

ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han*

Andrés Botero Bernal

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia E-mail: aboterob@uis.edu.co

Javier Orlando Aguirre Román

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia E-mail: jaguirre@uis.edu.co

Juan David Almeyda Sarmiento

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia E-mail: juanalmeyda96@gmail.com

Recibido: 30 de enero de 2022 | Aceptado: 23 de agosto de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349258>

Resumen: Este escrito tiene por objeto exponer la función de la cultura y el pensamiento del Lejano Oriente, expresado en el budismo *zen japonés* y *chan chino* (así como, en general, en la filosofía y cultura chinas), dentro del pensamiento de Byung-Chul Han. Esto se propone porque esta dimensión de la obra del coreano ha sido poco profundizada en los análisis que se hacen de él. Este error lleva a equívocos como el afirmar que no existe una propuesta de emancipación en Han o que su trabajo se limita a una descripción pesimista del mundo. Así, la investigación, que parte del método bibliográfico-documental, se divide en tres momentos: el primero, que expone las bases de la filosofía del budismo *zen-chan* desarrolladas por Han; el segundo, que delimita la ontología de la falsificación haniana; y, el tercero, que analiza las tesis sobre Oriente al interior del proyecto teórico de Han.

Palabras clave: filosofía oriental, budismo *zen-chan*, psicopolítica, neoliberalismo, Byung-Chul Han

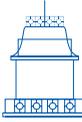
* Este artículo es resultado de la investigación financiada con recursos del proyecto 2808 (código SIVIE), “La libertad como alternativa al neoliberalismo”, de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

Cómo citar este artículo

Botero, A., Aguirre, J.O. y Almeyda, J.D. (2023). ¿Lejano Oriente como arma para la revolución? Reflexiones sobre el papel de la filosofía oriental en la obra de Byung-Chul Han. *Estudios de filosofía*, 67, 5-24. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349258>

OPEN  ACCESS





Far East as a weapon for revolution? Reflections on the role of Eastern philosophy in the work of Byung-Chul Han

Abstract: The purpose of this paper is to expose the function of the culture and thought of the Far East, expressed in Japanese Zen Buddhism and Chinese Chan (as well as, in general, in Chinese philosophy and culture), within the thought of Byung-Chul Han. This dimension of the Korean's work has not been sufficiently deepened in the analyses that are made of him. This error leads to mistakes such as stating that there is no emancipation proposal in Han or that his work is limited to a pessimistic description of the world. Thus, the investigation that follows the bibliographic-documental research method is divided into three moments; the first exposes the foundations of the philosophy of Zen-chan Buddhism developed by Han; the second delineates the ontology of Hanian falsification and; the third, analyzes the theses on the East within Han's theoretical project.

Keywords: Eastern philosophy, *Zen-Chan* Buddhism, psychopolitics, neoliberalism, Byung-Chul Han

Andrés Botero Bernal: Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y Doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

ORCID: 0000-0002-2609-0265

Javier Orlando Aguirre: Doctor en Filosofía de la Universidad Estatal de Nueva York. Especialista en Docencia Universitaria, Abogado y Filósofo. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

ORCID: 0000-0002-3734-227X

Juan David Almeyda Sarmiento: Magister en Filosofía y Filósofo de la Universidad Industrial de Santander. Profesor de la Escuela de Filosofía de la UIS. Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

ORCID: 0000-0002-6463-6388



Introducción

El presente ensayo parte de dos premisas: la primera, que dentro de la filosofía de Byung-Chul Han existe una propuesta crítico-emancipatoria en lo que respecta al neoliberalismo digital contemporáneo; la segunda, que dicho elemento emancipatorio tiene lugar a partir de una correcta interpretación de los textos de Han que hablan sobre el pensamiento y la cultura del Lejano Oriente (que es, principalmente, el budismo *zen japonés* y *chan* chino, junto con elementos de la filosofía y cultura chinas). De esta manera, la pregunta problema sobre la que gira este texto es la de cómo darle una orientación a esa lectura de Asia oriental hecha por Han en el marco de su proyecto filosófico basado en Occidente, esto es, desde el discurso filosófico que ha construido a partir de la filosofía puramente occidental. Para conseguir lo anterior se estructuran tres momentos: uno, el cual corresponde al desarrollo de las ideas sobre el budismo *zen* que el autor trabaja; dos, el que atañe a la filosofía de la falsificación; y tres, el que sintetiza dichas ideas dentro del proyecto crítico de Han.

Así, con lo que sigue, se busca aportar a la construcción del aparato teórico del autor, que busca, desde una crítica al capitalismo, un modo de vida alternativo que reemplace el modelo desgastante y hegemónico que actualmente domina el mundo, el cual se ve encarnado en la presencia, la legitimación y la reproducción subjetiva del *homo digitalis* dentro de las dinámicas sociales, políticas y económicas de los seres humanos en la actualidad. Por tanto, a partir de la elaboración teórica de este autor, es posible encontrar una guía crítica, por un lado, y emancipatoria, por el otro, sobre cómo tomar las riendas de nosotros mismos para orientar el futuro de la humanidad de forma correcta. El pensamiento de Han es una especulación filosófica que aporta directamente a cómo entender la praxis hacia un porvenir para todos más allá de la *bestia acéfala* (Alemán, 2019) que es el capitalismo neoliberal contemporáneo. De ahí que profundizar en él, en mayor o menor medida, posibilitaría un conocimiento en la manera de entendernos en el mundo acelerado, cansado, aislado y transparente en el que actualmente habitamos.

1. Budismo *zen* en la filosofía de Han

La reflexión sobre el *zen* interior de la obra del coreano requiere un enfoque específico en varios conceptos, estos son: *religión sin Dios, vacío, nadie, no habitar en ninguna parte y amabilidad*.¹ Cada uno de ellos está atravesado por la relación que tiene para

1 Hay que dejar en claro, desde el principio, que lo que se trabaja en esta investigación es una lectura del *zen* dada por Han. No todos concordarían en que en el *zen* la inmanencia predomina sobre la trascendencia, sin más. Por ejemplo, Nishida (1987; 2006) estaría más próximo a calificar el punto de vista del *zen* como el de una “trascendencia” (trascendencia “es y no es” inmanencia y viceversa); Nishitani (1983; 2006), por esa misma línea, diría que la vacuidad es el absoluto más allá que, al final, es el más acá absoluto de nosotros mismos. Ambos aplican la lógica paradójica del *zen*, explicada más adelante, para llegar a sus resultados.

el zen la muerte (relación que puede pensarse como la de un director con su orquesta). Además, esto se desenvuelve sobre lo que podría considerarse el *zen-en-el-mundo*² que Han parece proponer con su análisis del budismo japonés y chino (lo cual implica, del mismo modo, un diálogo con el taoísmo). El trabajo de Han plantea, entonces, que la “filosofía del budismo Zen’ se alimenta de un ‘filosofar sobre’ y ‘con’ el budismo Zen. Tiene que desarrollar conceptualmente la fuerza filosófica que le es inherente” (Han, 2015b, p. 11). Por lo que el ejercicio crítico detrás de la sistematización conceptual consiste en articular un discurso coherente sobre la manera en que la sabiduría florece desde Asia Oriental como un conocimiento y una práctica armonizadas que tiende a un entendimiento del mundo exterior.

