

# Omplint el buit: aproximacions filosòfiques a la “vacuïtat” del bonze Nāgārjuna

Adaptació de Treball Final de Grau (Universitat de Barcelona),  
tutoritzat pel professor Nemrod Carrasco Nicola

En un lugar comenzó de este modo:  
“El hombre es la medida de todas las cosas:  
de las que existen como existentes;  
de las que no existen como no existentes”.  
Diogènes Laerci, “Protàgores” en  
*Vida i doctrines dels filòsofs més il·lustres*<sup>1</sup>

## 1. Introducció

Als voltants de l'any 1961 el filòsof japonès Nishitani Keiji (1900-1990) escrivia en la seva obra *La religió i el no-res* el següent passatge:

Advertimos la religión como necesidad o como algo imprescindible para la vida solo en los momentos en los que todo pierde su necesidad y utilidad. ¿Después de todo, por qué existimos? ¿En última instancia, nuestra existencia y la vida humana carecen de sentido? O, ¿si todo tiene un sentido o un significado, dónde lo encontramos?.<sup>2</sup>

En ell feia referència a la religió com a antídote contra la suposada causa del malestar social del Japó abans i després de la guerra: el nihilisme europeu; i, consegüentment, era recomanable abraçar un nou mode d'entendre la vida per al guariment del país i les

### Gerard Puig i Jorba

Graduat en Filosofia, menció en filosofia teòrica, Universitat de Barcelona; cursant actualment el Màster d'Estudis d'Àsia-Pacífic en un context global, Universitat Pompeu Fabra.

Interessat en la filosofia i el pensament religiós de l'Àsia Oriental, amb especial atenció a les arrels budistes dels autors pertanyents a l'Escola de Kyoto, així com també la seva recepció de les teories estètiques de l'idealisme alemany. Altres línies de recerca complementàries inclouen, per exemple, la relació amb el món en l'espiritualitat xamànica dels pobles nòmades de Mongòlia, i el sorgiment del xintoisme com a religió secular, a través del sincretisme amb el budisme i altres cultes provinents de la Xina. Així mateix, treballant actualment en la traducció del japonès al català de l'obra *Consciència i essència* del filòsof Toshihiko Izutsu (1914-1993).

1 Diògenes Laerci (2010). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*; (J. Ortiz y Sanz, Ed.), disponible en línia.

2 Nishitani, K. (2017). *La religión y la nada* (R. Bouso García, Ed.). Nagoya, Japó, Chisokudō Publications, 39.

ments dels seus ciutadans. Aquesta recerca d'un remei el portaria a fixar-se en un concepte llargament present en la tradició del budisme *mahayana*: la "vacuïtat" (*sūnyatā*, en sànscrit; *kū* - 空, en japonés) o "el buit", el qual utilitzaria com a mitjà a través del qual "superar el nihilisme des del nihilisme mateix": si el no-res ens portava a la falta absoluta de sentit, la seva derrota no podia consistir en retornar a allò que havíem perdut; sinó a assumir justament aquesta manca però des d'un punt de vista on ja no resultés un fracàs, sinó la presa de possessió de la vertadera realitat del món<sup>3</sup>. En conseqüència, el sentiment producte de tal cosmovisió ja no seria una angoixa insuportable, sinó una assossegada serenitat, molt propera a la il·luminació (*satori* - 悟り) del budisme zen.

Tanmateix, el que m'interessa de tot això no és tant l'element existencialista o espiritual sinó analitzar filosòficament el nexa entre el sentit i el buit al qual apuntava Nishitani i, per a dur-ho a terme, dirigiré la meua mirada cap a les idees de qui considero que ho ha tractat amb més vehemència dintre la història de la filosofia: el pensador budista indi, fundador de l'Escola de la Via Mitjana, Nāgārjuna (150-250). El propòsit d'aquest article serà, doncs, exposar les principals idees que el bonze descriu en la seva *magnum opus*, el tractat-poema *Fonaments de la via mitjana* (*Mūlamadhyamakakārikāḥ*) i, a partir d'aquí, defensar la següent tesi: el buit ens mostra la manca original de sentit en el món; i per extensió, la nostra permanent necessitat d'imposar-lo, perquè no podem viure sense sentit. Dit d'una forma més general, l'objectiu d'aquest treball és suggerir què és el que ens diu la idea de buit a partir d'aquestes fonts. Al meu parer, i així ho intentaré argumentar, quelcom buit és quelcom on no hi ha res, és a dir, és un "lloc" on s'hi pot ficar alguna cosa<sup>4</sup>. Conseqüentment aquest contingut faltant consisteix en un "sentit", entenent aquest com el que anomenaré "contingut vital": tot allò que crea i rep un ésser viu i que li possibilita la comunicació amb el món<sup>5</sup>.

Per a aquest propòsit, he dividit aquest article en una primera part on exposaré la vacuïtat tal com l'entén Nāgārjuna i una segona part on argumentaré la meua tesi, fent al·lusions a altres pensadors els quals considero que també s'han apropiat, a la seva manera, a la idea del buit, demostrant així que, com a concepte filosòfic, encara té moltes coses interessants per dir-nos. Al mateix temps, espero que en la mesura del possible aquesta breu assaig complexi l'objectiu didàctic d'apropar una mica més la figura d'un pensador tant fecund com Nāgārjuna, encara poc treballat fora dels cercles especialitzats de l'àmbit universitari.

3 *Ibid.*, 152-153.

4 A aquest respecte m'agrada destacar que la paraula japonesa per "buit" utilitza l'ideograma xinés 空 el qual està compost, al seu torn, de la radical 宀, que significa "forat" i de la radical 工, que significa "constructe"; en aquest sentit, hi ha la possibilitat de referir-ho a "un constructe amb un forat", és a dir, una casa amb una finestra per on veure el cel. Cf. Saito Y. (2011). The Aesthetics of Emptiness: Sky Art. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(3), pp. 499-518, 500.

Alhora, el mateix caràcter refereix al cel (*sora* - 空) en tant que la volta celesta contemplada des del continent interior (on no hi ha mar ni horitzó) es categoritza com un abisme immens situat a sobre el cap, molt més immanent que transcendent (en contraposició, per exemple, al cel de la tradició catòlica); Nishitani relacionarà això amb el sentiment càlid que evoca la vacuïtat, anàleg al que se sent al contemplar el cel diürn clar. Cf. Deguchi Y. (2014). Nishitani on Emptiness and Nothingness. A J. Liu i D. Berger (Eds.), *Nothingness in Asian Philosophy* (pp. 300-325); Routledge, Londres, 315-316.

