

## La " ocasión": una matriz temporal análoga del pensamiento tradicional chino y la filosofía griega clásica

Dr. Vicente Huici (UNED-Bergara/Seminario Confucio Mintegia)

*Maite Yuan nere alabari.*

*Con mi agradecimiento intelectual a los profesores Iñaki Preciado y Emmánuel Lizcano .*

□ □"□□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

" Confucio dijo: <<Aprender sin pensar es inútil, pensar sin aprender es peligroso>>" ( *Analectas*, II , XV)

El proceso de globalización mundial conlleva, entre otros efectos, la posibilidad de conocer pautas culturales de pueblos muy alejados geográfica e históricamente. Este conocimiento mutuo puede permitir una mejor comprensión de las instituciones, las costumbres, el arte o la vida económica. Pero también favorece la comparación entre las matrices fundamentales que han articulado la vida reflexiva de sus sociedades.

En el conjunto de dichas matrices fundamentales, sobresalen las concepciones del espacio y del tiempo que ordenan singularmente multitud de fenómenos de muy variada índole.

En este sentido, la comparación entre algunos aspectos de las concepciones del tiempo del pensamiento tradicional chino y el pensamiento griego clásico, no pretende ser sino una limitada e inicial aportación más a este recíproco conocimiento y reconocimiento de la era de la globalización. Para ello se han escogido como referencia las producciones intelectuales chinas de la denominada época *Chun qiu* y el periodo *Zhan guo* (en conjunto del siglo VIII al III a. de C.) y las correspondientes

griegas de los siglos V-IV a. de C, continuando la estela de trabajo del sinólogo y filósofo francés François Jullien

### 1.-Tiempo ( y espacio) en la cultura tradicional china.

Como ha señalado el profesor Emmánuel Lizcano en uno de los primeros estudios publicados en lengua española sobre la cultura china (Lizcano, 1993), el pensamiento tradicional chino no ha formulado nada semejante al concepto de «tiempo» de la filosofía occidental. Así mismo, dicho pensamiento ha relacionado siempre lo temporal y lo espacial, sin espacializar lo temporal como lo ha hecho el pensamiento occidental, de manera que “para la racionalidad china, espacio y tiempo forman una unidad interdependiente, el espacio está cargado de significaciones heterogéneas según los lugares, y el tiempo aparece vinculado a los lugares y los acontecimientos”.

Las razones por las cuales se configuró esta variante reflexiva pueden referirse a tres aspectos, propios del pensamiento chino, que no se manifestaron en Occidente.

El primer aspecto es la no vinculación de los fenómenos temporales al movimiento, y por lo tanto a los fenómenos espaciales. “ De un modo general, si China no ha aprehendido la naturaleza en términos de movimiento es porque la concibió a partir de factores de correlación, constituyéndose estos en polos y no en cuerpos individuales condenados al movimiento: son las energías *yin* y *yang*, de las que fluye una interacción sin fin ( de ahí la atención que dedica a los fenómenos magnéticos, mucho antes que en Occidente) ( Jullien, 2001/2005b: 19). Así, frente a la vinculación de lo temporal al movimiento, en China se ha reflexionado más sobre los fenómenos de « proceso», de influencia y de transformación

El segundo aspecto es la ausencia en China de un equivalente a la noción de eternidad. “ China ha pensado el absoluto, ya sea el « Cielo» de los confucianos o la « Vía» de los taoístas, sin por lo demás pensar lo eterno.” (Jullien, 2001/2005b: 23). Frente a la noción de eternidad, en China se desarrolló la noción

de lo constante. La diferencia es importante, ya que lo *constante* es lo que no *varía* en el seno de la variación y lo *eterno* es lo que, en tanto que ser, no *deviene*. Ambos denotan una permanencia pero dispuesta de un modo distinto: " mientras que la permanencia de lo eterno está adosada al ser y se ofrece a la contemplación ( *theoría*), la de lo constante se refiere a la marcha de las cosas o, como dicen los chinos, a su funcionamiento ( noción de *yòng* 用 ).Lo eterno nos remite a una << identidad>> de esencia mientras que lo constante es del orden de la <<capacidad>> ( noción de *dé* 德 )De manera que " mientras que lo *eterno* está fuera del tiempo, lo *constante* no se interrumpe jamás".( Jullien, 2001/2005b: 23-4).