Así pues, al respecto de la primera dupla de conceptos (*religión sin Dios y vacío*), hay que comprender que dentro de la dinámica religiosa del budismo *zen* y *chan* no existe una ubicación en el *allí* divino, sino que la religión sin Dios implica una inmanencia que es propia de la práctica y teoría del *zen en el mundo*: “Todos los deseos mundanos han quedado abandonados y al mismo tiempo el significado de la santidad ha quedado completamente vaciado [...] La santidad, a la que los pájaros consagran flores, es sólo oprobio” (Anónimo, 2005, imagen 9, p. 154). El *aquí* es un punto de inflexión en lo que corresponde al entendimiento particular de Dios y lo sagrado dentro de la dinámica *zen*; la inmanencia predomina sobre la trascendencia, la unidad no existe como una forma de conciliación personal entre el Cielo y la Tierra, sino que el *satori* (悟り-japonés-Iluminación) es un *camino* (道-chino- dào) en el que el ser, poco a poco, se vacía para ser-uno con el mundo en que se encuentra ubicado.³ En ese sentido, afirma Han:

Transformar lo carente de fundamento en un soporte singular y en un lugar de morada, “habitar” la nada, trocar la gran duda en un *sí*, son los “giros” particulares en los que puede verse la fuerza única del budismo Zen. El camino no conduce a ninguna “trascendencia”. Sería imposible una huida del mundo, pues no hay ningún otro mundo (Han, 2015b, p. 25).⁴

2 Este concepto no es de Han, sino que puede derivarse de la interpretación de Daisetsu Suzuki sobre el *zen*. Para este último, este término refiere al significado que llega a tener para quien práctica el *zen* el pensarse como ser en el mundo; inclusive, Suzuki (2003) afirma que el *zen* no es solo práctica, sino que debe devenir pensamiento: “el Zen no enseña nada. Cualquier enseñanza que exista en el Zen deriva de la propia mente” (2003, p. 46).

3 La reflexión de Dogen (2015) al respecto es bastante clara: “El hombre de la Vía ve el universo entero en una partícula de polvo. No se trata de que el universo entero se encuentre dentro de una partícula de polvo. A veces, la sala de los monjes y la sala del Buddha han sido construidas en una partícula de polvo; a veces, el universo entero ha sido construido en una sala de los monjes y en una sala del Buddha. El universo entero está construido sobre este principio, según el cual *‘el universo entero es el cuerpo real del ser humano’*” (Shōbōgenzō, “Shin Jin Gaku Dō”, p. 332).

4 Esta idea del desprecio del budismo *zen* por el *allí* sagrado está presente, al mismo tiempo, en la lección de Yunmen (1994) al respecto de una leyenda sobre Buda que decía que, supuestamente, él se creía el único digno en el Cielo y la Tierra: “miró [Buda] los cuatro cuartos y dijo: ‘Por encima y por debajo del cielo, solo yo soy el Honrado’. El Maestro dijo: ‘Si hubiera sido testigo de esto en ese momento, lo habría matado de un golpe’” (p. 194).

La religión sin Dios, entonces, se relaciona íntimamente con la idea de vacío, al no haber un *allí* que funja de centro, la única alternativa de la práctica y la reflexión zen radica en el *aquí del mundo* en que se vive; la trascendencia cede ante la inmanencia, el *zen* no teme matar a Cristo, como lo puede dar a entender la reflexión de Yunmen (1994).⁵ Pero esta ausencia de centro, esta carencia de un *interior* donde habitaría un yo en el que, en sentido occidental, se ubicaría un alma que reflexiona sobre sí misma, no implica una caída en un *desierto*, sino que se produce un involucramiento de la persona por medio de un ejercicio del *aquí* (espacio) y el *ahora* (tiempo), algo que va junto con la ausencia de un yo (*producto de la ausencia de un Dios céntrico que oriente el alma*) y el vacío propio de la práctica de un habitar *des-interiorizado*. De ahí que para Han el budismo zen repose sobre “una confianza originaria en el aquí, por una originaria ‘confianza en el mundo’ [...] en virtud de su confianza en el mundo, podría entenderse como una religión mundana en un sentido especial. No conoce la huida ni la negación del mundo” (Han, 2015b, p. 43).⁶ Por tanto, el vacío se asocia con una *apertura* al mundo, la pérdida de una figura sagrada central convierte el *zen* en una experiencia de la vacuidad (*sûnyatâ*) en la que la *esencia* no forma parte del entendimiento humano. De cierto modo, el vacío implica una des-limitación en el que las oposiciones del mundo convergen en un solo flujo dentro del *campo vacío del existir*.⁷

El vacío, entonces, dentro del budismo *zen*, implica una oportunidad para quien sigue el camino hacia la iluminación. La experiencia del vacío, ligada al concepto de *nada*, genera un vínculo con la singularidad propia de las cosas por medio de una unificación del pleno devenir otro; el yo se universaliza, pero, al mismo tiempo se particulariza en el no-ser para dar lugar a una contraposición, una des-limitación del sí mismo que conjuga al ser humano y al mundo en un solo campo de existencia. Así pues, esta idea de vacío: “no implica ninguna negación de lo particular. La vista iluminada ve brillar cada ente en su singularidad [...] La luna sigue siendo amiga del agua. Los entes moran los unos en los otros, sin imponerse, sin impedir al otro” (Han, 2015b, p. 68). Por tanto, el vacío genera una proximidad, una vecindad, con lo que se encuentra fuera del yo, rompe con

-
- 5 Sin embargo el “desprecio” del *zen* por el “allí sagrado” debe tomarse con pinzas. El pasaje citado al respecto de Yunmen o el famoso “si ves un Buda mátalalo” del maestro Linji (Rinzai, en chino) se leen, en primer plano, como iconoclastia de lo sagrado, por decirlo de alguna manera. Pero el objetivo de estas alusiones es sacudir al auditorio de sus propias ideas fijas acerca de lo sagrado: el Buda, el despertar, la vacuidad. Esto no impide que en el *zen* se sigan honrando los tres tesoros (Buda, Dharma y Sangha) y, por ende, que sí haya una noción de lo sagrado.
 - 6 La lección de Linji (2009), en este sentido, es la que mejor sintetiza este esfuerzo de Han por darle un orden teórico-práctico a esta especie de *ahoraeidad*: “Cuando llega el hambre, como mi arroz; / cuando llega el sueño, cierro los ojos. / Los tontos se rien de mí, pero/ el sabio comprende. ‘Seguidores del Camino, no busquen dentro de las palabras, porque cuando la mente se agita, se cansan, y no hay beneficio en tragar aire helado” (p. 32).
 - 7 Dogen (2015) comprende esto muy bien: “Todas las aguas aparecen a los pies de la Montaña del Este, y, sin embargo, las montañas se yerguen por encima de las nubes y caminan por el cielo. Las montañas son las cimas de las aguas y, ya sea ascendiendo o descendiendo, fluyen con el agua” (Shōbōgenzō “Sansuikyo”, p. 179).

la centralidad del *cogito cartesiano*, ya no hay un *yo pienso*, sino, sencillamente, un *pensar*. Esto último trae consigo la separación con el ego para dar lugar a un no-ego, un campo vacío, en el que existe una experiencia que genera vínculo con el todo.⁸

El mundo del budismo *zen* no se sostiene sobre un sentido específico, sino que la intensidad de las relaciones con lo que existe es lo que orienta la manera en que se ata lo múltiple en lo uno y lo uno en lo múltiple, la *intensidad relacional* da un Norte a la vida dentro del campo vacío. Sin embargo, no existe un yo que imponga su *presencia*, sino que la *ausencia*⁹ es lo que permite una fuerza despejada similar a un *temple sin voz*:

Al vacío del budismo Zen le falta toda “punta”. Allí el vacío no domina como aquel centro congregador que lo “busca todo hacia sí” o lo “reclama a su alrededor y de cara a él”. Está vaciado de esta interioridad y fuerza de gravedad del hacia sí. Y precisamente la ausencia de una “punta” dominadora lo hace “afable” (Han, 2015b, p. 81).

