
Treball Fi de Grau

Danzando entre el ser y la vacuidad: un recorrido por la realidad desde la concepción budista y la parmenídea

Maria Blanco Torres



Aquest TFG està subject a la licència [Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

Este TFG está sujeto a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

This TFG is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)



DANZANDO ENTRE EL SER Y LA VACUIDAD

**UN RECORRIDO POR LA REALIDAD DESDE LA CONCEPCIÓN BUDISTA Y
LA PARMENÍDEA**

Maria Blanco Torres

Facultad de Humanidades, Universidad Internacional de Cataluña

Gabriel Fernández Borsot

2023/2014

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
1.1 Presentación del tema	3
1.2 Justificación de la comparación y objetivos del trabajo	3
2. Estado de la cuestión	6
3. Antecedentes	12
3.1 Contexto histórico y cultural de ambos sistemas de pensamiento.....	12
3.2 Biografía y datación del Buda histórico	13
3.2 Biografía y datación de Parménides	14
4. Śūnyatā en el budismo	17
4.1 Introducción al budismo y sus conceptos fundamentales.....	17
4.2 Concepción de Śūnyatā en el budismo	22
4.3 Explicación del concepto de Śūnyatā en Nagarjuna.....	25
5. El Ser en Parménides	32
5.1 Introducción a Parménides y su filosofía	32
5.2 Explicación del concepto de Ser en Parménides	38
6. Comparación entre Parménides y el budismo	41
7. Conclusiones	50
8. Bibliografía	51

1. Introducción

1.1 Presentación del tema

En el tapiz de la filosofía mundial, surgen dos corrientes de pensamiento cuya influencia se extiende más allá de sus confines culturales, resonando en la historia y el desarrollo de la humanidad. En este ensayo de filosofía comparada, nos sumergimos en el rico tejido conceptual del budismo y la filosofía griega, representados por la vacuidad budista y la noción de unidad propuesta por Parménides. El budismo y la filosofía de Parménides, aunque surgidos en contextos geográficos y culturales diferentes, han dejado una profunda huella en el desarrollo de sus respectivas regiones y más allá. Desde las tierras ancestrales de la India hasta las antiguas polis griegas, estas tradiciones filosóficas han moldeado la forma en que la humanidad concibe el mundo y su lugar en él.

Por un lado, Parménides nos presenta una visión del mundo fundamentada en la idea de unidad y Ser. Su ontología, que otorga primacía al Ser como fundamento de la realidad, ha influido en diversas corrientes filosóficas a lo largo de la historia occidental. Desde las enseñanzas platónicas hasta las reflexiones de Aristóteles sobre la causa primera, el Ser ha sido considerado como la base sobre la cual construir nuestro entendimiento del mundo. Por otro lado, el budismo nos invita a contemplar la impermanencia y la vacuidad de todas las cosas. En un mundo donde todo cambia constantemente, el budismo nos enseña a dejar ir nuestras aferradas nociones de identidad y separación, y a reconocer la interconexión de toda la existencia. Desde las enseñanzas de Buda hasta la filosofía de Nagarjuna, el énfasis en la vacuidad como una herramienta para la liberación espiritual ha dejado una profunda marca en las culturas asiáticas y alcanzando territorios aún más lejanos.

A través de este trabajo, nos proponemos explorar las similitudes y diferencias entre estas dos visiones filosóficas, destacando su impacto en la cultura y el pensamiento humano. Desde el énfasis en la unidad y la impermanencia hasta la reflexión sobre la naturaleza de la consciencia y la experiencia, nos sumergimos en un diálogo que nos llevará a una comprensión más profunda de la realidad y la condición humana.

1.2 Justificación de la comparación y objetivos del trabajo

Al destacar los puntos de encuentro entre estas tradiciones filosóficas, aspiramos a fomentar un diálogo constructivo entre culturas y a cultivar un mayor entendimiento y aprecio por la diversidad filosófica que enriquece nuestro mundo. En última instancia, al explorar la unidad en la diversidad, aspiramos a contribuir al avance del conocimiento humano superando las fronteras físicas y construyendo puentes que establezcan conexiones fuertes entre distintas tradiciones de pensamiento.

La presente comparativa entre la visión unitaria parmenídea y la profunda vacuidad del budismo ofrece una oportunidad significativa para enriquecer y esclarecer qué vías de pensamiento han florecido de forma particularmente afines en culturas y tradiciones muy alejadas. Estableciendo nodos donde construir un diálogo de comprensión e intercambio cultural, partiendo desde una base sumamente bien comprendida por ambas partes, gracias al exhaustivo estudio que ha sido llevado a cabo en estas dos corrientes de

pensamiento. Se responde así a la natural llamada de filósofos y académicos de contribuir a la construcción de una unidad de conocimiento global construida sobre conocimientos profundamente asentados.

Aunque se destacan similitudes notables, también se reconocen diferencias significativas. A continuación, presentaremos brevemente estas consideraciones, que se abordarán con mayor profundidad en el trabajo.

En términos de similitudes, tanto Parménides como la filosofía budista subrayan la importancia de la unidad en la comprensión de la realidad. Parménides argumenta que solo el Ser es real y que la multiplicidad es una ilusión, mientras que la vacuidad budista sostiene que no existe una separación fundamental entre el sujeto y el objeto. Ambas filosofías rechazan la dualidad absoluta: Parménides niega la existencia del No Ser y la pluralidad, mientras que el budismo niega la dualidad entre lo que consideramos el yo y el mundo exterior. Tanto Parménides como el budismo sugieren la existencia de una realidad no dual subyacente más allá de las apariencias engañosas. Parménides la denomina el Ser como la realidad última, mientras que el budismo se refiere a la naturaleza vacía o no inherente de todas las cosas, es decir, la no subsistencia esencial de cada una de las entidades en tanto que aisladas de las demás.

No obstante, existen notables diferencias. En primer lugar, Parménides se centra en cuestiones cosmológicas, argumentando que el mundo físico es una ilusión y que solo el Ser es real. En contraste, la vacuidad budista se enfoca en cuestiones epistemológicas, examinando cómo percibimos la realidad y cómo nuestra percepción puede llevar a la ilusión de la dualidad. Además, Parménides desarrolla su argumento principalmente a través de la lógica y el razonamiento abstracto, mientras que el budismo enfatiza la experiencia directa y la meditación como medios para comprender la no dualidad.

Con el fin de lograr el propósito del presente escrito, se explorarán las similitudes y diferencias fundamentales entre ambas concepciones filosóficas, especialmente en lo que respecta a la concepción de la realidad y del individuo. Además, se estudiarán las implicaciones epistemológicas, ontológicas y cosmológicas tanto de la no dualidad budista como de la unidad parmenídea. Asimismo, se analizarán las metodologías utilizadas por ambas tradiciones para alcanzar la comprensión de la realidad última, contextualizando estas comparaciones dentro de los marcos culturales, históricos y religiosos de cada tradición.

Respecto a la metodología, nos enfrentamos al desafío de analizar y comprender fuentes primarias de importancia filosófica, específicamente el poema de Parménides y los textos budistas originarios. Sin embargo, debido a la barrera del idioma y la accesibilidad, se ha recurrido a traducciones comentadas en lugar de acceder directamente a los textos en sus lenguas originales. En consecuencia, hemos desarrollado una metodología que combina el estudio de traducciones comentadas con el apoyo crítico de fuentes secundarias.

En primer lugar, es crucial reconocer las limitaciones inherentes de trabajar con traducciones comentadas en lugar de los textos originales. Aunque estas traducciones nos brindan acceso al contenido de los textos primarios, también introducen interpretaciones y mediaciones que pueden afectar nuestra comprensión. Por lo tanto, hemos seleccionado

cuidadosamente traducciones comentadas que sean reconocidas por su precisión y claridad, así como por el respaldo de la comunidad académica.

El enfoque metodológico implica una evaluación crítica de las traducciones utilizadas. Esto incluye examinar la fidelidad de las traducciones al texto original, así como la calidad de los comentarios proporcionados por los traductores para contextualizar y explicar el contenido. Al comparar diferentes traducciones y enfoques interpretativos, buscamos identificar discrepancias y comprender cómo estas pueden influir en nuestra interpretación de los textos primarios. Además del análisis de las traducciones comentadas, recurrimos a fuentes secundarias como apoyo y complemento. Estas fuentes nos brindan información adicional sobre el contexto histórico, cultural y filosófico de los textos primarios, así como diversas interpretaciones y debates académicos. Al integrar perspectivas y análisis provenientes de fuentes secundarias, enriquecemos nuestro propio análisis y ampliamos nuestra comprensión de los temas tratados en los textos primarios.

En conclusión, nuestra metodología combina el estudio de traducciones comentadas con el apoyo crítico de fuentes secundarias para abordar fuentes primarias. Al hacerlo, buscamos desarrollar un análisis riguroso y enriquecedor que contribuya al entendimiento y apreciación de las obras estudiadas.

2. Estado de la cuestión

En la vasta encrucijada de la filosofía, donde las distintas corrientes de pensamiento se entrecruzan y se influyen mutuamente, se encuentra el intrigante diálogo entre dos concepciones aparentemente dispares: la noción de unidad de Parménides, el antiguo filósofo griego, y la vacuidad budista con su correlato epistemológico, concepto central en esa filosofía. Esta comparación nos lleva a un viaje a través de milenios de reflexión filosófica, donde las fronteras culturales y temporales se difuminan para revelar similitudes y contrastes sorprendentes. Parménides, con su poema enigmático, ha resistido el paso del tiempo gracias a la labor de eruditos y comentaristas, mientras que la vacuidad budista ha sido una piedra angular en las distintas escuelas y ramas del budismo que lleva milenios en práctica por sus seguidores.

A groso modo, Parménides, como representante de una ontología que asigna al ser una posición primordial, se inscribe en la vasta tradición filosófica occidental, la cual ha conferido una significativa relevancia a la noción de esencia y a aquellas filosofías que fundamentan su cosmovisión en el ser, desde las elaboraciones de Platón hasta las reflexiones contemporáneas. En contraste, la filosofía budista enfatiza la vacuidad, desafiando la arraigada concepción occidental centrada en la búsqueda de lo duradero.

En relación a Parménides, el presente estudio se fundamentará en el análisis del texto primario del "Poema Doctrinal de Parménides" (Zubira & Moral, 2016). Este filósofo presocrático, reconocido por su impactante afirmación de la unidad e inmutabilidad del ser, colisiona con la visión heraclea que postulaba el flujo constante y la multiplicidad en la realidad. La filosofía de Parménides, plasmada en su obra, ha establecido los cimientos para posteriores reflexiones acerca de la naturaleza del Ser y la realidad, ejerciendo una marcada influencia en pensadores posteriores. El enfoque paradigmático de Parménides, centrado en la unidad y la inmovilidad, persiste como objeto de interés y debate en el devenir de la historia de la filosofía.

Casi mil años después de la vida de Parménides, ha preservado su legado gracias a la labor de Simplicio, comentarista de Aristóteles. El poema de Parménides, citado "a causa de su rareza" (Diels & Kranz, 1954, pág. A 21), ha llegado a nuestros días, conservándose ciento sesenta y una líneas de su obra, de las cuales ciento cuarenta y seis son hexámetros completos, nueve son incompletos y seis versos están citados en una traducción latina. La doctrina filosófica considera que el poema ha llegado de manera casi intacta hasta nuestros días, preservando su esencia (Guthrie, 2012, pág. 578).

Por otro lado, la publicación "Fragmente der Vorsokratiker"¹, resultado de un seminario dirigido por H. Diels en Berlín en 1903, representó un hito al ofrecer el primer corpus significativo de los filósofos presocráticos en dos volúmenes. Es pertinente destacar que la edición de Diels-Kranz (1954), comúnmente referida como DK, mantiene su estatus canónico en la investigación de los textos pertenecientes a los filósofos presocráticos.

Con respecto a la lengua de Parménides, ediciones recientes, como la de Coxon (1986), han intentado restaurar el texto de la obra de acuerdo con el contexto histórico de su composición, utilizando formas dialectales jónicas y épicas (δοκεῦντα, ὀππόθεν, etc.) en

¹ Traducción: "Fragmentos de los Presocráticos"

lugar de composiciones áticas o tardías (δοκοῦντα, ὀπόθεν, etc.) que aparecen en transmisiones por códices. En el ámbito filológico también destaca la obra de Tarán (1965). Diels y Kranz también señalan paralelos léxicos y fraseológicos con Hesíodo y Homero, demostrando la influencia de estos autores en el lenguaje y el pensamiento de Parménides. La obra de Coxon enriquece significativamente esta referencia.

Parménides ha sido un pilar fundamental para la historia de la filosofía. Destaca la influencia significativa que Zenón ejerció en la interpretación y difusión de las ideas de su maestro Parménides. En particular, su famosa serie de aporías, como las presentadas en su tratado "Sobre la Naturaleza" (Humafilo, 2020), desafían la noción de movimiento y cambio, centrales en la filosofía de Parménides. Estas paradojas, como "Aquiles y la tortuga" o la "Flecha en vuelo", han generado debates continuos sobre la naturaleza del tiempo, el espacio y la realidad en la filosofía antigua y continúan siendo objeto de estudio en la filosofía contemporánea.

Platón se esfuerza por superar la dialéctica entre Heráclito, que abogaba por la pluralidad y el devenir, y Parménides, quien promovía la unidad e inmovilidad. En esta oposición fundamental de la tradición filosófica heredada, Platón busca una síntesis de ambas perspectivas en su pensamiento, aunque esta fusión se realiza de manera desigual. La concepción parmenídea resulta más estimulante para el filósofo ateniense, quien integra estos conceptos de forma más significativa en su teoría del mundo inteligible. En su etapa madura, Platón dedica parte de su "Diálogo V" a Parménides (2002), en el cual se somete a crítica la teoría de las ideas.

Aristóteles también otorga a Parménides una posición destacada dentro de la tradición filosófica recibida, considerándolo uno de los "primeros que filosofaron". Niega que Parménides sea un "fisiólogo" (Física, 2022), ya que sus reflexiones abarcan la totalidad de la naturaleza manifestada (φύσις), consideración que si otorgaba al resto de pensadores presocráticos.

En su obra monumental "Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres" (Laercio, 2021), Diógenes Laercio presenta una detallada semblanza de Parménides, destacado exponente de la escuela eleática de filosofía. Además, subraya la importancia de la obra parmenídea en la configuración de la cosmovisión filosófica de su tiempo, resaltando su influencia perdurable en la historia del pensamiento.

En el ámbito de la escolástica, Tomás de Aquino hace alusión a Parménides en sus escritos, destacando particularmente en su obra "Summa Theologica" (Aquino, 2014) Aquino demostró un interés significativo en explorar la intersección entre la filosofía clásica y la teología cristiana, y en este contexto, se abocó al análisis de la obra de Parménides. Así mismo, en la época moderna, Gottfried Wilhelm Leibniz manifestó un profundo interés por la filosofía antigua y se dedicó al examen de cuestiones metafísicas y ontológicas. Algunos de sus escritos contienen específicas referencias a Parménides y su enfoque en la unidad y la realidad del ser. Leibniz elaboró la noción de *mónada* como unidades fundamentales de la realidad, cada una reflejando la totalidad del universo desde su propia perspectiva única. Aunque su obra no se circunscribe exclusivamente a la temática de Parménides, su concepción monádica y su indagación sobre la naturaleza de la realidad pueden ser interpretadas como un diálogo con algunas de las ideas fundamentales propuestas por Parménides.

Hegel, en su reconocimiento de Parménides, identifica en este filósofo el punto de partida de la empresa filosófica, señalando cómo Parménides “liberó su pensamiento de todas las representaciones y opiniones, negándose toda verdad y proclamando que sólo la necesidad, lo que es, constituye la auténtica verdad” (Hegel, 1971, pág. 290). Por otro lado, Friedrich Nietzsche destaca la singularidad de Parménides en el contexto de la filosofía "preplatónica", describiéndolo como un pensador que encarna un momento "antihelénico como ningún otro". Nietzsche caracteriza la obra de Parménides como irradiadora de una "luz fría y penetrante" y sugiere una actitud hostil hacia la vida, comparándolo con una suerte de "máquina de pensamiento" (Nietzsche, 1999, págs. 178-179).

Martin Heidegger (Riezlir, 2001) identifica a Parménides como el punto de partida histórico de la Metafísica occidental. Parménides, en su filosofía, “ha sido el primero en meditar propiamente en el ser del ente” (Zur Sache des Denkens, 1969, pág. 74). Este punto de partida metafísico se torna ambiguo y se diluye cuando se "solidifica" en la filosofía platónica. En este aspecto, dos influyentes filósofos modernos, Nietzsche y Heidegger, encuentran un punto de convergencia, argumentando que toda filosofía es esencialmente platonismo.

Además, la introducción de las enseñanzas de Heribert Boeder tuvo un impacto significativo en la perspectiva heideggeriana acerca del "fin de la filosofía y la tarea del pensamiento" (Boeder, 1962, pág. 98). Boeder reconoció la complejidad de reducir la obra de la Metafísica occidental únicamente a una "teoría del ser del ente" o "Ontología". Este nuevo enfoque trasciende las categorías de la Modernidad y la Posmodernidad, y presenta una visión alternativa de la doctrina de Parménides, no solo como el punto de inicio de la Metafísica, sino como el comienzo de la Primera de las tres Épocas en las que se puede dividir la historia completa de la "amor a la sabiduría" strictu sensu. Este planteamiento revoluciona la manera en que concebimos el origen de la filosofía, bajo la perspectiva *logotécnica* de Boeder, según su propio término.

Destacadas las fuentes empleadas para estudiar la filosofía de Parménides, seguidamente se procederá a la identificación y cita de aquellas que sobresalen en el ámbito del budismo. En el marco de la investigación budista desde la perspectiva occidental, se perfilan desafíos considerables vinculados primordialmente a las traducciones de textos fundamentales. A continuación, se resaltarán las traducciones más influyentes de los fragmentos examinados en este estudio, provenientes de los cánones originales. Mediante esta exposición, se busca también conferir reconocimiento a la filosofía oriental, que ostenta una tradición milenaria con autores, teorías y un legado equiparable al de la filosofía occidental.

En primer lugar, se destaca la significativa contribución de Edward Conze en el ámbito de la literatura *prajñaparamita*, cuyas traducciones han desempeñado un papel crucial y se erigen como una fuente esencial de referencia para académicos occidentales. Entre sus obras destacadas figura "The Prajñaparamita Literature" (Conze, 1960). La literatura *Prajñaparamita*, arraigada en la tradición del budismo Mahayana, abarca textos sagrados que profundizan en la doctrina de la *Perfección de la Sabiduría* y resaltan la virtud de la

compasión para alcanzar la iluminación. Estos escritos, que incluyen *sutras*² y comentarios, se centran en la comprensión de la naturaleza vacía de los fenómenos y en la superación de concepciones dualistas

Asimismo, Nagarjuna, un destacado filósofo budista indio del siglo II d.C., es reconocido por sus contribuciones fundamentales al pensamiento de la escuela Madhyamika. Su obra aborda la esencia de la realidad al resaltar la noción de vacuidad (*śūnyatā*) y cuestionar las percepciones dualistas. Entre sus obras destacadas se encuentra "Vigrahavyavartani"³, traducido al inglés por Kamaleswar Bhattacharya y disponible en "The Dialectical Method of Nagarjuna" (Kamaleswar, 2002). Asimismo, su obra "Mūlamadhyamaka-kārikā" cuenta con una traducción parcial en "Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters From The Prasannapada of Candrakīrti," con traducción e introducción a cargo de Mervyn Sprung (2008). Cabe destacar el texto "Mahāprajñāpāramitāsāstra", del cual solo se conserva la versión china. K. Venkata Ramanan ha compilado y traducido partes de esta obra en su libro "Nagarjuna's Philosophy" (Ramanan K. V., 2011).

Robert Thurman y Peter Harvey también han realizado contribuciones notables al campo de los estudios budistas. Thurman, a través de obras como "Essential Tibetan Buddhism" (2017) y su compromiso con la divulgación, ha contribuido a popularizar el budismo tibetano en el mundo occidental. Harvey, por su parte, es conocido por su enfoque en la ética budista y su obra "An Introduction to Buddhism" (2013) es ampliamente utilizada en la enseñanza académica sobre el tema.

En el vasto campo de los estudios budistas, varios eruditos se han destacado por su análisis profundo y significativo sobre la vacuidad en el budismo, con un enfoque particular en la obra de Nāgārjuna, contribuyendo a la comprensión contemporánea de este concepto central en la filosofía budista. Aunque existen otros académicos notables que también han abordado este tema, la relevancia y profundidad de los análisis de estos autores justifican su mención destacada en el ámbito académico y su impacto en el estudio del budismo y la vacuidad.

