

## GENEALOGÍA DE LA VACUIDAD\*

JUAN ARNAU

*University of Michigan*

Uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar “lo que ya existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.

Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*

saṃjñārthayor ananyatve mukhaṃ dahyeta vahniñā ||  
anyatve (a)dhigamābhāvas tvayoktaṃ bhūtavādinā ||

Nāgārjuna, *Lokāitastava VII*.

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 2 de diciembre de 2004 y aceptado para su publicación el 17 de enero de 2005.

\* El presente artículo, con algunas modificaciones, constituye parte del capítulo primero de mi libro *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna* publicado por el Fondo de Cultura Económica en la colección Filosofía en junio de 2005.

## Genealogías

Hay un momento en la historia de las ideas del budismo —alrededor de los inicios de nuestra era— en el que en algunos círculos, una vieja palabra, todavía por definir, toma lugar central y reclama la atención de todas las demás. Esa palabra, veterana actriz de la representación budista, aparece en escena para protagonizar un idilio con la crítica (la escolástica) que durará más de un milenio. Y ocurre que otros términos, como “dharma” o “skandha”, hasta ese momento decisivos, empiezan a pasar a segundo plano y poco a poco orbitan en torno de ella.

Esa palabra es *śūnyatā* y generalmente se traduce por “vacuidad”. El término se encontraba ya en la literatura, pero es con Nāgārjuna que adquiere el estatus de concepto y pasa a integrar muchos de los discursos filosóficos de esa corriente de pensamiento llamada *mahāyāna*. Entre los factores que han hecho posible su irrupción en la filosofía de la escolástica hay dos de los que voy a hablar aquí: primero un exquisito dominio de la gramática y la versificación del sánscrito; segundo, y dependiendo del primero, una enorme capacidad de seducción. Ambas cualidades convirtieron a Nāgārjuna en el más influyente de los pensadores budistas, admirado y comentado durante casi dos milenios, tanto en Oriente como en Occidente.

Es muy probable que los trabajos de Nāgārjuna fueran compuestos casi seiscientos años después de la muerte de Gautama Buda. Por tanto, si queremos seguir la formación del concepto, deberemos remontarnos casi a los orígenes del budismo. Entre estos dos momentos se ha desarrollado mucho la especulación filosófica propiamente budista; muchas han sido las ideas arrojadas por la comunidad, muchos los concilios y las confrontaciones dialécticas. La lógica de India alcanza por estas fechas una de sus épocas doradas (luego tendría un renacimiento medieval); los debates han refinado los argumentos, las polémicas doctrinales han afilado las inteligencias y las distintas escuelas de pensamiento, tanto budistas como no budistas, han perfeccionado la formación y educación de sus discípulos.

Nāgārjuna descubre la palabra y la arroja al centro de la escena; la convierte en estrella de toda una constelación de conceptos. Pero veamos cómo ocurre esto. Sabemos que *śūnyatā* es

una palabra vieja que acaba tomando, inesperadamente, un lugar central en el pensamiento del *mahāyāna*; la razón: el curso que habían seguido las ideas budistas hasta ese momento. Su aparición en escena se produce gracias a toda una serie de causas y condiciones, y de tales circunstancias vamos a hablar ahora.

La palabra “vacuidad” aparece en varios lugares de la literatura de los *nikāya* y los *āgama*. En esos textos sirve para designar, por ejemplo, estadios avanzados de la meditación, la no existencia del yo (*ātman*), o la ausencia de elementos distorsionadores (*kleśa*) como el odio, la ignorancia y la codicia en el estado de nirvana.

Una literatura posterior, la de la *prajñāpāramitā*, haciendo uso de un discurso propenso a la paradoja, describe la vacuidad como la verdadera naturaleza de todo lo existente, de todos los seres, de todas las conciencias, de todos los pensamientos. Todos los objetos del deseo y el deseo mismo son vacíos. Así como la aspiración espiritual más recogida y sincera, la misma enseñanza budista (*dharmā*) o el propio Buda.

Pero estas vacuidades no son todavía de Nāgārjuna. Con nuestro pensador, la palabra adquiere por primera vez estatus filosófico. Su nueva condición servirá para la renovación del pensamiento budista y producirá más de un milenio de interpretaciones y hermenéuticas. Una tradición de comentarios que alcanzará no sólo a la escolástica de India (escuelas *svātantrika* y *prāsāṅgika*), sino también a corrientes de pensamiento de China (Sanlun y Tiantai), de Japón (Tendai y Kegon), de Tíbet y de Corea.

La influencia de Nāgārjuna se extenderá también al discurso contemporáneo sobre el budismo, tanto oriental como occidental. Algunos trabajos reexaminarán el antiguo concepto de vacuidad a la luz de otros conceptos modernos, entre los que se pueden citar “contingencia” e “ironía” en el sentido de Richard Rorty, la “deconstrucción” de Jacques Derrida, el “constructivismo” de Nelson Goodman y Jerome Bruner, o algunas de las nociones sobre el lenguaje de pensadores como Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Borges.

Algunos autores (Andrew Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nāgārjuna*) asocian la interpretación occidental moderna de

*madhyamaka* con los intereses filosóficos y las corrientes de pensamiento en las que respira el trabajo del intérprete, cualesquiera que éstas sean. No podía ser de otro modo. Toda crítica literaria es ya literatura comparada. Así, a fines del siglo XIX en Europa, Nāgārjuna fue considerado un nihilista; a mediados del siglo XX, bajo la influencia de la filosofía analítica, un lógico y un escéptico. Y más recientemente, el posestructuralismo y la deconstrucción han orquestado nuevas interpretaciones sobre Nāgārjuna, en sintonía con sus propios supuestos. Como el insecto que se disfraza para sobrevivir y adopta la apariencia de su entorno, la capacidad mimética del discurso de este monje del siglo II para producir diferentes versiones de sí mismo (un sí mismo vacío) ha resultado asombrosa.

Pero estas transformaciones no sólo se limitan a las interpretaciones modernas occidentales; la propia tradición budista traicionará el estatus filosófico que Nāgārjuna dio a la palabra *śūnyatā*. Algunos ejemplos de estas traiciones son la colección de textos llamada “Embrión del *tathāgata*” (*Tatbāgata-garbhā*) donde se dice que la vacuidad es diferente según los niveles, y que hay cosas, como la gnosis del Buda, que son puras y permanentes; o por las tradiciones tibetanas, que hablarán de vacuidad intrínseca y extrínseca; o por las tradiciones tántricas, que verán en la vacuidad la naturaleza adamantina de la realidad, de la que surgen los mundos y los seres, los mandalas y los dioses, y retornan a ella, tanto en la realidad como en la meditación.

