

François Jullien
Un sabio no tiene ideas
o el otro de la filosofía

Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard



Ediciones Siruela

Este libro ha recibido una ayuda a la traducción por parte del Ministerio de Cultura de Francia

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© Editions du Spoil, 1998

© De la traducción, Suárez Girard

© Ediciones Siruela, S. A., 2001

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Telefax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Un sabio no tiene ideas

Advertencia	11
I	15
Sin establecer nada	17
Sin idea privilegiada, sin yo particular	25
El justo medio está en la igual posibilidad de los extremos	33
Expuesto y oculto	45
Oculto por arcano, oculto por evidente	61
El no objeto de la sabiduría	73
La sabiduría no se ha quedado en la infancia de la filosofía	85
¿Era necesaria una fijación con la verdad?	99
II	129
La sabiduría se pierde con la fragmentación de los puntos de vista	131
Ni «otro» ni «uno»	139
Así por sí mismo	147
Sin posición: la disponibilidad	161
Ni relativismo	177
Ni escepticismo	191
Decir un sentido — dejar pasar la inmanencia	207
¿Cómo ha podido ignorarse la discusión?	221
Nota sinológica	239
Glosario de las expresiones chinas	241
Un sabio no tiene ideas	

Advertencia

Al partir tras las desdibujadas huellas de la sabiduría, quise encontrar cierto fondo, tanto de la experiencia como del pensamiento, que no concibió la filosofía, del que ésta se separó, en pos de la verdad, y que su propio aparato acabó volviendo inasible. ¿Qué escapa a la filosofía? Lo demasiado conocido o demasiado común –lo *demasiado cercano*, en definitiva–, que no permite que se establezca la distancia necesaria a cualquier elaboración teórica.

Pero ¿no era demasiado pedir a la sabiduría? Dicho de otro modo, ¿sigue siendo presentable la anciana dama?

¿O acaso no puede ofrecer más que lo que, siendo anterior a la filosofía, es abolido por ésta y condenado a no ser sino sub-filosofía por carecer de provecho teórico? Aunque reaparezca aquí y allí, maquillando sus tópicos, en algún que otro ensayo al uso, tranquilizador por su conformismo, para rellenar las lagunas de nuestra ideología... Sabiduría popular, como se suele decir, pero ¿cómo apartarse de su banalidad? Pensamiento descolorido, desvanecido, apagado, no dice nada a nuestro deseo, no nos habla. La sabiduría es aburrida, ya se sabe; es de su reverso –el pensamiento arriesgado, el pensamiento loco– de lo que esperamos algún signo, de lo que es-

11

peramos que revele: ése sí es aventurero y extremado; ése, por lo menos, es alegre.

En las páginas que siguen, me gustaría aceptar el desafío de esa banalidad.

Lo cual obliga a volver a dar consistencia a la sabiduría formulando su lógica. Pero la empresa es ardua porque la filosofía ha cubierto la sabiduría con su ambición especulativa y, a la luz cenital de los conceptos, la ha dejado sin relieve, indiscernible, o peor aún: sin interés. Tendremos, pues, que trabajar en esas ruinas de un pensamiento anónimo, en medio de fórmulas corroídas, que rayan en la insignificancia y pasan inadvertidas o que uno dice sin pensar. Todo ello en espera de ver perfilarse poco a poco bajo otra luz (tamizada-oblicua) una posibilidad del pensamiento distinta de la que ha desarrollado principalmente la filosofía: a partir de esa vía despejada con paciencia y cuya bifurcación teórica trato de reconstruir, me propongo volver a las condiciones de posibilidad de la filosofía, por lo menos de la filosofía clásica, borradas por ésta puesto que quedaron fundidas hace tiempo en la razón europea a cuya formación contribuyó y cuya sabiduría, al resurgir y confrontarse con ella, permitiría reconsiderar los prejuicios.

Porque hay que reconocer que la filosofía se ha conformado quizá demasiado fácilmente con sus «otros» declarados: con su pequeño otro de la sofística, tan denostado; o con su gran otro de la teología, del que fue cómplice durante tanto tiempo. Bajo un aspecto más discreto, la sabiduría se revela, al analizarla, como un otro mucho más recalcitrante; sus opciones, en el fondo, son más molestas, su antifilosofía más virulenta: se podría prescindir de la

12

verdad, nos dice al desgaire (es suficiente la congruencia); incluso no hay nada que decir de las cosas (ya que decir obstaculiza su proceso regulado); y, ante todo, hay que desconfiar de las ideas, por-que no sólo distancian, sino que además, al fijar y codificar el pensamiento, lo vuelven definitivamente parcial y privan la mente de su disponibilidad.

Por tanto, el pensamiento «sabio» también se revela extremado una vez reconstituido – «extremado» frente a la filosofía, bajo su apariencia insípida de tópico–, pero su

coherencia se ha visto eclipsada por la filosofía. Así, para destacarla de la filosofía, he tenido que volver a hacer el viaje a Oriente. Es Europa la que no ha conservado de la sabiduría más que sus ruinas o algún muro aislado: Pirrón, Montaigne, los estoicos. En China, donde no se erigió el edificio de la ontología, la sabiduría es la «vía»: Confucio es llamado «el sabio» porque carece de prejuicios, «no tiene ideas»; y por eso mismo, manteniendo la mente disponible, permanece totalmente abierto a cada «así», añade el pensador taoísta Zhuangzi, lo aprehende como viene, en su «así por sí mismo», «a merced», como se capta un sonido emitido. Por tanto, no intentemos tanto conocer (determinando los objetos) como tomar consciencia del fondo de inmanencia que se dispensa con tanta evidencia –cerca– que, aunque lo tengamos siempre ante los ojos, o precisamente porque lo tenemos siempre ante los ojos, no lo vemos, no *alcanzamos* a verlo.

Wittgenstein (1947): «¡Dios dé al filósofo la facultad de penetrar lo que todo el mundo tiene ante los ojos!». *Was vor allen Augen liegt...* Es decir que, si he querido reconstituir la sabiduría frente a

13

la filosofía, es precisamente para confrontarla con la filosofía: el «sabio» tiene aquí el papel de un personaje conceptual y, al igual que él, el «filósofo» lo será también; acabarán dialogando. De este diálogo, montado progresivamente, no espero menos que poder retirar la sabiduría del horizonte místico que, tradicionalmente, cuando se quiere despojarla de su insipidez bañándola en los colores del éxtasis, sirve para darle lustre (lo peor es esa fantasía «occidental» que se proyecta en «Oriente», el Oriente del Tao, el de los gurús...). Mi trabajo consiste en abrir la razón, no en renunciar a su exigencia. Al contrario, ya que si bien trata de retomar la de-construcción desde cierto exterior, es antiexótico. Quien sepa leer en lo más profundo de este ensayo verá un panfleto contra esas fu-gas o esas compensaciones de todo tipo y la gran avalancha de irracionalismos que amenazarían nuestro porvenir.

Las letras en superíndice remiten al glosario de expresiones chinas al final del volumen.

14

I

La idea ya está agotada, ya no vale para nada [...]. Es como el papel de plata, que ya no puede alisarse una vez que ha sido arrugado.

Ludwig Wittgenstein,
Observaciones, 1931

La sabiduría es gris. En cambio, la vida y la religión son multicolores.
Ibid., 1947

15

Sin establecer nada

1 Un sabio *no tiene ideas*, enunciaremos de entrada.

Que «no tiene ideas» significa que se guarda de anteponer una idea respecto a las demás, en detrimento de las demás: no hay idea a la que dé precedencia, que siente como principio, que sirva de fundamento o simplemente de punto de partida desde donde deducir o, por lo menos, desarrollar su pensamiento. Principio, *arché*: a la vez lo que empieza y lo que rige, aquello por lo que el pensamiento puede comenzar. Una vez

establecido, el resto sigue. Pero precisamente ahí está la trampa, y el sabio teme esa dirección tomada y la hegemonía que ésta instaure; ya que, apenas se establece la idea, ésta hace retroceder las demás —aunque luego pueda asociárselas— o más bien las ha yugulado de antemano. El sabio teme el poder ordenador de lo primero. Así, procurará mantener esas «ideas» en un mismo plano, y en eso consiste la sabiduría: en tenerlas igualmente posibles, igualmente accesibles, sin que ninguna de ellas, al anteponerse, tape otra o le haga sombra; en definitiva, sin que ninguna quede privilegiada. Que «no tiene ideas» significa que el sabio no se encuentra en posesión de ninguna, ni prisionero de ninguna. Seamos más rigurosos, más literales: no *antepone* ninguna. Pero ¿puede esto evitar-se? ¿Cómo podríamos pensar sin establecer nada? Sin embargo,

17

apenas empezamos a establecer una idea, nos dice la sabiduría, todo lo real (o *todo* lo pensable) retrocede de golpe; mejor dicho, se queda rezagado, y serán necesarios mucho esfuerzo y mediación para aproximarse de nuevo a ello. Esta primera idea establecida ha roto el fondo de evidencia que nos rodeaba; al apuntar hacia un lado, hacia éste y no hacia otro, nos hace incurrir en la arbitrariedad; al tender a un lado, hemos perdido el otro, y la caída es irremediable: por mucho que construyamos después todas las cadenas de relaciones posibles, nunca saldremos de allí, seguiremos ahondando, hundiéndonos cada vez más, aprisionados en las anfractuosidades y vísceras del pensamiento sin volver a la superficie *plana*, la de la evidencia. Por tanto, si uno desea que el mundo siga ofreciéndosele, nos dice la sabiduría, y que para ello pueda permanecer indefinidamente igual, absolutamente quieto, debe renunciar a la arbitrariedad de una primera idea (de una idea antepuesta, incluso ésta por la que acabo de empezar), pues toda primera idea es ya sectaria: ya ha empezado a acaparar y, por ende, a dejar de lado. El sabio, en cambio, no aparta nada, no abandona. Sabe que, al establecer una idea, ya hemos tomado, aunque sólo sea temporalmente, cierto partido respecto a la realidad: al ponernos a tirar de un hilo, de éste y no de otro, en la madeja de las coherencias, hemos empezado a plegar el pensamiento en cierto sentido. Por tanto, establecer una idea es perder de entrada aquello que queríamos empezar a esclarecer, por prudente o metódicamente que procedamos: nos hemos condenado a un punto de vista particular, por muchos esfuerzos que hagamos luego para reconquistar la totalidad; y ya no dejaremos de depender de ese pliegue que formó la primera idea establecida, de pasar por él; tampoco dejaremos de volver a él, tratando de borrarlo, y para

18

ello arrugaremos de nuevo, de forma distinta, el campo de lo pensable, pero habremos perdido para siempre la carencia de pliegues en el pensamiento.

Ahora bien, el establecimiento de una idea es por donde empieza —y sigue sin interrupción— la historia de la filosofía: de esta idea que anteponemos hacemos un principio, y el resto sigue: el pensamiento se organiza en sistema; de esta idea antepuesta hemos hecho el punto destacado de nuestro pensamiento, el que defendemos y que el otro puede refutar. A partir de ese prejuicio establecido puede constituirse una doctrina, puede formarse una escuela, se plantea un debate que ya no tendrá fin.

2 En este sentido pudo un pensador chino del siglo XVII (Wang Fuzhi) comentar la fórmula canónica del Libro de las mutaciones, el libro chino más antiguo, el *Yijing*: «Ver el grupo de dragones sin cabeza: fausto». Observemos la figura (la primera de la serie de diagramas.....) : de esos trazos continuos que simbolizan los diversos aspectos de la situación, así como los momentos sucesivos de su evolución, ninguno se disocia de los demás, ni domina a los demás, ninguno destaca; si bien los lugares que ocupan no son equivalentes, ninguno de ellos tiene prioridad, ninguno está privilegiado.

En pocas palabras, ninguno sobresale ni cobra relieve: todos se encuentran en el mismo plano. «Sin cabeza» significa, pues, que todos esos dragones permanecen «agrupados», sin que ninguno asome la cabeza, se anteponga a los demás, y que tienen «igual capacidad» (NZ, pág. 50); y precisamente porque de esos diversos momentos, o de esos diversos aspectos, ninguno tiene preferencia, ninguno es «apreciado» ni «despreciado» respecto a los demás, sino que todos son «vistos sin cabeza», en un mismo plano

19

de igualdad, cada uno de los rasgos de lo real, como los de la figura, puede ser igualmente pronunciado, cada uno de sus factores puede manifestar, como un «dragón», su pleno efecto. Lo que equivale a reconocer que basta con no anteponer nada para que lo real conserve toda su virtualidad, para que «no haya lugar alguno donde no pueda ejercerse por completo^a», dice justamente el comentador; porque, percibido de este modo, nada lo inhibe ni lo retiene, se encuentra completamente desplegado. Como ninguno de los rasgos, de lo real y de la figura, hace sombra a los demás reivindicando para sí la prioridad, todos esos marcadores dejan que coexistan armoniosamente todos los aspectos de la situación, por diversos que sean; asimismo, permiten que se desarrollen beneficiosamente todos los momentos de su evolución, a pesar de sus fases opuestas: en ese enjambre de trazos que se le ofrecen como otras tantas oportunidades, el sabio no rechaza ninguno, no se priva de ninguno, los conserva todos en vuelo, desplegados, como «dragones», como una bandada de pájaros.

Si desde aquí volvemos a la filosofía, veremos mejor la conexión sobre la que se basaba el comentario, y que éste llevaba implícita (y así podré traducirlo de forma más completa haciéndolo pasar, por extraversión, de su ámbito de pensamiento al nuestro): el sabio no deja de tener siempre *todo abierto* porque no deja de tener siempre *todo junto*, como aquí los seis trazos de la figura considerados en un solo haz, en un plano de igualdad. En cambio, hay que reconocerlo volviendo a la labor de la filosofía, toda idea establecida cierra al tiempo que abre o, más exactamente, empieza por cerrar otros puntos de vista posibles para abrir camino al suyo: parece necesaria, a la par que arbitraria, cierta ceguera en el origen del acto de filosofar; bien sea respecto a tal aspecto de la experiencia o del

20

pensamiento de los demás, un filósofo empezará siempre por reventarse los ojos, por lo menos desde cierto punto de vista (se podría incluso decir que los filósofos son más geniales, ahondan más, cuanto mayor es, en cierto modo, su ceguera inicial: Platón, Kant son grandes a la altura de lo que empezaron por «abandonar»). Y, por parte de la filosofía, este conjunto que luego el sistema tiende a reconstruir sólo podrá ser reconquistado paso a paso en lugar de ser percibido globalmente como en el ejemplo, sólo podrá des-plegarse progresivamente; y, por tanto, de un modo que nunca será total: el pensamiento que tiene un principio no puede tener fin.

Al no dar prioridad a nada, al desconfiar de un comienzo, el sabio coincide con el «Cielo», prosigue el antiguo clásico. Pues lo que define al Cielo, que «todo lo abarca» y «está en el origen de todo», es que «no da precedencia a nada», a ningún momento, a ningún existente (NZ, pág. 58). Más precisamente, lo que constituye la «virtud» de ese Cielo que no es sino la totalidad de los procesos en curso y, como tal, constituye el fondo sin fondo de la naturalidad, es el que *pueda* «no dar precedencia a nada» (de modo que «el resto siga»), y gracias a ello no deja de garantizar la marcha de las cosas, hace que todo exista: «partir del solsticio de invierno para convertirlo en fecha inicial», nos dice el comentador, «no es sino una comodidad para el cálculo humano»; o «partir de la primavera para convertirla en principio sólo tiene en cuenta la pujanza de la vegetación» (como fenómeno particular de evolución). Dicho de otro modo, todos nuestros

comienzos son arbitrarios o particulares: igual que el «Cielo», como fondo de lo real, carece de comienzo y de prioridad, el hombre tampoco puede, «apoyándose en cualquier extremo» que a sus ojos sobresalga, ponerlo en primer lugar.

21

3 Ésta es, pues, la elección de la sabiduría (frente a la de la filosofía): guardarse de dar precedencia a nada, de establecer nada. Frente a ella, o sea vista desde la sabiduría, la filosofía viene de la parcialidad inicial que consiste en dar prioridad a una idea, idea que luego no dejará de ser revisada, deformada, transformada, no pudiendo entonces la filosofía hacer nada más que corregir un punto de vista particular con otro punto de vista particular, puesto que cada filósofo, como es sabido, niega lo que dice el anterior. En definitiva, no podrá hacer nada más que volver a plegar de otra manera el pensamiento, pero sin salir nunca por completo de la parcialidad en que cayó inicialmente, de ese pliegue o, más bien, de esa rodada, de la primera idea establecida. Por eso, por esta falta original y para superarla, ya que no puede borrarla, se verá obligada a seguir avanzando, a pensar de otro modo: de ahí proviene la historia de la filosofía (el que tenga una historia; o, mejor dicho, la filosofía es esa historia) . La sabiduría, en cambio, no tiene historia (prueba de ello es que se puede escribir una historia de la filosofía, pero no una de la sabiduría). Carece de historia, en primer lugar, en el sentido en que no se constituye históricamente: al no establecer nada, no da pie a la refutación, no hay en ella materia de debate y, por tanto, no hay polémica ni futuro que esperar. La sabiduría es, pues, la parte antihistórica del pensamiento: es de todas las épocas, viene de lo más remoto de los tiempos y se encuentra en todas las tradiciones (sabiduría «popular», como se suele decir). De ahí su banalidad incurable: la sabiduría tampoco tiene historia en el sentido en que, con ella, no sucede nada destacable, nada sobresaliente a lo que pueda agarrarse la palabra, no pasa nada interesante. En efecto, es irremediamente rasa puesto que, según declara, se trata de man-

22

tener todo en un mismo plano; y eso es precisamente lo que hace tan difícil hablar de ella.

