

## Practicar la vacuidad: *zazen* y *shikan-taza* más allá del bien y del mal

Marcela Cadavid Ramírez<sup>1</sup>

Recibido: 28 de mayo de 2020 / Aceptado: 8 de mayo de 2022.

**Resumen.** Este artículo se propone dilucidar las prácticas zen como prácticas desde la vacuidad, situando su comprensión a partir de una dilucidación de la expresión nietzscheana de estar más allá del bien y del mal. Para esto, este texto se divide en dos partes, la primera, titulada Sobre la expresión nietzscheana más allá del bien y del mal, trabaja la sentencia del filósofo alemán en el contexto de su reflexión sobre el nihilismo; la segunda, titulada Zazen y Shikan-taza: estar más allá del bien y del mal desde la vacuidad, relaciona las prácticas de zazen y de shikan-taza con el término vacuidad y, a través de esta relación, se lee este situarse más allá del bien y el mal desde la perspectiva budista que aquí se estudia. El artículo concluye al retomar a Nietzsche y la importancia de mantener presente la referencia a la vacuidad.

**Palabras clave:** Tradición zen; práctica espiritual; vacuidad, nihilismo

### [en] Practice Emptiness: Zazen and Shikan-taza beyond Good and Evil

**Abstract.** This article sets out to elucidate Zen practices as practices from emptiness, situating their understanding from an elucidation of the Nietzschean expression of being beyond good and evil. For this, the text is divided into two parts, the first, entitled On the Nietzschean expression beyond good and evil, works the sentence of the German philosopher in the context of his reflection on nihilism; the second, entitled Zazen and Shikan-taza: to be beyond good and evil from emptiness, relates the practices of zazen and shikan-taza to the term emptiness and, through this relationship, one can read to place oneself beyond good and evil from the Buddhist perspective studied here. The article concludes by returning to Nietzsche and the importance of keeping the reference of emptiness in mind.

**Keywords:** Zen tradition; Spiritual practices; emptiness, nihilism

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Sobre la expresión nietzscheana más allá del bien y del mal. 3. Zazen y shikan-taza: estar más allá del bien y del mal desde la vacuidad. 4. Conclusión. 5. Bibliografía

**Cómo citar:** Cadavid Ramírez, M. (2022). Practicar la vacuidad: *zazen* y *shikan-taza* más allá del bien y del mal, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 27, e83754. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.83754>

### 1. Introducción

Este artículo propone pensar las prácticas espirituales budistas zen –las cuales se configuran en torno a una experiencia que bien podría denotarse como *kenopática*<sup>2</sup>– como situando al individuo en un punto de vista, que podríamos denominar, siguiendo a Nietzsche, *más allá del bien y del mal*. Optar por realizar este diálogo, que no es comparativo sino *imparativo*<sup>3</sup>, es un intento de acercar al lector occidental a una experiencia de la vacuidad como posibilidad y apertura en el mundo fenoménico de una relación consigo mismo<sup>4</sup> que, como en Nietzsche<sup>5</sup>, permita rebasar las categorías morales bueno/malo. Ahora bien, el filósofo alemán trastoca dichas categorías en otras de afirmación o negación de la vida –o de otra forma, en valores saludables o enfermos–, para el Zen significaría más bien el diluirse toda forma de valoración. No obstante, la sentencia nietzscheana

<sup>1</sup> Universidad Católica Luis Amigó (Colombia)  
Correo electrónico: [marcecadavid26@yahoo.com](mailto:marcecadavid26@yahoo.com)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4537-1564>

<sup>2</sup> Introduzco este término, en el cual uno las palabras griegas *kénos* y *pathos*, siguiendo el término *teopático*, común en la historia del cristianismo (introducida, según Juan Martín Velasco por primera vez por H. Delacroix) para referirse al carácter permanente e imperecedero de la experiencia mística. Ahora bien, la expresión *kenopático* no tiene un sentido religioso sino que se usa más bien por su contenido (y el que insinúa el otro término) ya que las prácticas que aquí se describe tienen el propósito de llevar al individuo más allá de un momento de iluminación culminante, suceso que, incluso, no se vive en el Zen como momento de éxtasis, toda vez que en este resulta fundamental, sobre todo, adoptar poco a poco la postura correcta con sus subsecuentes consecuencias psicológicas, espirituales y corporales que resultan de habituarse a estas prácticas.

<sup>3</sup> Panikkar 2002.

<sup>4</sup> Foucault 2001.

<sup>5</sup> Nietzsche 2005a.

nos sirve de apoyo en un camino que nos acerque, de a poco, a una experiencia que podría confundirse con apatía o decidía ante el mundo y los otros<sup>6</sup>. Guarda relación la *actitud*<sup>7</sup> zen con el situarse, como lo entiende Nietzsche<sup>8</sup>, más allá del bien y del mal, para quien es necesario estimular un tipo de afirmación de la vida que se distancia tanto del ciego decir sí como de la aserción abnegada, que debe superar la negación destructiva de lo anterior para transformarse en «la apertura y el abrirse de un individuo a la gracia de un momento exitoso, de un tiempo propicio y de su configuración»<sup>9</sup>.

La siguiente anécdota sobre el monje japonés Hakuin, estrategia acorde con la misma tradición zen, dispondrá al lector en la problemática de este artículo en torno a *zazen* y *shikan-taza* como prácticas *kenopáticas* que rebasan cualquier tipo de valoración desde la vacuidad:

El maestro Zen Hakuin, era conocido entre sus vecinos como aquel que llevaba una vida pura. Una jovencita japonesa muy atractiva, cuyos padres regentaban una tienda de comidas, vivía cerca de la casa. Una mañana, repentinamente, los padres descubrieron con espanto que la muchacha estaba embarazada. Esto puso a los tenderos fuera de sí. La joven, al principio, se negaba a delatar al padre de la criatura, pero después de mucho hostigar y amenazarla acabó dando el nombre de Hakuin. Muy irritados fueron en busca del maestro —«¿Es así?»—, fue todo lo que él dijo. Al nacer el niño, lo llevaron a la casa de Hakuin. Para entonces, éste ya había perdido toda su reputación, lo cual no le preocupaba mucho, pero en cualquier caso no faltaron atenciones en la crianza del niño. Los vecinos daban a Hakuin leche y cualquier cosa que el pequeño necesitase. Pasó un año, y la joven madre, no pudiendo resistir más, confesó a sus padres la verdad: que el auténtico padre del niño era un hombre joven que trabajaba en la pescadería. La madre y el padre de la chica fueron enseguida a la casa de Hakuin para pedirle perdón. Después de haberse deshecho en disculpas, le rogaron que les devolviese el niño. Hakuin no puso ninguna objeción. Al entregarles al niño todo lo que dijo fue —«¿Es así?»<sup>10</sup>.