He hablado, muy al estilo de Nāgārjuna, de las causas y condiciones que dieron lugar al surgimiento de *śūnyatā*, pero todavía está por explicarse en qué consistieron esas causas y esas condiciones. Para recontar la historia retrospectiva de *śūnyatā* y el modo en el que se convirtió en estrella (en torno de la cual girará toda una constelación de conceptos), seguiré en líneas generales la más sintética e inteligente de todas sus biografías, la que escribió Louis de la Vallée Poussin para la *Encyclopedia of Religion and Ethics*, editada por James Hastings y que aparece bajo la entrada “*madhyamaka*”.

La historia dice así: Śākyamuni describió su enseñanza como un camino (*mārga*), como una senda que había que recorrer. Y ese camino, dicen los textos, era una “vía media” (*madhyama-pratipadā*) que rechazaba los extremos de excesivo rigor

ascético y una demasiado fácil vida secular. Este mensaje de moderación condenaba también ideas extremas como “todo existe” y “nada existe”; o “la persona son sus sensaciones” y “la persona es algo diferente de sus sensaciones”; o “el Buda existe después de la muerte” y “el Buda no existe después de la muerte”. E incluso algunos textos de los *nikāya* fueron más lejos al afirmar que la “vía media” significaba “una vía entre ciertas afirmaciones y ciertas negaciones”. El camino discurre pues, según estos textos, entre dos extremos; entre la búsqueda desenfrenada del placer y la práctica obsesiva del ascetismo; entre la idea de que todo existe y la idea nihilista de que nada es; entre la idea de que los seres existirán eternamente y la idea de que serán aniquilados.

Los budistas se dieron cuenta de que la palabra misma (cada palabra) crea la condición de su opuesto y existe frente a él. Así, muchas de las palabras que utilizamos como referentes de nuestros deseos o de nuestros discursos tienen su antónimo. Las palabras establecen polaridades que pueden ser ontológicas (“nada existe” o “todo existe”), psicológicas (“la persona son sus sensaciones” o “la persona no son sus sensaciones”) o metafísicas (“el Buda existe después de la muerte” o “el Buda no existe después de la muerte”). En cierto sentido esta vía media puede considerarse el primer síntoma de la desconfianza budista hacia el lenguaje; desconfianza que alcanzará su climax en la tradición zen y sus usos del *kōan*.

Tras la muerte de Gautama Buda, la especulación posterior reflexionó que el hombre, como el resto de las cosas, estaba constituido por series de “*dharmas*”. Cada pensamiento, cada movimiento de la voluntad o del deseo, cada sensación es un *dharmā*. El cuerpo está compuesto por *dharmas* materiales, todo aquello que puede percibirse: el sonido, el color, el olor, etc., son conjuntos de *dharmas* materiales. Los órganos de los sentidos (*indriya*) y la mente (*mana*) son también *dharmas*, pero están constituidos por una materia sutil. Las distorsiones (*kleśa*) que turban la mente (la codicia, la ceguera y el odio) son también *dharmas* mentales, pues van asociados al pensamiento.

La literatura usa el ejemplo del carro para explicar esta naturaleza compuesta (*samskṛta*) de todas las cosas. El argumento ocurre en un texto pāli titulado *Las enseñanzas de Milinda*

(*Milinda-pañño*). Imaginemos un carro al que le quitamos las ruedas. ¿Sigue siendo un *carro*? ¿O podríamos referirnos a él todavía como *un carro sin ruedas*? Quizás podríamos decir que sí, que es un carro sin ruedas, porque todavía podemos reconocerlo como carro. Supongamos ahora que le quitamos las varas que sirven para enganchar el tiro y el yugo. ¿Seguimos viendo un carro? ¿O podríamos decir que es sólo un bastidor con listones que pertenecía a un carro? La pregunta que se plantea es: ¿Cuántos de los elementos de una cosa podemos quitarle a la cosa sin que pierda el nombre que la designa? ¿Cuántos elementos hay que sustraerle para que deje de ser el referente que antes era de la palabra “carro”?

Así como el carro no es sino una colección de partes: bastidor, varas, yugo, ruedas, etc.; el ser humano, como el resto de las cosas, no es sino una colección de realidades elementales, materiales y espirituales que, todas juntas, constituyen su pseudoidentidad. Al margen de todos esos *dharmas* (que sí son reales), tanto el hombre como el carro tienen sólo una existencia imaginaria, una existencia que no es tal. Ambos existen sólo como designaciones convencionales (*prajñapti*). Al margen de los *dharmas* los seres son sólo “palabras”. El mundo es así una ilusión creada por los *dharmas*, que nos hacen ver “carros” y “personas” donde en realidad sólo existen combinaciones fugaces de elementos (los mismos *dharmas*) que surgen y desaparecen.

Se dirá entonces que ninguna de estas realidades elementales existe de manera aislada, sino que cada *dharma* se combina con otros, y que la complejidad de dichas asociaciones varía en las diferentes formas de existencia.

La especulación budista del *abhidharma*<sup>1</sup> consideraba que estos *dharmas* eran lo único real en el mundo y que nada existía

<sup>1</sup> *abhidharma*: Sobre (*abhi*) la doctrina (*dharma*). Trabajos compuestos por la escolástica budista en los que se interpreta la doctrina y se explican los *sūtra*, dichas explicaciones pueden incluir instrucciones para la realización de los fines budistas. Los textos están ordenados en función de ciertas categorías o temas llamadas matrices (*mātrkā*). Estas “matrices” son muy diversas e incluyen aspectos doctrinales como las nobles verdades (*āryasatya*), análisis de fenómenos psíquicos relacionados con la percepción (*āyatana*) y estados de la meditación (*samādhi*). Hay un *abhidharma* de la escuela *theravāda*, escrito en *pāli*, que recibió de Buddhagoṣa a su forma definitiva y comprende siete libros, y hay otro de la escuela *sarvāstivāda* que fue comentado por Vasubandhu en su *Abhidharmakośa*.

aparte de estas realidades elementales. Pero, a diferencia del atomismo griego, estos elementos constitutivos de la realidad existían sólo de forma instantánea; los *dharmas* perecían justo en el momento mismo de nacer, y eran reemplazados por otros; es decir, la naturaleza de estas entidades no sólo era efímera (*anitya*) sino también instantánea (*keṣat ika*). La escolástica del *ābhidharma* consideraba que no hay apenas distinción entre una piedra y un ser humano: ambos eran colecciones de *dharmas* más o menos complejas.<sup>2</sup> Esas colecciones van constituyendo series donde los *dharmas* se renuevan a sí mismos. En el caso de la piedra los *dharmas* no se renuevan tan rápidamente como en el caso de un ser vivo, donde son sustituidos unos por otros casi instantáneamente.

