

# **Vacuidad y misterio en el pensamiento de *Nagarjuna***

**Jaime Mármol Barreiro**



**Máster Universitario en Ciencias de las Religiones**

**Universidad Complutense de Madrid**

**Curso 2017/2018**

**Convocatoria de septiembre de 2018. Calificación: 9,5/10**

Alumno: Jaime Mármol Barreiro

Tutor: Ricardo Parellada

Correo del alumno: jaimarmo@ucm.es

Correo del tutor: parellada@ucm.es

Título: Vacuidad y Misterio en el pensamiento de Nagarjuna

Title: Emptiness and Mystery in the thought of Nagarjuna

Palabras Clave: Vacuidad, Buddha, Nagarjuna, Misterio, Religión.

Keywords: Emptiness, Buddha, Nagarjuna, Mystery, Religion.

Resumen:

El presente trabajo se presenta dividido en dos partes. En la primera se analiza la doctrina de Nagarjuna alrededor del que consideramos su concepto central, la Vacuidad. Exponemos como, en su propio contexto, la doctrina de Nagarjuna supone una llamada de atención sobre la falta de coherencia entre las enseñanzas del Buddha sobre la realidad y las enseñanzas propias de algunas escuelas budistas posteriores, así como una explicación del papel de la Vacuidad como núcleo de esta doctrina. Posteriormente se presenta la teoría sobre la especificidad religiosa del fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco y se intenta defender la posibilidad de considerar el pensamiento de Nagarjuna y la escuela Madhyamaka, de la que es fundador, como manifestaciones religiosas. Todo esto se lleva a cabo defendiendo la posibilidad de trabajar con la doctrina de Nagarjuna a través del elemento Misterio de Juan Martín Velasco.

Abstract:

The present work is divided into two parts. In the first, the Nagarjuna doctrine is analyzed, around which we consider its central concept, Emptiness. We expose how, in its own context, the Nagarjuna doctrine is a wake-up call about the lack of coherence between the Buddha's teachings on reality and the teachings of some later Buddhist schools, as well as an explanation of the role of Emptiness as core of this doctrine. Later, the theory on the religious specificity of the religious phenomenologist Juan Martín Velasco is presented and an attempt is made to defend the possibility of considering the thought of Nagarjuna and the Madhyamaka school, of which he is a founder, as religious manifestations. All this is carried out defending the possibility of working with the Nagarjuna doctrine through the Mystery element of Juan Martín Velasco.

## Índice

Introducción	1
1. <i>Nagarjuna</i> y la Vacuidad.....	5
1.1 Contexto histórico y filosófico de <i>Nagarjuna</i> .....	5
1.2 <i>Nagarjuna</i> y la teoría de los <i>dharmas</i> .....	7
1.3 <i>Buddha</i> y <i>Nagarjuna</i> : el origen interdependiente y la Vacuidad.....	10
1.4 La Vacuidad.....	13
1.4.1 La Vacuidad y la causalidad.....	14
1.4.2 Doctrina de las dos verdades.....	16
1.4.3 La Vacuidad de <i>Nagarjuna</i> .....	17
2. La Vacuidad de <i>Nagarjuna</i> y la experiencia.....	20
2.1 Trascendencia en la experiencia de la Vacuidad .....	22
2.2 Inmanencia en la experiencia de la Vacuidad.....	24
2.3 Relación entre trascendencia e inmanencia en la experiencia de la Vacuidad.....	25
3. Lo sagrado y el Misterio en la fenomenología de Juan Martín Velasco.....	27
3.1 Lo sagrado como orden de realidad.....	29
3.2 El Misterio como elemento nuclear del ámbito de lo sagrado.....	31
4. Misterio y Vacuidad: Juan Martín Velasco y <i>Nagarjuna</i> .....	32
4.1 El Misterio y la Vacuidad como elementos trascendentes.....	32
4.2 El Misterio y la Vacuidad como elementos inmanentes.....	37
4.3 La Presencia activa en el Misterio y la Vacuidad.....	40
4.4 Lo personal y lo impersonal.....	42
4.5 Recapitulación.....	44
5. Conclusiones.....	47
Referencias	50

## Introducción

Desde el siglo pasado y tras una oleada de creciente interés por parte de un buen número de personas de los continentes europeo y americano, el budismo se ha convertido en una corriente que suscita un interés general mucho mayor para la población occidental. Tanto es así que son varias las escuelas budistas que han llegado hasta nuestro continente y se han asentado en él formando comunidades budistas dentro de nuestro territorio. Un ejemplo de esto lo tenemos en nuestro propio panorama nacional. Así el maestro de la tradición budista Soto Zen, Dokushô Villalba Roshi, original de Utrera y formado y ordenado maestro Zen en Japón, fundó en el año 1989 el templo Zen Luz Serena cerca de Requena (Valencia). También encontramos en la alpujarra granadina otro templo budista (templo O Sel Ling) perteneciente a la tradición del budismo tibetano. Incluso en la propia ciudad de Madrid tenemos centros donde se sigue y practica la tradición budista. Aquí la maestra Zen Barbara Kosen tiene a su cargo otro Dojo Zen, cerca de la céntrica plaza de Tirso de Molina. Estos son solo algunos ejemplos que ilustra el nivel de arraigo que el budismo está tomando a través de sus diferentes escuelas en territorios de todo el globo, especialmente Europa y América y, en estos ejemplos, concretamente en nuestro país<sup>1</sup>.

Nos ha parecido importante señalar esto para apuntar hacia la legitimidad de todo estudio que trate de acercarse al fenómeno del budismo y, por tanto, la legitimidad de este trabajo. Y es que la importancia que tiene cualquier acercamiento a esta corriente se acentúa debido a su situación actual, a su estrecha relación con nuestra cultura. Esta urgente necesidad se basa en el entendimiento de sus raíces culturales y filosóficas (las del budismo) desde ellas mismas, para no caer en el error de malinterpretar una tradición tan antigua y convertirla así en una especie de producto cultural en servicio de los deseos y prejuicios de una sociedad diferente a la del origen de la tradición. Esto sería, entre otras cosas, un acto de falta de respeto hacia lo que el budismo es y hacia todo el entorno filosófico, histórico y cultural en el que se ha creado y en el que existe actualmente. Es necesario acercarnos al budismo desde el budismo. Tratar de tender puentes es una tarea que solo puede llevarse a cabo cuando se tiene previo conocimiento de lo que cada parte es, de lo que cada parte tiene que decir sobre aquello de lo que pretende hablar. Con esto que hemos dicho, pretendemos dejar marcado el carácter actitudinal de nuestro

---

<sup>1</sup> Para una visión detallada de la historia y la presencia del budismo en España véase la obra "*Budismo en España: historia, visibilización e implantación*" del autor Francisco Díez de Velasco.

estudio, es decir, la intención y actitud de profundo respeto que sentimos hacia esta corriente que tanta admiración nos despierta.

Si queremos, por tanto, entender el budismo en toda su magnitud no podemos hacerlo de forma rápida y ligera, habrá que ir paso por paso, ser específicos y centrar nuestra mirada. En este proceso de especificación del estudio hemos decidido decantarnos por un personaje muy concreto que existió entre los siglos II y III de nuestra era (Vélez de Cea, 2003: 17) en la india: *Nagarjuna*.

Desde un punto de vista histórico, existen tres etapas principales dentro del pensamiento budista de la India, el budismo primitivo, el budismo *Abhidhárnico* y el budismo *Mahâyâna* (Román y Vélez de Cea, 1998: 411-412). *Nagarjuna* se sitúa en el tercer periodo como el fundador de una de las principales escuelas del budismo *Mahâyâna*, la escuela *Mâdhyamaka*. Considerado como uno de los pensadores más importantes de la historia de la India y del budismo, elaborará una serie de obras en las que tratará de desmontar a través de todo un proceso dialéctico y retórico las posturas contrarias a la filosofía de la escuela *Mâdhyamaka*.

El elemento central de la obra del pensador es la Vacuidad. Como veremos más adelante de forma extendida, se trata de una herramienta de la que se sirve para aproximar a sus oyentes a la idea de la falta de sustancialidad de todo lo que existe. Vacuidad será aquella palabra que apunta hacia el “término medio” que surge cuando se han rechazado todas las posiciones metafísicas posibles. Es por tanto algo que surge en un contexto concreto más que una idea o concepto sólidos a partir de los cuales se pueda elaborar una teoría sólida e infalible sobre la realidad.

En el presente trabajo trataremos de acercarnos un poco a esta palabra y aquello a lo que señala para posteriormente ver cómo constituye una auténtica invitación a la experiencia y quizás al silencio como respuesta ante cualquier pregunta de corte metafísico.

Tras haber desarrollado todo lo que creemos que debemos exponer aquí para este acercamiento a la Vacuidad de *Nagarjuna*, abordaremos la polémica y difícil tarea de intentar ver si es posible un acercamiento y tratamiento de la doctrina de *Nagarjuna* y de su escuela desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, concretamente del desarrollo teórico del fenomenólogo español Juan Martín Velasco. El objetivo de esto es tratar de ver si la teoría fenomenológica nos permite hacernos cargo de esta corriente para tratar luego de concluir como posible o no el

tratamiento de la escuela *Madhyamaka* como un elemento o manifestación con cualidad religiosa.

La función del fenomenólogo en tanto que tal es encontrar el elemento central de lo religioso, es decir, buscar aquello que dota de especificidad a este fenómeno y convirtiéndolo en un fenómeno irreductible a otros ya sean sociológicos, psicológicos, culturales, etc. Con este objetivo, J. Martín Velasco desarrolla una teoría muy extensa y basada en multitud de datos pertenecientes a disciplinas de estudio del fenómeno religioso muy diversas. Finalmente nos ofrece un cuerpo teórico en el que se plantea el ámbito de lo sagrado como aquel dominio de realidad en el que se dan las manifestaciones religiosas. En este ámbito de realidad, el elemento del Misterio es la pieza central del mismo, que dota de especificidad a este y que, por tanto, nos habla de la cualidad de religioso de las diferentes manifestaciones. De esta forma, si alguna manifestación es de tipo religioso deberemos encontrar este elemento (el Misterio) presente en ella.

No es este trabajo el lugar en el que deba hacerse una exposición y defensa de la legitimidad del método fenomenológico frente al abordaje del fenómeno religioso<sup>2</sup>. Por el contrario nos limitaremos a tomar la teoría del español e intentaremos ver si sus categorías son aplicables a la doctrina de la Vacuidad de *Nagarjuna* y su escuela *Madhyamaka*. Cuando hayamos hecho esto estaremos en posición de considerar si es posible el tratamiento del pensamiento de *Nagarjuna* y de la escuela *Madhyamaka* como manifestaciones religiosas y, por extensión, la experiencia de la Vacuidad como una experiencia religiosa.

Como comentario aclaratorio queremos decir que para la realización de este estudio hemos tomado tanto interpretaciones de expertos como fuentes originales. En cuanto a estas últimas, usaremos la traducción de dos obras del pensador indio, por un lado las *Mulamadhyamakakarika* (MMK) o "*Versos sobre los fundamentos del camino medio*" traducida directamente del sánscrito al castellano por Abraham Vélez de Cea y por otro la *Vigraha-vyavartani* (VV)<sup>3</sup> o "*abandono de la discusión*" traducido también del sánscrito al

---

<sup>2</sup> Consúltese para ello la primera parte de la obra "*Introducción a la fenomenología de la religión*" (Martín Velasco, 2017: 17-45).

<sup>3</sup> Especial atención del lector a las abreviaturas. En lo que sigue las usaremos para referirnos a las respectivas obras durante la exposición.

castellano por Juan Arnau. Como dato interesante y relevante, hay que señalar que la segunda obra es, según los expertos, un comentario, ampliación o apoyo de esta primera<sup>4</sup>.

Aunque puede que haya quedado implícito en todo lo escrito hasta ahora, no podemos dejar de recordar que el objetivo de este trabajo no consiste en elaborar un comentario sobre la validez de los argumentos que *Nagarjuna* esgrime para sostener todo el fundamento de su escuela budista. Por el contrario lo que pretendemos hacer, como ya hemos dicho, es una exposición de su pensamiento centrándonos en el núcleo del mismo, la Vacuidad, para posteriormente tratar de ver si a partir de esta y de su posible correlato experiencial se puede establecer algún puente con conceptos de la experiencia religiosa presentes en el desarrollo teórico de Juan Martín Velasco.

Otra cosa importante a señalar es que, en la medida de lo posible, intentaremos no referirnos a la Vacuidad como un concepto o una idea. En contraposición nos referiremos a ella o bien como una palabra o bien como Vacuidad en sí misma. Todo ello quedará justificado en el desarrollo de esta “idea” en el apartado referido a la misma.

Por último nos gustaría dejar claro que no es nuestro objetivo proponer nuestra interpretación del pensamiento de *Nagarjuna* como la única o más acertada. Por el contrario, lo que intentamos ofrecer es una posible visión justificada del mismo, basada tanto en textos originales traducidos como en interpretaciones de varios autores, y estudiar esta visión desde el punto de vista de la teoría fenomenológica de J. Martín Velasco.

---

<sup>4</sup> Siguiendo a autores como Candrakirti y Lindtner, esta obra es un comentario extenso del verso tercero del primer capítulo de las MMK, en la que se afirma que nada de lo que existe tiene naturaleza propia (Arnau, 2011: 131). Sobre esta obra cabe señalar también que no se trabaja directamente con la Vacuidad, sino que se debate sobre el término sánscrito de *svabhava* o naturaleza propia. De esta forma, si se llega a la imposibilidad de la naturaleza propia de todo cuanto existe, se estaría afirmando la Vacuidad (Arnau, 2006: 14).

## 1. *Nagarjuna* y la Vacuidad

El objetivo de este apartado es exponer la filosofía de este pensador hindú e ir al núcleo de la misma: la Vacuidad. Pasaremos a explicar el contexto en el que se desenvuelve para posteriormente desarrollar algunos puntos que hemos considerado importantes y que nos sitúan en el camino hacia la comprensión del punto central de su doctrina.

### 1.1 Contexto histórico y filosófico de *Nagarjuna*

El primer paso hacia el acercamiento de la Vacuidad en *Nagarjuna* es entender en qué contexto tiene lugar el nacimiento de esa palabra, es decir, saber a qué está respondiendo el autor.

Las fuentes originales (tibetanas y chinas) que hablan sobre la vida de *Nagarjuna*, rodean la historia del personaje de leyenda. Además, según las mismas, podríamos ubicar a *Nagarjuna* en tres periodos históricos diferentes y demasiado separados entre sí: en la época del origen del Budismo *Mahâyâna* (100 a. C.), entre los siglos II y III de nuestra era como fundador de la escuela *Madhyamaka* o escuela de la vía media y entre los siglos VII y VIII d.C. como un importante maestro del budismo tántrico (Vélez de Cea, 2003: 12-18).

Esta confusión histórica generada por los relatos originales sobre la vida del pensador no tiene mucha repercusión en su análisis. Muchos autores coinciden en trabajar con *Nagarjuna* como el creador de la escuela *Madhyamaka* y atribuir a los otros dos periodos un carácter menos relevante. Esto viene justificado entre otras cosas porque, por un lado, la aparición del *Mahâyâna* coincide con una serie de *Sutras*<sup>5</sup>, los *Sutras* sobre la perfección de la sabiduría, que se sabe que se escribieron durante varios años y muy probablemente por distintos autores. Esto hace poco probable que el personaje de *Nagarjuna* fuera el descubridor de los mismos, como indican las fuentes originales. Por otro lado, el budismo tántrico surge como un desarrollo del

---

<sup>5</sup> Los *Sutras* son en el budismo los textos que contienen los sermones atribuidos al *Buddha*.



budismo muy posterior al de los *Sutras* sobre la perfección de la sabiduría y no tiene que ver en origen con dichos *Sutras* ni con las obras atribuidas al fundador de la escuela *Madhyamaka* (Vélez de Cea, 2003: 17). Por todo lo dicho anteriormente, en este trabajo cuando nos refiramos al personaje de *Nagarjuna* nos estaremos refiriendo al fundador de la escuela *Madhyamaca* o escuela de la vía media.