David Kalupahana, distinguido académico de origen ceilandés, se ha destacado por su enfoque meticuloso en la filosofía budista y su contextualización histórica. Sus obras, entre las cuales se destacan "The Principles of Buddhist Psychology" (2016) y "Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way" (1986), han sido fundamentales para proporcionar análisis detallados sobre la obra de Nāgārjuna y su concepción de la vacuidad. Kalupahana enfatiza la importancia de situar el budismo en su contexto cultural e histórico, lo que enriquece la comprensión contemporánea de esta tradición filosófica. También, el distinguido filósofo Jay L. Garfield, especializado en filosofía budista y comparada, ha contribuido de manera significativa al análisis de la vacuidad en el budismo. Sus estudios sobre la obra de Nāgārjuna y su filosofía de la vacuidad han sido influyentes, destacándose su obra "The Fundamental Wisdom of the Middle Way:

² En el budismo, un sutra es un tipo de texto que contiene los sermones o discursos atribuidos a Buda o a sus discípulos más cercanos. Estos textos forman parte de las escrituras budistas y contienen enseñanzas sobre la doctrina, la ética y la práctica espiritual. Los sutras son considerados sagrados y son una fuente fundamental de conocimiento y guía para los seguidores del budismo en diversas tradiciones (Tsongkhapa, 2007).

³ Traducción: "Volver contra el adversario sus propios argumentos"

Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*" (Garfield, 1995), donde profundiza en temas como la lógica budista y la relación entre la vacuidad y la ética.

Otro erudito destacado es Jan Westerhoff, quien ha realizado contribuciones importantes al estudio de la filosofía budista, especialmente en lo que respecta a la lógica de Nāgārjuna. Sus obras, como "Nāgārjuna's *Madhyamaka: A Philosophical Introduction*" (2009) y "The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy" (2018), ofrecen análisis detallados y accesibles del pensamiento de Nāgārjuna, resaltando su relevancia dentro de la tradición filosófica india. Además, Mark Siderits, reconocido filósofo, ha investigado ampliamente la filosofía budista india, incluyendo la obra de Nāgārjuna. Su libro "Buddhism as Philosophy: An Introduction" (2007) proporciona una visión clara y concisa de la filosofía budista, explorando conceptos fundamentales como la vacuidad, lo que lo convierte en una valiosa referencia para estudiantes y académicos. Por último, respecto a la figura de Nagarjuna y su análisis, destaca Juan Arnau y su obra "Budismo esencial" (Arnau, 2023).

Respecto a la comparación entre los dos pensadores, el análisis de la correlación entre el concepto de unidad planteado por Parménides y la noción de vacuidad en el budismo ha sido objeto de consideración limitada y superficial a lo largo de las investigaciones filosóficas. A pesar de la importancia intrínseca de estos dos paradigmas en sus respectivas tradiciones, la indagación exhaustiva de sus puntos de convergencia y divergencia ha recibido una atención insuficiente en el ámbito académico. Esta falta de profundización deja un espacio significativo para una exploración más rigurosa y detallada de las similitudes y contrastes inherentes a estas concepciones fundamentales, ofreciendo así una contribución valiosa al entendimiento filosófico y metafísico de ambas perspectivas.

Aldous Huxley señala similitudes en su obra "La filosofía perenne" (2010), donde argumentó que tanto la filosofía de Parménides como la vacuidad budista convergen hacia la percepción de una realidad subyacente de unidad y conciencia. Huxley, defensor del *perennialismo*, corriente que postula la existencia de verdades espirituales universales y eternas que trascienden las diferencias entre las diversas tradiciones religiosas, abogó por la existencia de un núcleo común de sabiduría espiritual más allá de las variaciones dogmáticas y culturales. Esta perspectiva busca resaltar similitudes éticas y metafísicas, subrayando la universalidad de una verdad espiritual profunda. El perennialismo religioso, que no descarta las diferencias entre las religiones, tiene influencia en movimientos interreligiosos dedicados al fomento del diálogo y la comprensión entre diversas tradiciones.

Ken Wilber, destacado filósofo integral estadounidense, ha realizado una exhaustiva exploración de las interrelaciones entre las filosofías orientales, con especial énfasis en el budismo, y la tradición filosófica occidental. Su obra "El espectro de la conciencia" (2010) es un análisis profundo en el que aborda la noción de no dualidad, vinculándola con la filosofía occidental y estableciendo conexiones sustanciales con la obra de Parménides. Wilber se sumerge en las complejidades de la no dualidad, examinando sus implicaciones filosóficas y su integración potencial en el contexto occidental. Su enfoque meticuloso y erudito proporciona una valiosa contribución al diálogo intercultural y al entendimiento transdisciplinario de las concepciones fundamentales de la conciencia.

También el erudito y filósofo David Loy ha dedicado extensos análisis a la intersección entre la no dualidad en la filosofía budista y algunos enfoques filosóficos occidentales. En su monografía "No Dualidad" (2020), Loy examina minuciosamente la concepción no dual en el budismo, el hinduismo y el taoísmo. Señala comparaciones entre el pensamiento de Parménides y la perspectiva hinduista sobre la realidad, así como una comparación del budismo y Heráclito. También aborda a otros autores como Heidegger o Sartre, entre otros. Su concepción de la realidad no dual en el budismo ha servido como un fundamento esencial para la elaboración de este estudio. En una línea similar, en su obra "The fifth Corner Four" (2018), Graham Priest se adentra en la metafísica budista. También apunta a alguna relación existente entre la filosofía occidental y la budista.

Esta comparación, aunque a primera vista podría parecer una tarea imposible debido a las diferencias culturales y temporales, ha revelado conexiones intrigantes y reflexiones compartidas sobre la naturaleza de la realidad y la unidad de la existencia. La intersección de estas dos tradiciones filosóficas enriquece nuestra comprensión de la no dualidad y nos invita a contemplar la naturaleza de la existencia desde perspectivas diversas, pero, en última instancia, convergentes.

En concordancia con la información expuesta hasta el momento, la presente obra se dedicará a la elaboración de un ensayo de filosofía comparativa que explorará detalladamente las similitudes y diferencias entre el concepto de unidad según Parménides y la noción de vacuidad en el contexto budista. No obstante, es crucial señalar que este trabajo no se embarcará en un análisis exhaustivo de todas las vertientes presentes en la milenaria tradición budista, sino que se centrará en las elaboraciones de Nagarjuna, cuyos desarrollos son los de mayor profundidad y claridad filosófica y por tanto más relevantes para el presente estudio. El análisis y la comparación de estos conceptos filosóficos de tradiciones distintas revelarán la significativa influencia de los presupuestos filosóficos en la cultura. Este enfoque demostrará que el análisis filosófico no sólo constituye una metodología válida, sino también una forma enriquecedora de sumergirse en la comprensión de la cultura, evidenciando la relevancia y la transversalidad de la reflexión filosófica en diversos contextos históricos y geográficos.

3. Antecedentes

3.1 Contexto histórico y cultural de ambos sistemas de pensamiento

En términos cronológicos, nos ubicamos en el contexto del siglo VI a.C., una época notable por el florecimiento de diversas corrientes de pensamiento en Eurasia. Entre estas, destacan los presocráticos, encabezados por figuras notables como Parménides, mientras que distintas personalidades significativas como Buda, Confucio, Isaías, Lao-Tse y Zoroastro emergen como líderes del pensamiento contemporáneo en otros lugares del globo. Este período se caracterizó por la proliferación de bulliciosas ciudades-estado y conflictos entre monarcas en busca de la expansión territorial. Paralelamente, los sacerdotes sostenían la vigencia de antiguos rituales y mitos, mientras una población en crecimiento experimentaba una creciente alienación y escepticismo. La emergencia de nuevas tecnologías en el transporte y la producción, junto con un marcado aumento en el comercio, generaba perspectivas innovadoras que demandaban la instauración de sistemas éticos y educativos acordes con tales desarrollos. Desde China hasta Grecia, surgían pensadores imbuidos en la búsqueda del significado de la existencia, la naturaleza de la realidad y la obtención de la serenidad mental, abordando un espectro variado de interrogantes en pos de hallar respuestas satisfactorias.

Este periodo histórico se correlaciona con el concepto de *Era Axial*, desarrollado por el filósofo y psiquiatra Karl Jaspers en su obra "Origen y meta de la historia" (2017). Esta etapa se define como un periodo fundamental en la historia de la humanidad, donde se produjeron cambios trascendentales en el pensamiento y la acción que abarcaron múltiples civilizaciones, transformando radicalmente la concepción del mundo y de la existencia humana. La importancia de la Era Axial radica en que marcó el inicio de un período de cuestionamiento de las estructuras tradicionales de pensamiento y la exploración de ideas que influyeron en el desarrollo posterior de la filosofía, la religión y la ética. Estos cambios sentaron las bases para nuevas formas de reflexionar sobre la existencia humana y el universo.

Como señala Jaspers, "Lo que sucedió hace 2500 años fue una transformación del hombre que, a pesar de todas sus ramificaciones, fue esencialmente uno solo: el nacimiento del hombre como lo concebimos hoy, el nacimiento del alma individual que aspira a la libertad y es consciente de la responsabilidad" (Jaspers, 2017, pág. 115). Esta idea tiene cierta reminiscencia al concepto de *Zeitgeist*, desarrollado por el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, sugiere que cada época histórica tiene una conciencia colectiva o un conjunto de ideas dominantes que definen sus valores, creencias y formas de pensamiento. Esta noción implica que los pensadores y líderes de una determinada era están influenciados por el espíritu del tiempo y que sus ideas reflejan las preocupaciones y las condiciones de su época.

En el trasfondo de la Era Axial emerge una interesante comparación entre el pensamiento de Parménides y el de Buda. Ambos representan respuestas distintas pero profundas a los interrogantes fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y la búsqueda de la verdad última en un contexto marcado por la incertidumbre y la inquietud existencial.

3.2 Biografía y datación del Buda histórico

Entre los pensadores que emergieron en este contexto de inquietud intelectual, destaca Siddhartha Gautama, el príncipe heredero del reino de Shakya, quien posteriormente fundaría el budismo. En términos cronológicos, se sitúa generalmente en los siglos IV o V a.C., si bien algunos historiadores sugieren una fecha específica en el año 563 a.C. (López, 2001, pág. 54). Originario de la región que hoy corresponde a la frontera entre India y Nepal, Siddhartha fue conocido como Shakyamuni o el Sabio de los Shakya después de alcanzar la iluminación, es decir, convertirse en un Buda.

Según la explicación de Robert A.F. Thurman (1991), el budismo se erige como una de las principales religiones a escala global y constituye además una fuerza impulsora en numerosos movimientos sociales, siendo también una parte significativa de la historia intelectual de la humanidad. Se estima que alrededor de 500 millones a 600 millones de personas practican el budismo en todo el mundo, lo que lo convierte en la cuarta religión más grande en términos de seguidores.

Tal y como presentan el *lalitavistara sūtra* y otros textos clásicos del contexto budista, a la edad de veintinueve años, el príncipe Siddhartha se encontraba en el umbral de asumir el trono de su nación, disfrutando de una posición de riqueza, matrimonio feliz y paternidad. Sin embargo, fue confrontado de manera súbita por la presencia de la vejez, la muerte y la enfermedad en su entorno. Motivado por este encuentro con la impermanencia de la existencia, Siddhartha tomó la decisión sorpresiva de abandonar su vida de privilegios y comodidades, siendo esto desconcertante para su familia y progenitor. Atraído por las promesas del ascetismo y la filosofía, buscaba explorar la posibilidad de trascender los límites convencionales de la vida y la muerte. En este sentido, renunció a sus posesiones materiales, a su familia y hogar, así como a su identidad y corporalidad, con el propósito de adentrarse en la meditación en lo profundo del bosque, con la determinación de alcanzar la verdad suprema o perecer en el intento.

Siddhartha Gautama se encontraba inmerso en el contexto cultural de la India antigua, donde la filosofía no se limitaba a meros aspectos académicos, sino que abarcaba esferas científicas y religiosas. Este entorno se caracterizaba por una aproximación al conocimiento basada en el empirismo, que implicaba la validación de verdades a través de la experiencia personal, siendo el yoga una manifestación prominente de este principio, al aspirar a la unión de la comprensión con el propio ser. En este paradigma, la utilidad de un conocimiento se evaluaba en función de su capacidad transformadora en el individuo, lo que se conoce como foco soteriológico, ya que el propósito último de la búsqueda filosófica consistía en integrar cuerpo y alma, mente y emociones. De esta manera, la verdad debía ser experimentada a nivel visceral, profundizando en los estratos más íntimos del ser y asumiéndola como propia. En este proceso, la meditación y las prácticas de concentración desempeñaban un papel crucial, ya que eran consideradas como herramientas indispensables para alcanzar niveles de comprensión más elevados.

Según explica Karen Armstrong (2017), en la tradición india, era común observar a los yoguis someter sus cuerpos a mortificaciones extremas y a la práctica del abandono corporal como parte de sus indagaciones espirituales. Por un período de seis años, Siddhartha se unió a estos ascetas, llevando a cabo rigurosos ayunos y mortificaciones que lo llevaron al extremo de la emancipación física. Durante este tiempo, logró alcanzar

un profundo estado de absorción mental en los llamados reinos de forma ilimitada, experimentando estados de luz, gozo, igualdad y amor. Desarrolló una maestría en técnicas de trance psicofísico que lo condujeron a explorar los reinos sin forma, incluyendo el espacio infinito, la nada absoluta, la conciencia infinita y el reino más allá de la capacidad humana de concebir. Sin embargo, a pesar de estos logros, Siddhartha aún no encontraba satisfacción en su búsqueda espiritual.

A los treinta y cinco años de edad, Siddhartha Gautama experimentó una transformación significativa en su vida al renunciar al ascetismo y adoptar un estilo de vida más equilibrado y moderado, incluyendo la aceptación de alimentos convencionales. Determinado a alcanzar la iluminación suprema, se comprometió a permanecer inmóvil bajo una majestuosa higuera pipal (árbol de *bodhi*) hasta haber comprendido plenamente la naturaleza de la existencia y haberse convertido en un Buda. Al amanecer del día siguiente, Siddhartha logró su objetivo al alcanzar la perfecta iluminación, la cual él mismo definió como el logro del conocimiento experimental total sobre la naturaleza precisa de la realidad, acompañado de una liberación completa y una consciencia plena que abarca todas sus dimensiones. En su pronunciamiento posterior, Siddhartha declaró haber descubierto la vacuidad, entendida como la realidad fundamental de todas las cosas en su estado último de libertad con respecto al yo. Este concepto implica que las entidades están inherentemente libres de cualquier identidad intrínseca, sustancia aislada o existencia de una esencia subsistente.

A lo largo de su ministerio, el Buda atrajo seguidores provenientes de diversas clases sociales y regiones, y sus enseñanzas se propagaron ampliamente. Sin embargo, su vida estuvo marcada por la adversidad y la oposición, enfrentando varios intentos de acabar con su existencia. Finalmente, a la edad de 80 años, el Buda falleció en Kusinagara, Nepal, dejando un legado perdurable que ha impactado a innumerables personas a lo largo de los siglos. Su muerte, conocida como el *parinirvana*, simbolizó el término de su vida terrenal y el inicio de su trascendencia hacia un estado de completa liberación del sufrimiento humano.

Los conceptos esgrimidos por Gautama a menudo resultan intimidantes para la gente común, quienes percibían dificultades para comprender sus enseñanzas. El Buda, en su búsqueda de la libertad a través del sufrimiento, llegó a la conclusión de que la verdad era intrínseca a la misma estructura de la realidad. Al alcanzar un estado de verdadera libertad, donde el mundo ya no ejercía dominio sobre él, pudo comprometerse de manera creativa con la realidad circundante. Reconociendo que otros seguían atrapados en la ignorancia, dedicó el resto de su vida a viajar por el norte de la India, difundiendo las enseñanzas del *Dharma* y estableciendo una comunidad de discípulos conocida como la *Sangha*, con el propósito de facilitar la liberación del sufrimiento para el resto de la población.

3.2 Biografía y datación de Parménides

Parménides, ilustre filósofo presocrático, vio la luz en Elea, conocida en la época romana como Velia, enclave situado en la región de Magna Grecia. De acuerdo con Diógenes Laercio (2021), su progenitor fue Pires, perteneciendo así a una familia acomodada y aristocrática. La biografía del filósofo se ve enriquecida por las perspectivas divergentes

transmitidas por Laercio en relación con la influencia pedagógica que marcó sus primeros años. Según Teofasio, Parménides inició su formación bajo la tutela de Jenófanes, aunque pronto abandonó esta senda para asociarse con Aminias, un seguidor de la doctrina pitagórica, a quien finalmente eligió como su maestro preeminente. La reflexión parmenídea revela la aplicación reflexiva de la proporcionalidad matemática pitagórica. Otra tradición, creada por el sobrino de Platón, Espeusipo, sostiene que Parménides fue legislador y Elea le debía alguna de sus leyes (Guthrie, 2012).

La información concerniente a la cronología de Parménides, incluyendo su fecha de nacimiento, fallecimiento y periodo de actividad filosófica, se encuentra enmarcada en una opacidad prácticamente insuperable. Los estudiosos se ven compelidos a teorizar sobre estas cuestiones basándose en datos de veracidad cuestionable relacionados con su nacimiento y la cúspide de su actividad filosófica, sin lograr establecer con certeza fechas concretas más allá de aproximaciones vacilantes.

Las conjeturas relativas a la datación del nacimiento de Parménides encuentran sus fundamentos en dos fuentes históricas de singular importancia. La primera, derivada de Apolodoro y transmitida por el erudito Diógenes Laercio, delinea la Olimpíada 69^a (entre el 504 a.C. y el 500 a.C.) como el período de plenitud, convenientemente ubicando su nacimiento cuarenta años atrás (544 a.C. – 540 a.C.). La segunda fuente emana del diálogo Parménides de Platón (2002), en el cual se presenta una escenificación ficticia donde Parménides, con sesenta y cinco años, y su discípulo Zenón, con cuarenta años, emprenden un viaje hacia Atenas con motivo de las Grandes Panateneas. En este contexto, Sócrates es caracterizado como un individuo de juventud incipiente, según la narrativa platónica.

La primera elección se reputa como la de menor escrupulosidad, ya que se constata que Apolodoro tenía la costumbre de armonizar grandes eventos históricos con la fase de plenitud de un filósofo, generalmente situada en torno a los cuarenta años. A esta práctica se añade la peculiaridad de Apolodoro de vincular este apogeo con el nacimiento del presunto discípulo del filósofo en cuestión. En este caso, según el perspicaz análisis de Burnet (1930), la cumbre intelectual de Jenófanes, preceptor de Parménides, coincide con la fundación de Elea en el año 540 a.C., y, por consiguiente, con el nacimiento de Parménides. A raíz de las observaciones críticas de Burnet, eruditos posteriores como Raven (2017), Conford (1989) o Guthrie (2012) prefieren respaldar la cronología fundamentada en el diálogo platónico (Palmer J., 2007).

Platón nos ofrece un periodo aproximado cuando habla del encuentro entre Parménides y Sócrates en su diálogo “Parménides”: - “Zenón y Parménides llegaron cierta vez a Atenas para las Grandes Panateneas. Parménides era ya de edad muy avanzada, tenía alrededor de sesenta y cinco años, con cabellos completamente encanecidos, pero de aspecto distinguido, y Zenón tenía alrededor de cuarenta años... Sócrates era, por entonces, muy joven.”- (Platón, 2002, pág. 32).

La profusión de detalles en la obra platónica sugiere la adopción de un enfoque cronológico preciso por parte de Platón. En sus escritos, Platón consigna que Sócrates era notablemente joven, una afirmación que se interpreta como indicativa de que no supera los veinte años en ese momento (Thomson, 1955). La fecha del deceso de Sócrates, situada en el año 399 a.C., y su edad al momento de su fallecimiento, aproximadamente

setenta años, permiten inferir su año de nacimiento: 469 a.C. Considerando que las Grandes Panateneas se celebraban cada cuatrienio, y atendiendo a las ediciones celebradas durante la juventud de Sócrates (454, 450, 446 a.C.), se considera más probable que el encuentro ficticio entre Parménides, de alrededor de 65 años, y Sócrates, tuviera lugar en el año 450 a.C., cuando Sócrates contaba con 19 años. En consecuencia, se infiere que el nacimiento de Parménides tuvo lugar alrededor del año 515 a.C. Hay autores que también discuten esta aproximación e incluso la niegan, como Conrado Eggers Lan (Lan, 2011). Existen otras aproximaciones en relación a otros presocráticos, pero no se puede ofrecer una datación exacta.