Ahora bien, este sujeto vaciado es un *nadie*. Habitar el campo vacío implica renunciar a la presencia, el corazón entra en un ayuno que vuelve el alma esencial en un espejo vacío, el cual no posee *appetitus*, por lo que puede amoldarse fácilmente a todas las formas que se ubiquen frente a él.¹⁰ El corazón que ayuna, que anula el *appetitus* de la fórmula, se da a la experiencia real del mundo; ya no hay un deseo que intervenga o altere el reflejo del mundo en el ser humano, sino que se es atravesado por todo de forma directa. El *ser nadie* implica, entonces, una *percepción de paisaje* la cual posibilita una profundidad des-interiorizante y des-limitante. Esta experiencia que surge de la intensidad entre el sujeto (espejo vacío) con el resto del mundo implica una búsqueda de *huellas* o, más aún, encontrarlas para deshacerse de ellas.¹¹ De ese modo el objeto que se presenta frente a uno se funde y convierte al sujeto en un *algo sin nombre* que vive vinculado con lo que es y no-es: “contemplar el paisaje de modo exhaustivo significa hundirse en él apartando la mirada de sí mismo. El que contempla no tiene aquí el paisaje como un objeto que está frente a él [...] el contemplativo se funde con el paisaje” (Han, 2015b, p. 99). La ausencia de huellas es la reflexión final

8 La historia del maestro Isan sobre la botella de agua (*Mumonkan*, 1974, pp. 262-263) ejemplifica esta manera de romper con la sustancia como fuente problemática para alcanzar la iluminación.

9 Han reflexiona sobre esto más a profundidad en una investigación posterior: “en cuando a la ausencia que debe entenderse como activa, que tiene efecto vaciante, desustancializador, el vacío budista, *kong* (空), está emparentado con el vacío taoísta, *xu* (虛). Ambos hacen que el corazón se *ausente*, vacían al yo haciéndolo no-sí mismo, en nadie, en un ‘sin nombre’” (Han, 2019, p. 25).

10 Sobre esta metáfora del espejo en la obra de Han ver Botero, García & Almeyda (2021). En ese texto se profundiza con más cuidado lo que implica la idea del reflejo y sus posibilidades políticas, éticas y sociales en un marco occidental.

11 La historia de *El buey y el boyero* trae esta reflexión: “sagrado, profano, ambos han desaparecido sin dejar rastro. El camino llega a su fin en lo intangible” (2005, imagen 8).

de la búsqueda del boyero, Han sabe eso, de ahí que la nada, el *corazón que ayuna*, sea el ser que queda dentro del sujeto vacío; siguiendo una lógica paradójica,¹² es un ser que se fundamenta en el no-ser.

Así, finalmente, se desemboca en el concepto de *amabilidad* (que en algunos casos también se entiende como *afabilidad arcaica*). Este concepto surge del yo vaciado que deja atrás la casa para dar lugar a la posada,¹³ a la fonda, esto es, el “yo” que me constituye como un individuo deja de estar presente, de modo que la división con el “otro” no es más que una ficción que no tiene lugar dentro de los procesos de resingularización por los que pasa el yo-desinteriorizado (el *yo sin yo*). La desaparición de la diferencia, de la limitación allá y acá, permite una apertura plena, una hospitalidad absoluta que surge como una reflexión sobre el dejar ir la identidad fija que promete la esencia.¹⁴ Así, esta amabilidad “descansa sobre una carencia de sí mismo [...] brota de una apertura sin barreras” (Han, 2015b, p. 158).¹⁵ Esta idea de amabilidad está cargada por una interpretación donde no hay un interior sobre el cual sostenerse; aun así la esencia tiene lugar, el espacio que existe es una puerta abierta que conecta todo con todo.¹⁶ Esta idea está relacionada con la noción de *mettā*, la cual se corresponde con una vecindad bondadosa en la que el otro me es próximo en tanto que amigo (*mitta*),¹⁷ por lo que la amistad que surge con dicho concepto permite una relación mutua de reflejo en el que la reverencia es la que media el modo en que conviven dos personas.

Este tránsito del vaciamiento a la amabilidad se produce debido a la pérdida de la *economía del corazón* que está presente cuando el yo tiene lugar (Han, 2021b). El yo debe desaparecer, inicialmente, para poder dar lugar a un *corazón* en ayunas que se convierte en una *caja de resonancia* en la que el mundo tiene eco; este eco, que puede pensarse como una forma *verdadera* de sentir, no puede tener lugar antes debido a la presencia de la *economía del yo que llena el corazón humano*. Ahora bien, este vaciamiento genera una amabilidad y no una apatía debido a que, siguiendo a Han, es el yo el que cede ante la competencia y el rendimiento; el corazón economizado no está abierto, como la posada, sino que es la eterna repetición de lo mismo.

12 Esta es una idea de Erich Fromm, quien, en su diálogo con D. T. Suzuki, plantea que la base del budismo *zen* y de la visión de mundo de la religión *zen* y *chan*, y del pensamiento chino e hindú en general, tiene lugar y orientación a partir de una lógica paradójica, la cual: “supone que A y no-A no se excluyen entre sí como predicados de X” (Suzuki & Fromm, 1994, p. 111).

13 Este término posee una carga medieval muy fuerte. Una referencia contemporánea sería el *hostal*.

14 Una reflexión que la *Crónica del acantilado azul* recoge: “Lin Chi y Ts’ui Wei solo sabían cómo quedarse quietos; no sabían cómo dejarlo ir. Si hubiera sido Lung Ya en ese momento, cuando me pidieron el cojín y el aparato ortopédico de meditación, lo habría recogido e inmediatamente lo habría arrojado frente a ellos” (2005, p. 31).

15 Hay que señalar el trabajo de Derrida (2008) como antecedente a estas ideas de Han, ya que dicho referente occidental tiene un papel que jugar al interior de la teoría haniana de la amabilidad.

16 Issa (1973) encuentra esto claro en su entendimiento del mundo: “Este espacio oscuro / Bajo las hojas gruesas / pertenece / A nuestros vecinos ociosos” (p. 81). El espacio pertenece a los vecinos, no a uno mismo, por lo que la idea de posada interior se entiende como pura vinculación.

17 El *Karanīya-mettā Sutta* tiene la bondad y la vecindad con el mundo como lección fundamental (Harvey, 2012).

El *corazón que ayuna* permite una empatía fundamental frente a todo lo existente; la apertura produce vínculo, no desunión, ya que la ausencia de toda economía posibilita el resurgimiento de esa ligazón con la existencia. El eco al interior del sujeto es un llamado al encuentro en el que siente que todo el mundo es su hogar. La distancia apática con todo sentimiento no tiene lugar debido al modo en que se sigue la idea de *mettā*, en la cual el estadio final sería un amor a todos los seres vivientes.

2. Ontología de la falsificación

En este marco de referencia del budismo *zen*, en el cual se busca una lucha contra la idea de una esencia (permanente, inmutable y carente de transformarse), surge el concepto de *original*. Este último es lo que mejor representa la idea occidental de ser, debido a que se relaciona directamente con la manera en que el individuo se entiende dentro de la vida y de su propio conocimiento del mundo (Kant, *KrV B*, 225, p. 215). Dicha esencia representa un peso al interior del cuerpo, el modo de habitar dominado por el yo-que-camina cargado por una sustancia que construye el mundo. Occidente encarna la visión de una ruptura con lo otro, con aquello que está *frente* a uno: todo lo externo es un objeto para ser aprehendido y configurado a *mi visión* del mundo. En esto la mónada es el mejor ejemplo, ya que constituye un yo con conciencia que es un *espacio cerrado* en sí mismo que no posee ventanas para la entrada de lo externo (Leibniz, 2001, p. 106). Así, la mónada es una casa, una analogía que, más que una mera metáfora, es una estructura existencial que marca la manera en que el sujeto está en el mundo:

La esencia ayuda a que uno, habitando en sí mismo, aferrándose a sí mismo, ofrezca resistencia al otro y así se diferencie de aquel. La ausencia, en cambio, cubre al *Dasein* con algo onírico-flotante, porque no admite, ningún contorno claro, definitivo, es decir, sustancial, de las cosas (Han, 2019, p. 32).

