

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

La Filosofía budhista de la Vía Media

The Buddhist Philosophy of the Middle Way

Alumno: Pablo Retana Soriano

Tutor: Ricardo Parellada



Máster Universitario en Ciencias de las Religiones

Instituto Universitario en Ciencias de las Religiones

Convocatoria: septiembre del 2017

Calificación: Notable (8)

Alumno: Pablo Retana Soriano.

Correo electrónico: pretanas@gmail.com

Tutor: Ricardo Parellada.

Correo electrónico: parellada@ucm.es

Key words: Buddha, Buddhism, Philosophy, the Middle Way, Dependent arising, Four Noble Truths, Nāgārjuna, Nibbāna, Dhamma, the Eightfold Path.

Palabras clave: Buddha, Buddhismo, Filosofía, Vía Media, Surgimiento Dependiente, Cuatro Nobles Verdades, Nāgārjuna, Nibbāna, Dhamma, Óctuple Sendero.

Índice de contenidos:

Introducción

1. Contexto filosófico de la Vía Media

2. La filosofía del Buddha

3. Nāgārjuna y la Vía Media

4. Filosofía práctica. La libertad (*nibbāna*)

Conclusiones

Bibliografía

Abstract

The Buddha's doctrine may be characterized by its practical stance: the objective of freeing oneself of suffering, a suffering that demands to know its root cause. The purpose of this research was to delve into the philosophical foundations whose comprehension starts off the Middle Way proposed by the Buddha. To explore the meaning of the Buddhist Middle Way requires to place it within the intellectual debate of its historical-philosophical context, a debate that gave birth to the Buddha's doctrine (*Dhamma*), a Middle Way in between the eternalist and the annihilationist visions, prevailing in that context. This Middle Way lies on the causal theory of Dependent Arising (*paticcasamuppāda*), which the Buddha inferred from the empirical experience of senses. The theoretical explanation of the Middle Way has been reinforced by the scholastic rigor of Nagarjuna who, in the author's opinion, was strictly loyal to the Buddha's philosophy. Besides, the Buddha's practical philosophy, suggesting 'stay in between the extremes of sensualism and ascetism', has been described by the Dependent Arising, whose right comprehension is 'a must' to get the freedom (*nibbāna*) of suffering, and a last fruit of *Dhamma*, which is linked to the ideal of moral responsibility represented by the Eightfold Path. A final plausible conclusion may be drawn – that Nibbāna is not, according to the Middle Way's philosophy, a transcendental experience nor a metaphysical notion, but the concrete and finite experience of a mentality that is morally integral and that it always comes about in one's interaction with a given context.

Resumen

La doctrina del Buddha se caracteriza por su aspecto práctico: la finalidad de alcanzar la liberación del sufrimiento, siendo éste un efecto del que se precisa entender la causa. El propósito de esta investigación ha sido profundizar en los fundamentos filosóficos cuya comprensión permite emprender la Vía Media propuesta por el Buddha. Indagar sobre el significado de la Vía Media budhista requiere situarla en el debate intelectual de su contexto filosófico-histórico, en diálogo con el cual surgió la doctrina (*Dhamma*) del Buddha, una Vía Media entre los extremos de las visiones eternalista y aniquilacionista, hegemónicas en aquel contexto. Esta Vía Media se sustenta en la teoría causal del Surgimiento Dependiente (*paticcasamuppāda*), que el Buddha indujo a partir de la experiencia empírica de los sentidos. Se ha reforzado la explicación teórica de la Vía Media con el rigor escolástico que desarrolló posteriormente Nāgārjuna, dada su estricta fidelidad a la filosofía del Buddha. Además, se ha descrito la filosofía práctica del Buddha, una Vía Media entre los extremos del sensualismo y el ascetismo, a partir del Surgimiento Dependiente, cuya recta comprensión resulta imprescindible para lograr la liberación (*nibbāna*) del sufrimiento, fruto último del *Dhamma*, que se corresponde con el ideal de responsabilidad moral que representa el Óctuple Sendero. Cabe concluir que el *Nibbāna* no es, en coherencia con la filosofía de la Vía Media, una experiencia trascendental ni una noción metafísica, sino la experiencia concreta y finita de una mentalidad moralmente íntegra, que siempre tiene lugar en interacción con un contexto determinado.

DECLARACIÓN PERSONAL DE NO PLAGIO

D./Dña. PABLO RETANA SORIANO
con NIF 50864040-T, estudiante de Máster en la Facultad de
FILOLOGÍA de la Universidad Complutense de Madrid en el
curso 2016-2017, como autor/a del trabajo de fin de máster titulado
La Filosofía budhista de la Vía Media

y presentado para la obtención del título correspondiente, cuyo/s tutor/ es/son:

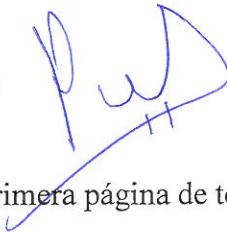
RICARDO PARELLADA

DECLARO QUE:

El trabajo de fin de máster que presento está elaborado por mí y es original. No copio, ni utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones de cualquier obra, artículo, memoria, o documento (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía. Así mismo declaro que los datos son veraces y que no he hecho uso de información no autorizada de cualquier fuente escrita de otra persona o de cualquier otra fuente. De igual manera, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones universitarias y/o de otro orden.

En Madrid, a 11 de septiembre de 2017

Fdo.:



Esta DECLARACIÓN debe ser insertada en primera página de todos los trabajos fin de máster conducentes a la obtención del Título.

Introducción

La doctrina budhista es básicamente conocida por su finalidad práctica y lo habitual cuando se presentan sus principios es que, en consecuencia, se suelen explicar aquéllos que se relacionan expresamente con esa finalidad, como sucede con las Cuatro Nobles Verdades. El propósito de esta investigación es profundizar en los pilares filosóficos sobre los que se asienta tal finalidad práctica de liberación del sufrimiento. Para poder explicar el significado de la Vía Media budhista, denominación que hace referencia a un camino medio entre dos extremos ideológicos (monismo y nihilismo) en torno a ella, es necesario conocer el contexto filosófico y socio-histórico en el que se movió su fundador: el Buddha (siglos VI-V a. n. e.). La Vía Media constituye una respuesta a ese contexto cultural y forma parte de un intenso debate intelectual en el que se opone con su crítica de la metafísica y su carácter empírico a otras doctrinas, a partir de las que no obstante se origina. El fundamento filosófico de la Vía Media y de los principios prácticos de la doctrina budhista radica en su teoría causal del Surgimiento Dependiente, que sirve para explicar la dinámica de la naturaleza y del ser humano, según se podrá comprobar durante la investigación. Se ha considerado imprescindible dedicar un apartado al pensamiento de Nāgārjuna (siglos II-III d. n. e.), un erudito posterior al Buddha que realizó una explicación teórica de la Vía Media rigurosamente precisa en el plano filosófico, además de mantener una fidelidad estricta a las ideas del budhismo temprano. También será necesario contextualizar la labor de Nāgārjuna en el seno de los debates escolásticos que, entre las diferentes escuelas budhistas, habían surgido en los concilios posteriores a la muerte del Buddha. Por último, se explicará sucintamente la filosofía práctica del Buddha a la luz de su teoría de la causalidad, sin la cual no es posible una correcta comprensión de la naturaleza del sufrimiento, y por lo tanto de su cesación. Se comprobará cómo el fruto último del *Dhamma* (doctrina) es el ideal de responsabilidad moral que el Óctuple Sendero encarna, constituyendo éste la Vía Media hacia la liberación o libertad (*nibbāna*), que consiste en emanciparse -al extinguirlos- de la avidez, el odio y la ofuscación. Por lo tanto, se defenderá que el *Nibbāna* no es, de acuerdo con la filosofía de la Vía Media, una noción metafísica sino una experiencia finita que se corresponde con una mentalidad moralmente íntegra y que sucede en interacción con un contexto determinado. La filosofía de la Vía Media es una propuesta postmetafísica y ética basada en una teoría de la causalidad dependiente, que fue expuesta en un contexto donde proliferaban las ideas metafísicas, tanto en sentido

sustancialista como nihilista, y que por lo tanto fue planteada como mesurada enmienda a las creencias de una época. Esta investigación es por completo deudora del trabajo e ideas de David J. Kalupahana, cuya impresionante labor en el ámbito de la buddhología, y de la filosofía budhista en particular, no dudamos en reivindicar. Por la misma razón, se trata de una investigación influida por las excelentes aportaciones de Miguel Rodríguez de Peñaranda, un brillante autor a través de quien se entró en conocimiento de la obra de Kalupahana. Cualquier futuro en la investigación de la filosofía budhista debería tener en cuenta el ensayo de Peñaranda y en ningún caso prescindir de la obra y reflexiones de Kalupahana.

Quisiera añadir algunas consideraciones prácticas acerca de esta investigación. Aunque en nuestro idioma, las palabras “Buda” y “budismo” se han transliterado prescindiendo de su raíz léxica original «budh», que tanto en sánscrito como en pali significa “conocer” y “despertar”, mi intención es aplicar la transliteración propuesta por Abraham Vélez de Cea y por tanto referirme a Siddhattha Gotama (Siddhārtha Gautama en sánscrito) como “el Buddha”. De este modo, queda reflejada en la denominación “la experiencia del *despertar* (...), el punto de partida del budhismo y la meta última de todo budhista” (Vélez de Cea, 2000: 17). Dado que, a partir de su iluminación y en consecuencia, Gotama recibió como apelativo “el Despierto”, subrayaré dicha condición adjetival al añadir el artículo al nombre: “el Buddha”. Por ende, me referiré a su filosofía como “budhismo”, si bien lo habitual -según justificaré- es que prefiera designarla como la “Vía Media” (*majjhima patipadā*), igual que solía hacer el propio Buddha en los “sermones” o *suttas* (*sūtras* en sánscrito) con el fin de acentuar que su propuesta entrañaba la elección de un camino medio entre otros postulados coetáneos que -según él- encarnaban los extremos del “eternalismo” y el “aniquilacionismo”, tal y como se explicará. Por otra parte, cada vez que cite un texto en lengua inglesa, sea de David J. Kalupahana o de cualquier otro autor, lo traduciré. Cada vez que cite un término budhista, lo haré en idioma pali, puesto que en él fueron recogidas inicialmente las enseñanzas del Buddha (*Tipitaka* o las “Tres Cestas” del Canon Pali), salvo si reflexiono sobre la obra de Nāgārjuna (*Mūlamadhyamakārikā*), que fue escrita en sánscrito. Por este motivo, cuando me refiera a la doctrina budhista (*Dharma* en sánscrito), o bien a la liberación/libertad (*Nirvāna* en sánscrito), nociones que se han popularizado en esta lengua, lo haré en pali (*Dhamma* y *Nibbāna*) con objeto de mantener una coherencia idiomática, dado que en esta investigación se pretende

exponer los fundamentos del buddhismo que se propugnan en la “Cesta de los Sermones” (*Sutta Pitaka*), que es -junto a la “Cesta de la Disciplina” (*Vinaya Pitaka*)- la más antigua del Canon Pali. Este primer buddhismo se suele distinguir de otras modalidades posteriores de buddhismo al ser calificado como “temprano”, “primitivo”, “original” o “primero”. Igual que en este trabajo no se menosprecia dicho buddhismo con designaciones interesadas como *hīnayāna* (“pequeño vehículo”), que suele aplicar con condescendencia el posterior buddhismo *mahāyāna* (“gran vehículo), tampoco se intenta elevarlo a la categoría -por otra parte contradictoria- de buddhismo esencial o único; de ahí que en adelante prefiera referirme a él como el “buddhismo temprano” de los *suttas*, que es el primero en quedar recopilado por escrito a partir del Primer Concilio buddhista, que se celebró en torno a un siglo después de la muerte histórica del Buddha. Más allá de cuál sea el nivel de fidelidad de tales discursos al mensaje original de Gotama, o asimismo el grado de realidad o leyenda que contienen sobre esta persona, lo que importa para nuestro caso es el contenido teórico y práctico de las enseñanzas insertas en su relato. Por eso, aclaro que cuando en adelante aluda a la “vía media”, me estaré refiriendo al “buddhismo temprano” del *Sutta Pitaka*, cuyo mensaje se atribuye a Gotama el Buddha, o bien en todo caso al pensamiento posterior de Nāgārjuna, rigurosamente leal al de los discursos tempranos en su defensa del condicionamiento o condicionalidad (*patīccasamuppāda* en pali, *pratītyasamutpāda* en sánscrito) como fundamento de esta vía media.

1. Contexto filosófico de la Vía Media

Quien fuera presidente de la Pali Text Society, el buddhólogo Richard F. Gombrich, tituló muy sagazmente una de sus obras *How Buddhism began. The conditioned genesis of the early teachings*. Dado que una de las principales pretensiones de esta compilación de conferencias era que no es posible comprender la doctrina del Buddha salvo “en respuesta a las condiciones sociales e intelectuales de su alrededor” (Gombrich, 1996: 3), esto es, que sólo se pueden entender los principios que formuló en el seno de un intenso debate con otros filósofos de su época, viene al caso que Gombrich se refiriese en el título del libro al “surgimiento condicionado” (*patīccasamuppāda*) del buddhismo temprano, condicionado -claro está- por las circunstancias concretas de su específico entorno cultural. Precisamente, el fundamento

que -según vamos a ver- rige la vía media budhista es el surgimiento condicionado (por su contexto) de todos los fenómenos existentes, de ahí que resulte muy apropiado indicar el condicionamiento ambiental a partir del cual emana la propia vía media, cuya denominación ya insinúa una ruta entre dos extremos preexistentes.

Como señala Noble Ross Reat, las doctrinas religiosas de la época del Buddha (incluida la suya) constituyen reelaboraciones o desviaciones diversas concebidas a partir de las formulaciones del antiguo *Rig Veda*, aunque bastantes de los rasgos del hinduismo proceden de otras religiones del valle del Indo. Así, mientras los himnos del *Rig Veda* solicitan a los dioses védicos beneficios materiales en vida y una morada dichosa para los ancestros en el cielo, lo que depende del rigor con el que se ejecutan los rituales, en cambio el hinduismo presenta una creencia en la inmortalidad del alma, que renace de forma indefinida por efecto de su acción moral (*karma* en sánscrito) y que puede ser liberada de este proceso mediante un desarrollo espiritual. Estos elementos sugieren una relación con la tradición milenaria del yoga, cuya disciplina se ocupa de liberar (*mōksa*) el alma del renacimiento, y que tiene su posible origen en la cultura del Indo previa a la aparición de los arios indoeuropeos. Por tanto, el canon védico constituiría una síntesis gradual y armoniosa de las antiguas tradiciones indias y de la cultura aria, ya que -en palabras de A.K. Warder- “esta tendencia es característica de la historia del pensamiento indio, que normalmente se desarrolla no por exclusión sino por asimilación” (Warder, 2000: 21). Esta síntesis explica, según Ross Reat, la aparición entre los años 800 y 300 a. n. e. de las *Upanisad*, unos tratados en los que se conjuga el teísmo del *Rig Veda* con la introspección meditativa del yoga. Así, las *Upanisad* proponen que el misterio sobre “el origen del universo puede ser comprendido a través de la introspección yóguica, la cual revela que la fuente del universo (*brahman*) reside de hecho en la propia e íntima alma (*ātman*), una doctrina cuyo análisis implica que el universo es una ilusión, un sueño en el que todas las conciencias participan” (Reat, 1994: 5).

Puesto que todas las cosas y los seres constituyen una mera ilusión cuyo origen último proviene de una esencia suprema, pero participan de esta fuente primordial mediante su propia conciencia, idéntica a este Ser, la liberación del karma y el renacimiento es posible precisamente al despertar de este sueño y realizar la identidad entre el *ātman* y *brahman*. En consecuencia, lo que el Brahmanismo sostiene es que puede conocerse el origen último del mundo, que por tanto emana de *brahman* como

principio supremo y esencial. En efecto, a *brahman* se le atribuía ser origen, fundamento y fin de todo lo existente, en definitiva una sustancia incondicionada que es “causa de sí misma” (Tola y Dragonetti, 2008: 131), y que mora como inmortal “Espíritu Universal” (Tola y Dragonetti, 2008: 140) en todos los seres y cosas, que así gobierna desde adentro. Y el Ser o *brahman* toma fundamento en el hombre como *ātman*, que constituye su elemento espiritual o absoluto en identidad con *brahman*, de manera que el *ātman* sería “el principio espiritual en el individuo (el alma), idéntico en esencia y atributos con el Principio Supremo, con el Absoluto, *brahman*” (Tola y Dragonetti, 2008: 121). Esta noción metafísica que establece una identidad entre *brahman* y *ātman* implica una concepción absolutista y sustancialista de la realidad que no acabó por satisfacer al Buddha, quien tras haber profundizado en la meditación yóguica no pareció al fin reconocer la naturaleza eterna que se atribuía a este principio de identidad entre *brahman* y *ātman*. En todo caso, ello no inclinó al Buddha -como veremos- hacia una perspectiva acausal según la cual no existiría explicación alguna a cuanto nos sucede, y que implicaría así que el libre albedrío -y con ello un voluntario desarrollo interior- quedase anulado por la arbitrariedad.

Si el planteamiento epistemológico sobre la posibilidad de conocer el origen del mundo había sido resuelto inicialmente en los *Vedas* al asumir la presencia de una sustancia primordial (*sat*) que subyacía en lo existente, y que fue encarnada por el concepto de *rta* como principio regulador del cosmos en su aspecto material y también en el moral (que quedaba actualizado con cada sacrificio ritual), más tarde las *Upanisad*, influidas por la tradición yóguica, remplazaron el concepto absolutamente objetivo de *rta* por la noción de *ātman*, en la que se priorizaba la subjetividad de la experiencia humana. De manera que la explicación del origen y del funcionamiento del mundo objetivo fue así enlazada con el desarrollo del conocimiento subjetivo del *ātman* y de su identidad con *brahman*. Según indica Kalupahana, el sistema filosófico del *Brahmanismo*, que se fundamenta en esta metafísica del *ātman*, tiene implicaciones en otros dos importantes aspectos de la realidad: el social, que establece una jerarquía de castas, y el moral, que justifica tal jerarquía por su naturaleza sagrada. Tanto la verdad como la estructura social y el sistema de valores o ley moral (*dharma*) emanan del principio divino (*brahman*), lo que los convierte en inviolables e irrevocables. En consecuencia, el deber de cada persona está determinado por la casta a la que pertenece y su actividad se subordina a la que corresponde a esa casta, siendo la de los sacerdotes

(brahmanes) la que ocupa el lugar más elevado de la jerarquía en calidad de mediadores entre lo humano y lo divino como supervisores de los sacrificios rituales.