Pero lo decisivo de esta manera de pensar, lo importante para la biografía de *śūnyatā* que estamos tratando de contar es que la aparición o desaparición de cada *dharma* está sujeta a causas y condiciones. Cada *dharma* es causa de otros y a su vez efecto de anteriores. Las causas no son únicas; los efectos tampoco. Cuando algo se produce hay conspiración de causas y condiciones. Una forma sintética de expresar esta condicionalidad de los *dharmas* y las mutuas influencias que ejercen unos sobre otros fue la noción de “origen condicionado” (*pratītyasamutpāda*).

El término *pratītyasamutpāda* puede traducirse, según el contexto, como “origen condicionado”, “relacionalidad”, o “contingencia”. Es un término abstracto de carácter filosófico que usó el discurso budista para referirse al hecho de que la existencia de cualquier cosa o fenómeno se origina y depende de otras cosas o fenómenos y, aunque estas últimas puedan ser consideradas como las causas y condiciones del hecho producido, son a su vez el resultado (efecto) de unas causas anteriores. De acuerdo con la visión budista el “origen condicionado” describe el modo en el que las cosas son. Este término será central a la filosofía del *madhyamaka* y su aparición seguramente es un efecto de ese énfasis en las asociaciones de *dharmas* de la literatura anterior, que insistió en la naturaleza interdependiente de todo lo existente. Pero no adelantemos acontecimientos.

<sup>2</sup> Reminiscencia del discurso de la genética contemporánea sobre el ADN: no hay gran diferencia en términos de ADN entre un ratón y un ser humano.

Decíamos que los *dharmas* se renuevan unos a otros. En el curso de nuestra existencia los órganos de los sentidos se renuevan a sí mismos, la manera de ver el mundo se transforma, el ordenamiento de la experiencia evoluciona o degenera. Lo mismo ocurre con nuestra voluntad o nuestros deseos, que generan constantemente *dharmas*. Pero esa voluntad y esos deseos pueden ser controlados por el discernimiento (*prajñā*), y ese juicio es susceptible de entrenarse mediante la meditación y toda una serie de prácticas de la cultura mental (*bhāvanā*). Estas prácticas pretenden la deconstrucción del deseo y eliminar las huellas o trazas que las pasiones dejan en la mente para evitar que causen nuevos anhelos. Una vez eliminado el fruto de la acción, el *karma* ha perdido su capacidad de reproducción y es entonces cuando es posible la liberación.

Éstas eran las ideas del budismo antiguo, que pueden encapsularse en dos conceptos. 1) *puḍgala-nairātmya*: la inexistencia del yo (en términos de naturaleza propia) y 2) *dharma-ḥṣat ikatva*: la existencia, fugaz y transitoria, de los *dharmas*. Ambas ideas pertenecían a la escolástica del *abhidharma sarvāstivāda* y *theravāda*. Con la llegada de Nāgārjuna se inicia una crítica severa de ambas concepciones, sobre todo de la segunda, aunque la primera sufrirá también otra vuelta de tuerca.

Uno de los argumentos de Nāgārjuna será que esta concepción del *abhidharma* no es una “vía media”, que no está libre de los dos extremos de eternidad (*śāśvata*) y aniquilación (*uccheda*), pues según esta interpretación el nirvana es la aniquilación de una serie de pensamientos y la destrucción del *karma* generado por los deseos y la voluntad. Otra de sus críticas consistirá en llevar hasta el límite la primera de estas nociones del budismo antiguo: la falta de naturaleza propia de la persona. Nāgārjuna extenderá esta carencia a todos los *dharmas* en general, reclamando haber encontrado la verdadera “vía media”. Se niega entonces la realidad no sólo a la persona que sufre, sino al sufrimiento mismo. La radicalidad de esta propuesta descansa en que esa falta de naturaleza propia se extiende al mismo Buda, a su doctrina, e incluso a la enseñanza del propio Nāgārjuna. El filósofo deconstruye su propio discurso y lo presenta como vacío. Hablaremos de ello más adelante; por ahora sólo adelantaremos que en *El sabio no discute* (*Vigraha-vyāvartanī*);

Nāgārjuna explica que esta consideración no hace inútiles las palabras, que el discurso sea tan vacío como el resto de las cosas no impide que pueda servir como herramienta o medio (*upāya*) para el logro de los fines budistas.

Según la escolástica del *abhidharma*, contra la que Nāgārjuna apuntala el edificio de su discurso, los seres y las cosas están compuestos de *dharmas* sustanciales. Para alcanzar el nirvana se deben seguir los métodos antiguos: eliminar los *dharmas* asociados al deseo para evitar que generen nuevos *dharmas*, e insertar en su lugar los *dharmas* del conocimiento que destruyen el deseo y que impiden la reproducción de estos *dharmas*. Pero, razona Nāgārjuna, así no se libera uno de la existencia, pues la existencia carece de realidad en sí misma, dado que esos *dharmas* no existen con una naturaleza propia. Así se pone fin a un proceso de *dharmas* vacíos que reproducen otros *dharmas* vacíos. Saber esto es importante pues reconocer la vacuidad de los *dharmas* es esencial para detener su renovación. Advertir ésta su falta de realidad, su falta de naturaleza propia se convierte en condición necesaria para la liberación.

### La ilusión mágica (*māyā*) en el discurso budista

La palabra sánscrita con la que Nāgārjuna designa la ilusión mágica, *māyā*, tiene raíz indoeuropea. El término aparece ya en el *r̥g-veda*, donde se refiere a una de las armas con las que el dios Indra ciega y confunde a sus enemigos: una red (*indra-jāla*) que le permite hacerse invisible e inducir en ellos falsas percepciones o alucinaciones. De ahí que usualmente lleve los sentidos de “engaño”, “encanto”, “artificio”, “truco”, “hechizo”, “arte o acto de magia”.

