXIV. 7).

Para Nâgârjuna, al igual que para el Buddha, la vacuidad persigue un fin soteriológico, a saber, el abandono y superación de todas las concepciones especulativas, o lo que es lo mismo, el desapego hacia ellas y el consiguiente conocimiento liberador.

El último verso de los MMK, demuestra que Nâgârjuna no está intentando revolucionar la filosofía del Buddha sino continuarla. Como Buddha, Nâgârjuna afirma que la Enseñanza conduce al abandono o superación de las concepciones especulativas, no al apego o a su conversión en una concepción especulativa más:

Saludo reverencialmente a Gautama,
quien movido por la compasión,
predicó la Enseñanza verdadera
que conduce al abandono de todas las concepciones especulativas⁴⁶.

Para Nâgârjuna, quien convierte la vacuidad en una concepción especulativa más, agarra mal la Enseñanza (como quien agarra mal una serpiente), se apega a ella, hace un mal uso de ella (como quien carga con la balsa o no entiende el propósito de la vacuidad) y por ello, jamás conseguirá lograr la liberación:

El victorioso ha afirmado
que la vacuidad es el abandono de todas las concepciones especulativas
Quienes hacen de la vacuidad una concepción teórica,
esos no lograrán nada⁴⁷.

Tanto para Buddha como para Nâgârjuna, la filosofía de la insubstancialidad o la tesis según la cual, las cosas están vacías de existencia substancial, no pretende ser una concepción especulativa que esté por encima de las demás, sino un medio para inducir al desapego y alcanzar la liberación, una balsa para pasar a la otra orilla, no para que nos apeguemos a ella.

Dado que el apego más sutil y pernicioso es el apego a las acciones, palabras y pensamientos derivados de las ideas de yo, mío, y toda presunción latente (*ahimkâra-mamimkâra-mânânusayâm*); y dado que la raíz y una de las manifestaciones de ese apego, son las teorías sobre una substancia permanente en el individuo o en las cosas, la vacuidad o la doctrina de la insubstancialidad en general, se dirige principalmente contra las concepciones especulativas que defienden la substancialidad del sujeto y los objetos, el individuo y los *dharmas*.

⁴⁶ «Sarva-drsti-prahânâya yah saddharmam ades at,
anukampam upâdâya tam namasyâmi gautamam» (MMK. XXVII. 30).

⁴⁷ «Sûnyatâ sarva-drstînam proktâ nihsaranam jinaih
yesâm tu sûnyatâ-drstis tân asâdhyân babhâsire» (MMK. XIII. 8).

Se podría objetar a nuestra tesis lo siguiente: es cierto que el término vacuidad (*suññatâ*) aparece en los sermones del Buddha en el mismo sentido y cumpliendo la misma función soteriológica que en los MMK de Nâgârjuna, pero lo característico del Buddha es la doctrina de *anattâ* o insubstancialidad y no la doctrina típicamente *Mahâyâna* de la vacuidad.

A esta objeción respondemos que: aunque es cierto que en los sermones del Buddha, las referencias a la doctrina de *anattâ* son mucho más numerosas que las referencias a la doctrina de la vacuidad, como hemos visto la vacuidad significa estar vacío de existencia substancial, por tanto, ambas doctrinas o términos (*suññatâ* y *anattâ*) son intercambiables, se refieren a lo mismo y tienen el mismo sentido tanto filosófico como soteriológico. Así lo demuestra también el texto del *Samyutta Nikâya*, donde el venerable Ânanda pregunta al Buddha por el significado de cierto dicho que afirma la vacuidad del mundo:

- Venerable señor, «vacío está el mundo, vacío está el mundo» dice el dicho. Venerable señor, ¿qué sentido tiene decir que el mundo está vacío?
- Ânanda, puesto que el mundo está vacío de substancia y de lo que corresponde a la substancia, por ello, se dice: «el mundo está vacío»⁴⁸.

El sentido filosófico de la vacuidad (*suññatâ*) o la insubstancialidad (*anattâ*) es el mismo en los sermones del Buddha y en los MMK de Nâgârjuna.

