

HAN, Byung-Chul: *Filosofía del budismo Zen*, trad. cast. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2015, 184p.

El pensador surcoreano Byung-Chul Han, autor de éxitos editoriales como *La sociedad de la transparencia* (Herder, 2013) o *La agonía del Eros* (Herder, 2014), presenta en su última obra traducida al español, “Filosofía del budismo Zen”, una reflexión en torno a un objeto que, por su propia naturaleza, evita toda conceptualización: la experiencia budista. Consciente de ello, Han parte de la premisa de que no puede encerrarse en un lenguaje enunciativo la riqueza y profundidad del budismo Zen y que, por ello, es necesario recurrir a estrategias lingüísticas como la metáfora o la comparación. Así, Han estructura su obra en una serie de comparaciones entre el sentido que da el budismo Zen a nociones como “mundo”, “vida” o “muerte” y las reflexiones llevadas a cabo en la historia de la filosofía occidental. De este modo, Han emplea “la comparación como un método para sacar a la luz el sentido” (p. 11), haciéndose uso asimismo de *haikus* de Issa o Bashô para hacer resaltar la vivencia original del budismo Zen.

Tras el capítulo introductorio Han analiza la noción de divinidad en el budismo Zen a través de una comparación con Hegel. Así, señala que éste afirma en *Lecciones sobre filosofía de la religión* que el budismo equipara la noción de “nada” con la de “Dios”, siendo esta nada una realidad carente de determinaciones, negación de todo lo particular; la divinidad budista para Hegel es el producto de una teología negativa. Esto lleva a Han a la mística de Eckhart, donde se halla una realidad divina de la que nada puede decirse. No obstante, señala Han que este “callarse” al que se ve abocado Eckhart implica una trascendencia que habita en un “más allá” del mundo predicativo, una substancia sobrenatural. Por el contrario, la “nada” del

---

Recibido: 10/10/2015. Aceptado: 19/10/2015.

budismo Zen no es trascendente, sino “inmanente”, como explicará más adelante.

Ahora bien, si la divinidad en el budismo Zen es “nada”, ¿cómo entra el hombre en relación con ella? Hegel comprende como una contradicción que el “ser infinito”, la “nada”, se represente en un “ser particular” como Buda. No obstante, Han señala que en el budismo Zen Buda no “representa” nada, no es un ser superior al resto del mundo. Para Hegel, la religión budista sería inferior al cristianismo, puesto que en ella no se encuentra “*el uno*”, sino “*lo uno*”; no existe una subjetividad en la divinidad como sí ocurre en las “religiones superiores”. Así, para Hegel el budismo se ve obligado a invocar la presencia de Buda, quien subjetiviza la divinidad convirtiéndose él mismo en divino. No obstante, Han afirma la carencia en el budismo Zen de una interioridad de la divinidad o de un repliegue hacia la subjetividad, pero asimismo sostiene que esta falta es, precisamente, su fortaleza. Al no encontrarse en el budismo Zen la figura del “Señor” del mundo no existen relaciones de dominación entre los diferentes objetos de la realidad. Por otra parte, al no considerar ninguna “trascendencia”, el budismo Zen impele a vivir en la cotidianidad, en un “absolutamente aquí” que no busca ningún “más allá”.

Habiendo negado la subjetividad divina, es evidente que los hombres no pueden invocar la presencia de un Dios personal. En el budismo Zen la divinidad no es un Otro al que se deba acceder mediante un rito concreto, sino que está “aquí”, “vacío”. El mundo budista carece de las nociones de un “arriba” y de un “abajo”, como de la de un “centro” de la realidad: el “centro” se encuentra en todo lugar. De este modo, el mundo budista carece de fundamento último, de causa primera; en un solo objeto se encuentra toda la realidad, y la totalidad se encuentra en todos los objetos. Ahora bien, ¿esto no socava el principio de razón suficiente leibniziano? ¿Cómo responde el budismo Zen al “porqué” de la realidad? Sencillamente señala que esta cuestión carece de sentido, por lo que no puede darse ninguna respuesta; se debe evitar la investigación en torno a los fundamentos de la realidad y habitar en lo cotidiano y habitual del mundo.