Según K. Jaspers, entre los siglos I y VIII existe en la India un conjunto de pensadores que ofrecen una filosofía que usa operaciones lógicas y utiliza el sánscrito para escribir (Jaspers, 2001: 141). Es en este periodo donde se sitúa la escuela *Madhyamaka* que protagonizará intensos debates filosóficos con otras escuelas del momento como la escuela hinduista *Nyaya*<sup>6</sup> y otras escuelas budistas que luego se pondrán en juego (Jaspers, 2001: 141).

La escuela *Madhyamaka* se extiende específicamente entre los años 150 y 800 d. C. y, como indican C. Dragonetti y F. Tola, puede dividirse en cuatro etapas. A este autor (*Nagarjuna*) le corresponde la primera, entre los años 180 y 200 d. C. (Dragonetti y Tola, 1993: 104-105). Según los especialistas, no se puede saber con exactitud el número de obras que escribió *Nagarjuna* ni si todas las que le son atribuidas son de su autoría original. Sin embargo, aunque no haya un acuerdo general entre los expertos, todos coinciden por un lado en que hay un grupo de obras que muy probablemente sean de su autoría (entre ellas la *Vigraha-vyavartani* o *abandono de la discusión*) y por otro en que su obra principal son las *Mulamadhyamakakarika* (MMK) o *versos sobre los fundamentos del camino medio* (Vélez de Cea, 2003: 19), obra que es representante del corazón de todo el pensamiento filosófico de la escuela *Madhyamaka*.

El contexto histórico budista en el que se desenvuelve nuestro autor es el del *Mahâyâna*, periodo justamente posterior a la primera sistematización del budismo en diferentes escuelas: el periodo del budismo *Abhidharmico*. Esta situación histórica no es baladí para nuestro análisis. Todo el análisis filosófico en el que consiste el desarrollo del pensamiento de *Nagarjuna*, constituye una batería de argumentos lógicos y dialécticos que tienen como objetivo desmontar las visiones de algunas de las escuelas budistas de ese periodo inmediatamente anterior al *Mahâyâna*: el *Abhidharmico*. Desde el budismo primitivo se ha trabajado con una teoría que ofrece una clasificación de los componentes de la existencia, la teoría de los *dharmas*. Como estamos a punto de ver, esta teoría tiene especial interés, porque además de ser común a todas

---

<sup>6</sup> Esta escuela, la *Nyaya* o escuela de los realistas, junto con otra escuela *Abhidharmica*, la *Sarvâstivâda*, será una de las protagonistas en los debates que aparecen en la obra *"Abandono de la discusión"* de *Nagarjuna* que citamos aquí (Arnau, 2006: 17).

las escuelas budistas, constituye uno de los puntos donde se hace presente la polémica de fondo que justifica y da sentido a toda la exposición de *Nagarjuna*. Esta polémica, si bien no solo afecta a la teoría de los *dharmas*, sino que es transversal a todo el pensamiento budista por tratarse de una toma de posición ante la existencia, se hace especialmente presente a través de ella.

## **1.2 *Nagarjuna* y la teoría de los *dharmas***

Como hemos dicho en el apartado anterior, la teoría de los *dharmas* es común a todas las ramas budistas. Si bien la doctrina aparece en todos los periodos y escuelas, la consideración filosófica de la misma varía de unas escuelas a otras. En el caso concreto de *Nagarjuna*, esta diferencia en cuanto a la postura filosófica con respecto a la teoría de los *dharmas* constituye un punto sobre el que aclarar ciertos matices que, según *Nagarjuna*, si son considerados de formas concretas atentan contra el núcleo mismo del budismo que fue predicado por el *Buddha*, es decir, del budismo original. Desarrollemos este punto.

La palabra *dharma* viene de la raíz “*dhr*” que significa llevar, sostener, mantener, etc. En este sentido, el peso ontológico del universo no recae sobre una sustancia absoluta, sino que son los *dharmas* las entidades que llevan, mantienen o sostienen la realidad (Román y Vélez de Cea, 1998: 418).

Durante el periodo del budismo pre-escolástico, no se puede decir que esta teoría esté sistematizada, pues no es hasta el periodo *abhidhármino* cuando se produce dicha sistematización. Sin embargo, como bien señala Y. Karunadassa, ya las tendencias antecedentes de la formulación de esta teoría están presentes en el budismo primitivo. Lo más destacable de este periodo (el del budismo pre-escolástico o primitivo) en relación a la teoría de los *dharmas* es que el *Buddha* nunca se pronunció sobre el número exacto de *dharmas*, sobre su duración ni sobre su irreductibilidad (Román y Vélez de Cea, 1998).

En el budismo primitivo podemos entender esta teoría como un análisis más fenomenológico que ontológico de la realidad. Si bien es un medio utilizado por el *Buddha* para “organizar” el mundo, jamás se habla de la realidad o existencia real de dichos *dharmas*, por lo que no es legítimo considerar que son estos *dharmas* los constituyentes últimos de la realidad, teniendo por tanto una existencia independiente. Más bien deberíamos quedarnos con la idea de que son las entidades que “sostienen” o “transportan” la realidad sin que para ello tengan que “ser” sus componentes últimos, es decir, sin que sostengan algo así como una esencia de lo real en ellos.

Además, como veremos, hay otra enseñanza central predicada por el *Buddha* que impide considerar cualquier entidad como existente por sí misma y que por tanto impide trabajar con los *dharmas* como constituyentes últimos de la realidad.

Tomando esto como cierto, la teoría de los *dharmas* surge en el budismo original o primitivo como una herramienta que tiene el objetivo de servir de utilidad para alcanzar la liberación del sufrimiento<sup>7</sup>. Su función consiste en dividir la realidad en elementos discretos y analizables para poder ver mejor esta misma realidad y obtener un conocimiento directo de su naturaleza, siempre con el fin de ayudar a los seres humanos a alcanzar la liberación o extinción del sufrimiento. Para el *Buddha*, uno de los factores que están presentes en la liberación del sufrimiento es la correcta visión de la realidad. Esta correcta visión consiste en percatarse de lo que él mismo llamaba el origen interdependiente y la consiguiente insustancialidad de todo cuanto existe. Al predicar la falta de sustancia real de todo cuanto existe y por tanto de los elementos que sostienen dicha realidad, los *dharmas*, el *Buddha* pretende no solo inducir un estado de correcta visión del mundo, sino también el desapego y el amor incondicional que se siguen de ello y que acompañan al fin del sufrimiento. Como apuntan T. Román y A. Vélez de Cea, el *Buddha* verifica que no hay nada en la realidad o el ser humano que cumpla los requisitos ontológicos para ser una sustancia inmutable y eterna.

En el periodo inmediatamente posterior al budismo primitivo, con la sistematización de las teorías y textos budistas a través de diferentes escuelas (como la *Theravâda* o la *Sarvâstivâda*), aparecen ciertas interpretaciones de la teoría de los *dharmas* que son divergentes en cuanto a la consideración de los mismos en el periodo anterior. Así, la escuela *Sarvâstivâda*, de la que nos queda un buen número de textos en los que se presenta sistemáticamente su doctrina, pasa a elaborar una teoría de los *dharmas* bajo una consideración sustancialista, ultrarealista y pluralista de los mismos (Román y Vélez de Cea, 1998: 426). Para esta escuela concreta, los *dharmas* son una realidad en sí mismos, en sentido último; son los componentes últimos de la realidad y podían por tanto existir de forma independiente. Además los *dharmas* están separados en el espacio y el tiempo, cada uno existe instantáneamente y de forma independiente,

---

<sup>7</sup> Desde el inicio la motivación del *Buddha* es la de buscar una vía para alcanzar la extinción del sufrimiento. Así, la motivación original del budismo es la misma y se establece como un camino que facilita la búsqueda de esta extinción, siendo todas sus teorías herramientas o medios que tienen el fin de servir a este objetivo. Es por esto por lo que A. Vélez de Cea, M. T. Román o J. Martín Velasco consideran al budismo una vía con una función soteriológica, aunque cabe decir que la potencialidad de esta corriente no se agote en esta función.

justificando la continuidad de las cosas mediante la alusión a una esencia ideal que poseen estos elementos (Román y Vélez de Cea, 1998: 426).

*Nagarjuna* se postula en toda su obra en contra de todas estas concepciones que se desvían del sentido y la función original de la teoría de los *dharma*s. Su objetivo es demostrar paso a paso la imposibilidad de las concepciones sustancialistas de la realidad. No solo se queda aquí, de hecho lo que sostiene es que el origen interdependiente predicado por el *Buddha* no sería posible a menos que se eviten posiciones extremas (nihilismo, esencialismo, pluralismo, monismo...). Es decir, para nuestro autor hay una incompatibilidad básica entre la doctrina original del *Buddha* y las concepciones sustancialistas<sup>8</sup> de la realidad.

Un ejemplo del tipo de argumentación que sigue *Nagarjuna* para este propósito y que pensamos que puede funcionar bien para lo que concretamente se está hablando aquí, lo encontramos en el capítulo IV de las MMK. En este capítulo se refuta la existencia última de los agregados o elementos componentes del conjunto psicofísico<sup>9</sup> a través de la refutación de la existencia de la forma material (primer agregado) y extendiendo esta argumentación al resto de los agregados. El argumento que se usa es la relación causa efecto entre la causa del primer agregado, sea cual sea esta y su efecto, que sería el propio primer agregado. Lo que se pretende es descartar toda relación causa-efecto basada, o en la identidad de la causa con el efecto, o en la diferencia absoluta de la causa con su efecto. Si el agregado es un efecto y demostramos que este efecto ni existe absolutamente en sí mismo ni existe absolutamente en la causa, demostraremos por consiguiente la posición intermedia entre ambas posturas, es decir, la existencia interdependiente del primer agregado y su causa. En este sentido, en el verso sexto de este capítulo se dice: “*Pensar: el efecto es visto con la causa, no es posible. Pensar: el efecto no es visto con la causa, tampoco es posible.*” (MMK IV, 6). Como vemos, se niegan ambas posturas: que las dos cosas se den a la vez y haya una identidad entre ellas y una “co-instantaneidad”,

---

<sup>8</sup> Cabe decir aquí que también se puede entender el nihilismo como un tipo de sustancialismo entendiendo que propone una “nada que existe por sí y en sí” como “lo que está detrás”. Lo que se pretende rechazar son posiciones extremas y sólidas sobre lo real, posiciones que apunten a algo que existe en sí y por sí mismo. Así se dirá que el *Buddha* predicó el rechazo tanto al esencialismo como al nihilismo y que precisamente por eso es posible su doctrina del origen interdependiente y la insustancialidad de lo real.

<sup>9</sup> El *Buddha* enseñó que el complejo psicofísico humano, la persona, no es más que la conjunción de cinco clases de agregados: forma material, sensaciones, percepciones, disposiciones mentales y conciencia. Estos agregados trabajan en concurrencia y constante cambio. Cuando esto deja de suceder, la persona deja de existir. Esto quiere decir que para el budismo no hay nada estable en la persona más allá de la concurrencia de estos cinco agregados. Es decir, la persona es estos cinco agregados juntos. (Martín Velasco, 2003: 165)

rompiendo la causalidad, o que ambas cosas se den por separado y se rompa la causalidad por su posibilidad de existir separadamente, sin necesidad de causa.

Lo que combate por tanto *Nagarjuna* es cualquier posición metafísica ante las cosas para desacreditar cualquier posicionamiento extremo o, podríamos decir, sólido<sup>10</sup>, y entender por esta vía que la única realidad de las cosas es su naturaleza fenoménica, o en palabras de C. Dragonetti y F. Tola, su “*contingencia universal*” o absoluta (Tola y Dragonetti, 1995: 13). *Nagarjuna* nos quiere convencer constantemente de que nada existe o es en un sentido último. Para precisar lo que queremos decir: *Nagarjuna* pretende demostrar que no hay evidencia suficiente como para considerar absolutamente cierta cualquier posición extrema y sólida ante la existencia, para luego entender que dicha negación es lo que nos lleva a la visión de las cosas tal y como son, de su naturaleza última que consiste en la Vacuidad. Sin embargo, como veremos en los siguientes apartados, ni la Vacuidad es sustancia o esencia, ni tiene la finalidad de “simplemente ser dicha”.

### **1.3 *Buddha* y *Nagarjuna*: el origen interdependiente y la Vacuidad.**

Existe una disputa en cuanto a *Nagarjuna* y su relación con la filosofía y el pensamiento budista que le preceden. Algunos apuntan a que el autor es un reformista de la filosofía budista. T. R. V. Murti, por ejemplo, llega a decir que la escuela de *Nagarjuna* ofrece una interpretación revolucionaria del budismo (Murti, 1955: 122-123). Sus argumentos y el de los autores que sostienen la misma postura que él suelen basarse en la idea de que el budismo pre-escolástico defiende la insustancialidad del individuo, pero no la de los componentes de lo real (los *dharma*s) y precisamente es esto lo que hace revolucionario al pensamiento del hindú<sup>11</sup> (Vélez de Cea, 1998: 270).

Por otro lado, A. Vélez de Cea defiende que esa interpretación es equívoca. Para él, la insustancialidad de todo cuanto existe queda reflejada de forma implícita en el conjunto de

---

<sup>10</sup> Escogemos el término sólido porque nos parece muy ilustrativo para lo que se pretende decir. Lo que queremos señalar con esto es que el autor hindú nos quiere abrir los ojos ante el hecho de que nada de lo que podamos ver constituye una realidad sobre la cual uno puede apoyarse para comprender el resto de cosas o para tener una sensación subjetiva de seguridad, o segura en sí misma, más allá de toda condición o circunstancia. Es por esto que escogemos este término, pues alude al estado físico de la materia que podemos agarrar con nuestra mano de la misma manera que agarraríamos teórica o mentalmente cualquier entidad que considerásemos de cualquier manera en un sentido último.

<sup>11</sup> Más adelante, en este mismo apartado, veremos cómo A. Vélez de Cea señala que la insustancialidad del *Buddha* y la Vacuidad de *Nagarjuna* son intercambiables y tienen el mismo significado.

textos originales del budismo primitivo, de hecho deja escrito que *“afirmar que Buddha defiende la insustancialidad del individuo pero no la de los dharmas, es incorrecto y anacrónico”* (Vélez de Cea, 1998: 270). Según su interpretación, no es hasta el origen de la escuela *Sarvâstivâda* que aparece la teoría de los *dharmas* con existencia inherente, es decir, sustancializada.

La importancia de esta disputa en nuestro trabajo pasa por clarificar la función terapéutica que la Vacuidad ofrece. En nuestra opinión, la Vacuidad es un elemento que sirve como puerta hacia la experiencia de la extinción del sufrimiento y por tanto debemos justificar que no es una mera posición especulativa ante lo real, sino que, además de constituir una suerte de posición teórico-vital, contiene en su propio germen la intención de ofrecer un medio para alcanzar la extinción del sufrimiento y es precisamente eso lo que le da sentido a su enunciación. Es por esto que nos deslizamos hacia el *Nagarjuna* continuador de la labor del *Buddha*<sup>12</sup> y no hacia el reformista, presentando a continuación razones principales que sostienen nuestra postura.

En primer lugar, hay un verso, el 19, dentro del capítulo XXIV de las MMK que señala explícitamente la naturaleza vacía o insustancial de los dharmas: *“no existe ningún dharma no surgido en dependencia, luego por tanto, no existe ningún dharma que no esté vacío.”* (MMK XXIV, 19). Este verso nos está señalando directamente hacia el surgir interdependiente predicado por el *Buddha* aplicado por *Nagarjuna* dentro de su argumentación. Habla por tanto de la fidelidad que el autor del siglo II tiene para con el *Buddha*, lo que nos permite inclinar la balanza hacia la consideración de *Nagarjuna* como continuador de la filosofía del budismo original y no como revolucionario de la misma.

En segundo lugar, en el mismo capítulo, en el verso 39 se dice que *“si hay algo no vacío, la renuncia a todas las aflicciones no existe, ni la acción de finalizar el sufrimiento ni el logro de lo que no se ha logrado”* (MMK XXIV, 39). Este último verso es altamente revelador para nuestro propósito y nos ayuda a decantarnos por una posición. En él, *Nagarjuna* nos dice que si la Vacuidad no fuese la naturaleza de la realidad, la extinción del sufrimiento propuesta por el budismo sería imposible. Este verso nos hace percatarnos de la importancia central de la

---

<sup>12</sup> Sobre la motivación original del *Buddha*, Juan Martín Velasco escribe: *“El Buddha quiere liberar al hombre de todos los temores haciéndole consciente de un hecho universal, objeto de experiencia unánime: el dolor, desencadenando en él la tendencia a liberarse de su imperio sobre la vida humana.”* (Martín Velasco, 2003: 158-159).

