

# Editorial

## PENSAR LA VACUIDAD, VACIAR EL PENSAMIENTO

Thinking emptiness, emptying thought

*Lina Marcela Cadavid Ramírez\**

*El Gran Camino no es difícil, lo único  
que hace es evitar tener que elegir  
(Atribuido a Sengcan, patriarca chan)*

El vacío poco se ha pensado en Occidente; o más bien, la filosofía occidental ha pensado poco el vacío como posibilidad de apertura cognitiva y ética a la realidad. Otra forma de decir lo anterior es que cuando Occidente piensa el vacío irrumpe el fantasma del nihilismo. Ahora bien, el presente texto no discutirá ampliamente estas afirmaciones, ellas son más bien una provocación para el lector así como una invitación para discurrir un poco sobre la vacuidad en el pensamiento del lejano Oriente, específicamente en la tradición zen.

A la actitud comparativa —alternativa que suele tomarse cuando se intenta esbozar algo sobre lo diferente— quisiera oponer, como incita Raimon Panikkar (2002), una actitud imparativa. Esta actitud se pone en práctica a través de un diálogo que permite la fecundación recíproca, en un intento de dejarse conocer por el otro,

\*Magister en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0002-4537-1564. Correo electrónico: lina.cadavidra@amigo.edu.co.

pero sobre todo de disponerse a aprender del otro —en contraste con un tipo de diálogo que confronta partiendo de que solo una de las partes indica el ámbito apropiado del intercambio de ideas— Así, a partir de la actitud imparativa es posible establecer la confianza mutua, pues el diálogo con el otro (los otros o el Otro) es una aventura hacia lo desconocido. Aquí pues me propongo esbozar unas líneas sobre la noción de vacuidad en el pensamiento budista zen, con el ánimo de intentar pensarnos desde un lugar que no es el nuestro, en varios sentidos: cultural, religioso, individual.

El término *sūnyatā* (vacuidad) es de origen budista, su recepción en China se hizo a través del taoísmo, pues es justamente el monje Sêng Chao, primero taoísta y luego budista, quien lo introduce. Su interpretación del concepto nada o vacío “ejerció una enorme influencia en el surgimiento y desarrollo del zen en China” (Izutsu, 2009, pp. 19-20). Ahora bien, el concepto en el budismo remite, principalmente, a la enseñanza de Buda sobre el origen condicionado de todas las cosas: estas al estar condicionadas unas a otras están vacías de esencia alguna. Así pues, el fin soteriológico del budismo puede entenderse como la ruptura de este condicionamiento, que se alcanza con el nirvana.

En el budismo *Mahyānā* posterior, con Nāgārjuna principalmente, se radicaliza esta noción para hacer de lo condicionado la realidad que no puede superarse, en este sentido la liberación consistirá en comprender el carácter irreductible de la realidad condicionada, y de este modo Nāgārjuna igualará nirvana y realidad condicionada (Arnau, 2005). Como señala Toshihiko Izutsu, el zen parece coincidir en este aspecto ya que “según el zen, en realidad no existe nada más allá del mundo fenoménico o distinto de este” (2009, p. 33), es decir, no existe una realidad trascendente o suprasensible que sirva de fundamento a las cosas. Sin embargo, todo el entramado filosófico y metafísico que propicia entender este origen condicionado de alguna forma está ausente en el zen, y es reemplazado por la importancia de la postura, es decir, del “sentarse en meditación con las piernas cruzadas” (2009, p. 34).

Como comenta Arnau (2005), a *sūnyatā* se llega, según Nāgārjuna, a través de una deconstrucción tenaz del lenguaje, es decir, por medio de una actividad dialéctica en la que, sin argumentar a favor o en contra, el maestro

enseña que las palabras nos llevan a aferrarnos a una ilusoria esencia de las cosas que en últimas es inexistente. Por su parte, explica Izutsu, para el zen practicar la postura es el único medio para “experimentar con todo el propio ser el estado epistemológico-metafísico de la Nada” (2009, p. 35). Ahora bien, en el zen, *sūnyatā* será comprendido desde lo que fluye, de tal forma que quien medita puede *contemplar* cómo fluyen las cosas unas en otras, ya que estas han perdido las delimitaciones que pone en ella la mente que discrimina y “al no verse ya obstaculizadas por sus propios límites ontológicos, todas las cosas fluyen una en otra, reflejando la una a la otra y siendo reflejadas las unas por las otras en el campo ilimitadamente vasto de la Nada” (Izutsu, 2009, p. 39). Esta última afirmación remite al campo en el que “no se establece ninguna esencia fija” pero precisamente por eso “cada cosa puede ser una manifestación total de la realidad entera” (Izutsu, 2009, pp. 100-101).

Por su parte, en su libro *Filosofía del budismo zen*, Byung-Chul Han caracteriza el vacío desde lo que está abierto, en oposición a la substancia como lo que está cerrado. En este sentido, para Occidente, la substancia ha sido no solo lo que identifica lo propio de una cosa, sino también aquello que la separa de otras cosas, como afirma el filósofo Surcoreano “La substancia descansa en la separación y la distinción. Esta separa lo uno de lo otro, mantiene aquello en su mismidad frente a esto” (2015, p. 58). Así pues, *sūnyatā* se opone a la substancia pero no la reemplaza en su carácter trascendente o fundante de las cosas. Es decir, la vacuidad no mantiene, ni preserva, ni afirma las cosas, por eso “el vacío no marca ninguna “trascendencia” que esté antepuesta a las cosas que aparecen” (Han, 2015, p. 59). El filósofo Surcoreano también se expresa sobre el vacío en términos de lo que fluye, y en ese fluir, nos dice, las cosas brillan: no en su carácter substancial, sino en su estar presentes, el vacío aviva la llama de las cosas ya que su presencia no es la mera apariencia de una ausencia.

A través de la práctica (zazen), entonces, se abandona el ámbito de la sustancia que clausura la experiencia al discriminar y oponer las cosas, y se procura más bien por dejarlas ser en el ejercitarse continuo de no imponerse sobre ellas. Al no discriminar ni oponer las cosas fluyen pasando las unas a las otras (Han, 2015), esta experiencia nos resulta asombrosa desde el ámbito de la sustancia en el que una cosa no puede transformarse en otra, pero desde

la vacuidad una cosa no se transforma en otra, es más bien que su fluir “representa una visión cotidiana del vacío” (Han, 2015, p. 64), visión que no puede confundirse con aquella de una unidad substancial en la que se funden todas las cosas, sino que remite, más bien, a la experiencia de la disolución de la “rigidez substancial” (Han, 2015, p. 67) que se impone a las cosas. Así, el vacío evita que las cosas se obstaculicen unas a otras y más bien les permite morar unas en otras; de este modo para el que medita, como señala el mismo Han, “la ejercitación del budismo zen hace, por así decirlo, que el corazón ayune, hasta que se le haga accesible otro ser, un ser que “es” sin apetencia” (2015, p. 85).

## Referencias

- Arnau Navarro, J. (2005) *La palabra frente al vacío: filosofía de Nagarjuna*. México: Fondo de cultura económica.
- Han, B. (2015) *Filosofía del budismo zen*. Madrid: Herder
- Izutsu, T. (2009) *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid: Trotta.
- Panikkar, R. (2002) “La interpelación intercultural”. En: *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Rodríguez Arnaíz, G.G (coord.). España: Biblioteca Nueva.