Dado que prefiere avanzar y, al hacerlo, arriesgarse, como no deja de ahondar, de perseguir, de superar y, para ello, debe ser inventiva, por lo que tiene de eternamente prorrogada y nunca satisfecha, la filosofía responde a una lógica del deseo; es «filo»-sofía: se dirige a nuestro deseo porque no deja de elevar su provocación para hacer frente al desafío de un mundo concebido como enigma. Deseo de aventura (en pos de la verdad) y amor al peligro (como coste de la hipótesis establecida). Ahora bien, el sabio no explora ni descifra, sus palabras no llevan el pliegue de deseo alguno (y ¿acaso no es ésa la frustración del sinólogo?). Me sorprende incluso ver hasta qué punto, en la sabiduría china, el pensador llega a ignorar la extrañeza -la que, como sabemos, está en el origen del acto de filosofar (*thaumázēin*)- y ni siquiera se le ocurre valorar la duda, el cuestionamiento. No sospecha el caos y nunca se ha encontrado con la Esfinge: por eso, más que a penetrar el enigma, invita a dilucidar la evidencia, a tomar consciencia de ella. Una evidencia que no deja de presentárenos en un mismo plano, el que figuraba el anterior hexagrama del *Yijing*, hexagrama que los chinos de la Antigüedad concibieron, lejos del misterio de Dios, como el «Cielo». Pero no hay nada más difícil de captar que este plano *igual* del pensamiento, más aún por cuanto habría que captarlo por todos lados al mismo tiempo (y, para colmo, sin la atracción de la inquietud y del deseo). Por tanto, para soslayar esa dificultad, la de la uniformidad de la sabiduría (opuesta al relieve de la filosofía), así como la de su irremediable banalidad, que condena cualquier discurso acerca de ella a caer en la insignificancia, he decidido tratar la sabiduría

llevándola desde un principio a su límite, considerándola así des-de una perspectiva paradójica y llegando a su punto radical, el de la *carencia de ideas*. Pero, al mismo tiempo, me he cortado el paso; apenas he empezado, ya no puedo avanzar: el pensamiento de la sabiduría se ve condenado a no moverse del sitio. Y, de hecho, al contrario de la filosofía, que puede exponerse metódicamente, la sabiduría da lugar no a progresión, sino a *variación*. No dejaremos, por tanto, de volver a ella entrecruzando los caminos de la reflexión: para tomar consciencia de la evidencia (la de la inmanencia), sólo podré, tratando de evitar el aburrimiento del lector, repetir. Los chinos tienen otra manera de expresarlo: la sabiduría no se explica (no hay en ella gran cosa que comprender), hay que meditarla; o, mejor aún, hay que «saborearla» dedicando todo el tiempo necesario a ese desarrollo, como el de una impregnación.

Sin idea privilegiada, sin yo particular

1 Para emprender esas variaciones sobre la sabiduría, tomaré como punto de partida al hombre que mejor la ha encarnado en China, Confucio. Estas palabras del *Lunyu* ilustran de un modo más personal por qué el sabio «no tiene ideas»:

Las cuatro cosas de las que el Maestro estaba exento: carecía de idea (privilegiada), de necesidad (predeterminada), de posición (fija) y de yo (particular) (IX, 4).

La fórmula debe tomarse al pie de la letra^b: de lo que estaba exento el Maestro no era de ideas preconcebidas, ni de ideas vanas o sin fundamento, como se suele traducir (para eso no hace falta ser Confucio), sino sencillamente de ideas propias. En el sentido en que se dice que cada cual «tiene sus ideas» o, a la inversa, que éstas no son «mis ideas», o que uno tiene que juzgar o actuar «según su idea»: el sabio no tiene ideas porque no privilegia ninguna (y, por ende, tampoco excluye ninguna) y aborda el mundo sin proyectar en él una visión preconcebida; en consecuencia, no reduce nada con la intrusión de un punto de vista personal, sino que mantiene abiertas todas las posibilidades. Por tanto, como no supone nada, no se le impone un «es preciso» que predetermine

su conducta; no la codifica de antemano ninguna «necesidad», ya sea del orden de las máximas que uno se dicta a sí mismo o de las reglas que decreta la moral. Se ve sobre todo en contraste con alguno de sus discípulos que sí tiene principios y cuya intransigencia Confucio no comparte (Zilu, cf. XVII, 5 y 7) : manteniendo una relación con el mundo totalmente abierta, puede amoldarse a todas las diferencias y adaptarse sin trabas a cada caso.

Pero tiene uno que poder evolucionar en armonía con el curso de las cosas, sin inmovilizarse en ningún punto de vista particular; por eso a continuación se dice del sabio que carece «de posición» fija. Puesto que lo real está en perpetua transformación, también lo está la conducta del sabio: ni él ni su conducta se «detienen». Igual que se guarda de proyectar de antemano cualquier necesidad, también trata de no aferrarse a posteriori a la posición adoptada, de no pararse en ella y estancarse. Cuando en otro capítulo Confucio declara «detestar la terquedad» (XIV, 34), sería erróneo ver en ello un simple rasgo de carácter -no procede moralizar o psicologizar (algo de lo que ha sufrido con demasiada frecuencia el *Lunyu*)-, se trata aquí de la categoría más general para expresar su oposición a dejar que el juicio (y, por tanto, la conducta) se anquilese. Considerando con rigor las cosas (o sea sin añadiduras metafísicas), incluso no hay otro

origen del mal en el ser humano (el pensamiento chino, como sabemos, está libre de diabolismo) : lo negativo proviene esencialmente de que nos bloqueemos en una disposición particular sin poder seguir evolucionando; o, más precisamente, en el plano de las ideas, de que nos dejemos encerrar en cierta visión de las cosas y ya no podamos salir y modificarla. Lo negativo es la obstrucción (del curso - el de cualquier realidad) y el mal es la fijación. Lo que era adecuado en un caso

26

deja de serlo en otro, y la lógica de lo real (para que sea «real») consiste en estar en proceso: el mal, el error, provienen de lo *fijo*, que, al transformar nuestra aprehensión en rodera y al impedir que nos renovemos, nos *desvía* de esa exigencia.

Por último, Confucio carece propiamente «de yo», y no sólo «de egocentrismo» o «de Yo», como se ha traducido (una vez más, conviene evitar las interpretaciones morales o psicológicas que mellan la radicalidad del discurso y lo reducen). El sabio, efectivamente, *carece de yo* porque, dado que no supone nada como idea establecida (1), ni proyecta nada como imperativo que deba respetarse (2), ni se inmoviliza tampoco en una posición determinada (3), no hay nada, en consecuencia, que pueda *particularizar* su personalidad (4). No hay yo -por hacerse demasiado estrecho-a partir del momento en que nuestra perspectiva se mantiene completamente abierta y coincide con la totalidad del proceso (cuando se vuelve tan «amplia» como el Cielo; cf. VIII, 19). Por tanto, no encuentra uno nada que decir del sabio (VII, 18), nada que alabar (IX, 2), carece de carácter y de cualidad.

He avisado de este efecto de redondeo, por no decir de mareo, propio de los dichos de sabiduría y de su estrategia de la variación. Ya es patente en el párrafo anterior siguiendo las indicaciones del comentador: la «idea» establecida (1) es la que, por su exclusividad, da lugar a la proyección de «imperativos» (2); y éstos, por la orientación que contribuyen a fijar, nos hacen adoptar cierta «posición» (3); y ésta conduce finalmente, por la reducción que ejerce, a la formación de nuestro «yo» particular (4) . Ahora bien, el yo al que llegamos se convierte a su vez en punto de partida de las ideas establecidas (en el sentido en que, normalmente, cada cual tiene las suyas) mencionadas al principio de la cita. Efectivamente-

27

te, de la particularidad propia del yo resulta la parcialidad propia de la idea; el yo se ha dejado reducir a *punto de vista*, de donde di-manan la «parcialización» de la perspectiva y la exigüidad de la visión: al finalizar con el cierre del «yo» el dicho vuelve a su inicio (la emergencia de la «idea»), y su curva, al reunirse los extremos, dibuja el círculo vicioso de la individualidad.

2 Otras formulaciones no hacen sino variar este tema: «El hombre de bien es completo [global] y no se inclina hacia lado alguno; el hombre vil, a la inversa» (*Lunyu* II, 14); dicho de otro modo, el hombre de bien no es partidario definido de nada, carece de prejuicios, y el primer mérito (que como tal diferencia a los hombres) es el de la no-parcialidad; mejor que imparcialidad, ya que nuestra noción se limita a la idea de una equidad del juicio entre dos lados opuestos (tanto si lo que está en juego es la justicia como si es la verdad), cuando el contrario chino de la parcialidad consiste en mantener abiertos todos los posibles sin dejar que se reduzcan *por ningún lado*, es la *globalidad*: efectivamente, es sabio quien, no privilegiando nada, puede abarcarlo todo; y, para ello, lo *nivela* todo. Eso no significa que no pueda comprometerse, pero nada influye a partir de él en ese compromiso (puesto que «carece de yo»); dicho de otro modo, toma partido sin tomar partido. Esta declaración basta para confirmarlo completando la anterior: «En el mundo, el hombre de bien no se predispone a favor ni en contra, sino que se inclina

hacia lo que exige la situación» (IV, 10). Se guarda, efectivamente, de excluir nada en un sentido o en otro; no hay nada a lo que se adhiera sin más ni que rechace por principio. «Cuando conviene ser rico, es rico», glosa el comentador, «y cuando conviene ser pobre, es pobre; cuando conviene vivir, vive,

28

y cuando conviene morir, muere». Volvemos, pues, a la noción de inclinación de la declaración anterior, pero dándole una orientación positiva: el sabio no se inclina a partir de sí mismo (ni del «yo» de los demás), sino dependiendo de lo que conviene a la situación (sentido antiguo de *yi*⁶); es decir (como no dejará de concebirlo más tarde el pensamiento chino) dependiendo de lo que reclame la regulación. Así, dado que siempre se inclina hacia la regulación, «aunque parezca haber un lado hacia el que se inclina», concluye hábilmente el comentador (Hu Guang), «en realidad el sabio no se inclina hacia lado alguno».

3 Los demás sabios (sabios menores) pudieron ser clasificados por categorías: los que supieron mantenerse puros sin renunciar nunca a sus aspiraciones; o los que, a la inversa, renunciaron a sus aspiraciones y mancillaron su persona, pero en aras del buen orden de las costumbres y para responder al deseo de la gente; o los que, a medio camino, se retiraron del mundo para hablar con libertad y pudieron mantenerse puros teniendo en cuenta al mismo tiempo las condiciones del momento (*Lunyu* XVIII, 8) . En cambio, Confucio no se clasifica a sí mismo en ninguna de estas categorías: «Soy diferente de todos ellos», concluye lacónico, porque «no hay nada que yo pueda o que no pueda^d», que me convenga o que no me convenga. Lo que equivale a decir que Confucio no se pone del lado de los que se negaron obstinadamente a mancillar su virtud por el bien del mundo, ni del lado de los que, a la inversa, la sacrificaron con demasiada ligereza; asimismo, no intenta conciliar ambas actitudes, como tendían a hacerlo los últimos buscando una vía intermedia que aunara integridad moral y respeto hacia los poderosos. Confucio *puede* cualquiera de estas cosas. Es capaz,

29

según las situaciones, de llegar a ambos extremos, de modo que no se puede decir nada de él, y él permanece, a diferencia de los de-más, sin calificación: no es ni transigente ni intransigente, ya que puede ser tan intransigente como el que más y rechazar el compromiso, o comprometerse por completo con el mundo si tiene esperanzas de conseguir enmendarlo. Acerca de este conflicto de valores, entre la transigencia y el compromiso, Confucio carece de ideas. Por supuesto, no porque se desinterese de la cuestión, sino porque cualquier punto de vista personal a este respecto recargaría los posibles, reduciría arbitrariamente su margen de maniobra e hipotecaría su conducta: si se abstiene de tener sus ideas sobre el asunto es para ser enteramente libre de responder a lo que exija la situación.

Algo más de un siglo después, cuando empezó a organizarse el debate entre las escuelas, en el siglo N a. C., Mencio construyó bajo forma de alternativa esta tipología: hay «intransigentes» que no aceptan servir sino a su propio príncipe y sólo cuando el mundo está en orden; y hay «acomodaticios» que, en bien del mundo están dispuestos a servir a cualquier príncipe, sea cual sea el estado de cosas. Confucio escapa a este dilema; de él se puede decir lo siguiente: «Cuando era posible tomar un cargo, lo tomaba; y cuando lo que era posible era dejar [de ejercerlo], lo dejaba. Cuando era posible que ello durara, duraba; y cuando lo posible era [una retirada] pronta, así era» (MZ II, A, 2). Por tanto, no *puede* calificarse a Confucio sino por lo «posible». Pero posible, en este caso, es ambiguo - significa también «adecuado»; y ello implica igualmente la moral y el mundo. O, para ser más precisos, lo posible significa aquí lo

realizable (hasta dónde se puede llegar explotando la ocasión al máximo: tomar un cargo y mantenerse en él) y, al

30

mismo tiempo, lo legítimo (detenerse en cuanto deja de ser admisible, estar dispuesto a retirarse); ese posible es, pues, a la vez exhaustivo y restrictivo: en lo real permanece completamente abierto, y la exigencia moral está constantemente presente. Pero, dado que ésta es inmanente a la situación y depende de ella intrínsecamente, no puede erigirse como principio: ya no existen «reglas», siempre arbitrarias, adheridas a la situación, sino sólo, derivándose de la situación misma, el óptimo continuo de la *regulación*; y no se puede convertir esta única exigencia en cualidad específica. Mientras los demás encarnan diferentes aspectos de la sabiduría, uno la «pureza», otro el «sentido de la responsabilidad», otro el carácter «acomodaticio», Confucio «es el momento de la sabiduría» (MZ V, B, 1), lo que equivale a esta ecuación: lo «posible» es el «momento». «Confucio» no manifiesta tal o cual aspecto particular de la sabiduría, sino la sabiduría que *puede* realizarse en cada instante, y según sus aspectos más diversos, variando de un polo a otro -de la complacencia a la intransigencia- y, por tanto, cubriendo la gama entera.

Vemos así por qué Confucio «no tiene ideas»: no sólo porque una idea es demasiado individual (al provenir de un punto de vista particular), sino también porque una idea es en exceso general: trasciende abusivamente la diferencia de los «momentos». Una idea está paradójicamente viciada por los dos lados: a la vez demasiado parcial («una» idea, *mi* idea) y demasiado abstracta (como «idea»); al mismo tiempo restrictiva (porque privilegia) y extensiva (subsume casos muy diversos). En cambio, al adaptarse a la posibilidad del momento hasta el punto de borrar todo yo personal, Confucio consigue mantener una normatividad, pero *sin que sea exclusiva y categórica*; y es variando así de un polo al otro, de un

31

extremo al otro, como puede realizar el justo medio *continuo* de la regulación. Pero es necesario precisar lo que se entiende por «justo medio». La noción nos parece familiar, corriente, trasnochada hasta el punto de no esperar ya nada de ella, reconozcámoslo. Hace ya tiempo que la filosofía desistió de sacar de ella un provecho teórico y, abandonándola, la relegó a las trivialidades de un tópico. Inconsideradamente quizá, porque puede que ese lugar común del justo medio resulte ser más paradójico de lo que parece y contenga recursos aún inexplorados.

32

El justo medio está en la igual posibilidad de los extremos

1 Por mucho que trate de ocultarlo, la filosofía tiene un problema con la sabiduría. Inicialmente, sin embargo, el reparto parecía reconocido, y la jerarquía bien establecida: la sabiduría era el ideal, y si la filosofía se mantenía a distancia era por honroso pudor. La sabiduría es para los dioses, reconoce ostensiblemente Platón; nosotros, los hombres, sólo podemos aspirar a ella, sólo podemos «amarla», de modo que seremos «filósofos». Modesta filosofía... O más bien astuta filosofía: tanto comedimiento, según nos dice Nietzsche, sirvió para disimular las ambiciones de la filosofía naciente, cuando se disponía, ya desde Platón, a relegar la sabiduría a la inconsistencia de cuanto no es un saber demostrado (o revelado); y este desdén sólo podía ir creciendo con el desarrollo de la filosofía. Y es que la filosofía crecía, podía jactarse de tener una historia, y la otra no. En consecuencia, la sabiduría se vio tratada a la inversa, ya no como *sobre-* sino como *sub-*filosofía: considerada como un pensamiento que no se atreve a arriesgarse (para alcanzar lo absoluto, la verdad), o que ha renunciado — pensamiento blando, sin

aristas, embotado, templado. Pensamiento banal, en definitiva, y puramente residual (el tópico), estancado lejos de la vitalidad fascinante de las ideas: era el pensamiento del envejecimiento del deseo —si es que todavía pensaba—; en el mejor de los casos, un pensamiento resignado.