Esta narración describe esa manera particular de actuar que suscita cierta perplejidad a la hora de ser valorada: ¿es Hakuin apático o acaso cínico?, ¿acepta sin más la injusticia, cree que si se comporta como *el buen hombre del pueblo*<sup>11</sup> tendrá una recompensa? Ahora bien, los practicantes, como testigos directos de lo que ocurre, reclaman la pasividad como fundamento de un tipo de relación con el mundo y los otros que permite la superación de los sometimientos psicológicos que conducen al hombre a la soledad y la angustia. Así, un modo de vida puede constituirse a través de prácticas que conducen a que cesen funciones y comportamiento habituales para dejar de actuar automáticamente como quien no se da «cuenta de cada gesto suyo, sin estar presente en su vida orgánica y psíquica»<sup>12</sup>.

No sería errado afirmar que la sentencia nietzscheana quedó, posiblemente, presa en un marco particular de valoración de la acción humana como revés de otro marco por combatir. Sin embargo, la presente reflexión no apunta a señalar un error en la argumentación del filósofo, sino que retoma su sentencia, no desde una oposición de marcos valorativos que se basa en la negación de uno para la reafirmación del otro, sino para comprender prácticas espirituales que tiene la particularidad de ser, como ya se mencionó, configuradas desde una experiencia *kenopática* desde la vacuidad (*śūnyatā*) o el vacío (*śūnya*) (en términos budistas).

Podría pensarse que al acercar la filosofía de Occidente a un discurso y práctica que habla de la iluminación (*satori*) se opera un alejamiento del quehacer propiamente filosófico, sin embargo, este prejuicio ya ha sido cuestionado por cierta comprensión contemporánea que ha señalado la importancia radical que tiene la transformación de la persona, pues en el momento actual del pensamiento filosófico ya no es extraña una lectura de la espiritualidad más allá de los ámbitos religioso o teológico. Por ejemplo, lecturas como las de Michel Foucault<sup>13</sup> o Pierre Hadot<sup>14</sup> recuerdan la orientación de ciertas tradiciones hacia la salvación o la iluminación, pero que en estos filósofos adquiere el matiz del ejercicio por transformar la propia vida. Con estas propuestas la filosofía parece adquirir, a la luz del contexto socio-histórico que envuelve a los autores mencionados, el cariz que la filosofía ha tenido en otras latitudes, acercándola, para otros, incluso a la religión<sup>15</sup>.

Para Foucault<sup>16</sup> y Hadot<sup>17</sup> el ámbito de lo espiritual se presenta como un campo más amplio de experiencia que acerca la filosofía a un discurso que se interesa por la transformación del sujeto, es decir, por poner en el

<sup>6</sup> De ahí que intentemos una dilucidación desde la filosofía y no desde el misticismo, para evitar comprensiones de esta experiencia en los términos que señala, por ejemplo, Villarreal, 2010.

<sup>7</sup> Para dos autores como Naranjo y Ornstein, las prácticas espirituales que tienen como uno de sus pilares la meditación, cultivan en el individuo cierta *actitud* que «es al mismo tiempo tanto un camino como una meta: este estado sin condicionamientos es justamente la liberación de todo logro y también del objetivo de cada esfuerzo particular», 1974, 9.

<sup>8</sup> FP, VI.

<sup>9</sup> Niemeyer 2012, 35.

<sup>10</sup> Citado en Naranjo & Ornstein 1974, 24.

<sup>11</sup> Varela 2003.

<sup>12</sup> Eliade 2005, 108.

<sup>13</sup> *Ibid.* 2000.

<sup>14</sup> *Ibid.* 2009.

<sup>15</sup> Para Panikkar (1996) la religión y la espiritualidad no vendrían a oponerse, más bien tendrían que entenderse desde el ámbito de lo que él denomina *ortopraxis* —en contraste con la ortodoxia— y, en este sentido, la espiritualidad se configuraría como “la traducción intelectual de la ortopraxis, esto es, prácticas, sistemas, métodos, etc., que nos describen no lo que la verdad sea, sino cómo captar las exigencias de la religión para hacernos llegar a nuestro fin” (2005, 49).

<sup>16</sup> 2000

<sup>17</sup> 2006

centro las formas de vida o el dar forma a la propia vida. Si Occidente ha imaginado una disyuntiva entre filosofía, espiritualidad y salvación, tal vez la reflexión sobre las técnicas de sí y los ejercicios espirituales permita hacerle frente.

Para presentar lo anterior, la primera parte de este artículo discierne la afirmación nietzscheana que nos sirve de puente para hablar de las prácticas zen. La segunda parte expone, entonces, las prácticas desde la vacuidad como modos de relación consigo mismo que nos sitúan *más allá del bien y del mal*, gracias a algo así como un salto-proceso hacia el *sentarse y nada más* (*zazen*) en la vacuidad sin expectativa alguna (*shikantaza*), con el cuerpo como testigo del *satori*, para decir como Hakuin «¿Es así?».

## 2. Sobre la expresión nietzscheana *más allá del bien y del mal*

El nihilismo nietzscheano, entendido como pérdida radical de los valores<sup>18</sup>, no pretendió arrostrarse con la nada sino con la negación concreta de ciertos valores precedentes para denunciar el mundo, sustentado por esos valores, como fábula. La reflexión sobre el nihilismo se devela como analítica del desengaño sobre la existencia, que se retrotrae hasta Platón y que revela, ante todo, una interpretación moral del mundo<sup>19</sup>. Esta analítica no acoge la cuestión de la nada en el sentido ontológico, ya que en Nietzsche la nada sería, más bien, esa fábula que se instituye a expensas del mundo del devenir<sup>20</sup>. La resignificación de la nada como fábula sitúa de forma clara el horizonte de la comprensión nietzscheana: por un lado, las estimaciones valorativas recrean las categorías del ser y la verdad; por otro, soslayar lo anterior impulsa una metafísica de la esencia verdadera a lo largo de la historia del pensamiento filosófico occidental que se consume y consume en la pérdida del sentido y el vacío de los valores precedentes.

En Nietzsche, el nihilismo es consecuencia de la enfermedad de la voluntad, como falta de poder por hacer prevalecer los motivos saludables sobre los que debilitan, razón por la cual el filósofo propone una reflexión sobre las voluntades fuertes o débiles. La voluntad se concibe lejos del develamiento ontológico y cerca de la reflexión axiológica sobre un tipo de valoración que debe ser deseada, nunca como explicación última de lo que sustenta al mundo, sino como jerarquía de afectos. Así, la voluntad, como *voluntad de poder*, no aspira a abrazar el bien y a rechazar el mal sino al dominio de los motivos en una jerarquía a favor de la salud del individuo, de modo que se supere el nihilismo que alimentado por una moral impide aceptar que «no hay nada con el Ser del mundo»<sup>21</sup>.

