

CAPÍTULO 44. LA ALTERIDAD DE LA *SHÚNYATA* EN LA
FILOSOFÍA *MADHYÁMIKA* DE NAGARJUNA¹

Antonio M. Martín Morillas
Universidad de Granada

RESUMEN

El escrito presenta una exégesis de la noción de ‘vacuidad’ (*shúnyata*) en la filosofía del ‘camino intermedio’ (*madhyámika*) del budismo mahayana, tal y como se enseña en los ‘Versos fundamentales del camino intermedio’ (*Mula-madhyámika-karika*) escritos por su fundador, el pensador indio Nagarjuna (ss II-III n.e.). Expone el análisis nagarjuniano del vacío y lo interpreta en clave de ‘alteridad’, buscando preparar un estudio contrastativo de esta noción desde una perspectiva trans-asiática. Para ello, analiza la *shúnyata* como alteridad radical, así como la vacuidad de las doctrinas budistas del aparecer dependiente y la impermanencia, la alteridad condicional y relativa del vacío, la meta-alteridad de la *shúnyata* y sus posibilidades para un rebasamiento de la dicotomía entre identidad y alteridad. Concluye que el vacío último de la alteridad sólo significa que ésta ha de ser siempre de carácter dependiente y condicional.

1. LA *SHÚNYATA*² COMO ALTERIDAD RADICAL

El interés de la filosofía occidental por el estudio de la ‘alteridad’ está suficientemente acreditado y posee hondas raíces que se remontan al pensamiento griego (la alteridad del macrocosmos para el hombre como microcosmos), pasan por el pensamiento medieval (la alteridad del Creador para con las criaturas) y se desarrollan con la Modernidad (la alteridad entre sujeto y objeto) hasta la filosofía de nuestros días. Menos conocido es el tratamiento de la alteridad en la evolución del pensamiento asiático.

Acaso no exista una noción filosófica que sea más *alter* para el pensamiento ordinario, e incluso para el pensamiento filosófico más sofisticado, que la noción de ‘vacuidad’. Acaso tampoco exista, dentro del

¹ La publicación de este escrito se enmarca dentro del Proyecto de Investigación ‘Pensamiento y literatura en el Japón contemporáneo’ de la Universidad de Salamanca. Pretende investigar la alteridad de la *shúnyata* como un estudio propedéutico para el abordaje filosófico de la noción japonesa de ‘*marebito*’ en un contexto asianista.

² ‘*Śūnyatā*’ (शून्यता) es un término del sánscrito que proviene del adjetivo *śūnya*, que significa ‘vacío’, ‘vacuo’. Expresa, por tanto, la idea de ‘vacuidad’ o ‘vaciedad’. Aquí escribimos ‘*shúnyata*’, buscando un acercamiento fonético entre el español y el sánscrito. Sus equivalentes en otras lenguas asiáticas son, entre otros, *Suññatā* en pali, *Stong pa nyid* en tibetano, *Kōng* (空) en chino, *Kū* (空) en japonés, *Gong-seong* (공성/空性) en coreano o *Qoyusun* en mongol.

pensamiento asiático, ningún abordaje más ‘alter-nativo’ de la noción de vacuidad que los efectuados por el budismo mahayana y el taoísmo. Ni, finalmente, acaso exista entre éstos últimos un estudio tan delimitado y exhaustivo de la noción de vacuidad como el efectuado por el filósofo indio Nagarjuna.

La vacuidad es una característica fundamental de los fenómenos que, de acuerdo con la doctrina budista, surge del hecho de la ‘naturaleza impermanente de todas las formas’, es decir, de una transitoriedad radical que afecta a todos los entes y eventos que se presentan en el mundo experimentable: nada posee una ‘identidad esencial perdurable’. Buda enseñó que la ‘comprensión de la vacuidad’ (*śhūnyata-viṣpassana*) de los fenómenos es un aspecto del ‘cultivo de la intelección’ (*viṣpassana-bhavana*) que conduce a la sabiduría y la paz interior.

La importancia de la ‘intelección de la vacuidad’ se enfatiza especialmente en el budismo mahayana. Recibe tratamiento en los sutras *Tathagatagarbha*, pero es en la literatura *Prajña-paramita* donde, convertida en una teoría de la vacuidad cósmica, se enfoca canónicamente. La forma más sistematizada de someter a análisis filosófico esta importante doctrina del budismo mahayana la constituye muy probablemente el sistema ‘*madhyāmika*’ (la ‘doctrina del camino intermedio’), conocido también como ‘*śhūnyavada*’ (la ‘teoría del vacío’, ‘de la negatividad’ o ‘de la relatividad’), que mantenía que tanto el sujeto como el objeto son ‘irreales a nivel último’. La figura más sobresaliente de la filosofía *madhyāmika* es, sin lugar a dudas, su fundador: el filósofo indio Nagarjuna (c. 150-250 n.e.), autor entre otras obras de la *Mahā-prajñāparamita-sāstra* (‘Gran tratado de la sabiduría perfecta’) y la *Mūlamadhyāmika-kārikā* (‘Versos fundamentales del camino intermedio’) (MMK). Ésta última es la ‘obra *madhyāmika*’ por excelencia, en la cual basamos los comentarios de este estudio³.

La escuela *madhyāmika* india fue transmitida a China por Kumarajiva, cuyas traducciones de los dos textos fundacionales de Nagarjuna y de la obra fundamental de Aryadeva (el principal discípulo indio de Nagarjuna) se convirtieron en la base escritural de las influyentes escuelas budistas *San-lun* china y *Sanron* japonesa (las llamadas ‘escuelas de los Tres Tratados’), herederas y transmisoras en sus respectivos países de la filosofía *madhyāmika*⁴.

En sus escritos, especialmente en la MMK, Nagarjuna expone la ‘irrealidad ontológica’ de todos los elementos del mundo fenoménico,

³ Garfield, J. L. (ed) (1995): *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Nueva York, Oxford University Press. (Aquí citamos según esta edición en inglés, a la que aludimos con las siglas MMK). Existe la versión en español de Arnau, J. (ed) (2004): *Fundamentos de la vía media de Nagarjuna (Mūlamadhyamakakārikā)*. Madrid, Ediciones Siruela.

⁴ Cf Hsueh-Li Cheng (1984): *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*. Nueva York, Philosophical Library.

refutando las posibles objeciones a la doctrina de la vacuidad y explicando la posibilidad de una coexistencia en la práctica de las verdades absoluta y relativa. Nagarjuna efectúa su análisis de la vacuidad bajo el presupuesto de que el vacío es la ‘marca’ de todos los fenómenos y que esa marca es una consecuencia natural del aparecer dependiente. De hecho, identifica la ‘vacuidad’ (*śūnyata*) y el ‘aparecer dependiente’ (*pratitya-samutpada*). Su analítica de la vacuidad sostiene que la postulación de cualquier modalidad de ‘naturaleza esencial’ en el mundo de los entes (del tipo de una alteridad esencial, por ejemplo) haría imposible el proceso de aparición dependiente e incluso cualquier clase de originación, pues las cosas y eventos siempre habrían sido y siempre continuarían siendo. Como la impermanencia es un dato, no pueden existir ‘esencias permanentes’.