33

El asunto parecía concluido, y podía devolverse sin más la sabiduría a la infancia del pensamiento. Asunto zanjado, pretende la filosofía, asunto arreglado. «Hipócrita —le replica la sabiduría—, ni tú te lo crees. Ni lo deseas siquiera»: aunque sólo sea porque la filosofía necesita demasiado la sabiduría para alzarse, para burlarse, así como para endosarle el papel («vulgar») que no piensa desempeñar. Porque, al mismo tiempo que la filosofía abrumba ostensiblemente de desdenes a la sabiduría, no se ha dejado de llamar sabiduría a cualquier pensamiento que «sirva para vivir», como expresaban ya los griegos y como no hemos desaprendido a decir, pese a todas las precauciones que desde entonces ha ido tomando la filosofía. De alguna manera parece que nos preocupa todavía la vieja imagen estoica (o epicúrea, o escéptica...) de un sabio que pone en práctica su pensamiento, que apuesta por él para la «felicidad»; incluso esa necesidad podría ser más aguda desde que la filosofía dejó de poder respaldarse en la religión o en sus sucedáneos de absoluto, las utopías de la ciencia o de la política, de los que, conscientemente o no, era cómplice: el lugar que ocupaban está vacío, y ello hace más flagrante hasta qué punto nuestro concepto de la sabiduría ha quedado pobre en Europa. Algunas individualidades se han constituido en excepciones (Montaigne, al que volveré más adelante), pero precisamente de un modo demasiado singular para no poner en peligro hasta su posibilidad; porque la filosofía se ha quedado intrigada, inquieta quizá, pero sin poder sacar partido de la confesión sinuosa de un «sujeto», a la vez tan confidencial y tan taimada (incluso ha debido de sentirse más inerme aún); y hoy en día la atraviesa, la consume quizá, una duda: ¿cómo recargar —si es que es posible— nuestro concepto de la sabiduría? Y ello, naturalmente, sin renunciar

34

a la labor de la razón, capital adquirido de la filosofía, ni recurrir a los gurús... Prueba de ello es el ideal del «justo medio», que fue concebido por la filosofía pero quedó insulso, y en el cual se dejó fosilizar el pensamiento. A dicho ideal recurre Sócrates, apenas salido de su corsé matemático (la proporción) y todavía rígido, para enseñar la moderación: Calicles, si te crees que hay que afanarse en superar a los demás, es que olvidas la geometría... He aquí el hombre de las pasiones exuberantes a punto de caer en las redes de la dialéctica, tendidas a la vez por la ciencia y la ironía; incluso parece reducido al silencio por un tiempo. Pero hacía falta algo más para establecer la virtud, era necesaria la definición, y Aristóteles se es-fuerza en darla distinguiendo entre el «medio» en la cosa y el «me-dio» relativo a nosotros: la virtud sería lo «igual» entendido como justo medio entre el exceso y el defecto (así, a medio camino entre el miedo y la temeridad, está la «valentía»; entre la prodigalidad y la parsimonia, está la «liberalidad», etc.). En Aristóteles, es-te medio posee todavía un estatus teórico, dado que está vinculado a la naturaleza de lo «continuo» (y, por tanto, divisible) y que comunica estructuralmente con el conjunto del pensamiento, tanto el núcleo del razonamiento en lógica como el mixto en física. Pero, más tarde, con la vulgarización del aristotelismo, la noción pierde rigor y se debilita, se rebaja hasta convertirse en consejo de prudencia. El justo medio se convierte en el término medio, como lo prueba el Horacio de las *Sátiras*, *est modus in rebus*, etc. Bien es verdad que el sutil Horacio no se reduce a este justo medio timo-rato, es demasiado epicúreo. Pero la tradición que se vale de él no dejó de alabar esta sabiduría del medio, de la *aurea mediocritas* (los

latinos tenían la mente «concreta»...), que rehúye lo extremo, que

35

teme el exceso. «Medio» miedoso hasta producir náuseas, «sabiduría» a desechar.

2 Ahora bien, quisiera demostrar, a partir de lo que acabamos de empezar a ver en Confucio, que la sabiduría del medio puede ser exactamente lo contrario: no un pensamiento timorato o re-signado, temeroso de los extremos, que, al complacerse en el término medio, puede llevar a vivir a medias; sino un pensamiento de los extremos que permite, por la variación de un polo a otro, por no adoptar ningún prejuicio y no encerrarse en ninguna idea, des-plegar lo real en *todas sus posibilidades*.

Se puede comprobar en el modo en que se lee la figura de la que hemos partido....., o cualquier otra de la serie de hexagramas en la que se basa el antiguo *Libro de las mutaciones*, el *Yijing* (cf. de nuevo Wang Fuzhi, WZ, págs. 1064-1065). Pero recordemos primero que esta figura de seis trazos (hexagrama) es considerada como el desarrollo de una figura más elemental, de tres trazos (trigrama, en este caso.....), que da lugar al hexagrama-grama por «división» y despliegue de cada uno de los trazos. ¿Qué observamos entonces en la figura? Entre los trazos 3.º y 4.º, no cabe un trazo intermedio, por tanto esta figura «carece de centro» o *de medio*; al mismo tiempo, en cada uno de los dos trigramas que componen la figura, tanto arriba como abajo, hay un trazo intermedio, o sea que esta figura tiene *dos medios* (los trazos

Wittgenstein (1947): «La sabiduría es algo frío y, en esta medida, estúpido. (La Fe, por el contrario, es una pasión.) Podría asimismo decirse: la sabiduría no hace sino *disimular* la vida. (La sabiduría es como una ceniza fría y gris que cubre las brasas.)».

36

2º y 5º teniendo en cuenta que la figura se lee partiendo de abajo.....). Normalmente, observa el comentador, para que una estructura sea coherente, consideramos que es necesario que tenga un medio, y uno solo (un medio para evitar la dispersión, uno solo para evitar la divergencia); en cambio, con esta estructura sucede exactamente lo contrario, carece de medio y, a la vez, tiene dos: ¿de dónde proviene su coherencia? Desde el punto de vista estructural, por lo menos, está claro: el que haya un medio proviene de la imparidad (la de los trazos de cada uno de los trigramas); y el que no haya medio proviene de la paridad (de los seis trazos del hexagrama). Ahora bien, la figura puede leerse a la vez elementalmente, como trigrama, y de un modo desarrollado, como hexagrama. Sigamos, pues, minuciosamente la terminología china teniendo en cuenta el hecho de que, para ella, lo real siempre está en proceso (*minuciosamente*: es necesario para localizar de dónde *empieza a venir* la diferencia). En el nivel concentrado del trigrama, la estructura expresa la evolución en curso (sobre todo la de nuestro fuero interno) en la fase en que todavía no se ha desplegado: en esta fase no hay nada que no sea centro, o medio, señala el comentador, ya que, en ese grado fundamental de las cosas, ninguna disposición excluye las demás, todo es todavía unitario y puede ser un medio; en cambio, en el nivel desarrollado del hexagrama, la estructura de la misma figura expresa la evolución cuando ya está completamente desplegada y cuando todo lo que se actualiza individualmente ha hecho valer su coherencia: en esta fase del advenimiento concreto, ya sólo hay «vías» diversas y «no se ve el medio»; o, más exactamente, como no se puede introducir una distinción jerárquica y todo lo que está en su lugar es efectivo, «no se puede establecer el medio». Dicho de

37

otro modo, todo, en su principio, puede ser un medio; de la misma manera que, una vez que «algo» se ha realizado, ya no hay medida del medio posible, la noción se disuelve y de los fenómenos sólo se ve su viabilidad, es decir aquello a lo que se debe su realización. Así, gracias a esta «sutileza» de la ausencia de medio (único), concluye el comentador, el *Yijing* puede poner en evidencia la lógica unitaria que obra constantemente en el seno de lo real (cf. el trigramma) al tiempo que son «prensadas» hasta el final –y, por tanto, completamente explotadas– todas las posiciones posibles (cf. en el nivel del hexagrama).

Queda por considerar lo que una estructura de dos centros, o de dos medios, nos hace ganar en inteligibilidad. A partir del momento en que no hay más que un medio, observa el mismo comentador, lo real se estabiliza en él, se inmoviliza y ya no puede cambiar; y sólo si hay dos centros, o dos medios, por variación entre ambos, puede producirse el «cambio», que es la realidad de lo real. Así, al contrario de la fijación a la que llevaría toda monopolización debida a un centro único, la lógica de lo real es la de una regulación que, variando de un polo al otro, como en este caso los dos centros del hexagrama, permite a lo real ir cada vez hasta el final de la vía que ha tomado. Lo mismo es válido para la conducta: la incapacidad de evolucionar es contra lo que se rebelaba Confucio cuando rechazaba cualquier posición determinada, ya que esta fijación se encuentra ya implicada en la monopolización que constituye toda idea; lo que recomendaba, en cambio, era poder *lo uno igual que lo otro*, es decir, como recordaremos, tanto «comprometerse» como «retirarse», tanto ser «pronto» como «durar», y, por tanto, ir en cada caso hasta el final de lo «posible», explotando al máximo cada «momento» particular. La noción de *justo medio* no es

38

ajena a ello, pero repensándola. Este «justo medio» es «justo», efectivamente, porque está regulado: uno no se inmoviliza, no se «obceca» en ninguna posición, y no deja de evolucionar para adaptarse a la situación; asimismo, hay un «medio», pero desdoblado: está en uno y otro extremo, en sí tan legítimo uno como el otro, como lo son, en la figura del hexagrama, sus dos medios opuestos.

Este justo medio está, pues, en lo opuesto del término medio de una sabiduría timorata: cuando se llora tres años por un duelo, advierte este pensador, este dolor profundo es legítimo, es un «me-dio» posible; y cuando, con ocasión de un banquete, se bebe sin medida, esa alegría desbordante es igualmente legítima, y también es un medio. Lo mismo sucede en política: cuando hay que atender a las necesidades del pueblo, la beneficencia del príncipe es un medio; y, cuando hay que sacrificar o castigar, su rigor también lo es. Así, puede uno comportarse de maneras diametralmente opuestas, sin que dejen de ser medios, sin que dejen de estar justificadas; dicho de otro modo, todas estas experiencias pueden ser «desarrolladas hasta el extremo» y ser medios.

Traduzcamos: puedo ser el más apasionado como el más impasible, entregarme por completo a la fiesta como a la soledad, dedicarme hoy al trabajo y mañana al placer... viviré ambas alternativas *a fondo*, viviré tanto mejor una por cuanto haya vivido plenamente la otra, y sin *exagerar* en ninguno de los dos casos (pero de «mí», naturalmente, no se podrá decir nada: careceré de carácter...). Hay que entender bien de dónde proviene el medio: no se trata de pararse a medio camino, sino de poder pasar *igualmente* de lo uno a lo otro, de ser capaz de lo uno *tanto como* de lo otro, sin estancarse en ningún lado, eso es lo que constituye la «posibilidad» del medio.

39

Si no, uno vivirá su dolor a medias, igual que su alegría, uno no podrá ser plenamente benéfico ni suficientemente riguroso y se quedará perpetuamente en el intervalo («entre

lo que puede vivir y lo que puede morir», dice precisamente ese pensador). El verdadero medio debe entenderse positivamente, como el hecho de poder igualmente lo uno y lo otro; y no negativamente, como el no atreverse ni a lo uno ni a lo otro. Limitándose al término me-dio, prosigue el comentador, la gente cree evitar las críticas; pero, en lugar de poder tanto lo uno como lo otro por completo (como Confucio), nunca «podrán» sino de manera a la vez exclusiva y mezquina: de manera parcial en ambos sentidos de la palabra (porque nunca «viven» a fondo y porque olvidan la posibilidad in-versa), en lugar de «poder» como variando de un polo al otro, de un medio al otro, de un modo «total».

3 No sólo este justo medio se opone al término medio de una sabiduría timorata, sino que vemos cómo se distingue de la medianía aristotélica (cf. *Ética a Nicómaco* II, 5); incluso, por ambas partes, se ve implicado todo el trasfondo conceptual, por tanto vale la pena remontarse en la diferencia: 1) mientras en el lado griego, el medio propio a la virtud se enfoca desde la perspectiva de la acción (*érgon*) y se concibe de manera técnica, según un modelo establecido como objetivo (de tipo matemático: por divisibilidad, igualdad, proporción, es «uno», y el error es «múltiple»; en el tras-fondo está el *kósmos*, como en el *Gorgias* 504a), la concepción china se sitúa en una Lógica de desarrollo, ya que lo real se concibe según la categoría del proceso: este medio es tal porque, al poder variar de un extremo al otro, la regulación es continua; 2) Aristóteles tiene la idea de un medio variable, que no sea sólo aritméti-

40

co (como 6 entre 2 y 10), sino relativo a cada uno (una cantidad de comida es mucha para uno y poca para otro), y procede por adaptación circunstancial («en el momento debido», «en los casos y respecto a quienes es debido», etc.), pero no tiene la idea de un medio por variación de un extremo al otro, igualmente posibles, como en el concepto chino de los *dos* medios; 3) el justo medio aristotélico concierne sólo la virtud ética (e incluso no hay justo medio de la moderación); en cambio, el justo medio chino corresponde a la lógica de todo proceso (que, para ser continuo, debe ser regulado). No están en China lo real, por un lado, y el bien, por otro; de lo que procede lo real y lo que constituye la condición de su advenimiento, como justo medio de la regulación, es también la norma del bien. O, mejor dicho, no es una norma, sino sólo la «vía» por la cual lo real es viable, el *dao*.

4 Uno no se detendrá, no se «obcecará», en ninguna posición y, para ello, evolucionará de un extremo al otro de las posibilidades: ¿sería esto válido en cuanto a nuestras posiciones teóricas? Pero eso significaría que la única «posición» teórica sostenible consiste en no fijarse en ninguna y que, lejos de inmovilizarse a medio camino de los extremos, su justicia, como la de la conducta, depende del caso ante el que uno se encuentra: se disolvería la posibilidad misma de una verdad. No porque hubiera que dudar de ésta, ni porque se tuviera que relativizar, sino simplemente porque «adherirse» así a una posición determinada «sin saber ya evolucionar», nos dice el comentador (Zhu Xi), sería malograr, reducida bajo una norma común y envarada por ella, la capacidad de extrema variación que constituye la *amplitud* de lo real.

Resumiendo un debate entre escuelas, Mencio dice: están, por

41

una parte, los que preconizan el «todo para mí» (Yang Zhu) : «incluso si, a cambio de un solo pelo de sus cabezas, pudieran hacer el bien al mundo, no lo harían»; por otra, los que preconizan «igual amor por todos los hombres» (Mozi): «aunque tuvieran que ser aplastados de la cabeza a los pies por el bien del mundo, lo harían»... Otro, Zimo,

«se mantiene en el término medio» entre estas posiciones adversas; así, al «mantenerse en medio», se encuentra «más cerca». Pero «atenerse al medio» «sin sopesar la variedad de casos» es como «tener sólo una posibilidad». Y Mencio concluye: «lo que rechazo de tener sólo una posibilidad es que ello expolia la vía (el *dao*); uno promueve una posibilidad, pero pierde cien» (VII, A, 26).

Una vez más, para ser justo, el medio no puede ser único, no se encuentra a medio camino entre las posiciones adversas (en este caso equidistante de la generosidad y el egoísmo), tampoco consiste en conciliarlas: por ejemplo, sugiere un comentarador, buscando el bien del mundo sin correr riesgo alguno. Porque, si las posiciones adversas del altruismo y el individualismo son igualmente abusivas cuando son sistemáticas (cuando se constituyen en posición), también puede ocurrir que convenga sacrificarse por completo, como lo exige el extremo del altruismo (por ejemplo, Yu el Grande, que para remediar el diluvio pasa años fuera de casa); o abstraerse de cualquier preocupación por el mundo, como preconiza el extremo del individualismo (como Yan Hui, solitario y se-reno en su callejuela). Toda la diferencia está en la ambigüedad del término «tener^e», y con ella juega este pasaje: entre mantener algo y atenerse a algo, limitarse a ello: es justo mantener el justo medio, pero no sujetarse a él, «adherirse» a como dice el comentarador, e inmovilizarse en él. En cuanto uno se aferra al justo

42

medio, que no deja de variar, se ve condenado a perderlo en la mayoría de los casos. Por tanto, si el sabio carece de ideas, como vemos más precisamente, es porque no se aferra a ninguna idea. Lo mismo es válido para el «medio» (de los confucianos) y para el «vacío» de los taoístas. Efectivamente, ¿qué es el «vacío»? «Por lo que se valora el vacío de la mente», dirán los *taoizantes* (cf. Han Feizi XX, «Jie Lao»), es porque en él nuestra intencionalidad permanece libre e indeterminada; ahora bien, en cuanto uno *se apega* a este vacío de la mente, tiene su intencionalidad puesta en él, y ésta se ve entonces determinada por él: entonces ya no es vacío de la mente (ésta vuelve a estar ocupada), el «vacío» se ha perdido.