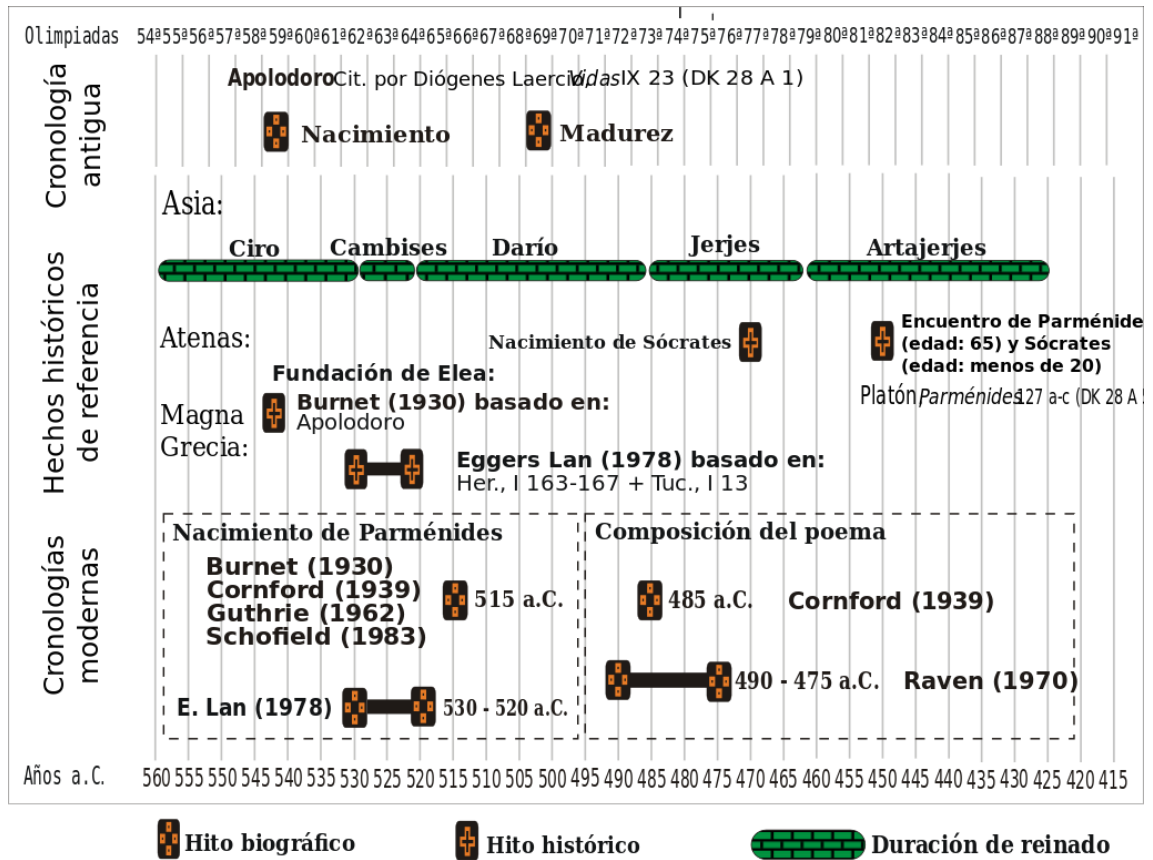


Tabla hipótesis sobre el año de nacimiento de Parménides y fecha de composición de su poema, realizada por el profesor Juan José Moral.

4. Śūnyatā en el budismo

Por las ramas del laurel

vi dos palomas desnudas.

La una era la otra

y las dos eran ninguna.

FEDERICO GARCÍA-LORCA

4.1 Introducción al budismo y sus conceptos fundamentales

A pesar de la considerable heterogeneidad en las prácticas y manifestaciones, las distintas escuelas budistas comparten una serie de postulados filosóficos esenciales. Estos principios, aunque se manifiesten de manera variada, exhiben una íntima interrelación y demandan una comprensión holística para su completa comprensión. Un aspecto llamativo es la orientación común hacia el dharma, concebido como la ley universal o el orden cósmico que los practicantes deben realizar.

El núcleo doctrinal del budismo, encapsulado por las *Cuatro Nobles Verdades* y el *Noble Óctuple Sendero*, se distingue por su carencia de referencias a divinidades o prácticas devocionales. En su lugar, estas enseñanzas se enfocan en preceptos éticos y meditativos fundados en la comprensión del sufrimiento psicológico derivado de la naturaleza efímera de la existencia. No obstante, aunque se clasifique como una religión no teísta, el budismo no descarta la existencia de realidades espirituales como la reencarnación, el *karma* y la presencia de seres espirituales y divinidades, que se conciben como seres iluminados que han alcanzado la realización, como los Budas, o como representaciones simbólicas de la iluminación, representando así una alternativa significativamente distinta del concepto tradicional occidental de divinidad y su derivada veneración.

Tras alcanzar el estado de iluminación, Buda Gautama dirigió su primer discurso, conocido como "la puesta en marcha de la rueda del dharma" (*dharmacakkappavattana*), a sus compañeros de meditación previos (Armstrong, 2017). En este discurso inicial, Buda Gautama sentó los cimientos para la comprensión de la realidad del sufrimiento y su cese. Estos fundamentos, denominados las Cuatro Nobles Verdades (Guenther, 2005), representan una enseñanza esencial dentro del budismo y abordan el concepto de *Dukkha*⁴, un término que denota una angustia o insatisfacción de índole existencial.

La primera noble verdad es, precisamente, la revelación de la existencia de *Dukkha* que constituye el punto de partida central para la práctica budista al reconocer la naturaleza universalmente imperfecta y sufrida de la existencia. Esta premisa subyacente alberga las enseñanzas fundamentales de las *Tres Marcas de la Existencia*, tal como se ilustra en el

⁴ En la lengua pāli: *Dukkha*. Denota un concepto central en el budismo que carece de una traducción exactamente equivalente en las lenguas europeas. A menudo se ha interpretado como sufrimiento, lo que conlleva una connotación pesimista que no captura completamente su significado en el contexto budista. Buda, al discutir este concepto, proporcionó ejemplos como el estar con alguien que no es de tu agrado, o no estar con alguien que sí lo es. Algunos estudiosos, como Peter Harvey, sugieren términos alternativos como insatisfacción o descontento. Además, se ha traducido como sed, incomodidad, imperfección, dolor, tensión, ir contra corriente, presión, vacío, intranquilidad, agonía. Representa el peso o la carga existencial inherente a la condición humana en el ciclo de existencia samsárica.

Dhammacakkappavattana sutta, donde se afirma que "El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, asociarse con lo indeseable es sufrimiento, separarse de lo deseable es sufrimiento, no obtener lo deseado es sufrimiento. En breve, los cinco agregados de la adherencia son sufrimiento" (Wetershoff, 2018, pág. 118). La esencia del budismo radica en la comprensión de que anhelamos y nos apegamos a situaciones y cosas transitorias, lo que nos sitúa en el ciclo de *samsara*⁵, caracterizado por la sucesión interminable de renacimientos y muertes. En nuestra búsqueda de la felicidad en elementos y estados que son inherentemente efímeros, nos enfrentamos a una insatisfacción crónica y a la incapacidad de alcanzar la verdadera plenitud.

La segunda noble verdad es que el origen del *Dukkha* es el *Tṛṣṇā*⁶. El sufrimiento, según la doctrina budista, tiene su origen en el anhelo generado por los deseos, los sentidos y el placer sensorial, así como en la búsqueda incesante de satisfacción en cualquier situación o condición placentera, tanto en el presente como en el futuro. Esta concepción identifica tres formas específicas de anhelo: *kama-tanha*, asociado al deseo de placeres sensoriales; *bhava-tanha*, relacionado con el anhelo de perpetuar el ciclo de vida y muerte; y *vibhava-tanha*, caracterizado por el deseo de evadir el mundo y los sentimientos dolorosos. En esta línea de pensamiento, se reconoce que la creencia errónea en la satisfacción permanente del yo a través de acciones, logros, objetos, personas o entornos, constituye, en realidad, una construcción efímera de la mente. El apego y el anhelo engendran karma, lo que nos atan al *samsara*, el ciclo de muerte y renacimiento en la cosmología budista.

En tercer lugar, el Buda señaló que el *Nirvana*⁷ cesa el *Dukkha*. Este estado, representa la posibilidad de poner fin al sufrimiento y se asocia metafóricamente con el apagar de nuestras existencias en el *samsara*, lo que implica el cese del ciclo de renacimientos

⁵ El concepto de *Samsara*, arraigado en las religiones dhármicas como el Hinduismo, el Budismo y el Jainismo, representa el ciclo interminable de nacimiento, muerte y renacimiento experimentado por los seres vivos. Este término sánscrito se traduce comúnmente como flujo o vagabundeo, reflejando la naturaleza perpetua y cíclica de la existencia en este mundo material.

Según la filosofía dhármica, las acciones (karma) realizadas por un individuo durante su vida influyen en la calidad y las circunstancias de su próximo renacimiento. Así, el *samsara* no solo denota el proceso de transmigración de un cuerpo a otro, sino que también subraya la idea de que las acciones pasadas determinan las condiciones futuras de la existencia. Este ciclo continuo de nacimiento, muerte y renacimiento persiste hasta que se alcance la liberación espiritual (*moksha* o *nirvana*), que implica la realización de la verdadera naturaleza del ser y la cesación del *samsara*.

En un sentido más amplio, el *samsara* no se limita únicamente a la reencarnación individual, sino que abarca la totalidad de la existencia condicionada por el deseo y la ignorancia. Como tal, se considera un estado de sufrimiento y limitación inherente, del cual se busca escapar mediante la búsqueda de la iluminación espiritual y la trascendencia de las ataduras mundanas.

⁶ La etimología del término proviene del antiguo verbo *trish*, que significa tener sed, con su presencia documentada en el *Rigveda*, el texto más antiguo de la India que data de mediados del segundo milenio a.C. La palabra sánscrita *risna* o *tṛṣṇā* (en pali: *taṇhā*) denota sed o apego. En el contexto sánscrito, se refiere al deseo, la voluntad, el anhelo y la sed.

⁷ De acuerdo con las investigaciones de R. F. Gombrich (2006), se sugiere que una traducción más precisa del término *nirvana* sería apagado, en referencia a una vela extinguida. Este concepto posee una relevancia significativa en las doctrinas del budismo, hinduismo y jainismo. Collins por su parte, en la obra "Nirvana and the other buddhist felicities" (1998), sostiene que los budistas parecen ser los primeros en adoptar el vocablo *nirvana*. Según sus análisis, la palabra *nirvāṇa* se origina en la raíz verbal sánscrita *vā*, que significa soplar, en su forma de participio pasado *vāna*, que se traduce como soplado, y está prefijada con *ni*, que significa fuera. De este modo, el significado primordial del término sería soplado, extinguido. Se reconoce que el camino hacia el *nirvana* se caracteriza por una aproximación negativa, delineando lo que no es. Este tema será examinado con mayor profundidad en las secciones posteriores del presente estudio.

gracias a la liberación total de deseos, identidad, reencarnaciones y sufrimiento. Este estado de realización se alcanza mediante la práctica de la meditación y la purificación de la mente. Es esencial enfatizar que la comprensión del nirvana es inalcanzable para aquellos que no lo han experimentado personalmente.

La cuarta noble verdad es que el *Noble Óctuple Sendero*⁸, es la vía para alcanzar el nirvana. El budismo propone un método, que busca evitar los extremos de una búsqueda desmedida de satisfacción y una mortificación innecesaria, y se compone de tres aspectos esenciales: la sabiduría, la conducta ética y el desarrollo de la mente y el corazón a través de prácticas como la meditación, la atención plena y la reflexión continua del momento presente. Requiere un enfoque sistemático y disciplinado para eliminar la ignorancia y el deseo, lo cual conduce gradualmente hacia la erradicación del sufrimiento. Este enfoque holístico busca fomentar el crecimiento espiritual y la liberación del ciclo de renacimiento, ofreciendo un camino hacia la comprensión profunda a través de ocho componentes interrelacionados que, en su síntesis, conducen a la cesación de Dukkha (Ñanamoli, 1991). Estos elementos se dividen, a su vez, en tres esferas fundamentales, siendo la primera de ellas la dimensión de la sabiduría⁹, que engloba la visión y el

⁸ El Noble Óctuple Sendero se compone por:

1. Visión Correcta: Se refiere a la percepción precisa de la realidad, despojada de ilusiones y distorsiones mentales. Esta comprensión abarca las Tres Marcas de la Existencia: la impermanencia, el sufrimiento y la ausencia de un yo permanente. Según Peter Harvey, esta visión implica la aceptación de las Cuatro Nobles Verdades, así como del concepto de Karma y Renacimiento.
2. Intención Correcta: Consiste en el cultivo de una intención altruista, caracterizada por la renuncia al mal y la generación de pensamientos benevolentes. Esta intención se basa en el fomento de actitudes de compasión y amor hacia todos los seres sintientes.
3. Palabra Correcta: Implica comunicarse con sinceridad y veracidad, evitando la mentira, la calumnia y el discurso perjudicial. También implica el uso constructivo del lenguaje, promoviendo la armonía y el entendimiento entre las personas.
4. Acción Correcta: Se refiere a la conducta ética y recta, que consiste en abstenerse de acciones perjudiciales como el asesinato, el robo y la falsedad. Esto incluye el seguimiento de los Preceptos Budistas, que promueven la no violencia, la honestidad, la moderación y la castidad.
5. Modo de Vida Correcto: Consiste en mantener un estilo de vida íntegro, pacífico y ético, evitando actividades que puedan causar daño a otros individuos. Además, implica llevar una existencia simple y responsable, caracterizada por la práctica de la generosidad y la contribución al bienestar comunitario.
6. Esfuerzo Correcto: Se refiere a la cultivación de una voluntad sólida y perseverante para superar las tendencias negativas y promover las positivas. Este aspecto del Noble Óctuple Sendero implica un esfuerzo constante y disciplinado para desarrollar cualidades virtuosas y superar las aflicciones mentales, como la avaricia, la ira y la ignorancia. Según Harvey, este esfuerzo se centra en abordar los obstáculos internos que puedan perturbar la práctica meditativa.
7. Atención Plena: Consiste en desarrollar una conciencia plena y alerta, observando los pensamientos, sensaciones y emociones sin dejarse llevar por el apego o la aversión. Esta práctica se lleva a cabo mediante la observación imparcial de los fenómenos internos y externos, cultivando la atención plena en cada momento presente.
8. Concentración: Implica entrenar la mente para enfocarse de manera exclusiva y constante en un objeto de meditación, con el fin de desarrollar la calma y la claridad mental. Se practica a través de técnicas meditativas destinadas a cultivar la estabilidad mental y alcanzar una profunda absorción en la experiencia presente.

⁹ Sánscrito: *Prajñā*: denota discernimiento, comprensión y agudeza cognitiva. Esta capacidad se interpreta como la realización de la insustancialidad (*Anātman*) y la transitoriedad, entre otros conceptos, fundamentada en la asimilación de las cuatro nobles verdades del budismo.

pensamiento correctos. A continuación, se encuentra la esfera de las virtudes éticas¹⁰, compuesta por el habla y la acción correctas, así como por los medios de vida apropiados. Por último, se sitúa la esfera de la concentración¹¹, que abarca el esfuerzo y la atención plena.

Por otro lado, otro concepto fundamental del budismo es el dharma. Proviene del sánscrito y tiene su raíz en *dhr*, que denota aprehensión. En su traducción, dharma puede interpretarse como realidad, verdad o enseñanza. Según la visión budista, cualquier ser con capacidad de comprensión puede alcanzar la verdad, lo que conduce a una experiencia directa de la realidad, con repercusiones en la transformación personal, la felicidad y la libertad. Asistir a otros en la consecución de este entendimiento se considera el mayor acto de generosidad, ya que implica ayudarles a alcanzar la comprensión profunda. En este aspecto, el budismo se distingue de otras tradiciones religiosas, ya que la verdad no se presenta como una doctrina que debe ser aceptada de forma dogmática, sino que debe ser comprendida a través de un proceso de autotransformación, experimentación y examen. Por ende, la comprensión de la verdad no implica simplemente creer en sus proposiciones verbales, sino internalizarla a través de la experiencia directa.

Para facilitar este propósito, Buda estableció una nueva institución educativa, accesible tanto para sus contemporáneos como para las generaciones futuras, con el fin de vivir y aprender de acuerdo con el dharma. Esta comunidad, conocida como la *sangha*, establece requisitos estrictos de no violencia, celibato, honestidad y generosidad. Se crearon los primeros monasterios de monjas y monjes en la historia de la humanidad (Thurman R. , 2000), donde se fomentaba el cultivo de la comprensión y la práctica del dharma. Así, el maestro iluminado, la enseñanza y la comunidad – el Buda, el Dharma y el Sangha – fueron conocidos como las *Tres Joyas* (Siderits, 2007).

Continuando, a lo largo de su vida, Siddhartha no dejó ningún registro escrito de sus enseñanzas, a pesar de haber impartido sus discursos en diversos lugares durante muchos años. No obstante, sus palabras y enseñanzas fueron transmitidas oralmente y posteriormente registradas en una variedad de textos que muestran notables diferencias entre sí. En respuesta a estas discrepancias, las civilizaciones budistas produjeron numerosos escritos con el fin de reconciliar las variaciones doctrinales. A pesar de las divergencias, se puede identificar un sustrato común subyacente a todas estas diferencias,

¹⁰Sanscrito: *śīla*. El habla correcta implica abstenerse de mentir, hablar de manera divisiva, usar lenguaje ofensivo o frívolo, y chismear. La acción correcta implica abstenerse de dañar a otros seres vivos, robar, cometer actos sexuales inapropiados, y consumir sustancias intoxicantes que nublan la mente y promueven la negligencia. Los medios de vida apropiados implican ganarse la vida de manera ética y honesta, evitando cualquier actividad que cause daño o sufrimiento a otros seres. Estas virtudes éticas son consideradas como la base para cultivar una mente pacífica y compasiva, y son esenciales para avanzar en el camino hacia la iluminación en el budismo.

¹¹Sánscrito: *Samadhi*. El vocablo sánscrito *saṃādhi* (समाधि) deriva de *sam* o *samiak*, que significa completo, y *ādhi*, que alude a la absorción mental. *Samadhi* se define como el estado de conciencia al que se accede durante la práctica de la meditación, en el cual el individuo experimenta una sensación de fusión con el universo. Esta noción está presente en diversas tradiciones religiosas y místicas del Este de Asia, tales como el hinduismo, el budismo, el jainismo, el sijismo y el yoga, donde *saṃādhi* se interpreta como un estado de meditación, contemplación o recogimiento en el que se percibe alcanzar la unidad con lo divino (Wentz, 1935).

lo que sugiere la existencia de un núcleo esencial compartido entre las diversas interpretaciones y expresiones doctrinales del budismo.

Durante un extenso período histórico, los adeptos budistas de origen indio se dedicaron a la empresa de emancipar a su comunidad, para lo cual concibieron tres modalidades de práctica espiritual conocidas como Vehículos. El primero de estos vehículos, denominado *Vehículo Individual o monástico* (Fronsdal, 2008), guarda cierta correspondencia, aunque no total, con la corriente contemporánea del budismo Theravada^{12,13}. Este término alude a la búsqueda de la liberación individual de las falacias egocéntricas mediante un enfoque basado en preceptos doctrinales, estructuras institucionales y prácticas contemplativas.

Los *arhats*, considerados santos que han realizado la liberación del sufrimiento y han alcanzado el estado de nirvana de manera autónoma, desempeñaron un papel revolucionario en la sociedad india de la época, su número experimentó un constante incremento y fueron venerados por encarnar las virtudes asociadas a la extinción del ego, así como por su compasión y santidad. A lo largo de un periodo aproximado de quinientos años, el *Vehículo Individual* fue consolidándose y extendiéndose en una sociedad india caracterizada por un riguroso control social. Durante este lapso temporal, el budismo se expandió más allá de las fronteras de la India, encontrando recepción especialmente en regiones como el mundo iranio¹⁴ y Sri Lanka.

El segundo vehículo, conocido como *Vehículo Universal, Superior, Social o Mesiánico*, se adscribe al budismo *Mahayana* contemporáneo. La designación deriva de la aspiración mesiánica de esta corriente por establecer un reino de armonía, bienestar y abundancia mediante la emancipación de todos los seres sintientes y aquellos que cultivan esta aspiración son denominados *bodhisattvas*. El bodhisattva, comprometido con la realización de la iluminación, comprende la naturaleza interconectada de la existencia y se compromete a posponer su propia liberación, sometiéndose a la rueda del Karma, hasta que todos los demás hayan alcanzado el estado de paz. Los textos sagrados del Mahayana, conocidos como sutras, describen poéticamente un universo vasto y multidimensional, sin límites ni fronteras (Weterhoff, 2009), en el que la concepción de tiempo es ilimitada y los ciclos de vida interminables, por lo que la tarea del bodhisattva se percibe como factible y realizable. A través de innumerables ciclos de nacimiento y muerte, y mediante esfuerzos continuos, el bodhisattva desarrolla una comprensión profunda del mundo y

¹² El enfoque teravada, también reconocido como *hinayana*, aunque esta denominación no es respaldada por los practicantes de la corriente teravada, dado que implica una connotación peyorativa al significar Vehículo Inferior. Este término se percibe como despectivo y fue atribuido por los seguidores del mahayana, quienes, a su vez, denominan a su propia corriente como el Vehículo Superior. Así mismo, vajrayana se traduciría como Vehículo del Diamante.

¹³ El Theravada, una de las principales corrientes del budismo, está estrechamente vinculado con el Canon Pali, una colección de textos religiosos y filosóficos escritos en la lengua Pali. Aunque comúnmente se utiliza el término Theravada para referirse al Canon Pali, es importante destacar que el Theravada representa solo una parte destacada y antigua de las tradiciones que se encuentran en el Canon Pali. Este canon abarca una amplia variedad de textos y tradiciones que van más allá de lo que se considera exclusivamente Theravada, incluyendo discursos del Buda, reglas monásticas y tratados doctrinales que han sido preservados en la lengua Pali.