En la época en la que apareció el Buddha había emergido un movimiento filosófico, al que podemos agregar al propio Gotama, el de los *śramanas* (*samana* en pali) o ascetas errantes. A diferencia de los brahmanes, quienes heredaban el sacerdocio y preservaban la antedicha ortodoxia, los *śramanas* procedían de diferentes estratos sociales y se declaraban abiertamente *heterodoxos* en relación al *Brahmanismo*. De hecho, según comenta A.K. Warder, rechazaban la veracidad de los *Vedas*, la utilidad de los rituales y la autoridad de los brahmanes, a quienes atribuían un afán de lucro y cuyas verdades reveladas no se podían verificar mediante la investigación y el razonamiento. Se trataba de personas que decidían abandonar la vida ordinaria para llevar una vida errabunda y mendicante, que moraban en los bosques y los campos y que, liberados de compromisos sociales, empleaban todo su tiempo en prácticas ascéticas, en investigar las leyes de la naturaleza y en la instrucción ética de sus discípulos. Su objetivo era “buscar la verdad y la felicidad, y la mayoría de ellos decidieron que la felicidad real consistía en la paz de la mente” (Warder, 2000: 36). Parecían haberse persuadido de que el poder y el lucro, los medios por los que tradicionalmente se buscaba la felicidad en la sociedad, sólo producían más infelicidad, y de que para contrarrestar esta tendencia insana lo idóneo era retirarse de la sociedad e investigar la manera de pacificar la mente en aras de un necesario aumento de la felicidad. A pesar de llevar una vida errante, algunos de ellos establecieron -con todo- sus propias comunidades independientes, las cuales se regían por unos códigos de conducta específicos, verbigracia la *sangha* (comunidad) budhista, por lo que se mantuvieron relativamente al margen de cualquier autoridad política, un factor que estimuló su libertad y desarrollo intelectual, y que en buena medida explica el progreso que obtuvieron -como indica Warder- las ciencias naturales en este periodo. Al fin y al cabo, las escuelas de los *śramanas* se preocuparon por construir su visión del universo a partir de la observación empírica de los fenómenos, que describían y clasificaban en función de leyes naturales verificables. Ello no fue óbice para que “la mayoría de los *śramanas* creyeran en alguna forma de transmigración: o en un alma o en una corriente de conciencia desde un cuerpo moribundo a uno recién concebido” (Warder, 2000: 34). Dada la prioridad que tales escuelas concedían a la felicidad como objetivo y a la presencia de la infelicidad en el mundo, no sorprende que desarrollaran una creencia en algún tipo de compensación por

las acciones, ya fuese a través de nuevos renacimientos o de la finalización del proceso de renacimientos, creencia que -como veíamos- asumió e incorporó el Brahmanismo durante este periodo.

Entre las diferentes escuelas heterodoxas de *śramanas* fue especialmente popular la de los *Materialistas*, quienes pertenecían a la tradición naturalista o de investigación de los fenómenos de la naturaleza, y que recibieron distintas denominaciones: Cārvākas, Lokāyatikas o Bārhaspatyas. Se caracterizaban por considerar que el elemento último de todo el universo era la materia, a la que se reducían todos los fenómenos existentes, incluido el de la consciencia. Kalupahana confirma la presencia por entonces de dos modalidades diferentes de Materialismo. La más extrema de ellas reducía todos los fenómenos a los cuatro elementos materiales básicos (tierra, agua, fuego y aire). Así, mientras los cuatro elementos se asumían como permanentes y eternos, lo que implicaba reconocer en ellos una naturaleza intrínseca (*svabhāva*), todos los demás fenómenos materiales que derivaban de ellos existían en un permanente proceso de flujo que los convertía prácticamente en irreales. A diferencia de esta suerte de nihilismo, la otra modalidad de Materialismo no reducía la materia a los cuatro elementos sino a todos los fenómenos materiales constituidos por aquéllos. En consecuencia, este grupo prestó más atención al cuerpo físico como realidad última, con ello a la experiencia sensorial como fuente de conocimiento, y por ende a la personalidad humana. La consecuencia moral de tales perspectivas fue que el primer grupo de materialistas, “quienes consideraban que la personalidad humana era una mera masa de partículas materiales” (Kalupahana, 1992: 14), sostuvieron que asesinar a alguien tan sólo implicaba maniobrar sobre un conglomerado de materia, mientras que el segundo grupo, “quienes creían en la realidad del cuerpo físico” (Kalupahana, 1992: 14), mantuvieron que la evolución material de los cuerpos era un fenómeno natural (*svabhāva*) cuya destrucción deliberada constituía un acto contra natura. No obstante, el hecho de que ambas escuelas negasen la continuidad de la personalidad humana (o de un alma) tras la muerte, les condujo en coherencia a considerar sin sentido cualquier juicio moral que se sustentase en esta continuidad.

Es interesante conocer la breve exposición que aparece en el *Sāmaññaphala Sutta* acerca de las doctrinas de otros maestros heterodoxos coetáneos al Buddha por cuanto allí el buddhismo temprano expresa opiniones explícitas sobre tales teorías, con las que cabe recordar que su filosofía competía. En este *sutta* se mencionan las doctrinas de tres maestros *samanas* (pali) materialistas: Pūrana Kassapa, Ajita Kesakambala y

Pakudha Kaccāyana. Pūrana Kassapa expone la “doctrina de la no-acción”, que se corresponde con la modalidad más nihilista del Materialismo, la que niega cualquier valor ético a toda acción. Kassapa afirma que quien realice cualquier fechoría “no hace nada malo (...), de ello no resultaría ninguna falta”, ya que los seres vivos son sólo “una masa de carne” (*Dīgha Nikāya*, 2010: 87). Por la misma razón, ninguna acción beneficiosa conlleva mérito alguno, de manera que el rasgo más significativo de la doctrina de Pūrana Kassapa sería el amoralismo. Ajīta Kesakambala expone, asimismo, su “doctrina del aniquilamiento”, según la cual todos los seres dejan de existir después de su muerte, lo que convierte en falsas las tesis de la continuidad de la existencia tras la destrucción del cuerpo. Por lo tanto, Kesakambala estima que “no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas” (*Dīgha Nikāya*, 2010: 90) y justifica su amoralismo en la disolución de los sentidos del ser humano tras su muerte, mientras permanecen sólo los cuatro elementos de los que está conformado él y toda la materia. A Ajīta Kesakambala se le ha considerado el principal exponente del Materialismo, y en concreto de la teoría de la no-existencia o aniquilacionismo. Pakudha Kaccāyana, que fue el representante más antiguo del Materialismo, expone en el *sutta* su “doctrina del atomismo”, la cual sostiene que hay “siete elementos (...) estériles, inmutables” (*Dīgha Nikāya*, 2010: 92): tierra, agua, fuego, aire, placer, dolor y vida. Con respecto a estos elementos, Kaccāyana no considera que haya nadie que realice ninguna acción, por lo que matar no implica arrebatarse vida sino penetrar en el intervalo entre tales elementos primordiales.

Se puede concluir que los materialistas creían que el universo estaba constituido únicamente por los cuatro elementos, de modo que todos los fenómenos existían como una combinación de dichos elementos, y eso incluía la conciencia en el seno de un cuerpo vivo. Si a ello se añade que no creían en la transmigración de ningún alma y que suponían que “todo sucedía por su propia (*svabhāva*) acción espontánea” (Warder, 2000: 39), no sorprende que rechazasen toda causalidad moral y en consecuencia defendiesen un libre albedrío que, ajeno a cualquier responsabilidad ética, tuviese como fin la felicidad en “el placer de los sentidos (*kāma*)” (Warder, 2000: 39).

Otra escuela heterodoxa de la tradición naturalista fue la de los *Ājīvikas*, liderada por Makkhali Gosāla. Aunque compartían con los materialistas su concepción de la materia, diferían de ellos en “asumir que la personalidad física del ser humano podía sobrevivir a la muerte. De hecho, defendieron un sistema biológico evolutivo del que no

se conocían comienzos ni destinos últimos, que por lo tanto trascendía toda capacidad de control humano” (Kalupahana, 1992: 14). En este sistema de transmigraciones predeterminadas durante periodos cósmicos específicos, que continuaba hasta que -sin mérito alguno del afectado- finalizaba el proceso, cada ser venía a la existencia en la especie (*sangati*) que establecía el destino (*niyati*), especie con su propia naturaleza inherente (*svabhāva*), es decir, que poseía sus propias características y conductas también ya determinados. Los Ājīvikas negaban -en consecuencia- el libre albedrío, aunque no el fin del sufrimiento y de los renacimientos, que -en efecto- se obtenían de forma automática y sin esfuerzo humano cuando el proceso cósmico daba término. En el *Sāmaññaphala Sutta*, Gosāla expone su “doctrina de la purificación mediante la migración” del siguiente modo: “no existe causa, no existe razón para la corrupción o purificación de los seres, no existe acto ni esfuerzo humano, (...) todo lo que existe carece de voluntad; evolucionando por obra del destino, de la asociación de circunstancias, de su propia naturaleza, los seres experimentan la felicidad y el sufrimiento. (...) Felicidad y sufrimiento están medidos, el *samsāra* está delimitado, (...) el sabio y el ignorante, circulando y migrando, pondrán fin al sufrimiento” (*Dīgha Nikāya*, 2010: 88-89). Con razón, se considera la doctrina de Makkhali Gosāla determinismo o fatalismo, puesto que niega la voluntad y así cualquier posibilidad de modificar la propia coyuntura mediante el ejercicio de una conducta moralmente responsable. Si cuanto sucede está delimitado cósmicamente, y la sabiduría del individuo resulta inútil, no es de extrañar que esta escuela desarrollase “un elaborado sistema de adivinación y pronosticación mediante la interpretación de sueños y otros augurios”, además de “inducir a un espíritu de resignación y pacificación de la mente” (Warder, 2000: 29).

Otra escuela heterodoxa que, al igual que el budhismo, ha perdurado hasta nuestros días es el *Jainismo*, cuyo principal maestro fue Mahāvīra, a quien los textos budhistas se refieren también como Nigantha Nātaputta. En realidad, Mahāvīra fue quien acabó por sistematizar la doctrina de los jainas, aunque es muy probable que los maestros anteriores (incluido el renombrado Pārśvanātha) fuesen míticos, por lo que a Mahāvīra sí “podemos considerarlo casi con total seguridad como el fundador del Jainismo” (Glaser, 2007: 247). Mahāvīra fue contemporáneo del Buddha, y de hecho los textos jainistas recogen diálogos entre Nigantha y discípulos del Buddha, de igual modo que en los *suttas* aparecen conversaciones entre Gotama y discípulos

jainistas. Kalupahana indica que Mahāvīra intentó armonizar el ascetismo de Pārśvanātha con el determinismo biológico del Ājīvika Gosāla, quien al parecer fue amigo de Mahāvīra. Por lo tanto, el Jainismo asumió el sistema cósmico de transmigraciones predeterminadas que exponían los Ājīvikas, pero trató -en cambio- de combinarlo con el libre albedrío, un enfoque que equiparaba la objetividad atribuida al determinismo biológico con la subjetividad de la voluntad humana. Cabe recordar en este punto que el Brahmanismo había resuelto la tensión entre objetividad y subjetividad mediante el monismo metafísico que constituía la noción de *ātman*. El problema de Mahāvīra fue que, al aceptar la objetividad del determinismo ājīvika, difícilmente podía realizar un análisis empírico de la psicología humana que no desvirtuase la rigidez del determinismo. Mahāvīra concibió, entonces, su doctrina de la acción (*kiriya*), la cual prescindía de la naturaleza intencional de las acciones al asimilar el aspecto mental al conductual. Así, eran las consecuencias de las acciones las que dictaminaban la responsabilidad del sujeto con independencia de cuáles fueran sus intenciones. Mahāvīra decidió sacrificar el empirismo psicológico para poder mantener la coherencia de su filosofía y, de tal modo, conjugar el libre albedrío con el determinismo cósmico. “La acción derivaba en responsabilidad, sin reparar en si dicha acción se había realizado con o sin intención, con o sin conocimiento” (Kalupahana, 1992: 16-17). Por tanto, de las consecuencias beneficiosas o perjudiciales de la acción procedía la responsabilidad del individuo que la acometía, lo que erigía la relación entre acción y consecuencia en absoluta, y no en contextualmente condicionada, que es como la consideraba el buddhismo, que sí valoraba la intención con la que se realizaban las acciones. De ahí la crítica, recogida por Kalupahana, con la que en uno de sus textos los jainistas ironizaban acerca de que sería “para los Buddhas una comida apropiada para el desayuno” (Kalupahana, 1992: 16) la carne de un bebé troceado por error.

La doctrina de la acción (*kiriya*) de Mahāvīra establecía así un dominio interno, el de la subjetiva y libre voluntad humana, y un dominio externo, que estaba biológica y objetivamente determinado. Puesto que, en consecuencia, unas cosas estaban determinadas y otras (la voluntad humana) no, Mahāvīra elaboró una epistemología no absolutista que, a partir de las proposiciones filosóficas esbozadas por el escéptico Sañjaya, concebía una teoría de posibilidades y puntos de vista que, expresados positiva o negativamente, permitían explicar y analizar el variado sentido de la existencia. Sin embargo, incluso al examinar las diferentes posibilidades, las acciones sólo podían tener

dos tipos de consecuencias, perjudiciales o beneficiosas, de manera que un individuo iluminado nunca podía errar al elegir la acción correcta y por lo tanto debía poseer necesariamente un conocimiento omnisciente (*sarvajñatva*) de la realidad. La subjetividad quedaba así metafísicamente identificada con la objetividad por medio del omnisciente conocimiento subjetivo de lo objetivo. Por otra parte, si el determinismo cósmico existía, también afectaba a la acción humana, en razón de lo cual el Jainismo proclamó que toda experiencia humana era debida a alguna acción pasada. Para poder sostener, a su vez, que las personas podían modificar el curso de su propia historia y alcanzar la omnisciencia, fue preciso que los jainistas mantuviesen la perspectiva esencialista de que “el alma es originalmente pura y que es ensuciada por adventicias partículas kármicas” (Kalupahana, 1992: 19) de las que había que liberarse mediante un severo ascetismo, lo que implicaba una modalidad extrema de no-violencia (*ahimsā*) que se manifestaba al procurar evitar matar cualquier criatura por accidente y a través de un vegetarianismo estricto. El buddhismo fue muy crítico con la extrema expiación ascética que caracterizó a los jainistas, y es lo que en el *Sāmaññaphala Sutta* se muestra cuando Mahāvīra afirma que el perfecto autocontrol se obtiene cuando la persona “se restringe con respecto a toda agua” (*Dīgha Nikāya*, 2010: 93), ya que se abstiene de beber agua no filtrada, que contiene seres vivos. También en el *Gran sermón (medio) a Saccaka*, al Buddha le recrimina el propio Saccaka, que es un jainista, “que tus discípulos dedican sus vidas al cultivo de la mente pero no al cultivo del cuerpo” (*Majjhima Nikāya*, 2006: 21), cultivo que él identifica con la mortificación del cuerpo y que, según el propio Buddha había experimentado, no resuelve el problema del sufrimiento en el mundo.

Ni el Brahmanismo ni cualquiera de las escuelas heterodoxas de *śramanas* mencionadas propiciaron la inclusión de algún elemento de incertidumbre en la elaboración de sus respectivas doctrinas, salvo quizás el Jainismo, que trató inicialmente de reconciliar el determinismo con el libre albedrío al adoptar un cierto grado de subjetividad relativista que finalmente sucumbió con su noción absolutista de la omnisciencia. No obstante, parece que “el único filósofo que abordó seriamente el problema del escepticismo fue Sañjaya” (Kalupahana, 1992: 20), si bien lo hizo sin arriesgarse a buscar una solución relativa que resultase aceptablemente objetiva. A Sañjaya Belatthaputta se le atribuye la formulación negativa de las cuatro proposiciones (*catuskoti*) de la lógica tradicional india sobre la existencia, la no-existencia, existencia

y no-existencia, ni existencia ni no-existencia. En consecuencia, Sañjaya fue conocido por su agnosticismo o *escepticismo*, pero su principal limitación consistió en que, por miedo a cometer una equivocación, no se atrevió a pronunciarse en un sentido positivo acerca de ninguna cuestión. Su negativa a validar una realidad última de las cosas que trascendiese toda verificación empírica constituyó su gran aportación, de índole -en efecto- escéptica. Y en esta evitación de cualquier adhesión a un absolutismo ontológico coincidió con el Buddha, quien sí se atrevió en cambio a formular una descripción razonable y empírica de la realidad a partir de las limitaciones propias del conocimiento humano.

Esta disparidad entre ambos pensadores explica el relato budhista sobre los dos discípulos de Sañjaya que abandonaron el escepticismo nihilista de éste para convertirse en los dos principales discípulos del Buddha, Sāriputta y Mogallāna, ya que Gotama sí los proveyó de una respuesta a su escepticismo con su afirmación, comprobada empíricamente, del surgimiento, dependiente de una causación, de todos los fenómenos, así como de su cesación. Esta explicación de la realidad a partir de lo que ha sido experimentado a través de los sentidos establecía una Vía Media entre cualquier cosmovisión que defiende una verdad absoluta y cualquier perspectiva que niegue toda posibilidad de veracidad. En esta sucesión de negaciones incurre Sañjaya en el *Sāmaññaphala Sutta* cuando se le pregunta por la existencia del mundo o el fruto de las acciones, “eludiendo” cualquier respuesta. Entre todos los maestros heterodoxos que exponen su doctrina en este *sutta*, Sañjaya es del único del que se afirma: “Éste es el más necio de todos, el más tonto de todos. ¿Cómo, pues, interrogado acerca del fruto visible de la condición de samana, va a contestar eludiendo?” (*Dīgha Nikāya*, 2010: 96). Por lo tanto, la doctrina menos estimable para el buddhismo temprano entre todas sus coetáneas fue la de Sañjaya, pues era la única que tan siquiera se arriesgaba a errar al proporcionar una respuesta acerca del origen y naturaleza de la existencia. Sin embargo, esta escuela de *agnósticos* (o escépticos), que partía de la convicción de que no se podía alcanzar ningún conocimiento concluyente sobre ninguna de las cuestiones filosóficas que se debatían por aquel entonces, tal y como demostraba el carácter “mutuamente contradictorio” (Warder, 2000: 41) de los planteamientos de las diferentes doctrinas, desaprobaba tales especulaciones por estimar que sólo conducían a disputas dañinas que, en última instancia, reducían la serenidad y obstruían la amistad, las cuales ellos

defendían y les parecía que había que estimular, lo que de hecho procuraban mediante la metodología elusiva de sus respuestas.

El Buddha coincidió con los escépticos en su consideración acerca de las discusiones entre los brahmanes y *samanas* de las diferentes escuelas, a las que se refirió mediante el conocido símil de los ciegos de nacimiento y el elefante. Gotama creía que unos y otros “manifestaban diferentes inclinaciones, que se adherían a diversas doctrinas. (...) Y así ellos se peleaban, reñían, disputaban, vivían agrediendo unos a otros con palabras hirientes: «La verdad es así, la verdad no es así; la verdad no es así, la verdad es así»” (*Udāna*, 2006: 134). En efecto, se parecían con ello a los ciegos de nacimiento a quienes se les ofrecen distintas partes de un elefante para que las toquen, y confunden lo que perciben fragmentariamente con lo que es el elefante: “hombres que ven sólo una parte de la verdad, se disputan aferrándose a ella” (*Udāna*, 2006: 137). Lo que criticaba el Buddha era la defensa inflexible del propio punto de vista que se hacía en todas estas doctrinas, el apego a las perspectivas, que se sustancializaban y exponían así como verdades incontrovertibles, aun cuando cada una de ellas sólo podía ser experimentada y conocida a través de los seis falibles sentidos (incluida la mente). Sañjaya había renunciado a asumir cualquier punto de vista, por lo que relativizó por igual todas las doctrinas, y con ello incurrió en el extremo nihilista que eludía toda opción de alumbrar teorías científicas relativamente objetivas. Pero el Buddha y Nāgārjuna no renunciaron a elaborar un punto de vista (la Vía Media), aunque no dejaron de insistir en no identificarse ni apegarse a los propios puntos de vista como si constituyesen principios metafísicos incuestionables y eternos: el extremo absolutista. Habiendo constatado que cada fenómeno existente (*dhamma*) de la realidad empírica surgía y cesaba, y que por ello todas las cosas eran transitorias (*anicca*) y cambiantes, el buddhismo temprano se convenció de que cualquier punto de vista que se asumiese tendría un valor contextual y transitorio, además de no poder sustentarse en una verdad absoluta o causa primera que fuese demostrable, y en consecuencia se opuso a toda concepción metafísica de la realidad sin prescindir de su propia perspectiva acerca del funcionamiento del mundo (*sammā ditthi* o recta visión/opinión), que infirió a partir de la observación concreta de lo que venía aconteciendo causalmente en él.