Este movimiento permite a Nagarjuna abordar a su vez el análisis de la relación entre *samsara* y *nirvana*, que vale para el análisis de la relación entre identidad y alteridad aparentes y verdaderas. Si todos los sucesos fenoménicos (esto es, todo lo que acontece en el *samsara*) están vacíos, entonces también lo están de toda capacidad necesaria de producir sufrimiento. Así, el *nirvana* no tiene que ser ni nada añadido al *samsara* como desde fuera, ni ningún proceso de filtrado de éste como para que sólo reste aquél. El *nirvana* (el dinamismo dialógico de identidad y alteridad verdaderas) no es más que el *samsara* (el fijismo monológico de identidad y alteridad aparentes) correctamente experimentado a la luz de la intelección de la ‘naturaleza vacía’ de todas las cosas.

La escuela *madhyāmika* de Nagarjuna niega el sentido último del concepto de ‘esencia’ en general, porque afirma que todo lo que existe aparece dependientemente y está, por ello, vacío de ‘esencia inherente’, centrándose así en la interrelación de aparecer dependiente (u ‘originación dependiente’) y vacuidad. Como todo está vacío, no es posible afirmar nada desde el punto de vista último. Ante esa ‘alteridad radical’ que es la *śūnyata*, ni siquiera se pueden definir o delimitar los perfiles de lo identitario: ‘Todo lo que aparece dependientemente es... sin distinción (y) sin identidad’⁵. Que todo es vacío significa, entonces, que todo es convencional, condicionado y dependiente, incluidos el aparecer dependiente y el vacío mismos. Lo aparecido dependientemente posee una ‘existencia convencional’, pero no existe últimamente. A nivel último, el aparecer dependiente equivale a la vacuidad y la vacuidad equivale al aparecer dependiente. Hay una ecuación de fondo entre el mundo fenoménico y el vacío, o entre el *samsara* y el *nirvana*⁶. La ‘ausencia fundamental de identidad intrínseca’ implica una imposibilidad de existencia última, pero no se identifica directamente con la aniquilación absoluta de una total irrealidad, pues la realidad empírica no viene negada por la afirmación de

⁵ MMK 2.

⁶ Cf MMK 100-101.

su vacuidad⁷. Sólo significa que lo fenoménico carece de una ‘esencia identificable que persista en el tiempo’. Y eso sirve también para el juego de identidades y alteridades dentro de lo fenoménico. En la MMK, ‘vacío’ significa siempre ‘vacío de esencia y/o de existencia inherente’⁸. Y la ‘existencia inherente’ en sí misma es completamente falsa en cualquiera de sus formas y niveles, porque la ‘naturaleza última’ es el vacío, de modo que su verdadero estatus es en realidad de carácter ‘convencional’.

2. LA VACUIDAD DEL APARECER DEPENDIENTE Y LA IMPERMANENCIA

Al examinar las ‘condiciones del aparecer dependiente’, Nagarjuna apunta que esas condiciones han de estar ‘vacías de existencia inherente’ si quieren ser verdaderas condiciones del aparecer. La relación de las condiciones con lo condicionado exige que las condiciones carezcan de existencia inherente y de poderes causales intrínsecos, es decir, que sean vacías, habida cuenta de que, de no ser así, lo condicionado habría de existir también inherentemente y ya no se podría dar ningún aparecer dependiente. Justo porque hay fenómenos que aparecen, no sólo las condiciones de aparición sino también los fenómenos mismos aparecientes han de ser vacíos, porque, si no, o ya existirían desde siempre o no aparecerían nunca. La originación dependiente es, pues, una ‘relación condicional’ en la que ninguna ‘esencia’ está presente⁹. La ‘dependencia’ o ‘existencia dependiente’ no significa que cuando una esencia existe, entonces existe otra esencia separada de ella; al revés, significa que, justo porque ni una cosa ni otra existen como esencias, justo porque los dos *relata* de los fenómenos relacionados están vacíos, entonces cuando la una existe, también existe la otra. El ‘vacío del efecto’, además, se sigue del ‘vacío de las condiciones’ y del ‘vacío de la relación’ misma entre las condiciones y el efecto.

Así, la posición reificacionista de que los fenómenos poseen una naturaleza determinada y de que esa naturaleza proviene de unas causas basadas en poderes esenciales, por lo cual no pueden proceder de un ‘proceso sin esencia’ con unas ‘condiciones sin esencia’, está mal fundada. Presupone erróneamente que la falta de existencia inherente de los fenómenos implica su total inexistencia o que entran en la existencia desde ninguna parte. Los fenómenos no provienen de la absoluta nihilidad, sino del vacío entendido como ‘ausencia de existencia inherente’. ‘Efectos vacíos’ dependen de ‘condiciones vacías’, pues unos y otros carecen de existencia inherente vistos desde la perspectiva última. Por tanto, la doctrina de la originación dependiente

⁷ Cf MMK 101-102.

⁸ Cf MMK 105.

⁹ Cf MMK 110-111.

a partir de condiciones exige la ‘vacuidad de la causación’. Contra los extremos del ‘reificacionismo’, por un lado, para el cual la causación es no-vacía o inherentemente existente, y del ‘nihilismo’, por otro, que sostiene que no hay posibilidad ninguna de explicar los fenómenos acudiendo a condiciones y que no existe en absoluto la originación dependiente, afirmar el vacío de la causación es aceptar la utilidad del discurso causal (contra el nihilismo), resistiéndose a la vez a fundamentarlo en unos poderes causales que no soportan el análisis último (contra el reificacionismo). Sólo la originación dependiente explica la coherencia del universo y su reducción al vacío no es sino el hecho de que no hay en ello ‘nada más que explicar’. Este ataque contra las visiones reificacionista y nihilista de la causalidad es el primer paso que efectúa Nagarjuna en su esfuerzo por ‘desmistificar la vacuidad’¹⁰.

Un segundo paso del análisis es la demostración del ‘vacío del movimiento’. El movimiento no es un ente, ni una propiedad independientemente existente de entes móviles, ni tampoco una parte de su naturaleza. Hay en verdad movimiento y cambio, pues, de no haberlos, no habría aparición (dependiente ni independiente), ni impermanencia, ni tiempo. Pero lo que no es lícito es ‘reificarlos’. Con la reificación del movimiento y el cambio, se caería en el absurdo de que la impermanencia sería permanente y el aparecer no aparecería. En consecuencia, las dos propiedades que según el budismo caracterizan a todas las cosas, esto es, ‘aparición dependiente’ (*pratitya-samutpada*) e ‘impermanencia’ (*anatta*), no pueden existir inherentemente en sí mismas y han de ser vacías¹¹. Pero el vacío de la aparición dependiente y de la impermanencia no equivale a su completa inexistencia. No hay un mundo ilusorio de cambios y movimientos detrás del cual yacería una realidad última estática. Los apareceres impermanentes realmente transforman un mundo único que no tiene existencia inherente, sino dependiente y convencional, sin necesidad de una realidad última separada que exista de por sí¹².

El tercer escalón analítico que recorre Nagarjuna en la MMK es el de la ‘vacuidad de la percepción’. Ni la ‘percepción’, ni el ‘sujeto preceptor’ ni el ‘objeto percibido’ poseen existencia inherente. Si las facultades perceptivas existieran de esa manera, la percepción sería su esencia. Pero entonces su actividad no requeriría de condiciones específicas para su activación ni de objetos externos que percibir. La percepción ocurriría por la pura existencia de las facultades perceptivas, lo que no es el caso. Sin necesidad de objetos perceptibles, además, la percepción sólo se tendría a sí misma para percibirse. Si la percepción percibe otras cosas, no puede hacerlo en virtud de poseer la perceptibilidad como una propiedad inherente. No es que la percepción sea imposible, sino que sólo se puede explicar por referencia a lo que está ‘fuera’ de

¹⁰ Cf Garfield en MMK 122.