Finalmente, la tercera razón es la ausencia misma en la lengua china, hasta fechas relativamente recientes, de una expresión referida al ser tal como se entiende en occidente: " Uno de los aspecto más llamativos es la ausencia , en chino antiguo, del verbo <<ser>> como predicado; por lo demás, la identidad se indica por simple yuxtaposición" ( Cheng, 1997/2002:32-33). Consecuentemente, en su ámbito de reflexión no se planteó ningún <<devenir del ser>>, ni ninguna noción semejante a la <<esencia>> de algo.

Como conclusión, se puede afirmar que la cultura tradicional china no *pensó* el tiempo, y de que los chinos no concibieron el <<tiempo>> hallamos confirmación en el hecho de que tradujeron- *debieron* traducir- el término forjando una neologismo *vía* el japonés, cuando se encontraron con el pensamiento europeo a finales del siglo XIX, tal como fue recogido en el Diccionario bilingüe *Yinghua dacidian* de Yan Huiqingen (1908). " <<Tiempo>> fue traducido en chino como << entre-momentos>> ( *jikan* en japonés, *shíjian* en chino 时间 ), paralelamente el espacio como << entre-vacío>> ( *kūkan* en japonés, *konjian* en chino 空间 ) (Jullien, 2001/2005b: 48-49). Al respecto no deja de ser significativo que, en su obra *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Zhang Dainian, no haga mención alguna a conceptos análogos a tiempo o a espacio.

Frente al «tiempo», los chinos pensaron el « momento », entendido en primer lugar como un momento estacional. A partir de esta concepción se desarrolló una fenomenología del ser temporal que permitió reflexionar mejor sobre “la «oportunidad» del momento y la « disponibilidad» (como oposición a la antelación), que en occidente han permanecido en el estado de lo sub-teórico” ( Jullien, 2005: 10) Y todo ello vinculándose estrechamente a una de las ideas matriciales de la cultura china como es la del «cambio»: “Frente a la concepción judeo-cristiana que se articula en la existencia de un dios todopoderoso , “ el chino la entendía como evolución o cambio” siendo el *Libro de Cambios* el origen de la cultura china “ ya que “sirve para buscar la ley de evolución de cosas y asuntos” ( Shoulin, 2005: 23-4)

Esta dimensión de lo temporal en el pensamiento tradicional chino ha sido indicada por varios investigadores desde los comienzos de los estudios sinológicos.

Ya se hacía eco de ella Marcel Granet en su célebre *La pensée chinoise* en la que resaltaba la importancia de “la idea de circunstancia, la idea de ocasión (propicia o no para una acción)” ( Granet, 1934/1988: 79). Pero también historiadores de la filosofía china han destacado no hace mucho su vigencia: “ La exigencia de adaptación a la mutación se traduce en la noción de « oportunidad» ( shí 时 ), que no concibe el tiempo como un curso regular y homogéneo, sino como un proceso constituido de momentos más o menos favorables “ ( Cheng, 2002/2006: 248-249)

Nada de todo esto, en cualquier caso, se puede desligar de “la mentalidad más practica que especulativa” ( Gernet: 1993: 100) muy propia del mundo chino. Algo que ya percibió Hegel hace muchos años: “La objetividad no es aquí el círculo del pensamiento, no es la universalidad, que es forma del pensamiento, sino que es una forma inmediata, sensible” por lo

que "el conjunto de conocimientos es, pues, de naturaleza empírica, no teórica" (Hegel, 1830/1982:247).

Y de lo cual también se percató Max Weber, que, en su magnífico ensayo sobre confucianismo y taoísmo, afirmaba: "El poder impersonal celeste << no hablaba>> a los hombres. Se les revelaba en el modo como la tierra era regida, esto es, en la firmeza del orden de la naturaleza y de la tradición, que era una parte del orden cósmico" (Weber 1920/1983: 248).