Debido a la relevancia que la teoría de la causalidad dependiente tiene para la doctrina budhista, conviene detenerse durante la última parte de este apartado en las diferentes teorías de la causalidad que habían asumido el Brahmanismo y las antedichas

escuelas heterodoxas, las cuales compitieron y polemizaron con la causalidad budhista. Así, el Brahmanismo de los *Vedas* se caracterizaría por la autocausación, o también por una variante popular de la causación externa, que es la creación divina, mientras que las escuelas heterodoxas habrían optado por otras formas de causación distintas a la ortodoxia del Brahmanismo. Por lo tanto, y según Kalupahana, se pueden colegir cuatro teorías de la causalidad de acuerdo con lo que aparece referido en el Canon Pali: 1. La teoría metafísica de la autocausación, presente en las *Upanisad*, la cual sostiene que “causa y efecto son idénticas en esencia” (Kalupahana, 1975: 5) al asociarlas a la noción de *ātman* y a la doctrina de la creación y evolución del mundo. 2. La teoría de la causación externa, en que se incluyen diversas versiones en relación a categorías diferentes: el tiempo, un dios creador, la naturaleza inherente (*svabhāva*), la acción o conducta (*karma*), y el destino (*niyati*). 3. La teoría de la causación interna y externa, que es una combinación de las dos teorías anteriores. 4. Ni causación interna ni causación externa, es decir, la negación de cualquier causación y, en consecuencia, el indeterminismo. Veamos cuál de estas teorías de la causación desarrolló cada una de las diferentes doctrinas que ya hemos estudiado en este apartado.

La teoría de la autocausación procede de los *Vedas*. Así, en los himnos védicos se partía de la noción de una energía (*svadhā*) inherente a la materia, que determinaba su propia evolución dinámica. Las *Upanisad* conciliaron la teoría del cambio y de la permanencia al asumir como causa previa e inmutable del universo cambiante el eterno *Brahman*, de manera que el *ātman* que subyacía en cada manifestación fenoménica identificaba el efecto con la causa. Esta teoría metafísica no sólo explicaba el origen del mundo sino que vinculaba al individuo con el alma universal y, por lo tanto, convertía al primero en una mera extensión de la segunda (*ātman*), constituida como agente y beneficiario de las consecuencias de sus propias acciones. Al ser el *ātman* una sustancia inmutable que autocausa la felicidad o sufrimiento del individuo, la responsabilidad moral de éste se diluye por cuanto la realidad empírica queda relativizada en mera ilusión y la causalidad subyugada por el monismo metafísico. Por otra parte, también en los *Vedas* se pueden encontrar teorías de causación externa o de creación del universo por obra de un dios (*issara*) omnipotente. En el *Rig Veda*, esta función de dios creador le correspondió a Prajāpati en tanto que proveedor del principio generador y organizador de las cosas del mundo, principio creador que debía ser regenerado por medio de los sacrificios rituales. En todo caso, se observa una tendencia en los textos

del Brahmanismo a referirse sin demasiada distinción a *brahman* (masculino o neutro) o a Prajāpati como la divinidad creadora del mundo. En las *Upanisad*, la noción de *brahman* (neutro) queda identificada por un lado con *brahmā* (masculino), y por otro lado con el concepto de *ātman*; de ahí que *brahmā* asuma el rol de dios creador, que también se atribuirá a *īśvara*, a todo lo cual se añade la concentración yóguica como método de conocimiento y verificación de la existencia del dios creador. Al respecto, el Buddha consideró las experiencias de tales meditaciones como percepciones extrasensoriales, pero estimó desacertado describirlas en un sentido teológico. Además, el budhismo temprano tampoco aceptó la doctrina de la creación por la causación externa de un dios omnisciente, ya que su determinismo socavaba la responsabilidad moral del individuo en sus acciones y, por ende, devaluaba su esfuerzo y sus posibilidades de liberarse del sufrimiento.

En el *Materialismo* ya habíamos visto que se distinguen dos escuelas: aquellos que sostienen que tan siquiera los objetos físicos son reales, dado que constituyen una mera combinación de los cuatro elementos materiales; y asimismo los que defienden una teoría de la evolución de los fenómenos físicos a partir de los elementos materiales, y que por tanto conceden valor de realidad a los objetos aunque no así a los contenidos mentales. Ambas escuelas rechazaron la causalidad a partir de la premisa de que lo que existía no perecía, así que nada surgía ni cesaba por cuanto “nada viene de la nada” (Kalupahana, 1975: 28). Si la materia es estática e inmutable, no se puede inferir ninguna actividad anterior o posterior a ella, como consecuencia de lo cual se descarta la inducción y por ende se abandona toda noción de causalidad y -con ello- de moralidad. Sin embargo, tanto los materialistas que creían en la pluralidad fenoménica del mundo como los más nihilistas parecieron asumir la teoría de la naturaleza inherente (*svabhāva*) en oposición al indeterminismo. *Svabhāva* es un concepto naturalista que, en la medida en que se refiere a la naturaleza única de cada objeto o tipo de objeto, no puede ser considerado un concepto monista aunque sí una forma de causación o determinismo de la naturaleza. De hecho, el budhismo temprano identifica la teoría de la naturaleza inherente de los materialistas con la causación externa, pues se diferencia de la autocausación (*ātman*) del Brahmanismo en que no constituye la realidad de las cosas sino un poder natural por encima del control humano que explica, en tanto que ley física, el funcionamiento de los fenómenos materiales. Por lo tanto, ya fuese al negar la causación o al reconocer una causación natural y externa, que surge así

espontáneamente y sin interdependencia, el Materialismo tendió como consecuencia a rehusar cualquier valor moral efectivo en toda acción humana.

Otra modalidad de causación externa fue el determinismo fatalista de los *Ājīvikas*, cuya teoría de la evolución se fundaba en tres factores: destino (*niyati*), especies (*sangati*) y naturaleza inherente (*svabhāva*). El determinismo biológico *ājīvika* concebía cualquier experiencia, dolorosa o placentera, como el inalterable efecto de las leyes naturales de acuerdo a los rasgos de la especie correspondiente que había establecido el destino. Este proceso de transmigraciones predeterminadas se reproducía connaturalmente hasta que tenía lugar su prefijado final. Por lo tanto, cualquier esfuerzo humano resultaba inútil, pues los acontecimientos estaban cósmicamente determinados como efectos de causas anteriores, y ante ellos nada podía modificar el ser humano, quien quedaba así eximido de toda responsabilidad moral. Su liberación era una mera consecuencia de la naturaleza inherente (*svabhāva*), que es una causa externa al ser humano cuyo curso natural resulta omnipotente. Así, su naturalismo -como el de los materialistas- quedaba confinado en las leyes físicas del mundo, a diferencia del naturalismo que caracterizó al buddhismo temprano, también atento a las esferas mental, moral y espiritual de la vida.

El *Jainismo* constituye un intento de combinar la autocausación y la causación externa, como se colige de la afirmación de Mahāvīra: “las cosas están en parte determinadas y en parte no determinadas” (Kalupahana, 1975: 46). Los jainistas consideran que no hay una única causa para el surgimiento de un efecto, sino una pluralidad de causas, las cuales dividen en dos categorías: las causas internas como el esfuerzo humano, y las causas externas como el tiempo, un dios creador, la naturaleza y el *karma*. Por lo tanto, el Jainismo cree que toda experiencia humana se encuentra estrictamente determinada por su *karma* pasado, del que no se puede escapar (*niyata*), si bien el futuro puede ser modificado por la efectividad del esfuerzo humano (*aniyata*), de ahí que añada al determinismo pasado (destino) el libre albedrío presente (voluntad) para construir el futuro. Mahāvīra mantiene que el individuo es responsable de sus actos pero que, una vez que ha cometido un acto (*karma*), éste determinará completamente su futuro debido a que se convierte en una fuerza externa a él, que no puede controlar. Esta causalidad, en parte propia y ajena, no puede en consecuencia refrendar una teoría individualista de la responsabilidad moral por cuanto la conducta pasada determina la experiencia del presente. Este determinismo procedente de la conducta en el pasado, que

los jainistas intentaban expiar con un ascetismo extremo y la no-acción, es lo que el Buddha criticó de su teoría del *karma* por cuanto el determinismo tiende siempre de forma natural a negar la responsabilidad moral del individuo, además de que se deduce de esta teoría que los padecimientos del severo ascetismo de los propios Niganthas debían de ser una consecuencia de su malevolencia en anteriores vidas. Por último, el Buddha cuestionó también la epistemología de esta teoría jainista, pues según parece no se fundaba en un conocimiento experiencial que éstos habían desarrollado sobre sus vidas pasadas sino en su fe en el testimonio de su maestro Mahāvīra.

Por último, la doctrina de la no-causación se puede observar en la teoría de la ocurrencia casual, que implica que los eventos surgen sin ninguna causa, o bien en la teoría de la originación fortuita, que entraña la negación tanto de la causación interna como de la causación externa.

En cualquier caso, lo que todas estas teorías plantean es “el problema de la identidad personal” (Kalupahana, 1975: 44). Así, las teorías de la autocausación conducen a la creencia en la eternidad, en una entidad permanente que subyace en la realidad empírica. Esta sustancia (*ātman*) establece una identidad entre los actos y la persona que experimenta sus efectos, es decir, entre la causa y el efecto, de manera que constituye la base a partir de la que se explican la identidad, la responsabilidad moral y la supervivencia a través del renacimiento. Por el contrario, las teorías de la causación externa conducen a la creencia en la aniquilación, lo que significa que la persona que actúa y la que experimenta el resultado son diferentes, de manera que, sin un alma que las sustente, se deniega la existencia de una identidad personal, la responsabilidad moral y la supervivencia por medio del renacimiento. El Buddha rechazó ambas teorías debido a su extremismo metafísico, dado que la *doctrina eternalista* negaba la cesación y no-existencia de las cosas del mundo, mientras que la *doctrina aniquilacionista* negaba el surgimiento y existencia de las cosas.

Para Gotama “el *kamma* y el renacimiento eran realidades” (Kalupahana, 1975: 142) que él había verificado mediante su aproximación sensitiva y empiricista, pero ni aspiraba a afirmar la continuidad del individuo después de la muerte por mediación de un alma inverificable, ni a negar -como los materialistas- la continuidad del individuo tras su muerte, y con ello de su responsabilidad moral. En este sentido, la formulación de la teoría de la causalidad dependiente del Buddha venía a explicar el proceso de

concatenación de factores que mantenían la continuidad de la personalidad humana y el sufrimiento, si bien sin incurrir en el *extremo eternalista* de considerar que la persona que actúa es la misma que experimenta (en otra vida) el resultado de la acción, o en el *extremo aniquilacionista* de estimar que quien actúa no es el mismo que experimenta (en otra vida) el resultado de la acción. Al evitar ambos extremos, el Buddha elaboró su doctrina de la Vía Media entre ellos, la cual quedó justificada y expuesta mediante la teoría de la causalidad dependiente (*paticcasamuppāda*) de la que nos preocuparemos en el siguiente apartado. Según Kalupahana, “la teoría de la causación (buddhista) toma lugar no sólo contra estas dos teorías (*eternalismo* y *aniquilacionismo*) sino también contra las otras dos teorías metafísicas, la combinación de autocausación y causación externa, y la originación fortuita” (Kalupahana, 1975: 142). Hasta aquí el “surgimiento condicionado” por su entorno filosófico-cultural del buddhismo temprano.

2. La filosofía del Buddha

Ya hemos comprobado la gran variedad de especulación filosófica que había en la India durante la época en la que el Buddha desarrolló su propia doctrina (siglos VI-V a. n. e.). De hecho, se infiere de la lectura del *Sutta Pitaka* que Siddhatha Gotama era una persona que poseía un profundo conocimiento crítico de las ideas y valores característicos de su sociedad y cultura, un aspecto que no puede (ni debería) omitirse en cualquier referencia a su iluminación bajo el árbol de la *bodhi*. El despertar del Buddha no fue repentino ni instantáneo, ya que ello implicaría atribuir a su iluminación una naturaleza acausal y -por ende- metafísica, y así olvidar que su doctrina se distinguió por sustentarse en una causalidad antimetafísica, que yo prefiero denominar “postmetafísica”.

El propio Buddha refiere a sus discípulos en los *suttas* su proceso de búsqueda y sus hallazgos, por ejemplo en el *Sermón sobre la Noble Búsqueda* o el *Gran sermón a Saccaka* incluidos en el *Majjhima Nikāya*. En tales textos podemos leer cómo Gotama dio, todavía joven, “el paso de la vida del hogar a la vida sin hogar” (*Majjhima Nikāya*, 2006: 8), se infligió los rigores del ascetismo más extremo casi hasta la muerte, abandonó el ascetismo y se convirtió sucesivamente en discípulo de dos maestros

yógicos, Ālāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, dejó a sus instructores tras haber experimentado por sí mismo sus respectivos niveles de abstracción meditativa, aunque sin haber resuelto todavía el problema del sufrimiento en el mundo, y finalmente alcanzó a comprender junto al árbol de la *bodhi* la naturaleza del devenir del mundo cuando despertó a lo que designó como «visión del Dhamma»: “todo aquello que está sujeto a un surgir, está sujeto a un cesar” (*El Sutra de Benarés*, 2014: 227), “todo lo que es susceptible de surgir, es susceptible de cesar” (*Majjhima Nikāya*, 2006: 214). Por lo tanto, lo que el Buddha experimentó fue una comprensión inductiva de la realidad empírica tal y como ésta “*ha venido sucediendo* instante tras instante” (Peñaranda, 2012: 131).

A partir de la observación de los fenómenos concretos de la existencia, el Buddha infirió relaciones de condicionamiento causal entre ellos y así concibió una doctrina (*Dhamma*) sustentada en una teoría de la causalidad (*paticcasamuppāda*) según la cual todas las cosas que surgen -que son transitorias (*anicca*) y que cesarán- lo hacen condicionadas por la existencia previa y específica de otras cosas, y por lo tanto cada fenómeno empírico existe siempre en dependencia de otros fenómenos y es, a su vez, condición y causa del surgimiento de nuevos fenómenos en un ciclo indefinido de funcionamiento causal de la existencia, que el ser humano puede reconocer pero cuyo origen y final no le ha sido todavía posible conocer mediante su experiencia. Por ello, el Buddha fue consecuente cuando no quiso pronunciarse sobre el origen último de la existencia, pues cualquier afirmación o negación al respecto sólo habría podido ser de índole metafísica, es decir, eternalista o aniquilacionista, extremos que Gotama había decidido evitar.

Además, pronunciarse sobre el origen del mundo carecía por completo de utilidad práctica para el Buddha, cuya preocupación era poner fin al sufrimiento que sí observaba en la realidad empírica. Al servicio de esta finalidad práctica, el logro de la libertad (*nibbāna*), destinó el Buddha sus esfuerzos científicos por medio de un análisis racional y concienzudo de las causas concretas de la insatisfacción humana (*dukkha*), las cuales se podían observar a través de la propia experiencia, y a partir de las que le fue posible establecer una teoría de la causalidad dependiente -profunda y sutil- cuya comprensión inductiva y cabal había comprobado que nos permitiría desprendernos del apego hacia las cosas mundanas y desarrollar una conducta ética responsable y recta para la facilitación de la felicidad nuestra y ajena. Por tanto, habida cuenta del objetivo

práctico que estimulaba la actividad del Buddha, así como de su intención expresa de analizar la realidad empírica sólo a partir de la experiencia sensorial, lo consecuente fue que descartase las diferentes filosofías de su entorno cultural por considerarlas apegadas a la búsqueda y explicación de una verdad objetiva y última del mundo, una obsesión que abocó a sus difusores a abandonar lo verificable y empírico para así incurrir en lo categórico y metafísico, es decir, en “exageraciones” (Kalupahana, 1992: 30), como las calificó el propio Buddha.

El punto de partida de la doctrina del Buddha radicó en la imposibilidad de desarrollar un conocimiento completamente objetivo de la realidad (una metafísica) ya que siempre había que partir de una irrenunciable y falible perspectiva humana. Para construir esta perspectiva, cabía describir con detalle el proceso de la experiencia sensitiva y, con ello, analizar la naturaleza de la psicología humana. La concentración yóguica y la reflexión racional sirvieron de instrumentos para tal investigación. Al Buddha no le interesaba determinar cuál era la naturaleza última de los objetos ni describirlos, sino comprender el funcionamiento del proceso de percepción y la toma de conciencia de tales objetos desde el momento en el que establecían contacto con los órganos de los sentidos. Por lo tanto, estos órganos participan de la personalidad psicofísica (*nāmarūpa*), puesto que la conciencia de los objetos surge en dependencia con el contacto que tales objetos toman con los órganos de los sentidos. Así, el contacto (*phassa*) tiene lugar entre el órgano sensitivo, el objeto sentido y la conciencia del objeto que surge condicionada por la sensación experimentada, la percepción emocional de esa sensación y el proceso de individuación consciente de esa experiencia.

La descripción empírica (no metafísica) de la personalidad humana, a partir de la cual “el Buddha estaba dispuesto a reconocer el sentimiento de individualidad” (Kalupahana, 1987: 38) se constituye con estos *cinco agregados del apego* (*upadānākkhandha*), puesto que a su agregación, como si fuese una personalidad constituida por sí misma, se aferran las personas. En cambio, la metafísica del Brahmanismo había establecido la creencia en la pureza del *ātman*, el cual quedaba esclavizado cuando se asociaba con la corrupción de la personalidad psicofísica. Frente a la noción sustancialista y eterna del *ātman*, los diferentes agregados de la experiencia humana son considerados por el Buddha transitorios (*anicca*), razón por la cual resultan insatisfactorios (*dukkha*), además de que al surgir en dependencia unos con otros son insustanciales (*anattā* o no-atman), dado que carecen de entidad por sí mismos. He aquí

las tres características (*ti-lakkhana*) fundamentales de todos los fenómenos (*dhammas*) de la existencia: la transitoriedad de todo lo que surge y cesa, la insatisfacción que produce apegarse a cualquier fenómeno transitorio como si fuese permanente, y la insustancialidad de todo fenómeno, debido a que nunca existe por sí mismo y de forma independiente sino en dependencia con otros fenómenos cuya presencia condiciona el surgimiento de aquél (*paticcasamuppāda*), que viene a la existencia vacío (*suñña*) de un yo individual, esto es, sin un yo independiente y permanente (sin un sujeto metafísico).