¹⁴ Los pueblos iranos son aquellos que hablan lenguas iraníes y comparten una herencia cultural común. Se distribuyen principalmente en regiones de Asia occidental y central, incluyendo territorios que hoy conforman Irán, Afganistán, Tayikistán, Uzbekistán y partes de Pakistán e India. Culturas como la persa, parta, meda, sogdiana y bactriana son ejemplos de pueblos iranos que han dejado una huella significativa en la historia de la región.

trabaja incansablemente para beneficiar a todos los seres sintientes, expandiendo así sus capacidades ilimitadas. Esta corriente del budismo predominó aproximadamente quinientos años después del fallecimiento del Buda histórico, y se propagó a lo largo de la Ruta de la Seda, alcanzando los reinos de Asia Central, diversos estados del Sudeste Asiático y China.

El tercer vehículo, conocido como *Vehículo Tántrico o Apocalíptico*, constituye una extensión del aspecto esotérico inherente al segundo vehículo budista, el Mahayana (Wentz, 1935). Se le conoce como *Vajrayana* y es la principal corriente del budismo tibetano, caracterizado por la integración de enseñanzas y prácticas de diferentes tradiciones, incluyendo el Mahayana y el tantrismo indio, junto con elementos autóctonos del Tíbet y otras regiones del Himalaya. También denominado el *Rayo (vajra)*, el *Diamante* o el *Vehículo Tecnológico (tantra)*, este enfoque se distingue por su sofisticación técnica y su capacidad de acción rápida e irresistible. Surgió para satisfacer las necesidades de aquellos individuos para quienes la espera de múltiples vidas con el fin de alcanzar la liberación resultaba demasiado prolongada o intensa en relación con la misión mesiánica de aliviar el sufrimiento de los demás. Su propósito principal radica en acelerar el proceso evolutivo mediante el empleo de métodos mágicos con miras a alcanzar el estado de budeidad. Los practicantes avanzados de esta corriente, conocidos como *mahasiddhas*, son considerados héroes y heroínas que han alcanzado la perfección espiritual a través del tantra, logrando manifestaciones sutiles de sus cuerpos, aunque, paradójicamente, optan por mantener una presencia física burda para interactuar con sus respectivas sociedades y asistirles en su desarrollo espiritual.

Para finalizar, la culminación espiritual en el budismo, comúnmente conceptualizada como la iluminación, se concibe tradicionalmente como un estado de comprensión superior alcanzado a nivel mental. Sin embargo, es importante destacar que la budeidad también implica una transformación física del individuo. Los bodhisattvas, quienes aspiran a alcanzar este estado, desarrollan tanto su cuerpo como su mente a través de prácticas destinadas a la liberación y el cultivo de la compasión, así como mediante el fomento de la sabiduría y la contemplación. Los Vehículos budistas están diseñados para fomentar este desarrollo compasivo, lo que conlleva a una profundización considerable en la comprensión del universo. El propósito último es la realización de la realidad última, conocida como vacuidad, mediante una subjetividad de naturaleza sutil que difiere de la mente ordinaria y burda. Esta experiencia se describe como la Gran Beatitud (*mahasukha*), una subjetividad sutil activada como una conciencia total subatómica centrada en la vacuidad.

4.2 Concepción de Śūnyatā en el budismo

La noción de *Śūnyatā*, constituye un elemento central en la cosmovisión budista, representando la idea de la realidad última. Este concepto es ampliamente compartido y aceptado en las diversas corrientes dentro del budismo, aunque su interpretación puede variar (Newland, 1995). Generalmente traducido como vacuidad o ausencia de existencia inherente, postula que todos los fenómenos carecen de una existencia intrínseca y autónoma, lo que implica la ausencia de una naturaleza propia o esencia permanente. Esta doctrina desafía las concepciones convencionales de la realidad, que suelen concebir las cosas como sólidas, permanentes y separadas. Por el contrario, la vacuidad sugiere que

todo está interconectado y en constante cambio. Es importante destacar que la vacuidad no niega la existencia de las cosas, sino que resalta su naturaleza relativa y su dependencia de causas y condiciones.

Una conceptualización más afín a la noción de vacuidad en el contexto budista, como propone el académico David Loy, implica la "negación del pensamiento dualista" (Loy, 2020, pág. 134). El budismo adopta una postura crítica hacia el pensamiento dualista, cuestionando sus supuestos y paradigmas fundamentales. La vacuidad puede entenderse como una forma de no dualidad, ya que desafía la concepción de la realidad basada en categorías opuestas, como ser y no ser, vida y muerte. Desde esta óptica, la dualidad se percibe como una construcción mental que engendra ilusión, dado que ambas polaridades contrapuestas son, en última instancia, interdependientes. Al adoptar una de las polaridades en la dualidad, se refuerza simultáneamente su opuesto, lo que conduce a una percepción de una realidad más allá de las divisiones aparentes. Como afirmó Nagarjuna "El 'mal' solo existe en relación con el 'bien', y es en relación con lo 'malo' que concebimos la idea de lo 'bueno'. Por lo tanto, la noción de 'bien' resulta inseparable de la noción de 'mal', y de igual modo, la noción de 'mal' depende también de la noción de bien" (Loy, 2020, pág. 32).

En términos generales, la reflexión sobre la vacuidad abarca dos elementos fundamentales del budismo: la doctrina de *Anatta* (no-yo) y el *Pratītyasamutpāda*, conocido como surgimiento dependiente. Según la enseñanza budista, lo que comúnmente concebimos como el Yo humano carece de existencia intrínseca y es una ilusión. Así, el Anatta postula que, en lugar de un yo sustancial y permanente, sólo encontramos agregados de elementos como la consciencia, la mente y las sensaciones, que unimos en una construcción conceptual de identidad que carece de realidad última. Esta comprensión es compartida por todas las escuelas budistas y constituye un aspecto central en el camino hacia la iluminación y la realización del nirvana. Desde la perspectiva del Buda, la falta de comprensión acerca de nuestra verdadera naturaleza libre nos lleva a percibirnos a nosotros mismos como entidades separadas, lo que da inicio a un ciclo de sufrimiento continuo. La concepción común de la libertad suele asociarse con un estado de escape del mundo, y tendemos a esforzarnos intensamente por alcanzarla cuando nos enfrentamos a una oposición abrumadora. No obstante, al examinar tanto el universo como nuestra propia existencia con un enfoque crítico, podemos cultivar una sabiduría que nos permita romper este ciclo de sufrimiento.

Al trascender la ilusión del yo como una entidad separada del universo, que solemos percibir como un Otro objetivo, llegamos a la comprensión de que no hay un yo verdadero que deba ser preservado ni un universo real que exista independientemente de nuestra percepción. Por consiguiente, tampoco existe una libertad aislada del mundo. Al liberarnos de las preocupaciones centradas en el ego al ir más allá del concepto del yo, podemos experimentar una auténtica sensación de felicidad, dado que las acciones ya no se experimentan como sufrimiento al no haber un yo que las perciba como tales. Según la interpretación de Robert A.F. Thurman (2017), la liberación del concepto del yo conlleva una percepción del ser vivo como una entidad real, interconectada y en perpetua transformación, inmersa en un entorno caracterizado por una continua interacción. Esta perspectiva no implica la negación de la existencia del individuo, sino que lo concibe

como una entidad dinámica integrada en una compleja red de fenómenos, alejada de concepciones estáticas, alienadas o aisladas¹⁵.

Por otro lado, el concepto de Surgimiento Dependiente postula que todas las cosas existen en función de la interdependencia entre sí. Este principio sostiene que todo fenómeno es temporal y únicamente subsiste en virtud de su relación con otros elementos. Thich Nhat Hanh (Hanh, 2018), un destacado exponente contemporáneo del budismo, ilustra esta idea con el ejemplo de una flor. Aunque podríamos percibirla como una entidad independiente, en realidad su existencia depende del sol, la tierra, el espacio circundante y el tiempo en el que se desarrolla. Incluso las partes constituyentes de los objetos están interconectadas entre sí, así como lo están las partes de estas partes. Esto conduce a la conclusión de que no hay una realidad sustancial, ya que los objetos que percibimos son en realidad agregados de elementos que se entrelazan entre sí, dando la apariencia de una forma particular en un momento dado. Por consiguiente, es la subjetividad humana ofrecida por la interpretación sensorial de la realidad la que, en última instancia, construye una realidad de objetos falsamente independientes.

Para ejemplificar este concepto, se recurre a la historia del rey Milinda y sus interrogantes (Blofeld, 1969). En este relato, el rey Milinda entabla un diálogo con el monje Nagasena. El monarca cuestiona cómo es posible que no exista un yo o los objetos que le rodean, dado que estas parecen ser una realidad evidente para todos. En un momento de la conversación, el rey pregunta acerca de la naturaleza de un carro, a lo que el monje responde planteando una serie de preguntas: ¿Se encuentra el carro en las ruedas? ¿En los asientos? ¿En otras partes específicas? A cada pregunta, el rey responde negativamente. De acuerdo con el monje, si el carro no se halla en ninguna de sus partes individuales, entonces no existe realmente un carro como entidad independiente. Más bien, el carro es simplemente un concepto que designa una realidad compuesta por diversas partes, careciendo de una existencia intrínseca por sí mismo. De manera análoga, el concepto del yo opera de manera similar. Aunque utilicemos términos como yo o mí en nuestra vida cotidiana por conveniencia, en realidad no hay una entidad sustancial que corresponda a dichos términos. En última instancia, el yo es solo un nombre que atribuimos a agregados temporales de fenómenos interconectados.

Así, las diferentes escuelas budistas reconocen estos principios como fundamentales, si bien varían en sus interpretaciones y matices. Uno de los puntos de divergencia reside en la comprensión de la enseñanza del no-yo y su profundidad. Se cuestiona si se trata simplemente de la ausencia de una identidad individual o también implica una negación más radical. En este estudio, se opta por adoptar la perspectiva de la vacuidad según el erudito Nagarjuna, quien centró gran parte de sus reflexiones en este concepto. Fue un filósofo y erudito budista indio, reconocido como una figura central en la historia del budismo Mahayana, siendo uno de los principales exponentes de la escuela Madhyamaka. Su enfoque se considera más accesible para el pensamiento occidental debido a su

¹⁵ “El Buda tendría que haber sido un loco para haber experimentado su propia aniquilación y posteriormente explicar al mundo que él no estaba ahí. Los millones de personas que encontraron la verdad y la liberación, la belleza y el gozo de su *Dharma* tendrían que haber estado locos para aceptar una aserción tan absurda. Evidentemente, el estado libre del yo es una descripción del yo vivo, que obviamente existe y que no es una entidad estática, independiente, aislada o alineada. Existe claramente como un ser vivo, cambiante, completamente relacional y totalmente interconectado”. (Robert A.F. Thrman, 2000, pág. 33).

orientación lógica y sistemática, lo que lo convierte en el marco más adecuado para realizar una comparación en este contexto.

4.3 Explicación del concepto de Śūnyatā en Nagarjuna

Nagarjuna, nacido en el siglo II d.C. en el sur de la India dentro de una familia brahmánica, ha sido objeto de narrativas legendarias que han oscurecido la precisión histórica de su vida (Kamaleswar, 2002). Estas narrativas, aunque envueltas en mito, frecuentemente sirvieron como vehículo para la transmisión de enseñanzas más allá de su significado literal. Desde una edad temprana, Nagarjuna exhibió una notable agudeza intelectual y una capacidad excepcional de memorización, lo que le permitió acumular un vasto conocimiento de cantos y enseñanzas. Para cuando alcanzó los 20 años, ya había dominado diversas disciplinas, incluyendo la adivinación, la astrología y la alquimia, estableciéndose, así como un maestro en múltiples artes. En esa misma edad, Nagarjuna se aventuró en un viaje acompañado de amigos con el propósito de buscar nuevas experiencias. Durante este periplo, la narrativa sugiere que ingresaron al palacio real, donde se relata que un mago concedió a Nagarjuna un elixir de invisibilidad. No obstante, la presencia de Nagarjuna y sus acompañantes fue detectada por algunos guardias a través de ruidos percibidos, lo que desencadenó una búsqueda intensiva. En este contexto, los amigos de Nagarjuna fueron aprehendidos y sentenciados a muerte, mientras que él logró salvarse al refugiarse en las estancias reales, en un sitio completamente inesperado.

Tras esta vivencia, Nagarjuna optó por renunciar a su estilo de vida disoluto y se comprometió a abrazar una existencia ascética, religiosa e intelectual. Evadiendo las vicisitudes de su experiencia anterior, se transformó en un asceta con seguidores, dedicando sus esfuerzos al estudio, la meditación y la enseñanza de sus conocimientos. Gracias a su erudición, Nagarjuna alcanzó renombre y atrajo a una amplia audiencia de discípulos. En sus primeros días, se alineó con las enseñanzas predominantes de su era, particularmente aquellas asociadas con el Theravada o el Canon Pali en el sur de la India. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, llegó a percibir estas doctrinas como caducas y optó por retirarse junto a sus seguidores a las regiones montañosas, donde estableció una nueva escuela filosófica. Además, durante su periodo de aislamiento, conforme a la tradición legendaria, Nagarjuna habría experimentado un encuentro con un ser sobrenatural identificado como una serpiente dragón, conocida en sánscrito como *Naga*¹⁶. Estas entidades mitológicas están asociadas en la cosmología budista con la protección y la sabiduría¹⁷. En el contexto de este relato, se dice que la serpiente dragón lo condujo a un reino subacuático, donde le habría revelado textos secretos que se afirmaba habían

¹⁶ Los *Nagas* son seres mitológicos que ocupan un lugar destacado en diversas tradiciones religiosas del sur de Asia, incluyendo el hinduismo, el budismo y el jainismo. En la cosmología budista, los Nagas son considerados seres semidivinos, habitantes de un reino subterráneo. Se les atribuye poderes protectores y son venerados como guardianes de la sabiduría y la riqueza. En los relatos budistas, se cuenta que los Nagas se posaron sobre el Buda para protegerlo de la lluvia mientras meditaba, y esta interacción con figuras ilustres como el Buda refuerza su importancia en la mitología budista.

¹⁷ En cierta ocasión, se relata que seis Nagas se colocaron sobre la cabeza de Nagarjuna, formando una especie de sombrilla para protegerlo del sol mientras impartía enseñanzas sobre el Prajnaparamita. Debido a este episodio, en la iconografía se le representa con estos seis Nagas sobre su cabeza. Además, se destaca que su estilo al enseñar el Dharma era directo, similar a la claridad y la precisión de las flechas observadas en las narraciones del héroe hindú del “Bhagavad Gita”, Arjuna. La conjunción de estos dos aspectos dio origen al nombre de Nagarjuna.

sido ocultados por el propio Buda. Se concebía que estas enseñanzas estaban reservadas para un momento en que la humanidad estuviera preparada para asimilarlas. Durante un periodo de noventa días, se cuenta que Nagarjuna memorizó estos textos y posteriormente retornó para impartirlos a sus seguidores. Este compendio de doctrinas sería conocido más tarde como el *Madhyamaka*, estableciéndose como la escuela filosófica oficial instituida por Nagarjuna. A través de debates y diálogos, no sólo consolidó su influencia filosófica, sino que también logró ganar adeptos entre personas de influencia, incluyendo gobernantes y monarcas, quienes se adhirieron a sus enseñanzas.

Al acercarse al final de su vida, Nagarjuna fue abordado por un monje de la tradición Pali, quien le aconsejó que se retirara del mundo. Conforme a los relatos, Nagarjuna acató este consejo y se retiró a su celda, donde pasó la noche inmerso en meditación. Al amanecer, cuando sus discípulos entraron en la celda, descubrieron que el cuerpo de Nagarjuna ya no estaba presente; en su lugar, una cigarra emergió y voló hacia fuera. Existe otra versión del relato que sugiere que Nagarjuna, en el momento de su partida, decidió cortar su propia cabeza, la cual permaneció intacta y oculta hasta que el mundo estuviera nuevamente preparado para recibir sus enseñanzas. Según esta narrativa, en ese momento futuro, el cuerpo de Nagarjuna resucitaría y se reuniría con su cabeza¹⁸.

Nagarjuna es una figura de destacada relevancia en la tradición budista, dado su papel preeminente como uno de los pioneros del Vehículo Mahayana. Este movimiento emergió como una respuesta al enfoque del Vehículo Theravada, inaugurando de este modo el primer gran cisma en el seno del budismo. Reconocido como uno de los primeros críticos del Canon Pali en las etapas iniciales del desarrollo del Mahayana, su contribución fue significativa para el surgimiento y la expansión de esta corriente dentro de la tradición budista. Dentro del Mahayana, se desarrolló la corriente *Madhyamaka*, también conocida como el Camino Medio, la cual encuentra su fundamento en la obra de Nagarjuna el *Mūlamadhyamaka-kārikā*¹⁹. Este corpus textual proporcionó una base filosófica sólida para el Mahayana, ofreciendo un enfoque equilibrado y crítico hacia las enseñanzas previas del Canon Pali. Esta doctrina surge en un contexto en el que varios grupos conocidos como *Abhidharma* se dedicaban a la especulación filosófica con el propósito de abordar preguntas metafísicas y de interpretar minuciosamente las enseñanzas del Buda. En su obra principal, el *Mūlamadhyamaka-kārikā*, Nagarjuna dedica gran parte de su análisis a responder a los planteamientos de los Abhidharma, fundamentando sus argumentos en la refutación de estos. Aunque existen diversas escuelas dentro de los Abhidharma, todas comparten la visión de que no hay un yo real y que la realidad se caracteriza por la impermanencia y la interdependencia de los seres (Bhattacharya, 2002).

Asimismo, tanto para los Abhidharmikas como para Nagarjuna, se postula la existencia de dos niveles de verdad que delinean la comprensión de la realidad: la verdad convencional y la verdad última (Huifeng, 2016). Estas dimensiones representan distintos estratos de aprehensión conceptual del mundo. La verdad convencional alude a las

¹⁸ Cabe destacar que surgen confusiones respecto a la identidad de Nagarjuna, ya que algunas fuentes lo presentan como un mago y alquimista de su época, mientras que otras lo reconocen como el filósofo prominente. Algunos argumentan que estas figuras son entidades distintas, entre ellos Peter Harvey. Otros en cambio, como Juan Arnau, sugieren que representan diferentes aspectos o facetas de una misma persona, haciendo referencia a diversas menciones y aspectos de su vida y obra.

¹⁹ *Kārikā* es el tipo de verso en el que está escrito para facilitar la memorización, mientras que *Mūlamadhyamaka* hace referencia al camino medio.

construcciones conceptuales que utilizamos para interpretar y dar sentido al entorno, tal como ilustra el ejemplo paradigmático del carro, frecuentemente evocado en la tradición budista. Aunque concebimos la suma de las partes como un objeto unitario, identificado como carro, esta percepción se erige como una convención, dado que el carro carece de una existencia intrínseca o autónoma; más bien, constituye un constructo mental. No obstante, es crucial destacar que esta verdad convencional, a pesar de estar arraigada en convenciones sociales, no es de ínfima relevancia; al contrario, refleja nuestra manera de interacción y comunicación en el mundo. A modo de ilustración, al referirnos a una persona mediante su nombre, empleamos una etiqueta convencional que, en esencia, no define la totalidad de la persona, sino que constituye una construcción social arraigada en una determinada tradición. Sin embargo, cuando nos dirigimos a esta persona utilizando su nombre, habitualmente recibimos una respuesta, lo que valida el uso convencional del nombre en el contexto de la comunicación y la interacción social. Desde esta perspectiva, la verdad convencional no implica falsedad; más bien, representa una herramienta pragmática para la comprensión y la comunicación en el ámbito fenoménico.

Se han generado diversas interpretaciones respecto al principio mencionado, lo cual refleja la amplitud de enfoques presentes dentro de las distintas escuelas budistas. En el caso de Nagarjuna, este principio se halla intrínsecamente vinculado con el concepto de vacuidad. La aprehensión del mundo a través de la verdad convencional implica la aplicación de conceptos y construcciones que nosotros atribuimos a la realidad, como la existencia de entidades, como el ser humano, o conceptos como nirvana o la reencarnación. Estas verdades convencionales son aceptadas debido a su utilidad práctica; por ejemplo, la diferenciación entre individuos facilita la comunicación efectiva. Del mismo modo, las enseñanzas concernientes al samsara, el karma y el nirvana son instrumentales para orientar al individuo en su búsqueda de la iluminación (Collins, 1998). La verdad convencional se erige como un prerequisite para la comprensión de la verdad última. Para Nagarjuna, esta última se encuentra en la vacuidad de todas las cosas. La noción de las dos verdades, tal como se expone en los escritos de Nagarjuna, ha ejercido una influencia continua sobre los pensadores posteriores del Mahayana. Por ejemplo, Zhiyi (597 d.C) fundamentó la escuela budista *Tiantai* en la doctrina de las tres verdades, la cual puede considerarse como una extensión de los planteamientos de Nagarjuna.