De esta manera, bajo la visión esencialista de la identidad del ser humano, se instaura la reafirmación del sí mismo por medio de un yo que quiere sostenerse como figura principal al interior del mundo (Heidegger, 2010, §38). Lo *original* (del chino *zhen ji* 集跡) se diferencia de la originalidad occidental fundamentada en la sustancia (*ousia*), de la metáfora de la casa, ya que la *huella verdadera* con la que se identifica ese concepto de original en el chino clásico no implica un principio o un final determinado a la hora de pensar la identidad de algo, sino que, por el contrario, implica un proceso infinito carente de un principio y un final, una manera de entender lo original que se diferencia de la visión de Occidente, que se enmarca, por dar un ejemplo, en el nacimiento (Arendt, 2017, p. 265) o en la muerte (Heidegger, 2018, §53, pp. 282-283).

En este sentido, el *original occidental* se caracteriza por ser una casa interiorizada, la esencia tiene una interioridad que le es propia, está delimitada y es suya solamente. La sustancia se presenta como un inmutable que se resiste a la transformación y, en dicho proceso, surge la diferencia con lo otro. Así, la *casa esencial* se caracteriza por un habitar que siempre *deja huella por* donde va. Todo el mundo tiene unos límites que están determinados por la esencia de cada cosa, por lo que lo *original occidental* destaca por ser una fuerza determinada por resistirse al devenir de las situaciones; es, como menciona Heidegger (2010, §38, p. 35), una lucha por la autoafirmación.

Así, el pensamiento chino responde al *zhen ji*, el cual es una anteposición conceptual al culto de la originalidad occidental, esto es, cada cosa tiene una identidad marcada por un principio y un fin determinado y, más aún, delimitado por una esencia clara que lo vuelve único e irrepetible. El *zhen ji*, se caracteriza por el *quan* (del chino 权), esto es, por el poder estratégico de adaptarse a las situaciones que devienen y tomar ventaja de ellas; la durabilidad no es característico del *zhen ji*, sino que la inmanencia de la originalidad china destaca por la relatividad de la situación por medio de la *gravitación que* el mismo devenir situacional de la vida le ponga en frente (Han, 2017a, p. 16). Así, esta poliformidad del *zhen ji* lo dota de una ausencia de contenido e interior que hace posible una adaptabilidad al devenir, ya no del yo que habita, sino del caminar de la persona que es *no esencia* (del chino 無物).¹⁸ Esto último es posible debido a que no existe una manera en que el ser, que no se identifica con otra cosa que sí mismo, no pueda abrirse al cambio, sino que se despliega a modo de destino manifiesto sobre el mundo, absorbiéndolo, más que reproduciéndose con él:

No tiene alma ni verdad [la obra del maestro chino]. El vacío des-sustancializador se abre a las inscripciones y las transcripciones. La obra de un maestro chino también tiene capacidad de transformarse porque en sí misma está vacía. Aquello que impulsa el cambio hacia adelante no es la interioridad del ser, sino la exterioridad de la transmisión o de la situación (Han, 2017a, pp. 24-25; corchetes incluidos por los autores).¹⁹

El *zhen ji*, entonces, debe dejar de lado el *habitar por* el *caminar*, pero el camino (del chino *dao* 道) a seguir es, específicamente, aquel que está cargado por la ausencia de su propio appetitus y de la reproducción asexual de su identidad. En esto convergen el budismo *zen* y el pensamiento taoísta, ya que la ausencia que caracteriza la cultura china hace posible que el ser humano se inscriba en el ejercicio

18 Lao-Tsé da esta lección al hablar de los actos de los sabios: "El buen caminante no deja huellas" (*Tao Te Ching*, XXVII, 71, p. 409). En este punto hay que dejar algo claro, aunque en este artículo se opta por el sistema de transliteración pinyin para los vocablos chinos, lo cual implicaría escribir Lao Zi, en lugar de Lao-Tsé, y *Dao De Jing*, en vez de *Tao Te Ching*, se utiliza la transliteración presente en la traducción utilizada.

19 Ejemplo de esto es lo dicho por Zhuang Zi: "No proclamaban sus méritos [los reyes ilustres], y hacían que todos los seres se contentaran en su lugar. Se establecían en lo imprevisible, y se movían en la nada" (1996, IV, p. 93).

o bien del no-habitar (budismo *zen*) o del adentrarse sin dirección al *dao*: “tanto el pensamiento taoísta como el budista desconfían de toda unidad sustancial que subsista, que cierre y que persevere en sí misma” (Han, 2019, pp. 24-25).²⁰ Así, la ausencia deshace el yo; no existe un peso sustancializante que deje *marcas en el piso* a la hora de abandonar la casa para dar lugar a la posada como forma amable ser-con-todos. El caminante se entiende como una persona carente de todo lo que lo vuelve un yo, sus deseos, su nombre, su cuerpo y demás, todo para poder dar lugar a la experiencia de apertura de las cosas, la ausencia de definición; sépase, la indiferenciación como una categoría ontológica que es inmanente al caminante hace posible una amabilidad en la que las cosas se superponen unas con otras sin que los márgenes de la identidad se interpongan: “La in-diferenciación favorece una coexistencia de lo diverso. Genera un máximo de cohesión con un mínimo de coherencia organizada, orgánica. El ensamblaje sintético cede lugar a un continuo sindético de la cercanía” (Han, 2019, p. 39).

Ahora bien, dentro de la cultura china que Han analiza, es posible encontrar una diferencia entre la *creación original*, esto es, el proceso de (auto)creación al cual se le atribuye un autor y un *iniciador* (por llamarlo de alguna manera), la copia exacta de dicho original (en chino, *fuzhipin* 複製品) y la copia con una intencionada diferencia (en chino *fanzhipin* 仿製品). Estos dos últimos conceptos constituyen el núcleo de la filosofía china sobre el arte de la falsificación:

¿Qué es una copia y qué es un original? Aquí se invierte absolutamente la relación entre original y copia. O más bien desaparece por completo la distinción. En lugar de la diferencia entre original y copia se impone la diferencia entre viejo y nuevo. Se podría decir que la copia es más original que el original o que está más cerca del original que el original, puesto que cuanto más antiguo es un edificio más alejado está de su estado primigenio (Han, 2017a, p. 62).

Este ejercicio de la copia no es simplemente asociado al arte, sino que dentro del pensamiento chino forma parte de todas las dimensiones de la vida. Entre las posibilidades que Han ve en la ruptura con una figura original y esencial que, por ejemplo, un sistema de dominio propenso a la homogeneidad genera, vuelve la burla, vía falsificación, como algo vital para hablar de una apertura revolucionaria.²¹ Esta

20 Zhuang Zi (1996) es consciente de esta filosofía del caminar: “Mi ánimo no tiene límites. A ninguna parte voy, ni tampoco sé a dónde he de ir. Voy y vengo, y no sé dónde debo quedarme. Parto y retomo, y no sé dónde está el fin. Me muevo sin rumbo por la inmensidad del espacio” (XXII, p. 225). Inclusive, aunque no con tanta semejanza, el pensamiento de Confucio entrega ciertos rezagos de lo que es el pensar desde lo pasajero: “Una vez el Maestro estaba sentado junto a un arroyo y observó: —¡Todo es pasajero, como esto! ilncesante, día y noche!” (Analectas, X, p. 85).