Por tanto, la adición condicionada y causal de los *cinco agregados del apego* constituye el organismo psicofísico a partir del cual -según el Buddha- establecemos la falsa idea de un yo (*attā*) continuo y autónomo. Cada agregado se define no como entidad sino por su función, precisamente para evitar la tentación metafísica. El primer agregado es la forma material (*rūpa*) y su función es la de identificar la experiencia sensitiva de un determinado objeto, ya que los objetos son reconocidos como reales a través de esta experiencia. Por este motivo, los cuatro elementos son reconocidos en función de su cualidad: solidez, fluidez, calor y movilidad. Sin esta función corporal que reconoce por medio de los órganos de los sentidos -y sus respectivas facultades- los correspondientes objetos de la realidad empírica, no se podría identificar el mundo fenoménico ni, por esta vía, identificar la personalidad que se compone a partir del contacto con el mundo que se ha reconocido.

El siguiente agregado es el de la inevitable sensación (*vedanā*) que se experimenta mediante el contacto con el objeto, y que puede ser de tres tipos: agradable, desagradable o neutra. La función de este agregado, así como del siguiente agregado de la percepción (*saññā*), es la de tener la experiencia tanto a nivel emotivo como cognitivo. A diferencia de la sensación, que todavía no procesa la información recibida, la percepción sí lo hace al codificar e interpretar la sensación en una amalgama condicionada de “memorias, conceptos, disposiciones kármicas y elementos materiales” (Kalupahana, 1987: 18) que niegan cualquier opción a una concepción metafísica de la percepción como una experiencia independiente y “pura”.

El siguiente agregado son las disposiciones, composiciones o formaciones kármicas o mentales (*sankhāra*), las cuales tienen la función volitiva de contribuir a la individuación de la persona, es decir, a que construya su vivencia subjetiva acerca de la experiencia sensorial que está teniendo, de manera que tales predisposiciones mentales

influyen poderosamente en la naturaleza de las percepciones, puesto que poseen la capacidad de seleccionar el material procedente de la experiencia de los sentidos para conformar una comprensión específica del mundo. Esta selección interesada condicionará en gran medida la evolución de la personalidad, con sus estados de ánimo, actitudes y hábitos, así hasta que se desarrolle en último extremo la concepción metafísica de un yo permanente (*ātman*), que el Buddha definió como una mera “masa de disposiciones” (*sankhāra-puñja*) (Kalupahana, 1992: 75) cuyo apaciguamiento (*sankhāra-samatha*) resultaba imprescindible para alcanzar la libertad (*nibbāna*).

El último agregado es la conciencia (*viññāna*), que tiene la función de proporcionar continuidad en las experiencias de la persona a la que las disposiciones han otorgado individualidad. El agregado de la conciencia no puede operar (conocer) sin la conjunción de las informaciones que ofrecen los cuatro agregados previos. La combinación de las disposiciones mentales y la conciencia es la que produce el proceso del devenir (*bhava*) o existencia(s), el ciclo de esclavitud en el que consiste el proceso vital (*samsāra*), de cuyo sufrimiento propone el Buddha liberarse (*nibbāna*). Por tanto, el Buddha explica la experiencia humana como una corriente de devenir o conciencia, lo que le induce a admitir la posibilidad de su continuidad por medio de renacimientos (*punabbhava*), pero no como una idea metafísica de la personalidad sino como el simple acontecimiento fenoménico del fluir de la conciencia (*viññānasota*) cuyo conocimiento él afirmó alcanzar al experimentar el desarrollo de la retrocognición.

Conviene incidir en que el renacimiento, según lo concibió el Buddha, no implica la transmigración metafísica de un alma (*ātman*) inmutable y eterna, puesto que de hecho la individualidad es la mera combinación fenoménica de cinco agregados insustanciales. Lo que continúa, sin interrupción entre una vida y la siguiente, es la corriente de devenir (*bhavasota*) o conciencia (*viññānasota*), y la libertad se produce - en verdad- cuando se alcanza la liberación de ese indefinido ciclo de existencias que tiene lugar por efecto de la reproducción del condicionamiento kármico. En este indefinido proceso vital, el nacimiento coincide con una manifestación de esta combinación de agregados que viene condicionada por causas anteriores al nacimiento. El proceso vital del devenir (*samsāra*) sería así la consecuencia de un deseo de continuidad (de «llegar a ser») en otra vida precedente, por la misma razón que el actual afán de existencia condicionará un futuro nacimiento. Cuando un individuo muere, no transmigra su alma o personalidad de una vida a otra, sino que se transmite su “fuerza

kármica” (Narada, 1991: 18) a otro ser, que por lo tanto estará condicionado por el karma que le ha precedido. Según esto, el recién nacido no guarda identidad con su predecesor, dado que su combinación de agregados es distinta, pero tampoco es por completo diferente en tanto que forma parte de una misma -aunque modificada- “corriente de energía kármica” (Narada, 1991: 17), el flujo de conciencia (*viññānasota*) antes referido. El Buddha precisa esta importante cuestión de acuerdo con el significado de la Vía Media cuando, en el *Samyutta Nikāya* 12.17, el asceta Kassapa le pregunta quién es el causante del sufrimiento. Pero responder que el sufrimiento es causado por uno mismo, conllevaría suponer que quien realiza la acción es quien experimenta su resultado y que, por lo tanto, el causante ha existido desde el principio, lo que equivaldría a sostener el *eternalismo*. En el otro extremo, responder que el sufrimiento es causado por otro, conllevaría suponer que quien realiza la acción no es quien experimenta su resultado y que, por lo tanto, el causante no es responsable de sus propias acciones, lo que equivaldría a defender el *aniquilacionismo*.

El Buddha le confirma a Kassapa que lo que él enseña es a evitar estos dos extremos mediante el Dhamma de la Vía Media, que consiste en la descripción del núcleo medular de toda su doctrina: la teoría de la causalidad o del surgimiento condicionado (*paticcasamuppāda*) explicada a través de los doce factores, de la ignorancia a la masa de sufrimiento, sobre los que volveremos después. En definitiva, el Buddha sostuvo que la *paticcasamuppāda* constituía la Vía Media entre dos extremos metafísicos: creer que el autor de una acción es el mismo que quien experimentará los efectos de esa acción en una vida próxima, o bien creer que será otra persona quien experimentará las consecuencias de esa acción en una futura vida.

El Buddha procuró establecer una Vía Media entre los extremos de la subjetividad total, que conducía al solipsismo y el nihilismo, y de la objetividad completa, que llevaba a un monismo metafísico empíricamente indemostrable. A tal efecto, tomó como punto de partida la naturaleza de la experiencia sensorial, que observó que tenía lugar mediante un proceso dinámico de dependencia causal, ya que había comprendido que cualquier conocimiento sólo podría construirse a partir de la experiencia de los sentidos. Esto quería decir que la perspectiva subjetiva, conformada en función de dicha experiencia, era ineludible como instrumento de conocimiento, y que por lo tanto toda explicación de la naturaleza del mundo con pretensiones de objetividad científica, si bien debía aspirar a ser lo más objetiva e impersonal posible,

iba a ser en cierto grado subjetiva y de una objetividad incompleta, aunque no necesariamente insuficiente. El Buddha, pues, renunció a una objetividad metafísica, pero evitó en todo momento una subjetividad arbitraria (acausal) e irresponsable (amoral). Su teoría de la causalidad dependiente fue la que apuntaló la propuesta de una Vía Media entre una metafísica determinista y una arbitrariedad azarosa.

En este sentido, prestó especial atención al aspecto emocional de la experiencia sensorial, puesto que -en efecto- las sensaciones y percepciones, surgidas a partir del contacto con los sentidos, producen una reflexión sobre lo percibido que suele condicionar nuestras perspectivas y nuestra vida emocional. Aunque la reflexión puede contribuir a liberarse del sufrimiento, también puede esclavizar si se asocia a la existencia de una personalidad y la justifica por medio de conceptos. De esta manera, aquello sobre lo que uno reflexiona es aquello acerca de lo cual se puede acabar por obsesionar. Una vez que esto sucede, esta obsesión (*papañca*) se relaciona no tanto con la percepción (*saññā*) de un objeto como con la concepción (*sankhā*) que se ha forjado mentalmente sobre el objeto percibido, es decir, que “la obsesión está específicamente conectada con la concepción” (*papañca-sankhā*) (Kalupahana, 1992: 34). El apego a las propias opiniones, a conceptualizar de forma racionalista y a especular sobre cuanto se percibe (*papañca*) degenera en proyecciones mentales indiscriminadas que se sustentan en la presunción de un yo sólido y permanente, además de emocionalmente hiperactivo. Esta esclavizadora impresión obsesiva de permanencia que los conceptos producen en la conciencia es la que se intenta erradicar mediante el cultivo de la observación inmediata a través de los “cuatro fundamentos de la atención” (*Majjhima Nikaya*, 2006: 116): vivir contemplando el cuerpo en el cuerpo, las sensaciones en las sensaciones, la mente en la mente, y los objetos mentales en los objetos mentales. La recta atención consciente a los procesos corporales y mentales pretende eludir las distracciones que generan reflexiones y emociones, y con ello eliminar sus predisposiciones obsesivas, que han anclado a las percepciones. Esta recta atención permite, así, que lo que está siendo experimentando no se vea afectado por las disposiciones mentales que lo distorsionan al asociarlo a las concepciones con las que se justifica la falsa presunción de un yo (*attā*) fijo.

Por el contrario, el Brahmanismo estaba convencido de que mediante el desarrollo de la intuición yóguica, concebida ésta como un conocimiento extrasensorial que trascendía las discriminaciones del pensamiento intelectual y -con ello- el lenguaje, se alcanzaban estadios meditativos tales que constituían experiencias últimas de

arrobamiento místico en conexión no-dual con la objetividad eterna e incorruptible del *ātman*. El *método del yoga* le pareció al Buddha propenso a un trascendentalismo metafísico que intentaba eludir las limitaciones obvias del conocimiento sensorial por medio de la búsqueda de una realidad no-dual y última, diferente a la relatividad de las dualidades empíricas, y en la que el individuo quedaría unido con el mundo entero. A la certeza de ese misterio escondido, que fue encarnada por la noción metafísica (eterna) del *ātman*, se accedía a través de los métodos yóguicos según los maestros de las escuelas del Brahmanismo, de dos de los cuales, Ālāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, fue discípulo el Buddha. Esta tentación de convertir la intuición espiritual subjetiva, propia de la homeomería, en una metafísica de lo sobrenatural e inefable, a la que sólo se podía acceder por medio de un conocimiento omnisciente de la totalidad, es la que rechazó el Buddha. La concepción de que cada parte contiene el todo convierte la *homeomería* en “una proposición mística y no científica que no supone causalidad” (Peñaranda, 2012: 113). Si bien, en efecto, la idea de que cada parte contiene el todo puede poseer un valor subjetivo como metáfora, resulta muy difícil sostener su realidad objetiva como filosofía por cuanto fusiona unas cosas con otras mediante un absolutismo metafísico que está científicamente infundado.

Insatisfechos con las limitaciones de la información provista por la experiencia de los sentidos, los brahmanes investigaron cómo desarrollar estados de meditación capaces de ofrecer un conocimiento extrasensorial absolutamente objetivo de la esencia última del mundo, una sabiduría que les permitiese “afirmar *algo* que es totalmente diferente de lo que es dado empíricamente” (Kalupahana, 1992: 35), y que trascendía la multiplicidad de fenómenos y la pluralidad de seres de la realidad empírica al disolver su “relación o dualidad sujeto-objeto en una suerte de unidad o conciencia última, inefable, inaccesible mediante la razón e innombrable; una noción, por tanto, que pertenece al ámbito de la subjetividad” (Peñaranda, 2012: 114) precisamente debido a su pretenciosa atribución de objetividad absoluta. Así, las *abstracciones meditativas* (*jhāna*) que la tradición yóguica desarrolló, y que el propio Buddha había alcanzado junto a sus maestros, fueron interpretadas por esta tradición en un sentido metafísico como experiencias inefables que, pese a ser imposible prescindir de las facultades sensitivas, trascendían el ámbito sensorial, y asimismo como medios de sabiduría omnisciente, pues sólo la omnisciencia puede acceder a la totalidad esencial, que habían superado el conocimiento intelectual y discursivo (dual), esto es, despojadas de

cualquier cognición racional o léxica y -al fin- insertas en una conciencia no-dual y absoluta. Puesto que con la metodología yóguica se accedía a la esencia (*ātman*) de todo lo existente, la sabiduría adquirida sólo podía ser considerada omnisciente y la experiencia meditativa sólo podía interpretarse como trascendental e inefable, dado que penetraba en un nivel de realidad absoluto y ajeno a la relatividad ilusoria del mundo fenoménico. Sin embargo, el Buddha estimaba que sólo se podían conocer como reales aquellos objetos que eran reconocidos a través de los seis sentidos corporales, lo que implicaba también el desarrollo cognitivo a través de la conciencia, ya que para el Buddha no había “diferencia significativa entre conciencia (*viññāna*) y sabiduría (*paññā*)” (Kalupahana, 1992: 42). De esta ausencia de dicotomía radical entre la conciencia ordinaria y la sabiduría que parte de ella, se infiere que tampoco puede haber una diferencia significativa entre el proceso vital (*samsāra*) y la libertad (*nibbāna*) como si el primero fuese relativo e ilusorio y la segunda fuera trascendental y metafísica. El *nibbāna*, según veremos, tiene que ver con el gradual desarrollo de una sabiduría que deviene integridad moral, y que por lo tanto no se corresponde con una metafísica de lo abstracto, sujeta a la inefabilidad subjetiva, sino con una postmetafísica de lo concreto en la que la objetividad depende del contexto pertinente.

El Buddha no consideró el acceso a las abstracciones meditativas (*jhānas*) como una condición imprescindible para conseguir el fin del sufrimiento, aunque el desarrollo de la concentración (*samatha*) constituye un cimiento práctico a partir del cual enfocar la visión de la sabiduría (*vipassanā*) que nos libera de la insatisfacción. Gotama insistió, además, en que tanto el estado que tiene la nada como base, que fue el que alcanzó Ālāra Kālāma, como el estado que se basa en ni percepción ni no-percepción, que logró Uddaka Rāmaputta, fueron desarrollados por él, que procuró no interpretar uno y otro estados en términos sustancialistas, metafísicos y extrasensoriales. El Buddha sostuvo haber superado ambos estados y, asimismo, haber penetrado en un más avanzado estado de cesación (*nirodha*) de la percepción y la sensación, en el que -en efecto- cesa toda experiencia, pero que él concibió como “un estado no cognitivo” (Kalupahana, 1992: 37) en el que, justo por la gran relajación y serenidad de la mente (el sexto sentido), se mantenía la experiencia del cuerpo. Por lo tanto, el Buddha no renunció a la experiencia sensorial tampoco en el estado de cesación (*nirodha*), que sólo afecta a las disposiciones kármicas (*sankhāra*), dado que también se mantenían las facultades (*indriya*) vitales de los sentidos, cuyo cese sólo podría tener lugar con la muerte física. De hecho, cuando el

Buddha abandonó este estado de cesación, pudo comprender la insustancialidad (*anattā*) de todos los fenómenos, y para ello era necesaria no sólo la presencia de las facultades sensitivas, sino también de las disposiciones kármicas, sin las cuales no le hubiese resultado posible concebir su epistemología de la Vía Media fundada en la causalidad dependiente (*patīccasamuppāda*).

Para el Buddha, la cesación (*nirodha*) sólo era un estado no cognitivo que, cuando se abandonaba, estimulaba la inferencia inductiva de la insustancialidad (*anattā*) de todos los fenómenos existentes, razón por la que había rehusado interpretar la cesación como una experiencia sustancialista (metafísica) de inefable omnisciencia. Gotama sí afirmó haber experimentado algunas formas de conocimiento elevado (*abhiññā*) o percepciones extraordinarias como la psicokinesis (la levitación sería un ejemplo), la clariaudiencia o la telepatía, capacidades que no obstante fue reacio a utilizar en público para convencer a nadie de su pensamiento, “quizás habiéndose dado cuenta de que producían antes asombro que convencimiento” (Kalupahana, 1992: 40). Dos de las modalidades de conocimiento superior más importantes para el Buddha fueron la retrocognición y la clarividencia, ambas referidas en el *Gran Sermón (medio) a Saccaka* durante la noche en la que tuvo lugar su iluminación. En el primer tercio de la noche, el Buddha adquirió el conocimiento de las vidas anteriores (retrocognición), en el segundo tercio adquirió el conocimiento del nacer y morir de los seres (clarividencia), y en el último tercio de la noche desarrolló el conocimiento de la aniquilación de las corrupciones (*āsava*). Los dos primeros conocimientos provienen de la práctica de la concentración (*samatha*) y no son imprescindibles para la liberación. La *retrocognición*, que facilita conocer el propio pasado, resultaría así un factor fundamental para aproximarse a la experiencia humana sin apelar a una realidad última y metafísica, pues se toma como punto de referencia una perspectiva histórica y contextual. En este sentido, se puede aplicar la concentración a la memoria por medio de la -antes mencionada- recta atención plena (*satīpatthāna*), dado que dicha atención se refiere no sólo a una comprensión de la experiencia inmediata sino del “presente en relación con el pasado” (Kalupahana, 1992: 41). La *clarividencia*, si bien a menudo se asocia con la percepción de sucesos que tienen lugar en la distancia, permite en realidad conocer la evolución de otras personas, condicionada por los actos que han ido acometiendo, y de esta forma el conocimiento de sus mentes no tomaría un cariz metafísico sino empírico y pragmático.

Ante la aparente condición paranormal de estas extraordinarias habilidades sensoriales, se puede reaccionar con un escepticismo extremo, que las encuentra inverificables y absurdas, o con una convicción metafísica, que las interpreta en un sentido místico y extrasensorial. El Buddha bien podría haber adoptado una Vía Media entre ambos extremos al aceptar el valor práctico que ofrecen tales habilidades antes que su valor empírico. Sea como fuere, estas cinco percepciones extraordinarias, al igual que la teoría de la causalidad dependiente, se referían al pasado y al presente. Por lo tanto, el Buddha consideraba que todas ellas, puesto que partían de la experiencia verificada de los sentidos, estimulaban una inferencia inductiva acerca de las posibilidades futuras que explicaba el fenómeno del renacimiento. En conclusión, aunque el Buddha expuso en el Canon Pali las nociones de retrocognición, clarividencia y renacimiento “bajo un prisma más místico que racional” (Peñaranda, 2012: 158), “estas habilidades son explicables en términos racionales” (Peñaranda, 2012: 157), además de que -en efecto- la concepción de renacimiento o reencarnación puede ser interpretada en un sentido simbólico o metafórico y no literal o metafísico, ya que “el Buddha sostuvo una idea *histórica* de la transformación de las cosas” (Peñaranda, 2012: 158). De hecho, aunque el Buddha asimiló esta metáfora de la reencarnación, que constituía un marco cultural de la época plenamente asumido, la teoría científica de la causalidad budista no necesita “de la reencarnación (renacimiento) para ser comprendida” (Peñaranda, 2012: 59), y esta teoría supone el auténtico fundamento de su iluminación.