El medio, el vacío: mantener el medio no es atenerse al medio, mantener el vacío no es atenerse al vacío. Porque quien se atiene al medio se ve inmovilizado por él y pierde la amplitud del justo medio; asimismo, quien se atiene al vacío se ve obnubilado por él y pierde la libertad de espíritu deseada. Pero, entonces, ¿cómo y qué se «mantiene»? Desaparece la «tesis» -*thésis*-. Y al desvanecer-se deja traslucirse lo que constituye la profundidad de la banalidad de este dicho de sabiduría que varía siempre y dice *sin aferrarse nunca*: al mismo tiempo que se dispensa, que se «gasta», siempre retirado.

43

Expuesto y oculto

1 ¿Qué dicho es éste que se resiste a lo que uno espera de él, que (al menos al principio) resulta decepcionante: que no toma posición ni busca decir la verdad y que, al prolongarse, de un aserto a otro, se acumula *pero sin progresar*? Este «dicho» de sabiduría está demasiado fragmentado para concatenarse, nunca será discurso; de hecho, ni siquiera es seguro que se complete: todos esos asertos dispersos no son necesariamente retazos, pues todo parece expresado en ellos en todo momento, y no se expresa *más* en el momento siguiente. Pero, precisamente, ese «todo», al no estar crispado por deseo alguno, al no verse turbado por ningún drama, se avecina a la nada; al carecer de problema, este dicho no tiene por dónde agarrarlo: no demuestra (ni revela), tampoco construye, ni siquiera se sabe si muestra, hasta tal punto no lo realza ningún efecto, hasta tal punto va desgranándose con el tiempo, tan bien engarzado en

sus fórmulas, hasta tal punto parece un pronunciado para sí, de tan discreto. Nada resiste más que este dicho sobre el que uno se desliza sin encontrar resistencia: a veces demasiado lapidario para proveer en razón y servir de lección, y a veces demasiado anodino para merecer reflexión. Dicho banal, sin gancho, ante el cual sólo puede uno pasar de largo; lo malo es que, con el siguiente, uno se queda igual.

45

El maestro dijo: «Por la mañana, oír la vía; al anochecer, morir, ya va bien» (IV, 8).

«Va bien» o, más exactamente, «es posible», dice el texto del *Lunyu*. El aserto termina sin más explicaciones acerca de ese «va bien», «es posible», y no es evidente de dónde proviene su consistencia: toma poco partido, se pronuncia poco. O, mejor dicho, es-te aserto no se termina, se disuelve por sí mismo, apenas iniciado, y sin que se haya inmutado, ni siquiera intrigado, el pensamiento: casi no destaca en su desarrollo, apenas constituye un acontecimiento, apagado como parece. En él el pensamiento casi no se percibe, no se impone una idea. Se podría desesperar, no sólo de encontrarle significado, sino de encontrarle significancia; y el traductor, efectivamente, no puede ocultar su decepción: quisiera uno reconocer en semejante sentencia, nos dice Legge, «una vaga aprehensión de alguna verdad más alta que la que los sabios chi-nos han sido capaces de proponer». Sin embargo, la tradición china pretende exactamente lo contrario: que en estas palabras se dice lo esencial; incluso que, en cierto modo, Confucio dice con ellas todo: la vida — la «vía» — la muerte, el principio y el fin, ese lapso, suficiente para realizarse, que separa el anochecer de su mañana y, entre ambos, lo «posible», por lo que la vida se vuelve legítima. Esta sentencia lo dice todo, o quizá «decir» esté de más: en pocas palabras, consigue, más que decir, captar o, mejor aún, dejar pasar. Precisamente porque no tematiza, porque no teoriza; porque no supone nada, no apela a nada, incluso, como ya hemos dicho, *no establece nada*. Toda su fuerza, en definitiva, reside en ser tan poco pronunciado; y es que por esta discreción, por su insinuación, consigue dar a entender lo que ningún discurso puede

46

decir —no porque sea inefable (puesto que uno siempre consigue decir), sino simplemente porque, en esta fase (la de lo más «cerca-no»), no hay *qué decir*—; de otro modo, el pensamiento construye necesariamente, rige y, por ende, se despega: sólo ese «posible» (o ese «va bien») que no puede ser objeto de ninguna particularización y, por tanto, de ninguna noción, pero del que sabemos ya que reúne lo efectivo y lo legítimo, concilia obligaciones y valores, y proporciona a la vida su única justificación de fondo, es decir re-cogida del fondo mismo de la existencia, la única que no es proyectada, inventada y, en consecuencia, forzada: que no viene de fuera.

Al ser puntual y estar aislado, uno puede creer dominar este dicho colocándolo, como hace Legge, en este género diverso pero continuo a lo largo de nuestra historia, ya que siempre vuelve a aparecer bajo una forma u otra, que es el de la «sentencia» o, más ampliamente, el de la forma «breve» en general. Clasificación demasiado formal e insuficiente, porque, bien mirado, este dicho de sabiduría, tal como lo descubrimos en China, escapa a los dos grandes géneros que se han sucedido en nuestra cultura: a diferencia del adagio de la tradición antigua («dicho», refrán, proverbio), no extrae su consistencia de un acuerdo de opiniones que se remonte a épocas remotas; y, a diferencia de la máxima (en su empleo moderno: agudeza, *Witz*, aforismo), tampoco extrae su consistencia, a la inversa, de una originalidad manifiesta. El adagio es esperado (incluso ese carácter convencional es lo que le confiere autoridad), el *Witz*, en cambio, busca sorprender, impresionar, engañar (entre ambos, está el giro de la Edad Moderna, marcado en La Rochefoucauld y radicalizado por el romanticismo, que

constituye la aparición de un sujeto); así, mientras el adagio se prevale

47

de su impersonalidad, la máxima moderna se prevale de su singularidad y la reivindica.

Ahora bien, el dicho de sabiduría es a la vez personal y común; más precisamente, se enuncia en el punto de encuentro -en la transición- de lo personal y lo común: no da a entender la *dóxa*, ni juega con la «paradoja». No inventa, en su nombre, ni reproduce la opinión de los demás; ni impresiona, ni busca destacar por su originalidad, ni tampoco se dejará nunca fundir, confundir, asimilar por completo. Según la fórmula corriente de los comentado-res, este dicho es «cercano», incluso es el *más cercano*, y sin embargo «uno no puede agotarlo», porque al mismo tiempo que se expone de manera obvia, conserva en él un fondo oculto. No porque lo disimule, sino porque ese fondo es inagotable: bajo la banalidad manifiesta del dicho, que a menudo resulta anecdótico, incluso anodino, puesto que suele ser *a propósito de*, circunstancial, hay un sentido, en el tejido de las fórmulas, que queda en suspensión o, mejor dicho, en retención, que uno puede explotar sin fin.

Un «sentido» -el término parece muy común-, pero ¿se trata realmente de un «sentido»? «Sentido-sabor^f», dicen los chinos, y es que esas fórmulas no se dirigen a la inteligencia, no tienen que ser penetradas, descifradas, sino que se «disuelven» en el pensamiento (por eso se dice de ellas que hay que «saborearlas»). Se disuelven, no necesitan que se las analice; incluso tardan un tiempo in-finito en disolverse, o no se disuelven nunca por completo (por eso se «retienen» de memoria): no hay exégesis que llevar a cabo para llegar a la claridad (de una «idea»), sino que se produce una imbibición que el comentario chino, limitándose a glosar sobre ca-da una de las palabras, muy lejos de cualquier operación hermenéutica (porque sería necesaria la distancia), pretende simple-

48

mente favorecer; y por esta disolución, que no tiene fin, un dicho así «da que pensar», como se suele decir.

2 Pero ¿qué significa *dar que pensar*? No tanto ¿qué es dar?, cuando lo que se da es «que pensar», como ¿qué es «dar» al otro (como ocasión), cuando el otro, a partir de ahí, tiene todo por hacer? Porque este dicho no nos instruye y el único recurso que a uno le queda es pensar y progresar por sí mismo. Ya dije anteriormente cual era la doble característica del dicho confuciano, incitativo al tiempo que indicativo (cf. *Le détour et l'accès*, capítulo VII): incitativo en la medida en que no enseña, no pretende dar lecciones, si-no que tiende a despertar la mente de su receptor; *indicativo*, porque se limita a empezar a decir y encaminar al otro. Si nos ceñimos a nuestras nociones, hay a la vez alusión (por la dimensión de lo implícito) y sugestión: solicitando lo más ligeramente posible el pensamiento. Lo más ligeramente posible pero, por eso mismo, de la manera más continua, puesto que la solicitud no tiene fin: precisamente porque ese dicho nos es tan poco impuesto, porque no tiene la consistencia de una idea, uno no puede evitar verse «impregnado» por él, dirán los comentaristas. En lugar de forzar el pensamiento, se infiltra en él y, disolviéndose, lo «baña» y lo contamina. Y un sentido (sabor) se esparce entonces de forma continua, imperceptible, progresiva. El dicho se extiende cual *mancha de aceite*, como se suele decir; y, al propagarse tan discretamente, no deja de conducir a otros aspectos, hace enfocar otras fa-cetas más amplias, todavía no localizadas. Su «sutilidad^g», por utilizar otra noción china -igualmente válida hablando de un cuerpo o de un sentido: sentido sutil, substancia sutil-, es *indiciaria*.

Ji Wenzhi reflexionaba tres veces antes de actuar. Al oírlo, el Maestro dijo: «Dos veces ya va bien» (v, 19).

Otro dicho que termina con el mismo «va bien», «es posible». Pero, una vez más, tampoco es conclusivo: la advertencia es sucinta, leve, abierta y nada acuciante; al liberar al otro del principio al que se ha aferrado, en este caso, conteniéndolo de contenerse (ya que una prudencia sistemática se vuelve excesiva), se guarda ella misma de constituirse en principio, de ser categórica y prescriptiva. Dicho tenue, apenas pronunciado, a propósito de una minucia: lo llamaré indiciario para distinguir este dicho de sabiduría del estatus que se otorga a lo particular en filosofía. El detalle de que trata no debe considerarse en una relación inductiva, en pos de una definición abstracta, como hemos aprendido a hacer desde Sócrates (a propósito de la «piedad», de la «valentía», etc.): a partir de ejemplos e «introduciendo» una generalidad (*epagôgê*) remontándose al en-sí común (el de la definición, *lógos*, a partir de ahí válida en todos los casos que se presentan). Aquí, ese particular no tiene valor de ejemplo (ni de «instancia» en el sentido lógico), sino de detalle o, más exactamente, de *indicio*, porque también debe ser superado. Pero en lugar de que tenga que desembocar verticalmente (por abstracción) a una universalidad de esencia (y ello con el conocimiento por único objetivo), su capacidad de efecto lo lleva a comunicar transversalmente, poco a poco, con todas las demás facetas, aspectos o «momentos» de la experiencia. Indicio significa que ese detalle se ve, que es patente, pero que, al aparecer, remite a un fondo oculto, que ayuda a descubrirlo: como rasgo individual, tomado localmente, incidentalmente, este dicho es revelador de una globalidad, de la sabiduría o de la «vía» (la de

50

un justo medio imposible de fijar, como ya hemos visto), que, como tal, es omnipresente, pero se deja captar –o localizar– mejor bajo ese aspecto, a través de ese rasgo. «Mejor», es decir de manera más oportuna, o sea, como ya hemos visto en Confucio, dependiendo de lo «posible» y del «momento».

Otro ejemplo: «El Maestro pescaba con anzuelo, no con red; en la caza, nunca disparaba a un pájaro que estuviera posado» (VII, 26). «Viendo cómo el sabio trataba a los animales», dice más pesadamente el comentador, «uno se da cuenta de cómo trataba a los hombres; si se portaba así en las pequeñas cosas, uno puede advertir cómo se portaba en las grandes»: la indiciariedad del dicho consiste en que deja entrever, por ensanchamiento progresivo, a partir del aspecto que le es propio, por fútil o prosaico que pueda parecer. Ha aparecido una *abertura* tras la cual empieza a perfilar-se la vía, un «ángulo» es suscitado (cf. VII, 8). Porque, tratándose de la sabiduría, y si uno sabe desplegar su banalidad, este carácter ínfimo del detalle nos revela cada vez un mundo, el mismo: el todo de la sabiduría, o de la «vía», que uno explorará infinitamente; así, por tenue que sea el tema, siempre –*pero en cierto modo*, es decir por el *sesgo* que le es propio–, cada uno de los dichos lo expresa todo: en ellos lo ínfimo es infinito.

«La palabra del sabio, en un principio, no es diferente», dicen los comentadores del *Lunyu*; o el sabio, «en un principio, no dice dos cosas distintas» (Cheng Yi, Zhu Xi). Este «en un principio» es importante. Porque, mientras que, por un lado (el de la filosofía), la totalidad debe ser construida, elevándose de lo particular a lo general (*vía* la abstracción, la sistematización), por otro, el de la vía o de la sabiduría, esa totalidad es una *globalidad* que siempre está aquí y siempre se muestra, aunque localmente, *de soslayo*, por un

51

extremo o por otro (y lo mínimo es entonces lo más revelador):

igual que la «vía» de la regulación se deja ver en los infinitos fenómenos de la naturaleza, la de la sabiduría se deja ver en cada aspecto de la conducta regulada del sabio. Dicho de otro modo, mientras que la filosofía establece un horizonte de la mirada (las esencias, la verdad), la sabiduría, o la vía, es *fondo*, es «fuente», como suele decirse en China: no deja de manar en todo momento y por todas partes, y siempre en el mismo plano, puesto que tanto la sabiduría como la naturaleza se guardan de privilegiar nada. Por eso no se puede ver ese fondo, *porque está continuamente expuesto*, hay que hacerlo observar; por eso, respondiendo a su función indicaría, el estatus del dicho de sabiduría es el de la observación: tanto si va dirigida de manera particular, *ad hominem*, como si se presenta como una recomendación más general, de principio a fin, del *Lunyu*, en el fondo Confucio no hace sino «observaciones».

Ahora bien, ¿qué es una *observación*? –puesto que, a falta de una noción mejor establecida, tendremos que ceñirnos a ésta–. Una observación no tiene la misión de decir la verdad, como se sobren-tiende en un enunciado corriente; tampoco de inducir ni de ilustrar (como lo haría un ejemplo), no expone una idea. No es tética. Pero subraya lo que podría pasar inadvertido, llama la atención del interesado, y lo hace en el momento, incidentalmente, de pasada –la observación es marginal–. Su función no es definir (ni construir), sino *señalar*: se define una generalidad (el ejercicio socrático), pero no una globalidad; de ésta sólo se puede tomar consciencia, a partir de un punto particular, sólo puede uno «per-catarse» de ella. Confucio no deja de hacer observaciones para que los demás tomen consciencia, por un sesgo u otro –de pasada, de manera local, incidental–, de la globalidad de la sabiduría o de

52

la vía que continuamente se ofrece a la vista, y siempre en el mismo plano, que sin cesar nos sobrepasa: gracias a su observación, hace que se destaque momentáneamente el fondo de evidencia que, precisamente porque no deja de ofrecerse, de *exponerse*, se nos escapa.

3 Al ser puntual, al haber sido hecha de pasada, incidental-mente, una observación no puede construirse ni prolongarse (si no, corre el riesgo de constituirse en cortina y perder su función indicadora). En cambio, se renueva con otro sesgo, en otro momento, al hilo del tiempo. Así, en lugar de progresar, el dicho confuciano no deja de evolucionar o, más precisamente, de *variar*: a su *brevitas* responde su *varietas*, y ésta compensa aquélla.

Como la sabiduría de Confucio es la de lo «posible» o del «momento», la observación es el dicho que llama la atención dependiendo del momento. Por eso, sobre el mismo tema (por ejemplo, ¿qué es la piedad filial?), Confucio puede contestar de forma distinta a cada uno de sus sucesivos interlocutores (II, 5, 6, 7, 8): lejos de estar obligado por una definición preexistente o de pretender crearla él mismo, sus palabras siempre las dice *a propósito*, en situación. Incluso puede, en el mismo momento, contestar lo contrario a uno y a otro: a uno le aconseja que primero consulte a sus padres, y al otro que pase inmediatamente a la práctica (Xi, 21). No hay en ello contradicción, y Confucio lo explica: el segundo tiene tendencia a ir a la zaga, por eso le da impulso; el primero tiene ímpetu por dos, de ahí que trate de retenerlo. Dado que el jus-

Wittgenstein, el autor de las Observaciones (Bemerkungen): »Hay observaciones que siembran y observaciones que cosechan» (1949).