La expresión *voluntad de poder* alude pues al *dominio sobre* la trama de los afectos que afirman la vida, tales como «el amor, el orgullo, el respeto, el triunfo, la voluptuosidad, la venganza»<sup>22</sup> y que se expresan jerárquicamente sobre los afectos deprimentes y mediocres. El nihilismo solo puede dislocarse al poner de manifiesto los intentos por preconizar la existencia de *valores en sí* que subordinan la voluntad del individuo. Con la metafísica agotada en su punto más alto, la voluntad de poder, como cura de la enfermedad, se opone a un absoluto moralizante que debilita los valores superiores de una cultura como unidad afirmativa, transvalorativa y trágica –en el sentido griego–. Quien posee voluntad débil (que Nietzsche también caracteriza como cobarde) se abraza con gusto a la nada (fábula del ideal), el de voluntad fuerte devela la mentira para ver de cara la realidad. La transvaloración nietzscheana puede pues concebirse como la inversión-recuperación de valores, que se han despreciado desde un punto de vista en beneficio de otro, punto este que se corresponde a la tendencia moralizante que contrapone «los instintos naturales más propios [a] “un mundo ideal del puro bien”»<sup>23</sup>, dicho marco valorativo (que en Nietzsche remite expresamente al cristianismo) se sustenta en juicios sobre sentimientos que niegan la vida y desprecian el cuerpo.

Según esto, los puntos de vista, en Nietzsche, serían alimentados desde afectos de afirmación o negación, de tal modo que quien posee una constitución fisiológicamente débil va del mero juicio de valor sobre sus propias circunstancias al juicio moral en general como una forma de autoconservación –como tendencia a permanecer en el mismo estado disminuido– frente a las voluntades fuertes y afirmadoras de la vida<sup>24</sup>. De este modo el marco valorativo que se opone a esta *cultura de la enfermedad* surge de una constitución sana que se percibe a sí misma en crecimiento y que solo indirectamente pretende conservarse, que se interpretarse a sí misma desde

<sup>18</sup> Market 1980.

<sup>19</sup> Volpi 2011.

<sup>20</sup> Nietzsche 2015.

<sup>21</sup> Riedel 2002, 41.

<sup>22</sup> Niemeyer 2011, 34.

<sup>23</sup> Velásquez 2013, 57.

<sup>24</sup> Así, por ejemplo, afirma Nietzsche: “La preponderancia de un modo altruista de valorar es la consecuencia de un instinto que empuja a un ser malogrado. El juicio de valor sobre su fundamento más hondo dice aquí: «yo no valgo mucho»: un juicio de valor meramente fisiológico, dicho con mayor claridad: el sentimiento de impotencia, la carencia de los grandes sentimientos afirmativos de poder (en los músculos, los nervios, los centros motores). Estos sentimientos de valor se traducen, según la cultura de estos estratos, en un juicio moral o religioso (–el predominio de juicios religiosos y morales es siempre un signo de baja cultura–): éste trata de fundarse en esferas a partir de las cuales le es conocido en general el concepto de «valor» [...] En suma: el culto al altruismo es una forma específica del egoísmo, que se presenta regularmente en determinadas condiciones fisiológicas previas” (FP VI 14 [29]).

el *más allá*, pero que sí aspira a un *más allá* como elevación de la vida<sup>25</sup>. El mismo Nietzsche se pregunta «¿Y en qué se reconoce en el fondo la *buena constitución*?»<sup>26</sup> y su respuesta apunta a la descripción de un tipo de hombre afirmador selectivo que ha adoptado una forma de vida que se guía por la *medida de lo saludable*. Esta medida se establece a partir de la inversión de su opuesto, quien la sigue «no cree ni en la “desgracia” ni en la “culpa”, liquida los asuntos pendientes consigo mismo, con los demás, sabe olvidar, —es bastante fuerte para que todo *tenga que* ocurrir de la mejor manera para él—»<sup>27</sup>; por su parte, el de voluntad débil pone su vida en manos de otro, no confía, justifica su carencia de poder por medio de una culpa que gustoso hace enteramente suya, o puede, por el contrario, buscar la razón de su fracaso en la sociedad y hacer de los resortes de su acción, que él cree libre y que son en realidad movidos por instinto de venganza y resentimiento, la medida para juzgar, rechazar y castigar el egoísmo en favor del «amor, de la contención de la autoafirmación, de la tolerancia, del soporte de la ayuda, de la reciprocidad en obras y palabras»<sup>28</sup>.

El marco valorativo que propone Nietzsche tendría, por así decirlo, dos semblantes, uno que se dibuja a partir de una clara postura contra el ideal cristiano, dicho semblante se describe en pos de revelar su basamento histórico y con ello demostrar que a la oposición bien y mal se le impone, más bien, la tensión entre dos tipos de síntomas, saludables y enfermos, que se expresan en valores que encarnan la potenciación o la anulación de la vida, respectivamente. Esta tensión se perfila a partir de este otro semblante que habla de instintos y potencias fundamentales<sup>29</sup> cuyo proceso de espiritualización o santificación tendría como resultado el declive de la cultura y por ende el nihilismo. Ahora bien, según Nietzsche, esta oscilación de la cultura señala, sin embargo, un sino determinado que favorece «la transición a nuevas condiciones de existencia»<sup>30</sup>, de ahí que *un nuevo comienzo* sólo sea posible con una transvaloración radical que dote al hombre de un nuevo «para qué»<sup>31</sup>. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche describe al hombre que busca superarse a sí mismo, que aplica a su alma el *pathos* de la distancia para alcanzar cada vez más altura, de la misma forma que se entrena constantemente en aplicarlo con los otros, con los débiles y con aquellos que, fungiendo de fuertes, no son más que toscos niveladores de los hombres. De este modo, es este hombre de voluntad fuerte el que está *más allá del bien y del mal*, liberado del yugo del marco valorativo cristiano para reencontrar sus instintos más propios. Como lo describe Nietzsche en la sección novena de *Más allá del bien y del mal*:

Toda elevación del tipo de «hombre» ha sido obra de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: es ésa una sociedad que cree en una larga escala de jerarquías y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre [...] Sin ese *pathos* de la distancia que surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante [...] y de su ejercitación [...] en mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente, la elevación del tipo de «hombre», la continua «auto-superación del hombre» [...] Hombres dotados de una naturaleza todavía natural, bárbaros en todos los sentidos terribles de esta palabra, hombres de presa poseedores todavía de fuerzas de voluntad y apetitos de poder intactos [...] La casta aristocrática ha sido siempre al comienzo la casta de los bárbaros: su preponderancia no residía ante todo en la fuerza física sino en la fuerza psíquica —eran hombres más *enteros* (lo cual significa también, en todos los niveles, «bestias más enteras»)»<sup>32</sup>.