¹¹ Cf MMK 126.

¹² Cf MMK 133-134.

las facultades perceptivas. La percepción es fundamentalmente ‘relacional’, y no un fenómeno con identidad intrínseca. No es necesario postular la facultad perceptiva como un ente independiente que planea sobre las cadenas de fenómenos interdependientes que contribuyen a la percepción. La percepción y el sujeto preceptor no son ‘entes sustanciales’ o independientes, sino ‘fenómenos relacionales’ o dependientes. Todas las facultades de la sensibilidad interna y externa están ‘vacías de existencia independiente’ e intrínseca, pero todas ellas ‘existen convencionalmente’. No es verdad que no haya percepción ni facultades perceptivas ni objetos perceptibles, sino que ninguno de éstos se puede analizar como entidades ‘autónomas’, porque son fenómenos cuya existencia y caracterización dependen de los ‘demás fenómenos’ a ellos relacionados¹³. De manera similar, los cinco ‘agregados’ (*skandhas*) de la individualidad humana (según la psicología budista, ‘cuerpo, sensación, pensamiento, sentimiento y conciencia’, esto es, la persona entera) también están vacíos de existencia inherente¹⁴.

En general, una vez que se ha demostrado la vacuidad de un fenómeno o grupo de fenómenos, toda réplica cae, según Nagarjuna, en *petitio principii*. La demostración de que algo está vacío de existencia inherente implica de por sí la demostración, a la vez, de que aparece dependientemente y de que es convencionalmente real. La presunción contraria de que posee existencia inherente exige asumir que el fenómeno en cuestión es completamente independiente e incausado, que es justo lo que se tenía que demostrar, o que depende de otro fenómeno con existencia inherente, con lo que se tiene que demostrar la existencia inherente del segundo fenómeno y de la relación de dependencia entre ambos en un *regressus ad infinitum*¹⁵. Pero el punto no está tanto en que la vacuidad caracteriza sin más a todos los fenómenos, sino más bien en que la existencia inherente es una noción incoherente y que la vacuidad es el único ‘análisis posible’ de la existencia, incluida la experiencia de la alteridad.

Así se aprecia en los siguientes análisis de la MMK, que focalizan la ‘vacuidad de los elementos’ (de la relación vacía entre los entes particulares y sus propiedades) y ‘del deseo y el que desea’ (como muestra de la relación vacía entre el individuo y sus características psicológicas), que sirven de tránsito para pasar al examen exhaustivo de la ‘naturaleza vacía de lo condicionado’, esto es, del mundo vacuo de las cosas condicionadas en general. Los fenómenos son vacíos porque aparecen dependientemente, pero no por ello tiene el ‘aparecer’

¹³ Cf MMK 140-141.

¹⁴ Cf MMK 143.

¹⁵ ‘Cuando se efectúa un análisis mediante la vacuidad, / si alguien hubiera de ofrecer una réplica, / esa réplica fracasará, pues presupondrá / exactamente lo que se ha de probar. // Cuando se efectúa una explicación mediante la vacuidad, / cualquiera que quisiera encontrar defecto en ella / no encontrará defecto, pues la crítica presupondrá / exactamente lo que se ha de probar’ (MMK 13).

dependiente mismo que existir inherentemente ni tampoco que, junto con la ‘estasis’ y la ‘cesación’, no existir en absoluto¹⁶. La ‘impermanencia’ (*anicca*) significa que todos los fenómenos llegan a ser, se mantienen siendo y dejan de ser (aparición, estasis y cesación) ‘dependiendo’ siempre de unas condiciones. Pero, por un lado, el aparecer dependiente mismo no puede ser producido por las condiciones, porque entonces él también tendría las tres propiedades de ‘aparición, estasis y cesación’. Es decir, el aparecer dependiente sería impermanente, con lo que las cosas a veces no aparecerían dependientemente. Eso entraría en contradicción con la tesis de la aparición dependiente de ‘todos’ los fenómenos, afectando al corazón mismo de la doctrina budista de la impermanencia. Conduciría asimismo a un ‘círculo vicioso’, porque, si el aparecer aparece, debe haber ya un aparecer en virtud del cual aparece. Pero, por otro lado, tampoco puede el aparecer dependiente dejar de ser producido en algún sentido por condiciones, porque entonces no dependería absolutamente de nada para existir. Eso contradiría la tesis de que todo aparece dependientemente, de tal modo que el aparecer dependiente mismo se volvería en contraejemplo de la tesis¹⁷.

Las ‘tres características’ del aparecer dependiente (la aparición, la estasis y la cesación), por tanto, no pueden ‘ni caracterizar ni dejar de caracterizar’ al fenómeno mismo del aparecer dependiente. Si lo caracterizaran, tendrían que estar presentes en él juntas o separadas. Si ‘separadas’, entonces unas partes del aparecer dependiente tendrían una de las tres características y otras tendrían una u otra de las otras dos, habiendo partes aparecientes, partes permanentes y partes cesantes. Eso está en contradicción con la tesis de que son ‘todos los fenómenos’ los que aparecen, permanecen y cesan. Si, por su lado, las tres propiedades o características del aparecer dependiente se presentan ‘juntas’ o simultáneas, su simultaneidad se hace imposible, porque, siendo contradictorias entre sí, no pueden estar al mismo tiempo y en el mismo sentido en el aparecer dependiente ni pueden fenómenos idénticos estar simultánea y unívocamente apareciendo, permaneciendo y cesando. ‘Ni separadas ni juntas’ pueden caracterizar, pues, las propiedades al aparecer dependiente. Tampoco puede éste poseer otras ‘características distintas’ de las que tienen los fenómenos por aparecer dependientemente, porque no se sabría responder, salvo cayendo en el ‘regreso’, cuáles son las características de esas características diferentes ni si todas ellas aparecen, permanecen y cesan. Pero tampoco puede ser cierto que el aparecer, permanecer y perecer dependientes no tengan ‘ningunas características’ o propiedades en absoluto, porque entonces no serían fenómenos en ningún sentido. En definitiva, el aparecer dependiente no es

¹⁶ Cf MMK 159.

¹⁷ ‘Si el aparecer fuera producido, / entonces tendría también las tres características (de aparición, estasis y cesación). / Si el aparecer no fuera producido, / ¿cómo podrían existir las características de lo producido?’ (MMK 18).

candidato para convertirse en la ‘esencia de las cosas’, porque la esencia resulta carecer justamente de las tres características universalizadas aquí. Sencillamente, está vacío de esencia inherente¹⁸.

Además, el aparecer dependiente no puede depender de otro fenómeno, esto es, de un aparecer dependiente ‘más básico’. En efecto, si ese ‘aparecer básico’ aparece con una dependencia respecto a otro fenómeno originado dependientemente (el ‘aparecer inicial’) y éste se explica como dependiendo de aquél, se está haciendo a la ‘base’ depender de aquello que ella explica, cayendo así en ‘círculo vicioso’. Y si se alega que los fenómenos de los que depende la base son diferentes de los que ella explica y que esos fenómenos dependen de otra base, se cae entonces en el ‘regreso’. Si se postula, por contra, que el aparecer básico mismo no aparece, su postulación deja de ser necesaria, pues ya no es cierto que todo fenómeno, incluido el aparecer dependiente, se explique por otro fenómeno ontológicamente más fundamental o básico¹⁹.