53

to medio de la regulación no se puede dictar (como principio), si-no que depende completamente de la ocasión, el dicho de sabiduría, al referirse a él, sólo puede ser circunstancial: siempre hay que «pesar^h» lo posible. Por tanto, sin preocuparse por la

esencia o la verdad (abstracta, intemporal).

La observación no varía sólo dependiendo del interlocutor y del momento, también según el sesgo utilizado. De ahí la extrema diversidad que se encuentra en el *Lunyu*. Diversidad de registros: «personal», «político», «moral», «educativo», etc. (todas esas categorías, naturalmente, son anacrónicas); diversidad de «objetos»: un rasgo de carácter, una apreciación, una noción, una asociación, una constatación, etc.; por último, diversidad de géneros: sentencia, diálogo, apotegma, anécdota, comentario, cita, etc. En pocas palabras, la gama sigue siendo amplia, abierta, por lo menos tanto como en nuestra *chrie* antigua (y la sabiduría es efectivamente la palabra anterior a la especialización, a la clasificación, a la ordenación). También nuestros humanistas preconizaron la *varietas* (Erasmus, Montaigne): por la discontinuidad que produce, impide la monotonía y sirve de defensa contra el aburrimiento; todo discurso que no sepa variar se vuelve insistente, estereotipado y, por ende, pedante. Pero en Confucio este carácter evolutivo de la palabra, tal como se descubre a través de la sucesión de observaciones, se adapta óptimamente al propósito mismo de la sabiduría (propósito, naturalmente, demasiado abstracto). La observación se hace de pasada, incidentalmente: por eso, a través de ella, no se detiene uno en posición alguna, no se aferra uno a ninguna idea. Al renovarse, la observación permite mantener el pensamiento constantemente atento; así, al llamar de nuevo la atención de otro modo, resiste a la fijación y, por tanto, al dogmatismo o, para uti-

54

lizar la palabra de Confucio, la «terquedad». Al variar sus observaciones, Confucio no se instala en su pensamiento, no se encierra en una opinión ni en un «yo» particular.

4 El *Lunyu* empieza con estas palabras:

El Maestro dijo: «Estudiar y en todo momento [o: en el momento oportuno] aplicar ¿no es acaso una satisfacción? Que vengan amigos de lejos ¿no es acaso una alegría? Ser ignorado por los demás y no experimentar resentimiento alguno ¿no es acaso ser un hombre de bien?».

Estas palabras confirman de entrada todo lo que hemos visto del dicho de sabiduría: no construye nada, no arriesga nada, no in-venta nada; *no se despega* (del sentido común, de la experiencia), sigue siendo «cercano». Su estatus es el de la observación que llama la atención cada vez sobre un punto en particular (arremetiendo con el «¿no es acaso?»). La fórmula está hecha de tres observaciones sucesivas que, por su independencia, producen una variación. El estudio, la amistad, el ser ignorado por el mundo son temas diversos abordados uno tras otro, son recursos, separados uno de otro, por los que el dicho se renueva y no puede estancarse: no se fija, no se «clava», no tematiza; las tres fórmulas se mantienen paralelas y se presentan en un mismo plano de igualdad, sin que ninguna sobrepase ni sirva de principio a otra.

Por lo demás, el comentario chino sobre este punto es decepcionante (pero ¿hasta qué punto puede comentarse una observación?). Al tener la necesidad (ideológica) de erigir el pensamiento de Confucio en doctrina (el «confucianismo», sobre todo a partir del siglo XI d. C.), no puede limitarse a esas observaciones

55

sucesivas, incidentales, que se presentan en un mismo plano; así que construye el dicho (un lector japonés como Sorai, en el siglo XVII, se mostraría sensible a esta desviación): si nuestros amigos vienen de lejos (2), dicen los comentaristas neoconfucianos, es porque se ven atraídos por la capacidad moral que el estudio (1) (cf. el concepto menciano de la irresistible atracción que ejerce la moralidad) ha

desarrollado en nosotros ; y, si hay amigos que «vienen de lejos», con más razón vendrán los que están cerca... Asimismo, si soy sensible a la alegría en mi relación con los demás (2), es que primero he experimentado una satisfacción interior gracias al estudio (1), y mi ausencia de resentimiento hacia el mundo (3) también es consecuencia de ello: el estudio-aplicación mencionado en el inicio se convierte en la condición, se ve colocado en la «base», sirve de principio, y lo demás dimana de 61: el dicho está concatenado, se vuelve «moral».

Convertir el estudio en principio (el de la formación del «hombre de bien») y construir a partir de 61 este dicho, incluso el resto de los del *Lunyu*, es lo que hizo el confucianismo al constituirse en ortodoxia (frente al «vacío» de los taoístas y al «nirvana» de los budistas); así se pierde lo que el dicho inicial tenía de abierto, de *igual*. Pero, al mismo tiempo, bajo la diversidad de enfoque, o de sesgo, con que empieza cada una de estas observaciones, uno no puede si-no reconocer que se produce progresivamente cierta coincidencia. La satisfacción-la alegría-la ausencia de resentimiento: por diferente que sea el enfoque, estas fórmulas apuntan en una misma dirección; convergen en alguna parte, más allá de sí, mejor dicho, gravitan alrededor de un centro, dan a entender la existencia de un fondo común. A través de esta discontinuidad, se produce una continuidad que deja suputar una unidad. Pero ¿de qué unidad se trata?

56

El Maestro dijo un día a uno de sus discípulos, considerado como el más avanzado: «Mi vía, hay una unidad capaz de atravesar-la» (IV, 15). Su discípulo se limita a asentir, ha entendido; y la fórmula, posteriormente, sería constantemente citada. Hay que leerla con detenimiento: esta unidad es una unidad por «ensarte» (como se ensartan las monedas agujereadas, precisa el comentador). Si bien no se concatenan, y por tanto no progresan, las observaciones sucesivas que forman el dicho de sabiduría no dejan de estar atravesadas por un único hilo y de estar unidas por él. Se pueden concebir, pues, dos modos diferentes de unidad del pensamiento: por un lado, la operación de la filosofía, por abstracción-construcción; por otro, la de la sabiduría, por ensarte y continuación. La filosofía «concibe», la sabiduría *atraviesa*. Mientras que la primera operación trata de suprimir la diferencia (en un género común: en pos de una identidad de esencia), la segunda tiende a *enlazar* la diferencia haciendo «comunicar» entre sí, desde el interior, todos los casos abordados, por diversos que sean: de una observación a otra, el dicho de sabiduría no deja de «modificarse»; pero, a través de esta «modificación», un mismo sentido-sabor no deja de «pasar¹». La primera operación es de sistematización; la segunda, de variación. En otras palabras, la primera lógica es la lógica panorámica de la filosofía, y la segunda es la lógica itinerante de la sabiduría

(Montaigne también es un itinerante: ¿acaso no son todos sus *Ensayos* una variación, pero desplegada y no alusiva como la china?): en lugar de establecer un punto de vista cenital, que abarque lo más ampliamente posible el horizonte, ésta no deja de recorrer, por vueltas y rodeos (horizontalmente), el plano igual del pensamiento. Detrás de la primera se ve la modelización griega dominada por la idea que se descubre, el arquetipo y el *êdos*; bajo la

57

otra se encuentra la atención que en China se presta a la evolución por transformación, al desarrollo de un proceso.

5 En ambas puede uno esperar que haya analogía, o más bien homología, entre algo «real» y lo que de ello se dice: a la arquitectura del mundo responde la estructura del discurso filosófico; al desarrollo sin fin de las cosas, el desgranado de las observaciones. El dicho de la sabiduría es considerado «cercano», incluso *el más cercano*; es obvio, su sentido es

banal y, al mismo tiempo, guarda en sí un fondo oculto: la unidad que constituye su fuente —cf. el sabio «en un principio no dice dos cosas distintas»— y que no deja de atravesarlo. Lo mismo se dice de «la vía»: la vía del hombre de bien «se despliega» —o «se dispensa», «se gasta»-, y «está oculta» a la vez (*Zhong yong*, párrafo 12). Se expone, accesible a todos, incluso a los menos dotados, y, al mismo tiempo, los más sabios nunca la alcanzan por completo. La misma fórmula se encuentra también, y de un modo más general, a propósito del antiguo *Libro de las mutaciones*, el *Yijing* («Gran comentario», B, 6): igual que «sus palabras», «a través de vueltas y rodeos», o «por un sesgo u otro», «alcanzan el centro», los hechos-situaciones que sugiere están «expuestos», «manifiestos» y, a la vez, «ocultos^k». El traductor, que no lo entiende, añade un «parece» (cf. Legge: *the mat-ter seem plainly set forth, but there is a secret principle in them*); otro, Philastre, traduce: «las cosas están extendidas y ocultas», pero añade entre paréntesis un signo de interrogación para indicar que el sentido se le escapa... Porque parece haber contradicción, y el texto es ilegible. A menos que esta contradicción proceda de una lógica particular, la de nuestra metafísica, y que, superándola, se vuelva inteligible.

58

«Expuesto» y «oculto»: resulta que, en definitiva, se dice de la «vía» lo que Heidegger dice de la *phýsis*. Lo que justifica esta coincidencia es que también de la *phýsis*, pensada como emergencia, no sólo se dice que necesita su otro, o que supone su contrario, sino que se nos advierte (Marlene Zarader) que hay que pensar ese contrario como parte de la *phýsis*. Igual que aquí el contrario de su despliegue —su retiro oculto— forma parte de la «vía»: al dispensársenos constantemente, no deja de retirarse. En el seno del despliegue, de la exposición, reina un «sustraerse» (*ein Sichentziehen*) que constituye su fondo (reserva), que es su condición; o, también en términos heideggerianos, al «ser» que se despliega como revelación, y que así se nos dispensa constantemente, le pertenece no obstante una velación-ocultamiento (*Verbergung*) que lo constituye intrínsecamente: entre el despliegue y el retiro, no hay sólo yuxtaposición (o coordinación, o sucesión...), sino un «empalme» (*Fügung*), que es sobre lo que hay que pensar.

Todo el problema, pues, está en ese «y» (expuesto y oculto). En Heráclito, interpretado por Heidegger, la naturaleza «gusta de ocultarse» y, al mismo tiempo, hay un *pólemos*, combate, que la emergencia debe librar para emerger a cada instante; y, para Heidegger, en esta desconcertante intimidad de los contrarios, hay un «enigma»: a través del de la plurivocidad esencial de la *phýsis*, el enigma final, el del «origen». Una vez ante él, el filósofo no podrá sino «esforzarse en mirarlo fijamente». Ahora bien, en chino, la palabra vacía (*er*¹), que une los caracteres correspondientes a «ex-puesto» y «oculto», significa a la vez «sin embargo» y «de suerte que»; instaura a la vez una relación de oposición y de consecuencia. Se puede interpretar tanto «expuesto y, sin embargo, oculto» como «expuesto y, por tanto, oculto». Incluso llegaría a traducir,

59

para llevar al límite este segundo sentido, «expuesto hasta el punto de estar oculto». Conforme a la lógica procesiva que todo con-tiene en chino, esta palabra vacía expresa a la vez la tensión y la transición: aquí, la transición que no deja de producirse entre los dos polos opuestos de lo expuesto y lo oculto. Porque, para todo lo «real», y lo mismo puede decirse del «sentido», eso sólo existe —y en ello consiste la *vía*— en la transición de los contrarios, de lo expuesto y lo oculto; dicho de otro modo, toda «existencia» es a la vez tensa y transitoria. Así, captada en la juntura de esta palabra, de esta palabra vacía que le proporciona todo el juego necesario, esta tensión-transición es lo contrario de un enigma: es una evidencia. Mejor dicho, no lo «es» (puesto que no se trata del ser), si-no

que «juega», *se ejerce*, en (con) una completa evidencia (el punto de vista que predomina en China es el de la «marcha», del funcionamiento). Se podría, pues, concluir, aunque para reanudar inmediatamente: lo que la filosofía trata como enigma (o, más religiosamente, como misterio: el que el «ser» no se dé sino retirándose, nos aproxima a la Biblia) la sabiduría, en cambio, lo trata como «evidencia».

60

Oculto por arcano, oculto por evidente

1 Serían deseables otras palabras «del origen»: que a la vez pu-dieran decir el origen y fueran de origen. *Otras palabras*, es decir unas que no nos dieran a entender en Grecia el alba del pensamiento y en Israel la historia de la fe; de las que no tuviéramos que heredar, precisamente, esa antigua escisión de la «razón» y la «fe»: otras palabras que, sacándonos por fin de esta historia y alejándonos del desarrollo de la filosofía, permitieran reconsiderar ésta con más distancia, remontarnos a lo impensado, interrogar sus elecciones implícitas, todos sus prejuicios soterrados. En Heidegger (ya en Nietzsche), la tentativa consiste en volver a antes de la filosofía, o por lo menos de su desarrollo ontológico, para redes-cubrirla a distancia, como un devenir singular. Sin embargo, esta fuente más «original», encubierta desde entonces, más o menos perdida desde siempre, y de la que sentimos nostalgia, es de donde *dimanaría* la ontología (el verbo ser estaba completamente constituido en Homero antes de que se viera hipostasiado en Parménides y Platón); aunque retrospectivamente ayude al pensamiento a demarcarse, esa anterioridad fascinante («Heráclito») ya anunciaba los desarrollos e incluso las mutaciones futuras. El reino del *lógos* se estableció a partir de ella. Desde dentro, la deconstrucción era difícil; más aún cuando siempre se puede sospechar que esa

61

superación de la metafísica no reconoce su deuda hacia la otra fuente, la hebraico-bíblica. De frente, siempre se encuentra uno *atrapado dentro* e inerme; sería necesaria una distancia, tanto para recuperar la iniciativa como para modificar la perspectiva; a la vez contrastar el paisaje para dar de nuevo relieve al pensamiento, y poder *acercarse* en él: había que poder abordarlo dando cierto rodeo, de manera oblicua.

Pero esa otra palabra no la encontraremos en la India: puesto que estamos vinculados a ella a través de la lengua indoeuropea y en ella hay muchas categorías de pensamiento emparentadas (como se ha demostrado desde Dumézil hasta Benvéniste), la India más que cambiarla está al extremo de nuestra perspectiva. Tampoco en el mundo árabe: también bebió en la fuente griega y su «Oriente» siempre ha estado ligado a nuestro «Occidente» (por el mundo árabe nos volvió Aristóteles). Otras palabras del origen aparecidas en época remota, en un pensamiento elaborado y sin relación histórica con nosotros, que veamos formularse a lo largo de las épocas y que, por tanto, no enmudezcan, que aunque no lleguen a satisfacernos por completo se dejen penetrar a partir de los comentarios que las rodean y den que pensar, sólo se encuentran en China (Japón deriva de ella). Elección *cómoda*, aun cuando luego la labor sea larga. Es decir que China intervendrá aquí metódicamente, lo más lejos posible del placer exótico. No porque lo que se descubre en China sea necesariamente lo más diferente, sino porque, por lo menos, su marco es otro (lo que Foucault llamaba la «heterotopía», opuesta al fantasma de la utopía). En otros términos, este rodeo por China es estratégico: pretende tomar la razón europea de revés, atacándola lateralmente y, tratando de acometer la deconstrucción desde cierto exterior, sondearla en su

62

particularidad, redescubrirla en su originalidad. Porque no se trata de «relativizarla»

desdiciéndose del universalismo que se atribuía ingenuamente (el reverso actual del etnocentrismo de antaño), sino más bien de darle ocasión de reflexionarse abriéndola a otras inteligibilidades posibles.

2 Volviendo al «empalme» de lo expuesto y lo oculto, y examinándolo más detenidamente, ofrecerá un ejemplo de la otra posibilidad que no ha explotado la filosofía (no porque la filosofía la ignorara por completo, sino porque esa posibilidad no produjo la filosofía en su desarrollo; quizá influyera más en la teología, pe-ro en un plano místico). Antes de decir que la vía del hombre de bien a la vez está desplegada y oculta (Zhong yong, párrafo 12), aparecen en el párrafo anterior estas palabras atribuidas a Confucio:

*Escrutar lo oculto,
así como realizar prodigios
de modo que las generaciones futuras puedan hablar de mí, es algo de lo que
me guardaré mucho.*

Confucio desconfía aquí ostensiblemente de lo oculto entendido como opuesto a la proximidad y la simplicidad de la vía (la del justo medio y la regulación). Su fórmula me parece reveladora de lo que rehúsa la sabiduría y de lo que la separa de la filosofía; incluso su paralelismo deja traslucirse, de rechazo, de dónde viene la filosofía: «escrutando lo oculto», la filosofía se concibe como una epopeya de la verdad, se distingue por penetrar los misterios como los héroes por sus proezas, es igual de espectacular. Sin embargo, China tampoco concibió una epopeya del pensamiento,

63

yendo a buscar a lo *lejos* la verdad; porque, como se dice en el párrafo 13, «la vía no está lejos del hombre»: «si lo que el hombre toma por la vía se aleja del hombre, no se puede considerar que sea la vía».