Nietzsche afirma, pues, la superioridad de ciertas formas de vida culturales en las que es imposible que los valores bueno/malo se definan metafísicamente —en el sentido de ser sobrenaturalizados— o religiosamente —en el sentido de ser santificados— que, afirman, justamente, el tipo de hombre que describe el fragmento 257 de su obra *Más allá de bien y del mal*, quien tasa su valía a partir de su capacidad de dominar y dominarse, reconoce los que están subyugados y los mantiene a distancia, apunta a formas más elevadas de sí mismo en su propia alma<sup>33</sup> y desestima todo aquello que pueda reducirlo anímica, fisiológica y vitalmente. De este modo, será la fisiología del hombre la que marque su estimación, la cual la metafísica y el cristianismo valoraron desde una perspectiva ascética que elogia al hombre «pacífico, justo, moderado, respetuoso, considerado, valiente, casto, honrado, fiel, creyente, recto, confiado, abnegado, compasivo, altruista, escrupuloso, simple, benévolo, justo, generoso, indulgente, obediente, desinteresado, no envi-

<sup>25</sup> Niemeyer 2012.

<sup>26</sup> Nietzsche 2005a, 28.

<sup>27</sup> Nietzsche 2005a, 28s.

<sup>28</sup> Nietzsche FP, VI, 14 [29].

<sup>29</sup> Velásquez 2013.

<sup>30</sup> 2006, 178.

<sup>31</sup> Nietzsche 2006.

<sup>32</sup> Nietzsche 2005b, 232s.

<sup>33</sup> Como comenta Niemeyer, Nietzsche emprendió un justa intelectual en contra del concepto de alma propio de la metafísica occidental (fuera platónico, fuera cartesiano) y su recepción cristiana, en tanto la idea de un alma inmortal más sublime que el cuerpo —algo que parecen compartir ambos modos de pensar— para proponer, no una anulación de la hipótesis sino una resignificación de esta al considerar “conceptos como “alma mortal”, alma como “pluralidad de sujetos” y alma como “constructo social de los impulsos y los afectos” (citado por Neimeyer 2012, 41), como formas más refinadas de la hipótesis inicial.

dioso, bondadoso, trabajador»<sup>34</sup>. Lo anterior, es fundamental tenerlo claro, no justifica un relativismo de valores sino un cambio radical de marco valorativo para superar la perspectiva, ya decadente, perfilada por las metafísicas desde Platón y el cristianismo.

En últimas, la expresión que aquí intento dilucidar comporta el sentido de un más allá de la moral de lo bueno y lo malo, una vez que el nihilismo, que se devora a sí mismo, despoja a *Dios* (palabra que puede ser reemplazada por *Ideal* o *Espíritu*, como se afirma en *Fragments postumos*) de su lugar, de tal modo que este caduco más allá ya no puede subsistir una vez anulada la hipótesis hipostasiada que le daba sentido, a no ser que se abrace con ingenuidad «como si quedara la moral cuando falta el Dios que la sanciona, [el] ”más allá” absolutamente necesario si se ha de mantener la creencia en la moral»<sup>35</sup>. De tal modo que Nietzsche entiende los valores desde procesos de florecimiento o fracaso fisiológico que instituyen el marco desde el cual se consideran los instintos, los afectos y los apetitos y desde el cual se tamizan los valores para cada tipo de voluntad. Situarse *más allá del bien y del mal*, como analítica de los valores, requiere un entramado de términos que Nietzsche establece en oposición a una forma tradicional de valorar, creadora de nada, que conlleva el desprecio por sí mismo, toda vez que es imposible en sentido ontológico y epistemológico hacer realidad una fábula y en sentido moral quimérico llevar a cabo acciones buenas y, por ende, también malas. A partir de este entramado Nietzsche establece una jerarquía o grados de poder de los instintos desde la cual estos se reprimen o se hacen útiles, desde la cual «la castidad absoluta, la obediencia absoluta, la pobreza absoluta [...] Limosna, compasión; abnegación, hidalguía; negación de lo bello, de la razón, de la sensualidad; mirada morosa sobre todas las cualidades que se tienen»<sup>36</sup>, son los valores que reducen las fuerzas hasta enfermar la voluntad en beneficio de la moral de lo bueno y lo malo, en últimas de una fábula.

### 3. Zazen y shikan-taza: estar más allá del bien y del mal desde la vacuidad

Se plantea en esta segunda parte pensar lo que en términos de la tradición Zen puede definirse como prácticas desde la vacuidad o como intento caracterizarlas aquí, prácticas para estar más allá del bien y el mal, pero sin fundar otros valores, ya que ese acto –efectivo o intelectual– de fundación nos retrotraería a la sobrestimación del lenguaje y no solo a un marco valorativo en particular, como aquel propuesto Nietzsche. Es decir, frente al estar más allá de unos valores en particular, desde el zen las prácticas nos dejan sin valores o, de otra forma, ante su no permanencia. No obstante, la reflexión nietzscheana logra repensar la moral cercada por la dicotomía bueno/malo, tal vez para situarnos en otra dicotomía pero que permite desligar la noción de lo negativo del mal moral o metafísico para acercarlo a lo contradictorio frente a la exclusión que se erige a través del pensamiento sobre lo bueno/malo. De este modo, así como del mal queremos librarnos a toda costa<sup>37</sup>, la ilusión es insoportable para el pensamiento de las esencias y lucha contra esta ya sea desde la metafísica o la axiología.

Empiezo esta caracterización recordando que entre los textos budistas el *Sūtra del Corazón* expone cómo se alcanza la budeidad a través de la comprensión y visión de la vacuidad. Específicamente, el *Sūtra del Corazón* narra la trasmisión de Buddha sobre *sūnyatā* a través del diálogo que sostiene uno de sus discípulos más cercanos, Sariputra, con el *bodhisattva* señor de la compasión, Avalokiteshvara. En dicho diálogo ambos, inspirados por Buddha para preguntar y responder de manera precisa sobre la doctrina de la vacuidad, logran la perfecta visión de la misma vacuidad. Así se lee en el *Sūtra* en la traducción de Gyatso:

El Sumo Avalokiteshvara, el Bodisatva, el Gran Ser repuso al venerable Sariputra como sigue: Sariputra, cualquier hijo o hija del linaje que desee emprender la práctica de la profunda perfección de la sabiduría debería observar perfectamente así: subsiguientemente observando correctamente la vacuidad de la existencia inherente, también la de los cinco agregados.

La forma es vacía, la vacuidad es forma. La forma no es otra cosa que la vacuidad, vacuidad a su vez no es otra que la forma. Así mismo, la sensación, la discriminación, los factores producidos y la consciencia son vacíos.

Sariputra, así todos los fenómenos son meramente vacíos, no tienen características. No son producidos y no cesan. No tienen máculas ni están libres de ellas. No tienen decrecimiento ni crecimiento.

Por tanto, Sariputra, en la vacuidad no hay forma, ni sensación, ni discriminación, ni factores producidos, ni consciencia. No hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente y ni forma ni sonido, ni olor, ni sabor, ni objeto tangible, ni fenómeno. No hay elemento del ojo ni demás elementos..., tampoco el de la mente, ni siquiera el elemento de la consciencia mental. No hay ignorancia ni extinción de la ignorancia ni demás vínculos.