5 Per "món" em refereixo al lloc on sempre es troba situat el subjecte en tant que existeix, més enllà de la totalitat dels ens físics. Per dir-ho així, és com el contorn a partir del qual es delimita l'existència.

## 2. La mirada vàcua: śūnyatā o l'existència merament conceptual

La manera més directa d'expressar la vacuïtat és mitjançant la noció de "contingència" (*pratītyasamutpāda*) o "origen condicionat": l'existència de qualsevol cosa no és mai aïllada, sinó que contínuament influeix i es influenciada per altres, de manera que tot es troba sempre en un estat d'inesgotable co-dependència. En aquest sentit, malgrat que en aparèixer-nos davant nostre una relació entre dos fenòmens ràpidament pensem en un com a causa o condició de l'altre, al seu torn, aquest primer també haurà estat causat o condicionat per un de tercer, sinó el segon mateix. És a dir, no trobarem mai un objecte en el món del qual puguem dir que causa però que no és causat (ni tampoc que sigui *causa sui*); per dir-ho així, es com si tots els fenòmens estiguessin interconnectats en una mena de teixit esfèric (sense començament ni final) on tot es relaciona amb tot. Prenent això com a base de la seva teoria, el bonze procedirà en els *Fonaments de la via mitjana* a realitzar una dialèctica negativa on, mitjançant reduccions a l'absurd, demostrarà com moltes de les categories típiques del nostre pensament no són tan resistents com creuríem. Les que enderroca són moltes però jo en destacaré principalment dos: la de "naturalesa pròpia" i la de causalitat.

### 2.1. Rebuig de la naturalesa pròpia

L'afirmació "totes les coses són buides" no té cap significat esotèric: "ser buit" és una perífrasi per a "estar mancat de naturalesa pròpia" (*svabhāva*), equivalent al concepte occidental d'essència (*eidos*).

El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso [...]. Ha dicho que ahí radica la luz de la vacuidad [o lo que la vacuidad ilumina].

Como consecuencia de ver el cambio en las cosas, uno acierta a entender que carecen de esencia. Puesto que no hay ninguna entidad con naturaleza propia, se dice que las cosas son vacías. Pero si no existiera una naturaleza propia, ¿quién experimentaría el cambio? Y si existiera esa naturaleza propia, ¿cómo se podría experimentar el cambio?<sup>6</sup>

Parlar en termes de naturalesa pròpia ens permet diferenciar dues coses, ja que si la posseeixen, no poden dependre una de l'altra, i per tant no es poden influenciar, sinó perdrien la seva singularitat. Llavors, al no haver-hi cap mena de relació entre elles, se'n dedueix que no són la mateixa cosa. Ara bé, si entre dues coses no hi ha cap influx, no hi ha canvi possible; no obstant, el canvi és quelcom que sí que existeix, ja que l'observem constantment en el nostra dia a dia. D'aquesta manera, se'ns planteja el següent atzucac: si seguim insistint en que les coses tenen naturalesa pròpia (A no és B), el canvi no és factible; però si neguem que les coses tinguin naturalesa pròpia, la diferència s'esvaeix (A és B) de manera que, essent el mateix, tampoc hi pot haver canvi, perquè aquest consisteix en passar d'A a B. Així les coses, pensar en essències ens obliga rebutjar el canvi, però això és una absurditat; per tant no cal pensar ni acceptar que hi ha naturalesa pròpia.

### 2.2. Rebuig de la causalitat

Tendemos a pensar: «esto surge en virtud de estos factores», y llamamos a esos factores condiciones. Pero si eso mismo no aconteciera, ya no hablaríamos de factores, ni de condiciones. [Pues, como se dijo,] no es lógico pensar en las condiciones de algo que no existe. Y lo que ya existe no necesita de condición.

6 Nāgārjuna. (2004). *Fundamentos de la vía media* (J. Arnau, Ed.). Madrid, Ediciones Siruela, 117.

Si parlàrem de la realitat [en termes de] naturalesa pròpia entones no se podria dir «dado esto, surge aquello». Además, el fruto no existe en sus condiciones: ni en cada una de ellas por separado, ni en el conjunto de todas ellas. Ahora bien: si el fruto no está en sus condiciones, ¿cómo podría surgir de ellas? Se dirá que el fruto, que no existe antes del proceso, surge de sus condiciones. Entonces, ¿por qué no decir que el fruto surgirá de lo que no son sus condiciones?»<sup>7</sup>

La regularitat en la naturalesa ens fa observar fenòmens de generació i destrucció; ara bé, que d'aquí se n'extreguin relacions de causa i efecte és un salt excessiu. Tendim a pensar que la causa produeix l'efecte, però se sol oblidar que sense efecte no hi ha causa: és a dir, si no s'observa un fet, un efecte que ocorre en el món, no es pensa en cap causa en primer lloc. Per exemple, és cert que la llavor és causa de l'arbre; però al parer de Nāgārjuna, si no veiéssim un arbre no ens preguntariem pel que l'ha causat; és a dir, malgrat que sembli el contrari, les coses no tenen una explicació perquè ocorren sinó que, simplement perquè són captades per la nostra experiència, els hi atorguem (obtenen) una explicació. En un cert sentit, pensament i acció recorren la mateixa direcció però en sentits oposats: una cosa és la connexió entre l'explicació i el fet ja ocorreguts, que per a la nostra experiència quotidiana ens és útil per a explicar com ocorren els fenòmens; no obstant, una altra cosa diferent és deduir que si ha ocorregut ara, també ocorrerà d'igual manera posteriorment; tal connexió entre present i futur és una il·lusió<sup>8</sup>. Per tant, a l'hora de problematitzar la noció de causalitat, cal descartar que aquesta es pugui aplicar a allò que no existeix.

