

BYUNG-CHUL HAN, *FILOSOFÍA DEL BUDISMO ZEN*, 179 PP. BARCELONA, 2015: HERDER.

Prof. Dr. David Morales¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

Este interesante libro, de un filósofo de origen coreano que escribe en alemán, parece ser perfecto para iniciar unas vacaciones, ya sean en tiempo real, saliendo de lo conocido para distenderse en un lugar diferente, o en sentido figurado como si, en medio de las rutinas cotidianas, se encuentre un umbral de espiritualidad que, con perspectiva crítica sobre el ser personal de la modernidad, nos invitara a transitar por un sendero de autoexamen de nuestra conciencia cultural. Se trata entonces de un texto exigente para el lector y que puede llegar a ser un agente movilizador de las propias convicciones, dada la refrescante mirada que nos aporta sobre la idea del sujeto construido en la tradición del pensamiento occidental. El texto también se puede describir como una suerte de ejercicio de desconstrucción del suelo teórico de la filosofía europea, que supone un dualismo fundamental, desde Platón a nuestros días. Pues este estado de cosas es sometido a una prueba de fuego con las paradojas que van surgiendo, o casi estallando, en el transcurso de los sucesivos análisis de los textos, en clave filosófica y que, de modo original se van constituyendo en un contrapunto fuerte pero equilibrado dentro de un temple crítico.

En un formato sobrio, con sostenido afán de aclaración, el autor hace amable la lectura de contenidos complejos, donde las inquietudes que se generan, por la instalación de registros disímiles del discurso, potencian intrigantes tensiones filosóficas entre Oriente y Occidente. Y es que la tesis vibrante de fondo, declara ser una lectura crítica de la tradición occidental, pues hay una abierta invitación, como eje transversal a los análisis de textos, a desconfiar del lenguaje racional como instrumento privilegiado de la comprensión del ser, ya que constantemente se evocan límites y deficiencias para representar al mundo con los rudimentos del lenguaje.

Pues si el lenguaje es lo propiamente racional del hombre, el distanciamiento del lenguaje es un distanciamiento de lo racional como gesto teórico y una opción por la experiencia estética para instalarse con serenidad en el mundo que nos rodea. Es en este vértice místico –en los límites del lenguaje–, donde se objetiva al instrumento lógico del conocer, y donde parece que se inserta esta meditación filosófica, escrita en prosa y verso, y que finalmente apela a la facultad dormida

¹ Profesor Adjunto, Instituto de Filosofía. E-mail: dmorales@uc.cl



de la intuición estética para situarse en la experiencia de la existencia. En tanto el gran mérito de Byung Chul Han, como buen profesor universitario, es que logra tender un fino puente colgante intercultural entre Oriente y Occidente, y que se cimbra entre la tendencia metafísica dualista, por una parte, y los planteamientos estéticos monistas, por otra, logrando refrendar una serena simpatía intelectual por el estilo immanentista del budismo Zen.

Se articula el texto con un prólogo y seis capítulos, que sucesivamente van tocando los temas fundamentales del budismo zen y su significado, en contraste fuerte con el pensamiento occidental, como correlativo dialogante de una narración episódica, en seis partes, a saber: *Religión sin Dios; Vacío; Nadie; No habitar en ninguna parte; Muerte, y Amabilidad*, temas en una disposición aclaratoria que intentaremos resumir.

En tanto, hay que saber que el budismo zen es una forma de espiritualidad cultivada originalmente en China, con una orientación meditativa y engarzada en la corriente Mahayana o del “gran vehículo”, es decir, que busca la redención de todos los seres vivos; a diferencia de la vertiente Hinayana o “del pequeño vehículo”, que busca sólo la perfección individual. De tal modo, “el Bodhisattva, aunque ha alcanzado una iluminación perfecta, se demora entre seres vivos que sufren, para conducirlos a la redención” (2015, p. 9, n.1). El budismo *zen* (=meditación), fue fundado en China por el monje Bodhidharma (siglo VI d.C.), que venía como el patriarca veintiocho del budismo desde el sur de la India, y que sembró en el lejano Oriente “Una tradición especial, fuera de los escritos, independiente de la palabra y de los signos para mostrar inmediatamente el corazón del hombre, mirar la propia naturaleza y llegar a ser Buda” (p. 10).