Según decíamos, durante el último tercio de la noche en la que se produjo su despertar, el Buddha adquirió el tercer conocimiento, que implica reconocer el origen (y el fin) del sufrimiento generado por las *corrupciones* (*āsava*), que son los influjos o tendencias mentales que el individuo va componiendo a través de sus respuestas al contacto con los diferentes objetos de la experiencia. Estas corrupciones, “que dimanar de la mente y sostienen el proceso (vital) del *samsāra*” (Gunaratana, 2012: 234), son de tres tipos: corrupción del deseo de los sentidos (*kāmāsava*), corrupción del anhelo de existencia o devenir (*bhavāsava*) y corrupción de la ignorancia (*avijjāsava*). El conocimiento de la destrucción de estas corrupciones se produce mediante la *inferencia inductiva* del sentido de las Cuatro Nobles Verdades. A diferencia de los dos anteriores conocimientos, los cuales se desarrollan a través de la práctica de la concentración (*samatha*), el conocimiento de la aniquilación de las corrupciones sí es indispensable para alcanzar la libertad (*nibbāna*) y se origina como consecuencia de la adquisición de

la sabiduría (*paññā*) mediante el cultivo de la visión profunda o cabal (*vipassanā*), una práctica con la que se reconocen las tres características (*ti-lakkhana*) verificables en todo fenómeno (*dhamma*) existente: su transitoriedad (*anicca*), su naturaleza insatisfactoria (*dukkha*) y su insustancialidad (*anattā*). El reconocimiento de estas características sólo es posible cuando se constata a través de la experiencia concreta de los sentidos -por *inferencia inductiva*- su causalidad dependiente: que se trata de fenómenos que han surgido condicionadamente (*paticca-samuppanna dhamma*). La ignorancia (*avijjā*) de este surgimiento dependiente, la cual condiciona el origen del deseo, el devenir y el sufrimiento, coincide con una de las tres raíces de lo perjudicial, que es la ofuscación (*moha*) u opinión errónea (*dittāhsava*) acerca de las tres características de la existencia, es decir, considerar que lo transitorio es permanente, lo insatisfactorio es satisfactorio y lo insustancial es sustancial. En el *Abhidhamma Pitaka* se concibe la opinión errónea (*dittāhsava*) como otra corrupción que es consecuencia a su vez de la corrupción de la ignorancia (*avijjāsava*).

El *Sermón sobre la recta opinión* comienza al afirmarse que posee recta opinión o recta visión (*sammā ditthi*) aquella persona que “conoce lo perjudicial y la raíz de lo perjudicial” (*Majjhima Nikāya*, 2006: 188), siendo tres sus raíces: la aidez (*lobha*), el odio (*dosa*) y la ofuscación (*moha*), todas ellas composiciones mentales (*sankhāra*). Este *sutta*, que es una descripción de los eslabones (*nidanas*) de la cadena del surgimiento dependiente, presenta la *recta opinión* como la aprehensión de dicha causalidad dependiente y como el fin de las corrupciones por efecto de la aplicación del Óctuple Sendero, dividido en práctica de la sabiduría (*paññā*), la moralidad (*sīla*) y la concentración (*samādhi*). La sabiduría (*paññā*), que se caracteriza por el desarrollo de la recta opinión o comprensión de la realidad, es la condición imprescindible para la liberación (*nibbāna*) y se madura con la *inferencia inductiva* de la naturaleza condicionada de las antedichas tendencias, disposiciones, formaciones, residuos o composiciones mentales y kámmicas (*sankhāra*), que surgen condicionadas por la ignorancia (*avijjā*), la cual -según este *sutta*- surge a su vez condicionada por las corrupciones (*āsava*), a las que -de hecho- también condiciona la ignorancia, puesto que ambas se condicionan mutuamente.

Por lo tanto, este tercer conocimiento revela la relación de causalidad dependiente (*paticcasamuppāda*) y obvia similitud que hay entre las corrupciones, las tres raíces de lo perjudicial, la ignorancia, el apego hacia las opiniones erróneas, y las

composiciones mentales. Para alcanzar el despertar y la libertad (*nibbāna*) es indispensable haber comprendido la relación causal que “ha venido sucediendo” entre la insatisfacción (*dukkha*) y todas las disposiciones mentales (*sankhāra*), puesto que éstas son las que componen la individualidad subjetiva, volitiva y selectiva que condiciona nuestras percepciones y la actitud que manifestamos ante el mundo. El Buddha, para quien la presunción metafísica de un yo permanente se reducía a esta simple “masa de disposiciones” (*sankhāra-puñja*), se iluminó cuando las apaciguó (*sankhāra-samatha*), disminuyendo de este modo las corrupciones, mediante el conocimiento inductivo de su causación condicionada (*patīccasamuppāda*).

Este principio del Surgimiento Dependiente (*patīccasamuppāda*) había sido inferido por el Buddha como una Vía Media alternativa entre la noción monista de una identidad eterna (*ātman*) propia del Brahmanismo, la concepción pluralista y sustancialista de una naturaleza última de la realidad (*svabhāva*) en el Materialismo y los Ājīvikas, el carácter metafísico de la teoría de la acción (*kiriya*) propia del Jainismo, y el nihilismo extremo del Escepticismo formulado por Sañjaya. Tanto el monismo brahmanista como el pluralismo fiscalista del materialismo y el determinismo jainista constituían para el Buddha ejemplos de pensamiento metafísico, mientras que el escepticismo le parecía una forma de evitar cualquier intento de ofrecer una explicación del mundo. El Buddha concibió una epistemología a medio camino de los excesos absolutistas del *eternalismo* (*sassatavāda*) y el escepticismo irresponsable del *aniquilacionismo* (*ucchedavāda*). Esta epistemología explicaba desde un punto de vista teórico la naturaleza dinámica de la existencia, y lo hacía a partir de la experiencia práctica que ofrecían los datos empíricos recogidos a través de los seis sentidos. Es importante comprender que, para el Buddha, los conceptos abstractos dependían de lo que recopilaba la experiencia concreta. Por lo tanto, la verificación de la objetividad de cualquier cosa que existiese (que *hubiese sucedido*) debía ser factual (reconocimiento) y no ideal o imaginada (concepción), de manera que dicha verificación estaba fundada en las consecuencias o frutos (*attha*). Así, el criterio epistemológico para discernir lo que “ha venido sucediendo” fue su utilidad práctica.

La razón por la que el Buddha rechazó las cuatro proposiciones metafísicas (el mundo es eterno, no es eterno, es eterno y no-eterno, no es ni eterno ni no-eterno) es que no podían ser verificadas a través de los sentidos, y por ello resultaban infructuosas y absurdas. Gotama constató que la experiencia falible de los sentidos no puede proveer a

nadie de verdades absolutas, aunque sí puede al menos verificar como cierto aquello que *ha venido sucediendo* (*bhūta*), sin necesidad de considerar falso lo que no ha llegado a suceder (*abhūta*) y que en todo caso habría sido *concebido* por la confusión (*musā*) de la mente. La epistemología más objetiva, de acuerdo con lo que había podido verificar el Buddha, “resulta así del conocimiento de las cosas *tal y como han venido sucediendo* (*yathabhūta*), y no del conocimiento de las cosas *tal y como en realidad son*” (Kalupahana, 1992: 52), puesto que es imposible conocer las cosas “tal como son” a través de la limitada experiencia de los seis sentidos. De esta epistemología se deriva, por ende, una ontología que niega que las cosas *sean* por sí mismas como entidades discretas e independientes. De hecho, el Buddha no negó la noción de un *yo empírico* a partir de la asociación de los agregados, sino la presuposición metafísica de que tales agregados perteneciesen a una totalidad subjetiva (*yo metafísico*), que fuese individual y permanente. También de esta epistemología se deriva una ética práctica acerca de la cual reflexionaremos en el último apartado de esta investigación.

Otra consecuencia de esta epistemología del surgimiento dependiente, inferida a partir de la verificación de lo que ha surgido dependientemente, se puede observar en el lenguaje empleado por el Buddha en los *suttas*. Con una visión empírica del mundo que evitaba las implicaciones de la arbitrariedad y el absolutismo, su idea del *lenguaje* representaba una Vía Media entre la etimología estricta y la completa transgresión del sentido de las palabras. De ahí que, según esta mentalidad, “las palabras ocurran” y “las concepciones tengan lugar” de forma impersonal, o que posteriormente la tradición budhista haya debatido con frecuencia en torno al valor relativo (y no absoluto) de sus textos como fuentes de conocimiento. En este sentido, las experiencias percibidas a través de los sentidos fueron comunicadas por medio de expresiones verbales que apelaban a la continuidad que caracteriza el proceso de causación al referirse a acciones realizadas en un pasado inmediato cuyas consecuencias perduraban en el presente y servían de guía a partir de la que inferir posibles experiencias futuras. La percepción de los fenómenos (*dhamma*) existentes fue así formulada como la experiencia de “lo que ha venido surgiendo condicionada o dependientemente” (*paticcasamuppanna dhamma*), una expresión que acentúa el efecto, fruto o consecuencia y que lo hace en el seno de un proceso de causación cuya causa o causas pueden (o no) haber sido producidas en un pasado inmediato. La relevancia epistemológica de esta manera de describir el proceso de la experiencia sensitiva es que evita cualquier fijación metafísica para así incidir en

la continuidad en el tiempo del proceso de causación. Por lo tanto, cualquier explicación de un acontecimiento siempre lo sitúa en relación con otros fenómenos, y estos sucesos que han venido ocurriendo por condicionamiento causal (*paticcasamuppanna dhamma*) existen siempre como acontecimientos relacionados, es decir, como efectos perceptibles (frutos) de una causación indefinida, y no como entidades discretas e independientes. Por esto, la teoría del Surgimiento Dependiente (*paticcasamuppāda*) “sería inexplicable en ausencia de las *relaciones* entre *acontecimientos*” (Kalupahana, 1992: 65), salvo que se recurriese a explicar la causalidad en términos metafísicos, justo lo que el Buddha eludió con esta doctrina, que viene a constituir el núcleo medular de su Vía Media.

Por otro lado, también había quedado así establecida una Vía Media entre una previsibilidad absoluta (determinismo causal) y una imprevisibilidad total (arbitrariedad acausal) por medio del *conocimiento inductivo*, que erigió un principio general (*paticcasamuppāda*) a partir de la observación empírica de acontecimientos específicos (*paticcasamuppanna dhamma*), de manera que tanto la noción de *lo concreto* o “lo surgido dependientemente” como la concepción de *lo abstracto* o del “surgimiento dependiente” carecían de sentido sin su *dependencia* mutua. La *inferencia inductiva* le permitió al Buddha establecer un análisis de la realidad empírica que tuviese en cuenta su continuidad en el tiempo, y que fue ajeno a toda concepción metafísica de una percepción “pura” de las cosas por cuanto partía de la continuada experiencia de *lo que se había venido percibiendo* a través de los sentidos. Esto explica la flexibilidad y el pragmatismo del discurso del Buddha, quien decidió evitar cualquier apelación a su perspectiva del mundo como si se tratase de una verdad absoluta. Gotama sustituyó las pretensiones objetivas de los dogmas metafísicos por su perspectiva subjetiva, que se atenía a una veracidad contextual (lo que incluía el *nibbāna*) y postmetafísica, y que no había sido ideada sino inducida. La experiencia de los sentidos y el continuo análisis racional se convirtieron en los instrumentos con los que verificar *a posteriori* lo que ya se había verificado previamente a través de esos mismos medios. Mientras que las proposiciones metafísicas formulaban *a priori* lo que debería ser como “lo que es”, el Buddha se limitó a inferir inductivamente “lo que había venido sucediendo”, y que resultaba un fruto (*attha*) contextualmente cierto mientras a posteriori no se concluyese inductivamente otra cosa.

La teoría causal del Surgimiento Dependiente era naturalmente contraria a la formulación de cualquier verdad metafísica incontrovertible. El buddhismo sostenía,

pues, que no hay objetividad pura demostrable ni verdad absoluta y estable que haya sido comprobada; en cambio, lo que el Buddha sí verificó que había venido sucediendo causalmente es el surgimiento, condicionado por motivos concretos, de falibles perspectivas humanas a partir de la limitada experiencia de los sentidos, y que se trataba de puntos de vista cuya veracidad era circunstancial y, por lo mismo, cuestionable. En definitiva, la Vía Media proponía un apaciguamiento del insatisfactorio afán metafísico de verdades absolutas, que el Buddha había verificado en el entorno cultural de su época, lo que -por cierto- demuestra hasta qué punto su teoría del Surgimiento Condicionado *surge condicionada* por la coyuntura con la que Gotama convivió y no por efecto de la “metafísica” iluminación súbita, atemporal y ajena a todo contexto, de un ser omnisciente y sobrehumano que habría logrado un éxtasis inefable y alcanzado una verdad insondable que lo liberó para siempre jamás de todo sufrimiento. Al contrario, la libertad (*nibbāna*) que propuso el Buddha consistía precisamente en la ausencia de tales afanes metafísicos sin el recurso al relativismo nihilista.

Lo primordial es comprender que el Buddha sólo podía articular una Vía Media entre la autocausación absolutista y la no-causación azarosa con la elaboración de una teoría de la causalidad que fuese dependiente y concreta, es decir, *inducida* de forma empírica y *relativa* (que establecía relaciones entre acontecimientos específicos). Por lo tanto, todo acontecimiento surgía en el seno de un inextricable proceso de causación indefinida entre acontecimientos que funcionaban, cada uno de ellos, primero como efecto y luego como causa. No hay, pues, ninguna causa que exista por sí misma (causa prima) sino como efecto de otra causa anterior de la que depende para surgir. No se trata de una causalidad sustancialista y metafísica, sino de una *causalidad dependiente y relativa*, puesto que nada comienza a existir por sí mismo sino en relación a otras cosas que han empezado a existir antes.

Por otra parte, el Surgimiento Dependiente tampoco es una simple relatividad o dependencia relativa entre acontecimientos, dado que “una mera relatividad sin causalidad apunta directamente al monismo” esencialista (Peñaranda, 2012: 284), sino que se trata de una *causalidad activa* en la que, además de que “cuando esto existe, aquello existe”, también “cuando esto surge, aquello surge”. Esta causación concreta, que implica una indefinida continuidad en el tiempo, establece así una secuencia lineal en la que causa y efecto no son intercambiables: donde A es causa de B, B no puede causar estrictamente un efecto sobre A, puesto que A ya no sería A sino en todo caso

A', dado que su transitoriedad (*anicca*) impide que A permanezca como una entidad fija después de haber causado (o contribuido a causar) B. La causalidad dependiente implica una concatenación sucesiva e "irreversible" (Peñaranda, 2012: 82) que en consecuencia sólo puede tener lugar a lo largo del tiempo. No podemos modificar en nuestra vida situaciones pasadas sin tener en cuenta que las condiciones que se dieron ya han cambiado. Aunque A' conserve ciertas características de A, ya no se trata de A sino de A'. El Surgimiento Dependiente establece así una teoría de la causalidad que supone una Vía Media ni sustancialista ni relativista por cuanto constituye un principio general de explicación del mundo que no recurre a una esencia primigenia sin incurrir en un azar aleatorio.

Esta teoría causal del Surgimiento Condicionado (*paticcasamuppāda*) es descrita de acuerdo a cuatro características: la objetividad, la necesidad, la invariabilidad y la condicionalidad. La *objetividad* (*tathatā*) apela a que la pauta de causación permanece inalterable en su funcionamiento, se haya comprendido o no. La *necesidad* (*avitathatā*) subraya el hecho de que no hay excepciones a la pauta causal, que tiene lugar siempre necesariamente de la misma manera. La *invariabilidad* (*anaññathatā*) incide en que la relación establecida entre cierta causa y cierto efecto ocurre siempre de igual modo, es decir, que se trata de una relación constante, si bien ello no implica que de la misma causa surja siempre el mismo efecto. La *condicionalidad* (*idappaccayatā*) es un rasgo importante, pues se suele emplear como sinónimo de la causalidad. Esta equivalencia intenta enfatizar el aspecto relativo (relacional) de la causalidad para evitar la tentación de sustancializar el aspecto creativo (causal) hacia un determinismo metafísico. Así, la condicionalidad permite eludir la auto-causación al destacar la relatividad ("cuando esto existe, aquello existe") sin que deje de haber causalidad ("cuando esto surge, aquello surge") y se evite la no-causación. El Surgimiento Dependiente establece una teoría de la causalidad que funciona como Vía Media entre el determinismo fatalista de la auto-causación y el relativismo accidentalista de la no-causación (Peñaranda, 2012: 95).

En el *Kaccāyanagotta Sutta* se define la *recta visión* (*sammā ditthi*), en un mundo inclinado hacia las visiones extremas de la *existencia* (que niega la cesación) y de la *no-existencia* (que niega el surgimiento), como la comprensión de la Vía Media, que es descrita según un orden natural de surgimiento y cesación dependientes, la *cadena causal* (*dvādasāṅga*) de los doce eslabones (*nīdanas*): "condicionadas por la ignorancia (*avijjā*), surgen las disposiciones (*sankhāra*); condicionada por las

disposiciones, surge la conciencia (*viññāna*); condicionado por la conciencia, surge el organismo psicofísico (*nāmarūpa*); condicionados por el organismo psicofísico, surgen los seis sentidos (*salāyatana*); condicionado por los seis sentidos, surge el contacto (*phassa*); condicionada por el contacto, surge la sensación (*vedanā*); condicionado por la sensación, surge el deseo (*tanhā*); condicionado por el deseo, surge el apego (*upādāna*); condicionado por el apego, surge el devenir (*bhava*); condicionado por el devenir, surge el nacer (*jāti*); condicionados por el nacer, surgen el envejecer, el morir, la pena, el lamento, el dolor, la aflicción y la tribulación. Así surge toda esta masa de sufrimiento (*dukkha*). No hay que perder nunca de vista que la filosofía del Buddha, consecuencia de su proceso de Noble Búsqueda, tenía el objetivo práctico de descubrir la *causa* de “toda esta masa de sufrimiento” y así neutralizarlo, no sólo en uno mismo sino también en los demás. Para ello, el Buddha pareció hallar una moderada Vía Media entre la ansiosa búsqueda de una metafísica “entidad misteriosa”, que explicase por sí misma el origen del mundo fenoménico, y un “absoluto escepticismo” amoral, no dispuesto a explicar nada de lo acontecido ni a intervenir en ello. “Esta *moderación* fue reflejada en la explicación de los fenómenos en términos de su Surgimiento Dependiente, a lo que se denominó Vía Media (*majjhima patipadā*)” (Kalupahana, 1992: 57).

3. Nāgārjuna y la Vía Media

Antes de reflexionar sobre la finalidad práctica de la filosofía del Buddha, no es posible omitir un epígrafe acerca del pensamiento del más importante epígono de esta filosofía de la Vía Media: el teórico Nāgārjuna y su obra *Mūlamadhyamakakārikā* (*Versos sobre los fundamentos del Camino Medio*). Nāgārjuna, quien debió de vivir entre los siglos II y III d. n. e., también tuvo que litigar con su propio contexto histórico y filosófico, el de las diferentes interpretaciones escolásticas de la doctrina budhista que habían surgido a partir de los diversos concilios acontecidos después de la muerte del Buddha, los cuales habían dado lugar a la elaboración del *Abhidhamma Pitaka*.