21 Esto es algo que François Jullien encuentra interesante de la alternativa china al concepto de transición occidental. Contrario al callejón sin salida de esta mirada de Occidente, del ser que limita y no permite pensar más allá de él, la *modificación-continuación* (en chino *bian tong* 变通) hace posible otro modo de vivir el mundo (Jullien, 2009).

idea de una filosofía de la copia, que se extiende a todas las dimensiones de la vida, posibilita una interpretación desde el plano subjetivo de la dinámica original-copia. El proceso de emancipación de la esencia de algo, de su forma originaria, surge a partir de un mantenimiento continuo que hace el individuo que se experimenta con el original; este sujeto piensa el proceso de falsificación, entonces, como un proceso de *creación continuada*, que en el caso de la constitución de una emancipación subjetiva estaría relacionado con la capacidad para, a partir de la subjetividad dominante, crear un *fuzhipin*, una figura que, aunque en apariencia es el mismo objeto que se copia, su esencia carece de esa cualidad estática y cerrada; esta esencia copiada está abierta por el *quan* y por la ausencia. Así, el individuo que se quiere emancipar completamente, por medio del ejercicio de falsificación llegará a ser un *fanzhipin*, el cual intencionalmente se burla de la esencia de lo que se imita para constituirse como un modelo aparte, uno que no teme construir su castillo sobre arena, ya que su esencia es la arena que se amolda a las fuerzas del viento que lo azotan.²² Así, la vida se convierte en un juego en el que el individuo tiene la posibilidad de des-fijarse de los suelos de la originalidad;²³ no existe, así, capacidad de ser aprehendido por fuerza alguna que se presente como dominante o hegemónica: “En un ciclo infinito de vida no existe nada único, originario, singular o definitivo. Solo hay repeticiones y reproducciones. En la concepción budista de la vida como ciclo infinito, en lugar de la creación aparece la des-creación” (Han, 2017a, p. 68).

Así, la vida de un individuo renuncia a la esencialidad para dar paso a lo que se entiende en chino como *shanzhai* (山寨). Ciertamente es que este último está cargado de un significado estético y productivo; sin embargo, dentro de la interpretación de Han, la falsificación que surge de lo *shanzhai* contiene una funcionalidad multiforme que lo convierte en algo completamente nuevo. El proceso de falsificación implica: i) *fuzhipin*, ii) *fanzhipin* y, finalmente, iii) *shanzhai*. Este último hace posible la completa emancipación de lo original, por lo que surge del proceso de creación continua una forma de vida nueva carente de un punto de origen:

Lo nuevo emerge a partir de variaciones y combinaciones sorprendentes. El *shanzhai* visualiza un tipo singular de creatividad. Sus productos van apartándose del original sucesivamente, hasta mutar en originales [...] lo cual no solo se revela como una expresión de creatividad, sino que también tiene un efecto paródico o subversivo frente al poder económico y los monopolios (Han, 2017a, p. 74)

22 Sobre esto habla muy bien Lao-Tse en su elogio a la debilidad: “Lo más débil del mundo cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay. El no-ser penetra donde no existe el menor resquicio” (*Tao Te Ching*, XLIII, 6, p. 425). La manera en que esta subjetividad (débil) se impone ante el sistema dominante (fuerte) es parte de la dinámica taoísta de vivir en armonía. Esto implica señalar que la ontología de la falsificación es más cercana al taoísmo que, por ejemplo, al confucianismo o al budismo *zen-chan* chino, debido principalmente al elemento metamórfico presente en las lecciones taoístas.

23 Han (2004) habla sobre cómo, bajo este precepto, la clonación no es algo mal visto en la cultura china, sino que, por el contrario, se vuelve un objeto de estudio fundamental. La clonación, entonces, es una manera *shanzhai* de comprender la vida desde su mirada biológica.

La capacidad revolucionaria del *shanzhai* tiene un antecedente mitológico-literario, en *A la orilla del agua* el uso de aquel término refiere a la fortaleza en la montaña en la que el grupo de bandidos hizo resistencia contra el régimen de un gobierno corrupto (Nai'an, 1992). Así, el uso del término es una amalgama entre estética, producción, política y subjetividad, reafirmando el papel de la falsificación en la vida china como un instrumento ontológico de insumisión frente al dominio de la originalidad y la aprehensión que surge. Las subjetividades falsificadas son fortalezas en la montaña que se atrincheran para combatir el dominio del poder económico global que se instaura en el mundo de la vida.

Vivir de forma *shanzhai* implica, entonces, intentar sublevarse dentro del mismo sistema que genera peso sobre las personas.²⁴ La burla, en este caso, se convierte en una figura que permite al sujeto flexibilizar los rígidos cimientos de la subjetividad dominante; la falsificación posibilita la vida libre, ya que rompe, tras un proceso aromático y creativo, con la relación impuesta sobre el tiempo y el espacio de los individuos: “El pensamiento que se eleva por el [sic] encima del cálculo posee una temporalidad y una espacialidad particular. No transcurre de manera lineal. El pensamiento es precisamente libre porque su tiempo y espacio no se pueden calcular” (Han, 2015a, p. 156).²⁵ La revolución de los individuos no se da tanto como un proceso macropolítico que va a afectar, posteriormente, la vida cotidiana de los seres humanos, sino que la falsificación subjetiva es el primer momento que requiere de una deconstrucción de la noción de original en un nivel micropolítico para dar lugar a una nueva figura de la democracia: “el comunismo *shanzhai* chino probablemente mutara en una forma política que podría denominarse democracia *shanzhai*, sobre todo si el movimiento *shanzhai* libera las energías antiautoritarias y subversivas” (Han, 2017a, pp. 80-81).

Ahora bien, el trabajo de Han no es el de intentar interconectar budismo *zen* o *chan* con la ontología de la falsificación, ya que esto conllevaría a pensar que solo porque ambos conceptos son de la misma región son necesariamente similares. El ejercicio de Han con proponer esta idea de *homo shanzhai* es el de postular una subjetividad falsificada que retome los elementos antes descritos y los contraste con Occidente. El budismo *zen* y *chan* sirven dentro de este proyecto que Han piensa como herramientas subjetivizantes que posibilitan, desde la espiritualidad, un modo de vida distinto al que ha servido a Occidente hasta el momento, y que ha derivado en la economización de la vida debido al modo en que se ha apoderado del yo como base subjetiva para la construcción de un sujeto competitivo. El *homo shanzhai* puede retomar los elementos

24 La cultura *Neijuan* que actualmente surge en China es producto de esta cultura de la falsificación (Wang & Wang, 14 de junio del 2021). La cultura del trabajo competitivo y fatigante da paso a una cultura de la *involución* en la que se emancipa al individuo de forma silenciosa frente al poder del aparato económico neoliberal. Ejemplo de esto último puede ser la relación del individuo con su propia capacidad de dormir apropiadamente, lo que puede ser una forma de resistencia (Almeyda & Botero, 2021, p. 450).

25 Esta idea de la *burla* y la *risa*, como estrategias de subjetivación que resisten y desafían y las estructuras dominantes, se pueden encontrar encarnadas en la figura del maestro Pu-Tai (Chapin, 1933).

del budismo *zen* y *chan* y, al mismo tiempo, intentar hacer una hibridación; así, poco a poco, a partir de falsificaciones del original, tendrá lugar una originalidad.

3. Lejano Oriente y la revolución subjetiva por venir

A la hora de analizar la crítica de Han a la *sociedad del rendimiento*,²⁶ surge la necesidad de articular correctamente su discurso para evitar creer que en el pensamiento del autor existe: “una suerte de simulacro de teoría crítica, que convive [...] con la siguiente afirmación: ‘estas’ son las cosas tal como son [...] ‘esto’ ya no tiene ninguna posibilidad potencial de ser transformado” (Alemán, 2018, p. 144). Contrario a este tipo de postulados, que surgen de una mirada de corte occidental en la que todo pensamiento responde a *un* sistema cerrado en sí mismo que debe de dar una respuesta contundente a los problemas del mundo, las lecciones de Han se ubican más en dirección a una sabiduría *zen* que no recurre a la *necesidad de Occidente* de formular redes de pensamiento complejo para dar lugar a una transformación del mundo.²⁷ En ese sentido, Han es un maestro *zen* o *taoísta*, su pensar no es uno que rinda pleitesía a la esencia o la filosofía del yo occidental; sin embargo, en paralelo, Han se ubica en Occidente para poder tener acceso a la *caja de herramientas*²⁸ (Foucault, 2000) que el pensamiento centrado en el yo posibilita para la crítica al mundo contemporáneo. De ahí que pueda y deba pensarse su obra bajo estas dos caras.