La ‘analogía de la lámpara’, que se ilumina tanto a sí misma como a los demás objetos, utilizada por escuelas budista críticas de la posición *madhyámika*, no tiene validez para Nagarjuna como demostración de que el aparecer dependiente pueda hacerse surgir ‘a sí mismo y a los demás’, de tal modo que los restantes fenómenos fueran dependientes del aparecer dependiente, pero el aparecer dependiente mismo fuera ‘independiente y no-vacío’. Es la salida esencialista reflejada en estos versos: ‘Justo como una lámpara / se ilumina a sí misma y a los demás, / así se hace surgir el aparecer a sí mismo / y a las demás cosas aparecidas²⁰. Según Nagarjuna, la relación entre la lámpara y lo que ella ilumina no soporta la comparación con la noción de una base con existencia inherente de la que puedan depender cosas que no existen inherentemente. De ahí que responda a la crítica con los siguientes versos: ‘En la lámpara y su lugar, / no hay oscuridad. / Entonces, ¿qué ilumina la lámpara? / Pues la iluminación es el clarearse de la oscuridad²¹. Igual que la lámpara, más que iluminarse a sí misma y a los objetos, lo que hace es iluminar la oscuridad, el aparecer dependiente, más que originarse a sí mismo y a los fenómenos, aparece como la pura vacuidad dependiente de los fenómenos. Hay en verdad una ‘disanalogía’ entre la relación de la lámpara y lo que ilumina y la relación del aparecer dependiente y lo que depende de él. Si lo que se pretende es hacer que el aparecer dependiente no aparezca dependientemente mientras que los fenómenos sí, la analogía de la lámpara debería señalar esa diferencia de estatus entre dependencia e independencia, entre ser independiente o dependiente, con la diferencia entre estar o no estar iluminado. Pero, en el caso de la lámpara

¹⁸ Cf MMK 163.

¹⁹ Cf MMK 164.

²⁰ MMK 19.

²¹ Ibid.

concreta, no hay nada que no esté iluminado, sino que lo están la lámpara y todo lo que cae bajo su radio. En la tradición budista, la oscuridad es en general un fenómeno positivo. No obstante, Nagarjuna hace ver que, si se adopta una posición reificacionista, la oscuridad se reifica con igual facilidad que la luz. Incluso si no se quiere reificar la oscuridad, considerándola como mera ausencia de luz, se estará compelido a reificarla, porque entonces la luz existe inherentemente y, allí donde no está presente, está esencialmente no-presente, de modo que la ausencia esencial de la luz equivale a una oscuridad esencial²². Así, el ejemplo de la lámpara no vale para el caso de un ente dotado de poder inherente que da lugar a una serie de efectos que dependan de él. La función de la lámpara es clarear la oscuridad o generar la iluminación, que son lo mismo. Si la lámpara ilumina objetos por la luz que los alcanza, debería aclarar la oscuridad por medio de una luz propia que alcanzara esa oscuridad. Pero eso supondría que la luz y la oscuridad estarían presentes en el mismo lugar, lo cual es contradictorio²³. Si, por el contrario, no es necesario que la luz de la lámpara tenga que alcanzar a la oscuridad a fin de despejarla, siendo la oscuridad potencial del mundo siempre mayor que la capacidad iluminadora de una sola lámpara, con esa lámpara se podría despejar toda la oscuridad del mundo, lo cual es imposible²⁴. Para mantener que la lámpara se ilumina a sí misma y a los demás por su esencia luminosa real, además, habría que conceder también que, dado que la esencia de la oscuridad es ocultar las cosas y que las cosas con tales esencias se afectan a sí mismas y a las demás, la oscuridad ha de ocultarse a sí misma, con lo que ella no podría esclarecerse ni las cosas podrían ser vistas²⁵. Justo en la misma forma en que la visibilidad de las cosas en el entorno de la lámpara depende de una serie de condiciones, empero, la visibilidad de la lámpara también es dependiente. De este modo, ya no se da una analogía válida con el caso de una diferencia de estatus entre el aparecer dependiente y lo dependientemente aparecido.

En definitiva, el aparecer dependiente es vacío, como son vacíos los fenómenos que aparecen dependientemente. La suposición de que los entes aparecidos aparecen a partir de un proceso de aparición dependiente que aparece independientemente es errónea, porque los fenómenos surgen de otros fenómenos, y no del aparecer dependiente mismo, y porque, si el proceso de aparición precediera a la existencia de lo aparecido, no podría ser la condición de lo aparecido, dado que, si lo fuera, lo aparecido ya existiría previamente, y

²² Cf MMK 165-166.

²³ 'Si la lámpara que aparece / no alcanza la oscuridad, / ¿cómo podría esa lámpara que aparece / haber clareado la oscuridad?' (MMK 19).

²⁴ 'Si la iluminación de la oscuridad ocurre / sin que la lámpara alcance la oscuridad, / toda la oscuridad del mundo / debería iluminarse' (ibid).

²⁵ 'Si, cuando está iluminada, / la lámpara se ilumina a sí misma y a los demás, / la oscuridad debería, sin duda, / ocultarse a sí misma y a los demás' (ibid).

eso es absurdo²⁶. Todos los fenómenos son aparecidos, pero aparecen como ‘vacíos y dependientes’. Llegar a ser es aparecer y todo aparecer es un aparecer dependiente y vacío. Además, ninguna de las cualidades del aparecer dependiente (aparición, permanencia y desaparición) se puede entender como ontológicamente independiente y no-vacía, como fundada en sí misma. No son ningunos entes con esencias, sino ‘fenómenos relacionales vacíos’ que carecen de existencia inherente. Por tanto, no hay nada que posea una existencia inherente en el mundo fenoménico condicionado.

3. LA *SHÚNYATA* COMO ALTERIDAD CONDICIONAL Y RELATIVA

Una vez demostrada la vacuidad de las condiciones y de sus relaciones con los efectos condicionados, de la impermanencia y el cambio, de los elementos y los agregados, y de las características y lo caracterizado, Nagarjuna, al examinar la totalidad determinada por todas esas categorías de análisis (es decir, el aparecer dependiente mismo con todo el mundo fenoménico dependientemente aparecido), muestra que está ella misma ‘en su conjunto’ vacía de existencia inherente. Pero cuando se afirma que algo es vacío o que aparece dependientemente, lo que se dice no es que su estatus sea menor que el de otras cosas que sí tienen esencia o existencia inherente, ni que depende de otra cosa independiente más fundamental, ni que las cosas tienen como esencia al vacío o la dependencia, como tampoco que sean inexistentes el vacío, el aparecer dependiente o los fenómenos convencionales. Lo que se está diciendo es que la existencia inherente de eso es una ilusión: la única manera en que algo puede existir es de forma ‘condicional y relativa’. Al demostrar que tanto los fenómenos como el aparecer dependiente tienen justo ese tipo de existencia, lo que se hace es ‘recobrar la existencia’ de la realidad fenoménica en el contexto de la vacuidad²⁷.