Más tarde, en el budismo de los *āgama* y los *nikāya*, el término designa los poderes de los magos y los taumaturgos; y también los poderes de aquellos miembros de la comunidad budista que han logrado poderes extraordinarios como resultado de la práctica del *samādhi*: los *abhijñā* o *siddhi*. A veces se puede referir también a la ilusión de un yo sustancial, en cuyo caso es una explicación metafórica de cómo puede surgir la idea del yo y lo mío entre fenómenos que no permiten apropiación

alguna, que no constituyen un yo y a los que no es posible referirse como *míos*.

Para el *mahāyāna* el mago o taumaturgo (*māyākarin*) es un epíteto de los budas, los *bodhisattva* y los *siddha*. Indica tanto su capacidad de adaptación y su destreza en las estrategias de salvación (*upāya*), como la destreza y el poder de la magia como atributos literales y concretos del santo budista. Además, en el *mahāyāna* se incluyen los fenómenos de *māyā* (trucos de magia, creaciones de prestidigitación o ilusionismo mágico) entre las diez metáforas o símiles (*upamā*) que explican la ilusión de la realidad sobre un fondo vacío. Este último uso del vocablo está entrelazado con el de “persona creada por arte de magia” (*nirmita*).

El concepto *māyā* se convierte en una de las claves de la representación de la realidad física y espiritual en el *madhyama* temprano. Nāgārjuna adopta el término y le da un giro extendiendo su significado a todo fenómeno y doctrina: cualquier afirmación es una afirmación *engañosa*. Con esto se quiere decir que ninguna afirmación tiene realidad en sí misma, por estar sujeta a causas y condiciones o —como diríamos hoy— por estar inscrita en una red de textos (intertextualidad) a los que hace referencia y de los que es un efecto.<sup>3</sup> Las afirmaciones —doctrinales o del lenguaje corriente— son resultado de una conspiración de causas y condiciones que en la mayoría de los casos no tenemos presentes o desconocemos. En este sentido son ilusiones. Incluso la doctrina de la vacuidad tiene la naturaleza de la ilusión (deconstruyéndose a sí misma) y puede por ello considerarse parte de *māyā*.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Esa naturaleza contingente de las ideas tiene su razón de ser en los libros que uno ha leído (o en los que uno ha caído), la educación recibida, la lengua que uno habla y los supuestos filosóficos que se nos cuelan subrepticamente cuando aprendemos a hablar, etcétera.

<sup>4</sup> Así, *El sabio no discute* (23) explica: “Supongamos que un hombre artificial previene a otro hombre artificial de hacer algo, o que un mago creado por un mago debiera prevenir a otro mago creado por su propia magia de actuar de cierta manera. Aquí el hombre artificial que es prevenido es vacío y el que previene también es vacío, el mago prevenido es tan vacío como el que previene. Del mismo modo es posible mi negación de la naturaleza intrínseca de las cosas, incluso aunque esta aserción mía sea vacía. Así, tu objeción: ‘Debido a la vacuidad de tu afirmación no es posible la negación de la naturaleza propia de las cosas’ carece de fundamento”.

Nāgārjuna utiliza la metáfora en un sentido filosófico para referirse al mundo del devenir (la existencia de las cosas es una ilusión) en sus *Fundamentos de la vía media* y en una obra posterior, *El sabio no discute*, apunta su sentido soteriológico utilizando una argumentación lógica basada en presupuestos y reglas del debate filosófico de su tiempo. Más adelante haremos un repaso detallado de estos usos de la metáfora.

Posteriormente, como ya se dijo, la metáfora del mago y sus poderes pasará a designar la facultad creadora y adaptadora de los budas y los *bodhisattva*, que son magos porque conocen la ilusión del mundo y se amoldan gustosamente a ella con el fin de ayudar a los seres vivos que sufren por creer que la ilusión de la existencia es una realidad última y fundamental. Así, el concepto *māyā* quedará asociado a la soteriología (especialmente en el *mahāyāna* medio de la India) y a uno de sus conceptos fundamentales: el de los medios (*upāya*) para avanzar en el camino hacia el despertar.

El término pasará con el tiempo al hinduismo, adquiriendo importancia fundamental en la filosofía *vedānta* no dualista (*advaita*).

### La falsa prisión

El *mādhyamika* observa, a diferencia de sus antecesores, que lo que se produce por causas y condiciones no se produce por sí mismo, por lo que no puede existir en sí mismo. Todas las cosas comparten esa misma condición: la falta de naturaleza propia. Las cosas se apoyan unas en otras y no hay nada que sea independiente de lo que lo rodea o que pueda existir de manera autónoma. Estas ideas cristalizan en la noción de *pratītyasamutpāda* antes mencionada, viejo concepto del que Nāgārjuna se apropiará y que tendrá una importancia fundamental en la tradición filosófica *mādhyamika*. Nāgārjuna declara que dado que todas las cosas que tienen un origen condicionado son vacías (MK 24.18.), y dado que ninguna cosa o fenómeno existe con naturaleza propia no se puede decir que haya algo no vacío.

Así surge la vacuidad, en el sentido del *madhyamaka* temprano, sin naturaleza propia, originada, como el resto de las co-

sas, por causas y condiciones. Su repentina aparición es el resultado de la cristalización de condiciones muy diversas: discursos atribuidos al Buda histórico; polémicas doctrinales; tratados escolásticos; entrenamiento y formación doctrinal de los monjes; capacidades discursivas, gramaticales y de versificación del sánscrito; búsqueda de prestigio, autoridad y poder; dominio de la lógica y los métodos de persuasión; leyendas de la tradición budista, y todo un conjunto de supuestos panindios sobre la naturaleza de la existencia. Pero sean cuales fueren esas causas, lo importante es que es esa condición contingente lo que convierte a la vacuidad en algo tan vacío como el resto de las cosas.

Vemos así como la vacuidad en el sentido de Nāgārjuna no puede ser la nada o algún tipo de absoluto inexpressable más allá del lenguaje. Hacer de la vacuidad un absoluto es caer en el peor de los errores, agarrar a la serpiente por la cola (MK 24. 11.). Para Nāgārjuna es claro que la vacuidad no es ni la Nada ni un Principio trascendente. La vacuidad no quiere mayúsculas ni es algo que esté más allá de los fenómenos; al contrario, es la característica misma de los fenómenos, la textura de eso que llamamos realidad y que Nāgārjuna prefiere llamar ilusión.