Ahora bien, esta doble cara del autor vuelve imperativo el diálogo entre ambas partes de su pensamiento; por un lado, sus *obras occidentalistas*, entre las que destacan aquellas que describen la sociedad del rendimiento; y por el otro, sus *obras orientalistas*, las cuales delimitan conceptualmente su interpretación de los clásicos del pensamiento y la cultura china y japonesa, así como del budismo y el taoísmo presente en la tradición de Asia oriental.²⁹ Así, se vuelve necesario relacionar ambas caras hacia

26 Entiéndase por sociedad del rendimiento la combinación de distintos elementos que el coreano desarrolla a lo largo de sus *haikus ensayísticos*, estos son: cansancio (2012), transparencia (2013), enjambre (2014a), psicopolítica (2014b) y paliatividad (2021a). La sociedad del rendimiento, entonces, se caracteriza por ser una amalgama de elementos que se relacionan e hipercomunican en aras de producir un determinado tipo de sujeto, sépase, el *homo digitalis* (una versión aggiornada del *homo oeconomicus*), que se caracteriza por ser controlador por el psicopoder (Han, 2016).

27 Sobre la distinción entre sabio y filósofo, hay que decir que el primero, distinto del segundo: “se guarda de anteponer una idea respecto a las demás, en detrimento de la demás: no hay idea que dé precedencia, que sienta como principio, que sirva de fundamento o simplemente de punto de partida desde donde deducir o [...] desarrollar su pensamiento” (Jullien, 2001, p. 17).

28 Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas” (Foucault, 2000, p. 85). Esta última es la manera en la que Han asume a los autores de Occidente.

29 A este grupo habría que agregar un grupo más de obras que complementan su interpretación del mundo, a saber, la *obra tanatológica* (2018c; 2020b) y la *cultural* (2018a; 2018b), dos grupos que abarcan indiscriminadamente tanto a Oriente como a Occidente en su contenido.

un solo horizonte, el cual estaría marcado por la posibilidad revolucionaria que surge del entrecruce de la obra occidentalista y la orientalista de Han. Esta idea, aunque Han no estaría de acuerdo, debido a su crítica a la posibilidad de una revolución, implica pensar una *coherencia* filosófica interna del autor; sin embargo, siguiendo con la dinámica *zen*, sería una *coherencia sin coherencia* en la que el pensar no se limita por las abrazaderas del yo.

Así como se ha expuesto, en el marco de un proyecto crítico-emancipatorio el *aroma* defendido por Han, el cual tiene la capacidad de revitalizar la vida contemplativa (Han, 2015a), únicamente podría tener lugar dentro del marco de entendimiento de una metafísica que entrecruza las lecciones *zen* y *taoístas*, junto con la experiencia cultural presente en la cultura china y japonesa, lo cual implica repensar las categorías de tiempo y espacio desde los conceptos aquí expuestas (como lo son el de vacío, *satori*, *shanzhai*, etc.,). Esto, ya que el ser humano despsicologizado haniano (Han, 2014b) únicamente puede tener lugar cuando se complementa con la mirada del corazón vaciado *zen*. La *inmanencia de la vida deleziana* que el autor busca para fundamentar las singularidades humanas (Han, 2014b, p. 79) tiene una orientación desde la figura del caminante que deviene camino. La vida contemplativa que Han encuentra como desgastada y como base de la respuesta a la revolución humana que supera al *homo digitalis* (Han, 2015a) se articula directamente con la dinámica budista, a la vez que taoísta, del no-actuar como fundamento del no estar en ninguna parte. No solo eso, sino que la posibilidad de romper con la fuerza subjetivante del neoliberalismo tecnoautoritario requiere de la intervención de la anulación del yo como categoría que se extiende sobre el mundo. El vacío hace posible una vida más allá de la orilla del yo; el ser humano, al entrar en contacto con la metafísica del Lejano Oriente, siguiendo a Han, tiene la posibilidad de reencontrarse con otra forma de ser que no radica su libertad en las falsas promesas que el neoliberalismo implanta. La *vida shanzhai* hace posible una revolución lenta y procesual al interior de los planos subjetivos del individuo dominado. El *idiota* que surge como figura de resistencia³⁰ no es más que un *shanzhai* que, poco a poco, va volviéndose una falsificación del sistema, un tipo de subjetividad despsicologizada y desustancializada, que bien podría denominarse *homo shanzhai*, en un intento por conciliar ambas tradiciones en una sola expresión latino (*homo*)-china (*shanzhai*).

Este tipo de ser humano falsificado comprende el mundo en una *amabilidad reverente* (Han, 2019), los cuerpos contrapuestos (Han, 2017b) se entienden de forma indiferenciada en una sola fuerza unificadora en la que el contacto está mediado únicamente por la cercanía-lejanía del respeto por lo otro que existe en su completa alteridad, al mismo tiempo que se comunica con el resto del mundo en una praxis simbólica que reconcilia la comunidad (Han, 2020a, p. 17).

30 Esta idea del idiota, así como la de la inmanencia de la vida, tienen sus antecedentes en Deleuze (1996; 2007). Esta idea de Han implicaría que existe, de alguna manera, una relación entre la filosofía china y el pensamiento de Deleuze.

Así, la filosofía de Lejano Oriente no es únicamente una temática pasajera dentro del pensamiento de Han, sino que constituye una parte fundamental y nuclear dentro del filosofar haniano. La idea de conectar el proyecto crítico-emancipatorio del autor con el pensamiento, la filosofía y la cultura de China y Japón, permite encontrar que elementos como los expuestos con anterioridad funcionan al momento de hacerlos encajar con la revolución del tiempo de Han. La crítica a la sociedad del rendimiento se pone a prueba en la práctica al momento de ver el *homo shanzhai* como una figura que encarna la persona revolucionaria, que no sería otra cosa que un *revolucionario del vacío*. Este último rompe con la dinámica de poder psicopolítico, pues no hay subjetividad sobre la cual pueda arraigarse; el corazón vaciado se abre a la experiencia de la amabilidad o la afabilidad.³¹ La competencia y el rendimiento del *homo digitalis* se agota allí donde aparece la comunidad dentro del ruido digital (Han, 2014a), el *enjambre* se fractura para dar lugar al florecimiento de lo humano en un nuevo nivel de *contacto*.

Si bien es cierto que según la experiencia filosófica de Han con China y Japón no hay un Eros que con su aleteo despierte el amor (Heidegger, 2008a, pp. 270-271), lo que sí tiene lugar es la práctica de la indiferencia hospitalaria (Han, 2019, p. 33-34) como fuente de la amabilidad que abarca todo lo que es en una reconciliación de la alteridad con la mismidad. De esta manera, la montaña puede devenir río, el cuerpo puede devenir éter y, al mismo tiempo, volver sobre sí mismo; la *posada* rompe con lo cerrado de la mónada transparente que se presta para ser objeto del panóptico digital. Los colores de las estaciones en el paisaje se funden en una misma acuarela en la que el mundo se convierte en una experiencia de meditar en el templo.³² El caminante se convierte en revolucionario cuando el no-actuar lo sustrae de la dinámica del poder hegemónico que ejerce control sistémico sobre el yo; sin un yo al cual dominar, la fuerza psicopolítica se derrumba sobre sí misma, la afabilidad triunfa sobre la hiperindividualidad; el vacío y la amabilidad reverente permiten hacer un *rodeo* al aparato de control y los dispositivos de poder.³³

La búsqueda del aroma perdido que Han (2015a, p. 11) tanto reclama requiere de entrar en los bosques de Asia oriental, no solo para verlos alrededor, sino para profundizar en ellos, para *detenerse en ellos* y encontrar la *fortaleza en la montaña* sobre la cual resistir al ejército del gobierno corrupto. La dinámica de ruptura contra el neoliberalismo

31 Barthes (1991) nota esto en su lectura de Japón: "El saludo puede aquí [Japón] sustraerse a toda humillación o a toda vanidad, porque literalmente no saluda a nadie; no es el signo de una comunicación, vigilada, condescendiente y precavida [...] ¿Quién saluda a quién?" (pp. 89-90).