Esta afirmación parece contradecir que la vía del hombre de bien esté también «oculta», como se dice en el párrafo 12 (lo cual desconcierta a muchos comentaristas); o, más bien, nos conduce a reflexionar acerca de la doble modalidad de lo oculto: existe lo oculto por arcano, como en el enigma y el misterio, que nos aparta de la vía corriente, la de la regulación, y de lo que desconfía Confucio; y lo oculto de lo que no deja de exponerse (de «dispensarse», de «gastarse^m»), y que es la otra dimensión de la vía. O, poi utilizar los términos de un comentarista (Shi Deqing, ya que el comentario de Zhu Xi es más metafísico): existe lo «oculto» relativo a lo «absolutamente invisible-inaudible» —de lo que desconfía Confucio—, que está oculto «por separación»; y lo oculto de lo que «se despliega de la manera más vasta, más amplia», y que «se encuentra al mismo tiempo en el seno de lo más cercano» (o, más exactamente, «a través de lo más cercano»), de lo que «se utiliza todos los días» «y que, sin embargo, no se ve». O, como también se podría traducir: «y que, por ende, no se ve» (aparece una vez más la palabra vacía que marca a la vez la oposición y la consecuencia *-er-*). Esta faceta oculta lo está porque se encuentra a la vez demasiado desplegada y demasiado próxima (se consume demasiado cotidianamente) para que uno pueda tomar consciencia de ello: no se debe a la inaccesibilidad de lo arcano, lo abstruso, sino a la exposición infinita de la evidencia. Lo dice una fórmula al principio del tratado:

64

no hay nada más visible que lo oculto.

Declaración que de entrada resulta quizá demasiado fuerte, o excesivamente entera, para

que el comentario haya podido ceñirse a ella, mantenerse en ese grado de radicalidad, y para no verse condenada inmediatamente a la reducción. Sin embargo, no hay en ella sino una paradoja, y creo que se entiende como mínimo de dos maneras. De tanto ser visible, manifiesto, lo visible de-ja de serlo, uno ya no le presta atención, por eso hay que hacer que se advierta. Y, por otra parte, lo que se manifiesta sin cesar no se agota en ninguna de sus manifestaciones; por tanto, está siempre retirado (en reserva) respecto a cada una de ellas (cf. párrafo 12, al final) . Lo oculto de la vía no radica, pues, en que la vía sea: recóndita, en que esté aparte, aislada, sino, al contrario, en que obra continuamente y cerca; frente a lo oculto por inaccesibilidad, está lo oculto de forma inversa: aquello a lo que *no dejamos* de tener acceso.

No se trata, pues, de lo oculto como secreto, o como misterio, sino de lo que no deja de *exponerse*. Como ya hemos visto, es precisamente porque *no deja* (de exponerse) —a la vez porque lo hace infinitamente y porque tiene esa capacidad— por lo que lo oculto está oculto. Confucio tomó la precaución de advertirlo a sus discípulos: «Amigos, ¿creéis que os oculto algo? En mí no hay nada oculto. No hay nada de lo que yo hago que no comparta con vosotros. Así soy» (VII, 23). A diferencia del filósofo, del que se sabe que es frecuentemente considerado como hombre fuera de lo común, por lo menos en los inicios de la tradición, él, el heredero del Vidente, del mago, del adivino, que se atribuye a sí mismo dones excepcionales (al principio de su poema, Parménides se pre-

65

senta como un elegido) y que no duda en hacer alarde de su singularidad (Heráclito, Empédocles...: recordemos el aislamiento del uno y los aires fastuosos del otro), el sabio, en cambio, no ha-ce nada especial, no hace nada aparte, no se concede ningún don particular y lo muestra todo de sí mismo, su conducta es *corriente*. Pero precisamente porque su conducta es común, dado que está constantemente regulada, nada la pone de relieve, de modo que nada permite ver esa regulación: ésta se nos escapa, se confunde con lo «posible», no da nada que decir. Al mismo tiempo, cada cosa que dice, o cada acto que realiza, da a entender la unidad de la sabiduría de la que procede y que lo impregna sin cesar. Cada di-cho expresa todo (cada acto demuestra todo), pero siempre de cierta manera, mediante cierto sesgo: por eso los discípulos tienen la impresión de que nunca se les ha expresado todo; y aquello que no pueden agotar, en el fondo, les está oculto.

Si la evidencia posee una dimensión oculta, a la par que expuesta, es porque nos sobrepasa (y no llegamos a verla) y, a la vez, porque, no dejando de estar a la vista (como «e-videncia»), sobrentiende ella misma el *fondo común* de donde proviene. Fondo oculto o fondo de evidencia: lo que no deja de hacerse patente supone un fondo latente. Pero, insistirán los comentaristas, la menor actitud o el menor dicho del sabio, igual que el menor fenómeno de la naturaleza, siendo manifiestos, contienen en ellos toda la «vía» —la vía corriente de la regulación— de la que procede indefi-

Wittgenstein una vez más: «¡Qué difícil me resulta ver lo que tengo ante los ojos!» (Observaciones, 1940).

«Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y su cotidianeidad» (Investigaciones filosóficas, I, 129).

66

nidamente la realidad. Por eso no es necesario recurrir a su «inteligencia» para «ir a la pesca del misterio», a buscar lo oculto en otra parte: se encuentra en el seno de lo evidente.

Esta evidencia es la de la inmanencia: porque se expone en todas partes y en todo momento, por ser a la vez lo más común y lo más corriente; puesto que todo en el mundo es proceso, que todo, empezando por uno mismo, está siempre siendo

«atravesado» por ella, la inmanencia no tiene lugar propio, no es «localizable», ni aislable; por tanto, no se puede circunscribir, su «sutiledad» se nos escapa. Y porque el menor proceso la encarna, pero ninguno la agota, porque el mundo no deja de proceder, la inmanencia es *siempre más* que lo que de ella se actualiza: es un *fondo sin fondo* «que no se puede sondear». Pero ese carácter *insondable* (el del «cielo»-naturaleza) no es el de la filosofía. Mientras ésta, por lo me-nos tal como la ve la sabiduría, busca lo oculto por arcano, lo oculto abstruso-arduo, lo oculto de los principios (o del noúmeno, o del en-sí, lo oculto «transcendental», en definitiva), la sabiduría, en cambio, desconfía de semejante «hondura»: «no hay que buscar profundamente razones ocultas, recónditas», dice un comentarista (Zhu Xi), eso constituiría un «exceso» del conocimiento (una vez más, la regulación); no hay que «buscar lejos», repite la sabiduría hasta la saciedad: lo oculto de la sabiduría es lo oculto de la evidencia (de la inmanencia); y lo más difícil de ver —o de decir— es del orden de lo cercano, de lo banal, de lo cotidiano.

3 Decirlo una vez no basta. Ni tampoco repetirlo, explicarlo, comentarlo; porque, como hemos podido ver, no se trata aquí de una «idea» propiamente dicha: la evidencia de la inmanencia es tal, efectivamente, que uno no llega a verla, como la evidencia de mi

67

«vida», tan «cercana» que nunca consigo verla; o la evidencia de la «vía» que obra en todo el proceso, y que no deja de sobrepasarme. Por eso la sabiduría vuelve sin cesar a ese fondo de inmanencia, pero sin poder decir nada más de él (en una lógica de discurso), no deja de hacer que se enfoque desde diferentes perspectivas y, en una variación sin fin, de facilitar el acceso a él siempre de forma más amplia.

Esta vía de la inmanencia, de la que continuamente procede por regulación la realidad, dice el «Gran comentario» del *Yijing* (A, 5), ella es la que, prolongándose en el plano de la conducta, constituye el «bien» (el justo medio de la moral) y la que, actualizándose en cada individuo particular, constituye la «naturaleza humana». Pero, como los hombres, normalmente, no consiguen mantenerse en el nivel de la globalidad de la vía, la interpretan a partir de su punto de vista personal (de su «yo particular»), o sea de manera parcial; hacen de ella un objeto determinado: el hombre de la moral «ve moral en ella», el hombre de saber «ve saber en ella», etc. En cuanto a la mayoría, «recurre a ella todos los días, pero sin darse cuenta»: la usa sin cesar pero, precisamente, como la vía de la inmanencia obra continuamente, como es corriente y, por tanto, no destaca, no deja de pasar inadvertida.

Al dicho de sabiduría corresponde hacerla *observar*. O bien «invirtiendo» la palabra y bajo forma de paradoja, como en los aforismos de los Maestros de la «vía», del *dao*, los taoístas (cf. *Laozi*, capítulo 78: «las palabras rectas» -«correctas»- «están como al revés»; así, «la vía brillante está como oscurecida», «la vía del progreso como retrocediendo...» [capítulo 41]; o «la gran realización es como deficiente», «la gran plenitud es como vacía» [capítulo 45]) : la contradicción aparente, al incitar a ser superada, conduce a re-

68

descubrir la plenitud de la vía, ya liberada de las visiones restrictivas, exclusivas, con que la habíamos paralizado. O bien recurriendo al dicho cotidiano, como los de Confucio recogidos en el *Lunyu*; pero ya sabemos que, bajo el aspecto anodino de la observación, ese dicho remite a la vía de la regulación (procediendo del fondo de inmanencia -el «Cielo»- y encarnándose en la «naturaleza» humana, cf. V, 12). El sabio no habla específicamente de la vía; sin embargo, todo lo que dice acerca de cualquier tema, así como todo lo que se ve en su comportamiento, añaden los comentaristas, conduce a ella de forma indiciaria; y hasta en su más extrema banalidad, desgranada día

a día, dan a entender su fondo oculto. Incluso se diría más tarde que las paradojas del *Laozi*, al tratar explícitamente de la «vía», sólo sirven de acceso a la sabiduría que los dichos de Confucio en el *Lunyu*, al tratar de la vida cotidiana, transmitían de forma implícita (pero no por ello menos directa). Y, bajo su aspecto a menudo desconcertante, que tanto ha fascinado a Occidente, los dichos de los Maestros de *chan* (*zen* en japonés) no pretendían sino lo mismo (lo más difícil): hacer que se tome conciencia de la vía de la inmanencia *en el seno de lo corriente* -«cortar leña y llevar agua»- bajo su aspecto más «cercano», más sencillo, más cotidiano.

4 El «dicho», por lo demás, no basta. Como en la fase de lo más cercano ya no hay nada que decir, sólo que captar, que dejar pasar, China siempre estaría en busca de una palabra «que no hable»: que evoque sin significar, que deje ver sin representar. Su práctica «estética», sobre todo pictórica, no pretende sino hacer sensible la evidencia de la vía que nos pasa inadvertida. Vía de la inmanencia y, al mismo tiempo, inmanencia de la vía. En lugar de *representar*

69

un aspecto del mundo, un paisaje particular, pinte lo que pinte, el tallo de un bambú o la masa de una roca, nunca describe un objeto, sino que *actualiza* la inmanencia continua del proceso. A través de la relación entre el vacío y la plenitud, pinta el «empalme» de lo expuesto y lo oculto: el «vacío» no se circunscribe al horizonte del cielo, sino que atraviesa todo el paisaje, está presente en el seno del menor trazo y permite a éste «dispensarse» sin cesar, como «plenitud»; hace que «exponga» más plenamente su presencia, que ponga de relieve su evidencia. Franjas de nubes o ríos bañan el conjunto y, al llegar a la parte inferior del rollo, el papel queda desnudo, apenas humedecido con ligeras capas: ese blanco, diseminado en el seno del trazado, pinta el fondo de inmanencia del proceso.

Lo mismo sucede con la forma «breve» por excelencia, el cuarteto (*jueju*). El cuarteto chino, como el haikai japonés (a menudo llamado haiku), expresa de la forma más sucinta la evidencia (inmanencia) que se dispensa cerca, para dar a entender su fondo oculto. Estas veinte palabras forman un poema:

*Hombres descansando – [de los] caneleros [las] flores caen
Noche tranquila – [en] primavera montaña vacía
Luna aparece: asustando [de las] montañas [los] pájaros
Momento gritar: [en] primavera [del] valle [al] centro*

(Wang Wei)

Exposición de la evidencia: un paisaje sencillo, común, una no-che como las demás; incluso en las veinte palabras del poema hay dos repetidas: «primavera» y «montaña». Su *retiro*: todo el paisaje, apenas esbozado, se sumerge en su desvanecimiento; el descanso

70

de los hombres y la caída de los pétalos, la tranquilidad de la no-che, el vacío de la montaña. Y lo que acontece seguidamente, lo que se individúa en él (la aparición de la luna, el sobresalto de los pájaros), sirve para subrayar la inmanencia que lo atraviesa todo sin cesar. Como un «grito», de un «momento» a otro, hace que se oiga el silencio del entorno.

Igual que lo pleno del trazado, en pintura, está bañado en vacío, lo «pleno» de las palabras, en este caso, está bañado en lo «blanco» del poema, como dicen los críticos poéticos: estas pocas palabras entrelazadas, como una estela de espuma, hacen que se

tome consciencia del *fondo de inmanencia*, lo hacen *observar*. Este tipo de cuarteto no es sólo un género más corto y más económico que los que se conocían en Europa, sino que cumple una función aparte (y la «estética» china, en muchos aspectos, hace las veces de nuestra ontología). Este poema no expresa, tampoco describe. ¿Paisaje o estado anímico? Sólo se habla de «paisaje», pero el «estado anímico» se encuentra (por tanto más) presente en todo el poema; este cuarteto deja la diferencia entre ambos indeterminada, carece de objeto particular. Pero capta [lo que está] antes de cualquier «objeto» posible.

71

El no objeto de la sabiduría

1 Se sabe, o por lo menos se repite, desde Hegel: la filosofía nació en Grecia -aunque el pensamiento haya aparecido antes en otra parte, y primero en China- porque, al hacer emerger el principio de la libertad, los griegos fueron los primeros en poder captar el objeto en su relación con el sujeto: en lugar de seguir fundiéndose en la «substancia universal», como hace el «oriental», y dejar que la consciencia se desvanezca en ella, en Grecia el individuo se desprende de ella y, apoyándose en sí mismo, poniéndose como sujeto, decide determinar la substancia como objeto. De ahí nace el concepto. Y se considera que el pensamiento chino, por su parte, osciló entre las generalidades más «vagas», más «abstractas», sin llegar a engendrar más que una universalidad vacía y, en el extremo opuesto, lo concreto y puntilloso, lo más «trivial» y, por tanto, igualmente estéril. Al no trabajar entre ambos polos, no concibió el objeto; por tanto, no llegó a la filosofía.

Del hecho de que el objeto, en su relación con el sujeto, se ha-ya visto progresivamente «determinado» y «pensado» proviene la posibilidad de una historia, la de la «verdad», *alias* de la filosofía. Pero así es como se ve *desde el seno mismo* de la filosofía. Desde fuera, es decir esforzándose en encontrar un exterior a esta historia, uno puede preguntarse si, al hacerlo, la filosofía no ha perdido na-

73

da desde un principio. En otros términos, ¿no habrá habido un coste en la operación de determinación iniciada por el pensamiento que haya tenido que soportar la filosofía sin darse cuenta? O ¿qué es lo que la filosofía *no pudo ya pensar* y que «Occidente» no dejó luego de querer compensar, por así decirlo (sobre todo a través del misterio de la religión o, en la época moderna, por la poesía, considerada entonces como otro pensamiento)? Con su intención de volver a la «raíz» de la metafísica, sondeando a ésta en su fundamento y para superarla, atento como está a la escansión, más original, de la dispensación y el retiro, Heidegger reabrió una vía a la cuestión: «En la venida o la retirada de la verdad del Ser, otra cosa está en juego: no la constitución de la filosofía, no sólo la filosofía misma, sino la proximidad y la lejanía de aquello (*von Jenem*) de donde la filosofía, en tanto que pensamiento por representación del ente como tal, recibe su esencia y su necesidad» (*¿Qué es metafísica?*). Antes de llegar a la «verdad», al «Ser» y, por tanto, a la filosofía, está «aquello» -si es que puede decirse- de lo que la filosofía, como pensamiento *por representación*, se ve para siempre distanciada y de lo que siente nostalgia.

Pero la «verdad», el «Ser» y la filosofía parecen definitivamente necesarios a partir del momento en que se descubrieron: por su comodidad, el concepto se impuso en todas partes, hasta en China y en Japón (cuando lo encontraron al «abrirse» a Occidente a finales del siglo XIX). Y, dentro de la tradición europea, la fenomenología tampoco podría prescindir de él: hay «algo insustituible en el pensamiento occidental», concluye

Merleau-Ponty en «L'Orient et la philosophie», «que es el esfuerzo de concebir, el rigor del concepto». Por eso «Occidente (en el sentido amplio) sigue siendo un sistema de referencia: ha inventado los medios teó-

74

ricos y prácticos de una toma de consciencia, ha abierto el camino de la verdad». Merleau-Ponty asimila así de pasada, como si lo uno repitiera simplemente lo otro, «toma de consciencia» y «camino de la verdad». Diríase que esta asimilación no plantea en sí ningún problema y que ambas cosas deben ir a la par –por lo menos, es lo que tradicionalmente ha sobrentendido la filosofía–. Sin embargo, habría que cambiar esta idea implícita, porque lo que la sabiduría hace descubrir frente a la filosofía, o China frente a «Occidente» (¿cuál es, por cierto, ese Occidente «en el sentido amplio»? ¿Acaso es menos etnocéntrico?), es una toma de consciencia que no pase necesariamente por la determinación de un «objeto» y cuyo fin, o criterio, no sea la verdad. Porque también del lado de la sabiduría hay toma de consciencia, como actividad (a falta de entenderse sobre un estatus de la consciencia); o, por lo menos, esta noción producirá, en un principio, una coincidencia cómoda. Los dichos de Confucio o los cuartetos de la dinastía Tang lo demuestran: el pensamiento chino no permaneció inmerso en la religiosidad vaga y en «lo sublime del oriental» a los que lo condenaba Hegel. Pero, entonces, ¿de qué toma consciencia la sabiduría? O quizá este «qué» sobre, puesto que, si hay toma de consciencia, no es de la substancia, no es ontológica; ni constituye un «objeto» ni se presenta como una idea.