I pel que fa al que existeix, el filòsof també ens farà veure que tampoc té sentit: parlar en termes de causa-efecte implica utilitzar el concepte de naturalesa pròpia, ja que si es volen fer servir aquests termes és per a indicar que A causa B (essent A i B coses diferents). En efecte, si A i B fossin iguals, llavors ja no caldria parlar de causes i efectes, perquè no caldria utilitzar dos termes per a definir una sola cosa. Ara bé, si entre A i B no hi ha cap mena de relació, com pot sorgir un de l'altre? Nāgārjuna ens fa anar al límit: si la causa i l'efecte són completament diferents (perquè se'ls hi suposa una naturalesa pròpia) què impedeix dir, per exemple, que l'oli surt de la sorra o que la quallada surt de l'aigua? Ja que si el fruit no existeix abans ens les seves condicions, el canvi esdevé quelcom miraculós<sup>9</sup>. Però, evidentment, tals afirmacions són un disbarat, la quallada només pot sortir de la llet, per això causa i efecte han de tenir quelcom en comú, no poden ser diferents. Conseqüentment, cal negar ambdues premisses: si se'ls hi suposa una essència la causalitat és impossible, i si no se'ls hi suposa llavors no calia parlar de causalitat en primer lloc<sup>10</sup>. Mitjançant una retòrica molt rigorosa, el *mādhyamika* (practicant de l'Escola de la Via Mitjana) descobreix que fins i tot el que sembla més coherent pot ser reduït a l'absurd; abandonar les convencions més arrelades és el primer pas per a una mirada vàcua.

### 2.3. Les dues veritats

Tenint en compte, doncs, el caràcter crític amb tot el convencional que esgrima Nāgārjuna, la seva filosofia adopta (almenys com han considerat molts dels seus intèrprets) una estructura dual basada en dues maneres de comprendre la realitat, la pròpia del *mādhyamika* i la que no, sovint anomenada les dues veritats de l'escola *madhyamaka* (via mitjana).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 57-59.

<sup>8</sup> Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío*; Mèxic D. F., Fondo de Cultura Económica, 116-120.

<sup>9</sup> Nāgārjuna, *op. cit.*, 59.

<sup>10</sup> Arnau proposa com a alternativa a la causalitat, la *relacionalitat*, que escapa més fàcilment a la idea de producció real i no exigeix diferència entre els seus components. Cf. Arnau, *op. cit.*, 122.

En primer lloc hi hauria la realitat o veritat convencional (*saṃvṛti-satya*), de caràcter relatiu i consistent en tot allò que acceptem com a vertader (o considerem com a real) ja sigui per un acord comú o una convenció del propi llenguatge, com una veritat nominal (té el nom d'una cosa però no ho és realment). Ara bé, en el fons, com destaca l'ambigüitat del terme sànscrit *saṃvṛti*, també pot significar allò que és considerat com a veritat per una ment ignorant o encara no despertada<sup>11</sup>; aquesta veritat ocultaria el fet de ser ella mateixa un pacte o una tradició i l'individu que la defensés seria algú incapaç d'entendre justament que l'autèntic propòsit de qualsevol convenció és ocultar quelcom alternatiu a ella. Tal com diu Arnau, els ésser humans parlem llenguatges i els projectem sobre el món per a ajudar-nos a ordenar els fets i facilitar la nostra comprensió; d'aquesta manera el món s'humanitza i reconeixem aquest acord comú (i lingüístic) com a veritats, encara que, diria Nāgārjuna, en el fons només ho són per a nosaltres, no per al món mateix. De fet, considerar a posteriori la primacia de certs llenguatges o convencions per sobre d'altres seria ja una qüestió política<sup>12</sup>.

I en segon lloc hi hauria la realitat o veritat última (*paramārtha-satya*), la qual consistiria, per contra, en aquella que no és convencional i, per tant, admesa per una ment il·luminada o que ja ha reconegut el caràcter il·lusori de l'altra; en altres paraules, algú que veu les coses com a buides (d'essència). En aquest sentit, semblaria que ens desvela la verdadera estructura de les coses en el món, si no fos perquè aquesta no és sinó el buit mateix; és a dir, no podem entendre aquesta veritat com a l'antítesi de l'altra, com si es tractés d'un absolut més enllà de tots els fenòmens, sinó que cal reconèixer que la veritat última és tant convencional com la primera; és a dir, les dues veritats, en el fons, són una de sola, dues cares de la mateixa moneda<sup>13</sup>. No hi ha veritat absoluta sense veritat convencional, ja que ambdues són convencions; però mentre que una encara no ha reconegut justament el fet de ser un acord (assumit segons una tradició) o una estructura particular de determinat llenguatge (i que per tant només es pot sostenir segons les regles d'aquest, fora d'elles perd tot significat), l'altra ja ho ha assumit. En aquest sentit, no es tracte de veritats per se, sinó de dues maneres diferents d'entendre la mateixa realitat. Nāgārjuna ho formula amb l'expressió "la vacuïtat és buida" i que és el pas definitori per a una bona comprensió de la seva doctrina: «Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (*pratityasamutpāda*) y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*), es precisamente el camino medio»<sup>14</sup>.

El que se'ns desvela finalment en la filosofia del *mādhyamika* és, paradoxalment, la pròpia "buidor" d'aquesta ensenyança; per dir-ho així, Nāgārjuna no mostrant-nos "res" ens ho està mostrant tot, perquè sí és conseqüent amb la seva proposta, el seu discurs ha de ser tan convencional com la resta. En aquest sentit, cap capgirar la base des d'on partíem: les coses són buides en tant que no tenen essència i, per tant, no existeixen més enllà de ser entitats conceptuals; i al mateix temps, res no es buit perquè tot el present ja conté aquesta naturalesa pròpia imposada per nosaltres; per això no es pot hipostasiar la vacuïtat; perquè, estrictament parlant, no existeix en aquest món<sup>15</sup>. Tal és l'autèntica superació de la ignorància (*avidyā*), que esdevindrà no tant un traspàs cap al nirvana sinó

---

11 Nāgārjuna, *op. cit.*, 218.

12 Arnau, *op. cit.*, 144-145.

13 Garfield, J. L. i Priest, G. (2003). Nāgārjuna and the limits of thought. *Philosophy East and West*, 53(1), 1-21, 6-7.

14 Nāgārjuna, *op. cit.*, 179.

15 Arnau, *op. cit.*, 239-240.

un “despertar”, un aprendre a veure “el que no hi ha”. Per aquesta raó, el camí del qui segueix la vacuïtat transita enmig de l’existència i de la no-existència, del ser i el no-ser; i d’aquí el nom de “via mitjana”.