El tema principal de los MMK Nâgârjuna, es la vacuidad o la ausencia de existencia substancial de las cosas. Se analizan las concepciones substancialistas de diversos fenómenos del mundo, y se argumenta que están vacíos de existencia substancial porque surgen y cesan interdependientemente. Sólo conociendo en profundidad el origen-inter-dependiente y la insubstancialidad de las cosas, se produce el desapego hacia las concepciones especulativas de las que derivan estados mentales perjudiciales, y sólo así se alcanza la purificación de la mente y el conocimiento de la liberación.

El tema principal de los sermones del Buddha, es la afirmación según la cual, todos los *dharmas* son insubstanciales o el mundo está vacío de existencia substancial. Sólo conociendo el surgir-inter-dependiente y sólo desapegándose de las concepciones especulativas sobre la existencia substancial, se puede producir el desengaño, el desprendimiento y la liberación mental.

Para Buddha, la insubstancialidad o vacuidad significa estar vacío de existencia substancial o de lo que corresponde a la existencia substancial (*suññam-*

⁴⁸ «– Suñño loko suñño loko ti bhante vuccati. Kittâvatâ un kho bhante suñño loko ti vuccati.

– Yasmâ ca kho Ânanda suññam attena vâ attaniyena va tasmâ suñño loko ti vuccati» (S. IV. 54).

idam attena vâ attaniyena vâ; suññam attena vâ attaniyena va tasmâ suñño loko ti vuccati).

Nâgârjuna se encuentra en un contexto filosófico distinto al del Buddha pero entiende lo mismo que él por vacuidad o insustancialidad. Mientras que en el Buddha predomina el lenguaje de la insustancialidad, en Nâgârjuna predomina el lenguaje de la vacuidad. La razón de esta diferencia de lenguaje obedece a la diferencia de contexto filosófico. La filosofía de Nâgârjuna presupone los desarrollos filosóficos del escolasticismo budhista y sólo a partir de ellos se puede entender adecuadamente su pensamiento. Nâgârjuna se enfrenta a un tipo de substancialidad más sutil, la derivada de la teoría *Sarvâstivada* sobre la existencia inherente de los *dharmas*. La vacuidad para Nâgârjuna, no es en general estar vacío de existencia substancial como en el caso del Buddha, sino específicamente estar vacío de existencia inherente (*svabhâva*). La vacuidad de existencia inherente de Nâgârjuna expresa la misma idea filosófica que la vacuidad de existencia substancial del Buddha.

En la época del Buddha no se había desarrollado la teoría *Sarvâstivâda* sobre la existencia inherente de los *dharmas*. Por ello, ni el Buddha ni las tradiciones budhistas como la *Theravâda* que no defienden la existencia inherente de los *dharmas*, no tienen la necesidad de distinguir entre dos tipos de insustancialidad, la del individuo y la de los *dharmas*.

Quien afirma que todo dhamma es insustancial, no necesita especificar que la insustancialidad se predica tanto del individuo como de los *dharmas*.

Para el Buddha y para la tradición *Theravâda*, la insustancialidad o vacuidad se refiere a todo *dharma* y no solamente al individuo. Por tanto, como hemos dicho, es incorrecto afirmar que todo el Budhismo antiguo defendía la insustancialidad del individuo pero no la de los *dharmas*.

La doctrina de la vacuidad, lejos de ser una innovación de Nâgârjuna o del *Mahâyâna*, es una continuación y restablecimiento de la filosofía del Buddha histórico en un contexto filosófico donde la escuela *Sarvâstivada* defendía la insustancialidad del individuo pero no la de los *dharmas*.

Como consecuencia de esta interpretación, las lecturas escépticas del pensamiento de Nâgârjuna deben ser revisadas. Nâgârjuna no es un pensador que carece de tesis filosóficas o que se limita a refutar las tesis de otros sin proponer tesis alguna. La doctrina de la vacuidad, como en el caso del Buddha, es fundamentalmente un medio soteriológico para inducir al desapego o superación de las concepciones especulativas. Sin embargo, que la filosofía de la vacuidad sea principalmente un medio terapéutico, no significa que las filosofías de Nâgârjuna y Buddha carezcan de tesis filosóficas positivas sobre la realidad y el conocimiento como en el caso del escepticismo.