La Cesta del *Abhidhamma* prescindió del dinamismo dialógico propio de los *suttas* y desarrolló una clasificación sistemática y descriptiva de los conceptos que habían aparecido en aquéllos, aunque con la intención de mantener el talante antimetafísico del buddhismo temprano. Todos estos catálogos incluían, con un fin

instructivo de precisión semántica, cuantos elementos (*dhamma*) físicos y psíquicos de la experiencia humana fueron hallados en los *suttas* por los *abhidhammikas*, pero su abstrusa exhaustividad estimuló la elaboración de variados comentarios que trataban de facilitar su comprensión. No obstante, se utilizó un método de clasificación (*vibhanga*) con el que se eludía cualquier propensión metafísica a “un mero apilamiento de entidades discretas” (Peñaranda, 2012: 180) al contextualizar cada elemento como integrante de alguna de las categorías más conocidas de la doctrina budhista, de manera que quedaba relacionado con el resto de elementos insertos en esa categoría y así se comprobaba que formaba parte de un contexto determinado. La labor de catalogación fue tan meticulosa que también promovió confusiones entre las distintas escuelas budhistas que ya habían surgido en la época del emperador Aśoka (siglo III a. n. e.), y cuyas inclinaciones filosóficas diferían del budhismo temprano. De ahí que los comentarios (*vibhāsā*) que algunas escuelas concibieron con objeto de simplificar la prolija densidad del *Abhidhamma* sí adoleciesen ya de una predisposición metafísica a sustancializar los conceptos descritos. Por tanto, se produjo la circunstancia paradójica de que el propósito inicial de los análisis *abhidhammikas*, que consistía en demostrar la insustancialidad de todos los fenómenos (*dhamma*), derivó para algunas escuelas en una especulación que, con mayor o menor sutileza, resultaba metafísica. Ejemplos de esta tendencia fueron las escuelas *Sarvāstivāda* y *Sautrāntika*, cuyas teorías se preocupó de refutar Nāgārjuna en su obra *MūlaMadhyamakaKārikā*, a la que me referiré en adelante como *MMK*.

Con su análisis de los *dharmas*, la *escuela Sarvāstivāda* concluyó que, sin un agente que subyaciese en los agregados, todo lo que existía debía poseer una realidad última que no sufría modificaciones a lo largo del tiempo. Así, explicaron la continuidad en el tiempo al distinguir entre la naturaleza intrínseca (*svabhāva*) de un fenómeno y sus atributos, sujetos a modificación, lo que implicaba diferenciar entre una sustancia permanente y su apariencia fenoménica, que sí variaba entre el pasado, el presente y el futuro. La *escuela Sautrāntika*, que se desligó de los *sarvāstivādas*, estableció una teoría de los momentos (*ksana*) que constituía una mera sucesión de *dharmas* instantáneos, así aislados unos de otros como entidades independientes sin relación alguna. Su concepción momentánea de la existencia, que priorizaba la transitoriedad pero dificultaba la continuidad, fue resuelta mediante la transmigración de los cinco agregados, que sugería la noción de una personalidad sutil (*pudgala*). De

manera que los *Sarvāstivādas* prescribieron una relación de *identidad* entre la causa y el efecto en la naturaleza intrínseca (*svabhāva*), lo que supuso otra forma de *eternalismo* (la entidad-por-sí), mientras que los *Sautrāntikas* sostuvieron una relación de completa alteridad entre la causa y el efecto en la naturaleza *diferente* (*parabhāva*) de instantes atómicos, lo que implicó una nueva modalidad de *aniquilacionismo* (la entidad-por-otro).

En definitiva, “las concepciones de *identidad* y *diferencia* militan contra el reconocimiento no sólo del surgimiento dependiente sino también del propio cambio” (Kalupahana, 1992: 165). Esto significa que la identidad completa entraña auto-causación mientras que la alteridad total conlleva acausación, los extremos en torno a la Vía Media de la causalidad dependiente; además, no transmigra o cambia una identidad inmutable o sustancia intrínseca, del mismo modo que no puede transmigrar o cambiar lo que -sin continuidad- desaparece al instante, siendo lo primero el extremo de la existencia de un yo permanente y lo segundo el otro extremo de la inexistencia, mientras la Vía Media entre ambos la encontramos en la continuidad de un flujo de conciencia que explica la responsabilidad moral y abre la posibilidad a producir modificaciones sin haber verificado empíricamente la transmigración de la personalidad y habiendo verificado -en cambio- que los agregados surgen y cesan. En esta línea, Nāgārjuna “se limita a refutar las desviaciones sustancialistas del escolasticismo budhista”, (...) restablece y continúa la filosofía del Buddha histórico sobre la insustancialidad y su función terapéutico-soteriológica” (Vélez de Cea, 1998: 270), y por eso le dedica los *MMK* al Buddha, quien enseñó “el surgimiento dependiente, el auspicioso apaciguamiento de las obsesiones” (*prapañca*) mentales (Nāgārjuna, 1986: 101), es decir, la filosofía de la Vía Media, cuyo núcleo es la causalidad dependiente, y su correlato práctico, el feliz apaciguamiento de las corrupciones y la libertad (*nibbāna*) consiguiente.

Nāgārjuna comienza los *MMK* reflexionando sobre la causalidad y, como ya hiciera el Buddha, recurre a las cuatro proposiciones metafísicas (*catuskoti* o *tetralemma*) que se va a emplear en desmontar: ser, no-ser, ser y no-ser, ni ser ni no-ser. En este sentido, afirma (I.1) que no hay un conocimiento evidente de que cualquier fenómeno que exista en cualquier lugar haya surgido a partir de sí mismo, de otro, de ambos o de ninguna causa. Si ya en la dedicatoria previa se había referido al Surgimiento Dependiente o Condicionado (*pratītyasamutpāda* en sánscrito), ahora

Nāgārjuna utiliza la expresión *na vidyate* (*vidya* significa “ciencia” o “conocimiento”) para aclarar que ninguna de estas cuatro proposiciones es epistemológicamente obvia, ya que un conocimiento (*vidya*) es evidente si ha sido verificado por medio de la experiencia de los sentidos, tal y como sucede con *lo surgido dependientemente*. Por lo tanto, la causalidad dependiente supone una Vía Media entre la autocausación y la causalidad externa, y por ende constituye un error considerar el uso que Nāgārjuna hace del *tetralema* como una herramienta que busca una nihilista “*reductio ad absurdum*” (Peñaranda, 2012: 248) de cualquier aserto, de modo que no haya conocimiento posible más allá del *catuskoti*, y así se justifique la elusión de toda opinión. Pero, según veremos, lo que Nāgārjuna -igual que el Buddha- propone evitar es el aferramiento a las opiniones, que es lo que conduce a puntos de vista metafísicos, como los que se evidencian en cada una de las cuatro proposiciones, y que se pueden sortear y prevenir a través de la *recta opinión* (visión), cuyo fundamento es el Surgimiento Dependiente, como se sostiene en el *Kaccāyanagotta Sutta*, referente explícito de Nāgārjuna: “En el sermón de Kātyāyana, ambos: “existe” y “no existe”, han sido refutados por el Bienaventurado (el Buddha), por el analista de la entidad y la no entidad” (Nāgārjuna, 2003: 107).

Si continuamos con este significativo primer capítulo (*Consideración de las condiciones*), Nāgārjuna expone cuatro tipos de condiciones de acuerdo a las teorías *abhidhammikas* y declara inmediatamente que ni hay conocimiento evidente en las condiciones de una entidad-por-sí (*svabhāva*) de las cosas existentes ni, por lo tanto, tampoco lo hay de una entidad-por-otro (*parabhāva*). Nāgārjuna no niega el condicionamiento causal (*pratīyasamutpāda*) de las cosas, que es en lo que de hecho consiste la *recta opinión*, pero no constata evidencia alguna de que exista una naturaleza intrínseca en las condiciones o causas, lo que implicaría una relación de identidad entre éstas y sus efectos y disolvería la causación, además de que en consecuencia tampoco puede verificar naturaleza intrínseca en alteridad alguna, pues “la entidad-por-sí de la entidad-por-otro se denomina entidad-por-otro” (Nāgārjuna, 2003: 105), es decir, que no hay evidencia de condiciones o causas externas por completo diferentes a sus frutos o efectos, situación que de producirse eliminaría la causalidad. Este verso I.3 establece por sí solo una Vía Media (*pratīyasamutpāda*) entre los extremos de la autocausación y la no-causación, y de su lectura se infiere a su vez una Vía Media entre los extremos de la existencia (que niega la cesación) y de la inexistencia (que niega el surgimiento), en

rigurosa coherencia con lo que el Buddha había defendido, y que aparece expuesto en el *Kaccāyanagotta Sutta*, que es el único *sutta* que Nāgārjuna cita de manera explícita en los *MMK*, y que -conviene recordarlo- le sirve al Buddha para explicar qué es la recta visión u opinión (*sammā ditthi*).

La insistencia de Nāgārjuna en refutar las nociones metafísicas de *identidad* y *diferencia* entre entidades responde, según veíamos, al particular contexto filosófico en el que se vio inmerso, diferente al del Buddha, en que la idea personal (*ātman*) de sustancia que esgrimían las *Upanisad* había sido sustituida con los siglos por una idea impersonal (*svabhāva*) de sustancia en el seno del propio buddhismo, en lo que constituía “una progresiva impersonalización del concepto de sustancia” (Peñaranda, 2012: 267) que resultaba incompatible con la teoría primigenia de la causalidad dependiente. No puede extrañar que, desde el primer momento, los *MMK* de Nāgārjuna incidan con reiteración en desustancializar toda aplicación de la noción eternalista de identidad (*svabhāva*) y la concepción aniquilacionista de diferencia (*parabhāva*), dado que ambas constituyen los extremos a evitar entre los que se propone la Vía Media, que es la comprensión de la existencia como devenir (*bhāva*) en el Surgimiento Dependiente de todo fenómeno. Por eso, el primer capítulo continúa con una crítica de la interpretación sustancialista de la causación (I.4) que, o bien presenta la actividad (acción) y las condiciones (causa) como idénticas (autocausación), o bien como diferentes (no-causación) por completo una de la otra, cuando en realidad sólo hay conocimiento evidente de ambas a nivel práctico en función del surgimiento tangible del efecto o fruto (*artha*) que producen. Por lo tanto, una condición (*pratyaya*) lo llega a ser dependiendo del surgimiento del efecto (I.5), de modo que toda condición no posee una naturaleza propia (*svabhāva*) demostrable. De igual manera, si se atribuye a un efecto existencia intrínseca, no precisará una condición para surgir, y si se considera un efecto no-existente (diferente), no tendrá relación alguna con cualquier condición (I.6). Obviamente, tampoco hay evidencia empírica (I.11) de que el efecto exista a partir de condiciones separadas (diferencia) o unidas (identidad).

Lo fundamental aquí es comprender que Nāgārjuna sólo pretende refutar la causalidad metafísica, que busca el efecto incluso antes de que haya llegado a producirse, es decir, prescindiendo de cualquier aproximación empírica e inductiva. Esta aproximación es imposible si se establece sin evidencias una identidad (autocausación) o una diferencia (acausación) entre el efecto y las condiciones. Por

tanto, la refutación de Nāgārjuna trata de despejar tergiversaciones metafísicas para aclarar el sentido de la doctrina temprana, la cual había inferido inductivamente el surgimiento del efecto dependiendo de una o varias condiciones, que lo llegaban a ser si surgían efectos dependiendo de ellas, lo que a su vez constataba una continuidad o cambio entre condiciones y efectos, que no serían ni idénticos ni diferentes (Vía Media). En definitiva, Nāgārjuna no está en ningún caso impugnando la causalidad en este primordial capítulo, sino los postulados metafísicos de la autocausación y la causación externa, que niegan de forma eternalista o nihilista la continuidad o cambio entre causa y efecto, que sí defiende Nāgārjuna en el verso I.5, y que ya había refrendado en la dedicatoria de los *MMK* al señalar la principal enseñanza del Buddha: “el surgir en dependencia” (*pratītyasamutpāda*) (Nāgārjuna, 2003: 43).

La crítica al sustancialismo metafísico se aplica, además de a la causalidad, al cambio y el movimiento durante el *segundo capítulo*, donde se ofrece de nuevo la aproximación empírica como alternativa a la *teoría sautrāntika de los momentos*. Así, se refuta que el movimiento sea idéntico al móvil (II.19), pues de ello se colegiría que actor y acción son una misma entidad, y por lo mismo, se rechaza también que móvil y movimiento sean diferentes (II.20), ya que ambos existirían sin relación. Según Nāgārjuna, no hay una evidencia empírica de una identidad completa o una total diferencia entre móvil y movimiento, por lo que no se puede establecer que haya una sustancia permanente y unos atributos variables a partir de nuestra experiencia. No hay verificación de que un móvil independiente realice el movimiento de tres maneras (pasado, presente, futuro), ni tampoco es posible que sin un móvil real se den tales formas de movimiento. Otra vez se intuye una Vía Media entre el automovimiento y el no-movimiento en el cambio de lo que surge en dependencia, existe transitoriamente, cesa y continúa al cambiar a otra entidad dependiente que no es idéntica ni diferente.

Al respecto, hay un verso muy revelador en el *capítulo séptimo* (VII.32): “No hay cesación por el propio sí mismo ni por otro sí mismo; igualmente, no hay surgir del surgir ni por sí mismo ni por otro sí mismo” (Nāgārjuna, 2003: 77). Se trata de una refutación explícita de toda evidencia empírica acerca de que lo que surge o cesa lo haga a partir de sí mismo (*identidad*) o a partir de un sí mismo externo (*diferencia*). Frente a estas teorías metafísicas sobre la causalidad, sí es evidente el Surgimiento Dependiente (*pratītyasamutpāda*) de todo lo que comprobamos que surge, dura y cesa. Lo mismo se puede observar al final del *capítulo octavo*, donde Nāgārjuna declara que

no es posible percibir ni establecer de otra forma la relación entre actor y acción que en mutua dependencia, lo que invitaría a abandonar cualquier *apego* a una idea de acción y actor como entidades independientes.

Este apego a nociones metafísicas es lo que Nāgārjuna considera *opiniones incorrectas*, además de que en el caso de la acción y el actor resulta crucial prescindir de cualquier relación sustancialista de identidad o diferencia, puesto que ambas disuelven el sentido de la responsabilidad moral y toda posibilidad ulterior de libertad (*nirvāna*), así como verificar y establecer una relación de Surgimiento Dependiente entre acción y actor, relación cuyo reconocimiento contribuye a la comprensión del apego, y con ello a su eliminación, que culminaría con el fruto último de la libertad. En este sentido, hay dos sentencias de Nāgārjuna en los *MMK* dirigidas a quienes sostienen tesis metafísicas que me parece imprescindible no obviar. En la primera (X.16) afirma: “A quienes enseñan la coexistencia (*identidad*) y la total separación (*diferencia*) entre el sí mismo y las entidades, no les considero expertos en el sentido de las enseñanzas” (Nāgārjuna, 2003: 91). En efecto, resulta inconcebible que quienes instruyen sobre una sustancia intrínseca en las entidades, o bien acerca de la existencia de entidades independientes y discretas, puedan apreciar coherencia entre sus ideas y el mensaje del Buddha, quien propugnó una Vía Media entre las metafísicas de la identidad y la diferencia. La segunda (XV.6), muy explícita, declara: “Quienes ven la entidad-por-sí, la entidad-por-otro, la entidad y la no entidad, no ven la quintaesencia de la enseñanza del Buddha” (Nāgārjuna, 2003: 106). En efecto, considerar lo existente por sí mismo implica aferrarse a la permanencia (*eternalismo*), mientras que considerar lo inexistente entraña apearse a la disolución (*aniquilacionismo*). A diferencia de estas afirmaciones absolutas, que Nāgārjuna valora como opiniones incorrectas, la *recta opinión* se basaría en una Vía Media entre lo que surge y no cesa (extremo de la existencia) y lo que cesó y no vuelve a surgir (extremo de la inexistencia), es decir, que se fundamenta en lo que surge y cesa, y que cambia por cuanto surge en dependencia (*pratīyasamutpāda*).

La laboriosa crítica de las nociones metafísicas en los *MMK* cristaliza en los últimos cuatro capítulos. En el XXIV (*Consideración de las Nobles Verdades*), que comienza con las objeciones a Nāgārjuna de uno de tales budhistas metafísicos, se introduce el concepto de “lo vacío” (*śūnya*) y la “vacuidad” (*śūnyata*). La relación que Nāgārjuna establece entre ambos términos se corresponde con la que mantienen el fenómeno que es percibido como surgido dependientemente y la teoría abstracta que se

infiere por inducción a partir de lo que ha venido sucediendo y que se designa como Surgimiento Dependiente. Igual que se percibe una causación y se infiere una teoría de la causalidad, se perciben fenómenos vacíos y se infiere inductivamente la noción de vacuidad. Por lo tanto, el *concepto de vacuidad* depende de la *experiencia de lo vacío*, y si se prescinde de la experiencia al referirse al concepto, es fácil convertirlo en un concepto metafísico, que es lo que se aplica en evitar Nāgārjuna. El opositor de Nāgārjuna aduce que “si todo esto está vacío” (Nāgārjuna, 2003: 155), nada posee naturaleza intrínseca y, por ello, las nobles verdades y todas las convenciones del mundo son inexistentes. Nāgārjuna replica que no hay comprensión del sentido y propósito de la vacuidad en tal aserto.

Pero, ¿qué es la *vacuidad*? “Lo que surge en dependencia, eso es lo que entendemos por vacuidad, eso es una designación (convención) dependiente, eso es precisamente el camino medio (Vía Media)” (Nāgārjuna, 2003: 160). Se colige que todos los fenómenos surgidos en dependencia están vacíos de naturaleza intrínseca, es decir, son insustanciales (*anātman* en sánscrito, *anattā* en pali). Recuerdo que el Buddha había señalado tres características en el mundo fenoménico: lo transitorio, lo insatisfactorio y lo insustancial. Si carece de sustancia propia todo aquello que surge en dependencia, se sigue que todos los *dharmas* están *vacíos* de sustancia. De modo que “ambas doctrinas o términos (*suññatā* y *anattā*) son intercambiables” (Vélez de Cea, 1998: 277) y sólo obedecen a contextos filosóficos distintos. Así, *lo que surge en dependencia* no depende de sí mismo para surgir, luego carece de naturaleza propia (no hay entidad-por-sí), esto es, resulta insustancial y está vacío de sustancia propia. De ahí que *lo vacío* (lo que surge en dependencia) constituya lo que se entiende por *vacuidad*, por lo que la experiencia sensorial de lo vacío da lugar a la inferencia inductiva de la idea de vacuidad, es decir, a la *designación dependiente* de lo que se viene experimentando a través de los sentidos. Y esta “designación” es una convención en tanto que concepto mental que se expresa por medio del lenguaje en un contexto concreto.

A esta designación convencional inferida a partir de la experiencia, es decir, que *depende* de lo percibido circunstancialmente, se refiere Nāgārjuna como la Vía Media. Por lo tanto, adoptar la Vía Media consiste, para empezar, en comprender la realidad -a partir de la experiencia de los sentidos- tal y como *ha venido sucediendo* en el contexto específico en el que uno se encuentre; este contexto dispondrá de sus propias

convenciones sociales y culturales, de modo que cualquier ideal moral que se pretenda acometer, deberá incorporarse a las convenciones específicas de su entorno si quiere llegar a realizarse. Por eso, cuando se rechaza la vacuidad, que es el surgir dependiente, se están negando todas las convenciones del mundo (XXIV.36), puesto que la teoría de la causalidad dependiente, aunque constituya un principio que viene indefinidamente aconteciendo en cualquier lugar y ocasión, no deja de ocurrir en infinidad de situaciones concretas, de manera que no se corresponde con una realidad objetiva última, es decir, con un sustrato metafísico inmutable, sino que se trata de un principio abstracto que se ha inducido a partir de la experiencia concreta y que constituye una teoría convencional que sólo se puede aplicar en contextos específicos.