Ni envejecimiento ni muerte, y ni siquiera extinción del envejecimiento y de la muerte. Así mismo, no hay sufrimiento, ni origen, ni cesación, ni camino, ni sabiduría excelsa, ni realización, ni tampoco no realización<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Nietzsche 2006, 91

<sup>35</sup> Nietzsche, FP IV, 2 [165].

<sup>36</sup> Nietzsche 2006, 197.

<sup>37</sup> Jullien 2009.

<sup>38</sup> 2005, 21s.

El Sūtra<sup>39</sup> se expresa de manera contundente cuando Avalokiteshvara responde a Sariputra que *la forma es vacía y la vacuidad es forma*. Un seguidor del Mahāyāna<sup>40</sup> puede entrenarse para lograr la perfecta sabiduría al reconocer el significado de la vacuidad, que no es otro que la interdependencia de todos los fenómenos, que en el budismo remite también a la afirmación de la existencia dependiente, el mismo *pratīyasamutpāda*<sup>41</sup>, que ya contenía la verdad sobre *anatman*<sup>42</sup>, pero que en las enseñanzas del *Tipitaka*<sup>43</sup> no se hizo extensivo al *nirvana*.

La tradición Mahāyāna afirmará más tarde la equivalencia (ontológica y por tanto soteriológica) entre *nirvāna*<sup>44</sup> y *samsāra*<sup>45</sup>, de modo que la sabiduría podrá realizarse en la no permanencia, de ahí que se afirme en el *Sūtra del Corazón* que quien medita sobre śūnyatā reconoce que no existe *ni envejecimiento ni muerte, ni extinción del envejecimiento y de la muerte, ni sufrimiento, ni origen, ni cesación, ni camino, ni sabiduría excelsa, ni realización, ni tampoco no realización*. Ahora bien, el alcance especulativo de la *ortopraxis* budista tendrá un desarrollo más elaborado en la escuela *Mādhyamika*<sup>46</sup> (o *Shūnyavāda*) fundada por Nāgārjuna (entre sus obras principales está el *Mādhyamika-kārikā*) a cuya filosofía se remite el mismo Gyatso para hacer inteligible lo que se expone en el *Sūtra del Corazón*. Por una parte, el énfasis religioso del *sūtra* está expuesto en su práctica y meditación, por otra, la doctrina de Nāgārjuna se desarrolla a través de una asociación de razonamiento lógico, dialéctica negativa, psicagogía<sup>47</sup> y meditación en el sentido de la tradición índica<sup>48</sup>. El tema central de la obra de Nāgārjuna es la elucidación filosófica de esa particular doctrina que expone el *Sūtra del Corazón*, evitando hacer de la vacuidad un absoluto. Esta obra aspira a la formación de una cultura mental (*bhāvanā*)<sup>49</sup> que permita «realizar la verdad de la condicionalidad de todo»<sup>50</sup>, es decir, la capacidad de ver el mundo vacío.

Ahora, la razón de traer estos breves párrafos sobre la palabra vacuidad (*śūnyatā*) en el budismo es para subrayar que la concepción de śūnyatā es indispensable en una reflexión sobre el zen para evitar que sus prácticas sean capturadas, al pasar de una cultura a otra, por sistemas que minen su carácter propio, al hacer de ella otro modo de producir subjetividad, ya que la vacuidad es el horizonte a partir del cual se puede, teóricamente, acceder a la comprensión de las prácticas, praxiológicamente es el campo<sup>51</sup> de la existencia que orienta a quienes practican de manera elemental. La vacuidad como núcleo de estas prácticas, las singulariza de manera radical y las activa frente a la tendencia dominante hacia la constante producción de subjetividad, permitiendo cuestionar, al mismo tiempo, lo que desde Occidente se ha apropiado como un tipo nihilismo.

Los preceptos que se siguen bajo un entramado espiritual sin duda promueven la producción de subjetividad, pero como intentó mostrar Buda, estos son el punto de vinculación entre el anhelo de despertar y el reconocimiento de que ya estamos despiertos, los preceptos se siguen para iluminar una senda harto extraña para la *no mente*; pero en el corazón de la práctica los preceptos son como soportes provisionales a las cuales no podemos aferrarnos. En el budismo zen, los preceptos, como parte de dicho entrenamiento, evitan que la vacuidad se torne en un punto de vista a partir del cual todo pensamiento, emoción, sentimiento, movimiento, juicio, etc. sería leído o como falta de sentido o como sentido último; una de las narraciones que se retoma en el *Shōbōgenzo* precisa esto a la manera más propia del zen:

<sup>39</sup> El término refiere a los discursos dados por Buda y sus discípulos más cercanos, los cuales fueron organizados en *las tres canastas*: el *Vinaya Pitaka* (la canasta de la disciplina monástica), el *Sutta Pitaka* (la canasta de la doctrina filosófica) y el *Abhidhamma Pitaka* (la canasta en que se sistematizan los conceptos de la doctrina).

<sup>40</sup> El Gran Vehículo (o Mahāyāna) aparece unos 400 años después de la muerte de Buda. La expresión se acuña en oposición al budismo Theravāda que fue denominado por los seguidores del Mahāyāna como Hīmayāna (o pequeño vehículo).

<sup>41</sup> Este término alude en el budismo al origen condicionado de la realidad. El reconocimiento de la universal interdependencia de los fenómenos muestra nuestro apego a lo que no tiene naturaleza propia y nuestro anhelo de poseerlo como causa de sufrimiento.

<sup>42</sup> Este término alude en el budismo a la inexistencia de una esencia en el individuo, es decir, la persona no es más que un proceso de causas y efectos sin permanencia movido por el *karma*, que se alimenta del sufrimiento que acarrea la ilusión de una individualidad independiente y no condicionada.

<sup>43</sup> Es el nombre del Canon Pāli constituido después de la muerte de Buda en los concilios de Rājagaha (480 a.C.), de Vesāli (380 a.C.), de Pāṭaliputra (bajo el reinado del emperador Asoka, 272-232 a.C.) y de Sri Lanka (50 a.C.) que recoge los textos canónicos de la tradición budista. *Tipitaka* o *Tripitaka* (en sánscrito) traduce “tres canastas”.

<sup>44</sup> Realización de la comprensión de la inexistencia de la individualidad y la actuación concomitante a dicha comprensión que se encarna en la práctica del óctuple sendero

<sup>45</sup> Esta palabra sánscrita traduce literalmente «vagar». En el budismo alude al ciclo sin comienzo ni fin de nacimiento, enfermedad, vejez y muerte al que todos los seres renacen una y otra vez.