## 2.4. Llenguatge i teatralitat

Finalment, quedarà un interrogant per resoldre: davant la impossibilitat de postular la vacuïtat com a el substrat del món degut a la seva naturalesa paradoxal, es pot considerar, llavors, com una teoria, doctrina o sistema filosòfic rigorós? Cert és que fins aquí hem estat utilitzant aquests termes; però, veritablement, eren només eufemismes per a designar a allò del qual no se’n pot dit res, es troba fora dels límits del nostre llenguatge. Davant d’aquest paradigma, el *mādhyamika* es nega a sostenir cap opinió o punt de vista; la seva actitud filosòfica, tal com era emprada en els duels dialògics de l’Índia, consisteix en restar en silenci i intervenir només per a desmuntar els arguments del contrari, com un etern advocat del diable. Mai es posiciona, contínuament va canviant de màscara, perquè el seu discurs no té una base fixa (tota postura és conjectura): és sempre un reflex del de l’adversari, per això (com ha passat amb les interpretacions del filòsof) pot semblar un escèptic, un nihilista, un relativista o un analista del llenguatge.

Arnau veu, en aquesta disposició, un component teatral: representa coses sense pretendre provar res; no busca demostrar cap tesis (al contrari, cal negar-les totes), sinó comunicar una idea, suscitar la inestabilitat del llenguatge. Com que no es pot provar l’engany de les paraules amb paraules, intenta posar en escena la il·lusió que ens pot portar a pensar que allò que designa el mot o aquest mateix tenen essència. La vacuïtats esdevé, llavors, una metàfora per a fer-nos intuir que aquest món ha estat construït, no donat; i, de la mateixa manera, qui tampoc sàpiga veure que aquesta no deixa de ser igualment un artifici retòric restarà capficat en postular-la com a un absolut tant sospitós com la resta. En efecte, quan un va al teatre ja sap que no ha de creure’s el que li estan explicant; i malgrat això, dona molt que pensar<sup>16</sup>. Així les coses, estem parlant més aviat d’una retòrica que no pas d’una teoria del buit: el propòsit no és dir com les coses són, sinó intentar que la nostra manera de parlar i comunicar-nos (amb els altres i amb el món mateix) casi millor amb el món on vivim; no implica un descobriment (*aletheia*), sinó un provar de tenir un caràcter o humor semblant a com funciona realment el món<sup>17</sup>:

En consecuencia, la idea misma de que el mundo es solo una convención lingüística es en sí misma una construcción meramente lingüística, una herramienta metalingüística por medio de la cual el lenguaje revela su verdadera naturaleza. No es la encarnación de ninguna realidad fuera de lenguaje mismo.<sup>18</sup>

Finalment, és important aclarir que la posició del filòsof, malgrat tot, no és escèptica ni nihilista; el seu propòsit és la supressió del sofriment i el mitjà serà negar la mateixa realitat d’aquest. El rebuig del món ha d’anar de la mà de la compassió (*karuṇā*), la tasca del *mādhyamika* serà sempre altruista (la qual cosa remet, al seu torn, a la figura del *bodhisattva*); i més enllà de la teoria, la pràctica de la moral i la virtut convencionals sempre serà prioritària en la consuetud del dia a dia.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 247-253.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 279. En efecte, quan s’ha demostrat la inestabilitat de tota premissa possible, s’ha de passar del demostrar al persuadir. La veritat passa a ser llavors, com diria Foucault, una qüestió de lluites de poder. Cf. Arnau, *op. cit.*, 293.

<sup>18</sup> Gómez, Luis O. (1998). *Words of Silence: Liberation from Language and the Language of Liberation in Buddhism*; *inèdit*. Citat per Arnau, *op. cit.*, 262.

### 3. El buit com obertura insubstancial al món

En aquesta segona part del treball desenvoluparé la tesi que, tal com he indicat en la introducció, consisteix en respondre a la pregunta “què ens pot dir la idea del buit”? La resposta la desenvoluparé en dues parts: en primer lloc, pensar el buit ens adverteix de la manca original de sentit en el món, la qual cosa portarà a rebutjar la capacitat del subjecte per a aprehendre la realitat en si mateixa o, utilitzant el concepte budista, en la seva “talitat” (*tathatā*): en tant que tota aprehensió està mediada sempre per ell, tota experiència és construcció (i imposició de sentit) des del mateix moment en que s’inicia l’acte comunicatiu entre subjecte i món. A arrel d’això, definiré el sentit com a “contingut vital”, essent tot allò que crea i rep un ésser viu i que li possibilita la comunicació amb el món. Posteriorment faré al·lusions als filòsofs Immanuel Kant (1724-1804) i el ja esmentat Nishitani Keiji (1900-1990) per analitzar com queda, sota aquest paradigma, l’estat del món. I, finalment, en segon lloc demostraré, també des de Nishitani, com de la carència se’n deriva la necessitat d’imposar el sentit faltant, en tant que un vida “sense sentit”, a nivell existencial (i fins a cert punt quotidià), és difícilment practicable.

#### 3.1. Fretura de contacte, preludi de tot existir

En què consisteix, doncs aquesta manca de sentit primordial? La contesta relaciona la meua tesi, com també passava amb Nāgārjuna, amb el constructivisme: tot el que es troba en el món és una estructura bastida pel subjecte a partir del seu llenguatge; i com que els éssers humans som (de moment) els únics capaços de fer-ho, a falta d’alternatives que ho contradiguin, tendim a afirmar tal construcció com una realitat objectiva (quan és subjectiva). Per contra, el món, sense la mediació del subjecte (d’allò humà), és inaprehensible. L’alternativa que ens queda, i així ho fa el *madhyamika*, és construir el discurs més succedani d’allò ignot; i, en vistes a tal concordança, funcionarà molt millor la relacionalitat o l’arbitrarietat que tesis essencialistes o categòriques. Al meu parer, el més proper a l’aspecte primordial del món és afirmar que consisteix en una sèrie d’elements juxtaposats arbitràriament; és només al aparèixer el subjecte mitjançant que obté un sentit, mostrant-se com a ordenat a un cert fi que el converteix en una sèrie de causes i efectes, quelcom bell, esfereïdor o fins i tot un no-res. Justament per això, el que suposadament hi hauria d’anterior a la creació de significats seria quelcom inefable: un buit que defuig tota paraula que el vulgui definir, el qual, no necessàriament ha de ser un buit en si mateix, però en tant que som els éssers humans els únics que advertim i executem tal comunicació, ho és per a nosaltres. D’aquesta manera ens ho indica Nāgārjuna: sempre estem actuant a través del llenguatge<sup>19</sup>, però aquest, al no resistir una anàlisi rigorosa, té molts problemes; si les coses no tenen essències com n’ha de tenir la pròpia paraula i el seu significat? L’únic que podem assumir és que hi ha relacions sense termes i relacions dintre de relacions<sup>20</sup> i inclús això seguirà sent quelcom convencional. No obstant, se’ns reconeix el seu valor per la utilitat que ens mereix de cara a un objectiu concret, que en el front budista és sobretot soteriològic i, en el cas de la meua tesi, perquè s’avé molt més amb la naturalesa d’allò desconegut.