En tercer lugar, la convertibilidad de la insustancialidad y el surgir-interdependiente aparece implícitamente en los sermones del Buddha. Dado que la insustancialidad y la vacuidad tienen el mismo sentido en los sermones del

Buddha, se puede afirmar que la convertibilidad de la vacuidad y el origen-inter-dependiente explicitada por Nâgârjuna, aparece implícitamente en el Buddha. Por ello, se podrá decir que Nâgârjuna explícita o enfatiza dicha convertibilidad, pero no, que al hacerlo, revoluciona la filosofía del Buddha o destroza los fundamentos teóricos del Buddhismo antiguo.

En los sermones del Buddha, la doctrina del surgir-inter-dependiente aparece principalmente de dos maneras: o bien formulada abstractamente, o bien aplicada, generalmente para explicar el origen y cesar del sufrimiento.

La formulación abstracta del surgir-inter-dependiente dice así: «Cuando esto es, eso existe, al originarse esto, eso se origina. Cuando esto no es, eso no existe, con cesar de esto, eso cesa»⁴⁹.

Aunque las consecuencias ontológicas y soteriológicas de esta formulación abstracta, son de muy largo alcance, aquí nos limitamos a afirmar que la formulación abstracta del origen-inter-dependiente implica su convertibilidad con la insubstancialidad y por tanto con la vacuidad.

La formulación abstracta del surgir-inter-dependiente implica una concepción dinámica, constitutivamente relacional e insubstancial de la realidad. Cuando algo existe o deja de existir, se origina o cesa, lo hace siempre en relación y con la participación de otras realidades. Cuando existen o dejan de existir, cuando se originan o cesan otras realidades, entonces existe dicho algo.

Lo que existe, no existe, se origina o cesa, lo hace siempre respecto y gracias a otras realidades, es decir, sin tener en sí mismo la razón de su existencia, no existencia, origen o cesar. Nada existe en y por sí mismo, de manera substancial o inherente. Nada es autosuficiente e independiente de otras cosas, todo está interrelacionado y todo es interdependiente.

Por ser interdependientes, las cosas están vacías de existencia substancial o inherente. Gracias a la insubstancialidad, todo cambia y todo puede transformarse. Sin insubstancialidad y sin surgir-inter-dependiente, no habría cambio ni transformación posible.

La doctrina de la insubstancialidad está íntimamente relacionada con la doctrina del origen-inter-dependiente, ambas doctrinas se implican y complementan mutuamente.

Que las cosas se originen de manera interdependiente implica que no hay nada que exista en sí y por sí mismo, de manera inherente, autosuficiente y substancial. El origen-inter-dependiente hace necesario la insubstancialidad.

Que las cosas carezcan de una existencia substancial, que no existan en sí y por sí mismas, de modo inherente y autosuficiente, implica que las cosas se originan de manera interdependiente. La insubstancialidad hace necesaria el origen-inter-dependiente.

⁴⁹ «Imasmim sati idam hoti, imass, uppâda idam uppajjati. Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhâ idam nirujjati» (S. II. 28), etc.

La apertura a otras realidades, el dinamismo, la coexistencia, la respectividad (en sentido zubiriano), la insubstancialidad y el origen-inter-dependiente no sólo son rasgos característicos de lo existente sino que sin ellos, principalmente sin la insubstancialidad, la acción para acabar con el sufrimiento y las impurezas no sería posible⁵⁰.

Aunque la formulación abstracta del origen-inter-dependiente es implícitamente convertible con la insubstancialidad y por tanto con la vacuidad, dicha convertibilidad no se explicita en los sermones del Buddha.

Lo mismo ocurre con el origen-inter-dependiente formulado de manera aplicada, por ejemplo, en el *Chachakka Sutta*, aparece una de las aplicaciones del surgir-inter-dependiente donde aparece implícitamente la convertibilidad del surgir-inter-dependientemente y la insubstancialidad (*anattâ*).