En efecto, el deseo reificacionista y fijista de garantizarle a la realidad fenoménica (tanto en su lado objetivo como subjetivo) un mayor estatus ontológico de lo que parece permitir la vacuidad desemboca en una visión que vuelve a la existencia imposible y absurda. Incluso cabe decir que la adscripción de una existencia ‘inherente e independiente’ al mundo de los fenómenos termina por minimizar la importancia de la existencia e independencia inherentes, pues su resultado es una existencia estática, separada y sin sentido²⁸. La necesidad de una ‘fundamentación sustancial’ de los fenómenos desaparece una vez que se comprende que no sólo no poseen un estatus ontológico último, sino que tampoco necesitan ninguno. Simplemente emergen ‘relacional

²⁶ Cf MMK 168.

²⁷ Cf MMK 176-177.

²⁸ Cf MMK 180.

y dependientemente'. Negar la existencia e inexistencia inherente de los fenómenos es afirmar su realidad convencional. Y afirmar la naturaleza convencionalmente real de los fenómenos es entenderlos como últimamente vacíos. Aunque el sujeto y el objeto de la experiencia fenoménica no son idénticos, ambos son últimamente 'vacíos e interdependientes'. De este modo, cuando la existencia se comprende en términos de vacío y los entes se contemplan en su carácter puramente relacional, 'la identidad y la diferencia' en general, y las relativas a la relación sujeto-objeto en particular, sólo pueden poseer un estatus convencional.

Por su parte, el examen nagarjuniano de los 'límites inicial y final' (nacimiento y muerte) también revela su vacuidad inherente. Ver los entes particulares como teniendo un comienzo y un término de su existencia determinados y no convencionales, con tiempos distintos en los que existen o no con independencia de las convenciones condicionales de su individuación, es verlos como teniendo esencia. Pero los entes están vacíos de ella, por lo que los límites de los objetos son todos 'convencionales e indeterminados'. Una vez que se acepta la visión del mundo desde el punto de vista del vacío, la 'historia particular de cada ente' convencionalmente designado no es más que un 'estadio arbitrario' de un vasto 'continuo de fenómenos interdependientes'. No es que exista un continuo con existencia inherente, sino que la 'totalidad de la realidad empírica' depende de unos componentes vacíos y, por eso, es ella misma vacía²⁹. No se pueden identificar a nivel último 'momentos intrínsecamente anteriores, simultáneos o posteriores' a la existencia de los entes, pues los entes mismos carecen de identidad intrínseca. Los momentos se podrán identificar, pero sólo convencionalmente.

Nagarjuna pasa seguidamente a explicar en la MMK, sin negar su realidad, la 'vacuidad del sufrimiento', la primera y fundamental de las 'cuatro nobles verdades' que según el budismo caracterizan al mundo condicionado. La existencia inherente, en particular, del sufrimiento (*dukkha*) queda refutada porque, como se demostró de los entes y los fenómenos en general, el sufrimiento no puede surgir ni de sí mismo, ni de otro, ni de ambas causas ni tampoco de ninguna causa. Con ello no se niega el sufrimiento que se experimenta en el mundo empírico, sino sólo que posea una existencia inherente³⁰. Lo que se niega es que sea permanente, inamovible.

4. LA SHÚNYATA COMO META-ALTERIDAD

Nagarjuna ha expuesto hasta aquí la 'vacuidad de los fenómenos y del mundo fenoménico', pero aún no ha abordado la 'noción misma de vacuidad' ni su relación con la realidad óptica convencional. El vacío es la 'ausencia total

²⁹ Cf MMK 199-200.

³⁰ Cf MMK 205.

de esencia' y, en cuanto tal, una forma radical de alteridad para la visión común cosificada. Es de carácter completamente 'negativo', por lo que no se puede caracterizar³¹. El objetivo de la meditación sobre el vacío es llevar su comprensión al terreno de la experiencia perceptiva para 'ver las cosas como son'. Y el hecho es que lo que de verdad existe está vacío. Pero lo que de verdad está vacío es percibido erróneamente como existente de manera inherente. Por el contrario, cuando lo que de verdad existe se interpreta como estando vacío, entonces aparece tal y como verdaderamente existe. En particular, es el 'vacío de esencia' lo que hace posible la impermanencia: si las cosas tuvieran esencia, tendrían que ser permanentes.

Ahora bien, la 'vacuidad misma' está también vacía de esencia. De este modo, la alteridad de la vacuidad se vuelve 'meta-alteridad'. Ésta es la doctrina nagarjuniana de la 'vacuidad de la vacuidad'. La vacuidad no es ya una de las diversas propiedades (entre ellas, la identidad y la alteridad) que las cosas puedan o no tener, ni hay unas cosas vacías y otras no-vacías. La vacuidad es la única forma en que las cosas (con su juego de identidades y alteridades dependientemente aparecientes) pueden existir. No es ella misma un ente, ni un fenómeno distinto con el que los demás fenómenos estén relacionados³². El propio vacío no es sino 'la vacuidad de todos los fenómenos'. De hecho, la convencionalidad y el vacío de los entes son lo mismo. El análisis en términos de vacío no postula que las cosas existen en virtud de poseer el vacío, sino que están vacías porque no tienen esencia. Y ese vacío de esencia las convierte siempre en un 'alter virtual'. La vacuidad es una característica de todos los fenómenos, incluida ella misma, y es, como ellos, 'convencionalmente real'³³. Afirmar que las cosas están vacías no es postular unos entes independientes y adscribirles a esos entes la propiedad del vacío. Reificar la vacuidad atribuyéndosela a los fenómenos supone instantáneamente reificar los fenómenos proporcionándoles una naturaleza fija y negar al mismo tiempo su existencia convirtiendo su realidad convencional en irrealidad en comparación con la supuesta realidad del vacío. Negarse a reificarla, sin embargo, no es defender su ininteligibilidad, sino afirmar la 'no inteligibilidad de la idea de existencia inherente'. Como los fenómenos no existen de ese modo, la vacuidad misma y la naturaleza vacía de los fenómenos son inteligibles. Todas las cosas son condicionadas, de manera que resulta imposible encontrar nada en el mundo que tenga una 'naturaleza propia' (*svabhava*). Esa falta de naturaleza propia es lo que las convierte en vacías. Pero lo más sobresaliente de esta doctrina es que las palabras que la ponen de manifiesto se consideran a su vez

³¹ Cf MMK 207.

³² 'Si hubiera siquiera una pizca no vacía, / el vacío mismo no sería sino una pizca. / Pero ni la más mínima pizca es no vacía. / ¿Cómo podría ser un ente la vacuidad?' (MMK 36).

³³ Cf MMK 211-212.

vacías. Así, el discurso acerca de la vacuidad es tan vacío como lo son las cosas mismas. Dicho de otro modo, el mundo no es diferente del lenguaje.

En su examen de la naturaleza fundamental de las cosas y, en concreto, de la ‘relación entre vacío y existencia’, Nagarjuna se detiene en la ‘noción de esencia’, rechazando su coherencia, así como la de sus ramificaciones en los conceptos de ‘existencia inherente’, de ‘ente’ y de ‘no-ente’. La esencia es por definición independiente, de modo que no puede aparecer dependientemente. Como todos los entes aparecen de manera dependiente, ningún ente puede tener esencia y todos han de estar vacíos de esencia independiente. El ‘camino intermedio del vacío’, pues, ni afirma que las cosas existen sin más ni que no existen en absoluto. El análisis a través del vacío, que descarta la existencia inherente de los fenómenos, no nos deja con ningún fenómeno inherentemente no existente, sino con multitud de fenómenos convencionalmente existentes y no-existentes³⁴.