Ara bé, per què llavors estem contínuament construint significats sobre un fonament fantasmagòric? Per què seguim construint castells a l’aire?<sup>21</sup> Dit de manera simple, perquè no hi ha

19 Encara que la crítica del *madhyamika* és principalment cap al llenguatge verbal, en la meua tesi hi incloc també el no verbal.

20 Arnau, *op. cit.*, 283.

21 Nāgārjuna, *op. cit.*, 141.

més remei. Tot trobar-se en un món implica establir-hi una comunicació amb ell per possibilitar el desenvolupament d'una vida, la qual cosa és, al seu torn, la finalitat intrínseca de tot organisme. Les funcions vitals de qualsevol ésser viu només poden ésser sadollades al relacionar-se amb un entorn adient; i, un cop consumada aquesta base, els modes de relació s'eixamplen i evolucionen cap a altres cada cop més complexos fins a arribar als nostres. En aquest sentit, cada naixement implica la creació indeliberada de noves relacions inexistents en l'*state of affairs* precedent: des del punt de vista del món, de fenòmens en co-dependència amb altres fenòmens, l'aparició d'un nou subjecte comporta la creació d'una immensitat d'inèdits actes comunicatius entre ell i la resta d'entitats que s'hi troben situades.

D'aquesta manera, tots els nous constructes lingüístics, socials i culturals, bagatge del nou individu, esdevenen la seva eina per a comunicar-se amb el món i desenvolupar-hi una vida i, al mateix temps, constitueixen un nou sentit amb el qual el món és determinat d'un mode diferent a tota la resta. Així les coses, si la idea del buit ens adverteix de la "presència absent" d'una realitat més enllà del món tal com el percebem, tota construcció inclosa en una nova vida seria com una forma "d'omplir" el buit, a mode de nou contingut convencional. És per aquesta raó que proposo definir el sentit com a "contingut vital", ja que és aquesta creació de nous significats (per al món, per a la resta d'individus, per a les coses, etc.) la condició, i alhora la conseqüència, del desenvolupament de tota vida mundana. Encara que soni paradoxal, podríem dir que el sentit construït altera de forma relativa l'ordre imposat (la veritat convencional) sense modificar, al mateix temps, la seva absoluta vacuitat (la veritat última). En tot cas, el que he explicat tampoc pretén ser un intent de revelar l'eternament anhelat significat de la vida o la veritat última de l'existència, sinó que simplement destacar que la idea de buit ens pot portar (o almenys a mi em passa) a pensar qüestions de tal índole de la manera en que ho acabo de fer.

### 3.2. Romanalles de l'experiència: el "més enllà" de Kant i el "més aquí" de Nishitani

El que està clar és, que al haver-hi tal absència real de discurs que sigui capaç de correspondre's a la *talitat* del món, no tenim cap altre accés a aquesta fora del nostre biaix i voler aprehendre-la en la seva puresa esdevé, llavors, una tasca fútil. A la llum d'aquesta tesi, els arguments que Immanuel Kant esgrima en la *Crítica de la facultat de jutjar*, poden guardar certa relació amb les idees que ens aporta el concepte de buit, i en especial la seva interpretació nāgārjuniana. Quan Kant postula el noumen com a fonament de tota la nostra activitat mental admet, al mateix temps, que és completament inaccessible, al consistir en una unitat fora de les distincions sempre operants en el nostre enteniment (dualisme entre subjecte i objecte). Al capdavall, el fet de no poder comprendre el món en la seva unitat o, en altres paraules, ser incapaços de conèixer allò buit, és la nostra condició d'éssers finits. Altrament, l'únic capaç de dur a terme aquesta comprensió sense diversitat seria un enteniment intuïtiu o arquetípic.

Ara bé, podem pensar, igualment un enteniment que, no sent discursiu com el nostre, sinó intuïtiu, procedeixi des d'allò que és universal i sintètic (des de la intuïció d'un tot en tant que ho és) fins al particular, és a dir, un enteniment que procedeixi del tot a les parts [...]. Ara bé, atès que, tanmateix, resulta almenys possible de representar-se el món material com a simple fenomen, mentre que es pensa quelcom com a cosa en si (que no és fenomen) que en sigui el substrat i, alhora, resulta possible de disposar sota d'aquest una intuïció intel·lectual que li correspongui (tot i que no sigui la nostra), aleshores es trobaria un fonament de la natura que seria real i suprasensible, que resultaria incognoscible per a nosaltres, que pertanyem també a aquesta mateixa natura.<sup>22</sup>

22 Kant, I. (2004). *Crítica de la facultat de jutjar* (J. Jaques Pi, Ed.); Barcelona, Edicions 62, 459-462.



D'aquí en sorgirà la idea de la finalitat natural (natura com a tècnica, com a art), que permetrà reconstruir *ad hoc* aquesta unitat des del finit. No obstant això, en certa manera el filòsof es veu obligat a admetre que en l'experiència fenomènica del subjecte sempre hi ha quelcom que roman darrere i que som incapaços d'advertir; en aquest sentit, si, per mor de la comparació, podríem emular el buit a aquest substrat suprasensible (noümen), fonament de tot coneixement però per si mateix incognoscible (com a molt, l'àmbit estètic ens en pot proporcionar una intuïció parcial)<sup>23</sup>.

Ara bé, a la llum de la meua tesi, tota experiència és un conjunt d'edificis lingüístics, els fonaments dels quals són vacus; si tal construcció, responent a una possible rèplica kantiana<sup>24</sup>, és imprescindible per a possibilitar la comunicació amb el món, no serien aquestes, doncs, les condicions transcendents a priori de tota experiència? És a dir, no estaríem parlant de constructivisme, sinó d'esquematisme transcendental: l'arbitrarietat del fenomen apareix ordenada d'una determinada manera en l'experiència del subjecte perquè tals són les seves condicions de possibilitat per a captar el món<sup>25</sup>; no es construeix sentit, sinó que aquest, per dir-ho així, ve donat de fàbrica en tant que component estructural inextirpable del jo cognoscent. I, d'aquesta manera, no hi ha buit perquè el que entenem com a "món" és únicament el que entra dintre d'aquests límits. Doncs bé, la meua contrarèplica és la següent: al que em refereixo per imposició de sentit és justament el producte i alhora la condició de possibilitat de tota comunicació amb el món; ara bé, interpretar-ho com un a priori transcendental implica, al meu parer, una posició massa idealista o, si més no, massa centrada en el subjecte. I crec que resulta més fructuós saber veure-ho, utilitzant una metàfora budista, des de "l'altre riba"<sup>26</sup>: des del punt de vista del món, que el subjecte subsumeixi tota l'experiència segons determinades regles és ja un intent, inconscient, això sí, de determinar l'indeterminable. Voler entendre el món a partir del subjecte és ja prescriure-hi un sentit encara més intens; al contrari el buit és pura potència, lliure de cadenes categòriques.