Si la vacuidad no está más allá del discurso, del lenguaje o la realidad fenoménica (aunque se describa de manera paradójica: “la esencia de todas las cosas es su falta de esencia”); si *śūnyatā* es la característica *fundamental* de la existencia (*saṃsāra*); si el término caracteriza tanto la realidad de todos los días como el nirvana, eso quiere decir que el *saṃsāra* es una falsa prisión, que la existencia comparte la misma naturaleza que la liberación.

La soteriología budista se reformulará en otros términos, el camino budista ya no es un camino de fugitivos (que tratan de escapar del *saṃsāra*), y el nirvana no se concibe como “liberación” sino como “despertar”, aquí y ahora. Esta idea tendrá una enorme influencia en el ideal del hombre trazado posteriormente en el *mahāyāna*. El *bodhisattva* ya no buscará escapar del océano de las existencias, sino que surcará indefinidamente sus aguas en busca de seres que rescatar.

La palabra *śūnyatā*, como era de esperar, condicionada y afectada por otros discursos, no se mantendrá estable. La mis-

ma falta de esencia que denuncia la hará cambiar, convertirse en otra cosa, y será reformulada y entendida de maneras diferentes, extrañas a la significación que Nāgārjuna daba al concepto; sin embargo, estas formas *erróneas* de entender el término no serán contrarias al espíritu mismo de la vacuidad. De ahí que el mismo Nāgārjuna afirme que “refutar la vacuidad es en realidad defenderla” (MK 4.8).

En algunos casos el término perderá su estatus filosófico para ganar uno religioso. Algunas veces la vacuidad será entendida como la nada, otras como un principio trascendente, indefinible e inmanente a todo lo ilusorio. Incluso algunos trabajos arrojarán sobre ella un significado místico. En el *madhyamaka* tardío la palabra será asociada con el término tántrico *vajra*.

Aunque para Nāgārjuna y el *madhyamaka* temprano la noción de vacuidad no significaba nada de esto, algunos de estos usos olvidaron que el mismo término prohibía ciertos tipos de relación con él; entre ellos, su reificación. Al haber sido producida por causas y condiciones, la vacuidad debe considerarse como una mera abstracción, como una simple palabra que como las demás estará sujeta al tiempo, a las luchas por el estatuto de lo verdadero y a las derivas de toda práctica discursiva.

De nuevo nos encontramos aquí con el carácter paradójico de la vía media: por un lado hay que reconocer la importancia de la vacuidad, dado que todo lo que existe es vacío; por el otro, hay que percatarse de su falta de importancia, ya que la vacuidad es una palabra como cualquier otra. Considerar, tener en la mente y cultivar estas dos opciones es situarse ya en la vía media. Mientras que identificar la vacuidad con la nada o con un absoluto trascendente es perder de vista esa vía media o confundirla con algo que no es.

### La metáfora como lugar de encuentro

Si el océano de las existencias, *samsāra*, es un complejo proceso en el que no existen *dharmas* en sí mismos, si no hay nada que tenga realidad independiente del resto de las cosas, “exis-

tir” y “dependen” pasan a ser el mismo verbo. Esa interacción de los *dharmas* se asocia con la ilusión mágica (*māyopama*), la imagen reflejada en un espejo (*pratibimba*), el espejismo (*marīci*) y el sueño (*svapna*).<sup>5</sup> Estas metáforas expresan la dependencia misma de todo lo existente en el sentido de que los efectos que producen sólo pueden explicarse mediante algún tipo de asociación. No es difícil reconocer la irrealidad en la imagen reflejada, en la visión del agua en el desierto o en la bestia que nos acecha en el sueño. En todos estos ejemplos se juntan lo verdadero y lo falso. Son ciertas las agonías de la carrera, falsa la persecución de la bestia; es cierta la sed, falsa el agua que se divisa; es cierto que esa imagen es la de un hombre, falso que sea un hombre. Sueño y vigilia comparten esa naturaleza dual.

Estas metáforas pueden leerse como el intento de establecer los procedimientos de una cierta cultura mental. Nāgārjuna insiste en los aspectos que el sueño comparte con la vigilia y los asocia a los efectos producidos por la ignorancia (*āvidya*). En el sueño actuamos sin querer, queremos sin poder; sabemos cosas que nunca hemos visto, vemos sin prever. Nada muy diferente a la persona dominada por las pasiones.

Si la vacuidad es la contingencia natural de todo fenómeno, cosa o pensamiento, de todo deseo, anhelo o conocimiento, esas figuras metafóricas son la mejor forma de expresarla. Estas *ilusiones* (ópticas, oníricas) comparten la condición misma de toda metáfora (y quizá de todo lenguaje). Señalan un lugar de encuentro. Toda palabra y toda afirmación, al ser originadas en dependencia, carecen de naturaleza propia, incluso la afirmación de que “todas las cosas son vacías” (VV 24). Pero no sólo es el error de estas ilusiones el que surge en dependencia, también la verdad de la percepción correcta.<sup>6</sup>

Nāgārjuna es consciente de algunas de las objeciones a esta forma de ver las cosas. Él mismo formula esa crítica (MK 24 y

<sup>5</sup> La imagen reflejada en un espejo: *pratibimbopama* [MK 23.9.], y el espejismo, ver agua donde no la hay: *mrgatṛṣṇāyām jalagrāhax* [VV 13, 65, 67] o *marīci* [MK 17.33, 23.7.] y el sueño: *svapna* [MK 7.34, 17.33, 23.8].

<sup>6</sup> Tomo la metáfora de Paul Valéry, que advierte cómo en el sueño se juntan lo verdadero y lo falso: “Es cierto que me asfixio; es falso que me acose un león”, en “Estudios y fragmentos sobre el sueño”, en *Estudios filosóficos*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor, 1993.

25): Si todo es vacío, entonces el *samsāra* y el nirvana son la misma cosa, y las acciones nocivas y perjudiciales no se pueden diferenciar de las buenas y saludables. La ignorancia y la sabiduría, igualadas ambas a cero, serían la misma cosa. En esta situación, ni el camino hacia el despertar ni la liberación serían posibles.

La respuesta de Nāgārjuna viene a decir que gracias a esa falta de naturaleza propia es posible alcanzar la perfección espiritual. Si esa percepción del agua en el espejismo tuviera naturaleza propia, ¿como se podría extirpar ese error? (VV 67). Tampoco el bien o el mal, el dolor o la dicha, tienen naturaleza propia (VV 52-54) y gracias a esa ausencia es posible recorrer el camino. El nirvana es el cese de la producción de estos fenómenos. Las impurezas tienen lugar como consecuencia del apego a estas cosas vacías, mientras que los actos puros son aquellos en los que la persona (un ser vacío como el resto de las cosas) no se apega a los fenómenos que se producen a su alrededor o que él mismo produce.