En el tercer capítulo Han se propone analizar la noción más notable del budismo Zen: “vacío”, “nada”. Señala que, en este pensamiento, el “vacío” no se comprende como “principio”, sino que más bien la “nada” es lo abierto, aquella compenetración de todos los objetos de la realidad. Así, la “nada” no es ya un elemento aterrador e inhóspito, sino amable, sereno: el “vacío” elimina la identificación de un objeto consigo mismo, afirmando la copertenencia entre todos los elementos de la realidad. De este modo,

la “nada” devuelve a los individuos su verdadera forma fluida, siempre relacionada con la totalidad y que en sí misma es “nada”. Este “vacío” que no es negación de lo ente sino afirmación del ser de las cosas recuerda, con insistencia, al pensamiento de Heidegger. Por una parte, Han trae a colación la reflexión heideggeriana en torno al ser: éste es lo “abierto”, lo absolutamente no ente que, en su entregarse, presenta lo ente sin revelarse a sí mismo. El ser es, así, un “vacío” del cual “irradia” un contorno que lo interioriza y crea un “espacio”. A pesar de que aquí podría encontrarse una similitud con el budismo Zen, Han señala que el “vacío” de éste no actúa como centro dominador y congregador que permite la interiorización, como sucede en Heidegger, sino que está vacío incluso de fuerza atractiva, de fuerza unificadora. Por tanto, Han puede afirmar que “el vacío del budismo Zen está más ‘vacío’ que el de Heidegger” (p. 81).

Por otra parte, Han compara el budismo Zen con el pensamiento heideggeriano en torno al “mundo”. Para Heidegger, éste no consiste en una realidad substancial, sino en un “plexo” relacional y funcional de objetos. Tomando al “segundo Heidegger” como ejemplo, Han recuerda la relación entre Cielo, Tierra, Divinos y Mortales: estos no son estáticos, sino que se penetran unos en los otros. Por ello, estas cuatro dimensiones sólo son “sí mismas” en tanto que relación. En este sentido, podría pensarse, de nuevo, que Heidegger se encuentra próximo a la experiencia del budismo Zen. Sin embargo, Han señala que Heidegger huye de la estructura relacional del mundo al introducir la figura de “Dios”. Los Divinos, que no son idénticos a Dios, estarían ordenados en función de éste, el cual no se incluiría o disolvería en la relación del mundo. Por tanto, Dios se retira a su “sí mismo”, algo ajeno al budismo Zen; Heidegger, en definitiva, recuperaría “*el uno*” que añoraba Hegel en las “religiones inferiores”.

Se comprende ahora en qué consiste el “vacío” o “ausencia” de Dios en el budismo Zen. Pero, ¿cómo se aplica esa “nada” a la interioridad de los hombres? Han pretende resolver esta cuestión en su cuarto capítulo, empleando para su estrategia comparativa a Leibniz y Heidegger. Con respecto al primero, Han apela a su teoría de la mónada, donde ésta sería un cuerpo que no “refleja” el mundo, sino que éste se convierte en expresión de la mónada. Y este “expresarse” de la mónada encuentra su impulso en un apetito constitutivo de su ser que convierte al mundo exterior en alimento para su “interioridad”. Por ello, dado que el mundo no es más que la expresión de la mónada, ésta deviene en un “individuo sin ventanas”, en una realidad autista encerrada “en sí”. Debe resultar ya evidente lo contrario de esta teoría a la experiencia del budismo Zen: por una parte, éste pretende

convertir a los hombres en seres sin apetencias, “vacíos”; por otra, en el budismo Zen la totalidad del mundo se encuentra en cada objeto, siendo estos “relación” y, por tanto, “hospitalarios”, por lo que no pueden caer en el aislamiento de la mónada. Así, en el budismo Zen se es “nadie”, un ser sin “deseo”, pura relación.