Se explica sucesivamente el surgir-inter-dependiente de los seis sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto, mente), sus seis objetos, las seis conciencias, los seis contactos, las seis sensaciones, los seis tipos de sed del deseo: «Dependiente de la vista y la forma visual, se origina la conciencia visual, el encuentro de los tres es el contacto; condicionada por el contacto se da la sensación, condicionada por la sensación se da la sed del deseo; (se repite lo mismo para los cinco sentidos restantes)»⁵¹.

A continuación, una vez establecido el origen dependiente de todas esas cosas, se dice que no tienen carácter substancial. La razón que se da para afirmar su insubstancialidad es precisamente su origen dependiente o que se originan y cesan en dependencia de otras cosas:

Si alguien dice que el ojo es la substancia(*attâ*), ese no es el caso⁵². Se sabe que el ojo se origina y cesa. De saber que el ojo se origina y cesa, se sigue que mi substancia se origina y cesa. Por lo tanto, no es el caso si alguien dice que el ojo es una substancia. De manera que el ojo no es una substancia (*anattâ*) [...] (se repite lo mismo para todos los sentidos, sus seis objetos, las seis conciencias, los seis contactos, las seis sensaciones, los seis tipos de sed del deseo)⁵³.

Si abstraemos el razonamiento que aparece en este sermón del Buddha tenemos lo siguiente: algo se origina en dependencia de tal y tal cosa; si alguien

⁵⁰ (MMK. XXIV. 39).

⁵¹ «*Cakkhuñ ca paticca rūpe ca uppajjati cakkhuviññānam, tinnam saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā tanhā*» (M. III. 282).

⁵² Errata de la edición de la Pāli Text Society al poner «uppajjati» en lugar de «upapajjati».

⁵³ «*Cakkhum attā ti yo vadeyya, tam na upapajjati. Cakkhussa uppādo pi vayo pi paññāyati. Yassa kho pana uppādo pi vayo pi paññāyati. Yassa kho pana uppādo pi vayo pi paññāyati, Attā me upapayati ca veti cāti icc'assa evam āgatam hoti; tasmā tam na upapajjati, Cakkhum attā ti yo vadeyya; iti cakkhum anattā*» (M. III. 282).

dice que ese algo es la substancia ese no es el caso; dado que algo se origina y cesa, se sigue que no puede ser la substancia. Dicho resumidamente, el Buddha está argumentando que lo que se origina dependientemente no es la substancia, es decir, está vacío de existencia substancial.

Luego la convertibilidad del origen-inter-dependiente y la vacuidad de existencia substancial que aparece en MMK. XXIV. 18, «Lo que surge interdependientemente, es denominado vacuidad», «Yah pratîtyasamutpâdah sūnyatâm tâm pracaksmahe» está implícitamente en la filosofía del Buddha.

En el *Mahâtanhâsankhaya Sutta*, se narra la historia del monje Sâti, quien afirmaba que tal y como entendía la Enseñanza del Buddha, era una y la misma conciencia la que transmigraba a través de la rueda de renacimientos, una y la misma conciencia la que hablaba, sentía y experimentaba los resultados de las buenas o malas acciones. Es decir, Sâti identificaba la conciencia con la substancia (*attâ*) y contravenía la doctrina de la insustancialidad predicada por el Buddha por ejemplo en el *Chachakka Sutta*. La respuesta del Buddha a Sâti no puede ser más contundente:

Hombre necio, ¿a quién le has oído predicar así la Enseñanza? Hombre necio, ¿No he dicho de muchas maneras que la conciencia se origina interdependientemente y que sin condición no se da el surgimiento (*sambhavo*) de la conciencia. En cambio, tú, hombre necio, nos tergiversas (*abbhâcikkhasi*) con tu mala interpretación (*duggahîtena*), te dañas a ti mismo y generas mucho demérito. Esto te acarrearâ perjuicio y sufrimiento durante mucho tiempo⁵⁴.