Se presta especial atención a los aspectos intelectuales relacionados con la percepción, proponiendo una cultura mental que desarrolle cierta mirada *deconstructiva*, que observe en todo momento cómo las cosas se apoyan unas en otras y cómo las ideas tampoco escapan a esa naturaleza contingente. El razonamiento se moverá a diferentes niveles. Uno de los argumentos consistirá en decir que la ignorancia tiene lugar precisamente como resultado de creer que las cosas son reales, que tienen una naturaleza propia, y que a esa ignorancia seguirán otras calamidades. ¿Cómo sufrir por lo que carece de realidad? ¿Cómo ser afectado por lo que no son sino meros juegos de ilusiones?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Nāgārjuna parece no considerar que para sufrir o apegarse a las cosas no hace falta que éstas tengan naturaleza propia o que sean completamente “reales”. Al despertar de una pesadilla sentimos alivio al darnos cuenta de que las terribles visiones no eran “reales”, pero eso no borra el sufrimiento mientras las soñamos. Sabemos que la imaginación tiene un papel importante en todas las formas del deseo. Nos enamoramos por medio de ficciones y ensueños; saber que nuestras ensoñaciones son meras fantasías no nos cura de las consecuencias que esos deseos puedan tener. Nos exponemos al desengaño en el momento mismo de ilusionarnos. Nāgārjuna pretende mostrar la salida del laberinto del deseo y su postrera decepción, aunque su solución no me parece convincente y resulta difícil entender cómo podríamos vivir sin ciertas ilusiones.

La filosofía *madhyamaka* toma así la forma de una terapia y el concepto de vacuidad adquiere valor soteriológico. Realizar la verdad de la condicionalidad de todo es darse cuenta de que, aunque lo parezca, las cosas ni surgen ni perecen. No hay un surgimiento real. El surgimiento no es sino el *efecto* de la asociación de *dharmas* insustanciales. Como en una ilusión mágica, las cosas no se producen realmente, “no surgen” (*anutpāda*), sólo “aparecen” (como el fantasma, el espejismo o el reflejo). Al igual que la destreza del mago crea la ilusión de un surgimiento real, así las combinaciones de *dharmas* insustanciales crean la ilusión de una producción real de seres y cosas. Pero no hay tal surgimiento y el mundo de la existencia goza de la serenidad del mundo del nirvana (MK 25.19.). Ver ese origen condicionado es entrar ya en la vía del despertar (MK 24.40.). Pero veamos más de cerca estas metáforas.

### La metáfora de la ilusión mágica en el discurso de Nāgārjuna

La metáfora no pretende la identidad con el objeto (marca sus distancias) aunque de algún modo lo señale, y tampoco busca su alejamiento definitivo (la diferencia insalvable) pues ella misma lo rememora. La idea de que la condición de la metáfora es la condición misma del lenguaje está implícita en muchas de las prácticas discursivas de Nāgārjuna. En el inicio de uno de los *Cuatro Himnos* de homenaje al Buda, Nāgārjuna pone en boca del maestro lo siguiente: “Si se diera la identidad entre la palabra y su objeto, la palabra *fuego* quemaría en la boca. Si se diera su diferencia, el conocimiento no sería posible” (*Catux-stava, Lokātīta* 7).<sup>8</sup> La identidad entre las palabras y las cosas, entre el sonido y el sentido, es la aspiración de toda poesía; su diferenciación el propósito de toda filosofía (de todo pensamiento). El verso niega ambas posibilidades. El término y su referente no pueden ser ni idénticos ni distintos; esa participación ambivalente en la identidad y la diferencia es la condición de toda metáfora y quizá la condición misma de todo lenguaje. El dis-

<sup>8</sup> Borges lo expresaba así: “La idea de un tigre no tiene por qué ser rayada”.

curso de Nāgārjuna hace suya esa indecibilidad, desfilando hábilmente entre ambas imposibilidades.

Como ya se dijo, las metáforas de la ilusión utilizadas por Nāgārjuna, ya sean las de la magia, el espejismo, el reflejo o el eco pretenden señalar la naturaleza dependiente de todo lo existente; pero además nos recuerdan que la existencia común y corriente *no es lo que parece*. Sin embargo, decir que la existencia de las cosas no es lo que parece no quiere decir que dicha existencia deba reducirse a cero o que las cosas sean totalmente inexistentes.

A primera vista puede parecer que un objeto reflejado existe, y ello nos puede confundir (sintiendo atracción o repulsión hacia él), pero al profundizar en su naturaleza nos damos cuenta de su falta de autonomía. El reflejo depende del objeto que produce la reflexión, de la superficie que lo refleja y de la luz necesaria para que pueda verse. Pero aquí no acaba la pertinencia de la metáfora, pues cada una de las causas y condiciones que producen el reflejo, incluido el objeto supuestamente real, son a su vez resultado de otras causas y condiciones, igualmente dependientes, igualmente carentes de naturaleza propia. Nos encontramos en una ilusión que está dentro de otra ilusión (*ad infinitum*).

La ilusión mágica funciona cuando el efecto se atribuye a una causa distinta de la que en realidad lo produce. La varita del mago es la causa aparente (*falsa*) de la aparición de la paloma. La visibilidad de la varita sirve de pantalla (despiste o escamoteo) a la verdadera causa, a la paloma que el mago esconde bajo su toga. La ilusión sólo funciona si esta sustitución de causas se ejecuta felizmente. Pero no hay forma de escapar a la ilusión pues la paloma misma tampoco es real: es producto a su vez de otras causas y condiciones.

En sus *Fundamentos de la vía media* (*Mūla-madhyamakārikāh*) Nāgārjuna se refiere a la ilusión mágica en tres ocasiones. La primera y más explícita aparece al final del capítulo séptimo (MK 7.34), donde tras un arduo análisis del surgimiento, la duración y el cese de los fenómenos, se concluye que sus apariciones son comparables a los efectos producidos en las ilusiones de los magos, a los espejismos o a las imágenes que aparecen en los sueños. La segunda alusión aparece bajo el tér-

mino *nirmita* en un contexto en el que se está discutiendo la noción del *karma* (MK 17.30-33). El individuo es comparado a un espectro creado mediante un artificio mágico (*nirmitakam*) y sus acciones son comparadas a las acciones de dicha persona irreal; es decir, a ilusiones dentro de esa ilusión. La tercera (MK 23.9) aparece insertada en una discusión sobre lo placentero y lo desagradable. ¿Cómo podría darse el deseo en sujetos ilusorios (*māyā-purusa*) que son comparables a una imagen reflejada en un espejo? Así pues, la ilusión mágica sirve de metáfora a la causalidad (el surgimiento y la cesación de las cosas), a la moral (las consecuencias de nuestras acciones, el *karma*) y al deseo (lo que amamos y lo que odiamos).