<sup>46</sup> El nombre *Mādhyamika* deriva del camino medio (*madhyamā pratipad*) que predicó Buda, quien “evito las doctrinas extremas del ser y el no ser y las prácticas extremas de la autoindulgencia y la automortificación” Mahadevan 1998, 125.

<sup>47</sup> Entendido este término desde los planteamientos de Hadot y Foucault sobre los ejercicios espirituales y las técnicas de sí, respectivamente, en las escuelas filosóficas grecorromanas.

<sup>48</sup> Como sugiere Dragonetti, en su estudio introductorio al *Udāna*, la meditación budista se asemeja a la concentración de la mente que enseñó el yoga pre-clásico que existió mucho antes que el budismo. Con respecto a la relación entre budismo y meditación yóguica, George Feuerstein afirma: «Buda era un yogui entregado a la meditación profunda con una compasión y un talento únicos, y su enseñanza estaba diseñada en primera instancia para mostrar una salida concreta al laberinto de la existencia espiritualmente ignorante» (2013, 332).

<sup>49</sup> El término budista *bhāvanā* significa, justamente, desarrollo, cultivo o producción, específicamente el cultivo espiritual y acompañado de otros términos cristaliza la idea de las prácticas de meditación que son necesarias para que emerja la consciencia (*citta-bhāvanā*) o la compasión (*metta-bhāvanā*) o para el cultivo del cuerpo (*kāya-bhāvanā*) o de la concentración (*samādhi-bhāvanā*).

<sup>50</sup> Arnau 2005, 75s.

<sup>51</sup> Sloterdijk 2012.

Algunos años después de haber alcanzado la Vía, Xuansha enseñaba a sus discípulos de esta forma: «El universo entero de diez direcciones es una perla brillante». En cierta ocasión, un monje le preguntó: «He oído decir que usted enseña que este universo de diez direcciones es una perla brillante, ¿cómo debo comprender esto?». El maestro respondió: «El universo entero de diez direcciones es una perla brillante, ¿qué es lo que hay que comprender?». Al día siguiente fue el maestro quien preguntó al monje «Este universo de diez direcciones es una perla brillante, ¿cómo puedo comprender esto?». Y el monje le respondió: «Este universo de diez direcciones es una perla brillante, qué es lo que hay que comprender?». [Y más adelante Dōgen indica] ¿De cuántas formas se puede responder a la pregunta ¿qué es lo que hay que comprender? «Siete tortas de leche y cinco tortas de arroz», o «el sur del río Shō es el norte del río Tan»<sup>52</sup>.

Intente el lector no dejarse llevar por la necesidad de entender discursivamente la cita anterior, por ejemplo, intentando responder la pregunta ¿cómo puedo comprender esto?, para que se disponga a situarse en *ver* a través de las respuestas: «¿qué es lo que hay que comprender?», «Siete tortas de leche y cinco tortas de arroz», «el sur del río Shō es el norte del río Tan», que es claro no siguen el flujo esperado de los razonamientos. Ante la cita uno puede creer que hay algo que analizar, diseccionar, llevar a sus partes para recomponer o, tal vez, que se hacen necesarios más textos y narraciones del mismo tipo para proponer una interpretación.

Sí, lo anterior son opciones que no hay que descartar, pero aquellas frases tienen el propósito de detener la marcha del pensamiento discursivo, lógico, conceptual para situar al discípulo ante el muro de la vacuidad que parece inaccesible. El maestro zen, comúnmente, no responde nuestras preguntas directamente, tanto la respuesta como la declaración respectivas señalan el despunte de la barrera sin puerta que es el zen «no porque no haya modo de que el yo entre o salga de ella, sino porque todo está ahora completamente abierto por todos lados»<sup>53</sup> o, de otro modo, todo ha estado abierto por todos lados, pero es necesario arremeter [con arrojo] contra ese muro «sin pensar en el yo o en el no-yo, en esto o en aquello»<sup>54</sup> para realizar la vacuidad. Uno se sienta en *zazen* para superar la dicotomía entre sentido y sinsentido, una práctica *shikan-taza* para situarse más allá del bien y del mal –siguiendo la expresión nietzscheana– y vislumbrar la condición paradójica de situarse en la fuente de toda valoración sobre la que no recae ningún tipo de valoración, sin que ello reclame, de nuevo, una esencia o sustancia, tal como Nietzsche lo supone.

La expresión nietzscheana señala un reto para la actitud nihilista (individual y cultural) de deseo por la nada –entiéndase ilusión del mundo trascendente– agazapada por siglos en el hombre y que se revela en crisis con la muerte de Dios. Estar más allá del bien y del mal –de lo bueno y lo malo en su versión cristiana– es nada menos que situarse en las *alturas* donde los valores se reconstituyen por fuera del cristianismo detractor de la voluntad de poder. Pero la expresión nietzscheana toma un cariz particular a la luz de las prácticas zen a la vez que le es cercana, al describir con exactitud la idea de no orientarse por los valores absolutos de un sistema o punto de vista, pero, al mismo tiempo, nos enfrentamos con la carencia de valores para orientarnos.

En este último sentido, el zen no evoca ni la pérdida de sentido ni su ganancia, pues desde la vacuidad toda dicotomía se desvanece para dejar resplandecer, como una perla brillante, el mundo fenoménico y nada distinto a él. Ontológicamente, desde el budismo, la vacuidad, se define desde la noción de no permanencia que acoge la doctrina del camino medio expuesta por Buddha y que vincula directamente la metafísica con un tipo de constitución de sí que se emplaza a partir de Óctuple Sendero. No obstante, la vacuidad como no permanencia termina por comprender el nirvana una vez que se parte del carácter fundamental que tiene para el budismo seguir la vía media, de tal modo que, en consecuencia, con esta doctrina no es posible concebir ni practicar desde la dicotomía permanencia/no permanencia, razón por la cual *sūnyatā* no unifica, niega o disipa ambas condiciones y tampoco se ubica como una categoría superior de orden ontológico.

Vacuidad puede entenderse más bien como condicionalidad sin causa ni efecto<sup>55</sup> que desvanece la dicotomía entre surgir y perecer, permanencia y no permanencia, dependencia y no dependencia, realidad e ilusión, para traer a la luz una experiencia-conceptualización-reflexión-vivencia que reclama, incluso, evitar la dicotomía entre vacuidad y no vacuidad o caer «presos de la conjetura de la vacuidad»<sup>56</sup>. Y así, aunque parezca paradójico, quien se sienta en *zazen* o en *shikan-taza* padece de manera total la sustancialidad y el mal-estar de un yo que se desvanece vertiginosamente como punto de sosiego, pero, que, al mismo tiempo, se reafirma como punto de anclaje a la realidad como «nudo quimérico de apego por [sí] mismo»<sup>57</sup>. En contrasta, dar el paso hacia las prácticas zen implica vérselas con esto: *solo sentarse en postura de zazen o shikan-taza*. Literalmente no es más que eso sin «perseguir lo que nos gusta ni evitar lo que nos desagrada»<sup>58</sup>, sin la idea de trascender las condiciones, sin anhelo por despertar, presente en un día a día que muestra la condición interdependiente de lo que acaece, en el que se está sujeto al mal-estar y sin yo que se baste a sí mismo. En el *zazen* sin apoyo,

<sup>52</sup> Dōgen 2015

<sup>53</sup> Shore 2015, 22

<sup>54</sup> Suzuki citado por Osvaldo Svanasci 1979, 12.