Vacuidad y de su papel primordial en el camino hacia la liberación del sufrimiento. Es decir, como poco, la intención del autor indio pretende alinearse con la del *Buddha* original en la medida en que nos está proponiendo una vía (que usa como medio la Vacuidad) que nos facilite el camino hacia la liberación, hacia el fin del sufrimiento. Esta es la segunda razón por la que decidimos tomar posición y considerar que la filosofía de *Nagarjuna* es una continuación del pensamiento del *Buddha* original y no un intento de reforma de la tradición original del budismo presente en el primer periodo del mismo y sustentada por los textos originales.

Además, en el capítulo I de la VV, en la estrofa 22 se dice: "*El hecho de que las cosas existan de un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia*" (VV I, 22). Al principio de este verso se señala que las cosas que existen (los *dharmas*) lo hacen de forma condicionada y es precisamente esta forma de existir la que les impide poseer naturaleza propia. Si los *dharmas* no tienen naturaleza propia, la Vacuidad de los mismos queda expuesta sin haber hablado directamente de ella. Podemos apreciar aquí que este modo condicionado de existir es el origen interdependiente predicado originalmente por el *Buddha* y que la ausencia de naturaleza propia y, por tanto la Vacuidad, se corresponden a su vez con la insustancialidad.

La última razón por la que decidimos decantarnos por esta postura es la similitud que podemos ver entre la insustancialidad de *Buddha* y la Vacuidad de *Nagarjuna*. Así A. Vélez de Cea, en el mismo artículo que hemos venido citando, nos muestra que la postura del *Buddha* es muy similar a la de *Nagarjuna* pero en contextos diferentes. Ambos entienden que insustancialidad por un lado y Vacuidad por otro, no son nociones especulativas con un fin en sí mismo sino que están al servicio de la liberación y tienen por tanto la función de hacer abandonar cualquier noción especulativa y llegar a la experiencia de la extinción del sufrimiento, ambos entienden que insustancialidad y Vacuidad son elementos que constituyen la naturaleza de la realidad y que esta naturaleza impide que nada exista en sí y por sí mismo, ambos se defienden de la acusación de nihilismo al predicar la insustancialidad de las cosas, etc. Finalmente concluye que "*ambas doctrinas [...] son intercambiables, se refieren a lo mismo y tienen el mismo sentido tanto filosófico como soteriológico*" (Vélez de Cea, 1998: 277).

Dando por cierto todo lo anterior, debemos recordar desde este punto que cada vez que nos refiramos a la vacuidad estaremos haciéndolo por extensión a la insustancialidad y el surgir interdependiente del *Buddha*. Es especialmente relevante señalar esto puesto que la Vacuidad se erige por tanto como un elemento que mantiene y continúa la tradición budista original cuyo

objetivo es ofrecer un camino que ayude a los seres a alcanzar la extinción del sufrimiento. Este camino viene en *Nagarjuna* representado por su escuela, y su carácter queda fijado en el nombre mismo, *Madhyamaka*, o escuela de la vía media. Vemos que en este contexto la *vía media* se refiere a una postura alternativa, *en el medio* de todas las posiciones sobre la existencia última de las cosas. Hacemos referencia aquí al carácter mental templado, más específicamente vital que mental (pues no solo se limita a este), al que apunta la expresión, pero que no tiene como objetivo “quedarse ahí” sino que se propone como puerta de entrada o figura mental aclaratoria que despeje toda duda sobre la naturaleza de la realidad y que permita a través de este proceso un acercamiento a la experiencia de la liberación del sufrimiento. Podríamos tomar a *Nargajuna* como aquel que toma el testigo del *Buddha* original y le releva en el proceso de ayudar a la liberación del sufrimiento de todos los seres encauzando de nuevo su discurso dentro de un contexto filosófico más sistematizado y evitar que lo que sea dicho desde dentro del budismo se confunda y entre en contradicción con el discurso original del *Buddha*.

Antes de pasar al siguiente punto y abordar la Vacuidad de *Nagarjuna* de forma directa, nos gustaría hacer una reflexión. Aunque es cierto que la actitud y el motivo original del *Buddha* y, por extensión, de *Nagarjuna*, son los de ayudar a los seres a hallar un camino hacia la extinción del sufrimiento, se podría decir por todo lo que hemos visto hasta aquí que ambos encuentran en su empresa la imposibilidad de encontrar esa misma extinción del sufrimiento teniendo una visión equívoca de la naturaleza de la realidad. Es decir, para estas ramas del budismo es de vital importancia la correcta visión de la realidad, ver las cosas tal y como son, esto es, constatar en la propia experiencia el surgir interdependiente, la insustancialidad, la Vacuidad de las cosas. Por lo tanto, el gran evento liberador también consiste en obtener una correcta visión de la realidad y aquel que no vea esta realidad, la verdad de la misma, no podrá alcanzar la liberación del sufrimiento. Para un budista que siga a *Nagarjuna* o *Buddha* no es posible extinguir el sufrimiento si uno se niega a ver la naturaleza última de lo real. Estamos entonces ante una liberación del sufrimiento que tiene un carácter inevitablemente epistemológico, aunque esta no sea la única dimensión que se trabaje ni la única a la que afecte dicha liberación.

## 1.4 La Vacuidad



Ahora que hemos visto el contexto en el que *Nagarjuna* desarrolla todo su pensamiento y algunos puntos clave e intenciones primordiales (la teoría de los *dharmas* y la sustancialización de los mismos) del punto central de este; ahora que sabemos que cuando hablamos de Vacuidad estamos hablando por extensión del origen interdependiente e insustancialidad y que por tanto nos encontramos ante un intento de continuación de la tarea original del *Buddha* de proponer un camino que pueda ayudar a los seres a alcanzar la extinción del sufrimiento, creemos que es el momento para abordar de forma directa ese mismo centro gravitacional del que hemos estado hablando: la Vacuidad.

En primer lugar aclararemos algo que creemos que es de vital importancia y que puede haber quedado un poco en el aire. Dedicaremos un primer apartado a comentar la relación de la Vacuidad con la noción de causalidad en *Nagarjuna*. Después de esto, hablaremos de otra doctrina presente en la filosofía del *Madhiamaka* que nos ayudará finalmente a esclarecer el sentido y significado directo y propio de la Vacuidad.

#### **1.4.1 La vacuidad y la causalidad**

La redacción de este apartado viene motivada por el papel protagonista que la causalidad tiene en la visión del mundo que occidente ha desarrollado. Es de hecho esta causalidad la que nos permite ver un cierto orden en el mundo y movernos en él. Sin embargo, la solidez aparente con la que se nos presentan las relaciones causales es lo que *Nagarjuna* pretende discutir. En su obra MMK, en el primer capítulo y el primer verso, comienza diciendo: “*Nunca en ninguna parte existen entidades surgidas ni a partir de sí mismas, ni a partir de otras, ni a partir de ambas, ni a partir de la ausencia de causas*” (MMK I, 1).

Aparentemente puede parecer que este verso niega la causalidad. Sin embargo el mismo final del verso nos hace ver que el autor tampoco cree posible un mundo sin causas (Arnau, 2005: 117). Lo que *Nagarjuna* está intentando defender es que por un lado tampoco la causalidad tiene una existencia última y por otro que la consideración de que la causa existe sin el efecto no tiene sustento lógico.

En primer lugar, la causalidad es algo que viene definido por la relación entre los elementos causa-efecto. A su vez, el efecto viene definido por su causa y la causa viene definida por el efecto que produce, se definen recíprocamente. Es decir, una causa no puede tener cualidad propia de causa sin estar asociada al efecto que produce, pues es precisamente en la generación

de un efecto donde se asienta su identidad como causa. Lo mismo ocurre con el efecto con respecto a la causa. De esto se sigue que no hay nada que surja en primer lugar y se deduzca de ello que lo que le sigue es su efecto, existiendo este último debido a la existencia anterior de su causa (en cuanto a dicha relación causa-efecto se refiere), sino que ambas cosas surgen de forma interdependiente y, por tanto, están vacías de existencia en sí mismas.

J. Arnau escribe comentando el verso de las MMK citado atrás: “*las cosas no tienen una explicación para que ocurran, sino que simplemente porque ocurren tienen una explicación*” (Arnau, 2005: 119). Es esto precisamente el núcleo de la consideración de la causalidad en *Nagarjuna*. No se está negando que cuando algo surja no se puedan establecer relaciones causales o que no podamos movernos en el mundo suponiéndolas. Lo que se pretende defender es que por un lado, no existe una causalidad previa a los fenómenos del mundo que exista por sí misma, independientemente de los fenómenos, como una especie de intención o motor que los mueve y los guía en su existir, y por otro, que la existencia de lo que en la relación causa-efecto llamamos efecto no tiene su razón de existir en su causa, existiendo esta por sí misma. Dicho de otra forma, la razón de existir del efecto está en la causa en la misma medida en la que la razón de existir de esta está en su efecto, son interdependientes, no existen en sí mismos, están vacíos.

La clave de todo esto está en no dotar de una realidad metafísica al proceso causal, no entenderlo como existente en sí mismo, más allá de su acoplamiento a un fenómeno concreto, sino entenderlo como algo que, exactamente igual que todo lo que existe, aparece interdependientemente de otros elementos sin los cuales sería imposible su existencia. Esta imposibilidad de la existencia independiente de la causalidad (que es aplicada a todas las concepciones mentales, no solo a la causalidad, dentro de la obra de *Nagarjuna*) es la que lleva a descubrir a la misma realidad como vacía de sustancia o esencia.

Para *Nagarjuna* tampoco existe una suerte de mundo de “leyes” que rigen el funcionamiento de los fenómenos, sino que esas primeras y estos segundos, también surgen de forma interdependiente. Solo cuando las cosas ya han ocurrido podemos establecer una causalidad. La causalidad se convierte en un medio para funcionar en el mundo detectando regularidades que se dan dentro del fluir de los fenómenos pero en ningún momento es el método que nos da el camino hacia la verdadera naturaleza de la realidad. Además, esto también supone una cura en salud para los propios seguidores de la escuela *Madhyamaka*. Dado que la teoría de la Vacuidad desarrollada por *Nagarjuna* es “convertible” con la del origen interdependiente

(Vélez de Cea, 1998: 282), no podemos entender este origen como resultado o desarrollo de una relación causa-efecto que existe de forma absolutamente independiente. Comprendemos así dichas doctrinas (la de la insustancialidad del *Buddha* y la de la Vacuidad de *Nagarjuna*) como algo exactamente igual de insustancial o vacío que el resto de elementos de la existencia.

#### 1.4.2 Doctrina de las dos verdades

Otro asunto importante que tenemos que aclarar para poder entender mejor el sentido de la Vacuidad es la división que dentro de la teoría budista se hace de la realidad. Existe dentro del budismo otra doctrina llamada la doctrina de las dos verdades o *Satyadvaya*. Sin extendernos mucho en este punto trataremos de explicar en qué consiste dicha doctrina.

Para *Nagarjuna* es lícito hablar de dos verdades del mundo<sup>13</sup>. Una verdad es convencional (*samvrti-satya*) y la otra última (*paramartha-satya*). La primera descansa en el acuerdo humano común y en la convención, está sujeta a reglas. La segunda es una verdad de carácter más excelsa y tiene un sentido último (Arnau, 2005: 143-147).

No debemos incurrir en el error de dotar de esencia a estas verdades. Esta división debe tomarse (dentro de la filosofía de *Nagarjuna* y siendo acorde con su doctrina principal de la Vacuidad) como una herramienta que sirve a su vez al fin de hallar el sendero hacia la extinción del sufrimiento a través de la correcta visión de lo real. Por esto, para *Nagarjuna*, no existirá división en sentido último entre estas dos verdades, puesto que ambas están vacías.

Como dice J. Arnau, “El término *paramartha* trata de referirse a un modo de ver, a un modo de contemplar y de estar en el mundo más que a una verdad” (Arnau, 2005: 147). Caer en la sustancialización de *paramartha-satya* frente a *samvrti-satya* sería cometer el mismo tipo de error que la escuela *Sarvâstivâda* cometió con la filosofía original del *Buddha*. La verdad última no es por tanto una “verdad sólida” sino una forma de estar en el mundo que permite la correcta visión del mismo. Esta forma de estar es la que surge en la misma Vacuidad, hacia la que esta dirige. Vacuidad y verdad última son, en este sentido, expresiones que guían hacia una misma dirección. En sentido último no hay verdad convencional ni verdad última, ninguna existe por sí y en sí misma.

---

<sup>13</sup> C. Dragonetti y F. Tola hablan de esta doctrina en los términos de “*realidad de ocultamiento*” y “*Verdadera realidad*”. Para estos autores, la primera constituye la realidad en apariencia y la otra la verdadera forma de ser de esta (Dragonetti y Tola, 1993: 106).

Aunque lo anterior es cierto, no debe llevarnos esto tampoco a pensar que tal división carece de sentido. La clave es que el sentido de esta no se asienta en la denotación concreta de cada expresión sino que consiste en la utilidad que las expresiones tienen para con sus oyentes en un contexto dado. La expresión se usa porque señala el sendero, porque permite un cierto rango de guía desde la incorrecta visión de la realidad hacia su correcta visión que es una experiencia directa y no una constatación teórica. El *Madhiamaka* no renuncia al uso del lenguaje y el debate, este no abandona la participación en ambos, donde, como dice J. Arnau “*ocurre la dramatización de la lógica y donde esta revela la ilusión colectiva del pensamiento*” (Arnau, 2011: 136). *Nagarjuna* reconoce la ilusión del mundo en tanto que mundo surgido de la convención pero no renuncia a usarla. Como elemento inmerso en dicho mundo debe moverse conociendo las reglas de dicha ilusión para ayudar al resto de seres a hallar el camino hacia el fin del sufrimiento.

### **1.4.3 La Vacuidad de *Nagarjuna***

Hasta ahora hemos ido aclarando poco a poco el pensamiento de *Nagarjuna*, poniéndolo en contexto y expresando algunas líneas generales principales. En este punto nos atreveremos a tratar de responder a la pregunta que apunta directamente al núcleo de su pensar: ¿qué es la Vacuidad? Para comenzar este apartado, sería importante recordar la motivación que lleva a este pensador a dejar por escrito su filosofía y predicar toda su sabiduría, pues el propio sentido de la Vacuidad tiene parte de sus raíces hundidas en ella.

Como ya hemos visto, dentro de las tradiciones budistas, es considerado que *Nagarjuna* escribe toda su obra motivado por la compasión y con el fin de ayudar a todos los seres a alcanzar la liberación del sufrimiento o *Nirvâna*<sup>14</sup>. Si seguimos por tanto la tradición, tenemos que el objetivo que persigue el autor al exponer todo su pensamiento tiene un fin espiritual, terapéutico y, podríamos decir, soteriológico (Román y Vélez de Cea, 1998). En este sentido, toda su obra tenderá a construirse como un camino o una vía hacia el cese del sufrimiento. Siendo esto así, debemos encontrar en la Vacuidad una dimensión o cualidad que sirva a este fin. Por lo tanto, en nuestra tarea de responder la pregunta de qué es la Vacuidad, también debemos averiguar cómo ayuda la Vacuidad a marcar el camino hacia el *Nirvâna*.

---

<sup>14</sup> No hemos hablado hasta ahora de ello pero *Nirvâna* es una palabra sánscrita (*Nibbana* en pali) clave dentro del budismo y como tal, tiene asociada mucha polémica en cuanto a su verdadero significado, es por esto que la hemos evitado hasta ahora. En este contexto y para evitar polémicas, la palabra hará referencia al estado de extinción del sufrimiento.

En primer lugar, ante la pregunta sobre el “qué”, quizás lo más correcto sería decir que la Vacuidad no es tal “qué” y que precisamente es la puerta hacia la constatación de la ausencia de “qué”. Durante toda la exposición hemos ido viendo cómo el método seguido en la obra de *Nagarjuna* pasa por refutar todas las posiciones que defiendan la existencia independiente de algún elemento de la realidad. El objetivo es tratar de señalar como inconsistentes este tipo de consideraciones filosóficas a través de razonamientos que apuntan a la incongruencia de las mismas. Es este propio proceso el que hace nacer la Vacuidad, que florece en este contexto como un elemento que señala a la imposibilidad misma de que nada de lo que exista y de lo que pueda ser dicho lo hace en sí y por sí mismo en un sentido último.