## 2.- El tiempo en la cultura griega clásica

En relación a la percepción temporal, los griegos de la época clásica distinguieron entre *Chrónos*, *Aión* y *Kairós*.

Según Antonio Campillo "el término *Chrónos* acabará por designar la ilimitada sucesión del tiempo o de los tiempos en su más abstracta universalidad, en definitiva el Tiempo con mayúsculas "(Campillo, 1991: 39). Para configurar esta dimensión de lo temporal que ha sido la predominante en la cultura occidental, ha sido necesario escandir su decurso con puntos de referencia significativos, esto es, con << acontecimientos>>. En efecto, la noción de acontecimiento está intrínsecamente relacionada con la idea de tiempo y no sabríamos concebir el << tiempo>> sin <<acontecimientos>> que sobrevinieran. "La naturaleza del tiempo, si es que tiene <<naturaleza>>, está relacionada con esta posibilidad" (Jullien, 2001/2005b: 78).

La segunda modalidad de la temporalidad griega, el "*Aión* - *aión*/ *aei on* ( lo que es siempre) - pasó a designar las grandes eras o edades de la vida del mundo, los grandes ciclos o eones del cosmos e incluso el Tiempo como vida siempre viva, sin principio ni fin, esto es la Eternidad , concebida como totalidad simultánea de todos lo tiempos "( Campillo, 1991: 40). En conjunto, desde Platón, se entendió el *Chrónos* como la imagen móvil del *Aión*.

Sin embargo, entre los griegos había una tercera forma de considerar el tiempo que era el *Kairós*. El *Kairós* "designa un momento, un intervalo de tiempo relativamente breve, pero no es

el instante o presente actual: no el instante objetivo o físico, ni tampoco el presente subjetivo o psíquico. Es el momento adecuado, la ocasión propicia, la *oportunidad*" (Campillo, 1991: 60).

El Kairós es una modalidad de temporalidad fugaz y pasajera, difícil de percibir si no se tiene una cierta disponibilidad. De hecho fue representado por un joven calvo cubierto con una peluca que corría delante de un adulto que tan sólo lograba coger dicha peluca, de donde viene el famoso refrán " la ocasión la pintan calva".

Además, el Kairós es a la vez un estado de las cosas, algo así como un ofrecimiento a los seres humanos, y, simultáneamente, una disposición anímica que sabe comprender dicho ofrecimiento.

Finalmente, el Kairós tiene que ver con la toma de una decisión en la que se presenta como una ocasión propicia para la acción. Por ello, Aristóteles lo denominó "el bien en la categoría de tiempo" Este arte de actuar a tiempo consiste " en el ajuste de la <<lógica>> de procesos o sucesos externos ( <<objetivos>>) a la <<lógica>> de las acciones subjetivas, y en la adivinación de la convergencia de ambas líneas o curvas" ( Kerkhoff, 1997: 9).

Esta modalidad de temporalidad prácticamente desapareció con la aculturación generada por la difusión de la cultura judeo-cristiana en Occidente que, sin embargo, mantuvo, como otras religiones semitas, las modalidades de tiempo cronológico y de eternidad. Tan sólo la postulación de la << duración >> por parte de Henri Bergson ( *Essai sur les données immédiates de la conscience* ,1888/1991), permitió atisbar en Occidente un tipo de temporalidad alejada tanto del modelo de <<tiempo>> como del de <<eternidad>>.

### 3.- La ocasión ( shí ji y kairós)

Por lo que se ha podido ver, existen ciertas similitudes entre la concepción china del tiempo, centrada en el momento y

la ocasión ( shí / shí ji) y esta modalidad de temporalidad griega que se denominó Kairós.

Dado que en la Grecia Clásica dicha noción de Kairós coexistía con las de Chrónos y Aión, inexistentes en el pensamiento chino, algunos investigadores han sugerido una cierta insuficiencia reflexiva en el mundo chino.