A aquest respecte, el pensament de Nishitani Keiji ens pot ajudar a contrarestar tal obcecació idealista i, al mateix temps, consolidar i ampliar millor la meua proposta. En *La religió i el no-res*, Nishitani es fixa en el concepte de la vacuïtat de la tradició budista<sup>27</sup> per a intentar ataüllar el vertader aspecte de la realitat (*nyojitsu* - 如実, "talitat") justament com a remei per a guarir el malestar contemporani. Segons ell, si tal propòsit és plausible és degut a que aquesta està expressant-se aquí mateix a través de nosaltres: és a dir, l'ésser humà és un punt de vista de la realitat, del món, que s'expressa en tot lloc i a qualsevol moment a través dels éssers que la viuen. Però, al mateix temps, com em dit abans, justament perquè tota expressió d'ella ja és mediada i construïda, si ens volem plantejar com és sense el contacte amb el subjecte, no ho podem fer seguint paràmetres similars als que operen entorn aquest, perquè acabarem retornant al dualisme.

De hecho, el campo que pretende ir más allá de la oposición sujeto-objeto, aún esta siendo considerado desde la perspectiva de una de las dos orientaciones contrapuestas, es decir, la del

23 Sóc conscient de que aquesta és una interpretació potser un xic arriscada; a falta d'espai, convindria desenvolupar-ho més en un futur.

24 Em refereixo més a l'objecció que podria fer un kantià que la que faria el propi Kant.

25 Altre cop, també hi incloc les condicions a priori de l'experiència estètica, la llei moral, etc.

26 Nishitani, *op. cit.*, 408.

27 Cert és que al segle XX la noció ha patit molts canvis i reinterpretacions des dels plantejaments de Nāgārjuna. Per a veure el procés històric de tals apropiacions i tergiversacions de la idea original índia, Cf., Ornatowski, G. K. (1997). "Transformations of "emptiness": On the idea of sunyata and the thought of Abe and the Kyoto School of Philosophy". *Journal of Ecumenical Studies*, 34 (1), 92-115.

objeto [...]. En general, no importa lo mucho que pensemos una objetividad en las cosas y los hechos que resida más allá de nuestra consciencia y sus representaciones, mientras sean concebidos como cosas y hechos en el sentido habitual de esos términos –esto es, mientras sean considerados objetivamente en tanto que objetos– su realidad objetiva no escapará a la contradicción de ser representada como algo que reside más allá de la representación.<sup>28</sup>

Nishitani no té dubtes al respecte: si es vol pensar la *talitat*, cal sobrepassar qualsevol perspectiva dual i, a la manera del *madhyamika*, la vacuïtat tampoc es pot convertir en un objecte, perquè no és cap cosa. Perquè, pensar en el buit segueix consistint en fer discursos sobre quelcom que (per a nosaltres) no existeix en absolut. I si aquest noümen ultramundà és impossible d'aprehendre mitjançant les categories de l'enteniment, es podrà abastar mitjançant mètodes alternatius? Per a Nāgārjuna no, tot seguirà sent convencional, no val la pena fer cap discurs, només prendre consciència de la veritat última i dur una vida dedica a la pràctica de la virtut i la compassió. Per a Kant es podrà pensar en la idea d'aquest substrat suprasensible com un concepte regulatiu, no constitutiu, és a dir, subjectivo-necessària per a la nostres facultats però que no genera coneixement en sentit estricte ni revela res de la naturalesa noümenica<sup>29</sup>. I, en línia amb aquesta idea, Nishitani conclourà que, a fi de trobar un mètode per a fer possible l'apercebiment de *śūnyatā*, aquest no tindrà més remei que consistir en una acció de caràcter no racional (una “no-acció”), més en connexió amb una experiència corporal, propera a la meditació zen. Al mateix temps, tal com argumentarà en una obra posterior, imatges com el cel seran capaces de suggerir sensorialment una mena de “sentiment càlid”, anàleg al que el filòsof considerarà l'experiència volitiva de la vacuïtat<sup>30</sup>. En aquest sentit, la seva filosofia suposa una mena de reconciliació entre les dues precedents; o fins i tot podríem afirmar, una síntesi dialèctica, que supera les anteriors però mantenint un element propi d'elles. Tot i així, a falta encara d'una posada en pràctica rigorosa dels modes del japonès, mantindré en aquest treball una actitud escèptica respecte a ells.

Por una parte, la cosa en sí es verdaderamente ella misma en este campo [la vacuidad], pues, por contraste con la denominada realidad objetiva, ha sido liberada de su atadura al sujeto. No obstante, eso no significa que sea completamente incognoscible. Es, en efecto, incognoscible para la razón; pero cuando nos transformamos y entramos en el campo de la vacuidad, donde la cosa en sí siempre se manifiesta como tal, su realización es susceptible de acontecer. Por otra parte, en este campo el ser de una cosa es uno con la vacuidad y, así pues, es radicalmente ilusorio. Pero no es una apariencia ilusoria en el sentido del dogmatismo que utiliza el término para denotar lo que es objetivamente real. Tampoco es un fenómeno en el sentido que le da la filosofía crítica para distinguirlo de la cosa en sí. Una cosa es verdaderamente una apariencia ilusoria justo en el punto en que una cosa verdaderamente es en sí. Como reza el dicho: “Un pájaro vuela como un pájaro; un pez nada como un pez” [...]. Esto no es la cognición de un objeto, sino un saber no cognitivo de la “cosa en sí” no objetiva; es lo que podemos denominar un conocer sin conocer, una especie de *docta ignorantia*.<sup>31</sup>

En aquest sentit, tal com ho expressava el bonze, la qualitat de vacu és el que més escau a una metàfora, una imatge, una idea estètica, del que hi ha més enllà de tot el nostre abast. Suscita la visió d'un abisme, d'un *non plus ultra* envers quelcom completament incompreensible degut a que

<sup>28</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>29</sup> Kant, *op. cit.*, 454-455.