En el capítulo XIII de las MMK, en el último verso, se dice: *“Los conquistadores han dicho que la vacuidad es la paralización de todas las opiniones. A quienes tienen la vacuidad como opinión se le has declarado imposibles.”* (MMK XIII, 8). Este verso señala muy bien lo que queremos destacar aquí. La Vacuidad no es un concepto más. Cuando *Nagarjuna* habla de la Vacuidad no se refiere a un punto sólido sobre el cual uno puede apoyarse para elaborar una teoría sobre la realidad. En palabras de J. Arnau *“La vacuidad se presenta a sí misma como una metodología intelectual”* (Arnau, 2011: 129). Cuando hablamos de Vacuidad usamos una palabra que designa la característica principal de la realidad, que es la insustancialidad predicada por el *Buddha* y que, como tal, al ser descubierto todo su significado, se autoimpone como una actitud en el mundo, una postura para con las convenciones del mundo que apunta de forma directa hacia esa verdad última de la que hablábamos antes. Quien quiera tomar por tanto la Vacuidad como punto de partida para la elaboración de una teoría cae en el error de la falta de coherencia de aquel que no ha entendido el vacío de las cosas. La propia Vacuidad, como decíamos antes, también está vacía, es por esto que no tiene sentido usarla como concepto base de nada, puesto que no es tal concepto sino un letrero que señala la dirección hacia la extinción del sufrimiento a través de la correcta visión de la realidad, insustancial y vacía de existencia inherente.

La Vacuidad juega su papel en la búsqueda de la extinción del sufrimiento ofreciéndose como esa metodología intelectual basada en el estudio profundo de la realidad y en la constatación de su naturaleza última tal y como es (vacía, insustancial), que nos inserta en una actitud hacia el mundo de desapego y amor incondicional y que genera el campo de cultivo perfecto para el florecimiento del *Nirvâna*. En palabras de A. Vélez de Cúa *“Gracias al Camino Medio del surgir en dependencia y la vacuidad se van minando progresivamente los cimientos del apego*

*y se sosiegan las reacciones de deseo apasionado, temor, aversión y odio a las cosas, personas e ideas” (Vélez de Cea, 2003: 31).*

La clave de la Vacuidad y de la filosofía de *Nagarjuna* es que no se postulan como elementos que sirven a un sistema filosófico concreto que pretende exclusivamente ofrecer un modelo de la realidad. Por el contrario, la Vacuidad en su identidad propia es una palabra que se vierte hacia la experiencia y que nos invita a constatar la naturaleza de lo real, no solamente mediante una demostración lógica sino mediante una comprensión profunda de esta, que surge en la experiencia. El siguiente apartado lo dedicaremos a profundizar en la relación de la Vacuidad de *Nagarjuna* con la experiencia.

## 2. La Vacuidad de *Nagarjuna* y la experiencia

Con todo lo visto hasta ahora podemos afirmar que la Vacuidad no es una palabra o una doctrina que funcione exclusivamente en el ámbito en el que surge. No es una mera especulación filosófica más sino que funciona, si se permite la expresión, moviendo a aquel que entra en contacto con ella desde el plano especulativo al experiencial donde surge la auténtica comprensión de la naturaleza de lo real. Es importante este punto puesto que debemos comprender que para esta escuela la comprensión filosófica de la naturaleza de la realidad no es lo mismo que la comprensión de la naturaleza misma. A este respecto, en la introducción de su traducción de las MMK, A. Vélez de Cea escribe lo siguiente:

*“Las MMK son por consiguiente un medio para alcanzar la paz, primero llegando a una mejor comprensión filosófica de la naturaleza vacía de la realidad (nivel 1) y después a la comprensión experiencial de dicha naturaleza vacía (nivel 2). El objeto de conocimiento es distinto en ambos niveles, en el primer nivel se conoce una doctrina filosófica sobre la naturaleza de la realidad, en el segundo se conoce la naturaleza de la realidad.”* (Vélez de Cea, 2003: 31).

Este párrafo deja claras dos cosas. Por un lado la intención y función de la Vacuidad, que se podría decir que actúa como un embudo que viene configurado por una actitud hacia los elementos de lo real justificada en una constatación (el surgir interdependiente y la insustancialidad de la realidad que se deriva de ello) y que, poco a poco, si se mantiene, acaba “haciendo caer” a la persona que trabaja con ella, en la comprensión que se busca y por tanto en la extinción del sufrimiento<sup>15</sup>. Por otro nos sugiere que el conocimiento filosófico de la

---

<sup>15</sup> Recordemos que para la escuela *Madhyamaka* y para el *Buddha* la extinción del sufrimiento requiere descubrir la verdadera naturaleza de la realidad. Esta constatación, junto con el desapego surgido de la misma al experimentar la falta de existencia inherente de lo que existe y el amor incondicional, así como otras consideraciones éticas que no podemos analizar por razones de extensión e intención del trabajo, son los elementos presentes en la extinción del sufrimiento.

realidad no garantiza la comprensión de la naturaleza de la misma que pertenece al plano experiencial y no al teórico. El “objetivo último” no sería tener un conocimiento filosófico correcto sino llegar a comprender y a ver la verdadera naturaleza vacía de la realidad, no a través de un concepto o una idea sino de forma directa, desde la experiencia.

En relación con esto, J. Martín Velasco nos dice lo siguiente: *"El viaje a lo último que constituye la experiencia liberadora que propone el budismo toma el camino más austero: el del silencio místico, el de la experiencia pura, el de la realización-experiencia del vacío de todo lo transitorio - dependiente - irreal, como único medio para la liberación total."* (Martín Velasco, 2003: 159). Para este autor está bien clara la importancia de la experiencia en el proceso de hallar al extinción del sufrimiento. Capta, en la misma sintonía que nosotros, que la liberación que el budismo propone pasa por una experiencia directa de la naturaleza última de la realidad, su interdependencia, su insustancialidad y, en los términos de *Nagarjuna*, la Vacuidad. Este párrafo señala la importancia de la experiencia directa de la realidad. Es aquí donde *Nagarjuna* se muestra coherente con el budismo al que pertenece en tanto que todo lo que especula lo hace para dicho fin: allanar el camino de quién escucha hacia la experiencia directa de la naturaleza verdadera de la realidad y la extinción del sufrimiento.

Esto último no nos debería hacer pensar que el pensamiento lógico y racional y la especulación teórica filosófica no tienen una función importante. El propio *Nagarjuna* nos ofrece gran cantidad de material de este tipo. Sin embargo, debemos comprender lo que no dejamos de repetir, la meta última de la especulación sería dejar de especular y conducir hacia la captación directa mediante la experiencia de la verdadera naturaleza de la realidad: la Vacuidad. K. Jaspers escribe en relación con esto:

*"No hay un límite en el que el pensamiento pueda descansar finalmente y hallar en él un punto de apoyo. Por el contrario, es en el pensar mismo y en virtud de él como se suprime el propio pensar y se supera en algo que es más-que-pensar: la perfección del conocimiento."* (Jaspers, 2001: 151)

Sobre esta preocupación por dejar de especular se asienta el método de debate de *Nagarjuna*. Este método será el que vaya dando forma a toda la obra de *Nagarjuna* y además está configurado en perfecta coherencia con su doctrina de la Vacuidad y el hecho de que esta no es un concepto o algo que pueda ser apresado de forma intelectual. Así en su comentario y traducción de la obra *"Abandono de la discusión"* (VV) de *Nagarjuna*, J. Arnau nos dice a este respecto: *"Nagarjuna [...] no tiene posición alguna que defender. Su posición, de hecho, es una*



*no posición. Expresa lo inexpresable. Y la mejor manera de refutar a su oponente es mostrar las contradicciones internas de la manera de pensar de su adversario filosófico. El método consiste en asumir provisionalmente los supuestos de dicho adversario y desarrollarlos hasta encontrar una contradicción (prasanga) con dichos supuestos, lo que debería llevar al oponente a abandonar los mismos." (Arnau, 2006: 72).*

Toda esta discusión nos puede llevar a hablar a partir de ahora de la Vacuidad (en sentido teórico) y de la experiencia de la Vacuidad (aquella experiencia a la que conduce la consideración de la Vacuidad en sentido teórico). En este sentido el tratamiento de la Vacuidad de manera teórica nos está hablando de su “correlato experiencial” y nos está llevando hacia él<sup>16</sup>. Si seguimos con este razonamiento, teniendo en cuenta que hablar de la Vacuidad pasa por el rechazo de cualquier postura teórica sólida desde la que uno pueda considerar el mundo, el punto o “conclusión” (la experiencia) a la que se llega se situará en “otro nivel”, se encontrará “más allá” de cualquier postura teórica y cualquier modelo que pretenda hablar de ello (la experiencia de la Vacuidad, de la verdadera naturaleza de la realidad) lo hará solo en un sentido metafórico<sup>17</sup> y no expresando lo que dicha experiencia es en sí.

Llegamos a la conclusión de que la experiencia de la Vacuidad, que no es diferente de la experiencia de la naturaleza de lo real, es una experiencia inefable, que no queda agotada ni explicada por ninguna categoría del entendimiento humano. Además es el lugar desde el que le confiere sentido al propósito de *Nagarjuna*. Podría decirse que es a la vez el motor de su motivación y el fin último de su trabajo. El motor porque toda la especulación que ofrece trabaja tomando la forma de un guía o un apoyo que señala hacia la experiencia. El fin último porque es en esta misma experiencia donde cesa toda necesidad de especulación sobre la naturaleza de la realidad puesto que esta se presenta a sí misma directamente en la propia experiencia.

---

<sup>16</sup> Vacuidad y experiencia de Vacuidad no son dos cosas separadas. No hay una Vacuidad como objeto y una experiencia de tal objeto. Vacuidad y experiencia de Vacuidad son dos maneras de referirse a un proceso que, en la forma en la que lo estamos considerando, comienza con el planteamiento de la Vacuidad como mecanismo intelectual y acaba en la experiencia de la misma. La Vacuidad es en realidad la misma experiencia de sí misma, la palabra es el germen y la invitación a la experiencia. Podríamos decir que Vacuidad es un intento teórico por expresar lo inefable y conducirnos hacia ello. La diferenciación que aquí se hace es provisional. Tiene el objetivo de tratar de llegar a un punto de comprensión en el cual ya no nos haga falta tal distinción.

<sup>17</sup> J. Arnau se usa la expresión "ironía" del *Madhyamaka* para referirse a la actitud de *Nagarjuna* ante el debate y la discusión, del que dice que expresa menos de lo que piensa (Arnau, 2006: 14)

## 2.1. Trascendencia en la experiencia de la Vacuidad

Recordamos en este punto que *Nagarjuna* también trabaja con la teoría de las dos verdades: una verdad convencional y una verdad última. Es el conocimiento de esta verdad última el que quiere significar lo mismo que la experiencia de la Vacuidad, pues el conocimiento en sentido último es el conocimiento de la naturaleza de lo real, más allá de cualquier convención, y como tal es la Vacuidad. Pues bien, teniendo en cuenta que verdad en sentido último y Vacuidad son equiparables, en el capítulo XXIV de las MMK, en el verso 10, se dice: “*sin basarse en lo convencional el sentido último no se predica, sin llegar al sentido último el nirvana no se logra.*” (MMK XXIV, 10). A este respecto nos comenta J. Arnau que ya que esta verdad última (que no queremos que se olvide, es la comprensión experiencial del surgir en dependencia y la naturaleza vacía de la realidad) se apoya y descansa en la convencional “*no será lícito llamarla absoluta pero sí trascendente. [...] La verdad como lo inconcebible, lo que no puede concebirse mediante un lenguaje dado. La verdad como algo que trasciende el lenguaje y se sitúa más allá donde el lenguaje ya no es operativo.*” (Arnau, 2005: 145).

Siguiendo en esta misma línea, podríamos decir que la comprensión experiencial de la Vacuidad es trascendente no en un sentido metafísico<sup>18</sup>, sino en tanto que trasciende cualquier categoría o lenguaje. Esa comprensión no puede ser dicha, es inefable y tampoco puede ser conocida ni entendida, es ininteligible. La Vacuidad, pese a tener una justificación expresable mediante el lenguaje, se proyecta constantemente a sí misma hacia más allá del lenguaje y de la razón.

Es fácil volver a errar el blanco tratando de imaginar la Vacuidad como la experiencia de algo que, aun siendo desconocido, existe por sí mismo y se sitúa más allá de toda comprensión, prestándose a entrar en contacto con la experiencia humana y ofreciendo en ese contacto un conocimiento de sí mismo. Precisamente el asunto es este: es imposible objetivar la Vacuidad<sup>19</sup>. La Vacuidad no es un objeto a conocer sino más bien una experiencia a realizar, la experiencia de la falta de existencia independiente de todo cuanto vemos y el vacío de existencia inherente que se concluye de ello. Como decían C. Dragonetti y F. Tola, para la escuela *Madhyamaka*

---

<sup>18</sup> Con "trascender en sentido metafísico" nos referimos aquí a "trascender la existencia" o "trascender la realidad o el mundo".

<sup>19</sup> Nos parece importante hacer ver que la objetivación de la Vacuidad puede pasar por envolverlo del adjetivo “desconocido”. Esto permitiría al intelecto humano trabajar con ella, entenderla como algo que se puede acotar pero desconocido en sí mismo. No hay que caer en el error de, a través de la etiqueta de “desconocido”, transformar la Vacuidad en un círculo conceptual del cual solo podemos conocer su circunferencia siendo desconocida su área puesto que con eso podríamos trabajar intelectualmente. Más adelante se recurrirá a la expresión de lo “totalmente otro” de Rudolf Otto para referirse a esta situación que caracteriza a la relación de la Vacuidad y la situación humana.

todo cuanto percibimos es “*condicionado, relativo, dependiente, contingente*” (Tola y Dragonetti, 1995: 13) y en tanto que contingente no precisa de ninguna esencia que exista en sí y por sí misma y dote de identidad a la realidad. Y es que es paradójico porque “*a pesar de que es imposible de apresar o de expresar, lo intentamos de múltiples maneras*” (Arnau, 2005: 146). Este intento constante es para *Nagarjuna* algo absolutamente útil y nada desdeñable, pues él mismo, como entidad inserta en el mundo se sirve de las armas de este para ayudar al resto de seres a hallar el camino hacia la extinción del sufrimiento, que pasa por la experiencia de la Vacuidad.

## **2.2. Inmanencia en la experiencia de la Vacuidad**

Hablábamos en los párrafos anteriores del carácter trascendente de la experiencia de la Vacuidad. Habíamos dicho que tal trascendencia se debe a la inefabilidad de la misma. La experiencia de la Vacuidad tiene la cualidad de trascender las categorías de lo racional y de cualquier lenguaje. Pues bien, si es cierto que es posible señalar la trascendencia de la experiencia, también es cierto que en esta experiencia puede verse también una interpretación que sugiera en ella un carácter inmanente. Usaremos para nuestra justificación la doctrina de las dos verdades.

Se define como inmanente “aquello que es interno a un ser o a un conjunto de seres, y no es el resultado de una acción exterior a ellos” (Real Academia Española de la Lengua). En nuestra consideración entenderemos a los seres tal y como los entiende el budismo, como un conjunto de agregados de *dharmas* que no tienen en última instancia una existencia inherente y no como entidades separadas que existen una independientemente de la otra.

Recordemos que en la doctrina de las dos verdades, *Nagarjuna* ofrece una división del mundo en dos verdades, una verdad convencional y una verdad última. Recordemos también que esta verdad última consistía precisamente en la comprensión experiencial de la naturaleza de la realidad, es decir, en la constatación experiencial del surgir en dependencia y de la insustancialidad de la realidad o, lo que es lo mismo, en la experiencia de la Vacuidad. Por último, recordemos que el propio *Nagarjuna*, en coherencia con el surgir interdependiente, nos advierte de que estas dos verdades no son en última instancia diferentes<sup>20</sup> y que, esto conlleva

---

<sup>20</sup> Tampoco podría decirse, siguiendo el pensamiento de *Nagarjuna*, que son idénticas en cuanto a que comparten una esencia, pues atentaría contra la propia Vacuidad, que predica la falta de esencia entre otras

entre otras cosas que la verdad última se apoya, descansa y no es totalmente diferente de esta verdad convencional que se basa en el acuerdo común humano.