<sup>55</sup> Nāgārjuna trad. 2004.

<sup>56</sup> Nāgārjuna trad. 2004, 119.

<sup>57</sup> Shore 2015, 133.

<sup>58</sup> Mazu trad. 1991, 13.

que es el mismo *shikan-taza*, el esfuerzo apunta a dejar cualquier andamio conceptual, verbal, lógico o incluso espiritual<sup>59</sup>.

#### 4. Conclusión

La expresión *más allá del bien y del mal* en el pensamiento nietzscheano se entrecruza con otros términos tales como fábula, nihilismo, voluntad de poder, entre otros; además, la perspectiva que con ella se describe aspira a ser una de las formas de superar el nihilismo como enfermedad de la cultura. Ahora bien, con respecto a lo anterior, para Nietzsche el pesimismo no es una condición inherente a la vida humana sino tan solo una perspectiva revestida de valor moral que es necesario superar. Pero la reflexión en torno a estar más allá del bien y del mal a la luz de Zen me retrotrajo, no a un marco valorativo específico sino a la posible fuente de toda valoración. Para finalizar, entonces, regreso de nuevo a la expresión nietzscheana, la cual se intentó dilucidar a la luz de las prácticas zen, con la intención de moverla allende el contexto en el cual fue enunciada. Esto lo haré aludiendo a la cuestión del mal-estar de la que habla el budismo<sup>60</sup>. Para Buda el origen (no temporal) del mal-estar (*duhkka*) es el deseo que conduce al apego, sin embargo, uno de los reversos metafísicos de esta cuestión para la filosofía budista es la construcción de la realidad a partir de variadas doctrinas sobre las que se disputa como si fueran la verdad última y las palabras que operan como ladrillos de dicha construcción. Conocida es la anécdota que puede leerse en *Udāna* sobre los ciegos y el elefante, con la cual Buda alude metafóricamente a los hombres que al discutir airadamente en torno a variadas doctrinas se aferran a ellas y se agreden entre sí con palabras hirientes. La anécdota involucra a un rey en Sāvathī que manda a reunir un grupo de ciegos para que toquen un elefante, momento en el cual aquel se acerca para preguntarles ¿cómo es un elefante?, cuestión a la que cada uno responde tomando al todo (el elefante) por la parte con la que cada uno había estado en contacto. La anécdota suscita la siguiente sentencia por parte de Buddha a sus *bhikkhus*:

La humanidad está encadenada a la idea «yo soy el que actúa»; está adherida a la idea «otro es el que actúa». No se han dado cuenta ni han visto que ésa es la espina. Pero no existe: «yo soy el que actúa» ni «otro es que el actúa», para aquel que cautamente ha visto esta espina. La humanidad está llena de vanidad, atada por la vanidad; y utilizando airadas palabras en la defensa de sus doctrinas no escapa al ciclo de las reencarnaciones<sup>61</sup>

Según este Sūtra las palabras fragmentan y comunican el mundo de forma diversa en doctrinas que discriminan los objetos cada uno a su manera, al punto que nuestros hábitos de percepción son el resultado de los usos de un determinado conjunto de palabras que un yo como sustancia cree poseer. Ahora bien, las referencias de Buda a estas cuestiones en sus pronunciamientos (*udāna*) tienen un propósito soteriológico más que una intención sistemática o conceptual, su objetivo vendría a ser evidenciar el carácter discriminativo de las palabras como fuente de sufrimiento toda vez que la construcción de la realidad se hace a partir de términos opuestos como “yo” y “tú”, “bueno” y “malo”, “vida” y “muerte”, entre muchos otros, que nos alejan del camino medio.

Ahora bien, las tradiciones budistas posteriores sí especularán sobre este aspecto de la enseñanza de Buda: la literatura budista anterior al Mahāyāna planteó la división entre un lenguaje convencional que opaca la iluminación y un lenguaje de la verdad (*paramārta*) que describe la naturaleza en su quiddidad desde la visión del despierto, de este modo «[el lenguaje es una] herramienta de construcción de una realidad fingida, un simulacro, pero también sirve para expresar o señalar una esfera no lingüística donde es posible acceder a la verdadera naturaleza de las cosas»<sup>62</sup>. Por su parte, la filosofía budista que surge de la tradición Mahāyāna reflexiona la cuestión desde la dialéctica, de ahí que el tratado de Nāgārjuna, el *Mūlamadyamakārikāh*, se centre en proponer una deconstrucción de los argumentos que están a favor de la sustancialidad de las cosas. La suspensión del juicio a la que se llega una vez se comprende que las cosas son vacías (carentes de naturaleza propia) e incluso que la misma vacuidad lo es evita, ante todo, cualquier postura dogmática o la creación de un nuevo sistema sobre la realidad.

Esto desemboca en una actitud nutrida por un método deconstructivo de refutar las opiniones que crean o recrean el mundo permanente de la sustancia, cuestión que es tratada, por ejemplo, por Nāgārjuna en su obra *Abandono de la discusión* en la que el filósofo budista discute la relación entre la naturaleza propia de las cosas, la vacuidad y las palabras para mostrar, desde la dialéctica, la vacuidad de todo punto de vista, incluso el suyo propio. Como explica Arnau, la postura *mādhyamika* pretende refutar incluso las tesis del Hināyāna sobre el lenguaje, para mostrar que un tipo de lenguaje (o metalenguaje) que expresa la realidad al designar los *dharma*s últimos constitutivos de las cosas es un círculo vicioso de construcción de la realidad sobre una realidad ya construida. La postura de Nāgārjuna exige que «la crítica de la noción de «yo» [deba] aplicarse también a

<sup>59</sup> El cuerpo, no obstante, no es un apoyo en el zen en el sentido que de este no puede prescindirse como quien abandona algo que le sirve apenas de sostén, pero este tema bien puede ser abordado en otro texto más adelante.

<sup>60</sup> Shore 2015.

<sup>61</sup> *Udāna* trad. 2006, 141.