Y es precisamente por el declarado escepticismo o desconfianza del lenguaje y el pensamiento conceptual, que sus enseñanzas suelen ser representadas en poesías enigmáticas o *Haikus*, y narraciones breves que, a menudo tratan sobre gestos de contenido simbólico, tales como gritos, risotadas, golpes y hasta bastonazos del maestro a los discípulos. Se trata entonces de reflexionar racionalmente sobre una disciplina de naturaleza distinta, rindiendo así una filosofía que se alimenta “del filosofar sobre y con el budismo zen (...) hasta desarrollar conceptualmente la fuerza filosófica que le es inherente”. Pues sabemos que la praxis budista trabaja en pos de alcanzar una mayor consciencia ampliada de la existencia y es por eso que no se puede reducir a mero lenguaje, aunque “*la filosofía del budismo zen* intenta superar esta indigencia lingüística recurriendo a ciertas estrategias de sentido y de lenguaje, como un método que saca a la luz el sentido” (p. 11). En lo que sigue ensayo resumir sus principales contenidos.

Religión sin Dios. En los temas de mística especulativa, como el de una *Religión sin Dios*, se muestra con claridad que el budismo zen no se orienta a

construir una relación personal o de poder con un ser absoluto y trascendente. Interesa aquí la demostración señera de un malentendido histórico de Hegel, para quien el budismo era una vía para conocer a Dios, como un ser en sí mismo o la personalidad de Buda. Esta “nada”, según Hegel, se configura mediante una teología negativa que elimina toda determinación, pero que, no obstante, no renuncia a las categorías de sustancia, dominio y poder creador. Por el contrario, “la nada budista es todo menos una sustancia o una existencia individual (...) la nada budista significa más bien que nada domina ni se manifiesta como Señor” (p. 21). Porque Buda no *representa* nada, y la ausencia de voluntad es lo pacífico del budismo; por eso no admite ninguna invocación a Dios y no tiene una estructura narcisista (p. 22). La imagen del mundo en el budismo zen ni está dirigida hacia arriba ni gira en torno a un centro (...) podríamos decir que el centro está en todas partes (p. 24). En este predicamento la duda metódica de Descartes, sería un ejercicio de vaciamiento de la conciencia, pero que se detiene en la gran certeza del Yo y de Dios. Un maestro zen profundizaría aún más, rompiendo por completo con la idea de Dios y del yo, y posiblemente exclamaría “*ni pienso ni soy*” (p. 26).

Vacío. La sustancia es “el concepto fundamental del pensamiento occidental y designa a lo duradero en todo cambio (...) constituyendo la unidad y mismidad en todo ente” (p. 57). En tanto el concepto central del budismo zen es la vacuidad –*sunyata*– y representa en muchos aspectos un concepto opuesto a sustancia: “La sustancia está en cierto sentido *llena*. Está llena de sí misma, de lo propio. En cambio, *sunyata* significa un concepto de expropiación. Vacía al ente que persevera en sí mismo, que se aferra a sí mismo, o se cierra en sí: “Hunde en una apertura, en una anchura abierta (...) Nada descansa solo en sí. Su movimiento deslimitador, expropiador suprime el para sí monádico en una relación recíproca” (p. 58). De tal manera: “Ningún desnivel de ser separa el vacío de la *inmanencia* de las cosas que aparecen (...) pues la trascendencia no constituye ningún modelo de ser en el pensamiento del lejano oriente” (p. 59). Este correlato de relaciones inmanentes se expresa frecuentemente con imágenes poéticas, tales como que: “En el plano del vacío la montaña no persevera en sí substancialmente. Más bien *fluye* en el río”. Así se desarrolla un paisaje fluido: “Las montañas fluctúan sobre las nubes y caminan a través del cielo. La cumbre del agua son las montañas; el caminar de las montañas, hacia arriba y hacia abajo, se produce constantemente en el agua” (p. 62). Pues “En el campo del vacío las cosas se liberan de la célula aislada de la identidad en una unidad de todo, y se liberan en la libertad y espontaneidad de una compenetración recíproca.” (p. 66). “El vacío (...) disuelve la rigidez substancial. Los entes fluyen los unos en los otros sin que ellos se fundan en una unidad substancial (...) como la luz de la luna que vive en una pequeña porción de agua” (p. 67).