32 Esta referencia, aunque parezca *zen* o *chan*, es un punto en el que convergen la estética budista con la occidental. Heidegger (2008b) comprende esto en su reflexión sobre el templo de Poseidón: "Sobre el promontorio escarpado, con una luminosidad blanquecina, se erguían los restos del templo en medio de un fuerte viento proveniente de la mar, al que las pocas columnas en pie servían como cuerdas de una lira invisible" (p. 43). Las ruinas del templo son análogas a la posada, no hay dentro ni fuera, el viento entra y sale sin ningún problema, amablemente atraviesa el espacio.

33 El rodeo es precisamente algo que caracteriza a China, en su contraste con Occidente. Pensar en estos términos implica renunciar al *pensamiento lineal* para dar lugar a la distracción que hace que el camino sea más demorado (Jullien, 2010, pp. 19-20)

tecnautoritario surge con la práctica de estas lecciones chinas y japonesas en la medida en que se comprende cómo una praxis de este tipo encarna lo requerido para sortear la demoledora fuerza del aparato sistémico. El Lejano Oriente, entonces, comprende una serie de elementos muy propios que lo vuelven caldo de cultivo para una vida donde la subjetividad devendría *subjetividad sin subjetividad*, una forma de caminar sobre la Tierra en la que no habría más que una figura sin huellas que retoma la práctica de la amabilidad con el mundo para poder entablar una vida fuera de la dinámica de la (auto)explotación y del *dogma del trabajo*³⁴ que profanan el cuerpo hacia un *cansancio a solas* *Alleinmüdigkeit* que separa y destruye la capacidad humana de relacionarse con lo que existe (Han, 2021, pp. 72-73).³⁵ En esto, habría que pensar cómo la filosofía del no-actuar es una estocada psicosocioexistencial a la lógica del trabajo duro que se instaure dentro del mundo globalizado y neoliberal contemporáneo;³⁶ la hiperactividad producto del rendimiento choca con el muro del monje que ve las hojas crecer mientras el sol brilla formando un gran paisaje.³⁷

La manera en la que el budismo (*zen* y *chan*), junto con los distintos elementos de la cultura y el pensamiento chinos, constituye una práctica de la demora y la hospitalidad convierte a dicho budismo en la columna vertebral de toda articulación de la filosofía haniana. Las obras sobre Oriente no están solo para promover una cultura, sino que hacen parte de una orientación filosófica que unifica todo el proyecto de Han hacia un solo pensamiento que parte de la teoría crítica occidental y se alimenta del proyecto emancipador presente en varios pensadores clásicos de China y Japón. El *homo shanzhai* vive su vida procedimentalmente, se constituye como un punto sin origen ni final, la falsificación lo convierte en algo completamente nuevo que tiene la capacidad de difuminarse en la vida y volverse articular en un ejercicio subjetivo de ruptura y reconstrucción subjetiva en el que el tiempo tiene su propio aroma que se fundamenta en la contemplación y la renuncia a la acción.³⁸ El espíritu del *dao*, el *zen* y el *shanzhai* (de China y Japón) encarna la demora que Han evoca para revitalizar el mundo que se

34 Francisco I da una idea de lo que esto significa, aunque él lo llama, específicamente, *dogma de fe neoliberal*, el cual: "Se trata de un pensamiento pobre, repetitivo, que propone siempre las mismas recetas frente a cualquier desafío que se presente" (2020, p. 44). Así mismo, Handke (1990), diría que este choque daría como resultado un *cansancio cósmico* que permitiría reconciliar el mundo.

35 Esto se debe principalmente a la condición del individuo neoliberal, que solo busca optimizarse en los parámetros económicos del cálculo instrumental (Rico, 2019).

36 Sobre esta idea del *no-actuar* como mecanismo revolucionario de subjetivación en el contexto de un mundo de la vida totalizado por el trabajo muerto hay que decir que: "se caracteriza por el *no hacer nada*, esto es, la capacidad de suspender e interrumpir la locomoción diaria del trabajo que moldea al ser humano" (Almeyda, 2021a, p. 270). En este sentido, es menester traer a colación la lección de Bartleby al momento de afrontar el exceso de trabajo: "Preferiría no hacerlo" (Melville, 2015, p. 37).

37 Basho comprende a la perfección esta dinámica de contemplar el mundo desde el vacío: "Mirar, admirar / hojas verdes, hojas nacientes / entre la luz solar" (2014, p. 70).

38 En esto se parece al *hombre elevado* de Confucio: "Dijo el Maestro: -el tipo de hombre más elevado no es una máquina" (Analectas, XIII, p. 30). La máquina y el hombre no tienen una identidad, son dos entidades separadas; la segunda tiene superioridad sobre la primera, puesto que es capaz de ser un alma noble. El *homo oeconomicus* es máquina; el *homo shanzhai* es realmente humano.

pierde en la pantalla de lo digital; por tanto, la complementación de un proyecto teórico con una propuesta práctica desde esta filosofía y cultura, aunque complicado, es lo que articula un discurso lo suficientemente cohesionado como para vivir después de la psicología y la sustancia. Es con esta dinámica que la carpa se convierte en dragón.³⁹

Conclusiones

De esta forma, el pensamiento y la cultura del Lejano Oriente no son solamente una decoración dentro del trabajo filosófico de Han, sino que forman parte directa de la estructura teórica que el autor pretende desarrollar para formular alternativas desde un plano subjetivo, desde lo que él llama una revolución del tiempo y/o humana, para poder reestablecer los desgastados vínculos humanos con lo otro y con el mundo.⁴⁰ Sus tratados orientalistas constituyen una manera de complementar internamente la intención de una vida despsicologizada y de vivir más allá del dominio de la tiranía del yo sustancializado y esencialista. Aprender a caminar *sin dejar huella*, como dice Lao-Tsé, es parte del proceso de emancipación de los aparatos de control psicopolítico y digital que el sistema neoliberal contemporáneo fomenta, en su figura del *homo oeconomicus* (que en Han es un *homo digitalis*), para poder reproducirse constantemente (Aguirre, Botero & Pabón, 2020).

La ruptura, el retorno del aroma y la aparición de una amabilidad fundacional con el mundo, requiere de un ejercicio personal en el que se debe ir *contracorriente* (como la carpa de la leyenda china) para poder resistir la carga de habitar el río tecnoautoritario de hoy y, en algún punto, convertirse en dragón y volar más allá de dichas aguas. Sin embargo, al final, con la meditación contemplativa suficiente y la práctica ritual que propone la interpretación del Lejano Oriente haniano, que se entremezcla con la caja de herramientas occidental que posibilita una crítica a las formas capitalistas que dominan el mundo de este lado del globo, se logra un balance entre teoría y praxis como forma alternativa ante el modelo hegemónico.

La democracia *shanzhai* que expone el coreano es una señal del horizonte revolucionario, concepto que no puede entenderse en el sentido marxista tradicional, que está presente en toda su obra. Tras destruir la casa del yo, el asentamiento esencialista donde se injerta el *homo digitalis*, quedan unas ruinas sobre las cuales puede surgir un nuevo tipo de ser humano, uno que ya no debe sostenerse sobre las abrazaderas de la mismidad y de la autoafirmación con la vida, sino que el *homo*

39 Esto es un viejo mito chino que narra cómo las carpas se abren paso río arriba para alcanzar la Puerta del Dragón y convertirse en dragones tras todas las dificultades de ir contracorriente (Birrell, 1933, p. 242).