El carácter inmanente de dicha experiencia radica precisamente en esto. Si la verdad última, que consiste en la experiencia de la Vacuidad, descansa en la verdad convencional y no es radical y esencialmente diferente de ella, teniendo en cuenta que los seres (en el sentido budista de agregados de *dharmas*) pertenecen a este mundo convencional y que la experiencia sucede a través de ellos, esta experiencia tiene una dimensión inmanente, puesto que es en “esta verdad” convencional de “aquí” en la que esta experiencia de la Vacuidad y de la extinción del sufrimiento tiene lugar.

Otro argumento que podría usarse para defender la posibilidad de ver una dimensión inmanente de la experiencia de la Vacuidad es la falta de división metafísica que *Nagarjuna* hace de la realidad, es decir, si no hay un algo que existe por sí mismo, no puede haber tal algo trascendente en sentido metafísico, por lo tanto, si no hay tal trascendencia metafísica todo lo que se da, podría considerarse inmanente a la realidad. Además de que si todo lo que existe no lo hace radical y esencialmente diferente no puede haber nada “externo” a existir y por tanto todo es inmanente a él, incluidas la Vacuidad, el surgir independiente y la insustancialidad<sup>21</sup>.

### **2.3 Relación entre trascendencia e inmanencia en la experiencia de la Vacuidad**

Podría parecer que es incompatible considerar el carácter trascendente e inmanente de una postura de manera simultánea. Sin embargo, además de que ya otros autores han trabajado con esta aparente contradicción<sup>22</sup>, hay que tener en cuenta que las expresiones trascendente e inmanente hacen alusión a cualidades o dominios diferentes dentro del propio análisis de la experiencia de la Vacuidad. Mientras la trascendencia se refiere a un trascender el pensamiento o el entendimiento, la inmanencia nos habla de que dicho movimiento de trascendencia no es ni hacia, ni desde una realidad diferente a esta, sino que se da dentro de la realidad y consiste en un cambio de visión más que en un cambio a nivel metafísico.

---

cosas. Y es que esta es otra forma de ver el carácter de Vía Media de la escuela *Madhyamaka*. Estas verdades no son diferentes ni idénticas, lo que son se sitúa en una posición diferente o intermedia entre las dos.

<sup>21</sup> En relación con esto es importante saber que *Nagarjuna* dedica todo su capítulo XXV de las MMK a defender que *Nirvâna* y *Samsara* no son diferentes.

<sup>22</sup> Véase la exposición del Misterio de Juan Martín Velasco en su obra *Introducción a la fenomenología de la religión*. (Martín Velasco, 2017: 117-159)

Para aclarar esto, habría que recalcar el punto de partida de *Nagarjuna*. Siendo fieles al surgir interdependiente y por tanto a la Vacuidad (recordemos que son convertibles), podemos decir que nada de lo que existe es independiente. En este sentido para *Nagarjuna* no valdría plantear dos tipos diferentes de trascendencia (en un sentido último), una al mundo, la existencia o la realidad (lo que hemos llamado anteriormente trascendencia metafísica) y otra al lenguaje. Ya establecer la división lenguaje-mundo, es un error pues estaríamos dotando de existencia intrínseca a ambos. En este sentido, la única trascendencia posible es la trascendencia al conocer humano, a las categorías mentales en las que uno se mueve, a cualquier forma de conocimiento. La trascendencia del *Madhyamaka* es únicamente posible dando un "*paso al límite del pensamiento*" (Martín Velasco, 2017: 137), usando una expresión de J. Martín Velasco. K. Jaspers también se refiere a esto cuando habla de la superación del pensamiento en ese "*algo más que es más-que-pensar*" (Jaspers, 2001: 151).

Con esto presente, la trascendencia en el *Madhyamaka* es necesariamente inmanente ya que no hay "otro mundo" u "otra existencia" desde la que esa trascendencia se imponga o a la que trascender.

Pese a todo, no hay que olvidar la actitud que *Nagarjuna* pretende hacer florecer en quien le escucha a través de su doctrina de la Vacuidad, la de abandonar toda consideración extrema sobre el mundo. Decimos esto porque cualquier calificación que hagamos de la experiencia misma (incluyendo la de experiencia trascendente, inmanente, inefable...) no hace justicia (siguiendo la filosofía de *Nagarjuna*) a la experiencia de la constatación de la naturaleza de la realidad.

Todo lo que hemos expuesto hasta aquí nos sirve para ver cómo *Nagarjuna* expone una doctrina que pretende volver a restaurar la intención y la postura original del budismo. Hemos visto cómo toda su doctrina gira en torno a la Vacuidad, cómo esta es un intento de continuar con las doctrinas del origen interdependiente y la insustancialidad del *Buddha* y cómo la misma Vacuidad desde su formulación apunta hacia aquello que se escurre entre los dedos del intelecto que pretende apresar la realidad y comprenderla, tomando el papel de barca que permite cruzar el río hasta la orilla de la extinción del sufrimiento. Nuestra conclusión hasta aquí es que para *Nagarjuna* la extinción del sufrimiento pasa por experimentar la verdadera naturaleza de lo real, que está más allá de las palabras y del intelecto y que se sirve de la palabra Vacuidad y el mecanismo intelectual y la actitud que es, para aparecerse entre las verdades convencionales y ayudar desde ahí a hallar el sendero hacia esa experiencia de la verdad última, de la Vacuidad

y hacia la constatación en la misma experiencia del origen interdependiente y la insustancialidad de todo cuanto existe.

### **3. Lo sagrado y el Misterio en la fenomenología de Juan Martín Velasco<sup>23</sup>**

En este punto queda dicho todo lo que queríamos exponer sobre la doctrina de *Nagarjuna*. Nuestro siguiente objetivo es iniciar el análisis de los elementos centrales de la doctrina del pensador hindú y la teoría del fenomenólogo de la religión J. Martín Velasco. El objetivo del análisis es discutir la posibilidad de acercarnos a la comprensión de la doctrina de *Nagarjuna* desde la teoría de J. Martín Velasco.

Antes de empezar pretendemos ofrecer este pequeño interludio como introducción a la segunda parte del trabajo. El lugar y la función que tiene esta segunda parte es el de discutir si, desde dentro de la teoría del fenomenólogo de la religión Juan Martín Velasco, es posible incluir a la escuela *Madhyamaka* del budismo. Si esto es así y encontramos que el elemento del Misterio, central en la doctrina J. Martín Velasco, es aplicable a la doctrina de la Vacuidad de *Nagarjuna*, estaremos en posición de afirmar que la escuela *Madhyamaka*, fundamentada en el pensamiento de *Nagarjuna*, puede entenderse como una manifestación religiosa desde la propuesta teórica de J. Martín Velasco.

Como hemos ido viendo en la exposición del pensamiento de *Nagarjuna*, toda su doctrina nos apunta hacia la experiencia de aquello que se escapa a las categorías del entendimiento humano, que es a la vez la verdadera naturaleza de la realidad y que, al experimentarla, nos proporcionará la visión de la verdad última, de las cosas tal y como son, interdependientes e insustanciales, de forma que encontremos la extinción del sufrimiento.

Por otro lado, para J. Martín Velasco, existe un elemento central, el Misterio, que es el que dota a las cosas de la cualidad de religiosas. Con todo esto en cuenta, si en el análisis que sigue encontramos que es posible aplicar la categoría de Misterio a la doctrina del budismo *Madhyamaka*, podremos afirmar que este budismo es, bajo la teoría de este autor, una corriente que puede ser tratada como religiosa.

---

<sup>23</sup> En este escrito trabajaremos con la obra *de Introducción a la fenomenología de la religión* de J. Martín Velasco. En ella queda expuesta toda su teoría sobre la especificidad del fenómeno religioso frente a otras manifestaciones culturales. Es el ámbito de lo sagrado y su elemento central que le dota de identidad, el Misterio, lo que permiten hablar de elementos y manifestaciones religiosas. Véase el apartado *II. Hacia una comprensión del hecho religioso* de esta obra para una exposición amplia y detallada.

Por tanto, una vez analizadas las teorías estaremos en posición de discutir también si la extinción del sufrimiento, el contacto con la naturaleza de la realidad, la verdad última y, por tanto, la Vacuidad, son elementos que aparecen en el lenguaje señalando hacia una experiencia que tiene las cualidades suficientes como para ser catalogada como religiosa.

Lo primero que queremos explicitar son las razones que justifican el intento de tratar de comprender la teoría de *Nagarjuna* desde las categorías de la fenomenología de la religión de J. Martín Velasco. Esto es así porque *Nagarjuna* es un clásico antiguo y J. Martín Velasco es un autor actual que se enmarca dentro del campo de estudio de las ciencias de las religiones. Por lo tanto, debemos entender por qué tiene sentido trabajar de esta manera con dos autores aparentemente tan alejados entre sí.

Lo que va a tratar de mostrarse en la exposición es la posibilidad de aplicar la categoría de Misterio al pensamiento de *Nagarjuna*. Para ello debemos comprender que el propio J. Martín Velasco entiende el dominio de las religiones como un mundo tremendamente plural en el que existen diferencias entre las diferentes manifestaciones religiosas pertenecientes a diferentes entornos histórico-culturales. Sin embargo, por estar enmarcado dentro de la fenomenología de la religión, su intento es el de encontrar un punto común una “esencia” a este fenómeno, es decir, aquello que nos permite hablar de algo aplicándole la categoría de religioso. Toda su obra se basa en las constataciones de otras disciplinas que se encargan de estudiar las religiones desde puntos de vista diferentes. Nuestro autor se sirve de una gran cantidad de datos proporcionados por disciplinas muy diversas como la historia o la antropología de las religiones. J. Martín Velasco tiene en cuenta un gran número de manifestaciones religiosas no solo contemporáneas, sino también antiguas. A nuestro entender esto es lo que le da legitimidad a intentar aplicar la categoría de Misterio de este autor al pensamiento de *Nagarjuna*, es decir, es esto lo que nos permite plantearnos la hipótesis sobre la posibilidad de trabajar con la doctrina de la Vacuidad de *Nagarjuna* desde el prisma de la fenomenología de la religión del autor español.

Toda la teoría de J. Martín Velasco está asentada sobre una amplia base de datos sobre manifestaciones religiosas que se extienden desde la antigüedad hasta nuestros días, por tanto, la categoría de “sagrado” y el elemento “Misterio” pueden perfectamente intentar ser aplicadas al pensamiento de *Nagarjuna* puesto que la teoría que ellos constituyen está basada en datos que se ofrecen desde una amplia perspectiva que incluye la época y contexto del pensador hindú. Es la “*pretensión de totalidad*” del método fenomenológico (Martín Velasco, 2017: 45)

con la que J. Martín Velasco desarrolla su teoría la que nos permite iniciar una comparativa e intentar ver si es posible incluir la doctrina de *Nagarjuna* dentro de las categorías del fenomenólogo español.

Así mismo, en la propia obra de Juan Martín Velasco que vamos a trabajar se le dedica un capítulo expresamente al budismo. Sin embargo, el autor pretende estudiar un único aspecto dentro del budismo, a saber, la representación de lo divino en esta corriente. En este capítulo el autor ofrecerá toda una argumentación que tiene por objetivo defender al budismo como una religión a través de la consideración del *Nirvâna*<sup>24</sup> como elemento que representa lo divino en la misma religión y que funciona como punto clave para permitir la extinción del sufrimiento entendida por él como la salvación que el budismo predica. Sin embargo, pese a que se precisa que hay muchos tipos de budismo, se trabaja de forma general. Nuestro proceder será más específico al centrarse en una doctrina y autor concretos y no tendrá el objetivo principal de defender al budismo como religión aunque luego pueda llegarse a conclusiones sobre ello, sino que trataremos de ver si la Vacuidad de *Nagarjuna* y el Misterio de J. Martín Velasco señalan a algún lugar común. Es por esto que, pese al análisis del propio autor, creemos que el nuestro sigue siendo pertinente.

Toda nuestra tarea quedará concretada en la justificación de nuestro punto de vista, a saber, que es posible observar el elemento del Misterio de J. Martín Velasco en la doctrina de *Nagarjuna* y por tanto también es posible tratamiento de la misma y de la escuela *Madhyamaka* como manifestaciones religiosas. Además se deberán salvar las aparentes contradicciones que podríamos encontrar entre dichas teorías y ofrecer un sitio común para ambas desde el que ver la dirección a la que señalan sus palabras.

### **3.1 Lo sagrado como orden de realidad**

En su libro "*Introducción a la fenomenología de la religión*", el autor español Juan Martín Velasco nos explica toda su postura teórica sobre el fenómeno religioso en sí, en tanto que fenómeno religioso y no una manifestación histórico-cultural concreta del mismo. El autor se

---

<sup>24</sup> Como hemos señalado antes, el *Nirvâna* es un concepto que ha suscitado mucha discusión dentro del estudio del budismo. La naturaleza e intención de nuestra tarea no nos permiten entrar en un análisis del mismo. Creemos que la discusión sobre el *Nirvâna* mismo requeriría otro trabajo. Por tanto simplemente lo nombraremos como un elemento muy importante presente dentro de la tradición budista lo que nos permitirá tener el espacio justo para realizar la discusión que queremos plantear en este trabajo. Además, como hemos dicho antes, para el presente trabajo, *Nirvâna* hará referencia al estado de cese del sufrimiento.



enmarca a sí mismo dentro de la disciplina de la fenomenología de la religión tratando de intentar ver qué es lo que le confiere la cualidad de religioso al fenómeno frente a otras manifestaciones culturales de otro tipo. Cabe destacar que su visión está influenciada de forma significativa por la de Rudolf Otto, aunque exhibe cierta originalidad desmarcándose de él.

Para el fenomenólogo español, lo peculiar de lo religioso es el ámbito en el que se desarrollan todos los fenómenos que son calificados como religiosos. En este sentido escribe así:

*“Para designar este primer momento de nuestra descripción de lo religioso nos serviremos del término clásico de “lo sagrado” sancionado para las ciencias modernas de las religiones por R. Otto en su célebre obra Das Heilige.”* (Martín Velasco, 2017: 87).

Para J. Martín Velasco, lo primero que debe ser definido en la tarea de comprender el fenómeno religioso en su amplitud es un ámbito existente en la realidad en el que este fenómeno se inscribe independientemente de las diferentes formas y manifestaciones culturales a través de las cuales se expresa de forma concreta e histórica. Así, tomando la obra de R. Otto, estipula el ámbito de lo sagrado como ese *“orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos [...] que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. [...] sin referencia a ese orden de realidad ninguno de los elementos del hecho religioso sería religioso.”* (Martín Velasco, 2017: 87 - 88).

El autor explica, además, que este ámbito no debe ser tomado como un objeto de lo religioso, sino que es precisamente donde lo religioso se desenvuelve y desarrolla (en este punto se diferencia de R. Otto). De esta manera no es que en las diferentes manifestaciones religiosas concretas podamos encontrar elementos sagrados sino que, por el contrario, todas ellas se inscriben dentro de este ámbito que es precisamente el que les da la cualidad de religiosas.

La característica principal de este ámbito se aparece como una ruptura de nivel con respecto a la vida cotidiana o mundana. Sobre esto, el autor escribe lo siguiente:

*“Así, pues, la ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere, en primer término, a la referencia del objeto o sujeto afectado a una realidad superior, con una superioridad no comparativa, sino absoluta, en relación con la realidad mundana en todos sus momentos y aspectos.”* (Martín Velasco, 2017: 95).

Esto supone una diferencia entre dimensiones de la realidad (sagrado-profano) que enmarca y condiciona todo el movimiento que sucede en las diferentes manifestaciones del fenómeno

religioso, tanto dentro de las mismas como en relación con el resto de realidades y elementos de la realidad humana. Posteriormente el autor nos comienza a mostrar toda una serie de manifestaciones concretas en las que puede apreciarse esta ruptura de nivel que supone el ámbito de lo sagrado.

Finalmente, una vez planteado este acercamiento a lo sagrado como dimensión donde sucede el fenómeno religioso, J. Martín Velasco emprende la tarea de comprender dicho ámbito de lo sagrado en sí mismo. Con este objetivo, nos propone un concepto como el elemento central que caracteriza el ámbito sagrado y le confiere identidad como tal: el Misterio.