Nadie.
Nadie va
Por este camino
En la tarde de otoño
Del día de hoy
(Basho)

“Para Leibniz el alma es una mónada en la que se refleja el universo, pero no es propia de ella aquel silencio y desprendimiento de sí que pudiera convertirla en un eco amistoso del mundo” (p. 83). Se podría decir que la percepción de la mónada es una especie de intervención en el mundo, mediante la acción voluntaria de representar, mediante la cual ella aspira y apetece, y por eso mismo le faltaría una apertura. El espíritu del *satori* en tanto, se parece a algo que florece, pues el iluminado budista es como un árbol floreciente, más allá de sí mismo; “es por tanto lo otro de la mismidad y la interioridad, pues se supera la distinción entre adentro y afuera: el espíritu se des-interioriza” (p. 91). Por eso la contemplación de la naturaleza por las artes de inspiración zen, nos inducen a “contemplar el paisaje de modo exhaustivo, lo que significa hundirse en él, apartando la mirada del sí mismo” (p. 99).

No habitar en ninguna parte. El viento es, para el poeta Basho, un sinónimo de la peregrinación por este mundo y su habitar poético en medio de la fugacidad de las cosas. “Él se entiende a sí mismo como monje peregrinante con vestidos on-deados por el viento” (p. 110). Pues habitar poéticamente significaría no habitar en ninguna parte, como las nubes que pasan. Caminar con el viento significa entonces familiarizarse con la finitud: “El constante peregrinar de Basho es una expresión de su corazón que ayuna, que no se pega a nada, no se aferra a nada” (p. 112), como un constante y también doloroso despedirse, aunque sin caer en la melancolía sino más bien aplomado de una profunda serenidad, donde “una tristeza clara y serena es el temple fundamental de su corazón, que no mora en ninguna parte y siempre está despidiéndose” (p. 113). Pero “No habitar en ninguna parte significa a la vez no afianzarse en sí mismo, no aferrarse a sí mismo, o sea dejarse marchar, soltarse de sí mismo, en medio de la caducidad dejarse perecer también a *sí mismo*” (p. 114).

Muerte. Ya desde el *Fedón* de Platón la muerte no es un catastrófico punto final, es más bien un extraordinario punto de inflexión que conduce a un fin superior, toda vez que filosofar puede ser considerado como un ejercicio de preparación para la muerte, o al menos anticipar a la muerte, viviendo alejado de las inclinaciones corporales (p. 129). En tanto el temple del heroísmo también domina el ser-para-la-muerte de Heidegger y esta fuerza mágica ayudaría al *Dasein* a aprehender su ser más auténtico, al asumir la angustia existencial de la finitud y encararla de un modo que le abre su más propio ser (p. 136).

En tanto el maestro zen: “Se demora en las cosas que perecen sin ningún heroísmo, sin ningún deseo. No mira más allá de la caducidad” (p. 140). Se mantiene en la inmanencia perecedera, en lugar de elevarse por encima. “En cierto modo cultiva la amistad con las cosas perecedoras (...) lo finito brilla sin el resplandor de lo infinito, sin dejar traslucir la eternidad” (p. 141). Es una serenidad alegre, liberada de la tristeza. Como dice el poeta Issa: Hay que tener confianza, se marchitan flores, se deshojan, cada una a su manera.