Por otro lado, según la cosmología Abhidharma, los *Dharmas* representan las realidades fundamentales que componen la esencia última de la realidad. Estos fenómenos, responsables de la creación de todos los objetos y eventos, son intrínsecamente reales, a pesar de su interdependencia. Los dharmas no se experimentan como entidades individuales, sino que emergen en constante cambio y coexistencia mutua. Estos elementos fluidos son los constituyentes del mundo, concebidos por nosotros como entidades discretas como el yo o un carro. La esencia de esta teoría radica en la realidad de los dharmas, según la cual, para ser considerados reales en el contexto budista, deben poseer una naturaleza intrínseca que sea inherentemente verdadera e independiente. Los dharmas, según los Abhidharma, ostentan esta cualidad, siendo cada uno poseedor de una única naturaleza intrínseca. La interacción entre estos elementos conduce a la manifestación de los eventos temporales que dan forma a nuestro mundo y se equipararían al ethos o sendero del Buda (Bhattacharya, 2002), considerándolos como las partículas fundamentales de la realidad.

Esta perspectiva puede compararse, tal y como señala el doctor Slaymen Bonilla (2021), con las teorías atomistas de Leucipo y Demócrito, donde la partícula última de la realidad es el átomo, ya que, en el marco abhidhárnico, estas partículas fundamentales se identifican como dharmas. Así, la propiedad inherente del fuego sería el calor, sin el cual no puede existir, mientras que para el agua sería la humedad, ambas representando las partículas fundamentales. Este *en sí* que confiere la existencia a algo, sin el cual no puede ser concebido, se asemeja en términos occidentales a la noción de esencia o substancia.

Por el contrario, Nagarjuna sostiene que las entidades que consideramos tener una esencia o verdad última carecen de tal atributo, ya que están intrínsecamente vacías. La vacuidad, en este contexto, denota una negación de la existencia de una esencia o sustancia inherente. Esta concepción se refiere a la ausencia de algo, en este caso, la ausencia de una esencia sustancial. Esta postura contrasta con la concepción de los abhidhárnicos, quienes habían concebido los *svabhavas*, entendidos como la naturaleza intrínseca de las cosas. Nagarjuna rechaza la posibilidad de la existencia de esta naturaleza intrínseca o *svabhavas*, afirmando la vacuidad fundamental de todos los fenómenos.

Además, Nagarjuna desarrolla su teoría abordando conceptos como el *Pratītyasamutpāda*, que refiere al Origen Dependiente o Surgimiento Condicionado, donde todas las cosas, incluidas las ideas, son interdependientes (Blofeld, 1969). Este principio sostiene que la secuencia de causas y condiciones es infinita y perpetua, evidenciando una interconexión intrínseca en el universo. En esta perspectiva, el todo está inextricablemente ligado a las partes, al igual que estas últimas dependen del todo. Este enfoque presenta ciertos rasgos de dialéctica, refutando la noción de un dios último y argumentando que incluso si se conceptualiza a un dios como la causa última del universo, este estaría sujeto a las mismas leyes de dependencia, siendo tanto su causa como su efecto. En la cosmovisión budista, los interrogantes sobre la existencia de dioses se descartan, ya que son considerados asuntos que Nagarjuna elude abordar. Su reticencia no se debe a la ignorancia, sino a la convicción de que tales temas no contribuyen a su enseñanza principal, centrada en la liberación en esta vida, de la misma forma que Buda guardó silencio ante preguntas como el devenir post mortem (Ramanan K. V., 2011).

La interdependencia universal implica que todas las entidades están condicionadas por causas y condiciones previas, sin excepción. Esta perspectiva conduce a la conclusión de que no existe nada que pueda escapar a este entramado causal. Desde esta premisa, surge la noción de vacuidad de naturaleza intrínseca, que refuta la existencia de una esencia inherente que defina la identidad de un ser y permita su existencia autónoma y auto-sostenida. “No hay ningún dharma que no se origine de manera dependiente. Se deduce que tampoco hay ningún dharma que no está vacío” (Nagarjuna, 2009, pág. 68). La idea de una naturaleza intrínseca sugiere una cualidad esencial que emana de la propia entidad y que no es adquirida externamente. Sin embargo, según Nagarjuna, tal noción carece de fundamento. Tanto el todo como las partes que lo componen están condicionados por una multitud de factores interrelacionados. Por ejemplo, tal y como habíamos explicado anteriormente, el desarrollo de una semilla depende de diversos elementos como el suelo, el clima y el proceso de germinación, estableciendo así una cadena infinita de interdependencia. Esta comprensión esencial de la vacuidad constituye un pilar central en el pensamiento de Nagarjuna.

Candrakīrti²⁰ interpreta el propósito del Mūlamadhyamaka-kārikā como la consecución de la liberación del sufrimiento, que se alcanza a través del entendimiento y práctica de las Cuatro Nobles Verdades (Sprung, 2008). La primera de estas verdades, Dukkha, ha sido objeto de diversas interpretaciones, ya que, al comprender que todas las cosas carecen de una esencia inherente, se evita la tendencia a atribuir sustancialidad al mundo. El sufrimiento surge de la atribución de una esencia a las cosas, lo cual conlleva a su deificación y a la creencia errónea de que las cosas son de una determinada manera por naturaleza. A medida que cesan más causas y condiciones, el sufrimiento también cesa. Esta desustancialización no se limita a objetos y seres, sino que se extiende incluso a las ideas, como la filosofía, a las cuales a menudo se les atribuye una esencia que se busca descubrir, poseer y argumentar. Al comprender la naturaleza vacía de todas las cosas, ya sean objetos, personas o ideas, se alcanza la liberación. Para Nagarjuna, no existe una verdad última; más bien, todas las verdades son convencionales y, en última instancia, se unifican, lo cual representa una convergencia de puntos de vista que previamente separaban y discutían los abhidhārmicos.

Cuando se comprende la vacuidad, se produce una convergencia entre estas dos perspectivas de verdad. La verdad última reside en la vacuidad, lo que implica la ausencia de una verdad última en sí misma. Los dharmas, según esta visión, son construcciones mentales que se hallan intrínsecamente ligadas a nuestra conceptualización del mundo, nuestras tecnologías del yo²¹, y nuestras abstracciones o esquemas mentales. En este sentido, definimos el mundo a través de la mediación de otros conceptos, y a su vez, definimos conceptos mediante la referencia a otros conceptos, generando una cadena interminable de referencias y definiciones (Arnau, 2023). Nagarjuna postula que incluso la vacuidad está desprovista de una naturaleza última y trascendental; no constituye el último concepto metafísico.

Quienes intentan utilizarla de manera incorrecta, dogmatizándola o fetichizándola, la pervierten, ya que la vacuidad es meramente un instrumento pedagógico (*Pramaya-prameya*) útil, destinado a facilitar la comprensión de un concepto específico, pero no a reificarlo nuevamente. Nagarjuna ilustra este punto con la metáfora de una habitación llena de ruido y alboroto, donde alguien pide silencio. El ruido inicial sirve como medio para solicitar el silencio, pero no es un fin en sí mismo. De manera análoga, la vacuidad funciona como un medio para señalar la ausencia de una naturaleza última, para *silenciar* la tendencia a reificar las cosas (Tsongkhapa, 2007).

Inicialmente, esta idea puede parecer paradójica, ya que sugiere la inexistencia de una verdad absoluta, lo cual, irónicamente, podría ser interpretado como una afirmación de verdad absoluta en sí misma, dando lugar a una contradicción performativa. Sin embargo, Nagarjuna sostiene que, si bien puede haber una contradicción lógica, esta se disuelve al despojar a la vacuidad de su aspecto epistemológico reificado, reconociéndola simplemente como un medio útil para ilustrar la ausencia de una naturaleza última y

²⁰ Candrakīrti (Circa, siglo VII d.C.) fue un filósofo budista y comentarista indio, destacado por su influencia en la tradición budista Mahayana, especialmente en el desarrollo y la expansión de la filosofía Madhyamaka. Es conocido por su obra magistral "Prasannapadā" (El Comentario Limpio), un comentario sobre el Mulamadhyamakakarika de Nagarjuna. Candrakīrti ofreció una interpretación rigurosa y sofisticada de los conceptos clave del Madhyamaka, contribuyendo significativamente al desarrollo de la filosofía budista Mahayana.

²¹ Término de Foucault, que Juan Arnau emplea en sus análisis sobre el budismo.

fomentar el silencio cognitivo. A partir de esta comprensión, se nos ofrece la posibilidad de liberarnos del sufrimiento, ya que reconocemos que la divergencia de opiniones no implica necesariamente que una de las partes esté en error o equivocada, dado que no existe un pensamiento primordial o absoluto como referencia definitiva.

Cuando abandonamos la creencia en la existencia de una naturaleza intrínseca en las cosas, nos liberamos del concepto de *Papañca*, al cual Nagarjuna hace referencia repetidamente como una especie de discurso constante mental (Newland, 1995). Esta idea conlleva a una tendencia de etiquetar y categorizar, donde, por ejemplo, clasificamos a las personas como buenas si son amigas y malas si son enemigas. Sin embargo, cuando nuestros amigos realizan acciones que no nos gustan, surge la contradicción y, con ella, el sufrimiento. Al atribuir sustancialidad al mundo, generamos sufrimiento para nosotros mismos. Slaymen Bonilla (2021) describe este proceso como una forma de ascetismo intelectual, en la cual se renuncia a la idea de una naturaleza intrínseca sustancial. Bonilla rechaza la postura de los abhidhárnicos, quienes sostienen la existencia de un origen dependiente para todo, argumentando que esto invalidaría la noción de dharmas fundamentales, ya que estos dharmas estarían sujetos a la dependencia de otros elementos. Este planteamiento se asemejaba al axioma de los abhidhárnicos, al sugerir la creación de elementos sin origen ni fin. Nagarjuna, sin embargo, rechaza incluso sus propios axiomas al afirmar que la vacuidad también carece de una existencia intrínseca, lo que lleva a una sensación de descanso o liberación.

Los seguidores de la escuela Mulamadhyamika sostienen que el nirvana y el samsara son conceptualmente idénticos, una afirmación que probablemente fue considerada herética en su contexto histórico (Kamaleswar, 2002). Argumentan que la rueda de la existencia, caracterizada por los ciclos interminables de renacimiento y el sufrimiento inherente, es equiparable al nirvana, en tanto se rechaza la tendencia a atribuir una sustancialidad al nirvana. La concepción errónea del nirvana como una entidad sustancial puede, de hecho, resultar más opresiva que liberadora. Similarmente, se plantea que el estado de un Buda debe ser vacío; es decir, si uno afirma "yo soy un Buda" desde un ego con el pronombre "yo soy", estaría implicando que esa naturaleza definitoria de uno mismo es la budeidad. Sin embargo, un Buda que esté atado a esta identidad egoísta no puede verdaderamente ser considerado un Buda, ya que permanece encadenado a la ilusión del ego. Un Buda verdadero comprende que su budeidad y el nirvana mismo no tienen una existencia sustancial, sino que son fenómenos convencionales, no últimos.

Las enseñanzas acerca de la vacuidad sostienen que los objetos carecen de una existencia intrínseca, lo que ha sido malinterpretado por algunos comentaristas no budistas como un nihilismo existencialista. Un ejemplo de esta interpretación errónea se encuentra en las acusaciones de nihilismo por parte del erudito vedanta Shankara, quien vivió varios siglos después de Nagarjuna (Bonilla, 2021). Sin embargo, este entendimiento no corresponde a la intención de Nagarjuna. Lo que él y los seguidores de la escuela Madhyamika realmente expresan no es la inexistencia absoluta de las cosas, sino la carencia de una naturaleza intrínseca en ellas. En este sentido, es cierto que no hay una existencia sustancial, ya que todo está interconectado y en constante cambio, lo que implica una vacuidad inherente. Sin embargo, esta comprensión no implica que las experiencias cotidianas carezcan de realidad en un nivel ontológico convencional. La vacuidad no equivale a la nada absoluta, sino que señala la ausencia de una sustancialidad inherente

en las cosas. Por ello, se ha comparado a Nagarjuna con filósofos como Kant, Wittgenstein y otras corrientes de filosofía del lenguaje (Thurman R. A., 1991).

Así, la noción de vacuidad puede entenderse como una expansión de las enseñanzas budistas sobre el No-Yo y el Surgimiento Dependiente, que enfatizan la ausencia de un yo autónomo y la interdependencia de todas las cosas para su existencia. Nagarjuna sostiene que esta concepción esencialmente contrarresta tanto el nihilismo como el extremismo. El término *yamaka*, que significa doble, sugiere un enfoque intermedio entre la negación completa de la existencia de las cosas y la idea de una permanencia absoluta. En su obra *Mulamadhyamakakarika*, Nagarjuna desarrolla sistemáticamente esta postura, explorando exhaustivamente el tema desde diversos ángulos mediante la aplicación de la deducción lógica. Además, enfatiza que las enseñanzas del Buda, cuando se comprenden adecuadamente, conducen inevitablemente a la noción de vacuidad (Guenther, 2005). No obstante, es crucial no malinterpretar esta idea como una afirmación de la realidad última en sí misma. *Shunyata* sirve como una herramienta eficaz para dismantelar todas las concepciones acerca de los objetos con supuestas naturalezas inherentes, pero no constituye una verdad última sobre la realidad en sí misma.

En palabras de Jan Christoph Westerhoff, "la vacuidad no es una especie de realidad primordial, sino un correctivo a una visión errónea sobre la naturaleza de la existencia del mundo" (2018). Para el erudito budista no hay verdades últimas absolutas; más precisamente, no existe una realidad última, ni siquiera en el concepto de vacío. De hecho, la misma noción de vacío carece de sustancia. Como señala, "declaramos que el vacío es un concepto dependiente, después de todo, ese es el camino medio" (Nagarjuna, 2009, pág. 24:18). Para considerar el vacío como una entidad, debe haber objetos que se perciban como vacíos, pero en realidad no existen tales entidades, ya que todo es intrínsecamente vacío y carente de naturaleza inherente. En última instancia, esto significa que el propio vacío está vacío, pues depende de entidades que, en sí mismas, también carecen de sustancialidad.

5. El Ser en Parménides

... contrayendo nuestros infinitos yoes
contemplamos la multitud
y expandiéndolos
nos vemos como Uno,
como un Hombre toda la Familia Universal
WILLIAM BLAKE, Jerusalén

5.1 Introducción a Parménides y su filosofía

Se atribuye comúnmente a Parménides el inicio de la metafísica²², dado que es el primer autor que aborda el concepto del Ser de manera notablemente abstracta en su aspecto formal (Cordero, 1997). Su poema marca un hito claro en el comienzo de la metafísica en la filosofía, al introducir lo que se conoce en lógica como el principio de identidad, proponiendo la afirmación más evidente, pero a su vez enigmática: "el Ser es y el No Ser no es". Este concepto de ser busca representar una imagen absoluta del mundo real y del fundamento de la realidad, entendido como el sustrato último al cual nuestros sentidos limitados y mortales no pueden acceder plenamente. Se concibe el Ser como la manifestación del mundo en su realidad última. A pesar de que otros filósofos presocráticos habían explorado el concepto del Ser, es Parménides quien emerge como el primero en presentarlo de manera definida, así como a sus atributos formales, delimitándolo al ámbito del pensamiento y plasmando sus reflexiones en un poema titulado "Sobre la Naturaleza"²³. Este poema adopta la métrica hexamétrica característica de las obras de Hesíodo y Homero²⁴. La integridad del poema se mantuvo hasta épocas tardías y su preservación actual se debe, en gran medida, a la labor de Simplicio, quien menciona "los versos de Parménides sobre el Ser Uno no son muchos, y me agradecería transcribirlos en este comentario como confirmación de lo dicho por mí y por las pocas copias del poema" (Thomson, 1955, pág. 123).

²² La catedrática de la UNED, Teresa Oñate (Zubia, 2004), sostiene que la filosofía, especialmente la ontología, encontraría su fundamento en Parménides, quien emerge en los márgenes del mundo helenístico. Oñate sugiere que figuras filosóficas posteriores, como Platón y Aristóteles, tampoco habrían surgido de no ser por la influencia de Parménides, y destaca que la principal disputa entre ellos radica en la interpretación de las ideas parmenídeas. Asimismo, señala que filósofos posteriores como Hegel y Heidegger también estarían ausentes, si no fuera por la influencia explícita que reconocen de Parménides.

²³ El título de la obra no fue asignado por Parménides, el filósofo griego antiguo que la escribió, sino por los archiveros o catalogadores que la resguardaban. Esta práctica era común en la antigüedad, donde las obras literarias no necesariamente llevaban un título dado por su autor.

Es importante señalar que este título, "Sobre la Naturaleza", no es único para la obra de Parménides, sino que también se utiliza para otros escritos de filósofos de la naturaleza de la misma época. Un ejemplo notable es el tratado de Gorgias titulado "Sobre el No-Ser o Sobre la Naturaleza". Gorgias, contemporáneo de Parménides, parodió el estilo y contenido del poema de Parménides en su propio trabajo, donde exploró conceptos relacionados con el no-ser y la naturaleza, pero desde una perspectiva diferente y crítica (Raven, 2017).

²⁴ Los estudiosos, tales como Diels, Kranz (1954) y Coxon (1986), destacan enérgicamente la influencia de las obras homéricas y de Hesíodo en Parménides, cuya obra se enmarca dentro de un contexto cultural clásico en el cual los poemas épicos y la tradición oral desempeñaban un papel de profunda relevancia.

Simplicio no transcribió la totalidad de los versos de Parménides, sino que presentó una selección de cincuenta y cinco versos, con la observación de que estos conformaban la obra de Parménides sobre el Ser Uno. Actualmente, nuestra disponibilidad comprende un total de 154 versos, cuya distribución es asimétrica. Según el cálculo de Diels, aproximadamente nueve décimas partes de la primera sección del poema han llegado hasta nosotros, mientras que de la segunda sección tan solo subsisten fragmentos de escasa extensión, cuya magnitud corresponde a cerca de una décima parte del conjunto total. Guthrie enfatiza la pertinencia de poseer aquellos versos de mayor relevancia, sugiriendo, con base en el criterio de Simplicio, que estos versos primordialmente se hallan en la primera sección del poema.

La estructura del poema parmenídeo "Sobre la Naturaleza" consta de un proemio compuesto por treinta y dos partes, seguido por una división en dos secciones principales: una dedicada a la verdad y otra a la opinión o apariencia. En esta obra, el autor se presenta en un encuentro con una deidad que lo exhorta a trascender las opiniones divergentes para alcanzar un conocimiento superior, desvelando así dos²⁵ sendas del entendimiento: la del verdadero conocimiento y la de la mera apariencia. Estos senderos delinean la filosofía de Parménides y estructuran el poema en tres partes esenciales: el proemio o canto inicial (Fragmento 1), el discurso sobre la verdad (Fragmentos 2-8 [v.51]), y el discurso sobre la opinión (Fragmentos 8 [v.51] - 19).

El poema exhibe una notable variedad estilística, denotando el esfuerzo por conceptualizar nociones filosóficas para las cuales aún no se habría desarrollado un lenguaje adecuado, lo que conlleva que algunos de estos conceptos resultan intraducibles. Se aprecia una dicotomía en su estructura: mientras que el discurso se adhiere rigurosamente a la lógica en su desarrollo, el proemio se distingue por su empleo de imágenes míticas y un fervor religioso. Asimismo, en los fragmentos conservados de la vía de la opinión, se detectan trazas de una habilidad poética significativa.

Así, la Diosa expone dos tipos de conocimiento: aquel concerniente a la realidad y la verdad, y otro ligado a las percepciones humanas, consideradas sin ambigüedad como falsas, pero cuyo entendimiento se considera necesario "para que ningún parecer humano pueda aventajarte". La Vía de la Verdad se caracteriza por postulados completamente veraces y refuta la autenticidad del mundo perceptible por los sentidos. Esta vía se presenta como una unidad indivisible en la cual no pueden darse cambios, y su exposición transcurre como una serie intemporal de deducciones lógicas. Por otro lado, la segunda parte del poema presenta una cosmología de corte tradicional, en la cual se introducen conceptos de contrariedad, y la narrativa se desarrolla como un proceso evolutivo en el tiempo.

²⁵ Se ha propuesto la existencia de un tercer camino denominado "el de la verosimilitud". La afirmación del ser, que según Parménides posee una persuasión similar a la verdad misma; la modalidad "es" actúa como punto focal, dejando la tercera vía como una combinación de "es y es necesario y es posible que sea". La segunda vía, la cual postula la posibilidad de que el No Ser sea, es considerada impracticable y errónea, ya que no puede ser concebida ni expresada lingüísticamente desde ningún punto de vista. La tercera vía, por su parte, implica una mezcla entre el Ser y el No Ser, resultando en un camino equivocado que los mortales suelen transitar, combinando así el error inherente de la segunda vía (Newland, 1995). En este trabajo, no se aborda la discusión sobre este tema, y se opta por seguir la opinión predominante en la doctrina tradicional que reconoce únicamente la existencia de dos caminos.