### **3.2 El Misterio como elemento nuclear del ámbito de lo sagrado**

Como veníamos diciendo, el concepto central que dota de identidad al ámbito de lo sagrado es el Misterio. J. Martín Velasco, toma esta palabra de la clásica obra de Rudolf Otto de *“Lo Santo”*. Pese a que esto sea así el autor nos explica en qué punto se diferencia del otro autor alemán:

*“Para nosotros, lo sagrado no se identifica con lo numinoso, de lo que el Misterio sería un elemento. Lo sagrado no es el objeto de la actitud religiosa. Lo sagrado es, como hemos intentado mostrar, el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma. Lo numinoso, lo divino o, como nosotros preferimos decir en adelante, el Misterio, es el elemento central, o mejor, originario de éste ámbito. Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee.”* (Martín Velasco, 2017: 125).

Una vez establecida la diferencia con su predecesor, el fenomenólogo pasa a explicar concretamente en qué consiste este Misterio. Así, el misterio queda definido como la *“Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona”* (Martín Velasco, 2017: 126). Desde esta definición, el autor comienza a desarrollar punto por punto cada elemento de la definición, dejando claras cuáles son las características de esta realidad determinante del ámbito de lo sagrado.

#### **4. Misterio y Vacuidad: Juan Martín Velasco y Nagarjuna**

Así como las palabras “yellow” y “amarillo” tratan de señalar hacia lo mismo en contextos diferentes, lo que se pretende defender en este apartado es que el Misterio y la Vacuidad también lo hacen. El objetivo de esto es permitirnos ver que el elemento del Misterio de J. Martín Velasco quedaría señalado en la doctrina de *Nagarjuna* por la expresión Vacuidad. Los ecos o silencios que encontremos entre estas dos expresiones nos hablarán sobre la posibilidad de considerar el Misterio presente o no en la doctrina de *Nagarjuna*, siendo señalado de la forma más directa por el término Vacuidad.

Vamos a realizar así un análisis de ambas expresiones teniéndolas como elementos centrales de cada doctrina, para ver si hay resonancias suficientes entre ellas como para poder trabajar afirmando el Misterio de J. Martín Velasco presente en la Vacuidad de *Nagarjuna*.

Dado que la estructura usada en la obra de J. Martín Velasco nos resulta muy clara, procederemos desde ella, es decir, iremos exponiendo esta definición punto a punto tal y como lo hace J. Martín Velasco y en cada uno de los apartados estableceremos el diálogo pertinente con lo que hemos visto hasta ahora de la Vacuidad en *Nagarjuna*. Finalmente, haremos un resumen de toda la comparativa sistematizada para ofrecer como punto final de este apartado un compendio de todo lo que vamos a exponer.

##### **4.1 El Misterio y la Vacuidad como elementos trascendentes**

La primera característica que se analiza en la obra es la trascendencia de este Misterio. Nos explica el autor que la trascendencia nace del significado real de Misterio que no es el que se usa para designar los “misterios” de la realidad intramundana. El Misterio designa la incapacidad del hombre ante la “*presencia*” de una realidad que supera toda su capacidad de conocimiento. En palabras del autor: “*lo propio del Misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto.*” (Martín Velasco, 2017: 127).

En esta línea, J. Martín Velasco explica que una de las formas concretas usadas para designar la extrema o, en palabras del propio autor, Absoluta trascendencia del Misterio queda perfectamente reflejada en el término usado por R. Otto, el de lo “totalmente otro”. De esta manera lo “totalmente otro”, en palabras de Otto, es lo “*absolutamente heterogéneo*” y “*por*

*ser absolutamente heterogéneo, es, desde luego, inaprensible e incomprensible; lo akatalepton, como decía Crisóstomo, aquello que escapa a nuestros conceptos porque trasciende de todas las categorías de nuestro pensamiento.”* (Otto, 2016: 85-86).

Aquí debemos recordar el carácter trascendente de la experiencia de la Vacuidad en *Nagarjuna*. Como veníamos diciendo, la Vacuidad y su experiencia desbordan todas las categorías de conocimiento humano, se encuentran más allá de toda capacidad de conocimiento, y consiste o requiere del abandono de estas especulaciones. Para *Nagarjuna* entender la Vacuidad no es posible, puesto que en sí misma es ininteligible. Supone ese mecanismo mental por el cual uno se aproxima a la captación de la verdadera naturaleza de la realidad que sucede de forma directa, de manera experiencial, desbordando toda capacidad de articulación racional de la misma.

Hacemos hincapié en la forma en la que J. Arnau habla de esa verdad última que es la Vacuidad situándola como lo incognoscible, como lo que está más allá de cualquier tipo de conocimiento (Arnau, 2005: 145 – 146). Es aplicable aquí (a la Vacuidad, la verdad última y la experiencia de la Vacuidad, que no perdamos de vista que hacen referencia a lo mismo desde diferentes formas expresivas) el razonamiento de J. Martín Velasco con respecto a la trascendencia del Misterio: al estar más allá de toda posibilidad de conocimiento, tampoco podría decirse de ella que es desconocida puesto que podríamos operar con ella de manera intelectual (Martín Velasco, 2017). Tenemos aquí que el aspecto de trascendente parece, por ahora, aplicable a la Vacuidad en el sentido de trascender las categorías de conocimiento y colocarse más allá de cualquier competencia intelectual humana.

El carácter absoluto de esta trascendencia, que es señalado por J. Martín Velasco, se refiere por tanto a esta absoluta superioridad del Misterio y la Vacuidad con respecto a las categorías del conocimiento, a la razón y los lenguajes humanos. Esta realidad “totalmente otra” se le presenta al ser humano en su experiencia y este se ve absolutamente incapaz de apresarla con su razón, con sus categorías de conocimiento, desbordando esta lo conocido y lo desconocido. La diferencia absoluta no es de tipo cuantitativo sino cualitativo.

Queremos aclarar también un asunto en cuanto al carácter de superioridad que J. Martín Velasco aplica al Misterio. La propiedad de “superioridad” viene dada para J. Martín Velasco por la naturaleza del encuentro con esta realidad dentro de la propia experiencia. Esta realidad se califica como “superior” por no poder ser acotada intelectualmente de ninguna de las maneras. Es por su capacidad de escurrirse entre los intentos de la razón por comprenderla por lo que aparece ante al ser humano como absolutamente superior ya que se escapa a los intentos de la

más alta y potente de las capacidades humanas por entenderla, dejando en jaque la propia capacidad de comprensión y la competencia del ser humano que la vive.

Estas puntualizaciones que el autor español hace, pese a que no aparezca explícitamente en la obra de *Nagarjuna* no contradicen ningún punto de su doctrina. Es decir, las cualidades de superioridad y absoluta diferencia (imprimida esta última en la expresión “totalmente otro”) no son contradictorias con la teoría de *Nagarjuna* en la medida en que se entienden como un resultado posterior a la constatación de la trascendencia del Misterio o la Vacuidad con respecto a los intentos humanos por hacerse cargo de dicha realidad. Es a través de esta incapacidad total de hacerse cargo que se deducen como cualidades del Misterio o la Vacuidad la absoluta diferencia o la superioridad total. Estas cualidades vienen definidas en función de la trascendencia con respecto a las categorías de conocimiento del sujeto y no de forma primera. Además, en nuestra opinión, tienen su base en la reacción del sujeto ante tal incapacidad de entendimiento por lo que se trataría de apelativos secundarios que hablan más del sujeto en su intento por entender el Misterio o la Vacuidad, que de la experiencia misma. Es por esto que creemos que no es posible asegurar que dichos adjetivos sean contradictorios con el pensamiento de *Nagarjuna*. Lo único que podría decirse es que no aparecen en él de forma explícita.

A partir de este punto la exposición de Martín Velasco se centra en formas concretas en las que la trascendencia puede expresarse en las diferentes manifestaciones religiosas. De todas ellas, nos gustaría resaltar una que creemos que supone un análisis interesante en relación a la Vacuidad de *Nagarjuna*. Esta comparativa que va a seguir pretende ilustrar la intención de establecer diálogo que este trabajo contiene así como un esclarecimiento de los pensamientos y las actitudes y motivaciones que pueden subyacer al desarrollo de las teorías de J. Martín Velasco y *Nagarjuna*. Además la forma de expresión de la trascendencia que hemos seleccionado constituye para nosotros un gran obstáculo a salvar dentro del entendimiento entre ambos enfoques. Por esto, si realizamos esta comparativa con solvencia, habremos resuelto una de las aparentes desavenencias más tangibles entre ambas teorías.

Una de las formas de expresión de la Absoluta trascendencia del Misterio es la consideración del “*Misterio como realidad ontológicamente suprema*” (Martín Velasco, 2017: 130). En este sentido, desde el punto de vista del pensamiento de *Nagarjuna*, esto no sería así, y encontraríamos aquí el punto de conflicto entre ambas teorías puesto que para el pensador hindú

todo surge y existe de forma interdependiente, de manera que no puede haber separación ontológica alguna en sentido último.

Habría dos formas de salvar esta desavenencia. La primera consistiría en proponer que *Nagarjuna* aceptaría esta separación siempre que la entendamos como provisional, es decir, como dentro de un contexto filosófico y cultural en el que se habla en términos ontológicos. Podríamos decir que la superioridad ontológica de esta realidad no es una superioridad ontológica en sentido último y “real” sino una forma simbólica de expresar a través de los elementos lingüísticos del contexto occidental contemporáneo el carácter inasible de este Misterio y de la Vacuidad. La segunda pasaría por entender la realidad intramundana de J. Martín Velasco como la verdad convencional de la doctrina de las dos verdades de *Nagarjuna*, y el Misterio como la verdad en sentido último en la misma doctrina. El “descanso” de la verdad última sobre la convencional que *Nagarjuna* expone tendría la función de señalar de una forma diferente a la que utiliza J. Martín Velasco, la simultaneidad de la trascendencia y la inmanencia dentro de esta realidad última (Vacuidad) o este Misterio. Haremos una exposición detallada de ello en el siguiente apartado.

De una forma u otra, aunque no se acepten estas propuestas y como hemos dicho ya, ambos autores dejan claro la trascendencia de ambos elementos con respecto a las categorías de conocimiento humano. En este sentido, J. Martín Velasco añadiría además una trascendencia ontológica que *Nagarjuna* no nos ofrece. Sea como sea, de igual forma que ocurría con la superioridad y la absoluta diferencia, la desavenencia en cuanto a la trascendencia y sus cualidades no surge de forma primera sino como la consideración posterior del autor español al conferir a esa realidad trascendente (primeramente) a las categorías un estatus ontológico diferente. Nuestro argumento es el siguiente: si dicha realidad no trasciende las categorías de conocimiento, es decir si no desborda todo cuanto el ser humano conoce y desconoce en el momento en que se presenta en la experiencia del hombre, difícilmente puede establecerse una superioridad ontológica absoluta. Es decir, para dotar de superioridad ontológica absoluta, esa realidad debe presentárenos como imposible de asir y es así como la dotación de la supremacía ontológica absoluta podría ser una reacción a la manera en la que la experiencia de esta realidad se relaciona con nuestras formas de lenguaje y conocimiento. Dicho de otra forma, la manera en la que se nos presenta el Misterio nos puede llevar a tratarlo como una realidad ontológicamente superior. Sin embargo, lo primero que observamos es la trascendencia de dicho Misterio en cuanto a nuestras categorías y no en su sentido ontológico, dada en el propio aparecer del Misterio ante el hombre y como resultado del examen del mundo a través del

intelecto. Quizás esto es lo que nos quiere decir J. Martín Velasco cuando escribe: *“El sujeto religioso ha pensado en el Misterio a partir de un previo acto de presencia por su parte. Es su irrupción perturbadora de la seguridad de la existencia lo que ha determinado a esta a ese esfuerzo sobrehumano por dar una expresión racional del mismo.”* (Martín Velasco, 2017: 145 - 146). Estas son las razones por las que creemos que es posible considerar que puede encontrarse acuerdo en lo esencial entre Vacuidad y Misterio en cuanto al carácter trascendente de ambos.

Lo que ha pretendido defenderse durante todo este apartado es que ambos autores entienden que la trascendencia del Misterio y la Vacuidad pasa primero por la trascendencia a las formas de entendimiento y los lenguajes humanos. A partir de aquí, donde *Nagarjuna* deja de especular y apunta hacia la experiencia directa, J. Martín Velasco sigue añadiendo formas concretas asociadas a la trascendencia y dotando al Misterio, a través de su capacidad de sobrepasar y desbordar todo entendimiento, de cualidades “extra” definidas desde la relación de la realidad y los conceptos previos del sujeto con la experiencia del Misterio.

Esta diferencia de reacción entre los autores ante el carácter trascendente podría hundir sus raíces en la motivación de cada uno. Para *Nagarjuna* el objetivo es la extinción del sufrimiento, cosa que sucede de forma experiencial: yendo a la vivencia de dicha extinción que pasa por constatar en la experiencia la verdadera naturaleza de la realidad: la Vacuidad. Para J. Martín Velasco, la motivación es diferente: desarrollar una teoría que nos permita acercarnos al entendimiento del fenómeno religioso. He ahí la razón de que se esfuerce por usar el lenguaje para acercarnos al Misterio, que es el elemento que da identidad al ámbito en el que tienen lugar el fenómeno religioso. Será de esperar por tanto que en el plano teórico en el que nos movemos encontremos información “adicional” en el autor español con respecto del hindú, quedando las contradicciones que podríamos encontrar a este respecto como “secundarias”, cosa que haría que no afectasen a la base y núcleo de la trascendencia de la Vacuidad y el Misterio teniendo por coincidente la primera cualidad del Misterio y de la Vacuidad: la trascendencia.

Sea como sea, incluso el propio autor español es consciente de que la trascendencia absoluta del Misterio impide hablar de él como cosa y, usando una cita de Escoto Erúgena, un filósofo místico cristiano, señala que *“Ni siquiera Dios sabe qué cosa es, porque no es ninguna cosa. Sólo sus posibilidades de manifestación se vuelven cosas de las que puede haber ciencia u omnisciencia.”* (Martín Velasco, 2003: 162). Esta es la verdadera trascendencia. Es tan absoluta que convierte al Misterio en algo que no es ni siquiera “algo” o “cosa”, al igual que la Vacuidad,

que no es concepto ni "cosa". Este "forma de trascender" tendrá sus repercusiones sobre el resto de elementos del Misterio que analizaremos más adelante.

#### **4.2 El Misterio y la Vacuidad como elementos inmanentes**

Tras haber realizado una exposición sobre el carácter trascendente, J. Martín Velasco pasa a señalar la cualidad inmanente del mismo Misterio que trasciende. A este respecto nos advierte que *“afirmar la trascendencia del Misterio no es ubicarlo en la más completa lejanía”* (Martín Velasco, 2017: 141) y sigue diciéndonos que *“el sujeto religioso afirma o, mejor, reconoce la absoluta trascendencia del Misterio desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona.”* (Martín Velasco, 2017: 141).

Esta última declaración nos hace recordar la doctrina de las dos verdades de *Nagarjuna*. En ella la verdad última (coincidente con la Vacuidad) descansa y se asienta en la verdad convencional. Esta verdad última, pese a que trasciende las convenciones (entendimiento humano) no es absolutamente diferente en un sentido último a estas y se encuentra inmersa en ellas. Es a través de la verdad convencional que se da a conocer, puesto que de forma última no se trata de una cosa diferente. Es esta situación de descanso y de ausencia de diferencia en sentido último entre las dos verdades la que se corresponde con el reconocimiento de la absoluta trascendencia del Misterio desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona que nos muestra J. Martín Velasco. Aquí el fenomenólogo español cita al filósofo X. Zubiri: *“la trascendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas [...] la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido, sino incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello sea idéntico a la realidad de las cosas.”* (Martín Velasco, 2017: 143)

Inmanencia tiene en ambas expresiones (Misterio y Vacuidad/experiencia de Vacuidad/verdad última) el objetivo de señalar la situación de intimidad que el Misterio y la Vacuidad tienen con respecto de lo que existe y, por ende, con respecto del ser humano en tanto que elemento existente. No se trata de buscar esa realidad trascendente en un más allá metafísico alejado de la existencia en la que estamos inmersos. Por el contrario es en esa misma existencia donde esa realidad se aparece a través de la experiencia, es “aquí” donde se nos da esta experiencia.