Así, estas concepciones no conceptuales del tiempo y el espacio fueron consideradas por Durkheim como propias de culturas no desarrolladas (Huici, 2007), continuando la estela de Hegel y Schopenhauer que las calificaron como pre-rationales. Sin embargo, y como señala de nuevo Jullien, "no es que los chinos no hayan *sabido* pensar el tiempo, se trata más bien de que una elucidación más amplia de la noción no era necesaria para la orientación predominante de su reflexión, según la óptica estratégica que ellos privilegiaron; el momento-ocasión, que hay que saber esperar para dejarse llevar por él en el suceso, les ha interesado mucho más"(Jullien, 2001/2005b: 43).

Pero, ya sin anteojeras ideológicas y etnocéntricas, se constata en este ejemplo que, por motivos diversos, culturas tan alejadas como la china y la griega ofrecen reflexiones análogas, en este caso, respecto de cierta dimensión de la temporalidad.

La analogía, roza casi, la similitud pues como se ha comprobado "*ocasión* responde así a *situación*. « El bien, cuando nos ponemos en movimiento es el momento ocasión» ( Lao zi: 8).Se trata no del «tiempo», sino del tiempo «oportuno» ( el latín lo decía: *tempus capere*, « aprovechar la ocasión»), ese tiempo que hay que saber «esperar» tanto como no perder (Jullien, 2001/2005b: 40). Éste se inscribe en una lógica estratégica y ya no teórica y por ello lo encontramos, en su empleo verbal, con el sentido de (estar atento al) momento( que conviene)" (Jullien, 2001/2005b: 40).

#### 4.- Sociedad y temporalidad.

Desde el punto de vista de las concepciones temporales, entre la cultura griega clásica y la cultura tradicional china hay

pues semejanzas y diferencias. Entre las diferencias podría mencionarse la inexistencia en la segunda de nociones análogas al tiempo como *Chrónos* o como *Aión* (o eternidad) vinculadas probablemente a la tardía aparición del verbo "ser". Pero entre las semejanzas hay una claramente destacable que es la que vincula la temporalidad del *Kairós* con la del *shí ji*.

Afirma François Jullien que la base relacional del conocimiento, " la cuestión de saber si tiene un fundamento sociológico- incluso agrícola- no es problema mío" (Jullien, 2005: 54) aunque este aspecto haya sido señalado por varios sinólogos ( como por ejemplo Iñaki Preciado, en 1996: 22). Jullien prefiere operar con los conceptos, despojándolos acaso de su significado originario, y haciéndolos circular en Occidente como agitadores mentales, lo cual no deja de ser una loable labor filosófica

Pero tampoco se puede renunciar a intentar conocer las condiciones de su formulación primitiva y de sus sucesivas reformulaciones. De hecho, aplicando los criterios de la sociología del conocimiento, sería muy interesante investigar si se pueden establecer correlaciones entre las características culturales mencionadas y la estructura social en un sentido amplio - no, por supuesto, como reflejo o condición.

Pero, además, desde esta perspectiva, habría que analizar hasta qué punto unas determinadas concepciones del tiempo, como las de la cultura china clásica, pueden, en su difusión y socialización, favorecer el desarrollo de determinadas formas de relación social y apuntalar o deslegitimar estructuras sociales específicas.

Vicente Verdú señala al efecto que dichas concepciones apuntan a un trasfondo en el que " el mundo se encuentra fundado sobre un orden natural" por lo que para la mentalidad china es más difícil "subvertir una organización natural, clavada en la inmanencia" ( Verdú, 1998:147).



Además, desde el punto de vista discursivo, "la importancia que los chinos concedían a los valores concretos, estaría en función del inmovilismo en China" ( Perelman 1958/ 2006: 139)

Y, así mismo, en prolongación de las aludidas investigaciones, sería interesante detectar la influencia que la colonización - cultural- europea ha generado sobre estas concepciones. Es decir, que sería muy determinante observar qué modificaciones se han producido en estas concepciones clásicas, por ejemplo desde la revolución maoísta y a partir del despliegue del capitalismo de la época de Deng Tsiao Ping.

Finalmente no estaría de más preguntarse hasta qué punto en una sociedad que se ha articulado en la concepción temporal judeo-cristina, con su preponderancia del Khrónos y del Aión, , pueden tener vigencia otras modalidades temporales Y también si la difusión de otras modalidades temporales no supondrá una desestructuración social. También puede ser posible que se desee dicha desestructuración social, pero, en ese caso, habría que analizar sus objetivos.