2 Para no perder la posibilidad de distancia, partamos de nuevo a ras de las palabras. Primero de las más comunes y discretas, que, como tales, sirven para estructurar la lengua, más que interesarnos de entrada por las nociones: en esas palabras se ve implicado el *juego posible* del pensamiento. Así, hay una «palabra vacía» en chino (*zhi*^o) que puede no ser ni un demostrativo ni un pronom-

75

bre de llamada, sino servir únicamente para convertir en verbal el término que la precede: por ella, el objeto del verbo queda in-determinado o, para no encerrarnos en la noción de objeto, diremos que el verbo da (acceso) a algo indeterminado. En los aforismos de los pensadores que tratan expresamente de la vía, del «tao», los taoístas, se puede suponer que ese indeterminado remite también, pero más remotamente, a aquello de lo que se trata en todo momento, precisamente el *dao*, la «vía». Pero no sucede lo mismo en el contexto confuciano, donde el dicho, que no deja de variar y se va desgranando a lo largo del tiempo, no está enfocado en nada. Un discípulo de Confucio, el preferido del Maestro, ex-clama un día, suspirando (IX, 10):

*Lo miro arriba, y está más alto,
ahondo en ello, y está más duro,
lo creo delante, y de repente está detrás.*

«Lo»/«eso», Es: no hay enigma en este dicho, a pesar de su aspecto de charada, puesto que no hay que adivinar a qué remite esta formulación; tampoco hay nada propiamente inefable, ya que los verbos que se refieren a este indeterminado son los verbos de acción más corrientes y más concretos. Pero la indeterminación sigue, y el discípulo concluye:

Quisiera abandonar, pero no puedo; y, cuando no me quedan ya re-cursos, es como si eso se irguiera ante mí. Pero entonces, por mucho que quiera seguirlo, no sé por dónde.

En estas palabras, consideradas las más explícitas acerca del

modo en que procede la enseñanza del Maestro, el discípulo menciona dos cosas cuya contradicción le produce desasosiego. Por una parte, no puede captar «lo»/«eso», se le escapa: a la vez por-que no deja de tener que profundizar, que penetrar (mirando «más alto», ahondando en lo «más duro»), y porque, dado que «eso» no tiene «lugar» ni «consistencia» propios, resulta «vago has-ta el punto de ser in-representable» (tal como se comenta en «lo creo delante, y de repente está detrás»); la dificultad de aprehensión radica a la vez en que esta aprehensión se produce sin cesar y en que «eso» sigue siendo «inaprensible»: «cuando aprieta, la presión es excesiva y, cuando se relaja, no alcanza» (Zhu Xi). Por otra parte, el discípulo reconoce que lo que no consigue aprehender y le resulta inaccesible, porque él no sabe cómo «seguirlo», se le ofrece como evidencia: surge ante sus ojos, como dice al principio; irguiéndose ante él, como dice al final. Los comentadores, por lo demás, toman la precaución de insistir en este punto: el que eso se encuentre «erguido ante él» significa que «se encuentra también en las conductas y situaciones que se producen todos los días» y, por consiguiente, que «eso no tiene nada de misterioso ni de inefable»; dicho de otro modo, lo inasible, en este caso, no está «fuera» de lo más simple y cotidiano, del menor gesto o la menor actividad: «beber», «comer» o «levantarse».

Por tanto, no se encuentra, por una parte, lo trivial y lo concreto, como dijo Hegel del pensamiento chino, y, por otra, lo vago o lo indeterminado, «ampliado hasta el infinito»-lo «sublime de lo oriental»-, que no es sino una abstracción hueca; sino que la toma de consciencia de la vía se produce en el seno de lo más concreto y de lo más trivial, aunque nunca completamente (puesto que es inagotable). Sin que intervenga la mediación de un con-

cepto, sino por *realización* progresiva (en el sentido inglés de *to realize*, discutible en francés: «La palabra *vivirá*», decía Gide, expresa, y muy bien, una idea de la que parece inmediatamente que uno no pueda prescindir, igual que de la palabra que la crea»). Pero de esta palabra, recogida al límite de la lengua, y a la que encargamos que sirva de alternativa al concepto, ¿podría hacerse un concepto (que no se parezca al cajón de sastre de la «intuición» opuesta a la razón)? La filosofía «concibe», digamos (tiene un objeto: la ver-dad), mientras que la sabiduría *realiza* (el «lo»/«eso» de la evidencia). Como cuando uno *realiza* o, mejor dicho, no llega a *realizar* del todo que alguien ha muerto: para ello es necesario un desarrollo (el pensamiento chino es el pensamiento del proceso), es necesaria la prueba de lo cotidiano y de lo concreto (como en los dichos de Confucio que sirven para hacerlo observar); lo cotidiano, o lo concreto, no se ofrece como objeto (de conocimiento), si-no como ocasión (de *realización*, cf. la respuesta del Maestro *chan/zen* a propósito de la «vía»: «El ciprés del patio» – todo puede servir para captar, incluso lo primero que vemos, como por ejemplo «El ciprés del patio»). El conocimiento (por conceptos) puede constituir un objetivo, pero no la *realización*; ésta depende no de medios sino de condiciones, sólo se puede favorecer (igual que la maduración: es inútil tirar de los brotes, dice Mencio, hay que dejar que crezcan, pero cuidando de «escardar» con frecuencia la tierra alrededor del pie). O también, mientras que el conocimiento obra directamente, aplicándose a un objeto, y es cuestión

Wittgenstein (1942): «No puedes tirar de la semilla para hacerla salir del suelo. Lo único que puedes hacer es proporcionarle calor, humedad y luz: entonces habrá de crecer».

de método (que se puede exponer claramente), la *realización* se produce indirectamente, siempre por un *sesgo* (el de la observación que la favorece), es cuestión de latencia, de lo que está implícito pero que no podemos dilucidar por completo y se manifiesta por su

resultado, que surge «cuando se da la ocasión».

Realizar es, pues, más preciso que el simple «tomar consciencia» (que también vale para el conocimiento): *realizar* es tomar consciencia no de lo que no se ve, o de lo que no se sabe, sino, al contrario, de lo que se ve, de lo que se sabe, incluso de lo que se sabe perfectamente, de lo que se tiene ante la vista; dicho de otro modo, *realizar* es tomar consciencia de la evidencia. O, para ceñirnos más a la palabra, es tomar consciencia del carácter real de lo real. Por ejemplo, de que el tiempo pasa, de que uno envejece, o simplemente de que está «en vida»; porque nadie *realiza* de verdad, quiero decir *por completo*, que está destinado a morir, y, sin embargo, todo el mundo lo sabe. Esto queda ilustrado en las siguientes palabras. Entre los dos fragmentos que acabamos de leer, y que constituyen el principio y el final de su declaración, el discípulo describe cómo el Maestro muestra la vía: «El Maestro, de manera continuada, consigue atraer a los hombres: amplía por las letras y modera por los ritos». De una manera «continuada»: es necesario un desarrollo, como en el crecimiento de las plantas; y las «letras» y los «ritos» son aquello de lo que el Maestro habla cada día para favorecer la maduración de las mentes; porque de la «vía», como ya sabemos, «no se lo oye hablar». Pero, a través de las letras y los ritos de los que trata cotidianamente, por la tensión que generan entre la extensión y su contrario, lo que Confucio hace *realizar* a su discípulo es una exigencia más esencial, la de la «vía» —pese a que ésta se encuen-

79

tra siempre a la vista—. Y esta *realización* no tiene fin, como concluye el pasaje. En él, y en eso el pasaje es ejemplar, el discípulo sólo ha *realizado* la dificultad que entraña *realizar*.

En busca de ortodoxia (Zhu Xi), la tradición neoconfuciana daría un nombre a lo inaprensible, que es a la vez lo más cotidiano y lo más concreto, y que uno no deja de tener que *realizar*. Ya conocemos ese nombre: es el «justo medio» (de la regulación). Como la vía del sabio «no es sino una lógica de la perfecta adaptación», «si uno no le presta atención, no se alcanza»; «pero, apenas le presta uno atención, la deja atrás»; porque, para el sabio, el justo medio que se perfila entre la «ampliación» por las letras y la «moderación» por los ritos ya no es objeto de esfuerzo, de intención o de atención, se ha convertido en algo natural para él, inmanente a todo su comportamiento, por eso el discípulo se siente desamparado y no ve por dónde seguirlo. Esta interpretación no es errónea, pero se aprecia que la noción, así codificada, corre el riesgo de mermar el contenido. Habría que poder dejar el «lo/eso» en su indeterminación para conseguir expresar el «empalme» de lo expuesto y lo oculto, eso mismo que, en el seno de la experiencia más corriente, sigue siendo inobjetivable y cuya evidencia debe uno *realizar* lo que he llamado *fondo de inmanencia*; lo que no dejo de querer captar aquí, por todos estos rodeos sucesivos, puesto que no puede ser objeto de discurso, en mi esfuerzo de que se lo reapropie la filosofía.

3 Es la capacidad de *realizar* este fondo de inmanencia lo único que se diferencia y de donde viene la sabiduría. Dejando al «lo»/«eso» (zhi) su función indeterminada, el Maestro dice (VIII, 9): «Se puede hacer que el pueblo lo siga, no se puede hacer que se dé cuenta de eso». Mencio lo desarrolla:

80

*Emplearlo, pero no sacarlo a la luz,
practicarlo, pero no examinarlo,
seguirlo toda la vida, pero sin darse cuenta de su vía, así es la generalidad de
los hombres (VII, A, 5).*

Puesto que uno no se da cuenta de «su» vía, este «lo»/«eso» no es la vía misma, sino aquello de lo que proviene la vía, anterior a ella: todos los hombres dependen de ello, todos están acostumbrados a ello, lo viven como una evidencia, incluso como la más corriente, pero se les escapa. Mejor dicho, se les escapa porque lo viven como una evidencia. Porque, mientras que uno ignora lo que no conoce, lo que uno no *realiza* se le *escapa*. Heráclito también se desmarca de los demás —los «muchos»— a quienes se «escapa» lo que hacen despiertos, «como se les escapa lo que olvidan durmiendo» (fr. 1, al principio del tratado). Pero, para descubrir a los demás lo que se les escapa, lo que practican cada día y de lo que no dejan de beneficiarse, aun permaneciendo inconscientes de ello, Heráclito cree en la virtud del discurso, *lógos*: de *su* discurso, «que es siempre», siempre verdadero, y cuya «enunciación», «al dividir cada cosa según su naturaleza», «explica cómo es». El discurso de la filosofía enseña, punto por punto, metódicamente. Pero el «eso» del fondo de inmanencia es imposible «enunciarlo» (como un objeto), convertirlo en una verdad (que sea de «siempre»); sólo es posible, día a día, por un sesgo u otro, ayudar a que los demás lo *realicen*. Al fin y al cabo, la *realización* verdadera se obtiene de suyo, tras una preocupación asidua; pero, una vez obtenida, ya no es necesario preocuparse de ella. Creo que no se puede encontrar mejor ilustración de la *realización* que en este fragmento de Mencio (los Maestros del *chan/zen*

81

no hablarían mucho de ella), una vez más con el «lo»/«eso» (*zhi*) inobjetivable (N, B, 14). Mencio dijo:

El hombre de bien profundamente lo alcanza gracias a la vía, desea obtenerlo por auto-obtención; obteniéndolo por auto-obtención, lo habita en paz-estabilidad, habitándolo en paz-estabilidad, se hace de eso un caudal profundo, al hacerse de eso un caudal profundo, cuando lo capta, en un lado como en otro encuentra su fuente: por eso el hombre de bien desea su auto-obtención.

No se da ningún contenido particular a ese «lo»/«eso» al que da acceso la sabiduría, y lo que se describe es el modo en que se «obtiene»-se «habita»-«descansa» en eso, hasta el punto de que eso se manifiesta como una «fuente», «capte» lo que capte y se vuelva del lado que sea. ¿No lo comprobamos nosotros mismos en cualquier práctica? Cuando tocamos un instrumento, por ejemplo, a partir del instante en que, después de tanto esfuerzo e inversión de energía, «eso» empieza a salirnos, como se suele decir (expresando así la inmanencia), la capacidad tiende a manifestarse de su-yo, sin que sea necesario preocuparse por ella, ni pensar en ella si-quiera, sin más esfuerzo ni atención: como un «fondo» siempre dispuesto a manar.

Lo mismo sucede con la *realización* de la sabiduría: viene por auto-obtención después de una larga maduración; porque, «si uno pone en orden y dispone», no puede haber auto-obtención, nos advierte el comentarista (Cheng Yi): «y sólo si hay a la vez inmersión (de la consciencia) y acumulación (de la reflexión), cuando uno está a gusto y ya no desea nada, puede haber obtención» (de

82

la *realización*). En cambio, «si uno presiona y fuerza para obtener», «sólo le queda su yo individual» limitado, «y nunca será suficiente». Es decir que, para *realizar* el «eso» de la inmanencia, también hay que dejarla actuar. Según se concibe en China la efectividad, su *realización* no puede constituir un objetivo directo, según un plan y un

modelo, sino que procede indirectamente, como consecuencia: a cambio de todos los esfuerzos que hemos hecho, sin proyectar ni calcular, sería lo que nos *renta* (como beneficio) toda la inversión de energía. Por eso se constituye en «fondo» que no deja de desarrollarse de por sí y de manar en cualquier ocasión; y lo que anteriormente parecía inaprensible se deja «aprehender» sin pensarlo.

Eso es susceptible de «aplicación indefinida», como dice muy acertadamente el comentarista inglés (Legge, pág. 323); porque se deja descubrir «en innumerables fenómenos», «exactamente como el agua subterránea se encuentra con facilidad y en cualquier parte si se cava la superficie». La imagen es acertada, pero Legge encuentra «nebuloso» ese pasaje porque disuelve las categorías que nos son propias (y su decepción, a cambio, pone de relieve la deconstrucción que hay que llevar a cabo para entenderlo): ¿se trata del «propio yo del hombre» o de «cosas exteriores a él»? se pregunta. Pero el «eso» del fondo de inmanencia hace que la pregunta no sea pertinente, se reduce la diferencia entre uno mismo (*man's own self*) y lo exterior a uno mismo, puesto que, como daba a entender el comentarista chino, no puede haber inmanencia si uno se ciñe al «yo individual» concebido como agente independiente (que sólo sigue su propia iniciativa) y en el límite de sus facultades (¿cómo se entiende si no lo que «me renta», *indirectamente*, en cuanto a efecto?): para dar cuenta de su posibilidad, hay

83

que renunciar a la categoría del sujeto en favor de la del proceso; asimismo, porque «eso» se constituye en *fondo* y no en objeto (ni de intuición ni de conocimiento) es por lo que puede uno «habitarlo», «descansar en ello» y encontrarlo en cualquier parte o instante, como una fuente inagotable. Por eso Legge no lo entiende: «Puede leer muchas páginas de comentaristas chinos sin que en su mente obtenga ninguna idea clara de lo que es la enseñanza de Mencio en este párrafo».

Efectivamente, el «eso» del fondo de inmanencia que la sabiduría china ayuda a realizar no es del orden de la «idea» -*a clear idea*-, igual que no se constituye en objeto; y sin duda Hegel tenía razón al pensar que los griegos habían concebido el objeto en su relación con el sujeto a partir de la experiencia de la liberación, al descubrir la libertad. Tratándose de la «vía», en cambio, y no del Ser (o de Dios) -el Gran Objeto-, la experiencia sobre la que piensa el pensamiento chino es la de la «auto-obtención», como se dice aquí, o sea la de la *espontaneidad* (en el sentido de *sponte sua*), y no la de la libertad; o, si ésta también ha podido concebirse como espontaneidad, es como espontaneidad de la voluntad -y no de la inmanencia, no la que se encuentra presente y en evidencia en todo el proceso, la que constituye el fondo de éste, como en la capacidad de *realización* a la que da acceso la sabiduría-. Es decir que la sabiduría ha arrojado luz sobre un aspecto de la experiencia distinto del que ocupa a nuestra filosofía: no es un pensamiento que se haya quedado en la infancia, sino el producto de otra inteligibilidad.