En el proemio o canto de apertura, Parménides es representado en un carro tirado por yeguas²⁶ junto a las hijas del Sol, recordando al mito de Faeonte. Las hijas van retirando sucesivamente velos sus rostros, simbolizando el despojamiento de las ilusiones. Atraviesan las puertas del día y la noche hacia un lugar donde solo hay luz, simbolizando un viaje interior e iniciático. El entorno en el que se desarrolla el poema muestra influencias evidentes de la épica homérica, aunque también Diels señaló los poemas órficos²⁷. Los elementos de este viaje poseen un significado simbólico que cobra sentido en el discurso posterior sobre la verdad, donde Parménides desarrolla la idea de la imposibilidad lógica del cambio (Palmer J. , 2007). Es relevante que este viaje lo lleve más allá de las puertas de la noche y el día, símbolos de la máxima oposición, hacia un lugar de pura luz, donde no hay cambio ni alternancia, sino solo estabilidad.

Parménides es conducido ante una Diosa sin nombre que no pertenece al panteón olímpico conocido. Será ella quien recitará el resto del poema, enfatizando la verdad y desacreditando la opinión. El autor pretende que el poema tenga el carácter de una revelación divina, sugiriendo una experiencia de iluminación. La puerta de la noche y el día es custodiada por la Justicia²⁸ (*Dike*), que es convencida por las doncellas, mediante el uso de retórica y razón, de que permita ingresar al filósofo. Este espacio marca el límite del ámbito de la justicia y da paso a un ámbito diferente, el de la verdad. La unidad intensiva que persigue el poema se expresa a través de un límite indivisible, más allá del cual se alcanza el ámbito de la verdad, caracterizado por la ausencia de contrarios y la eliminación de engaños y errores, tal como posteriormente lo describe Aristóteles (Burnet, 1930). Este *arke*, como límite limitante, no posee un contrario que establezca referencia alguna, evitando así la asociación con categorías como nacimiento-muerte o movimiento, vinculadas con conceptos como lugar, cantidad o calidad.²⁹ Según el análisis de Jorge Pérez de Tudela (2009) el conjunto poético de Parménides parece constituir una respuesta o réplica a un cuerpo de conocimiento previo, desafiando la capacidad de este último para explicar la totalidad de la realidad a través del texto.

En la siguiente parte del poema, se plantean dos vías de investigación: la Vía de la Verdad y la Vía de la Opinión, representando una como verdadera y la otra como imposible. La primera vía sostiene que el ser simplemente es y que no puede ser de otra manera, mientras que la segunda sugiere que lo que no es, necesariamente no puede ser, resultando en una conclusión irrealizable. Sin embargo, las traducciones de los textos enfrentan

²⁶ Teresa Oñate destaca una influencia directa de Parménides sobre Platón en este aspecto. Esto se evidencia en el mito del carro alado, donde el alma se representa con dos caballos, uno blanco y otro negro, ambos de género masculino, lo que sugiere una conexión entre las concepciones de Parménides sobre el Ser y la verdad, y la visión platónica de la dualidad y la naturaleza del alma. Parménides, a su vez, seguramente se inspiró en la imagen de Apolo surcando los cielos con su carro alado.

²⁷ Diels sugiere que se está delineando un viaje espiritual que trasciende las limitaciones terrenales, aludiendo a una experiencia que va más allá de lo físico. Asimismo, señaló paralelismos con las prácticas de los chamanes siberianos, quienes proyectan sus almas en tales travesías, en ocasiones a través del firmamento, con el propósito de obtener conocimiento trascendental sobre la naturaleza humana. Este análisis comparativo ha sido desarrollado por varios académicos, quienes han fortalecido la analogía entre estas prácticas.

²⁸ En esta parte del poemario se hacen muchas referencias a círculos, ciclos. Véase: rueda, cerrojo, elementos rotatorios, ejes, etc., lo que parece aludir a una concepción del tiempo cíclica (Tudela, 2009).

²⁹ De nuevo, Teresa Oñate indica que estas categorías mencionadas las recogerá Aristóteles de las denegaciones que establece el centro de la enseñanza de lo divino que se pone en boca de la diosa.

dificultades, incluso en el griego original, lo que ha generado un debate entre los académicos sobre el sujeto del ser, es decir, qué constituye aquello que es y que no puede dejar de ser. La forma verbal "es" no se encuentra explícitamente en el fragmento, lo que ha dado lugar a interpretaciones divergentes. Diels y Conford, por ejemplo, la consideran como una tautología lógica, expresada como "lo que es, es". Brunet, en cambio, sugiere que se refiere a la corporeidad o al cuerpo, argumentando que "la afirmación de que es equivale precisamente a lo siguiente: que el universo es un *plenum*". Por su parte, Raven y Guthrie muestran escepticismo respecto a esta interpretación, calificándola como "en el mejor de los casos, prematura". Owen propone una solución alternativa, sugiriendo que "lo que se manifiesta que existe es simplemente aquello de lo que se puede hablar o pensar, y no se menciona realmente aquí en el fr. 2, sino en el fr. 6". Diversos autores han abordado este tema, reflejando la falta de consenso definitivo en su interpretación. La interpretación más ampliamente aceptada identifica al sujeto en el fragmento 8 como "Lo que es" o el "Ente", lo que implicaría la afirmación "Lo que es, es y no puede no ser". En contraposición, la vía impracticable sería "Lo que es, no es y es necesario que no sea".

Así, Parménides reconoce la aparente obviedad de su proposición, pero sostiene que los seres humanos constantemente olvidamos esta verdad fundamental y actuamos como si lo que es, no fuera, y lo que no es, fuera. No somos conscientes de las implicaciones de esta verdad que la diosa nos transmite. En primer lugar, implica la negación de todo cambio y toda multiplicidad, ya que el cambio implicaría una mezcla y confusión entre el no ser y el ser. Lo que llamamos cambio podría definirse como generación y corrupción, siendo la generación el paso del No Ser al Ser, mientras que la corrupción sería el paso del Ser al No Ser. El cambio constituye un tránsito entre opuestos, pero el problema radica en que el ser no tiene opuesto, no tiene alternativa, dado que el no ser no existe, es la nada (Riezler, 2001). Los seres humanos hemos introducido conceptos opuestos donde no los hay, ya que el opuesto implica negación, es decir, no ser. Lo lógicamente imposible no puede ser, ya que lo que no puede ser pensado de manera lógica no puede existir, puesto que pensar y ser son lo mismo (fr. 3).

La noción de generación y corrupción resulta absurda para la razón. Esto invalida todo conocimiento posterior basado en la idea de cambio y en una substancia primordial presente en todas las cosas. Se crea así una contradicción entre los sentidos y la razón, lo que nos lleva a privilegiar siempre la razón. Asimismo, la multiplicidad se considera igualmente como algo imposible, ya que implica aceptar que lo que no es, sea, y viceversa, infringiendo nuevamente el principio de identidad. Para que existan diferencias, tendría que existir negación, es decir, el No Ser, lo cual es lógicamente imposible. Lo que no es, ni siquiera puede ser pensado. Lo que percibimos forma parte de la Vía de la Opinión, una ilusión creada por los sentidos, los cuales tampoco poseen existencia real. Es la ilusión de una ilusión. Por consiguiente, en el discurso de la verdad, Parménides se aboca a la descripción del Ser, tema que será desarrollado en el apartado siguiente del presente trabajo.

Cuando nos adentramos en la exploración de la verdad y el Ser, nos adentramos en conceptos que se caracterizan por su inmutabilidad y estabilidad semántica, permaneciendo intactos y exentos de variaciones. La verdad, en este sentido, implica una consistencia que trasciende el tiempo, manteniendo su validez tanto en el pasado, en el presente y en el futuro. Por ejemplo, la afirmación de que un cuadrado posee cuatro lados

representa una verdad que se mantiene inalterable bajo todas las circunstancias. La verdad, como entidad intrínseca, demanda no sólo una validez en el momento presente, sino también una perdurabilidad en la eternidad. Este dominio de la verdad ha sido equiparado por Guthrie (2012) con la imagen cosmológica concebida por la física moderno o con un modelo matemático. Guthrie habla de Max Planck, quien ha señalado en varias de sus obras que el modelo matemático representa "meramente una estructura intelectual", donde todo puede ser definido, pero no necesariamente observado, lo cual contrasta con el mundo físico, donde podemos efectuar observaciones, aunque no siempre con precisión absoluta.

Además, la verdad exige continuidad y consistencia, fundamentándose en el principio de identidad, el cual presupone que una entidad es idéntica a sí misma y conserva sus características esenciales en todo momento - un árbol verde siempre será identificado como tal -. La importancia crucial de este principio en la filosofía de Parménides radica en que lo asumimos como una premisa fundamental en todo nuestro conocimiento y lenguaje, aplicándolo de manera rigurosa y consistente en todas nuestras inferencias y afirmaciones. Es relevante señalar que este principio no es una invención exclusiva de Parménides, sino que ya está arraigado en el conocimiento humano previo y actual. Lo que él expone y formaliza es más bien un reflejo de este principio, especialmente a través de la voz de la Diosa en su poema (Guthrie, 2012). En este sentido, la esencia de su pensamiento puede resumirse en la expresión "El Ser es, y el no ser no es".

Por ello, cuando nos referimos a la realidad, nos estamos refiriendo al mundo físico que existe de manera independiente de nuestras percepciones, es decir, nos referimos a una realidad objetiva que consideramos como verdadera y existente en sí misma. Parménides sostiene que esta realidad debe mantener una identidad consigo misma para ser considerada verdadera, es decir, debe ser coherente con lo que es. Por ejemplo, si afirmamos que una ciudad es grande, no puede ser pequeña al mismo tiempo, ya que esto implicaría una violación del principio de identidad y conduciría a situaciones absurdas e irracionales (Cornford, 1989). Según Parménides, cualquier cosa que llamemos verdadera debe ser idéntica a sí misma y no puede dejar de serlo.

Tras concluir el primer discurso sobre la verdad, la diosa procede al discurso de la opinión (Fragmentos 8 [v. 51] - 19), que aborda lo meramente probable con el propósito de revelar los errores comunes de los mortales. Este discurso incluye una cosmología (Raven, 2017), proporcionando una explicación celestial y terrestre del universo según la percepción errónea de la humanidad, lo cual podría interpretarse como una referencia al todo desde una perspectiva cosmológica³⁰. Como podemos observar, en la vía falsa de las opiniones de los mortales están los hombres "que nada saben" y "deambulan bicéfalos". Los individuos caen en autoengaño al concebir la posibilidad de que entidades inexistentes adquieran realidad, ya que creen en la tesis que Parménides intenta refutar: los entes

³⁰Existen múltiples perspectivas interpretativas concernientes a la inclusión de este fragmento. Guthrie identifica varias de estas interpretaciones: por un lado, sugiere que podría tratarse de un sistema cosmológico con el cual Parménides estaba en desacuerdo, o bien, que representaría una síntesis de las creencias comunes entre los mortales. Por otro lado, algunos argumentan que este fragmento podría ser una proposición elaborada por Parménides con el propósito de demostrar que incluso las teorías aparentemente más plausibles están inherentemente destinadas a ser falsas, sustentándose en el principio de "para que ningún parecer humano pueda jamás aventajarse". (Guthrie, 2012)

pertenecientes al ámbito intelectual y matemático puedan transitar naturalmente hacia el mundo de la mutabilidad y lo físico, corrigiendo así el error cometido por los pitagóricos.

El presocrático despliega una tesis exhaustiva acerca del mundo real con el objetivo de demostrar que la descripción más plausible del mundo físico permanece como una ilusión. Su empeño radica en presentar argumentos persuasivos, sin embargo, la mayoría de las personas continúan aferradas a la creencia en el mundo del cambio. En este sentido, en el ámbito de las opiniones, todo se origina a partir de la Noche y la Luz, identificada con el fuego. La luz, según la visión aristotélica sobre Parménides, se aproxima más al Ser.

El mundo físico perceptible a través de nuestros sentidos se caracteriza por su constante mutabilidad y contradicción. En este contexto, los seres experimentan un ciclo de nacimiento y muerte, las estaciones se suceden unas a otras, entre otros fenómenos. Lo que percibimos como realidad se compone de entidades cambiantes que transitan del Ser al No Ser, desafiando así el principio de identidad que subyace en toda verdad, en contraposición a lo que la diosa reveló a Parménides. Este aparente desacato al principio de identidad plantea interrogantes sobre la verdadera naturaleza del mundo físico que consideramos existente. En virtud de su discrepancia con el principio de identidad, que constituye el fundamento más básico de la lógica, se sugiere que este mundo físico no correspondería a una realidad verdadera. En consecuencia, se cuestiona la posibilidad de que el Ser verdadero y auténtico pueda encontrar cabida en este ámbito físico mutable y contradictorio (Coxon, 1986).

La opinión se distingue de la verdad en su naturaleza cambiante y subjetiva, arraigada en las percepciones individuales de cada persona, incluso cuando se expresa con la convicción de estar transmitiendo la verdad. Este camino se encuentra más vinculado con la subjetividad y la contingencia que con la objetividad y la estabilidad de la verdad. Representa el sendero al que los mortales están condenados y sometidos: el camino de la contingencia, lo ilusorio y lo mutable. El mundo físico, perceptible a través de los sentidos, exhibe cambios similares a los de una opinión. Dado que la verdad es inmutable y no sujeta a cambio, ni el mundo físico ni la opinión pueden ser considerados verdaderos, ya que la verdad, como se sostiene, puede ser identificada con el Ser.

Es por ello que, si se considera que el mundo físico es una ilusión, se postula que el verdadero conocimiento radica en el pensamiento. La deidad le enseña a Parménides que el pensamiento, el Ser y la Verdad están intrínsecamente relacionados. El pensamiento se caracteriza por su eternidad e inmutabilidad, al no estar sujeto al nacimiento ni a la muerte, y al ser incorpóreo y no físico. Así, mientras que los objetos físicos perecen con el tiempo, las ideas perduran indefinidamente, lo que significa que el número 2 seguirá siendo el número 2 y un círculo seguirá siendo un círculo, independientemente del paso del tiempo (Cordero, 1997). Por lo tanto, pensar y hablar se convierten en medios para comprender el Ser y la realidad, superando así el mundo físico efímero y cambiante de las apariencias.

Según Parménides, el mero acto de hablar sobre las cosas físicas no constituye verdadero pensamiento. Al referirnos a entidades físicas y cambiantes, empleamos el lenguaje para hacer alusión a objetos nominales, es decir, a seres particulares y efímeros que percibimos a través de nuestros sentidos. No obstante, el verdadero pensamiento se distingue; implica

una conexión con el Ser. Este fenómeno se manifiesta cuando reflexionamos sobre el principio de identidad, lo que nos aproxima al Ser y nos aleja del mundo físico, dado que este último se caracteriza por su naturaleza cambiante y su falta de conformidad con el principio de identidad. Por consiguiente, el acto de pensar se convierte en un medio para alcanzar el conocimiento del Ser Verdadero (pensar-verdad-ser).

La principal conclusión de este pensador es que lo que se puede entender por el ser humano y lo que es de forma fija y estable son una misma cosa. En cambio, lo que deviene, lo que está en continuo cambio y transformación, el mundo heraclíteo constante y vibrante no se puede conocer ni ser alcanzado por nuestra mente. Solo el Ser se puede alcanzar y el resto, por mucho que lo intentemos, no lo podremos conocer nunca. “Pues lo que se puede concebir y lo que es, son una misma cosa. (...) Mira pues, lo ausente, aun así, firmemente presente al entender” (fr. 9). Es lo que nos rodea, pero no percibimos y, sin embargo, lo podemos comprender perfectamente. Es el mundo abstracto de la matemática y la geometría. La gran herencia es la del pitagorismo, el eleatismo parmenídeo y la del platonismo, que formaran una gran corriente, en la cual, solamente lo captable por la razón, lo inmóvil, las futuras ideas platónicas, son lo que el ser humano puede realmente aprender. En cambio, lo cambiante, físico y vibrante no podemos saber nada porque está fuera de nuestro alcance.

5.2 Explicación del concepto de Ser en Parménides

Nos adentramos en el núcleo de las enseñanzas de Parménides, que giran en torno al concepto del Ser, entendido como "es" o "algo que existe". Parménides sostiene que este significado esencial es fundamental y a partir de él deriva conclusiones que desafían las concepciones convencionales de la realidad. En el fragmento 8 vv. 3-6 se enumeran sus características necesarias: es eterno, inmóvil, uno y continuo.

Aristóteles apunta al axioma del pensamiento griego *ex nihilo nihil fit* ya que “La generación a partir de lo no existente es imposible; todos los filósofos de la naturaleza están de acuerdo con ello” (Aristóteles, 2022, pág. 187). En esta línea de argumentación, Parménides postula que el Ser no puede haber tenido un origen en el pasado ni dejar de existir en el futuro. Las únicas alternativas son la existencia del Ser y la no existencia, habiéndose descartado esta última posibilidad. Por lo tanto, solo se puede concebir al Ser en el presente. Aunque no se aborda explícitamente la naturaleza imperecedera del Ser, esta se deduce de las expresiones excluyentes mencionadas. Además, este razonamiento se erige como un argumento en contra de la posibilidad de su generación, dado que tanto el pasado como el futuro carecen de significado, como se evidencia en el argumento secundario presentado en los versos 9 y 10: "e incluso si se supone que pudiera surgir de la nada, ¿cuál sería la causa de que esto ocurriera en un momento específico y no en otro?".

Continuando, en el fragmento 4, se aprecia una negación hacia cualquier forma de dispersión o reunión en relación con la continuidad e indivisibilidad del Ser. Este rechazo es interpretado por Guthrie como una respuesta creciente al diálogo con las ideas de Heráclito, sugiriendo una especie de contraposición. En este mismo fragmento, se destaca la capacidad de la inteligencia o mente para hacer presentes las cosas distantes, contrastando con los sentidos. Este punto recuerda la concepción heraclíteica de la realidad,

en la que los sentidos perciben fenómenos de unión y separación, reflejando un orden natural del *Kósmos*. Para Parménides, la existencia de este orden es imposible, ya que la realidad se percibe como un todo continuo e indivisible, sin partes que puedan ser ordenadas armónicamente. Esta visión se profundiza al seguir las enseñanzas de la Diosa, que conducen a la comprensión racional de que el Ser no puede separarse de sí mismo.

Parménides rechaza la idea de la existencia de un vacío al afirmar la continuidad e indivisibilidad del Ser, lo que implica que no hay posiciones separadas de sí mismo. Esta postura lo distancia de los pitagóricos, quienes consideraban el vacío como un concepto fundamental. Parménides, basándose en sus propios principios monistas, demostró que la existencia del vacío era lógicamente imposible. Además, concebía el Ser como algo corpóreo, ya que ni él ni los pensadores de su época comprenden la noción de *vacuum* o espacio vacío³¹. Parménides sostenía que el Ser solo podría estar ausente en lugares donde existiera un vacío, pero al considerar que el vacío mismo es inexistente, concluía que el Ser tampoco podría existir.

De igual manera, Parménides sostiene que el Ser es inmóvil y no sobrepasa en ningún caso sus límites. Esta concepción se aborda en el fragmento 8, versos 26 a 33, donde el poema adquiere una solemnidad épica con marcados tintes religiosos. La influencia homérica en esta sección es notoria, llegando incluso a concluir dos versos de manera idéntica al estilo del autor de la *Ilíada* y la *Odisea*. Parménides recurre a estos elementos para reforzar con todo el énfasis lingüístico disponible su afirmación de que la realidad es completamente estática. Su objetivo es demostrar que la ausencia de cambio de lugar o locomoción es una condición estrictamente necesaria para la inmutabilidad. Previamente, había afirmado que el Ser era un plenum, lo que implica que no puede moverse ni internamente ni como un todo. Esta inmovilidad absoluta del Ser es un punto central en el mensaje de Parménides, razón por la cual emplea un lenguaje grandilocuente y evocador. Además, esta sección nos remite a la imagen del dios panteísta de Jenófanes, que "permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse en absoluto".

En este fragmento, Parménides establece dos aspectos fundamentales en su discurso: por un lado, desestima la experiencia humana del cambio al considerarla ilusoria; por otro lado, descarta cualquier intento de cosmología para explicar dicho cambio. Más adelante, en los versos subsecuentes del fragmento 8, del 34 al 41, Parménides ofrece una recapitulación de su concepción de la realidad, la cual tiene un efecto desestabilizador sobre lo que comúnmente se percibe como real. Según su argumento, el conocimiento, o *noein*, no es posible sin una aprehensión de la existencia, ya que todo pensamiento debe tener un objeto real. Este objeto real es la unidad total e inmóvil, y los nombres que atribuimos a las cosas diversas y cambiantes no señalan nada real. Esta noción se repite en el fragmento 19, cuando la diosa concluye su discurso sobre el mundo físico y plural. Parménides sostiene que al utilizar términos que implican cambio, simplemente "no estamos diciendo nada". Como señala Guthrie, "Dado que los mortales nombran cosas que no son reales, podría suponerse que piensan en ellas, pero lo que ellos pronuncian

³¹ La concepción pitagórica del vacío, mencionada anteriormente, se interpretaba como unidades en las que el mundo se descomponía, entendidas como puntos geométricos, unidades aritméticas y partículas físicas. Cuando estas unidades se dividían, se manifestaban corporalmente en forma de aire. Según esta perspectiva, el cosmos aspiraba este aire del infinito circundante para separar los cuerpos existentes en su seno (Palmer J., 2007).

son simplemente nombres sin contenido, palabras y expresiones vacías". Esta idea generó un debate en el siglo V sobre si los nombres eran convencionales o naturales.