Las *Setenta estrofas de la vacuidad* (*Sūnyatā-saptati*), que según Candrakīrti son un comentario de la estrofa citada anteriormente de *Fundamentos...* (MK 7.34), utilizan la metáfora en cuatro ocasiones. En la primera de ellas (hS 36) se habla de las impresiones que las acciones dejan en la mente, y a las que el *abhidharma* se refería con el término técnico *samsāra*, y se dice que esas trazas son como una ilusión mágica o un espejismo. En la segunda (hS 40-42) se dice que el Buda (*tathāgata*) se creó un cuerpo aparente con su poder extraordinario y que a partir de esa ilusión creó las demás (como la ilusión de la doctrina o de la comunidad), pero que tanto su cuerpo como lo que su cuerpo crea son vacíos. La metáfora aparece por tercera vez en hS 56, cuando se habla de la conciencia y de cómo ésta surge en dependencia de los órganos de los sentidos y de sus objetos. Hay que recordar aquí que entre los órganos de los sentidos está la mente, y por tanto entre los objetos de estos órganos estarán las ideas. Y se dice que debido a esta dependencia, la conciencia misma es vacía, y que tiene la naturaleza del espejismo y de la ilusión mágica. Por último, hS 66 vuelve a la naturaleza ilusoria de los *samsāra* mencionada ya en hS 36, pero aquí las metáforas se multiplican: estas impresiones residuales son como un espejismo, como una burbuja, como la espuma en el agua, como un sueño, como el círculo de luz que produce la antorcha al girar y como una ilusión mágica.

En su *Razonamiento en sesenta estrofas* (*Yukti-ṣaṣṭikā*), Nāgārjuna menciona que si el mundo de la existencia fuera real, la liberación consistiría en dejar de existir (Y[ 3], pero que el

surgimiento y la cesación de las cosas en nuestro mundo es comparable a las apariciones y desapariciones en la rutina de un mago. El sabio sabe que las cosas ni surgen ni cesan, sólo aparecen y desaparecen, como si de ilusiones se tratara (Y[ 7).

La historia de la existencia, como toda historia, no tiene comienzo ni fin. Los diferentes modos de existencia (hombres, animales, dioses, demonios, fantasmas) carecen de comienzo y de final, y en este sentido son como una ilusión mágica (en la que parece que una paloma surge de la nada, pero en realidad la paloma ya estaba allí, y lo mismo con su desaparición). Los que conocen estas ilusiones mágicas no se engañan respecto a estas falsas doctrinas de un comienzo y un fin, ni tampoco se dejan atrapar por el deseo que estas ilusiones despiertan (Y[ 15-17).

Aquí descansa el supuesto que hace posible el razonamiento de Nāgārjuna, el axioma en el que se apoya la lógica de su argumentación. Llamaré a este axioma la *superstición del origen* y lo considero, junto a la idea de que la mente es uno de los sentidos (y la consiguiente no diferenciación entre lo sensible y lo inteligible), lo que hace que sea tan difícil de entender este pensamiento para la mentalidad occidental. Para el pensamiento de India, el universo nunca tuvo un inicio ni tendrá un final. Tanto el cosmos como la existencia pasan por diferentes ciclos en los que hay auroras y crepúsculos, el fin de un ciclo y el origen de otro; pero esos puntos de inflexión son sólo aparentes: siempre hay una causa anterior al origen, siempre un efecto posterior al final. Para Nāgārjuna, la idea de que las cosas tienen un origen es una *superstición*, una forma errónea de representarse la realidad. La ilusión mágica da cuenta de esto, pues en ella en realidad nada surge y nada cesa, aunque se hable en estos términos porque *parece* que así ocurre (Y[ 21). La característica de todas las cosas es el engaño, *parecer* lo que no son (Y[ 25), como en el sueño (*Lokātīta* 17, *Nirāupamya* 14, *Acintya* 24-27), el espejismo (*Acintya* 4, 18, 47, 48), la ilusión mágica (*Lokātīta* 3, 18, 24, *Nirāupamya* 14 *Acintya* 4, 5, 18, 24, 29, 30, 33, 51) y el eco (*Nirāupamya* 13 *Acintya* 4). Si la metáfora de la ilusión mágica (Y[ 56) representa la ausencia de origen en las cosas, a esta metáfora se añaden otras que representan su falta de naturaleza propia: las cosas son como la *kadali* (el árbol del plátano,

cuyo tronco es como la cebolla, una sucesión de capas sin un centro) (Y[ 27), como la espuma, las nubes o las burbujas (*Catuxstava*, *Acintya* 18).

En *El sabio no discute* (*Vigraha-vyāvartanī*) las alusiones aparecen en las estrofas 23, 27, 65 y 68. En la primera de ellas se equipara a la persona con una figura humana creada mediante una ilusión mágica (*nirmitaka*) y se consideran sus acciones o advertencias como una ilusión dentro de una ilusión. La estrofa 27 refiere la misma situación anterior, pero respecto al deseo. ¿Cómo sentir deseo por una mujer que no existe? Sin que se plantee la cuestión de por qué el deseo es aquello que nunca acaba de cumplirse y hasta qué punto la imaginación que proyectamos en el objeto del deseo es la esencia misma de dicho impulso. Ya al final del trabajo, las estrofas 65-68 son una réplica a la objeción presentada en la estrofa 13 mediante el ejemplo del espejismo, en el que el ignorante ve agua donde no la hay. La respuesta es que si esa percepción errónea tuviera naturaleza propia no se podría erradicar, siendo así la falta de naturaleza propia la condición de la soteriología propuesta por Nāgārjuna.