J. Martín Velasco sostiene además que esta íntima inmanencia tiene su asiento en la total trascendencia. A este respecto y usando una expresión de san Agustín, escribe: *“Sólo el que es*



*Superior summo meo, más elevado que lo más elevado de mí mismo, puede ser vivido como Interior íntimo meo, más íntimo a mí mismo que mi propia intimidad, en la fórmula difícilmente superable de san Agustín.*” (Martín Velasco, 2017: 142).

Esta visión que defiende J. Martín Velasco puede interpretarse también en *Nagarjuna*. Una vez expuesta la Vacuidad como mecanismo hacia la experiencia de la extinción del sufrimiento y planteada la misma Vacuidad como la negación de toda postura teórica sólida sobre la existencia última de cualquier elemento, nos muestra como es en la misma experiencia de la Vacuidad en la que se constata la naturaleza verdadera de lo real. Podría verse el siguiente movimiento: una vez argumentada la imposibilidad de toda postura teórica en sentido último, *Nagarjuna* ofrece la Vacuidad, trascendente a todo conocimiento en su mismo surgir (ya que no es compatible con ninguna consideración teórica, se escapa a todo), como la verdadera naturaleza de la realidad, es decir, como lo más íntimo<sup>25</sup>. En tanto que elemento inmerso en dicha realidad, el ser humano, al experimentar dicha naturaleza, está experimentando la suya propia. Lo que uno experimenta de forma directa es la verdadera y última naturaleza de lo real, por esta razón quién llega a experimentarla, está experimentando todo cuanto existe en su sentido más último y real. Esto último se interpreta como que solo la Vacuidad (trascendente a toda categoría de conocimiento) constituye lo más íntimo de mí, mi verdadera naturaleza (inmanente).

El tratamiento de la verdad última como algo ni idéntico ni diferente de la verdad convencional permite interpretar la simultaneidad de la trascendencia e inmanencia de esta verdad última con respecto de la convencional. Es en el capítulo XXIV de las MMK, la consideración de las nobles verdades, en el que se trata, según J. L. Garfield, la naturaleza de la vacuidad en sí misma y la relación entre vacuidad y verdad convencional (Garfield, 1995: 293). Este mismo autor sostiene que por esta razón, este capítulo es el corazón de las MMK. La relación entre Vacuidad/verdad última y verdad convencional se sintetiza en la Vacuidad convertida en el modo en el que lo que llamamos verdad convencional existe y se mueve. Su forma de estar en el mundo consiste en el origen interdependiente predicado por el *Buddha* y es precisamente esta interdependencia la que hace posible que las cosas funcionen tal y como lo hacen y, entre otras cosas, la que hace posible la extinción del sufrimiento y la que da sentido a todo el camino medio. Así, en el verso 18 se dirá: “*Lo que surge en dependencia es lo que entendemos por vacuidad, eso es una designación dependiente, eso es precisamente el camino medio.*” (MMK XXIV, 18). Queda así

---

<sup>25</sup> No puede haber nada más íntimo a algo que su verdadera naturaleza, lo que es en su centro más profundo.

clara la inmanencia de la Vacuidad en relación con la verdad convencional en tanto que modo de existir de esta.

Sin embargo, precisamente por existir de forma interdependiente, no estamos ante algo que exista por sí mismo y por tanto algo que puede ser apresado por nuestro intelecto de la misma manera en la que apresamos las verdades convencionales. Esto quiere decir que no podemos jamás apresar la Vacuidad y que incluso ella misma está más allá de sí misma. Cuando hablamos de Vacuidad lo debemos hacer conscientes de que es tan sólo una convención más. Es por esto que cuando uno pretende referirse a la verdadera naturaleza de lo real, a esta verdad última, siempre va a referirse a algo que en última instancia escapa a nuestro conocimiento ya que es precisamente la propia naturaleza de lo real la que nos impide entenderla<sup>26</sup>. Es este el asiento de la trascendencia en la más íntima inmanencia de la naturaleza de lo real (Vacuidad) que, pese a ser el modo en el que la verdad convencional se mueve y existe, es en sí misma inasible, sin dejar de ser precisamente lo más íntimo de lo asible. Esto es muy similar a la consideración de X. Zubiri que presentábamos antes sobre la trascendencia de Dios entendiéndola como una forma de estar en las cosas.

La idea central de este apartado es que, una vez justificada la inmanencia del Misterio y entendiéndola como la presencia de ese elemento trascendente dentro de juego intramundano del que habla J. Martín Velasco, podemos observar un paralelismo de esto en el descanso de la Vacuidad sobre la verdad convencional, descanso que no significa identidad con esta verdad, sino una forma de estar en ella. La trascendencia, tanto del Misterio como de la Vacuidad, no las destierra a un más allá metafísico (ni tampoco tiene por qué dirigirnos necesariamente a él, aunque lo haga en algunas manifestaciones religiosas concretas). Contrariamente lo trascendente se encuentra aquí en la más íntima inmanencia de esta realidad intramundana, de esta verdad convencional.

### **4.3 La Presencia activa en el Misterio y la Vacuidad**

---

<sup>26</sup> Este es el intento paradójico que nos señalaba Juan Arnau cuando nos decía que, pese a que sabemos que esa verdad última se nos escapa, tratamos de hablar de ella y entenderla una y otra vez, hacernos una imagen de lo que concebimos como inconcebible (Arnau, 2005: 145 – 146).

J. Martín Velasco comienza definiendo el Misterio como una “*Presencia*”. Posteriormente nos explica que esta presencia es una cualidad transversal del misterio y que “*No designa, en realidad, un objeto, ni siquiera un sujeto considerado como algo con lo que entable una relación de tipo yo-ello. Presencia designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionalmente en ese acto de darse a conocer, de automanifestarse e incluso autodonarse que llamamos precisamente hacerse presente.*” (Martín Velasco, 2017: 144). En relación con la trascendencia, la Presencia se torna inobjetiva, pero percibida como trascendente en la más íntima inmanencia se nos muestra como Presencia que precede al sujeto, que con su presencia constante le origina continuamente (Martín Velasco, 2017: 145).

La inobjetividad de la Presencia de J. Martín Velasco tiene una resonancia con la inefabilidad y el carácter inasible de la Vacuidad en *Nagarjuna*. Entendiendo por inobjetivo aquello que no es objetivamente apresable, tenemos que otra forma de referirnos a esto mismo pasa por acentuar su inefabilidad y su propiedad de inasible. Lo objetivo debe pasar necesariamente por entrar en nuestras categorías (y al contrario lo inobjetivo), al menos como “desconocido”. Sin embargo, esa característica de total diferencia (“totalmente otro”) del Misterio impide que nos hagamos cargo de dicha Presencia, convirtiéndola en algo inapresable para estas categorías, lo que a su vez la hace necesariamente inefable. Esto es algo compartido por el Misterio y la Vacuidad.

El dominio en el que el Misterio sucede, en el que se aparece y existe, es el de la experiencia humana. Es así como este se nos aparece como una Presencia que nos acompaña, pues es la experiencia el lugar donde existen las presencias. La Presencia, debido a su carácter inobjetivo, no es igual que el resto de presencias que podemos advertir en nuestro mundo. Por el contrario, debido a su trascendencia se nos torna extraña para nuestro entendimiento, incomprensible. Hemos estado viendo durante toda la explicación de la Vacuidad como esta es incomprensible para el hombre, y este se ve incapaz de entenderla y enunciarla. Recordemos el final del verso octavo del capítulo XIII de las MMK: “*a quienes tienen la vacuidad como opinión se les ha declarado imposibles.*” (MMK XIII, 8).

Se expone también que la inmanencia de esta trascendencia convierte a esta Presencia en algo que precede al individuo, que le origina constantemente. Este preceder, podemos interpretarlo desde la teoría de *Nagarjuna* como una constatación de la Vacuidad como naturaleza última de la realidad. Tomando esto por cierto la capacidad de preceder se debe a la situación hacia la que señala la expresión de la Vacuidad. La verdadera naturaleza del individuo le precede en tanto

que este es un conjunto de fenómenos que no existen en sentido último. La Vacuidad “precede” a los *dharmas* (entre ellos a los que componen al individuo) porque señala a la verdadera naturaleza de esos *dharmas* que, podría decirse, no se agota en el fenómeno que son, sino que consiste en el surgir interdependiente.

Además, nos habla de que esta Presencia tiene un carácter activo. De esta manera nos explica que el Misterio no es una idea concebida por el sujeto para explicar porciones del mundo y que como se decía anteriormente, este intento de expresarlo racionalmente viene dado en primera instancia por la aparición del Misterio ante el hombre y no por el sujeto que trata de descifrar el mundo. En el momento en el que esta realidad se presenta a la experiencia humana, aquel que la vive, se ve obligado a tratar de comprenderla y ve continuamente como se le escapa a cualquier categorización. Así nos explica J. Martín Velasco: *“Para el sujeto religioso, el Misterio no es algo inerte que se preste pasivamente a su conocimiento o a cualquiera de sus actos. El Misterio no aparece sino provocando [...] y suscitando en él esa respuesta eminentemente activa que es su aceptación por medio del interés infinito, de la absoluta confianza.”* (Martín Velasco, 2017: 147).

Así pues, la extinción del sufrimiento que pasa por la constatación de la verdadera naturaleza de la realidad, la Vacuidad, es algo que se presenta al humano de la misma manera. Este carácter activo tiene entonces un eco en la obra de *Nagarjuna*. Recordemos que el fin del pensador es la extinción del sufrimiento. *Nagarjuna* pasa toda su obra tratando de demostrar la invalidez de las opiniones y las posturas teóricas que otorgan una existencia independiente a cualquier elemento. El objetivo era, recordemos, señalar hacia la verdadera naturaleza de la realidad, el origen interdependiente y la insustancialidad, la Vacuidad. Este señalamiento es indirecto. Esto se debe a que precisamente la Vacuidad predica la insuficiencia de cualquier doctrina teórica para comprender o entender en sentido último la realidad<sup>27</sup>. Esta insuficiencia viene dada sin embargo por la propia Vacuidad y no por las formas de aproximarnos a ellas o por el uso de un método insuficiente dentro del intelecto humano. Por tanto, el apaciguamiento de las especulaciones que *Nagarjuna* predica no busca la conquista intelectual o el acercamiento directo a esta (cosa que sería inconsistente con su teoría), sino que trata de calmar la mente, los

---

<sup>27</sup> En el Capítulo II de la VV, en la estrofa 29, *Nagarjuna* dice: "Si yo tuviera alguna proposición, entonces ese defecto sería mío. Sin embargo, yo no tengo proposición. Por tanto no se me puede achacar defecto alguno." (VV II, 29). *Nagarjuna* nos repite en esta estrofa la vacuidad de la misma Vacuidad. Dicho de otra forma, la Vacuidad también carece de sustancia propia. No es que esta niegue nada sino que a través de esta se intenta señalar, en un contexto concreto, la verdadera naturaleza de lo real. Esto nos hace ver la insuficiencia teórica que la Vacuidad tiene si se intenta hacer de ella una proposición, un posicionamiento teórico. Es esto precisamente lo que habla de la Vacuidad no como una teoría sino como un método intelectual.

contenidos mentales, para que desde ese estado de serenidad y ese no aferramiento a estos contenidos mentales, esta verdad trascendente a las categorías pueda presentarse al humano y permitirle experimentar la verdadera naturaleza de la realidad y la extinción del sufrimiento que esta conlleva.

De una forma u otra y como también defiende J. Martín Velasco, el carácter activo viene ya dado por la cualidad de trascendente del Misterio. Al desbordar absolutamente la comprensión humana el individuo no puede acercarse a él y analizarlo. Tan solo cuando el Misterio se presenta, se intenta desesperadamente comprenderlo, acotarlo racionalmente. Esto es aplicable por tanto a la Vacuidad en tanto que elemento trascendente a las categorías humanas.

#### **4.4 Lo personal y lo impersonal**

Este apartado pretende dedicarle un pequeño espacio al comentario de otra de las grandes cuestiones que se aparecen en relación al estudio del budismo desde su consideración de religión. Es además una cuestión importante porque de no ser aclarada supondría una contradicción aparente que impediría trabajar con la doctrina de la Vacuidad desde el punto de vista de la fenomenología de nuestro autor español.

Se trata de la cuestión de lo personal y lo impersonal en relación a la idea del Misterio. Nos señala J. Martín Velasco que para algunos estudiosos de la religión como W. Baetke, el Misterio siempre se reviste de un carácter personal (Martín Velasco, 2017: 149-150). A priori, debido a la falta del aspecto de lo personal en el desarrollo de la doctrina de *Nagarjuna*, tendríamos una seria dificultad para encontrar en el budismo de la escuela *Madhyamaka* este aspecto personal del Misterio y, por tanto, sería difícil intentar acercarnos al pensamiento del autor hindú desde las coordenadas de esta teoría.

Sin embargo, para el autor español, el carácter personal se refiere a la relación del individuo, de la persona, con el Misterio, de la cual lo propio es *“el entablar con él una relación que realiza, llevándolos a su extremo, los rasgos característicos de la relación interpersonal en el nivel humano”* (Martín Velasco, 2017: 150). Lo importante de este asunto radica en el significado atribuido a la palabra personal cuando se refiere a representaciones del Misterio.

En este sentido el fenomenólogo nos deja escrito: *“Así entendido el carácter personal del Misterio, puede decirse que no hay religión que no personifique el Misterio con el que el*

*hombre se encuentra en la experiencia religiosa. Ni siquiera las religiones calificadas de impersonalistas [...] se puede decir que dejen de comprender al Misterio como de alguna manera [...] personal, en cuanto que también en ellas [...] el hombre se relaciona con el Misterio respondiendo a una previa llamada suya" (Martín Velasco, 2017: 150)*

Lo personal no hace referencia a la Presencia del Misterio. Lo personal se deduce de la relación que la persona establece con él. Es por el hecho de ser un sujeto personal por lo que se ve en situación de tratar al Misterio como algo personal. Queremos dejar claro que la cualidad de personal no afecta al Misterio en sí mismo, sino que se refiere a una forma concreta de representarlo basada en la acentuación del aspecto relacional del sujeto con dicho Misterio. Este sujeto responde, como dice J. Martín Velasco, a una "*llamada previa*" por parte del Misterio, que viene dada por el carácter activo de la Presencia, a su vez deducido de su trascendencia total. Esta llamada es la que le hace entablar una relación personal con el Misterio sin caer en ningún momento en reducirlo a esta forma de relacionan con la que el hombre entra en contacto con él. Es decir, sin dejar de respetar la inobjetividad de la Presencia, la persona se ve obligada a relacionarse con el Misterio y es en este acto cuando se aparece el carácter personal, que está fraguado en la relación que el sujeto establece con el Misterio y que no es, de forma obligada, una cualidad inferida a él o deducida de su Presencia. Es por esto que J. Martín Velasco nos dice que el "*Dios vivo*" (Martín Velasco, 2017: 151) es siempre personal, puesto que como sujetos y personas vivas nos relacionamos con esta Presencia de forma personal.

Recalcamos de nuevo que lo "personal" no se refiere al Misterio en sí mismo y su Presencia, sino que se refiere a la condición de relación que, en calidad de humanos y por tanto seres personales, podemos entablar con él. De hecho, aplicar la cualidad de personal a la Presencia del Misterio en sí misma, incurriría en una contradicción puesto que esta Presencia es reconocida como inobjetiva y, por tanto, imposible de aplicarle la característica de personal.

Lo que queda dicho hasta aquí nos permite seguir afirmando nuestro punto de vista con respecto a la presencia del Misterio en la doctrina de *Nagarjuna*. La Vacuidad no se entiende en absoluto como algo personal, ni tampoco, por tanto, la extinción del sufrimiento. Sin embargo es en el terreno personal donde ocurre la extinción del sufrimiento y donde se toma contacto con la Vacuidad. En este sentido, podría entenderse que la relación con la Vacuidad es personal en tanto que es la persona la que se acerca a ella y es en ella (en la persona) donde sucede la extinción del sufrimiento.