<sup>30</sup> Deguchi, *op. cit.*, 18-23. Similar, en part, a la idees estètiques kantianes.

<sup>31</sup> Nishitani, *op. cit.*, 213-214.

tampoc hi ha res a comprendre<sup>32</sup>; per això el que ens aporta la idea de buit és un mer advertiment, no una prova o demostració; és només una idea conjecturable, imaginable apofànticament. I malgrat tot, el lligam amb el buit és totalment real: el món, suspès en aquest no-res<sup>33</sup>, segueix sent reflectit (d'una determinada manera) pel subjecte que el viu (i s'hi troba vivint)<sup>34</sup>. Cada vida, per tant, "omple el buit" de contingut vital al ser un reflex concret del "món relatiu"<sup>35</sup> a ella mateixa; en canvi, en un sentit absolut, el món és pura indeterminació oberta i sense límit<sup>36</sup>.

### 3.3. L'humà i el buit com a correlatius

Fins aquí, doncs, em fet palès com en la nostra experiència del món hi ha quelcom que sempre queda darrere, inefable, perquè no s'ajusta al sentit amb el qual omplim el buit i posem ordre al que és pura arbitrariedad. Les raons per les quals cal concloure que tota vida necessita (conscient o inconscientment) executar des d'un bon principi aquesta construcció de significats ja han estat exposades, en certa manera, en l'apartat anterior: la vida de l'ésser és en el món, i en tant que no és possible de qualsevol altre manera (o almenys no podem o no ens pertoca demostrar el contrari), la comunicació n'esdevé l'efecte i el requisit immediat; és a dir, justament perquè no hi ha vida sense món, el contacte amb aquest és ineludible. És més, en el fons, el nostre ésser no està format sinó de matèria mundana, per tant el lligam és inextirpable i el tracte, forçós; d'altre manera, si no hi ha vida ni contacte amb el món, s'és un cadàver<sup>37</sup> i, seguint una dialèctica nāgārjuniana, sinó hi ha món, no ens cal parlar ni de vida ni de mort en primer lloc. En altres paraules, la construcció de significat, de contingut vital, és un correlat i derivat de la nostra condició d'éssers finits: des del naixement, el món se'ns apareix d'una manera mediada pel nostre punt de vista; i aquesta bastida es va eixamplant a mesura que creixem i desenvolupem el llenguatge i les relacions socials; i com més s'arrela en el nostre interior, més ens passa desapercibuda.

Tanmateix, podem recórrer a Nishitani un darrer cop per aportar un altre argument a aquesta tesi: el sentit esdevé necessari per a tota persona que no vulgui caure en el nihilisme. Quan el filòsof fa ús de *sūnyatā*, ho fa conjuntament amb tres categories existencials contraposades: raó o consciència, nihilitat o no-res i la vacuïtat. La tercera s'utilitza per a superar les dues precedents com vies per a copsar la talitat: la raó (de Descartes i Kant) és una perspectiva massa subjectiva i centrada

32 Almenys racionalment parlant; el debat s'obre en vistes de si es pot considerar coneixement allò que no opera per conceptes, un saber irracional de l'irracional. Per a Kant està clar que no i per a Nāgārjuna cal suspendre el judici. Nishitani seria llavors el que es mostraria més tolerant a retirar l'estatus hegemònic a la lògica.

33 No necessàriament en el sentit heideggerià de l'expressió.

34 Un intent d'expressar-ho de forma gràfica: imaginem-nos una esfera feta de miralls immòbil enmig d'una habitació; tot els mirallets que reflecteixen una part d'aquesta són una concreció de sentit, perquè contemplar l'habitació a través del mirall és només veure'n una part limitada, la qual condiona la nostra perspectiva de l'habitació. I com que no hi ha cap mirall que aconsegueixi reflectir la totalitat de l'habitació, la única manera de contemplar-la seria fer-ho des de fora dels miralls, però això és impossible per a un ésser finit.

35 Potser resultaria escaient crear un neologisme per a poder diferenciar el món que és "en el subjecte" i el que és "sense el subjecte". Tot i així crec que potser correspondria a un text de caràcter més ambiciós que aquest, possiblement a desenvolupar en un futur.

36 Tot això crec que pot recordar a la monadologia leibniziana. En efecte, cada mònada desplega el món des del seu punt de vista i l'enteniment diví seria capaç de veure-les totes simultàniament, per tant veuria el món en la seva totalitat. No obstant, la meva tesi nega això últim, com a molt seria una hipòtesi especulativa que no ens pertoca a nosaltres contestar.

37 El dol no deixa de ser, en el fons, el desconsol per no poder comunicar-se més amb el difunt (parlar-hi, veure'l, en definitiva seguir construint una vida a partir d'un diàleg).

en el subjecte, que ha fet néixer una visió mecanicista i indiferent als valors humans, a part de portar a l'afecció cap als objectes i, en aquest sentit, seria l'*avidyā* (ignorància) budista. El no-res anul·la el jo i el món, ja que el primer acaba dissolent-se en pura volició (l'afectabilitat heideggeriana o l'etern retorn de Nietzsche); a més, al entrar en joc la tecnologia, aquesta és vista com a satisfadora de desitjos i llavors tendim a patir-ne una "sobredosi", ultra-mecanitzant les nostres vides i alienant-nos encara més<sup>38</sup>. En canvi, entendre les coses dels del punt de vista de la vacuïtat permetrà recuperar els valors perduts, on la religió entrarà a escena amb el paper protagonista.

La búsqueda religiosa se despierta en nuestro interior cuando empezamos a dudar de esta forma del sentido de nuestra existencia, cuando comenzamos a cuestionarnos a nosotros mismos [...]. Tomemos como ejemplo alguien para quien la vida se convierte en un sinsentido como resultado de la pérdida de un ser amado o por el fracaso de una empresa en la que lo había arriesgado todo. Todo aquello que alguna vez le había sido útil no sirve para nada [...]. Multitud de preguntas surgen a la vez: ¿por qué he estado vivo?, ¿de dónde vengo y adonde voy? [...]. La nihilidad se refiere a aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida.<sup>39</sup>

El que m'interessa agafar d'aquí és entendre el sentit en un altre nivell, on més que posició originària seria més aviat una necessitat existencial de caire ètic o consuetudinari. Qualsevol persona necessita un mínim d'ordre mentre transcorre el dia a dia i això s'eixampla també fins a l'assumpció d'un seguit de creences religioses, científiques, místiques, materialistes o, fins i tot, el nihilisme mateix. Tot aquest seguit de creences es constitueixen com el "sentit" amb el que cada individu embolcalla la seva vida, el qual també es va construint i reformulant sense parar. Per a Nishitani, veure les coses des del punt de vista de *sūnyatā* és una manera de reconciliar el món anorreat pel científicisme i el nihilisme extrems ("la vacuïtat és un abisme per a aquell abisme de nihilitat"<sup>40</sup>), dotant-la d'un valor terapèutic i espiritual. El buit ens adverteix de l'arbitrarietat del món però no ens obliga a abraçar-la; simplement ens dona un punt de partida des d'on poder construir i reconstruir una vida millor.