Este “nadie” encuentra su correspondencia en el pensamiento heideggeriano con el estado de “impropiedad” del *Dasein* que no está “resuelto”; el *Dasein* no sería él mismo, sino “uno”, un “se”. El *Dasein*, para ser un “yo”, debe tener “cuidado” de sí y de su existencia, realizando sus posibilidades para alcanzar su “mismidad” o identidad propia. Esto equivale a decir que el *Dasein* aprehende el mundo como medio para la realización de sí mismo, como una herramienta de sus posibilidades existenciales. Pero esta resolución heroica de la conquista de un “yo”, este tomar al mundo como medio para la realización de uno mismo, son ideas antagónicas al budismo Zen. Para éste, el estado verdadero sería aquél en el que no existe un “yo”, sino un “se”. Se elimina, por tanto, toda distinción entre sujeto y objeto, toda primacía del “yo” frente al mundo. Por ello, el budismo Zen evita la necesidad heideggeriana del “sí mismo”, pudiendo el hombre percibir el mundo tal y como es y no en tanto que medio. En el budismo Zen, al igualar todos los objetos, “el que contempla se funde con el paisaje” (p. 99). Este “fundirse” con el mundo es la experiencia del caminar en el budismo Zen, tal y como lo recoge Han en el quinto capítulo. Habitar en el camino significa “peregrinar sin aposento, un constante y también doloroso despedirse” (p. 112) de toda forma estable. Al no detenerse, el hombre impide toda retención en un “sí mismo”. El hombre “vacío”, en definitiva, se encuentra en la verdadera pertenencia al mundo en su continuo mutar y en su permanente fluir.

No obstante, aunque el individuo es “nada”, también muere. Para comprender la experiencia de la muerte en el budismo Zen, Han la compara, en el sexto capítulo, con el escenario platónico. Allí, la muerte eleva al ser sin que el cuerpo suponga un obstáculo para el conocimiento verdadero. Asimismo, para Hegel la muerte supone el paso de la finitud a la infinitud, puesto que el hombre, al morir, se restituye en el “universal”. Hay un componente heroico en la muerte hegeliana, como la hay en la comprensión heideggeriana: el *Dasein* debe estar “resuelto” a su muerte, ser-para-la-muerte, lo que le permite conquistar su “sí mismo” en un mirar a la cara a la muerte. Pero estas comprensiones de la muerte son extrañas al budismo Zen. En él, la muerte no es ni elevación ni actividad heroica, sino desasimiento absoluto carente de egoísmo y voluntad que va acorde con la

finitud del mundo en vez de rebelarse contra ella. Han señala que existe en el budismo Zen una “gran muerte” previa a la muerte corporal en la que el individuo se vacía de todo “yo-soy” para devenir en “vacío”, en “nada”. La verdadera vida es en la que no hay “alguien” que pueda morir, pues el “yo” está ya “muerto”.

A través de las diferentes comparaciones Han consigue hacer visible la comprensión de la divinidad, del mundo, del individuo, de la vida y de la muerte en el budismo Zen. Así, en el último capítulo emprende el estudio en torno a la convivencia entre los hombre que se da en este pensamiento oriental. Es evidente que, al no existir individualización, no existe una distinción entre el “yo” y el “tú”, por lo que brota una natural hospitalidad en la que huésped y anfitrión se confunden. Esto contrasta tanto con la dialéctica amo-esclavo hegeliana como con la amistad presentada en Aristóteles y Montaigne, para quienes el “amigo” es un “segundo yo”; pero, al ser el “yo” un “vacío”, no puede darse esta comprensión. Por tanto, la convivencia en el budismo Zen está caracterizada por la profunda amabilidad y la hospitalidad que produce la perfecta igualdad de la “nada”, por una afabilidad sincera entre todos los elementos del mundo.

En conclusión, Han presenta en “Filosofía del budismo Zen” una interesante investigación comparativa entre el pensamiento occidental, caracterizado por el discurso conceptual y el ejercicio racional, y el budismo Zen, un modelo vital del lejano oriente que rechaza absolutamente cualquier pretensión de verbalizar la experiencia simple del habitar en el mundo. Procediendo a través de comparaciones, Han hace resaltar la profundidad y la riqueza intelectual que late en esta cosmovisión, sirviendo así al enriquecimiento y al descubrimiento de nuevas formas de pensar en la filosofía occidental contemporánea.

Pablo B. Sánchez Gómez