En este punto se ha argumentado que el Ser es intemporal e inmutable, aprehensible por la razón y no por los sentidos, y no cambia de cualidad. Ahora se procede a describirlo como esférico y con límites, lo que indica su invariabilidad espacial, de manera análoga a su invariabilidad temporal. Parménides sostiene que "no hay nada verdadero del mismo, en un punto o una dirección que no sea verdadero en cualquier otro lugar. Su uniformidad es como el equilibrio perfecto de un balón sobre su centro". Dado que existe un límite último, el Ser es completo en todas partes, ya que no puede ser incompleto y, por tanto, no ser. Es importante señalar que, aunque pueda surgir la duda sobre cómo una esfera puede ocupar la totalidad del espacio, el concepto del Todo en Parménides se asemeja más a un espacio finito y curvo descrito por Einstein que a la forma euclidiana predominante en nuestro pensamiento (Guthrie, 2012). En la antigüedad, la esfera era un recurso comúnmente utilizado para ilustrar la idea de unicidad y perfección.

En resumen y en palabras de Gilson "el ente, en su esencia, se revela como inengendrado, pues, ¿cuál sería su origen si no ha surgido de ningún otro? Además, se caracteriza por su imperecedera naturaleza, pues ¿cómo podría experimentar la muerte algo que está más allá del alcance del tiempo? Y, por último, se presenta como completo y sin alteraciones, ya que, ¿cómo podría modificarse algo que ya es plenamente sí mismo? "Hay ser y, ya que lo hay, no se puede concebir que no lo haya. Si él no fuera, ¿de dónde podría venir, sino de sí mismo? El ser es, por ende, necesario y dado todo entero a la vez. Por ello, el ser resulta inmutable, pues uno puede observar algún cambio en las apariencias, pero ya que el ser es necesario, nada se pierde, ni se crea: *ex nihilo in nihilum posse reverti*; uno llega a la certeza de que todo lo posible es real y que la totalidad del ser resulta constante". (Gilson, 1963, pág. 162).

6. Comparación entre Parménides y el budismo

... en el punto inmóvil en que se origina la danza, donde no hay movimiento ni quietud, donde se entrecruzan el pasado y el futuro, no hay cambio, ni ascenso, ni descenso. Si no fuera por ese punto – el punto inmóvil – no existiría danza alguna. Lo único que existe ahí es la danza.

T.S. ELIOT, "Burnt Norton"

Al explorar los fundamentos de la realidad y la naturaleza última del Ser, diversas tradiciones filosóficas y religiosas ofrecen perspectivas profundas y distintivas. En este sentido, tanto la vacuidad budista como el concepto del ser de Parménides emergen como pilares filosóficos que desafían nuestras percepciones convencionales del mundo, tal y como hemos visto a lo largo del trabajo. La vacuidad, arraigada en la tradición budista, y el Ser, tal como lo describe Parménides en su poema filosófico, ofrecen reflexiones fascinantes sobre la naturaleza de la existencia y la realidad. Esta comparación entre la vacuidad budista y el ser de Parménides revela similitudes sorprendentes y diferencias fundamentales entre estas dos concepciones metafísicas, proporcionando una visión más profunda sobre cómo diversas culturas y tradiciones han abordado las preguntas fundamentales sobre la naturaleza de la realidad.

Como preludio a esta comparativa, es pertinente destacar un elemento común de relevancia: la presencia de una revelación divina en ambas obras. Tanto en la filosofía presocrática de Parménides como en las enseñanzas del pensador budista Nagarjuna, se evidencia una conexión con lo divino que fundamenta y guía la reflexión filosófica en sus respectivos contextos culturales y ontológicos. Es en esta convergencia entre dos tradiciones filosóficas aparentemente dispares donde yace una riqueza conceptual digna de exploración y análisis comparativo.

En su comparación entre Heráclito y Parménides, Cornford postula que, "Heráclito es el profeta de un Logos que podría expresarse exclusivamente en contradicciones aparentes; Parménides es el profeta de una lógica que no tolera apariencias ni contradicción" (Cornford, 1989, pág. 29). Al utilizar el término *profeta* para describir a ambos pensadores, sugiere que, a pesar de que Parménides construye su discurso sobre bases lógicas, comparte con Heráclito la atribución de un carácter apocalíptico o profético a su doctrina. Es de destacar que Parménides opta por expresarse en verso épico, coincidiendo en este aspecto con su mentor Jenófanes, quien abogaba por la utilización de este recurso literario sin reservas para aquellos que difunden enseñanzas que no estuvieran enraizadas en mitos sensacionalistas. El maestro debe evidenciar su capacidad para tratar sobre la Verdad y abstenerse de abordar fábulas maliciosas.

En relación a la inspiración, en la concepción griega, el don poético no surgía en aislamiento, sino que se asociaba con la presencia y el favor de las Musas. Este entendimiento se ilustra mediante los relatos de Hesíodo, quien detalla el encuentro con las Musas, así como Homero, quien al inicio de sus obras invoca su asistencia. Esta conexión no se limitaba a una mera metáfora, sino que representaba una creencia arraigada en la idea de que, gracias a la influencia de las Musas, el poeta adquiere una mayor capacidad para discernir la verdad en comparación con el resto de los individuos.

Cuando Parménides hace mención de la Diosa y su viaje mágico, inscribe su declaración en el contexto del estilo poético tradicional. La presencia de la Diosa se encuentra

principalmente en el proemio, atribuido a Sexto, en contraste con Simplicio (Guthrie, 2012). Guthrie observa que resulta arduo determinar con rigurosidad hasta qué punto Parménides profesaba una creencia genuina en la Diosa; no obstante, es innegable que su razonamiento lógico se encuentra inmerso en esta temática. Proveniente del sur de Italia, donde la espiritualidad mística era prominente, se presume con bastante certeza que Parménides fue un seguidor de la escuela pitagórica, cuya tradición sostenía la creencia en la reencarnación, incluyendo figuras como Hermótimo y Etálides, vinculadas a Pitágoras. La ponderación del componente irracional en sus escritos presenta un desafío; sin embargo, como recurso literario, resulta incongruente con el núcleo argumentativo principal del poema. Se evidencia su intento de emplear alegorías, como señala Bowra, lo que sugiere una influencia del pasado prefilosófico, donde la simbología del camino revestía una connotación religiosa marcada. “No escribe como un mero lógico, sino como quien ha tenido una experiencia muy espiritual, semejante a la de quien se relaciona estrechamente con los dioses” y él “consideró la búsqueda de la verdad como algo semejante a la experiencia de los místicos, y escribió sobre ella con símbolos tomados de la religión, porque sintió que se trataba, en realidad, de una actividad religiosa” (Bowra, 1937, págs. 97-112).

Por su parte, Nagarjuna se enmarca en un entorno cultural y religioso donde se entrelazan con la tradición poética, empleando los versos *Karika* como vehículo para la transmisión de sus ideas. Esta forma poética, arraigada en una larga tradición textual, facilita la memorización y la difusión oral de sus enseñanzas. Aunque se afirma que estos versos son una revelación los Nagas, no existen evidencias de que Nagarjuna creyera en tales seres, sugiriendo que estas historias podrían haber sido creadas posteriormente para conferir autoridad a su figura (Bhattacharya, 2002). La transmisión de las enseñanzas por parte de los Nagas a Nagarjuna implica una conexión directa entre lo humano y lo divino, situando al filósofo como un recipiente de sabiduría celestial. En este contexto, se subraya su papel como un bodhisattva, un ser iluminado que opta aceptar someterse de nuevo a la rueda del Karma, reencarnándose, para guiar a otros hacia la iluminación. Este relato no solo refuerza la autoridad y la autenticidad de las enseñanzas de Nagarjuna, sino que también sugiere una línea directa de transmisión espiritual que trasciende las limitaciones humanas. Además, la inclusión también destaca la importancia de los seres no humanos en el camino espiritual budista. Los Nagas, dotados de una profunda comprensión de la verdad última, son considerados capaces de transmitir este conocimiento a los seres humanos. Este elemento enfatiza la interconexión y la interdependencia de todos los seres en el camino hacia la iluminación (Blofeld, 1958). Además, la atribución de la revelación de las enseñanzas a los seres subacuáticos confiere a la obra de Nagarjuna un aura de misticismo y sacralidad. Más allá de ser meramente producto de la reflexión humana, sus enseñanzas son vistas como parte de un flujo continuo de sabiduría divina. Esta narrativa refuerza la percepción de la filosofía de Nagarjuna como una enseñanza sagrada que trasciende los límites del intelecto humano.

Ambos pensadores, Nagarjuna en el contexto del budismo y Parménides en el ámbito de la filosofía griega antigua, postulan la idea de una realización infalible y súbita de la verdad, dotada de atributos divinos, como un elemento central en sus respectivas doctrinas. Este proceso de realización se considera la culminación de su comprensión del universo y sirve como fundamento de sus enseñanzas. Nagarjuna es reconocido como un ser iluminado, lo que implica que poseía una comprensión profunda de la naturaleza de

la realidad. Además, según la tradición, su contacto con los *Nagas*, seres semidivinos en la cosmología budista, amplió aún más su conocimiento y sabiduría. Por otro lado, Parménides, a través de la figura de la Diosa en su poema filosófico, experimenta un viaje iniciático que lo lleva a trascender su condición finita y alcanzar una comprensión de la verdad última. Este proceso se presenta como una revelación divina que lo capacita para acceder a una visión holística y totalizadora de la realidad, en la que el ser y la verdad se revelan como un todo indivisible e inmutable.

Así mismo, resulta notable destacar, para fines comparativos, la divergencia en la concepción que los antiguos griegos tenían respecto al lenguaje y los procesos mentales respecto al occidente actual, como señala K. von Fritz (1939). El verbo *noein*, traducido como pensar, era concebido como un acto de reconocimiento inmediato, y en ningún momento sugiere la formación de una imagen o idea de algo inexistente, ni en su época ni en tiempos anteriores. En la obra de Homero, este verbo se asemeja al acto de ver, y está siempre vinculado con el sentido de la visión. Específicamente, se emplea cuando un personaje, de manera repentina, comprende el significado completo de una situación al observar un personaje u objeto concretos. Por ejemplo, en la Iliada, se recurre al término *noein* cuando Helena se da cuenta de que la anciana que observa es Afrodita disfrazada. Este acto se interpreta como una iluminación súbita, una visión mental en la que se sustituye una impresión errónea por una verdadera, sin implicar un proceso de razonamiento. Asimismo, este verbo puede utilizarse para referirse a la percepción de cosas distantes en el espacio o en el tiempo.

Se plantea que el *nóos*³² constituye una facultad distintiva, desligada de la corporalidad y vinculada a un elemento de naturaleza sobrenatural. Según un personaje de la obra "Helena" de Eurípides, "el nous en cada uno de nosotros es un dios". Posteriormente a Parménides, en la época de la antigüedad clásica, cuando el proceso de razonamiento alcanzaba su madurez intelectual, Aristóteles distingue entre el nous y el proceso de razonamiento discursivo, atribuyendo a este primero infalibilidad. En los "Analíticos Posteriores", Aristóteles se refiere "los estados cognoscitivos por los que captamos la verdad, unos son infaliblemente verdaderos, otros admiten error – la opinión, por ejemplo, y el cálculo -, mientras que el conocimiento científico y el nous son siempre verdaderos" (Tudela, 2009, pág. 167). Este estado cognoscitivo sería "lo único que viene de fuera y es divino", preservando así su carácter de ambigüedad y misterio. La función esencial del nous implicaría realizar una suerte de salto inductivo que lograra capturar la verdad universal de manera instantánea e intuitiva, proporcionando así el fundamento para el razonamiento deductivo al afirmar los principios o premisas. Es a esta capacidad a la que Parménides alude cuando sugiere que cualquier cosa que el nous aprehenda, debe existir. Esta facultad de aprehensión inmediata sería equiparable, aunque de manera más profunda, a la percepción de las cualidades superficiales por parte de los sentidos en el mundo sensible.

³² El término *noein*, derivado del verbo griego *noeō*, que significa ver discerniendo, ha sido empleado por filósofos griegos con una connotación que se aproxima a intuir, denotando la capacidad de percibir lo inteligible o lo pensante. Aquello que es objeto de *noein* es aprehendido de manera directa e infalible en su verdadera naturaleza. Este concepto podría interpretarse como un conocimiento interior o una mente intuitiva, subrayando la dimensión de la percepción reflexiva y penetrante inherente a la actividad del pensamiento filosófico griego.

Los budistas también abordan la noción de realización que va más allá del razonamiento discursivo, en la que la verdad se experimenta como una iluminación, ya explicada anteriormente. Sin embargo, se distingue de manera significativa del concepto de *Nous* griego. Mientras que el *nous* representa una clarificación parcial de la confusión y, por ende, solo accede a una parte de la verdad, la iluminación budista se considera como una concepción completa y auténtica de la realidad. Esta distinción subraya una diferencia fundamental en la comprensión de la verdad entre ambas tradiciones filosóficas y resalta la naturaleza integral y transformadora de la iluminación budista, la cual trasciende los límites del pensamiento discursivo para alcanzar una comprensión más profunda de la realidad.

Por otro lado, la hora de exponer sus ideas ambos filósofos emplean la lógica como una herramienta fundamental para explorar la naturaleza de la realidad y presentar sus argumentos de manera coherente y rigurosa. Ambos buscan establecer una comprensión profunda y sistemática de la realidad última, utilizando la razón y la argumentación para llegar a conclusiones significativas sobre la naturaleza de la existencia, esforzándose por refutar las concepciones erróneas y desafiar las ideas convencionales sobre la realidad.

Nagarjuna emplea un enfoque dialéctico y analítico en la exposición de su doctrina, que se presenta principalmente en sus obras como el *Mūlamadhyamakakārikā*. Utiliza la lógica y la argumentación para explorar la naturaleza de la realidad y desafiar las concepciones convencionales de existencia y no existencia. Uno de los aspectos más destacados de su método es el uso del argumento *ad absurdum*, que consiste en llevar una idea o posición a una conclusión absurda o contradictoria para demostrar su invalidez, sin aportar una opinión propia. Nagarjuna aplica este método de manera ingeniosa para mostrar las contradicciones inherentes en las afirmaciones sobre la realidad, revelando así la vacuidad de todos los fenómenos y llevando a la mente a un estado de no-aferramiento a las categorías conceptuales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que su búsqueda, además de sustentarse en la lógica, se complementa con la interacción de diversos aspectos de la cosmología y la espiritualidad budistas, incorporando tanto la interpretación de textos sagrados como la realización de las prácticas meditativas y rituales que caracterizan a esta tradición milenaria.

En contraste, Parménides emplea un método lógico deductivo en su obra, generando una tautología mediante la formulación de premisas verdaderas y fundamentales. A partir de estas premisas, deriva consecuencias lógicas que implican la negación del cambio en la realidad. Es interesante considerar la perspectiva de Wittgenstein sobre las tautologías, quien argumentaba que, al igual que las contradicciones, las tautologías muestran, pero no comunican información sustancial. En este sentido, las tautologías son "incondicionalmente verdaderas" y no están sujetas a "condiciones de verdad", lo que las sitúa en el ámbito del simbolismo, similar al número 0 en la simbología aritmética. Por lo tanto, la tautología puede considerarse como una verdad convencional, pero carente de contenido significativo y en última instancia está vacía (Arnau, 2023). Esta interpretación sería una vía para acercar más las posturas de los autores trabajados.

En línea con la comparación de los postulados lógicos, destaca el principio de identidad propuesto por Parménides, el cual es una figura central en su filosofía, estableciendo que "lo que es, es" o "el ser es". En términos académicos, este principio señala que cada

entidad o fenómeno tiene una identidad única e inmutable, y que esta identidad es esencialmente idéntica a sí misma en todo momento y en todo contexto. En otras palabras, una entidad es lo que es y no puede ser otra cosa que no sea ella misma. Parménides argumentaba que el cambio y la pluralidad son ilusiones, ya que cualquier cambio o diferencia implicaría pasar de Ser a No Ser, lo cual sería incoherente con la noción misma del Ser. En contraste, una de las contribuciones más distintivas de Nagarjuna radica en su crítica a la noción de identidad. Argumenta que la afirmación de que "A=A" constituye una falacia, dado que en el mundo no encontramos dos entidades idénticas entre sí. Este principio se aplica tanto a objetos tangibles como a entidades abstractas, ya que la singularidad de cada entidad es inherente a su naturaleza. Además, esta noción se ve reforzada por el hecho de que una entidad o individuo no permanece estático a lo largo del tiempo, sino que está sujeto a un flujo continuo de cambios. En este sentido, el individuo u objeto en cuestión no es ni siquiera idéntico a sí mismo en diferentes momentos temporales, lo que subraya la transitoriedad y la impermanencia de la identidad. La persona que empezó a escribir este texto, no es la misma que lo concluye.

En el pensamiento de Nagarjuna se plantea la noción de que la identidad sólo puede ser hallada en el vacío, ya que este carece de elementos que permitan discernir diferencias intrínsecas. Este axioma identitario, fundamental en la lógica parece tener pertinencia únicamente en un ámbito separado, en el del lenguaje. El uso de palabras, al otorgar una identidad que no puede ser directamente referenciada en la realidad, conduce a una manipulación que desplaza lo particular hacia lo general, lo cual propicia errores en la comprensión. Asimismo, la lógica, en su intento por concebir y ordenar el mundo, tiende a obviar las diferencias individuales, en lo que Juan Arnau ha denominado la *tentación geométrica*. Sin embargo, se argumenta que ceder a esta tentación es la única alternativa viable para continuar el proceso de pensamiento, ya que resulta necesario contar con un mundo abstracto donde las generalizaciones sean aplicables, permitiendo así el desarrollo intelectual³³.

También se observa una distinción en la manera en que se manifiesta el mundo real, en contraposición al de la ilusión. Así, el concepto de que exista una verdad oculta tras una realidad ilusoria con la que interactuamos, es la idea que propulsó inicialmente el trabajo. Según Nagarjuna, todo se constituye por encuentros, donde, siguiendo el ejemplo de Berkeley, el sabor de una manzana reside en la interacción entre la fruta y la persona que la degusta, y no inherentemente en la manzana misma. Desde esta perspectiva, tanto los aspectos físicos como los pensamientos se componen de encuentros o coincidencias, que al superponerse generan los fenómenos del mundo. Sin embargo, en última instancia, ninguno de estos fenómenos tiene una existencia inherente, ya que cada coincidencia es a su vez resultado de otra, en un proceso infinito que conduce a la conclusión de la vacuidad. En consecuencia, la ontología propuesta por Nagarjuna se caracteriza por su naturaleza relacional, donde el ser encuentra su manifestación y existencia en las relaciones, en consonancia con la modalidad intrínseca del budismo del surgimiento mutuo o interdependiente. La postura de Nagarjuna implica un rechazo hacia todas las

³³ “La lógica parecería, según esta descripción, la enemiga de las diferencias, la enemiga de la diversidad, pero, al contrario de lo que ocurre en la antropología contemporánea, la diversidad no necesita de protección en la filosofía. Su primacía sobre la identidad es tan abrumadora que, como decía Thomas Mann respecto a la voluntad de poder de Nietzsche, se cuida ella sola. A la que hay que proteger es a la identidad: quimera, delirio que hace posible el pensamiento”. (Arнау, 2023, pág. 116)

afirmaciones, llegando al extremo de considerar su propia postura como otra coincidencia más.

En contraste, Parménides sostiene que el Ser es inmutable y eterno, lo cual implica que cualquier cambio o devenir es ilusorio o, al menos, irrelevante en el nivel más fundamental de la realidad. Desde esta perspectiva, podría argumentarse que nuestras percepciones de cambio y movimiento en el mundo físico podrían ser engañosas, ya que no reflejan la verdadera naturaleza del Ser. Este argumento sugiere que nuestras experiencias sensoriales pueden no captar la realidad en su totalidad y podrían, por lo tanto, llevarnos a conclusiones erróneas sobre la naturaleza última de las cosas.