No habiendo entes, no puede haber tampoco una ‘atadura inherente’ a los entes ni a la esencia de los entes, ni un sujeto inherente que se ate a objetos inherentes ni a la existencia cíclica en general. Así pues, el ‘examen de la trasmigración’ en el *samsara* y de los entes que en él trasmigran sólo se sostiene desde la comprensión de la vacuidad. Si se supone que existir y trasmigrar es hacerlo como un ente perdurable, no hay forma de darle sentido al mundo fenoménico. Y un existente que se ate inherentemente a lo condicionado hace incoherente la realidad de la existencia cíclica. Hay que reconsiderar, por tanto, la condición de los fenómenos de la existencia cíclica condicionada (tanto la del sujeto que los experimenta, atándose a ellos o desatándose, como la de los fenómenos externos experimentados), y la del *samsara* y el *nirvana* mismos, desde la clave de la otredad de su vacuidad última. Ni esos fenómenos ni el *samsara* ni el *nirvana* poseen existencia inherente, siendo ‘últimamente inexistentes y convencionalmente reales’. Por su parte, la doctrina moral del *karma*, según la cual las acciones meritorias conducen a la liberación del *nirvana* y los actos incorrectos aumentan la atadura al *samsara* y su sufrimiento, sólo se entiende si la relación kármica entre el agente, las acciones y sus frutos es una ‘relación vacía’, esto es, una relación de agentes, acciones y frutos que no tienen existencia inherente³⁵.

Por su parte, el ‘tiempo’ también ha de ser vacío. No se puede concebir el tiempo como un ente que exista con independencia de los fenómenos temporales. El tiempo es más bien una ‘serie de relaciones’ entre esos fenómenos. Si el tiempo existiera como un ente, o sería estacionario o sería cambiante. Si se dijera que es ‘cambiante’, habría que postular un ‘supertiempo’ en el que pudiera ocurrir el cambio. Si, por el contrario, se dijera que es ‘estático’, el pasado, el presente y el futuro o tendrían que coexistir o no

³⁴ Cf MMK 222-223.

³⁵ Cf MMK 231.

podrían existir. No se debe suponer que el tiempo exista como un ente que dependa de otro ente más fundamental, ya que ningún ente que existe en el tiempo (y todos existen en él) existe inherentemente, por lo que ninguno puede servir de base ontológica para la existencia inherente del tiempo. Sin entes convencionales relacionados temporalmente, ciertamente, no hay tiempo. El único modo de existencia posible del tiempo es el de una ‘forma de relación’ entre fenómenos empíricos. Fuera de esos fenómenos y de esas relaciones, no hay tiempo. Pero, como los fenómenos y sus relaciones carecen de existencia inherente, el tiempo ha de carecer también de ese tipo de existencia³⁶.

Además, el aparecer dependiente y la perfecta interdependencia de los fenómenos no exigen la dependencia inherente de ningún fenómeno respecto de una ‘combinación de todas sus condiciones’ de carácter esencial. Esa dependencia existe, pero no inherentemente. Un grupo de condiciones no determina su efecto porque las condiciones dependan de un efecto inherente, ni porque el efecto dependa de unas condiciones inherentes, ni porque efectos inherentes dependan de condiciones inherentes, ni porque efectos y condiciones no inherentes dependan inherentemente. Las condiciones determinan el efecto sencillamente porque, cuando esas condiciones se presentan, surge el efecto, lo cual se puede explicar acudiendo a otras regularidades sin tener que presentar un ‘fundamento independiente’ de la red de esas regularidades. Sólo si las condiciones y los efectos son vacíos, puede haber un ‘aparecer interdependiente’ de fenómenos. La ‘combinación de condiciones’ únicamente es explicable si ella misma está vacía de existencia inherente³⁷. Asimismo, igual que impide la existencia inherente de los fenómenos, el vacío impide también establecer inherentemente ‘la generación y la destrucción’ de los fenómenos³⁸. Lo vacío no puede llegar a ser ni destruirse, porque carece de toda base para una predicación y porque no contiene nada que se pueda traer o sacar de la existencia; y lo no-vacío tampoco, porque su permanencia e independencia inherentes impide que llegue a ser o se destruya³⁹.

5. LA *SHÚNYATA* COMO REBASAMIENTO DE LA DICOTOMÍA ENTRE IDENTIDAD Y ALTERIDAD

Vemos cómo la ontología nagarjuniana del vacío posee un doble filo: ‘convencional’ y ‘último’. Aun cuando es en virtud del hecho de que los entes

³⁶ Cf MMK 256-257.

³⁷ Cf MMK 266.

³⁸ ‘Cuando no existen entes, / no hay generación y destrucción. / Sin generación y destrucción, no hay entes existentes’ (MMK 57).

³⁹ ‘No es sostenible que lo vacío / se genere o se destruya. / No es sostenible que lo no-vacío / se genere o se destruya’ (ibid).

convencionales están constantemente apareciendo y desapareciendo por lo que son vacíos, desde el punto de vista último su vacuidad implica que no aparecen, permanecen ni cesan. Así, al mismo fundamento en base al cual se afirma el vacío se le deniega realidad inherente mediante la comprensión del vacío mismo. El vacío de los fenómenos se afirma sobre la base de su impermanencia momentánea, pero esa impermanencia y la existencia de los objetos impermanentes de los que se afirma su vacuidad no están presentes desde el punto de vista último. Según Nagarjuna, eso es algo de lo que no hay extrañarse, ya que, si un fenómeno apareciera desde la mirada última, ese fenómeno sería ‘no-vacío’. Justo la ausencia de tal fenómeno no-vacío es lo que confirma la vacuidad del vacío, y no su presencia, la cual confirmaría la posición realista. El realista del budismo se equivoca cuando reifica las entidades relacionadas con lo último, como la vacuidad, la impermanencia, las cuatro nobles verdades o el mismo Buda. Además, al tratarlas como fenómenos reales que existen intrínsecamente, devalúa lo convencional en un mero mundo de ilusión. Ni siquiera Buda, que es el máximo candidato para la reificación en el contexto del budismo, puede existir inherentemente ni en virtud de su propia esencia, ni de alguna propiedad de sus agregados o *skandhas*, ni de nada distinto como pueda ser una ‘naturaleza búdica’ o un estado nirvánico con existencia inherente. Buda y todo lo que le pertenece han de estar vacíos de existencia inherente. Del Tathagata, de la iluminación y de la vacuidad sólo se puede decir que están vacíos, pero eso sólo se puede decir convencionalmente.

Así se aprecia en este importante tetralema nagarjuniano: “Vacío’ no se debería afirmar. / ‘No-vacío’ no se debería afirmar. / Ni los dos ni ninguno se deberían afirmar. / Sólo se usan nominalmente⁴⁰. Este tetralema negativo apunta a la relación entre el discurso convencional o ‘verdad relativa’ y la comprensión de la vacuidad o ‘verdad última’. En un sentido, últimamente todo es vacío, pero, en otro, nada se puede decir últimamente de las cosas. A nivel último no hay ningún ente del que se pueda decir que está vacío o no-vacío. Ni se puede decir que los entes no son ni vacíos ni no-vacíos, porque eso contradiría el hecho de que es correcto interpretar convencionalmente los fenómenos como vacíos. El vacío de los fenómenos significa que no hay últimamente ningunos fenómenos, sean vacíos o sean no-vacíos. Las cosas vacías existen convencionalmente, pero nada se puede decir sobre su estatus último. Para quien, como Nagarjuna, adopta la vacuidad como punto de partida, incluso la afirmación de que ‘todo está vacío’ es absurda, porque el significado real de la vacuidad consiste en ‘no afirmar nada en sentido último’. Que el vacío es la naturaleza fundamental de los entes y del mundo no significa sino que los entes y el mundo carecen de naturaleza fundamental⁴¹.