40 Y es que este esfuerzo por revitalizar los vínculos con el mundo es fundamental para comprender la dinámica contemporánea de emancipación frente al neoliberalismo: "El retorno al vínculo, en su expresión más básica, alberga una potencia emancipatoria que trasciende los modos de poder y violencia propios del sistema hegemónico, de manera que este puede construir un futuro común, más allá del acoso de la reducción mercantil del ser humano" (Almeyda, 2021b, p. 360).

shanzhai camina en una constante falsificación procedimental en la que, poco a poco, se formará una gran posada sobre la cual el mundo podrá reencontrarse con la armonía. Una existencia en la que todos *carecemos de huellas* hace posible una amabilidad reverencial en la que no hay lucha; la conversión de la carpa en dragón es una liberación, una vez sale del agua queda a disposición del mundo, que ahora ya no está limitado a una visión lineal de las cosas, sino que se abre para poder vivir en armonía con él.

Referencias

- Aguirre, J., Botero, A. y Pabón, A. (2020). Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. *Justicia*, 25(37), 109-124. <https://doi.org/10.17081/just.25.37.3523>
- Alemán, J. (2018). Entrevista a Jorge Alemán. En *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* (pp. 143-158). Ubu Ediciones.
- Alemán, J. (2019). *Capitalismo: crimen perfecto o emancipación*. NED Ediciones.
- Almeyda, J. (2021a). Ergía y Pasitea: hacia un entendimiento cosmogónico de la pereza en la Antigua Grecia. *Co-Herencia*, 18(35), 247-274. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.18.35.10>
- Almeyda, J. (2021b). La tormenta que agita el mar: la posibilidad de desobediencia dentro de la sociedad neoliberal. *Desde el Jardín de Freud*, 21, 345-362. <https://doi.org/10.15446/djf.n21.101245>
- Almeyda, J. y Botero, A. (2021). ¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño. *Revista de Filosofía*, 2(98), 423-451. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528203>
- Anónimo. (1974). *Zen and zen classics. Volume four: Mumonkan* (R. Blyth, trans.). The Hokuseido Press.
- Anónimo. (2005). El buey y el boyero. Una antigua historia zen china. (R. Bouso e I. Giner, trans.). En S. Ueda, *Zen y filosofía.*, (pp. 135-158). Herder.
- Arendt, H. (2017). *La condición humana* (R. Gil, trad.). Paidós.
- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos* (A. García, trad.). Mondadori.
- Basho, M. (2014). *Las sendas de Oku* (O. Paz y E. Hayashiya, trads.). Atalanta.
- Birrell, A. (1993). *Chinese mythology: an introduction*. The John Hopkins University Press.
- Botero, A., García, P. y Almeyda J. (2021). El espejo intervenido: una conversación entre David Hume y Byung-Chul Han. *Revista de Filosofía*, 38(97), 50-70. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876366>
- Confucio. (1982). *Analectas. Conversaciones con los discípulos* (M. Rosenberg, trad.). Ediciones Adiax.
- Chapin, H. (1933). The Ch'an Master Pu-tai. *Journal of the American Oriental Society*, 53(1), 47-52. <https://doi.org/10.2307/593188>
- Deleuze, G. (1996). Inmanencia: una vida. *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología UNAULA*, 19, 5-8.

- Deleuze, G. (2007). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Derrida, J. (2008). *La hospitalidad* (M. Segoviano, trad.). Ediciones de la Flor.
- Dōgen, E. (2015). *Shōbōgenzō. La preciosa visión del Dharma verdadero* (D. Villalba, trad.). Editorial Kairos.
- Foucault, M. (2000). Poderes y estrategias (M. Morey, trad.). En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pp. 73-86). Alianza.
- Francisco I. (2020). *Fratelli tutti*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf
- Han, B. (2004). Das Klonen und der Ferne Osten. *Lettre International*, 64, 108-109.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga, trans). Herder.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k5qb>
- Han, B. (2014a). *En el enjambre* (R. Gabás, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k4gh>
- Han, B. (2014b). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (A. Bergés, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7vj>
- Han, B. (2015a). *Aroma del tiempo. Ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (P. Kuffer, trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k3fk>
- Han, B. (2015b). *Filosofía del budismo zen* (R. Gabás, trad.). Herder.
- Han, B. (2016). *Topología de la violencia* (P. Kuffer, trad.). Herder.
- Han, B. (2017a). *Shanzhai: el arte de la falsificación y la deconstrucción en china* (P. Kuffer, trad.). Caja Negra.
- Han, B. (2017b). *La expulsión de lo distinto* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2018a). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2018b). *Hiper-culturalidad. Cultura y globalización* (F. Gaillour, trad.). Herder.
- Han, B. (2018c). *Muerte y alteridad* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2019). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (G. Calderón, trad.). Caja Negra.
- Han, B. (2020a). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2020b). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2021a). *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Han, B. (2021b). *El corazón de Heidegger. El concepto de "estado de ánimo" en Martin Heidegger* (A. Ciria, trad.). Herder.
- Handke, P. (1990). *Ensayo sobre el cansancio* (E. Barjau, trad.). Alianza.
- Harvey, P. (2012). *An introduction to Buddhism. Teaching, history and practices*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139050531>

- Heidegger, M. (2008a). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970* (S. Sfriso, trad.). Manantial.
- Heidegger, M. (2008b). *Estancias* (I. Reguera, trad.). Pre-Textos.
- Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte (H. Cortés y A. Leyte, trad.). En *Caminos de bosque* (pp. 11-62). Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Ser y tiempo* (J. Rivera, trad.). Trotta.
- Issa, K. (1973). *The year of my life* (N. Yuasa, trans.). University of California Press.
- Jullien, F. (2001). *Un sabio no tiene ideas o el otro de la filosofía* (A. Suárez, trad.). Siruela.
- Jullien, F. (2009). *Las transformaciones silenciosas* (J. Marcén, trad.). Edicions Bellaterra.
- Jullien, F. (2010). *El rodeo y el acceso. Estrategias del sentido en China, en Grecia* (B. Correa, trad.). Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura* (P. Ribas, trad.). Alfaguara.
- Kitarō, N. (1987). *Last writing: nothingness and the religious worldview* (D. Dilworth, trad.). University of Hawaii Press.
- Kitarō, N. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental* (J. Masiá y J. Haidar, trad.). Sígueme.
- Lao-Tsé. (2012). *Tao Te Ching. Los libros del Tao* (I. Preciado, trad.). Trotta.
- Leibniz, G. (2001). *Monadología. Principios de filosofía* (J. Velarde, trad.). Biblioteca Nueva.
- Linji. (2009). *The record of Linji* (R. Sasaki, trad.). University of Hawaii Press.
- Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente* (F. Estrada, trad.). Editorial Ambar.
- Nai'an, S. (1992). *A la orilla del Agua. Vol. 1* (M. Lauer y J. McLauchlan, trad.). Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Nishitani, K. (1983). *Religion and nothingness* (J. Bragt, trad.). University of California Press.
- Nishitani, K. (2006). *On Buddhism* (S. Yamamoto y R. Cartes, trans.). State University of New York Press.
- Rico, D. (2019). Individuo, trabajo y neoliberalismo. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 151-170. <https://doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019007>
- Susuki, D. (2003). *Introducción al budismo zen* (H. Morel, trad.). Editorial Kier.
- Suzuki, D. y Fromm, E. (1994). *Budismo zen y psicoanálisis* (J. Campos, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Tou, H. (2005). Lung Ya's meaning of the coming from the West (T. Cleary y J. Cleary, trad.). En *The blue cliff record*. (pp. 129-138). Shambhala.
- Wang, F. y Wang Y. (14 de Junio del 2021). The buzzwords reflecting the frustration of China's young generation. *British Broadcasting Corporation*. <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-57328508>
- Yunmen. (1994). *From the record of the Chan Master "Gate of the Clouds"* (U. App, trans.). Kodansha International.
- Zhuang Zi. (1996). *Zhuang Zi: "Maestro Chuang Tsé"* (I. Preciado, trad.). Kairós.