<sup>62</sup> Arnau 2018, 33



cualquier otra entidad, incluyendo los *dharma*s»<sup>63</sup>. Ahora bien, la crítica que expone Nāgārjuna y su propuesta de no aferrarse a ningún punto de vista como signo de comprender y practicar la vacuidad no conduce ni a la postulación de una nueva substancia ni a la aceptación de un tipo de vacío existencial, sino al reconocimiento de que la realidad convencional a la que refiere el budismo premāhāyanico es la ocasión para el despertar:

La vacuidad fue una crítica de lo convencional que no descartó o suprimió esa realidad convencional, ni la reemplazo por algún tipo de vacío etéreo o absoluto, pues sin esa realidad convencional, llamada leguaje, cultura o historia, el término «vacuidad» perdería su referente y su sentido. Desde esta perspectiva, la «verdad convencional» no es sino el conjunto de todas las concepciones del mundo, entre las cuales hay una, reflexiva, que permite ver la naturaleza vacía de las mismas<sup>64</sup>.

La reflexión en torno a estar más allá del bien y del mal a la luz de Zen nos retrotrae pues no a un marco valorativo específico sino a la no permanencia de toda valoración. La expresión nietzscheana es sumamente productiva en orden a despejar el pensamiento, como quien despeja un camino, pero además las prácticas hacen vida el trasegar del pensamiento, evitando que de nuevo se obstruya.

La recepción budista en el mundo occidental no ha estado exenta de contradicciones. Así, en círculos empresariales se alaba la llegada de las prácticas de meditación de carácter budista y su uso desarraigado como un modo de autorrealización personal, como una práctica para reducir el estrés y mejorar la concentración o como una ejercitación en el reconocimiento autoconstruido de las frustraciones, ansiedades o temores; en el ámbito de la filosofía, el budismo ya fue, con el propio Nietzsche, expresión de cierto nihilismo negador de la vida y ahora, según, Slavoj Žižek, se erige un budismo occidental que «capacita para participar plenamente en el ritmo frenético del juego capitalista al mismo tiempo que se mantiene la percepción de que uno no está realmente en él; que se es muy consciente de lo carente de valor que es este espectáculo; y que lo que verdaderamente importa es la paz del Yo interior a la que se sabe que uno puede retirarse cuando quiera»<sup>65</sup>. Y en una línea similar, afirma Simon Critchley la aparición de un budismo europeo que el autor tilda de nihilista pasivo y en el que se busca «alcanzar una quietud mística, una tranquila contemplación»<sup>66</sup>, que hace caso omiso de la dura realidad del mundo.

Y aunque es claro que las líneas anteriores están lejos de sintetizar la recepción del budismo en Occidente, que tiene diferentes matices en los ámbitos académico, terapéutico y práctico, sí llama la atención la relación que se ha establecido entre el budismo y la autorrealización, entre el budismo y la manera de adaptarse sospechosamente a Occidente y, finalmente, la forma como el budismo, al adaptarse, termina por reforzar prácticas de sujeción propias de nuestra tradición: la exaltación de cierto individualismo a ultranza, la tendencia a reforzar la idea de un yo como refugio de un mundo en crisis y la comprensión nihilista del budismo. De ahí la necesidad de hablar, meditar, reflexionar, escribir sobre la vacuidad, patentizada en *zazen* y *shikan-taza*, como la dimensión que evita la desactivación de estas prácticas en cualquier orden sea ético, ontológico, epistemológico, político, etc.

## 5. Bibliografía

- Arnau, J., 2005, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México.
- Arnau, J., 2018, “Lenguaje y silencio en las tradiciones budistas”, *Konvergencias*, 8, 30-51.
- Dahui, Yuanwu, Foyan, Yuansou, Linji, Mazu, Fanyan, Wuzu, Ying-an et. al., trad., 1991, *La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*, Clearly, T., Barcelona.
- Dōgen, trad., 2015, *Shōbōgenzō*, Villalba, D., Barcelona.
- Eliade, M., 2005, *La Isla de Eutanasius*, Madrid.
- Foucault, M., 2000, *Hermenéutica del sujeto*, México.
- Foucault, M., 2001, “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Argentina.
- Feuerstein, G., 2013, *La tradición del yoga. Historia, filosofía, literatura y práctica*. Barcelona.
- Gyatso, G.T., 2005, *El descubrimiento de la suprema sabiduría de Buda. Un comentario a El Sutra del Corazón*. España.
- Hadot, P., 2006, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid.
- Hadot, P. 2009, *La filosofía como forma de vida*. Barcelona.
- Jullien, F., 2009, *La sombra en el cuadro. Del mal o de lo negativo*, Madrid.
- Lopez, D., 2009, *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. Barcelona.
- Loy, D., 2016, *Un nuevo sendero budista. La búsqueda de la iluminación en el mundo moderno*, Barcelona.
- Mahadevan, T.M.P., 1998, *Invitación a la filosofía de la India*. México.
- Market, O., 1980, “Fichte y Nietzsche: Reflexiones sobre el origen del nihilismo”. <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8080110105A/5186>

<sup>63</sup> Arnau 2018, 34.

<sup>64</sup> Arnau 2018, 35.

<sup>65</sup> citado por Loy 2015, 65.

<sup>66</sup> 2010, 13

- Nāgārjuna, trad., 2004, *Fundamentos de la vía media*. Arnau, J., Madrid.
- Nāgārjuna, trad., 2006, *Abandono de la discusión*. Arnau, J., Madrid.
- Naranjo, C. & Ornstein, R.E., 1974, *On the psychology of meditation*, New York.
- Niemeyer, C., 2012, *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid.
- Nietzsche, F., 2005a, *Ecce Homo*, Madrid.
- Nietzsche, F., 2005b, *Más allá del bien y del mal*, Madrid.
- Nietzsche, F., 2006, *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño 1887)*, Madrid.
- Nietzsche, F., 2006, *La voluntad de poder*, Madrid.
- Nietzsche, F., 2015, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid.
- Panikkar, R., 1996, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid.
- Panikkar, R., 2002, “La interpelación intercultural”, *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid.
- Panikkar, R., 2005, *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma*, Barcelona.
- Riedel, M., 2002, *Nihilismo europeo y pensamiento budista. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*, México.
- El sermón sobre el Zen*, Svanasci, O. y Resano, M., Buenos Aires.
- Shore, J., 2015, *Ser sin yo. Entonces ¿quién soy? La práctica del budismo zen aquí y ahora*, Ciudad de México.
- Sloterdijk, P., 2012, *Has de cambiar tu vida*, Madrid.
- Udāna*, trad., 1972, Dragonetti, C., Barcelona.
- Varela, F., 2003, *La habilidad ética*, Barcelona.
- Velásquez Becerril, C.A., 2013, *Nihilismo y políticas de la jovialidad. Lecturas de Nietzsche*. México.
- Villarrol, Ch., 2010, “Sobre la gratuidad y el quietismo”. [http://gratuidad.com/11\\_Ensenanzas/11\\_04\\_Articulos/Gratuidad\\_y\\_quietismo.pdf](http://gratuidad.com/11_Ensenanzas/11_04_Articulos/Gratuidad_y_quietismo.pdf)
- Volpi, F., 2011, *El Nihilismo*, Buenos Aires.