⁴⁰ MMK 61.

⁴¹ ‘Cualquiera que sea la esencia del Tathagata, / ésa es la esencia del mundo. / El Tathagata no tiene esencia. / El mundo es sin esencia’ (MMK 62).

Las ‘ilusiones fundamentales’ (deseo, odio y confusión) y los ‘errores cognitivos básicos’ (permanencia del yo, felicidad en el *samsara*, pureza del cuerpo y esencia separada) que, según el budismo, componen los lazos de la atadura a la existencia cíclica, como la atadura y el *samsara* mismos, están todos vacíos de existencia inherente. En efecto, si se declara que unas y otros son propiedades inherentes que pueden servir de fundamento de la existencia inherente del *samsara* y de sus fenómenos, entonces el *nirvana* se vuelve imposible, pues el *nirvana* no es sino el resultado de su eliminación. Y si se niega que existan, entonces no puede haber *samsara* y todo sería *nirvana*, además de que la distinción entre *samsara* y *nirvana* sería totalmente ilusoria e irrelevante⁴². Las ilusiones y los errores son vacíos, pues no sólo aparecen dependientemente, sino que dependen de entes y características que se han demostrado ser vacíos. Más aún, son ilusiones y errores del yo, que tampoco existe inherentemente, de modo que, siendo atributos de un fenómeno vacío, no pueden ser no-vacíos. Y están causados por el contacto sensorial, la percepción y la cognición, que son también fenómenos vacíos. En consecuencia, desde la perspectiva última ‘no existen ni el error ni el que yerra’. Como los errores tienen su raíz en la adherencia y la existencia inherente de ésta ha de depender de un sujeto inherentemente existente de la misma (lo cual no existe), los errores no pueden existir inherentemente⁴³. Sólo hay, además, dos posibilidades fácticas: el error o ha aparecido o no ha aparecido. Si lo ha hecho, entonces depende de algo y no puede existir inherentemente. Si no lo ha hecho, entonces no existe en absoluto. Luego, si existe, tiene que ser vacío. Sin embargo, del hecho de que no haya un yo permanente ni felicidad en el *samsara* ni un cuerpo puro no hay por qué concluir que existan ‘inherentemente’ un yo impermanente, el sufrimiento *samsárico* o un cuerpo impuro. Los objetos de la comprensión convencional correcta no existen de manera más inherente que los de la incorrecta. La verdad no se funda por referencia a entes sustanciales reales e independientes. Al abandonar el error, desaparece la ignorancia de la naturaleza verdadera de las cosas, pero eso no se debe a que se aprehendan cosas y naturalezas verdaderas en sentido esencial. Lo único que se aprehende es que no hay ‘cosas en sí mismas’ y que las que se experimentan no tienen ninguna naturaleza última que comprender.

Por todo ello, las ‘cuatro nobles verdades’ del budismo (existencia del sufrimiento en la vida cíclica, existencia de una causa del sufrimiento, posibilidad de la cesación del sufrimiento y posibilidad de un ‘óctuple camino’ para la cesación del sufrimiento), y también sus ‘tres tesoros’ o refugios (Buda, el *Dharma* y la *Sangha*), han de ser reelaborados desde la perspectiva del vacío y de su relación con la verdad convencional, sabiendo que el vacío, la originación

⁴² Cf MMK 284-285.

⁴³ ‘Si no hay adherencia / ni errónea ni de otro tipo, / ¿quién vendrá a estar en el error? / ¿Quién no tendrá ningún error?’ (MMK 65).

dependiente y la verdad convencional son ‘correlativos’. En concreto, el objetivo de la filosofía *madhyámika*, que consiste (como el del budismo en general) en la liberación del sufrimiento, sólo se puede alcanzar con la comprensión de la naturaleza última de la realidad, que es el vacío, y de la naturaleza última del vacío, que es también el vacío⁴⁴. Así, la comprensión de la vacuidad posee una dimensión ‘soteriológica’. Ahora bien, comprender la naturaleza última de la realidad es algo que depende de comprender la verdad convencional, pues consiste precisamente en entender que ‘la naturaleza convencional de la realidad es meramente convencional’. La verdad última del vacío no es algo absoluto que se alza por detrás de la realidad convencional. Para Nagarjuna, es un error peligroso ‘absolutizar’ el vacío. La visión *madhyámika* del vacío, mal interpretada a menudo como una negación completa de los fenómenos, es en realidad aquella interpretación del vacío de los fenómenos que afirma que el hecho de que un fenómeno sea vacío no significa que sea ‘inexistente’. La doctrina de que todo está vacío no significa que todo es irreal, sino que todo aparece y desaparece en un proceso de originación dependiente⁴⁵. El exceso del reificacionismo se plasma, así pues, en una reificación del mundo fenoménico y un nihilismo respecto del vacío; y el exceso del nihilismo cristaliza en una anulación del mundo fenoménico y una reificación del vacío. El ‘camino intermedio’ (*madhyámika*) no debe reificar ninguno de los dos y debe considerar a ambos como vacíos. Los dos excesos presuponen que existir ha de consistir en poseer esencia inherente y su desavenencia radica en si la existencia inherente ha de aplicarse al mundo fenoménico convencional o al vacío último. En contra de ambos, el camino intermedio propone que ‘existir significa existir convencionalmente’ y que ésa es la única forma en que existen tanto lo fenoménico como lo último. Esta íntima ‘relación entre vacuidad, originación dependiente y convención’ es justo en sí misma el camino intermedio⁴⁶.

La ‘vacuidad de la vacuidad’ se basa, en definitiva, en el hecho de que lo que aparece dependientemente es el vacío y viceversa. Vacuidad y mundo fenoménico no son dos realidades diferentes, sino dos maneras de designar ‘lo mismo’. Y ambas maneras son designaciones dependientes o convencionales. Además, la relación entre el mundo convencional del aparecer dependiente y la vacuidad misma es también en sí una relación vacía. No existe nada que carezca de las ‘propiedades coextensivas’ de vacuidad, originación dependiente e identidad convencional. De este modo, los fenómenos como el aparecer, el cesar, el sufrir, el cambiar o el iluminarse son posibles en virtud de la identidad

⁴⁴ ‘Para quien es claro el vacío, / todo se vuelve claro. / Para quien no es claro el vacío, / nada se vuelve claro’ (MMK 69).

⁴⁵ Cf MMK 300.