Precisamente, la noción de vacuidad cumple la función práctica, al referirse a la ausencia de sustancia propia de toda entidad, de contravenir todas las concepciones metafísicas de la realidad: “la vacuidad es la paralización de todas las opiniones. A quienes tienen la vacuidad como opinión se les ha declarado imposibles” (Nāgārjuna, 2003: 101). En efecto, la noción de vacuidad tiene como referente que todo cuanto existe, incluidas las opiniones, surge en dependencia y por ende está vacío de sustancia o entidad propia, lo que significa que nada de cuanto nuestros falibles y limitados sentidos perciben y verifican puede constituir una verdad absoluta ni es posible que refrende una opinión metafísica. Así, aferrarse a cualquier opinión la convierte en metafísica e incorrecta; si, además, la opinión a la que nos apegamos es la “vacuidad”, cuyo sentido y propósito como concepto (convención) no es otro que servir a la comprensión de la relación de dependencia entre el sufrimiento y el apego por las opiniones para así desapegarse y dejar de sufrir, entonces sólo cabe declararnos “imposibles”, dada la flagrante contradicción en que incurrimos.

Esta relación de dependencia que, en tanto que designación convencional, el concepto general de vacuidad mantiene con la experiencia concreta de lo vacío, se vincula con la *doctrina de las dos verdades*, en las que Nāgārjuna sintetiza las enseñanzas del Buddha: la verdad en términos de la *convención mundana (samvrti)* y la verdad en términos del *fruto último (paramārtha)*. “En el *Sutta Nipāta*, el Buddha condenó cualquier intento de defender una opinión (*ditthi*) como la objetividad última (*paramam*)” (Nāgārjuna, 1986: 331). Dado que el Buddha no reconocía las cosas tal como eran sino tal como *habían venido siendo (yathabhūta)*, lo congruente había sido eludir toda afirmación metafísica acerca de una realidad última que era imposible de

verificar a través de los sentidos. Lo único evidente para la experiencia sensorial era el constante e indefinido surgimiento de frutos (*attha*), cuyo origen dependía de otras condiciones, de manera que se trataba de frutos que estaban vacíos de naturaleza intrínseca. Así, el Buddha formuló la teoría del Surgimiento Dependiente en la que descansa el concepto de vacuidad. Cualquier teoría y noción abstractas, aunque expliquen la realidad fenoménica con una cierta objetividad a partir de un cierto consenso entre subjetividades particulares, constituyen “verdades convencionales” sujetas a variación en función del contexto específico en el que sean expresadas. Por lo tanto, cualquier doctrina expuesta está abocada a ser pragmática y contextual, incluida la “verdad en términos del fruto último”, que sólo puede enseñarse a partir de *lo convencional* (XXIV.10). Igual que la vacuidad se basa en lo vacío, la verdad en términos del fruto último se basa en la verdad convencional.

Tanto el Buddha como Nāgārjuna consideraron que no podía haber *un fruto más fructífero* que la bondad más elevada, un ideal de perfección moral que sólo podría aplicarse y reconocerse en el variable contexto de la vida cotidiana. Este ideal depende, pues, de lo concreto, y sólo puede ser realizado al “evitar todo mal y practicar el bien” (*Dhammaphada*, 2007: 121) en la vida ordinaria. Y el “fruto último” (el fruto más fructífero) del ideal de perfección moral y de la expresión de la bondad más elevada era, de acuerdo con el Buddha, la libertad (*nirvāna*) y la felicidad. Por eso, sin haber comprendido el fruto último, la libertad no se ha alcanzado, mientras que el fruto último sólo puede enseñarse a través de la realidad convencional (XXIV.10), por lo que la libertad (*nirvāna*) depende de las específicas convenciones mundanas en las que se manifiesta y con las que dialoga. Así, el *nirvāna* sería, en palabras de Nāgārjuna y el Buddha, el mayor grado de libertad y de felicidad posibles en el contexto socio-histórico concreto en el que sean manifestadas, lo que -por cierto- introduciría el componente de la intersubjetividad a la expresión del *nirvāna*, que ya de por sí es un concepto explícitamente *ético* por cuanto se sustenta en la teoría de la causalidad *dependiente*.

El problema con el *nirvāna* fue que, a pesar de que el Buddha había insistido en evitar los extremos metafísicos (Vía Media), se produjo una tendencia posterior a distinguirlo radicalmente del *samsāra* (proceso vital) que dio lugar a una concepción sustancialista del *nirvāna* como una entidad independiente y metafísica. Ello implicaba que la libertad (*nirvāna*) era considerada una realidad trascendental y última, ajena a la

irrealidad del proceso vital (*samsāra*). Pero la perspectiva del Buddha relacionaba la libertad con la culminación del fruto último en la diaria vida ordinaria, es decir, que adecuaba el ideal de perfección moral, y su fruto libre y feliz, con la realidad contextual o convencional en la que se debía desplegar ese ideal. En este sentido, constituía un grave error estimar que el contexto vital (*samsāra*) y las convenciones mundanas (*samvrti*) eran simples ilusiones, dado que el Buddha había basado todo su conocimiento en la verificación de la realidad empírica a través de los sentidos, considerando metafísica toda afirmación no avalada por *inferencia inductiva* a partir del mundo fenoménico. Nāgārjuna combatió estas tendencias sustancialistas del buddhismo al justificar que sin lo convencional (lo concreto), el fruto último (lo ideal) no cobraba sentido, puesto que -de hecho- sólo se podía materializar conductualmente en un contexto determinado. Por lo tanto, si el ideal moral sólo puede tomar forma en el contexto de las convenciones sociales (XXIV.10), no es posible establecer una distinción absoluta entre *nirvāna* y *samsāra* (XXV.19), ni por tanto se puede convertir la libertad (*nirvāna*) en una entidad-por-sí independiente y al margen del proceso vital en el que se revela. El Buddha, y lo recuerda Nāgārjuna, se refirió con el *nirvāna* al *apaciguamiento de las obsesiones* (XXV.24) y al *desapego*, no a una entidad distinta y sutilmente trascendente (metafísica). De modo que “el Buddha, y con él Nāgārjuna, colocaron el *nirvāna* en un lugar a la vez más modesto y más sublime, entre lo condicionado (sin hacer una distinción drástica entre ello y lo incondicionado) y en lo libre” (Peñaranda, 2012: 141). Yo añadiría que la libertad (*nirvāna*) se corresponde con una conducta -expresión de una actitud- lo más descondicionada posible en el seno del mundo condicionado; el mayor grado posible de aplicación ética de un ideal moral en función de unas circunstancias históricas concretas, que proporciona el mayor nivel de libertad y felicidad que sea posible experimentar en esas condiciones específicas a partir de la responsabilidad moral que personalmente se ha asumido.

Después de la incursión en el capítulo XXV, sobre el *nirvāna*, debido a su relación con el capítulo XXIV, se puede profundizar en las conclusiones de este último acerca de la importante doctrina de las Cuatro Nobles Verdades. En ellas dejó expuesta el Buddha su filosofía práctica y, según Nāgārjuna, no pueden ser explicadas a partir de presupuestos metafísicos, ya que éstos formulan la existencia no verificada de sustancias inmutables e intrínsecas, que por lo tanto no están vacías. Para poder comprender las Cuatro Nobles Verdades, resulta imprescindible partir del hecho

evidente de que las cosas surgen en dependencia y al cabo de un tiempo cesan, y que es su naturaleza transitoria la que las convierte en susceptibles de ser modificadas. Una persona sólo puede *despertar* a la realidad de las cosas tal y como han venido sucediendo si reconoce que, puesto que surgen en dependencia, cambian. Por eso, “quien ve este surgir en dependencia, ve el sufrimiento, su origen, su cesar y el sendero (que conduce a su cesar)” (Nāgārjuna, 2003: 166), ya que ha inferido inductivamente que las experiencias concretas de sufrimiento surgen siempre dependiendo de contextos específicos.

En el capítulo XXVI, Nāgārjuna describe la cadena causal de doce factores que el Buddha experimentó y verificó por sí mismo, y que parten de la ignorancia, que produce las composiciones o disposiciones mentales que la propia visión cabal del Surgimiento Dependiente apaciguará. Se trata de un capítulo fundamental en la estructura de los *MMK*, pues Nāgārjuna ya comienza, en la dedicatoria de la obra, refiriéndose al Surgimiento Dependiente (*pratītyasamutpāda*) como la enseñanza fundamental del Buddha, sin la cual de hecho no puede explicarse la Vía Media; luego dedica la mayor parte de los capítulos a cuestionar y deconstruir la visión metafísica que tenían de los conceptos budhistas algunas escuelas (*sarvāstivādas* y *sautrāntikas*), pero finaliza el tratado ofreciendo su propia visión de la realidad, que es rigurosamente coherente con la del Buddha. Por eso, y tras haber criticado las opiniones incorrectas, influidas por las disposiciones mentales (*samskāra*), se aplica en proponer la *recta visión* (recta opinión) tal y como lo había hecho el Buddha en la única obra de referencia que Nāgārjuna cita: el *Kaccāyanagotta Sutta*. Así, describe los doce factores de la cadena causal del Surgimiento Dependiente desde la ignorancia hasta la masa del sufrimiento, y concluye el capítulo subrayando que el cese de la cadena causal acontece por medio del cultivo de un conocimiento verificado de la realidad, la cual surge en dependencia, de manera que la ignorancia cesa y con ella lo hacen las disposiciones (XXVI.11).

No debe sorprendernos que, en consecuencia, Nāgārjuna dedique el último verso del último capítulo (XXVII) al Buddha, quien enseñó el *Dharma* “para renunciar a todas las opiniones” (Nāgārjuna, 2003: 186), entendiendo por tales opiniones todas aquellas que, no partiendo de la vacuidad de las cosas, se basan en las disposiciones mentales, que emanan de la ignorancia y que tienden a proyectar opiniones metafísicas cuya especulación no evidenciada es confundida con una verdad incontrovertible. En

conclusión, lo que Nāgārjuna está subrayando es la renuncia del Buddha a toda opinión metafísica con vistas a enfocarse exclusivamente en construir una opinión que estuviese avalada por el conocimiento empírico. Y la teoría causal del Surgimiento Dependiente, la cual había sido inferida inductivamente a partir de la verificada experiencia de los sentidos, instituía el sentido del *Dharma* y constituía el fundamento de la *recta opinión*, que se sustentaba en la Vía Media entre el extremo eternalista de la existencia infinita (identidad) y el extremo aniquilacionista de la inexistencia finita (diferencia).

4. Filosofía práctica. La libertad (*nibbāna*)

El Buddha emprendió su Noble Búsqueda con la finalidad práctica de comprender la *causa* del sufrimiento para así poder neutralizarlo en tanto que *efecto*. El sentido de su formulación teórica de la Vía Media radica en esta empresa: lograr el fin del sufrimiento (*dukkha*), tanto en sí mismo como en los otros. Por lo tanto, la Vía Media adquiere una doble vertiente, que es “mutuamente dependiente” (Nāgārjuna, 1986: 1): la *filosófica* y la *práctica*.

En el *plano filosófico*, el Buddha estableció la Vía Media entre la existencia permanente (*eternalismo*) y la inexistencia completa (*aniquilacionismo*) mediante una explicación empírica del funcionamiento del mundo fenoménico y la psicología humana que tenía como punto de partida el conocimiento verificado a través de la experiencia de los sentidos. A partir de la verificación de que todo lo que existe ha venido surgiendo en dependencia, el Buddha infirió una teoría abstracta de la causalidad: el Surgimiento Dependiente (*patīcasamuppāda*) de cualquier fenómeno existente. Puesto que nada de lo que surge lo hace por sí mismo, todos los *dhammas* (fenómenos) carecen de entidad propia (*anattā* o insustancialidad), además de que su existencia es transitoria (*anicca*), y en consecuencia cesan, de manera que aferrarse a ellos como si tuviesen una duración permanente resulta insatisfactorio (*dukkha*).

De igual modo que el plano filosófico de la Vía Media había sido sintetizado en el *Kaccāyanagotta Sutta*, el *aspecto práctico* de esta Vía Media fue comunicado por el Buddha en el *Dhammacakkappavattana Sutta*, con el que -en efecto- puso en marcha la rueda de su doctrina por tratarse de su primer discurso en Isipatana. Un dato narrativo importante es que el Buddha expuso lo más primordial de su doctrina -en este primer

sermón- a los cinco ascetas con los que había compartido varios años de severa austeridad, y a los que se había unido después de abandonar los lujos de su anterior vida principesca. El Buddha, que había disfrutado en su juventud de los placeres sensuales, y que más tarde había padecido casi hasta morir los rigores de la disciplina ascética, aconsejó a los renunciantes evitar los dos extremos de “la adicción a los placeres sensuales y la adicción a la mortificación” (*Sutra de Benarés*, 2014: 63). La Vía Media que el Buddha propuso entre la autoindulgencia y la automortificación fue la aplicación del Noble Óctuple Sendero para alcanzar la libertad (*nibbāna*) y la felicidad, siendo este sendero la cuarta de las Nobles Verdades allí enunciadas por Gotama. El Buddha consideró que la *autoindulgencia* estimulaba una laxitud moral que conducía al nihilismo, mientras que la *automortificación* suponía una rigidez moral que impelía al dogmatismo. La Vía Media entre ambos extremos implicaba una responsabilidad moral que asumía una conducta ética dispuesta a flexibilizar su recto propósito al contexto en el que debía desplegarse, y que procuraba no sólo el bienestar ajeno sino también el beneficio -y no el perjuicio- propio.

El Noble Sendero o Vía Media que desarrolló el Buddha es el *fruto último* de su Noble Búsqueda, la que le condujo a *despertar* bajo el árbol de la *bodhi* a “la (difícil de ver) condicionalidad constitutiva, el Surgir Dependiente de las cosas”, lo que permitió “el apaciguamiento de las composiciones mentales (*sankhāra*), la aniquilación del deseo, la cesación, el *Nibbāna*” (*Majjhima Nikāya*, 2006: 11). Esta comprensión de la causalidad dependiente de todos los transitorios (surgen y cesan) fenómenos existentes, constituye la sabiduría (*paññā*) cuya articulación práctica expresó el Buddha con la formulación de las Cuatro Nobles Verdades, verificadas e inducidas: el sufrimiento (o insatisfacción), su origen, su cesación, y el sendero (Vía Media) que conduce a su cesación. Me parece primordial entender que sólo es posible desarrollar el sendero hacia la libertad (*nibbāna*) si -según el Buddha- se ha comprendido la naturaleza (el surgimiento y la cesación) del sufrimiento de acuerdo con la teoría de la causalidad dependiente (*patīccasamuppāda*), cuyos doce eslabones (*dvādasāṅga*), tanto en el orden en el que surgían como en el que cesaban, infirió inductivamente Gotama tras haber *despertado* a la *condicionalidad constitutiva* o Surgimiento Dependiente de toda la *masa del sufrimiento* (*Udāna* I.I-III). Efectivamente, “la doctrina de los Doce Eslabones del Origen Dependiente es, en cierto sentido, una elaboración detallada de las causas y condiciones descritas en las Cuatro Nobles Verdades” (Dalai Lama, 2017: 42).

Ante la ineludible transitoriedad de las cosas y la subsiguiente insatisfacción (*dukkha*) habitual, aunque no necesaria, algunos habían evitado afrontarla y por eso la sustituyeron por los prejuiciosos consuelos metafísicos de un eternalismo subjetivista o de una amoral resignación aniquilacionista. Estos extremos no verificados no consolaron al Buddha, pues no le ofrecían una respuesta factible al problema de la *insatisfacción*, que él en cambio sí decidió afrontar al reconocerla como la Primera de sus Nobles Verdades. Esta actitud constituía una Vía Media realista entre los elusivos extremos metafísicos, puesto que afrontaba el verificado *sufrimiento* con un ánimo proactivo y *liberador*. El origen de la insatisfacción (sufrimiento), que el Buddha asoció en su primer discurso al deseo (sensual, de existencia y de no existencia), puede en realidad aparecer asociado a otros eslabones (*nidanas*) del Surgimiento Dependiente como la ignorancia, el apego o las disposiciones mentales. En definitiva, toda la *masa del sufrimiento* y el proceso del devenir (*bhava*) se expresa -y explica- en la cadena de factores de la causalidad dependiente, una perspectiva realista que conjuga lo subjetivo (la experiencia a través de los seis sentidos) y lo objetivo (la evidencia de que aferrarse a lo transitorio e insustancial es insatisfactorio) sin tener que recurrir a sustancialismos (que niegan la cesación) o nihilismos (que niegan el surgimiento) no verificados. De ahí que, sin una correcta aprehensión del Surgimiento Dependiente (*paticcasamuppāda*), no sea posible comprender la causa (Segunda Noble Verdad) ni por ende el cese (Tercera Noble Verdad) del sufrimiento, ni sea por ello emprendido el Óctuple Sendero (Cuarta Noble Verdad) que -según el Buddha- nos libera (*nibbāna*) y hace felices, y que supone una Vía Media entre los senderos escapistas de la molicie y el rigor extremos.

Se suele dividir el Óctuple Sendero en tres grupos: la sabiduría (*paññā*), que contiene la recta visión u opinión y la recta intención o pensamiento; la disciplina moral (*sīla*), en la que se distinguen la recta palabra, la recta acción y el recto sustentamiento o modo de vida; y la concentración mental (*samādhi*), que abarca el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración. Estos ocho senderos no se desarrollan de forma sucesiva según un orden jerárquico establecido, sino que su cultivo es -y debe ser- simultáneo, puesto que cada uno de ellos conforma uno de los ocho radios necesarios para que la Rueda del *Dhamma* pueda girar. Por lo tanto, cualquiera de las tres líneas de desarrollo propuestas posee su propia relevancia: la concentración (*samādhi*), que se ocupa del aquietamiento y la serenidad de la mente; la ética (*sīla*), que se enfoca en beneficiar -y no perjudicar- a uno mismo y a los demás, aunque siempre de acuerdo al

contexto y no a una ley moral absoluta; y la sabiduría (*paññā*), que fue lo que el Buddha aportó a las otras dos líneas de desarrollo, que ya se practicaban entre yoguis y ascetas, y que implica desarrollar una comprensión correcta de la realidad tal y como *ha venido sucediendo* (lo surgido en dependencia), a partir de la que se remplazan la avidez, el odio y la confusión ordinarias por las fructíferas benevolencia, compasión, alegría compartida y ecuanimidad, unos frutos que por lo tanto nos encaminan hacia la libertad (*nibbāna*) y la felicidad.

Las Nobles Verdades y el *Nibbāna* no son presupuestos metafísicos sino que se trata de conceptos inferidos por inducción a partir de experiencias concretas que tienen lugar en contextos determinados. De ahí que no haya escapismo sino realismo en tales nociones. Por otra parte, no resultaría en ningún caso coherente con la filosofía de la Vía Media considerar el *nibbāna* según los dos extremos que esta filosofía se aplica en evitar, es decir, concebirlo como un estadio trascendental o una entidad metafísica permanente (el extremo eternalista), o bien como una cesación del mundo fenoménico equivalente a su disolución en la nada (el extremo aniquilacionista).