Amabilidad. La original noción del vacío del budismo zen, también puede entenderse como el medio ambiente propicio donde florece la amabilidad. “Las cosas se amoldan y reflejan unas con otras... (pues) el vacío des-interioriza el yo para convertirlo en una cosa amiga, que se abre como una fonda” (p. 151). El maestro zen juega incluso a cambiar de nombre con sus amigos, como ejercicio de desasimiento, en donde se convierte a sí mismo en un nadie, pues en el estado de vacío no hay diferencia entre el yo y el otro, y en esta distensión alegre se logra suprimir las diferencias: “La risa brota de aquella espontaneidad que libera al yo de su rigidez. Yangshan ríe fuera de sí, se arroja afuera riendo, se libera para la in-diferencia, que es lugar para la amabilidad arcaica” (p. 152). El mismo movimiento se expresa en el proverbio zen: Ni huésped ni anfitrión. Huésped y anfitrión sin duda. “La originaria hospitalidad brota de aquel lugar donde no hay ninguna distinción ni diferencia rígida entre anfitrión y huésped, donde el anfitrión no está en sí en casa, sino que está allí de huésped” (p. 153).

Finalmente conviene señalar que el sentimiento de simpatía del budismo, que brota de una *afabilidad arcaica*, no se puede entender desde la compasión usual. Por una parte, se dirige a los seres en general, pero no en exclusiva a los demás hombres; pues no es un sentimiento subjetivo sino difusivo: “en un amistoso sentir con, basado en una In-diferencia o igualdad de valía (...) y está libre tanto del amor como del odio, tanto de la inclinación como de la aversión” (p. 166). Finalmente: “La sonrisa arcaica despierta allí donde la cara rompe su rigidez, se hace carente de límites y se transforma en una especie de cara de nadie” (p. 179).

Sobre mi propia catarsis, interesa destacar la fecundidad del marco teórico bifronte que se desarrolla desde un principio, puesto que apela tanto al recurso estético del poema para “abrir ventanas” —a la comprensión no dualista de la naturaleza— como a la razón discursiva —que, en distintas versiones, no renuncia a las pretensiones de verdad o a experimentar la autenticidad existencial propia del sabio—.

Por eso este es un libro que logra instalar la vía del pensamiento zen como un horizonte abierto de especulación crítica en torno al decir del ser auténtico, que reluce mejor en contraste violento con la historia del pensamiento en Occidente, especialmente en lo que dice relación con la construcción histórica del sujeto de la modernidad, que subyace anclado en la ilusión de una existencia antropocéntrica y



que, por eso mismo, se presenta carente de autenticidad propia y de una objetividad más alta: la que mira desde la unidad del ser y que nos provee de una cosmovisión no diferenciada entre sujetos y objetos.

La noción de una ventana superior abierta por el arte, en este caso por la poesía, es inducida como un rasgo importante del texto desde el inicio, ya que los *haikus* citados “llevarán al lector a ese temple de ánimo en el que se encuentra el respectivo segmento del texto. Hay que considerarlos, pues, como bellos marcos que hablan quedadamente en la imagen” (p. 12).

Estas imágenes poéticas, surgidas probablemente de un gesto preciso y seguro, trazado por un pincel de tejón con tinta sobre un fino papel de arroz, sirven aquí de verdaderas claves hermenéuticas y soportes comparativos con el pensamiento de los grandes pensadores de Occidente: Platón, Leibniz, Meister Eckhart, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche y Heidegger, son algunos de los autores revisitados, empleándose para ello un método de comparación “que saca a la luz el sentido” (p. 11) de episodios complejos.

En efecto, los poemas breves o *haikus* irrumpen en medio de la prosa, tanto para cuestionar un relato (como dependiente de un sujeto determinado) como para culminar con un gesto aclaratorio el impulso inicial de un razonamiento deductivo, que muestra límites discursivos frente a la apuesta pro mística del arte zen que, como dijimos, mediante un procedimiento estético-retórico apela a la belleza de las imágenes para convencer. Estos mismos *haikus* buscan disipar las dudas que puedan restar en el lector, en un proceso dinámico que avanza a través de la conciencia personal a lo *impersonalizante*. Pues después de intentar convencer con argumentos tradicionales de la metafísica, los versos empleados vienen a coronar con resplandor sereno los análisis doctos, ya que son poesía pura que con trazos minimalistas logran captar y expresar el vacío central en su visión de lo real, tal como puede verse en una pintura del estilo zen, en cuyos paisajes se exalta la dependencia de lo humano en los espacios vacíos. De modo semejante, pueden representarse en apenas tres versos, estados de cosas en una tensión relativa, con relaciones misteriosas que desafían con su panteísmo a la mente racional, que distingue y discrimina con la razón lo que el poema funde en unidad; pues en la mirada de los filósofos citados subyace instalada, en diversas versiones, la dualidad propia de la razón discursiva, fundada principalmente en la relación asimétrica entre el sujeto y objeto.