Siguiendo esta línea, los dos filósofos resaltan la función del lenguaje como parte integral del artificio del mundo ilusorio. Ambos sostienen que el lenguaje, al imponer una autonomía a las cosas mediante la identificación, engaña al individuo al sugerir una realidad que en verdad no poseen. No obstante, sus posturas frente a esta cuestión divergen significativamente. Parménides, en su abordaje, identifica este fenómeno con lo que denomina la Vía de la Opinión, la cual desestima como impracticable y contraria a toda lógica, caracterizándose con un discurso peyorativo y de ignorancia. Por otro lado, Nagarjuna adopta un enfoque más compasivo, sugiriendo que, si bien las entidades del mundo carecen de una esencia intrínseca, ello no implica que sean inexistentes, ya que mantienen una realidad convencional. Esta realidad convencional, según Nagarjuna, es aceptable siempre que sea útil para el mundo de las apariencias. En este sentido, la visión de Nagarjuna se distingue por incorporar un componente práctico, aspecto que parece no ser considerado en la filosofía de Parménides. Además, no solo implica una dimensión vivencial, sino que, en términos generales, el budismo ha demostrado un interés significativo en lo fenomenológico, es decir, en la experiencia subjetiva del individuo, entendiendo que esta constituye un reflejo de su estado de consciencia y su estructura epistemológica.

Así, se podría proponer un paralelismo entre la Vía de la Opinión parmenídea y la Verdad Convencional budista. En el contexto budista, la Verdad Convencional denota aquellas verdades relativas y funcionales que son útiles para la interacción cotidiana y la comunicación entre seres humanos. Estas verdades se encuentran condicionadas por las percepciones y los conceptos convencionales que moldean la forma en que experimentamos y comprendemos el mundo. A pesar de reconocer la existencia de apariencias y convenciones sociales, se entiende que estas son efímeras y están sujetas a la impermanencia. Desde la perspectiva budista, la cuestión no radica en la ausencia de existencia, sino más bien en la falta de subsistencia: los elementos existen en la medida en que están entrelazados o forman parte integral de la totalidad de relaciones. Según el análisis de Juan Arnau, la comprensión del carácter contingente de su origen condicionado, representa para Nagarjuna el punto de partida hacia el despertar. Las ideas, desde esta perspectiva, contienen inherentemente elementos contingentes, manifestando movimientos kármicos que reflejan una historia previa y desencadenan efectos posteriores. Únicamente aquellas ideas que contribuyan efectivamente al proceso de despertar se considerarán verdaderamente valiosas.

En contraste, la Vía de la Opinión propuesta por Parménides rechaza las percepciones sensoriales y las opiniones fluctuantes como vías válidas para la comprensión de la

realidad. Parménides argumenta que estas opiniones son inherentemente engañosas y conducen a la ilusión, dado su carácter transitorio y contradictorio. En lugar de basarse en las apariencias y las opiniones contingentes, Parménides aboga por la existencia de una única realidad inmutable y eterna, identificada con el Ser. A pesar de esta convergencia en el reconocimiento de la relatividad de la realidad, se distinguen por sus posturas respecto a la validez y utilidad de la Verdad Convencional. Mientras que el budismo considera que la Verdad Convencional es indispensable para la vida social y la comunicación entre seres humanos, Parménides sostiene que solo la verdad absoluta y eterna del Ser puede proporcionar un conocimiento genuino y confiable sobre la realidad última. En relación con este aspecto, resulta relevante considerar que el budismo es una tradición filosófico-religiosa con una historia milenaria y una vasta cantidad de seguidores que han reflexionado profundamente sobre sus enseñanzas a lo largo de los siglos. En contraste, para Parménides, el alcance de su obra se limita a un texto fragmentario y singular, producto de la reflexión de un individuo específico en un momento particular de la historia antigua.

También se podría argumentar sobre un paralelismo entre la Vía de la Verdad de Parménides y la noción de Verdad Última en la filosofía budista. En última instancia, ambos pensadores buscan descubrir la Verdad última, coincidiendo en que la percepción sensorial no alcanza esta verdad genuina. En la filosofía de Parménides, la Vía de la Verdad representa la búsqueda de la realidad última, caracterizada por la identificación del Ser como único y eterno. Parménides postula que la realidad es unitaria y no sujeta al cambio o a la pluralidad. Esta concepción refleja una visión de la verdad como un principio absoluto e inmutable, que va más allá de las apariencias y las opiniones contingentes.

Por otro lado, en el budismo, la Verdad Última se refiere a la comprensión profunda de la naturaleza de la existencia, alcanzada a través de la práctica y la realización espiritual. Esta verdad se caracteriza por una comprensión completa y auténtica de la realidad que trasciende las limitaciones del pensamiento conceptual y las percepciones sensoriales, coincidiendo con la visión parmenídea. Sin embargo, un punto en el que divergen es en que la verdad última en el budismo no se limita a la identificación de un principio absoluto, sino que implica una comprensión de la interdependencia de todos los fenómenos y la naturaleza transitoria de la existencia, que en último término lleva a la vacuidad, pero sí compartiendo la idea de una concepción ilusoria del mundo percibido. Ambos filósofos convergen en su referencia a una realidad subyacente común.

La concepción parmenídea del mundo de la ilusión y la opinión podría equipararse al mundo samsárico o kármico en el budismo, siendo esencialmente el mismo que el mundo de la verdad, identificado con el Ser o el nirvana, pero no nos damos cuenta debido a nuestra ignorancia. En este sentido, el objeto de su reflexión es compartido; sin embargo, lo que varía es la percepción individual que determina la comprensión y el acceso a esta realidad. La distinción radica en el grado de claridad y discernimiento que el individuo posee para captar la Verdad subyacente en el mundo fenoménico, así como su capacidad para trascender las limitaciones de la ilusión y la opinión para alcanzar una comprensión más profunda y verdadera de la realidad. David Loy destaca que los cambios en nuestra comprensión del conocimiento no solo tienen implicaciones epistemológicas, sino también ontológicas, al revelar una realidad que difiere de nuestras percepciones previas.

Este fenómeno se observa especialmente en la experiencia del Nirvana, aunque podría extrapolarse también a la descripción del Ser según Parménides. Esta última no se limita meramente a una exposición lógica, sino que da lugar a una ontología completa que redefine nuestra comprensión de la existencia y la realidad.

Por último, es imperativo destacar que la noción de no dualidad ejerce una influencia significativa tanto en el ámbito de la metafísica occidental como en el oriental, trascendiendo ampliamente las perspectivas presentadas anteriormente. La concepción de la no dualidad puede ser conceptualizada como una unidad ontológica, como se evidencia en la filosofía de Parménides, así como también puede aludir a la vacuidad y ser experimentada fenomenológicamente, tal como lo han descrito las filosofías orientales, entre las que se encuentra el budismo, y los místicos a lo largo de diversos contextos históricos y culturales.

Desde la perspectiva de la vía mística, en un determinado punto de la búsqueda de la verdad, el persistente esfuerzo y la dedicación pueden alcanzar un grado de saturación, instigando el deseo de liberarse de este proceso. Es imperativo soltar las estrategias egoicas que perpetúan la formación de ilusiones, y en su lugar, rendirse a las experiencias, integrándose plenamente en ellas. Al llegar a este estado de entrega, se percibe la inexistencia de una realidad separada; se desprenden las creencias y sistemas mentales que se habían erigido como estructuras ilusorias, limitando la percepción del individuo. Al abandonar estas construcciones mentales, se revela la Totalidad, la esencia de pura conciencia donde las dualidades se disuelven, y los objetos definidos cesan de existir para fundirse en la Unidad. La noción de separación desaparece, dejando únicamente la presencia de la existencia donde la percepción se erige como la única manifestación aparente.

El esfuerzo radica en recordar que tanto nuestra individualidad como el universo, cuando son concebidos como entidades finitas, constituyen meramente una apariencia derivada de la ignorancia. Similar a quien confunde una cuerda en la oscuridad con una serpiente, nuestra limitada visión y nuestras preconcepciones distorsionadas sobre la realidad nos llevan a interpretarla de forma errónea. Únicamente en la ausencia de pensamientos y en la eliminación de la diferenciación, la esencia de pura conciencia, o nuestra naturaleza no dual, puede manifestarse y ser revelada ante nosotros. Esta vivencia ha sido descrita y experimentada por diversos místicos a lo largo de la historia de la humanidad. Un ejemplo contemporáneo de esta experiencia lo encontramos en la figura de Simone Weil³⁴, quien relata “Hay ocasiones en que, apenas pronunciar las primeras palabras, mi mente parece separarse de mi cuerpo y se ve transportada a un lugar fuera del espacio en el que no existe la perspectiva ni punto de vista alguno. La infinitud de la expansión ordinaria de la percepción se ve reemplazada entonces por una infinitud de segunda y hasta de tercer grado. Y esta inmensa infinitud está llena de un silencio que no es tanto ausencia de sonido, como el objeto de una sensación más intensa incluso que la del sonido. Y los

³⁴ Simone Weil fue una filósofa, mística y activista política francesa del siglo XX. Nacida en 1909 en París, Weil destacó por su profunda reflexión filosófica y su compromiso con las causas sociales. A lo largo de su vida, exploró una amplia gama de temas, incluyendo la moral, la justicia social, la religión y la metafísica. Su pensamiento está influenciado por la filosofía griega antigua, el cristianismo, el existencialismo y el marxismo. Weil también experimentó una profunda vida espiritual y mística, buscando una conexión directa con lo divino. Su legado incluye una serie de obras filosóficas y ensayos, así como una dedicación apasionada a la lucha por la justicia y la igualdad.

ruidos – si es que hay alguno – solo llegan a mi después de haber atravesado el silencio” (Weil, 1996).

En la filosofía occidental, la importancia de la unidad del ser se evidencia en la búsqueda de comprender la realidad más allá de las dicotomías aparentes, como la separación entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, o ser y devenir, siendo así una modalidad de no dualidad, tal y como señala David Loy. Esta concepción se remonta a filósofos como Parménides y Platón, quienes postularon la existencia de una realidad unitaria y eterna, más allá de las apariencias cambiantes del mundo fenoménico. Además, la unidad ha sido explorada por pensadores contemporáneos como Martin Heidegger, quien propuso una comprensión del Ser como un proceso dinámico y fluido, trascendiendo las limitaciones de la dicotomía sujeto-objeto. Por otro lado, en la filosofía budista, la vacuidad es un principio central que subyace en la comprensión de la realidad y la naturaleza de la existencia, siendo esta igualmente un planteamiento no dual. La práctica budista busca trascender la dualidad mediante la realización de la iluminación, que implica una percepción directa y clara de la vacuidad de la realidad.

Tal y como se ha comentado, ambas corrientes filosóficas presentan una perspectiva no dualista, aunque lo hacen desde enfoques radicalmente distintos. El budismo, a través del concepto de *anatman*, que fusiona el sujeto con el objeto, mientras que Parménides, en sintonía con el *vedanta*, disuelve el objeto en el sujeto, identificándose con el Ser. En este sentido, Loy argumenta que la no dualidad oriental resuelve la aparente contradicción entre el Ser de Parménides y el devenir de Heráclito mediante una doble dialéctica. En primer lugar, disuelve todas las cosas en un flujo temporal, para luego girar sobre sí misma y situarnos en un Eterno Ahora que no es incompatible con el cambio, una vez que comprendemos que este siempre está presente. “Una consciencia que permea y abarca todo podría ser conceptualizada como vacuidad; sin embargo, si sólo existe una entidad, no podría ser descrita como algo, sino más bien como la nada. La distinción entre estas descripciones radica en la perspectiva fenomenológica desde la cual se contempla la nada y, por contraste, en la visión ontológica que caracteriza al Uno. No obstante, lo más significativo de esta analogía es que esta diferencia no implica necesariamente una experiencia no dual distinta.” (Loy, 2020, pág. 278).

En última instancia, es destacable observar una profunda diferencia entre ambos pensamientos. Mientras que Nagarjuna, de igual manera que Heidegger, presenta un enfoque carente de una estructura sistemática definida (Arnau, 2023), Parménides se aferra al concepto de revelación divina en su poema para hacer patente que lo descrito es una revelación divina de la Verdad Última. Lejos de esta aproximación inflexible del acercamiento al Ser, la visión de Nagarjuna y Heidegger destacan el valor de la efimeridad y de la relevancia de lo provisional; de igual manera que Loy reflexiona sobre las ideas de Karl Popper, sugiriendo que un animal hambriento se ve compelido a categorizar su entorno en elementos útiles e inútiles, seleccionando un objeto o tarea específica en función de sus necesidades. Por consiguiente, los objetos percibidos varían conforme a las cambiantes exigencias del animal. Es pues interesante finalizar con un interrogante propuesto por Loy sumamente integrado en la cuestión de este escrito. ¿Cómo sería la percepción de los objetos si se observan sin intención perspectiva o necesidad, como ocurre en ciertos estados meditativos? ¿Acaso se experimentarían las cosas de manera distinta y se adquiriría una comprensión diferente de las mismas?

7. Conclusiones

*Durante años la nieve ha cubierto la montaña,
este año la nieve es la montaña DOGEN*

Tras el examen exhaustivo de los argumentos presentados, se revela la dificultad inherente en la tarea de concluir este ensayo, dado que los indicios apuntan hacia la imperiosa presencia de un Silencio imprescindible. Este silencio, en su esencia, debe ayudarnos a deshacer la confusión entre la realidad última y veraz, y el efímero castillo de nubes ilusorias engendrado por nuestra percepción que ambas doctrinas intentan señalar. Se subraya, conforme a la observación de Loy, que el lenguaje humano exhibe una naturaleza intrínsecamente dual, lo cual implica que, al abordar los fenómenos de Unidad y Vacuidad, carentes de dualidad, tendemos a distanciarnos de ellos en lugar de aproximarnos. Por consiguiente, la conclusión de este estudio se plantea deliberadamente concisa, lo que pone de manifiesto la necesidad de otorgar espacio al Silencio para la emergencia de la Verdad. Se extiende una invitación al lector para que reflexione sobre los planteamientos expuestos, facultándose así para disolverse y alcanzar una perspectiva renovada del mundo.

8. Bibliografía

- Aquino, S. T. (2014). *Suma Teológica Mínima*. Barcelona : Tecnos Editorial S.A.
- Aristóteles. (2022). *Física*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas .
- Armstrong, K. (2017). *Buda: una biografía*. Asturias : Debate .
- Arnau, J. (2023). *Budismo esencial*. Madrid : Alianza .
- Bhattacharya, K. (2002). *The dialectical method of Nagarjuna*. Grove Press.
- Blofeld, J. (1958). *The Zen Teachings of Huang Po*. Nueva York : Grove Press.
- Blofeld, J. (1969). *The Teachings of Hui Hai on Sudden Illumination*. Londres: Rider.
- Boeder, H. (1962). *Grund und Gegenwart als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie*. Springer.
- Boeder, H. (1998). *Logo tektonisch Denken*. Berlin : Sapientia.
- Bonilla, S. (2021). *El mundo como vacuidad y Mythos*. México : Independently published.
- Bowra, C. (1937). *The Proem of Parmenides*. Oxford University Press.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek Philosophy*. Londres: Cambridge University Press.
- Collins, S. (1998). *Nirvana and the other buddhist felicities*. Londres: Cambridge University Press.
- Cordero. (1997). *Les deux chemins de Parménide*. Paris-Bruselas : Rider.
- Cornford, F. M. (1989). *Platón y Parmenides*. Madrid : A. Machado Libros S. A.
- Coxon, A. H. (1986). *The fragments of Parménides. A critical text with introduction, the ancient testimonia and commentary*. Van Gorcum.
- Diels, H. (2018). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Londres: Cambridge University Press.
- Diels, H., & Kranz, W. (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Suhrkamp.
- Fritz, K. V. (1939). *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokritos, Platon und Aristoteles*. Nueva York .
- Fronsdal, G. (2008). *Emptiness in Theravada Buddhism*. L.A. : Ronkin Noa .
- Garfield, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. USA: Oxford University Press.
- Gilson, E. (1963). *Introduction aux arts du beau*. Paris : Vrin.
- Gombrich, R. F. (2006). *Theravada Buddhism: a social history from ancient benares to modern colombo*. Londres: Routledge.
- Govinda, A. (2015). *Foundations of Tibetan Mysticism*. Nueva York: Weiser.
- Guenther, H. V. (2005). *Filosofía y psicología budista*. Barcelona: Siruela .
- Guthrie, W. K. (2012). *Historia de la filosofía griega: presocráticos*. Madrid: Gredos .
- Hanh, T. N. (2018). *El corazón de las enseñanzas de Buda: El arte de transformar el sufrimiento en paz, alegría y liberación*. Bilbao : Zenith .
- Harvey, P. (2013). *An introduction to buddhisim: teachings, history and practices*. Cambridge : Cambridge University Press.

- Hegel. (1971). *Werke in zwanzig banden*. Francfort: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1955). *Was heist Denken* . Munich: Rider.
- Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*. Berlin: Tübingen.
- Huifeng, S. (2016). Is ilusion a Prajñapamita creation? *Fo Guang University, Journal of buddhist philosophy, Vol II*, 21-34.
- Humafilo. (2020). *Las aporías de Zenon de Elea* . Barcelona: Independently published.
- Huxley, A. (2010). *La filosofía perenne* . Madrid : Harper & Brothers .
- Jaspers, K. (2017). *Orígen y meta de la historia* . Madrid : Acantilado .
- Kalupahana, D. (1986). *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Nueva York : State University of New York Press.
- Kalupahana, D. (2016). *The principles of Buddhist psychology* . Indian Books Centre.
- Kamaleswar, B. (2002). *The dialectical method of Nagarjuna* . Motilal Banarsidass.
- Kubo, S. (1974). *Zen comments of Mumonkan*. Nueva York : Harper and Row.
- Laercio, D. (2021). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres y de cada escuela filosófica*. (R. Roman, Trad.) Córdoba: Almuzara.
- Laertius, D. (2006). *Vidas y opiniones de filósofos ilustres y de cada escuela filosófica (libro IX)*. Madrid: Gredos.
- Lan, C. E. (2011). *El origen de las cosas* . Madrid : Gredos .
- López, D. (2001). *El budismo: introducción a su historia y enseñanzas* . Barcelona: Kairos .
- Loy, D. (2010). *No Dualidad* . Barcelona : Kariós .
- Minecan, A. M. (2017). *De la eternidad de los astros a la genesis del universo*. Madrid : Diego Marin.
- Nagarjuna. (2009). *Madhyamika: la filosofía central del budismo* . Barcelona: Siruela.
- Newland, G. (1995). *Vacuidad: historia del pensamiento budista* . Barcelona : Siruela .
- Nietzsche, F. (1999). *La filosofía en la época trágica de los griegos* . Madrid: Gredos.
- Ñanamoli, B. (1991). Buddhahosa: the path of purification. *Buddhist Publication Society* , 668.
- Palmer, J. (2007). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Londres: Oxford University Press.
- Palmer, J., & A. H. Coxon . (2011). *The fragments of Parmenides*. Munich: Gnomon.
- Platón. (2002). *Diálogos V: Parménides, Teeteo, Sofista, Político* . Madrid: Gredos.
- Priest, G. (2018). *The fifth corner of four: an essay of buddhist metaphysics and the Catuskoti*. USA: Oxford University Press.
- Priest, G. (2018). *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuṣkoṭi*. Londres : OUP Oxford.
- Ramanan, K. V. (2011). *Nagarjuna's philosophy* . Motilal Banarsidass.
- Ramanan, K. V. (2016). *Nagarjuna's philosophy* . Montial Banarsidass.
- Raven, J. (2017). *Los filósofos presocráticos* . Madrid : Gredos .

- Riezlir, K. (2001). *Parmenides interpretation*. Francfort: Meno.
- Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Hackett Publishing Company.
- Sprung, M. (2008). *Lucid exposition of the Middle Way: the essential chapters from the Prasannapada of Candrakriti*. Londres: Moddus.
- Taran, L. (1965). *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays* . Princeton : Princeton University Press.
- Taran, L. (1965). *Parmenides: a text with translations, commentary and critical essays*. Princeton : Princeton University Press.
- Thomson, G. (1955). *Studies in Ancien Greek Society Vol II*. Londres.
- Thurman, R. (2000). *El arte sagrado del Tibet* . Barcelona : Fundación La Caixa.
- Thurman, R. (2017). *Essential Tibetan Buddhism*. Manchester : Robinbook.
- Thurman, R. A. (1991). *La esencia de la religión* . Barcelona: Siruela .
- Tsongkhapa. (2007). *El tratado de los estadios del camino* . Barcelona: Kairos.
- Tucci, G. (1969). *Theory and practice of Mandala* . Londres: Rider.
- Tudela, J. P. (2009). *Historia de la filosofía* . Madrid : Anaya .
- Wentz, W. E. (1935). *The tibetan yoga and secret doctrines* . Londres: Oxford University Press.
- Weterhoff, J. (2009). *Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction* . Londres: Oxford University Press.
- Wetershoff, J. (2018). *Golden Age of Indian Buddhist Philosophy in the First Millennium Ce*. Londres: OXFORD UNIV PR.
- Wilber, K. (200). *El espectro de la consciencia: más allá de la revolución New Age*. Barcelona : Kairos .
- Wilber, K. (2010). *El espectro de la conciencia* . Barcelona: Kairos .
- Yampolsky, P. (1967). *The Platform Sutra of sixht patriarch* . Nueva York: Columbia University Press.
- Zubia, T. O. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia: viaje al inicio de Occidente* . Madrid : Dykinson.
- Zubira, M., & Moral, J. J. (2016). *El poema doctrinal de Parménides*. Cuyo: Biblioteca Digital UN Cuyo.