Por último, en *Guirnalda de joyas* (*Ratnāvalī*) las metáforas de la ilusión se encuentran en 1. 31-33, donde se compara a los factores de la personalidad (*skandha*) con la imagen reflejada en un espejo; parecen el yo pero no son el yo. Más adelante, en 1. 54-57, se habla de los mismos *skandha* pero utilizando la metáfora del espejismo y se extiende el símil a todas las cosas del mundo. El mundo como ilusión mágica aparece en 2.9-13, donde esta vez se utiliza el ejemplo de un elefante ilusorio.

Todas las metáforas de la ilusión que hemos visto a lo largo de este artículo sirven a una crítica del lenguaje, un lenguaje técnico de los *dharma*, heredado seguramente del *sarvastivāda*, y funcionan al mismo tiempo como una propuesta. Con ella se avanzan algunos de los fundamentos de la filosofía del *mahāyāna* y ese movimiento dialéctico de sustitución de léxicos confirma la idea según la cual toda crítica del lenguaje sólo puede ser crítica de un cierto lenguaje. ❖

*Dirección institucional del autor:*  
*University of Michigan*  
*Department of Asian Languages and Cultures*  
*3070 Frieze Building*  
*105 S. State Street*  
*Ann Arbor, Michigan 48109*  
*USA*

### **Bibliografía**

- ARNAU, Juan (ed. y trad.) (2004), *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*, Madrid, Siruela.
- BASHAM, Arthur L. (1951), *History and Doctrines of the Ājivikas. A vanished indian religion*, Londres, Luzac and Company.
- CHATTOPADHYAYA, Debiprasad (ed.) (1970), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.
- CONZE, Edward (ed. y trad.) (1957), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- (1960), *The Prajñāpāramitā Literature*, 'S-Gravenhage, Mouton.
- (1968), *Thirty Years of Buddhist Studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press.
- (ed. y trad.) (1984), *The Large Sutra of Perfect Wisdom*, Berkeley (CA), University of California Press.
- CORLESS, Roger (1995), "The Chinese Life of Nāgārjuna", en *Buddhism in Practice*, Donald S. Lopez (ed.), Princeton University Press, Nueva Jersey.
- FATONE, Vicente (1972), *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (1971), *El budismo "nihilista"*, Buenos Aires, Eudeba.
- FOUCAULT, Michel (1997), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.
- (2002), *El orden del discurso*, trad. Alberto González, Barcelona, Tusquets.
- FRALWALLNER, Erich (1995), *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* (trad. Sophie Francis Kidd), Nueva York, State University of New York Press.
- GANERI, Jonardon (1999), *Semantics Powers. Meaning and the Means of Knowledge in Classical Indian Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press.
- GARDFIELD, Jay L. (1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*

- (*Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā, translation and commentary*), Nueva York, Oxford University Press.
- GÓMEZ, Luis O., *Iniciación en la práctica del despertar*, traducción y edición crítica del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, Madrid, Siruela (en prensa).
- (2000), “Two jars on two tables. Reflections on the “Two Truths””, en Jonathas A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadḥin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- (1985), “Buddhist views on language”, bajo la entrada “Language”, en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, Nueva York, Macmillan.
- (1976), “Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon”, *Philosophy East and West*, vol. 26.
- HEISEMBERG, Werner (1988), *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, trad. Miguel Paredes, Madrid, Alianza.
- HUNTINGTON, Clair W. Jr. (1986), *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, tesis doctoral, Ann Arbor, The University of Michigan.
- (1989), *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to the Early Indian Mādhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press.
- JOHNSTON, E. H. (1990), *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vīrabhavyāvartanī*, coautor Arnold Kunst, Delhi, Motilal Banarsidass.
- JONG, J. W. (1994), “Lo absoluto en el pensamiento budista”, trad. Vera Waksman, *Revista de Estudios Budistas*, México, Eón.
- KALUPAHANA, David. (ed. y trad.) (1996), *Mūlamadhyamaka kārikāh of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- KUHN, Thomas (1982), *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2001), *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México, Fondo de Cultura Económica.
- LAMOTTE, Étienne (1988), *History of Indian Buddhism, from the Origins to the Śaka era*, trad. Sara Boin-Webb, Louvain, Université du Louvain.
- (1988), “The assessment of textual interpretation in Buddhism”, trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics*, Donald S. López (ed.), Honolulu, University of Hawaii Press.
- LINDTNER, Christian (1982), *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, Narayana Press.

- MATILAL, Bimal Krishna (1971), *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, La Haya, Mouton.
- (1975), “A critique of the Mādhyamika position”, en Sprung (ed.).
- (1986), *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- (ed.) (1986), “Buddhist logic and epistemology”, en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel.
- NAGAO, Gadjin M. (1990), *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru.
- (1992), *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass.
- NAKAMURA, Hajime (1980), *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994), *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.
- (2000), *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.
- OBERMILLER, E. (trad.) (1986), *The History of Buddhism in India and Tibet by Buxton*, Delhi, Sri Satguru Publications.
- ORTEGA Y GASSET, José (2001), *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.
- REGAMEY, Konstanty (trad. y ed.) (1990), *The Bhadrāmāyākāravākyāraṇa. Introduction, Tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- ROBINSON, Richard H. (1957), “Some logical aspects of Nāgārjuna’s system”, *Philosophy East and West*, núm. 6.
- (1972), “Did Nāgārjuna really refute all philosophical views”, *Philosophy East and West*, núm. 22.
- RORTY, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo E. Sinnot, Barcelona, Paidós.
- (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.
- (2001), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2002), *Filosofía y futuro*, trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa.
- RUEGG, David Seyfort (1981), *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti (1990), *Nihilismo Budista*, Puebla (México), Premiá.
- (1995), *Nāgārjuna Refutation of Logic (Nyaya): Vaidalyaprakarana*, Delhi, Motilal Banarsidass.

- TUCCI, Giuseppe (ed. y trad.), *Ratnāvalī of Nāgārjuna*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934-1936.
- TUCK, Andrew (1990), *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*, Nueva York, Oxford University Press.
- VALÉRY, Paul (1993), *Escritos filosóficos*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.
- (1995), *Escritos literarios*, trad. Juan Carlos Diaz, Madrid, Visor.
- (1998), *Teoría poética y estética*, trad. Carmen Santos, Madrid, Visor.
- VALLÉE POUSSIN, Louis de la (ed. y trad.) (1988), *Abhidharmakośabbāṣyam* de Vasubandh (trad. Leo M. Pruden), Berkeley (CA), Asian humanities Press, 4 vols.
- WALLESEY, Max (1922), "The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources", *Asia Major*, Hirth Anniversary volume, Londres, Probsthain & Co.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1999), *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.