## 4. Conclusions

Arribats a la part final d'aquest article, podem resumir l'exposat de la següent manera: la idea del buit és un concepte que ha estat treballat per diferents autors al llarg de tota la història de la filosofia i, en aquest sentit, aporta sucoses reflexions a moltes branques de la filosofia. D'entre tots aquests, he destacat sobretot la interpretació de Nāgārjuna perquè va convertir la vacuïtat en l'eix transversal de la seva filosofia i, per tant, les reflexions que va fer sobre ella són suficientment fecundes com per merèixer dedicar-hi una bona part del text. Des d'una perspectiva fenomenològica, el buit obre alternatives al dualisme subjecte-objecte i permet reinterpretar el canvi de forma menys essencialista; des d'una d'ontològica, albira la situació de l'ésser-en-el-món i varia la perspectiva cap al món mateix, evitant així consideracions massa antropocèntriques i idealistes. Al mateix temps, la crítica severa al llenguatge per part del *madhyamika* ja serviria com a model de moltes teories de la filosofia del llenguatge contemporània. A més, és a partir de la proposta de Nāgārjuna que he pogut bastir la meua tesi, per tant, espero també haver vençut un prejudici cultural: un filòsof indi del segle II d. C. encara té molt a dir-nos a nosaltres, com a contemporanis occidentals del segle XXI que som.

38 Deguchi, *op. cit.*, 307-311.

39 Nishitani, *op. cit.*, 40.

40 *Ibid.*, 161.

A aquest respecte, crec que cal acabar responnent a la següent pregunta: val la pena parar esment al que ens diu la idea del buit? D'una banda, tal com he dit abans, les aportacions que pot fer en filosofia aquest concepte són múltiples i profundes i, que autors de tradicions tant heterogènies entre si com Kant o Nishitani hagin acabat parlant-ne (a la seva manera) demostra l'interès que pot arribar a suscitar a tots els llocs i èpoques. En aquest sentit, no només pot resultar una eina molt útil per a bastir ponts de diàlegs intercultural, sinó també per enderrocar-los i començar a parlar, ara que sembla que les grans potències mundials estan en procés de canviar i occident potser perd l'estatus de bastió tecnològic i intel·lectual que porta segles intentant mantenir, de filosofia en un sentit global. A més a més, més en línia amb la meua tesi, l'aspecte constructivista del buit pot ser una instrument útil per a rebutjar i qüestionar moltes convencions o pressupòsits fàcilment assumits com a "naturals" o donats; penso, sobretot en qüestions de moral pública o de gènere, per exemple, el combat contra la encara present reticència vers les emergents noves identitats i orientacions sexuals, l'acceptació i normalització de les quals no és una qüestió política, sinó d'ètica cívica i personal. En aquest sentit, des de la perspectiva del buit, els aspectes discriminants d'aquestes poden ser enderrocats just pel fet de ser una construcció; i respecte a les "noves" alternatives que cal acceptar es podrà, en primer lloc, justificar de base la seva presència per ser tant constructe com les altres i, en un segon terme, defensar el seu valor, no intrínsec, sinó ètic, en nom de garantir els drets als col·lectius que ho necessitin. Tot és qüestió de no assumir, en cap cas, que hi ha quelcom que és necessàriament verídric o tautològic. Tampoc és que, com el *madhyamika*, haguem de reduir-ho tot a retòrica i pragmatisme; al contrari, l'establiment i acceptació de valors s'haurà de fer mitjançant, pel que concerneix al més universal, una fonamentació rigorosa i, pel que respecta al particular, una aproximació mitjançant, en la mesura del possible, una ètica de la cura basada en la comprensió de l'altre com a altre.

Si més no, com diu Arnau, la proposta de Nāgārjuna carrega un gran poder de transformació i defuig un sentit únic i totalitari<sup>41</sup>. Perquè si les coses són, en el fons, buides, és perquè ens ha estat atorgada per aquest món la capacitat d'omplir-les; depèn de nosaltres, doncs, ser capaços de saber trobar el contingut més adient i just per a tothom. Finalment, potser la porta que obre el buit és una que condueix cap al que podríem anomenar una "responsabilitat vers el contingut vital", en el seu sentit de constructe per a una moral pública; malauradament, això és ja una qüestió que donaria molt per debatre (i molt que pensar) i que no convé tractar aquí.

---

41 Arnau, *op. cit.*, 299-300.

## Bibliografia

- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío*. Mèxic D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Deguchi Y. (2014). Nishitani on Emptiness and Nothingness. En J. Liu i D. Berger (Eds.), *Nothingness in Asian Philosophy* (pp. 300-325). Londres, Routledge.
- Garfield, J. L., i Priest, G. (2003). Nāgārjuna and the limits of thought. *Philosophy East and West*, 53(1), 1-21.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la facultat de jutjar* (J. Jaques Pi, Ed.). Barcelona, Edicions 62.
- Motiekaitis, R. (2015). Emptying Śūnyatā: a Critical Reading on Nishitani's Religion and Nothingness. *International Journal of Area Studies*, 10(1), 69-83.
- Nāgārjuna. (2004). *Fundamentos de la vía media* (J. Arnau, Ed.). Madrid, Ediciones Siruela.
- Nishitani, K. (2017). *La religión y la nada* (R. Bouso García, Ed.). Nagoya, Japó, Chisokudō Publications.
- Ornatowski, G. K. (1997). Transformations of "emptiness": On the idea of śūnyatā and the thought of Abe and the Kyoto School of Philosophy. *Journal of Ecumenical Studies*, 34(1), 92-115.
- Saito Y. (2011). The Aesthetics of Emptiness: Sky Art. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(3), 499-518.