⁴⁶ ‘Todo lo que aparece codependientemente / se explica por ser vacuidad. / Eso, que es una designación dependiente, / es ello mismo el camino intermedio’ (MMK 69).

entre 'originación dependiente y vacuidad' y de la equivalencia entre 'independencia ontológica y realidad intrínseca'. Para quien reifica el vacío (que es la tentación más propia del budismo, ya que la doctrina de la impermanencia impide de partida reificar lo fenoménico, pues consiste precisamente en la negación de esa posibilidad), existencia y vacuidad son términos opuestos. Pero la identidad de vacuidad y existencia convencional hace ver que es el reificacionista quien niega la existencia de los fenómenos anteriores al negar su vacuidad. Por contra, el análisis *madhyámika* en términos de vacuidad, que incluye la comprensión del vacío de la vacuidad, vuelve comprensibles al mundo fenoménico y a la propia vacuidad como algo que aparece dependientemente, posee realidad empírica y existe nominalmente, esto es, como algo que es real pero que carece de esencia intrínseca permanente. La verdad filosófica del vacío de la vacuidad no contradice, pues, la verdad convencional del sentido común sino que, al contrario, la hace comprensible. Lo que sí la contradice es afirmar la no vacuidad de los fenómenos y sus interrelaciones. Para la opinión común (dentro del budismo), el mundo es una red de fenómenos que aparecen dependientemente, de manera que esa opinión sólo puede tener sentido si se afirma que el mundo es vacío⁴⁷. Si el mundo no se considera vacío, la impermanencia y la originación dependiente pierden su sentido⁴⁸. El vacío no puede ser distinto de la realidad convencional del mundo fenoménico, porque ser vacío significa ser 'convencional y dependiente', y no ser una esencia paralela independiente. La vacuidad no es más que el hecho de que la realidad convencional es convencional. Ha de ser ella misma convencional y dependiente, porque depende de la existencia del mundo de los fenómenos convencionales y dependientes. La vacuidad del vacío simplemente significa que el vacío se identifica con la propiedad de 'aparecer dependientemente y de poseer una identidad meramente convencional'. En definitiva, el análisis de las condiciones y de su relación con los efectos en el mundo condicionado desemboca no sólo en la vacuidad de los fenómenos y de la originación dependiente, sino también en la vacuidad de la propia vacuidad⁴⁹.

Nagarjuna, finalmente, enfoca la 'vacuidad del *nirvana*'. De hecho, la condición para el ingreso en el *nirvana* es la correcta comprensión de la vacuidad. Si la verdad última depende de la verdad convencional en la medida en que supone entender cómo son las cosas en realidad (vacías), en oposición a cómo parecen ser (inherentemente existentes), el *nirvana* se relaciona con el *samsara* en tanto que es aquel estado de conciencia que aprecia la vacuidad de las cosas, en contraste con el estado de conciencia (correspondiente a la

⁴⁷ 'Si se niega el aparecer dependiente, / se rechaza la vacuidad misma. / Eso contradiría / la totalidad de las convenciones mundanas' (MMK 72).

⁴⁸ 'Si hay esencia, el mundo entero / será no apareciente, no cesante / y estático. La totalidad del mundo fenoménico / será inmutable' (ibid).

⁴⁹ Cf MMK 320.

existencia cíclica en el *samsara*) en el que las cosas se perciben con una identidad esencial. Por eso, el estatus ontológico del *nirvana* no difiere del estatus del *samsara*: ambos están vacíos. El *nirvana* no es sino aquel modo de existencia en el que cesa la ilusión y la adherencia porque se ha comprendido el vacío del yo, de los objetos, de la adherencia misma, del aparecer dependiente y de la propia impermanencia. Contra el reificacionismo y el nihilismo, la vacuidad del *samsara* no es lo que impide la existencia del *nirvana*, sino que lo es su pretendida existencia inherente. Si el *samsara* no fuera vacío, no podría pasar ni ser superado. No se podría salir de la ilusión y la adherencia. El logro del *nirvana* exige, pues, dependencia, impermanencia y cambio, todo lo cual se funda en la vacuidad⁵⁰. Como es vacío, el *nirvana* es forzosamente de carácter negativo y elusivo⁵¹. El vacío último de las cosas es, en consecuencia, incognoscible. Además, la vacuidad verdadera implica la ‘no-dualidad’. La distinción entre lo convencional y lo último, entre *samsara* y *nirvana*, es ella misma ‘dual’ y, por eso, convencional. Y, por las mismas razones, también lo es la diferencia entre identidad y alteridad. Comprenderlo así significa ingresar en la ‘conciencia no dual de la vacuidad’⁵². Distinguir esencialmente entre un plano y otro supondría conferirle a cada uno una naturaleza diferente, pero, como los dos son vacíos, no puede haber una diferencia inherente, sino sólo convencional. En fin, el *nirvana* no es un lugar aparte, sino una forma de estar ahí. La diferencia con el *samsara* radica en el ‘modo de percepción’ de la realidad: no se perciben entes, sino vacuidad; se percibe la verdad última, y no la convencional. Pero el vacío es solamente la vacuidad de todos los entes y la verdad última es sólo la ausencia de esencia de las cosas convencionales. Así pues, el *nirvana* no es más que el *samsara* experimentado según lo percibe un buda⁵³. El *nirvana*, en fin, no es ningún ente ni se alcanza por medio de entes. Es más bien una forma de relación entre no-entes, es decir, la manera auténtica de aquella relación de alteridad radical en la que un sujeto vacío se relaciona con fenómenos vacíos⁵⁴.

En suma, la analítica nagarjuniana de la *sbūnyata* permite al pensamiento vislumbrar un horizonte para la reflexión que se abre ‘más allá’ de las dicotomías entre esencialismo y antiesencialismo, sustancialismo y antisustancialismo, reificacionismo-antirreificacionismo... Y divisar allende las escisiones budistas clásicas entre aparecer dependiente y vacuidad, *samsara* y *nirvana*, verdad relativa y verdad absoluta... Como también atisbar del otro lado de la pura dialéctica entre identidad y alteridad. Si a nivel último nada tiene esencia inherente (si todo está vacío), nada posee una identidad última que haga

⁵⁰ Cf MMK 322-323.

⁵¹ ‘Irrenunciable, inalcanzable, / no aniquilable, no permanente, / no aparecido, no cesado: / así es como se describe el *nirvana*’ (MMK 73).

⁵² ‘No hay la más mínima diferencia / entre la existencia cíclica y el *nirvana*. / No hay la más mínima diferencia / entre el *nirvana* y la existencia cíclica’ (MMK 75).

⁵³ Cf MMK 332-333.

⁵⁴ Cf MMK 334.

de polo para la alteridad. Ni hay un sujeto identitario como mismidad ni un objeto identitario como otredad. Es decir, no pueden existir una identidad ni una alteridad esenciales. Si lo fueran, no sería posible la dialogicidad y, sin ésta, el abordaje de la alteridad se tornaría impracticable. Pero eso no significa que sea ilusoria la experiencia de la alteridad. Al contrario, es el 'rebasamiento' del conceptualismo dicotómico y dilemático lo que funda la posibilidad de 'lo otro' del concepto y de la esencia y lo que abre la experiencia verdadera de la alteridad. La distinción de identidad y alteridad se difumina en el análisis último, pero se desarrolla realmente en el estatus de lo convencional. La verdad absoluta de que la naturaleza última de la alteridad es vacía dice lo mismo que la verdad relativa de que su naturaleza convencional es dependiente y condicionada. La noción de alteridad puede ser irrelevante a nivel último, pero es realmente necesaria en el plano convencional. Aunque no es lícito afirmar ni negar nada de ella desde la perspectiva absoluta, su consideración resulta imprescindible a la hora de morar en un mundo de verdades relativas, el único que existe.

BIBLIOGRAFÍA

ARNAU, J. (ED) (2004): *Fundamentos de la vía media de Nagarjuna (Mūlamadhyamaka-kārikā)*. Madrid, Ediciones Siruela.

GARFIELD, J. L. (ED) (1995): *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Nueva York, Oxford University Press.

HSUEH-LI CHENG (1984): *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*. Nueva York, Philosophical Library.