El *nibbāna* es una experiencia finita e insustancial que vive una persona en un contexto específico, y que no transforma a esa persona en alguien omnisciente ni infalible, sino que en todo caso evidencia la constancia de su esforzada rectitud moral y sensibilidad compasiva. Aunque no se trate de un metafísico estadio permanente, sí es cierto que se produce en él una felicidad relativamente regular, consecuencia de la propia constancia. No es, pues, un estado ontológico de beatitud perenne pero sí obedece a un constante nivel gnoseológico o cognitivo de bondad. Se trata de una mentalidad a la que se accede (*despertar*) en algún momento concreto de una vida, pero que siempre resulta preciso actualizar cotidianamente durante el resto de esa vida, en vista de que la persona *libre* está siempre obligada a dialogar con su entorno, del que nunca deja en alguna medida de depender: “Todo ello está inscrito en la idea misma de la originación dependiente” (*paticcasamuppāda*) (Peñaranda, 2012: 391). La persona *libre* impide en el mayor grado posible (el que le permitan las circunstancias) ser condicionada por todo aquello que, sí estando condicionado, la interpela cada día, además de que esta misma persona empieza a adoptar consecuente y espontáneamente la recta intención de no condicionar, e incluso descondicionar, a su entorno con su actitud consciente y su conducta benéfica. Igual que la insatisfacción no es definitiva, tampoco lo es la libertad, que debe ser en cada instante y coyuntura renovada con el

tesón ético cuya responsabilidad moral viene alimentada por una sabiduría siempre dispuesta a indagar en las causas de lo que está aconteciendo. Por lo tanto, el nivel cognitivo de la libertad (*nibbāna*) se caracteriza por su estabilidad, que no obstante se encuentra sujeta a las veleidades del contexto, y en consecuencia no debería confundirse esa estabilidad cognitiva y ética con una sublimada permanencia trascendental e incondicionada que poco o nada tiene que ver con las insuficiencias de nuestra realidad humana. No situemos en la trascendencia *literal* lo que se experimenta cuando se toma conciencia *simbólica* de nuestra intrascendencia. De ahí que convenga “cuestionar cualquier interpretación trascendental del nirvana como un ámbito natural del mundo condicionado en el que vivimos ahora” (Loy, 2016: 37).

Por otra parte, es importante dejar clara la relación entre la libertad (*nibbāna*) y “el apaciguamiento de todas las composiciones mentales” (*sankhāra*) (*Majjhima Nikāya*, 2006: 11), o entre la *libertad* y “la feliz pacificación de las proyecciones” (*prapañca*) (Nāgārjuna, 2003: 173), constituyendo éstas el aferramiento obsesivo a las convicciones intelectuales. Las *disposiciones mentales* son condiciones necesarias tanto para el saber humano como para el proceso vital de una persona, de manera que “aunque se estime que todas ellas son insatisfactorias, no se considera que sean la causa del sufrimiento” (Kaluppanaha, 1992: 90), sino en todo caso ciertas tendencias psicológicas insanas como el odio, la codicia o la avaricia. Las disposiciones tienden a producir sufrimiento si no se apaciguan debido a su naturaleza subjetiva. Cuando esta subjetividad distorsiona o suplanta nuestra capacidad para el discernimiento objetivo, desarrollamos la impresión errónea de que los fenómenos son permanentes, una *predisposición* que nos impele a aferrarnos a ellos y a sufrir. Lo que corrige la influencia subjetiva de las disposiciones es la comprensión de *lo que ha venido surgiendo dependientemente* (*yathabhūta*), y que también ha venido cesando, lo que convierte todo aquello que existe en insustancial y nos permite inferir que cualquier apego a las cosas nos generará una insatisfacción vana. Por eso, el apaciguamiento de las disposiciones por efecto de esa *recta visión* equivale a la libertad, que sustituye la ignorancia (*avijjā*), de la que surgen las disposiciones, por la sabiduría (*paññā*), cuya *recta intención* (aspiración que no proviene de la ignorancia) nos estimula a comportarnos con la inconsciente pasión (*tanhā*) disminuida y con la consciente compasión (*karunā*) aumentada, puesto que ahora también comprendemos mejor las causas de la insatisfacción ajena. La principal consecuencia de este proceso de deconstrucción y

apaciguamiento de la influencia de las disposiciones mentales y de las convicciones obsesivas es la *ausencia de constricciones* mentales, de manera que la persona deja de implicarse en sus perspectivas, a las que ya no eleva a la categoría de inexpugnables verdades metafísicas. “En términos de la conducta, la libertad como *ausencia de constricciones* significa la habilidad para actuar sin ser constreñido por tendencias psicológicas insanas como la codicia y el odio” (Kalupahana, 1992: 92), es decir, la habilidad para “no estar disposicionalmente condicionado” (Peñaranda, 2012: 143) durante la vida cotidiana.

La libertad/liberación (*nibbāna*) implica conducirse siendo conscientes de la insustancialidad de la propia identidad (como de cualesquiera otras identidades) en tanto que condicionada, es decir, comportarse sin que ese yo empírico intente apropiarse de las experiencias que, de hecho, nunca le pertenecen. El correlato visible de la culminación de esta sabiduría (recta visión) se observa en la *conducta ética*, que procura el bienestar ajeno tanto como el propio. Esta manera de proceder es posible si -en efecto- la persona ha asumido que su yo es dependiente, de manera que sólo cabe abandonar el sentido de la apropiación en relación a cualquier cosa sobre la cual este yo se proyecte. La libertad, en efecto, es “pura y simplemente un estado ético” (Peñaranda, 2012: 144). El despertar cognitivo (*nibbāna*) sólo puede ser visible en su derivación ética (*sīla*), y lo cognitivo no puede no devenir moral, pues el efecto último tangible, fructífero y visible (el fruto último) de la libertad es que ya no se siente desprecio sino afán de beneficiar. Por lo tanto, ninguna persona que se conduzca sin integridad moral ni generosidad ética (perjudicando y no beneficiando) puede ser considerada nunca alguien noble ni despierto.

El *Dhamma* como doctrina no puede constituir en ningún caso una verdad absoluta por cuanto se fundamenta en la teoría del surgimiento condicionado. La Vía Media nunca puede ser una verdad permanente sino una perspectiva transitoria (*anicca*) sujeta en todo momento a cualquier cuestionamiento crítico. De no suceder así, nos hallaríamos ante una metafísica, siendo que el buddhismo se forja como una doctrina alternativa a las inamovibles concepciones metafísicas. La continuidad en el tiempo que sugiere la teoría del Surgimiento Condicionado de todos los fenómenos existentes expresa el dinamismo con el que funciona el proceso vital, que toda persona puede experimentar y percibir empíricamente, verifica la causación no determinista de la realidad, y nos sitúa en un espacio donde la libre elección es posible, y con ella lo son la

posibilidad de cambiar y la felicidad. En el plano filosófico, no dudamos en calificar esta propuesta de “postmetafísica”, puesto que se trata de una respuesta a la objetividad incuestionable y última de la metafísica, en tanto que incide en la sujeción de cualquier planteamiento objetivo a las subjetividades y a los contextos. No se puede inferir del *Dhamma* una metafísica que parte de *lo dado* sino una postmetafísica que parte de *lo inducido*.

Conclusiones

La filosofía del Buddha *surgió condicionada* por las circunstancias sociales y culturales de su época, en el seno de un intenso debate intelectual entre pensadores con puntos de vista muy dispares. La doctrina hegemónica era el Brahmanismo, que se fundaba en el principio metafísico de identidad entre *ātman* y *brahman*, una concepción sustancialista que no satisfizo al Buddha, quien creía en la necesidad de verificar lo que se afirmaba. Frente a la ortodoxia del Brahmanismo, en la época del Buddha emergió el movimiento de los *śramanas* (ascetas errantes), al que pertenecía el propio Gotama, que investigaban las leyes de la naturaleza, el modo de pacificar la mente y la ética con la que había que conducirse. La doctrina del Buddha compitió con las de otras escuelas heterodoxas: los Materialistas, que consideraban la materia el elemento último del universo, sostenían el aniquilacionismo, y negaban la causalidad y la responsabilidad moral de la acción; los Ājīvikas, que eran defensores de un sistema biológico evolutivo de transmigraciones predeterminadas, que negaban el libre albedrío, y cuyo determinismo resultaba fatalista; los Jainistas, quienes combinaban el sistema determinista de transmigraciones con el libre albedrío a través de un severo ascetismo que liberaba del karma pasado; y los Escépticos, que coincidían con el buddhismo en negarse a validar todo aquello que no fuese verificado empíricamente, pero que eludían cualquier punto de vista y se veían abocados al nihilismo. El Buddha sí propuso un punto de vista: la Vía Media entre el extremo eternalista de las metafísicas sustancialistas y el extremo aniquilacionista de los nihilismos relativistas, que quedó justificada en la teoría de la causalidad dependiente (*paticcasamuppāda*).

El despertar del Buddha no fue súbito sino que obedeció a un largo proceso de Noble Búsqueda, además de que los *suttas* demuestran su profundo conocimiento crítico de las ideas de su tiempo, que descartó por considerarlas apegadas a la búsqueda

y explicación de una verdad objetiva y última del mundo (una metafísica) imposible de adquirir, ya que siempre había que partir de la irrenunciable y falible experiencia humana. Este proceso de percepción a partir de la experiencia sensorial constituye la agregación de la personalidad psicofísica en torno a la cual, según el Buddha, establecemos la falsa idea de una individualidad continua y autónoma, un yo que en realidad sólo es una masa de disposiciones mentales (uno de los agregados) cuyo apaciguamiento resulta primordial para alcanzar el *nibbāna*. El Buddha erigió una Vía Media entre la subjetividad total y la objetividad completa al elaborar una explicación objetiva de la naturaleza del mundo que partía de la perspectiva subjetiva que extraía de la experiencia de los sentidos. Su incursión en la tradición yóguica, llevó al Buddha a desconfiar de las interpretaciones metafísicas que sus maestros hacían de las abstracciones meditativas, que él no estimó imprescindibles para liberarse del sufrimiento, a diferencia de la sabiduría que el propio Buddha desarrolló por su cuenta. Esta sabiduría consiste en la inferencia inductiva de la naturaleza condicionada de las disposiciones mentales, que surgen condicionadas por la ignorancia y que condicionan el surgimiento del sufrimiento. Dicha relación causal, que conoce las cosas tal y como han venido sucediendo, le sirvió al Buddha para instituir el principio del Surgimiento Dependiente (*paticcasamuppāda*) que sustenta su filosofía de la Vía Media. Su teoría de la causalidad dependiente y concreta suponía una inducción empírica que articulaba una Vía Media entre la metafísica del determinismo causal y el relativismo de la arbitrariedad acausal, ya que reconocía relaciones condicionales entre acontecimientos, que fueron descritas mediante una cadena causal de doce eslabones. La epistemología del Buddha ofrecía una perspectiva cuya veracidad era contextual, y por lo tanto servía de moderado apaciguamiento a los afanes metafísicos sustancialistas y escépticos de su entorno cultural.

Nāgārjuna es el más importante epígono de la filosofía de la Vía Media. Su pensamiento también supone una respuesta a su contexto filosófico: las metafísicas de las escuelas *Sarvāstivāda* y *Sautrāntika*. Nāgārjuna reivindica la teoría del Surgimiento Dependiente del Buddha y niega validez epistemológica a las cuatro proposiciones metafísicas, ya que sólo reconoce el conocimiento que haya sido verificado a través de la experiencia de los sentidos. Los *Mūlamadhyamakakārikā* establecen una Vía Media (la causalidad dependiente) entre los extremos metafísicos de la autocausación y la no-causación, y por eso critican tanto la noción eternalista de identidad completa (entidad-

por-sí) como la concepción aniquilacionista de diferencia total (entidad-por-otro). Nāgārjuna introduce el concepto de vacuidad, que depende de la experiencia de lo vacío (lo insustancial o surgido en dependencia), puesto que la experiencia sensorial de lo vacío da lugar a la inferencia inductiva de la vacuidad, un concepto que implica una designación convencional que depende del contexto específico de convenciones sociales y culturales en el que se exprese, expresión dependiente que constituye por tanto la Vía Media. La noción de vacuidad tiene la función práctica de referirse a la insustancialidad de cada fenómeno, por lo que contraviene toda concepción metafísica de la realidad, que Nāgārjuna identifica con el aferramiento a cualquier opinión. Nāgārjuna expone la doctrina de las dos verdades: la verdad en términos de la convención mundana y la verdad en términos del fruto último. El fruto último sólo puede enseñarse a partir de lo convencional. El fruto último (el fruto más fructífero) es el ideal de perfección moral más elevada, con cuya aplicación se alcanza la libertad (*nirvāna*), pero que sólo puede mostrarse a partir de las convenciones mundanas, lo que convierte al *nirvāna* en una experiencia contextual. Si el ideal moral sólo puede tomar forma en el contexto de las convenciones sociales, no es posible establecer una distinción absoluta entre *nirvāna* (libertad) y *samsāra* (proceso vital). Nāgārjuna previene de las opiniones incorrectas, influidas por las disposiciones mentales, y propone su recta opinión: la cadena causal del Surgimiento Dependiente que expuso el Buddha. Nāgārjuna y el Buddha renuncian a cualquier opinión metafísica en favor de una opinión avalada por el conocimiento empírico.

La finalidad práctica del Buddha fue alcanzar el fin del sufrimiento, un *efecto* del que primero hacía falta comprender la *causa*. Su Vía Media adquiere una doble vertiente: la filosófica y la práctica. La filosofía práctica pretende evitar los extremos de la adicción a los placeres sensoriales y la adicción al ascetismo severo, para lo que propone la Vía Media que encarna el Óctuple Sendero. Sólo es posible emprender este sendero si se ha comprendido la naturaleza del surgimiento y cesación del sufrimiento de acuerdo con la teoría de la causalidad dependiente. El Buddha no buscó consuelos metafísicos ante el problema de la insatisfacción (*dukkha*), sino que lo afrontó de una manera realista al verificarlo y al intentar modificarlo. El Óctuple Sendero se divide en tres grupos: la concentración mental, la disciplina moral y la sabiduría, siendo esta última la aportación del Buddha: la comprensión de la realidad tal y como ha venido sucediendo (*lo surgido en dependencia*). Las Nobles Verdades y el *Nibbāna* no son

presupuestos metafísicos sino conceptos realistas que han sido inferidos a partir de experiencias concretas en unos contextos determinados. No sería coherente con la filosofía de la Vía Media, y los extremos que pretende evitar, considerar el *Nibbāna* como una entidad metafísica y trascendental. Igual que la insatisfacción no es definitiva, tampoco lo es la libertad, aunque se caracterice por su estabilidad, dado que se encuentra sujeta a las veleidades de cada contexto. Existe una relación directa entre la libertad y el apaciguamiento de la subjetividad de las disposiciones mentales y de la obsesión por las propias opiniones, que las vuelve metafísicas. El correlato visible de la libertad se observa específicamente en una conducta ética que procura el bienestar ajeno y el propio. La Vía Media es una propuesta alternativa y postmetafísica a la objetividad incuestionable de la metafísica por cuanto incide en la inevitable sujeción que cualquier planteamiento que haya sido formulado con una vocación objetiva mantiene con respecto a las contingencias propias de las subjetividades y de los contextos.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

Anguttara Nikāya. Discursos del Buda. Versión, introducción y notas de Nyanaponika Thera. Madrid: Edaf, 1999.

Compendio del Abhidhamma. El Abhidhammattha Sangaha de Anuruddha. Edición de Nārada Mahāthera, traducción de Nandisena. México D.F: El Colegio de México, 1999.

Diálogos mayores de Buda [Dīgha Nikāya]. Traducción del pali, introducción y notas de Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Madrid: Trotta, 2010.

El camino de la iluminación. Nueve Suttas del Dīgha Nikāya. Edición de Daniel de Palma. Madrid: Miraguano, 2000.

El Sutra de Benarés. El primer discurso del Buddha. Traducción del pali y comentarios de Ado Parakranabahu. Barcelona: Kairós, 2014.

Kaccāyanagotta Sutta. Samyutta Nikaya 12.15. Translated and annotated by Piya Tan. <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/6.13-Kaccanagotta-S-s12.15-piya.pdf>. 2003.

Las palabras del Buda. Dhammapada. Edición bilingüe pali-español de José Carlos Calazans y José Carlos Fernández. Badajoz: Esquilo, 2007.

Majjhima Nikāya. Los Sermones Medios del Buddha. Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea. Barcelona: Kairós, 2006.

Suttas del Samyutta Nikaya. Edición (selección y versión) de José Manuel Álvarez Flórez. Palma: Olañeta, 2011.

Udāna. La palabra de Buda. Traducción del pali, introducción y notas de Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Madrid: Trotta, 2006.

BUDDHAGHOSA. *Visuddhimagga. El sendero de la purificación.* Autoedición y traducción de Alfredo Bañón Hernández. Albacete, 2016.

NĀGĀRJUNA. *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio.* Traducción de Abraham Vélez de Cea. Barcelona: Kairós, 2003.

--*Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way.* Introduction, sanskrit text, english translation and annotation by David J. Kalupahana. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1986.

Bibliografía secundaria:

BHANTE HENEPOLA GUNARATANA. *La meditación budista. El camino de la serenidad y la visión profunda.* Barcelona: Kairós, 2013.

BHIKKU BODHI. *La liberación del sufrimiento. El Noble Óctuple Sendero.* Madrid: Ediciones Librería Argentina, 2007.

DALAI LAMA. *Las Cuatro Nobles Verdades.* Barcelona: Penguin Random House, 2017.

GLASENAPP, Helmuth von. *La filosofía de la India.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

GOMBRICH, Richard F. *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London: The Athlone Press, 1996.

HART, William. *La Vipassana. El arte de la meditación*. Madrid: Edaf, 2013.

HARVEY, Peter. *El budismo*. Madrid: Akal, 2006.

KALUPAHANA, David J. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975.

--*The Principles of Buddhist Psychology*. New York: State University of New York Press, 1987.

--*A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

LOPEZ, Donald S. *El Budismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. Barcelona: Kairós, 2009.

LOY, David. *Un nuevo sendero budista. La búsqueda de la iluminación en el mundo moderno*. Barcelona: Kairós, 2016.

NĀRADA MAHĀTHERA. *The Theory of Rebirth*. Traducción de G. de Hakeldama. Madrid: Arias Montano, 1991.

PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 2005.

REAT, Noble Ross. *Buddhism. A History*. Fremont: Jain Publishing Company, 1994.

RODRÍGUEZ DE PEÑARANDA, Miguel. *El Budismo. Una perspectiva histórico-filosófica*. Barcelona: Kairós, 2012.

SOLÉ-LERIS, Amadeo. *La meditación budista (según las más antiguas enseñanzas)*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1986.

TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*. Barcelona: Kairós, 2008.

VÉLEZ DE CEA, Abraham. *El Budismo*. Madrid: Ediciones del Orto, 2000.

--«Nāgārjuna y la filosofía del Buddha». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. III, 1998 (pp. 259-282).

WARDER, A.K. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.

WILBER, Ken. *Espiritualidad integral*. Barcelona: Kairós, 2007.