Es decir, Buddha rechaza la substancialidad de la conciencia afirmada por Sâti y defiende la insustancialidad de la conciencia, argumentando que ha dicho de muchas maneras que la conciencia se surge interdependientemente (*anekapariyâyena paticcasamuppannam viññânam vuttam*).

Si abstraemos el razonamiento del Buddha, tenemos lo siguiente: Sâti dice que según el Buddha la conciencia es la substancia; El Buddha le contesta que esa comprensión de su Enseñanza es errónea ya que El Buddha ha predicado de muchas maneras que la conciencia surge interdependientemente. Dicho de manera resumida, Buddha argumenta que algo, la conciencia en este caso, surge interdependientemente y que por tanto está vacía de existencia substancial, es vacuidad o insustancial.

⁵⁴ «Kassa nu kho nâma tvam moghapurisa mayâ evam dhammam desitam âjânâsi. Nanu mayâ moghapurisa anekapariyâyena paticcasamuppannam viññânam vuttam aññatra paccayâ natthi viññânassa sambhavo ti. Atha ca pana tvam moghapurisa attanâ duggahîtena amhe c'eva abbhâcikkhasi attanâñ- ca khanasi bahuñ-ca apuññam pasavasi. Tam hi te moghapurisa bhavissati dîgharattam ahitâya dukkhâyâti» (M. I. 258).

En consecuencia, la convertibilidad del surgir-inter-dependiente y la insubstancialidad aparece implícitamente en los sermones del Buddha y no es exacto afirmar que es un descubrimiento revolucionario de Nâgârjuna.

V. CONCLUSIONES

1. Ni el Buddha ni todas las escuelas anteriores a Nâgârjuna aceptan la existencia inherente de los *dharmas*. Afirmar que el Buddhismo antiguo se limita a defender la insubstancialidad del individuo pero no la de los *dharmas*, es anacrónico e inexacto en el caso del Buddha, e incorrecto en el caso de la tradición *Theravâda*.

2. Es necesario revisar la división de la historia de la filosofía budhista en Buddhismo antiguo o *Hînayâna* (insubstancialidad del individuo pero no de los *dharmas*) y Buddhismo *Mahâyâna* (insubstancialidad del individuo y de los *dharmas*).

3. La doctrina de la vacuidad no es una innovación de Nâgârjuna o del *Mahâyâna*.

4. La convertibilidad del surgir-inter-dependiente y la insubstancialidad (*anattâ*) aparece implícitamente en la filosofía del Buddha.

5. En la filosofía del Buddha, la insubstancialidad (*anattâ*) y la vacuidad (*suññatâ*) cumplen la misma función soteriológica y connotan el mismo sentido filosófico. Ambas doctrinas se refieren y expresan de modo distinto la misma tesis.

6. La función y sentido de la vacuidad en la filosofía del Buddha, coincide con la función y sentido de la vacuidad en Nâgârjuna, a saber, inducir al desapego hacia las concepciones especulativas y negar la existencia substancial o inherente de los *dharmas*.

7. La convertibilidad del surgir-inter-dependiente y la vacuidad desarrollada por Nâgârjuna en los MMK, aparece implícitamente en la filosofía del Buddha, aunque en los términos de la insubstancialidad.

8. Nâgârjuna no es un escéptico que se limita a refutar las tesis ajenas sin proponer por su parte tesis alguna.

9. Nâgârjuna restablece y continúa la filosofía de la insubstancialidad y el surgir-inter-dependiente desde un contexto filosófico distinto y en consecuencia con una terminología donde predomina el concepto de vacuidad. Sin embargo, un análisis comparativo de los textos demuestra que no revoluciona la filosofía del Buddha histórico ni socava los cimientos de todas las escuelas del Buddhismo antiguo.

Abraham Vélez de Cea es profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Autor de *Buddha* (Madrid: Ediciones del Orto, 1998), y de *Sermones medios del Buddha* (Barcelona: Clásicos Kairós, en preparación).

Dirección postal: C/. Aniceto Marinas 2, 3º H, E-28008 Madrid.