La filosofía de Byung Chul Han surge aquí, entonces, como un quehacer de investigación en torno al sujeto del discurso, del que piensa, del que dice la verdad, y de paso se repiensa en el universo ilimitado de las relaciones en el mundo y de ahí su clara impronta de pensamiento ecológico.

Un ejemplo central es la confrontación con la retórica de Heidegger, en su diagnóstico existencial de *Ser y Tiempo*, uno de los pasajes más reveladores de la

propuesta del libro, toda vez que el lenguaje descriptivo de la analítica existencial se contrapone a las categorías inmanentistas del budismo zen.

Pues a fin de cuentas se trata de lidiar con una narración confiable sobre la existencia y, en el caso del budismo, en lo que tiene ésta de auténtica; pues, la toma de conciencia superior de la verdad de la existencia, mediante la puesta por delante de las cosas, provoca en el sabio zen, el impulso artístico para rendir o ensayar una respuesta que señale el recto camino de la verdad como experiencia, ya sea el Tao, el Do, o el Dharma. De ahí la intensidad de las proposiciones que pueden provocar una demora intensiva en el lector, toda vez que en el demorarse mismo se configura ya un gesto ético de serenidad y reconocimiento de las luces poéticas que atraviesan por las ventanas simbólicas.

Por lo expuesto, este libro es valioso por su propuesta metodológica y formal, y por su estilo profesoral audazmente poético, que no tiene la pretensión de resolver todas las tensiones filosóficas, sino más bien de representar la fractura fundamental entre las tradiciones de pensamiento, que aquí dialogan o se comparan, y cuyo centro temático es la presencia del sujeto que piensa, desde la dualidad racional, y que mira al mundo como un espacio abierto de posibilidades. En tanto, por el lado de la contemplación budista, el horizonte del ser surgirá en el dejarse identificar con el paisaje y en el ritmo dialéctico de los cambios en las relaciones del *oikos*, hasta el extremo de la fusión comprensiva con el todo, que de paso disuelve el proceso de apropiación del mundo en la mente del sujeto.

Para acceder a esta cosmovisión holística las ventanas poéticas serán esclarecedoras de los argumentos en desarrollo, dispuestas con elegancia para reforzar un concepto que parece escurrirse por los razonamientos. Imágenes tales como: un ciruelo que avanza en flor, unas montañas que fluyen como nubes, o del mundo entero que gira sobre su eje, son provocadoras de un pensar meta-racional. Pues ¿cuál es el eje del mundo si no hay un sujeto que observa? El eje del espacio parece estar en el tiempo, que se resuelve constantemente en la varianza de los estados de cosas, que van surgiendo y desarrollándose hacia el ser y luego hacia su contrario, como un efecto natural. Es así que en este drama cósmico encontramos una encrucijada de caminos: de un lado una modernidad en ruinas, irresuelta entre los múltiples discursos que se disputan la representación del relato más verosímil, y por el otro lado, los indicios de una búsqueda constante de iluminación espiritual, mediante el ejercicio del despertar a una conciencia de la totalidad como experiencia límite de la naturaleza humana, y que servirá de medida a la autenticidad mística que reclama la virtud budista.

Varios problemas difíciles se van urdiendo en el texto, serenamente confrontados, y una diferencia importante de las tradiciones (in)dispuestas aquí, es justamente la pregunta por los fines. Pues, ¿cuál es el fin último del espíritu occidental, derivado del teleologismo y del nihilismo decimonónico? Podrá ser Dios



mismo o la muerte de Dios, propuestas alternativamente como anverso y reverso de algo que parece semejante. Para el budismo zen estos dilemas metafísicos no tendrán ningún sentido, toda vez que se insiste sostenidamente, mediante el arte adecuado, en *ahorizar* en profundidad la presencia en el ser para así celebrar, en un silencio pleno de relaciones, la pura intensidad del instante.