De cualquier manera, también podríamos repetir que todas estas cualidades que Martín Velasco señala son algo así como “añadidos teóricos” que se asientan en la trascendencia primera del Misterio (y la Vacuidad) a las categorías conceptuales. Este es el argumento que hemos usado en el apartado de la trascendencia. Esta trascendencia es la que permite que se extraigan el resto de atributos que el fenomenólogo extrae de su estudio. Así, J. Martín Velasco, hablando sobre el intento del hombre por hacerse cargo de esta realidad, explica que son muchos los símbolos con los que el hombre ha intentado entender y expresar esta realidad, pero que *"ninguno de ellos puede aplicarse al Misterio más que por un paso al límite del pensamiento, tras el cual, más que conceptos que representen alguna propiedad de ese Misterio, son símbolos irremplazables de esa realidad cuya aparición sólo es posible por la superación del modo ordinario de pensar, el trascendimiento de cualquier realidad asible, el salto, digámoslo una vez más, a lo totalmente otro."* (Martín Velasco, 2017: 137). En estos intentos simbólicos podríamos incluir el carácter "personal" en el intento específico de hablar de la relación que la persona toma con el Misterio.

Vuelve a recalcarse por tanto la trascendencia total de este Misterio con respecto a las aproximaciones simbólicas del hombre, con respecto a su intento por entenderlo de forma intelectual, por hacerse cargo de él.

#### **4.5 Recapitulación**

Durante todo este apartado hemos ido viendo cómo podemos encontrar sinergias entre la definición de Misterio de J. Martín Velasco como elemento central de ámbito de lo sagrado y el centro de órbita de todo el pensamiento de la doctrina de la Vacuidad de *Nagarjuna*. Estas sinergias nos han permitido concluir como posible el tratamiento de la doctrina de *Nagarjuna* a través de la teoría de J. Martín Velasco. Hemos podido ver cómo podemos acercarnos al entendimiento de la doctrina de la Vacuidad como una corriente en la que podemos trabajar con el elemento Misterio como presente en ella. Puesto que lo que dota de especificidad religiosa a las diferentes manifestaciones y fenómenos es la presencia del elemento Misterio, podemos tratar a la escuela *Madhyamaka* y el pensamiento de *Nagarjuna* como fenómenos o manifestaciones de tipo religioso<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>No queremos incurrir aquí en el exclusivismo. No pretendemos decir que este sea el único acercamiento posible a fenómenos tan ricos y con tantas aristas como son la escuela *Madhyamaka* y el pensamiento que la

Recordamos que el Misterio queda definido como una Presencia activa que se nos hace presente desde la más íntima inmanencia de lo que somos en la experiencia humana de forma tal que trasciende toda categoría de conocimiento y deja al hombre sin posibilidad de asirla y hacerse cargo de ella. En paralelo a esto, la Vacuidad se nos presenta como un mecanismo mental o una forma de estar en el mundo que tiene la función de servir de muleta para hallar el camino hacia la experiencia de la verdadera naturaleza de lo real y la extinción del sufrimiento que ello conlleva. Encontrábamos también que la Vacuidad se lanza constantemente hacia más allá de sí misma en tanto que expresión lingüística, hacia la experiencia y que, por tanto, no es diferente de la experiencia de sí misma. Hablar de Vacuidad y experiencia de Vacuidad significa usar dos perspectivas con la misma intención soteriológica, la de hallar la extinción del sufrimiento. Además, habíamos hablado de un tercer elemento que es intercambiable con estos dos dentro de la doctrina de *Nargajuna*, el de verdad última. Verdad última significa constatar la verdad sobre la naturaleza de lo real. La verdad sobre la naturaleza de lo real es Vacuidad y el mecanismo mental o la forma de estar en el mundo en el que esta expresión nos instruye. Finalmente son esta verdad última y este mecanismo mental los que constituyen la propia experiencia de la verdadera naturaleza de lo real, la experiencia de la Vacuidad. No es que se experimente la Vacuidad o verdad última como objetos, sino que en última instancia estos elementos son (o “desde el lenguaje señalan a”) la propia experiencia de la verdadera naturaleza de lo real.

Teniendo lo anterior en cuenta, hemos tratado de argumentar cómo es posible encontrar fuertes resonancias entre los elementos componentes del Misterio y la doctrina de la Vacuidad de *Nagarjuna*: 1) la trascendencia reflejada en la incapacidad del individuo de entender la Vacuidad bajo las categorías del conocimiento, 2) la inmanencia en el descanso de esta experiencia de la Vacuidad en la verdad convencional, en su “aparecerse aquí” y, por otro lado, en la falta de divisiones metafísicas en sentido último que *Nargajuna* defiende y 3) la Presencia activa como la cualidad de la Vacuidad de dirigirnos y darse a sí misma en la experiencia, siendo el carácter activo algo necesario debido a su trascendencia.

Es por esto que, tomando una frase del propio fenomenólogo español podemos decir que “*la ausencia de la figura de la divinidad no significa la ausencia del Misterio, y, más que por el*

---

sustenta, sino que, al menos parcialmente, es posible tratar a esta corriente y su doctrina principal como una manifestación "parcialmente" religiosa.



*significado del ateísmo budista, deberemos preguntarnos por el valor religioso de esa negativa del budismo a dar del Misterio cualquier tipo de representación.*” (Martín Velasco, 2017: 309).

Por tanto al reconocer que es posible encontrar el Misterio presente en el budismo y concretamente en el pensamiento de *Nagarjuna*, debemos reconocer al menos la posibilidad de enmarcar esta corriente de pensamiento, aunque sea parcialmente, dentro del ámbito de lo sagrado tal y como lo entiende J. Martín Velasco. Esto permitiría considerar al budismo de la escuela *Madhyamaka* como una manifestación religiosa si no en un sentido total, es decir, en todo lo que comporta, al menos parcialmente en tanto que escuela en la cual es posible vislumbrar los elementos que dotan a un fenómeno o manifestación cultural de la cualidad de religiosa (bajo la teoría de J. Martín Velasco).

Sin embargo, no queremos aquí entender todo el movimiento cultural e intelectual de la escuela de la vía media y de *Nagarjuna* como un movimiento exclusivamente religioso. Nuestra opinión es que nos encontramos ante un intento del pensamiento que pretende llegar a un fin y en esta tarea desarrolla toda una serie de estructuras y argumentaciones racionales que sirven a ese fin, la extinción del sufrimiento. Somos nosotros los que, desde nuestras categorías, entendemos que es posible mirar a esta corriente y al fin que persigue como un movimiento con un carácter religioso. Sin embargo quizás su identidad no se agote aquí puesto que, visto desde otra perspectiva, podría defenderse que también podemos considerarlo un movimiento filosófico o incluso un tipo de psicología. No es nuestra tarea defender esto, pero no queremos dejar de señalar esta posibilidad y no pretendemos enclavar el pensamiento de *Nagarjuna* y toda su riqueza y sabiduría dentro exclusivamente del marco de las manifestaciones religiosas. Por el contrario hemos pretendido poner sobre la mesa de forma justificada la legitimidad de la clasificación del pensamiento de la escuela *Madhyamaka* como un movimiento intelectual que puede enmarcarse al menos parcialmente dentro de lo que J. Martín Velasco considera manifestaciones religiosas.

## **5. Conclusiones**

Ahora que hemos realizado tanto la exposición del pensamiento de *Nagarjuna* y la importancia de la experiencia dentro de este, como la comparativa de este pensamiento con el del fenomenólogo español J. Martín Velasco, procedemos a extraer, como punto final del trabajo, una serie de conclusiones centrales que hemos sacado durante la realización de este escrito:

1) Usando las acertadas palabras de J. Arnau, sostenemos que la Vacuidad de *Nagarjuna* no es un concepto que se estipule como punto central de una teoría filosófica. Por el contrario es un mecanismo mental que se usa en un contexto concreto con el fin de ayudar a experimentar la verdadera naturaleza de la realidad y la extinción del sufrimiento que ello conlleva. *Nagarjuna* acepta las reglas del debate filosófico de forma provisional como un intento de construir una guía que sirva para llegar a la experiencia de la Vacuidad. La Vacuidad no es un concepto, sino una forma de estar en el mundo. Una vez dicha, expuesta, está tan vacía como todo aquello que existe. Es por tanto una palabra que pretende señalar a la verdadera naturaleza de la realidad a través de la demostración de la total contingencia de todo cuanto existe (Tola y Dragonetti: 13). El fin no es llegar a un punto muerto en el proceso especulativo, no es encontrar un punto de apoyo seguro. Lo que se quiere es romper con la perspectiva de la posibilidad de encontrar un punto de apoyo seguro desde el que elaborar la “teoría correcta del mundo” (Jaspers, 2001: 151), señalar la insuficiencia de las convenciones humanas para dar cuenta de la verdadera naturaleza de la realidad, constatable solo en la experiencia y, “abandonando la discusión” (como reza el título de la obra de "*Vigrahavyavartani*" o "*Abandono de la discusión*" de *Nagarjuna*), ofrecer un camino hacia la extinción del sufrimiento.

2) La manera de *Nagarjuna* de señalar este camino hacia la constatación de la Vacuidad, hacia la experiencia de la misma, no es directa. La manera de apuntar que el pensador tiene es mediante su actitud, reflejada en el método de debate o exposición que utiliza. Rechazando todas las convenciones pretende hacer florecer dentro del oyente la experiencia de esa verdad última inefable e inasible. La tarea es absolutamente indirecta, ya que es imposible señalar a lo inefable mediante el lenguaje. Queda por tanto reducida a señalar las insuficiencias y contradicciones de las convenciones humanas (incluyendo las especulaciones filosóficas), para dejar que el oyente descubra por sí mismo qué es lo que se pretende mostrar a través de un discurso que parece no llevar a ninguna parte.

3) Por todo lo dicho anteriormente, la importancia de la experiencia en el pensamiento de *Nagarjuna* y, por tanto, en relación a la Vacuidad y la verdad última es central. En palabras de J. Arnau: “*En el pensamiento del Mahâyâna encontramos una tendencia general a rechazar la existencia de una sustancia material o de cualquier otro tipo, independiente de la experiencia y con una naturaleza propia. Tanto la escuela Madhyamaka como la Yogacara coincidirían en que no hay nada en la experiencia que pueda asegurar la existencia de algo que no se encuentre referido a esa misma experiencia*” (Arnau, 2011: 134). El papel de la experiencia es vital para la escuela *Madhyamaka*. En ella viene dado todo lo que existe, por ende en ella sucede la extinción del sufrimiento, en ella se encuentra la verdadera naturaleza de la realidad y no en una sustancia existente independientemente ni en la teorización y especulación filosófica acerca de lo que existe. Podría entenderse que *Nagarjuna* observa estas especulaciones como obstáculos cuando uno se aferra a ellas, es decir, cuando las considera existentes más allá de las convenciones humanas. La mejor manera para sortear estos obstáculos es, por tanto, negar su posibilidad en sentido último, demostrar la contradicción que suponen estas posturas teóricas cuando se llevan al extremo, demostrar que nada existe en sí mismo y por tanto, demostrar el origen interdependiente, la Vacuidad de las cosas. Este primer paso allanaría el camino hacia la experiencia de la realidad y su verdadera naturaleza.

4) Siendo el Misterio el elemento central del ámbito de lo sagrado y por tanto aquello que define lo religioso, concluimos que es posible asumir que está presente en el pensamiento de *Nagarjuna* y la escuela *Madhyamaka*, señalado de forma muy concreta a través de la Vacuidad. Estas resonancias entre el Misterio y la Vacuidad nos permiten trabajar con la visión del Misterio como elemento aplicable al pensamiento de *Nagarjuna* y al de su escuela, o presente en él<sup>29</sup>. Por tanto podemos plantear la posibilidad de considerar al pensamiento de la escuela *Madhyamaka* inmerso al menos parcialmente, en el ámbito de lo sagrado (tal y como lo entiende J. Martín Velasco), entrando por tanto dentro del dominio de las manifestaciones religiosas. A su vez, cabe destacar que las características del Misterio y por extensión de la Vacuidad, no pretenden hablar del Misterio en sí mismo sino ofrecer el contenido significativo de las

---

<sup>29</sup> Aplicable si lo hacemos con vistas a aplicar la teoría de J. Martín Velasco sobre la de *Nagarjuna*. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el trabajo del español consiste en intentar extraer el elemento central de las manifestaciones religiosas, una vez que afirmamos que es posible ver o aplicar el Misterio al pensamiento de *Nagarjuna*, deberemos afirmar que podemos hacerlo porque este elemento ya se "encontraba ahí" y por tanto, podemos hablar de nuestra tarea como una tarea de "búsqueda" en la que vemos si este Misterio está o no presente. Es decir, cuando aplicamos el Misterio a la Vacuidad no "tocamos nada" no cambiamos nada, simplemente nos planteamos si esta doctrina tiene presente o señala a este elemento.

expresiones que a él pretenden referirse (Martín Velasco, 2017). Finalmente queremos recordar que Vacuidad y Misterio son, en última instancia, inaccesibles al entendimiento humano, al intelecto, al menos tal y como es entendido hasta ahora y son solo símbolos que apuntan a una realidad que solo aparece si se supera el modo ordinario de pensar (Martín Velasco, 2017: 137).

5) Habiendo concluido como posible el tratamiento del pensamiento de *Nagarjuna* como inmerso en el ámbito de lo sagrado, debemos concluir también que la experiencia de la Vacuidad y por tanto la experiencia de la extinción del sufrimiento son experiencias con las que se podría trabajar desde las categorías de la fenomenología de J. Martín Velasco y que, por tanto, podrían ser entendidas como experiencias religiosas. J. Martín Velasco ya defendía esto en su obra de *"Introducción a la fenomenología"*. En ella nos habla del *Nirvâna* como una expresión del bien supremo (Martín Velasco, 2017: 308) y de salvación/liberación absoluta de la contingencia y del sufrimiento (Martín Velasco, 2017: 309). El español trata de trabajar desde el Misterio dentro del budismo. Afirma que el budismo representa al Misterio a través de la ausencia de representaciones<sup>30</sup> y que por tanto podemos considerar el elemento Misterio presente en él y, por tanto, podemos entender al budismo como un fenómeno religioso. Parece por tanto que hemos llegado al mismo punto que el fenomenólogo pero utilizando una vía diferente.

## Referencias

### Fuentes originales

- Nagarjuna. *Versos sobre los fundamentos del camino medio: Mulamadhyamakakarika (MMK)*. Introducción, comentarios y traducción: Vélez de Cea, A. (2003). Barcelona: Editorial Kairós S.A.

---

<sup>30</sup> Nosotros no vamos a seguir esa argumentación en nuestro trabajo. Si quiere ampliarse este punto consúltese su obra, concretamente el apartado que dedica a analizar el budismo (Martín Velasco, 2017: 299-319).

- Nagarjuna. *Abandono de la discusión: Vighavyavartani (VV)*. Introducción, comentarios y traducción: Arnau, J. (2006). Madrid: Ediciones Siruela S.A.

### **Fuentes secundarias**

- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica

- Arnau, J. (2006). *Abandono de la discusión. Nagarjuna*. Madrid: Ediciones Siruela S.A.

- Arnau, J. (2011). La teoría del conocimiento en Nagarjuna. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (54), 125-136.

- Burton, D. (2014) *Emptiness appraised: A critical study of Nagarjuna's philosophy*. New York: Routledge

- De Velasco, F. D. (2013). *Budismo en España: historia, visibilización e implantación* (Vol. 345). Ediciones AKAL.

- Dragonetti, C. and Tola, F. (1993). *Realidad, vaciedad y verdad en la filosofía budista*. En: A. Pérez Lindo, ed., *El problema de la verdad*, 1ª ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp.99-128.

- Garfield, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. New York: Oxford University Press

- Gudmunsen, C. (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD

- Ishida, H. (1989). Otto's theory of religious experience as encounter with the numinous and its application to Buddhism. *Japanese religions*, 15(3), 19-33.

- Jaspers, K. (2001). *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya S.A.)

- Martín Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Editorial Trotta S.A.

- Martín Velasco, J. (2017). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

- Murti, T. R. V. (1955). *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Allen & Unwin
- Otto, R. (2016). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Román, M. T. & Vélez de Cea, A. (1998) La Teoría Budhista de los Dharmas. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (10), 405-426.
- Tola, F., Dragonetti, C. (1995) *On Voidness: A study on Buddhist Nihilism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1996). *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (pp. 217-258). Cambridge, Massachusetts: MIT press.
- Vélez de Cea, A. V. (1998). Nagarjuna y la filosofía del Buddha. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (3), 259-282.
- Vélez de Cea, A. (2003). *Nagarjuna. Versos sobre los fundamentos del camino medio (Mulamadhyamakakarika)*. Barcelona: Editorial Kairós, S.A.