En cualquier caso, lo más reseñable de todo lo apuntado es esa posibilidad de concebir el tiempo sin la perspectiva de la muerte - que es a lo que apunta el tiempo cronológico- , es decir, como momentáneo o estacional. Pues a partir de esta forma de vivir el tiempo, junto con la desaparición de la perspectiva de muerte desaparece también la de la trascendencia y sus correspondientes remedos religiosos o metafísicos.

Así todas estas reflexiones ayudan a poder responder a la pregunta que se hace Jullien en la "Advertencia" que prologa su *Del <<tiempo>>: Elementos para una filosofía del vivir* : "¿Cómo dotar de consistencia teórica a la *oportunidad*, según la cual el momento <<viene>>a nosotros, igual que a la *disponibilidad*, según la cual nos <<abrimos >> a él?

Una pregunta que hace eco entre oriente y occidente, entre China y Europa

## BIBLIOGRAFÍA

BERGSON, H. (1991) *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, París.

CAMPILLO, A. (1991) "Aión, Chrónos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia Clásica", *La(s) Otra(s) Historia(s)*, núm 3, pp. 33-70.

CONFUCIO- MENCIO ( 1982) *Los cuatro libros*. Edición de Joaquín Pérez Arroyo, Ed. Alfaguara, Madrid.

CHENG,A. (2002) *Historia del pensamiento chino*, Edicions Bellaterra, Barcelona [ *Histoire de la pensée chinoise*, 1997]

DAINIAN, Z. (2005) *Key concepts in Chinese Philosophy*, Foreign Languages Press, Beijing [ translate from original in Chinese by Edmun Ryden]

GERNET, J. (1993-4) " Space and Time: Science and Religion in the Encounter between China and Europe" *Chinese Science*, 11, pp. 93-102.

GRANET, M. (1988) *La pensée chinoise*, Ed. Albin Michel, Paris [1934]

HEGEL, G.W.F. (1980) *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Alianza Editorial, Madrid [ *Vorlesungen über die philosophie des Geschichte*, 1830]

HUICI, V. (2007) : *Espacio, tiempo y sociedad (Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*. Ed. Akal, Madrid.

JULLIEN, F. (2005) *La China da que pensar*, Ed. Anthropos, Barcelona.

JULLIEN, F. (2005b) *Del «tiempo»*. *Elementos para una filosofía del vivir*. Arena Libros, Madrid. [ *Du «temps»*. *Éléments d'une philosophie du vivre*, 2001]

KERKHOFF, M. (1997) *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.

LAO ZI (1978) Edición bilingüe chino-española de Juan Ignacio Preciado, Ed. Alfaguara, Madrid.

LIZCANO, E. (1993) *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Ed. Gedisa, Madrid.

PERELMAN, Ch.- OLBRECHTS-TYTECA, L. (2006) *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Ed. Gredos, Madrid [ *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1958]

SHOULIN, W. (2005) *Historia de la Literatura Clásica China . Tomo I*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing.

VERDÚ, V. (1998) *China superstar*, El País- Aguilar, Madrid.

WEBER, M. (1983) *Ensayos Sobre sociología de la religión, I, Confucianismo y taoísmo*, Ed. Taurus, Madrid. [ *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920]

ZHAOWU,H. (e a.) (1991) *An intellectual History of China*, Foreign Languages Press, Beijing [ revised and translated from original in Chinese by He Zhaowu]

ZHUANG ZI ( 1996) Edición de Juan Ignacio Preciado, Ed. Círculo de Lectores, Madrid.

#### NOTA SOBRE LA BIBLIOGRAFIA

Los números entre corchetes [ ] indican la fecha de la edición original.

Las citas incorporadas al texto entre paréntesis están reguladas según el siguiente esquema: (Apellido, año de la publicación original/año de la edición utilizada: páginas citadas). Todas las citas originales están traducidas al castellano y, en algunos casos, las citas de textos previamente traducidos están modificadas por no ajustarse adecuadamente, en opinión de quien esto suscribe, a las versiones originales.