84

La sabiduría no se ha quedado en la infancia de la filosofía

1 No es tan fácil «salir de Hegel». Sobre todo cuando Hegel dice que empieza por la filosofía china, pero «para volver a hablar de ella después»; porque si bien en China se encuentran filosofemas, no se halla filosofía. Basándose en la idea husserliana de que todo pensamiento forma parte de un conjunto histórico considerado como «mundo vivido», de que los pensamientos desarrollados en las distintas civilizaciones deben, pues, tomarse como tantos «especímenes antropológicos», puesto que son variaciones de ese «mundo vivido», sin que ninguna, en consecuencia, deba prevalerse de una posición excepcional o simplemente de derechos particulares, Merleau-Ponty quiere ver en «Oriente» más que un pensamiento que no ha accedido todavía al concepto. Porque

ese Oriente proporciona a Occidente la oportunidad de redescubrir incluso su idea de la verdad y del concepto; y, «de este modo, las civilizaciones que no tienen nuestro equipo filosófico o económico vuelven a adquirir valor de enseñanza». Pero el «equipo» sigue estando a un solo lado, y la enseñanza, en este caso, proviene de una ausencia. A través de las «variantes de humanidad de las que estamos tan lejos», tenemos la posibilidad de pensar «de dónde surgieron nuestras instituciones teóricas»: «de dónde», es decir de qué «campo de existencia», origen que el largo éxito de dichas

85

instituciones nos ha hecho olvidar (y que su «crisis» actual -la del «saber occidental», cf. Husserl- nos lleva, según él, a reconsiderar). Por atento que esté a las «relaciones laterales» que cada cultura mantiene con las demás, y también la occidental, Merleau-Ponty no abandona el prejuicio hegemónico de la filosofía. La frase sería incluso algo abrumadora si no se debiera a la ignorancia más que a la ingenuidad (y de esta ignorancia la culpable es la sinología, confinada en su especialidad para evitar pensarse): «La "puerilidad" de Oriente tiene algo que enseñarnos, aunque sólo sea la estrechez de nuestras ideas de adulto». Las precavidas comillas no cambian nada: aunque le resulte estrecho su propio pensamiento, Occidente sigue considerando que él es el que ha trazado, por la historia de su filosofía, el eje del pensamiento humano. Para *salir* de Hegel, y más particularmente del etnocentrismo, en tanto que *logo*-centrismo, en que nos establece de entrada, no hay más remedio que «invertirlo»; ya que, si uno pretende sólo superarlo, como Husserl o Merleau-Ponty, se queda atrapado - y prisionero- en la idea de un desarrollo histórico respecto al cual «Occidente», de Atenas a Berlín, sirve de ámbito, y los demás pensamientos, al provenir de sus propios ámbitos, se vuelven irreconocibles. Llevada a cabo término a término para hacer descubrir a la filosofía la esencia de su propio territorio (mejor que por las nociones de sujeto y objeto), esta inversión es lo que pretende hacer Deleuze en su *Qu'est-ce que la philosophie?*: en lugar de la necesidad, se harán valer de nuevo los derechos irreductibles de la contingencia; en lugar del origen, se subrayará después de Nietzsche (y Nietzsche es nuestro otro acceso a Grecia) la importancia de la atmósfera y del «medio»; incluso, para cargar la oposición, en lugar de la «naturaleza» se reivindicará la «gracia». En pocas pala-

86

bras, no hay más alternativa a la historiografía -con la que se ha confundido la filosofía- que la de la «geografía». De ahí el proyecto nuevo de una «geofilosofía». Para pensar los demás pensamientos según sus propios ámbitos, y dar así una oportunidad a la heterotopía, hagamos, no su historia, sino su mapa... Pero he aquí que el mapa así dibujado no cambia nada a la historia, la que se re-pite desde Hegel; la inversión está tan bien hecha que, al fin y al cabo, viene a ser lo mismo: la filosofía nació en Grecia; mejor dicho, fue «cosa griega» (pág. 89), porque sólo Grecia piensa por conceptos y no por figuras, sólo ella ha concebido un plano de inmanencia del pensamiento; en los demás sitios (en China), lo que se encuentra «no es exactamente filosófico» sino «prefilosófico». Ahora bien, al decir prefilosófico se sobrentiende que el pensamiento no ha accedido aún a la filosofía: que se ha quedado antes, que se ha quedado en la infancia. Pero, naturalmente, como decía Merleau-Ponty -y el universalismo humanista está a salvo-, hay tanto que aprender de los niños...

A la pregunta que no deja de plantearse: ¿ha habido filosofía en otras partes?, Occidente sigue respondiendo con rodeos, a la normanda, con un «sí, pero». «Sí», porque no hay por qué dudar de que se haya podido pensar también en otros lugares del mundo (y, mostrándose más crítica respecto a su etnocentrismo de antaño, Europa insiste cada vez más -pero sólo ideológicamente, *no desde un punto de vista filosófico*- en esta

posibilidad); «pero», por-que Europa es la única formación histórica que ha llevado a cabo un giro «milagroso» sobre sí misma (de ahí que, gracias a su idea de la verdad, haya conseguido emerger de su particularidad antropológica; cf. Husserl, Merleau-Ponty); o porque sólo se produjo en Grecia el encuentro entre un «medio» (aunque de emigran-

87

tes) y el plano de inmanencia del pensamiento (Deleuze). Ahora bien, Europa (y la filosofía) no podrá salir de esta ambigüedad mientras no haya concebido otra posibilidad de pensamiento aparte de la filosofía, que no piense por conceptos (en función de la verdad) y que no por ello sea su «otro» tradicional (el de la religión, que depende del misterio e implica la fe). Dicho de otro modo, mientras no se haya formado un concepto de la sabiduría como alternativa a la filosofía. Porque fantasea cada vez más con 1; sabiduría de «Oriente» (¡el Tao!), incluso a veces se convierte ella (las sectas), pero sin pensarla. No la piensa con los medios que le son propios, no la concibe. Sigue esperándose una filosofía de la sabiduría (igual que existe una filosofía de la religión).

Prueba de ello es la ambigüedad que hay en Deleuze y que estropea, aquí y allí, su hermoso *Qu'est-ce que la philosophie?* Tan pronto concibe su categoría de lo *prefilosófico*, desde una perspectiva teórica, como algo no filosófico de lo cual se sospecha que puede estar «mas en el corazón de la filosofía» que en la filosofía misma (pág. 43); y tan pronto la reduce, banal, a lo que no ha podido acceder a la posibilidad de la filosofía y sigue estando *antes* de ésta (pág. 89). Y la ambigüedad es patente cuando se trata de sabiduría. Instaurando un plano de inmanencia «como una criba tendida sobre el caos», los filósofos se oponen en este sentido «a los Sabios», «que son personajes de la religión», que son «sacerdotes»; «sabiduría o religión», «no importa», se dice en la pág. 86. Pero sí importa, precisamente, y ese «o», dejado al desgaire, no puede hacer aceptable una asimilación de la que es visible que conviene a la filosofía: según eso, sólo ella se ha librado de un pensamiento primitivo que permanece en el respeto de las potencias, sólo ella ha conseguido pensar la «pura» inmanencia. Sin embargo, mirán-

88

dolo bien, se descubriría en China un pensamiento de la sabiduría que no se constituyó como tal sino desmarcándose (muy pronto) de la religión, aunque sin entrar en conflicto con ella, como lo hizo la razón europea, y no conoció la teología como el «otro» de la filosofía; también se descubriría un pensamiento de la inmanencia que, al no haber tenido que pensar el caos (de ahí la atención que prestó después la filosofía a la duda, al cuestionamiento), no pensó la inmanencia como «plano» (como lo define Deleuze, siguiendo su función de «criba»), sino como *fondo* (lo que acabo de llamar el fondo de inmanencia). Incluso mirando con más detenimiento o, mejor dicho, desde el otro lado (es decir a partir del sesgo que es para nosotros China), no es la sabiduría la que se revela como pariente de la religión -manteniendo con ella una relación dudosa (*via* la revelación, volveré a ello más adelante)- sino que más bien es la filosofía.

2 Que el pensamiento chino no ha permanecido en la infancia de la filosofía quedará demostrado simplemente -positivamente-diciendo que también conoció la posibilidad de la filosofía. Prueba de ello es el movimiento de pensamiento que se afirmó con fuerza en los siglos IV-III a. C. opuesto sobre todo a las escuelas o, más bien, a las «familias» de los sabios confucianos y taoístas, que convencionalmente se llaman moístas (los que se sitúan en la tradición de Mozi) o, más exactamente, «moístas

tardíos» (*Later Mohists*; cf. la hermosa obra de reconstitución de su pensamiento por A. C. Graham). He aquí algo que merece ser mirado *un poco de cerca* -porque hay que saber mirar alternativamente de lejos y de cerca, lo más lejos y lo más cerca posible (si no, nos quedaremos en los eternos tópicos sobre el pensamiento chino)-. Los moístas conci-

89

bieron precisamente el «objeto» no tanto distinguiéndolo del su-jeto (si bien la distinción es explícita en B, 76) como por la relación del «objeto» con el «nombre» que lo designa⁴: en la indeterminación de las cosas (el orden del *wu*⁷), el conocimiento procede por aplicación del nombre a su objeto, es decir desde aquello que «refiere» hasta lo que se ve así específicamente referido (A, 80), y dicho conocimiento se produce en función de un «estándar» con el que se compara el objeto (esta norma estándar es «aquello a lo que se parece para ser así»: para un círculo, tanto la «idea» de círculo como el compás o un círculo determinado); o, cuando la concordancia con el estándar no puede ser completamente «rigurosa» porque no se produce en todos los puntos, en función de un «criterio» que es «aquello en lo que es así» y por lo que la aplicación resulta «adaptada» (A, 98): una vez que «se ha fijado el criterio», pueden «separarse los caminos»; como una vez que, gracias a ese criterio, «queda fijado el género», los demás pueden «seguir adelante» (pasando de lo que es así a lo que es igual, B, 1-2). De ello se deriva la concepción de una verdad por «adecuación⁵», comparable a la que desarrolló Occidente (cf. la *adaequatio rei et intellectus*): según los ejemplos de escuela, el «eso» del objeto es «adecuado» a «buey» o a «caballo», y si uno llama a eso buey y el otro lo llama no-buey, uno y otro no pueden estar igualmente en lo cierto; necesariamente uno es «adecuado» y el otro no (A, 50, 74); incluso pretender que uno podría no tener más razón que el otro «necesariamente» es «inadecuado».

Lo que conduce a los moístas a definir una verdad lógica: lo «posible» (*ke*⁷) se convierte en lo admisible desde el punto de vista del enunciado, y deja de ser el «va bien» existencial con que el sabio confuciano indicaba, fuera de cualquier codificación, la vía

90

por donde podrían conciliarse sin cesar lo ideal y lo efectivo (por donde la «vía» siempre es viable): este «posible» radica en la legitimidad de la proposición, en función de su único principio de «coherencia interna» (el *li*^u), independientemente del número mayor o menor de quienes la sostienen (B, 78). Su contrario es lo «contradictorio^v»: así, refutar como falso que se pueda refutar, como hacen los taoístas, es contradictorio, puesto que se hace en el mismo momento en que se refuta; igual que pretender, como el Maestro taoísta, que el estudio carece de utilidad, ya que, al hacerlo saber está uno enseñando, lo cual va en contra del descrédito al que el estudio estaba condenado. Por tanto, hay dos puntos particularmente importantes para los moístas: la precisión de las definiciones (cf. A, 1-87) y el rigor en la discusión (cf. B, 32-82). En contra de una tendencia tradicional del pensamiento chino a aprovechar el valor alusivo de las palabras, limitándose a señalar y dar que pensar (por ejemplo, la noción de «humanidad» en Confucio), los moístas ponen mucha atención en definir todas sus nociones, ya sean del ámbito del conocimiento o de la moral (para ellos, los dos ámbitos existen de forma separada), ya se trate de la virtud de la «humanidad» o de la geometría (la igualdad, el centro, el punto...); también se esfuerzan en distinguir lo más cuidadosamente posible entre los diferentes empleos de los términos (cf. A, 76-87). En cuanto a la «discusión^w», se concibe de manera muy estricta como el enfrentamiento de dos posiciones «adversas» que necesariamente conducen al «triumfo» de una de las dos, puesto que ambas son exclusivas (A, 74; B, 35): «La discusión se produce cuando uno dice que es esto, y el otro dice que no es esto» (así, volviendo al ejemplo anterior, si uno

dice que eso es un buey, y el otro que eso no es un buey; porque si el otro dice que

91

eso es un caballo, no hay discusión propiamente dicha). En la «discusión» en sentido estricto, uno de los dos tiene razón necesaria-mente -es «adecuado»-, y sólo uno. No puede haber ambigüedad.

3 He aquí de repente que, con los moístas, el pensamiento chi-no sale de su rareza, gana en familiaridad, se aproxima sorprendentemente a Grecia. O, mejor dicho, ¿no se tratará de la misma configuración, la de la «racionalidad», que vemos emerger simultáneamente en ambas culturas? Al igual que en Grecia, y casi en la misma época, los moístas dan prioridad a la causalidad (*gu^x/aitia*, su primer canon: distinguiendo entre causa «grande» y «peque-ña», necesaria pero no suficiente, o necesaria y suficiente, A, 1); asimismo, piensan desde la perspectiva de la parte y el todo (A, 2), definen de forma abstracta el tiempo, el espacio, el límite y lo ilimitado (A, 40, 42), se preguntan acerca de la posibilidad de la «duda» (B, 10), distinguen escrupulosamente los modos de predicación y de coordinación y extienden su reflexión al ámbito de la ciencia: óptica, mecánica y geometría (A, 52-69). Igual que en Grecia, consideran que sólo la lógica puede resolver los problemas definitivamente y conciben una noción de la necesidad que, al dejar de depender de la aplicación del nombre a un objeto (ya que éste corre siempre el riesgo de ser transitorio) y justificarse de manera puramente interna -no pudiendo lo uno ir sin lo otro (como entre el «hermano mayor» y el «menor»)-, puede considerarse in-temporal, puesto que «no acaba nunca» (A, 51). Y, al igual que en la racionalidad griega, esta necesidad lógica no puede verse contradicha por la realidad: «Si lo que dice este hombre no es admisible lógicamente, considerar que ello sea objetivamente adecua-do está necesariamente mal examinado» (B, 71).

92

No resulta extraño, pues, que, a diferencia de los demás movimientos del pensamiento chino, los moístas concibieran una teoría del conocimiento como nuestra filosofía. El conocimiento remite a una capacidad propia (A, 3) que, como tal, se distingue de la simple percepción (puesto que, una vez, que uno ha «pasado las cosas», puede todavía describirlas; A, 5); al mismo tiempo, igual que en Grecia, esta facultad del conocimiento se concibe, por analogía con la percepción, según la primacía de la mirada y de la «claridad». De ahí, los moístas se ven llevados a pensar la posibilidad de un conocimiento a priori, puesto que está implicado por la definición y prescinde de la ayuda de la observación (cf. el ejemplo del círculo en A, 93); porque, aparte de lo que se aprende por «información» o por «experimentación personal», está lo que uno conoce por «explicación» (*shuo^y*, definida como «aquello mediante lo cual se aclara»): gracias a ésta, se ponen de relieve las «causas», la alternativa consiste en poder dar cuenta o no mediante razones (*you/wu shuo^z*, cf. *logon didonai*). No hay nada, incluso la noción de «idea^a», a lo que los moístas no den un estatus teórico: porque lo que conocemos a priori es precisamente lo que la idea contiene en tanto que representación mental y que, al límite de su definición, no puede verse sometido a cambio (B, 57, 58): sé a priori que una piedra es dura, no que es blanca; o que una columna es redonda, pero no de qué madera está hecha; porque eso, que está incluido en sus respectivas definiciones, es constitutivo de la «idea» que de ello tenemos.

Causalidad, argumentación y necesidad lógica (intemporal): lo que me parece significativo, al término de esta rápida indagación, es que sean los mismos *componentes lógicos* los que, en ambas partes, tanto en China como en Grecia, se asocian entre sí y forman un sistema. De esta coincidencia, recordaremos que el pensamiento

93

chino no ignoraba lo que en Grecia, por su parte, se desarrolló como filosofía. Y merecería un examen todavía más detenido, por-que se encuentran en el moísmo rasgos de lo que en Occidente se vio codificado y estabilizado por el aristotelismo (y que asimilamos tanto, desde entonces, que ya no lo vemos; o ¿quizá sea ahora cuando, al salir de siglos de pretendida evidencia, empezamos a verlo de nuevo?). Es lo que ocurre con el principio de contradicción que ya hemos visto en los moístas bajo el aspecto de su derivado, el del tercio excluso (el principio de contradicción mismo reviste un carácter axiomático que China no pensó): o bien se dice que eso es un buey, o bien se dice que eso no es un buey, no pudiendo ambas opciones ser adecuadas al mismo tiempo: «necesariamente, una lo es y la otra no», sin que quepa otra posibilidad. Lo mismo sucede con la atención que se presta al «género^{b'}», considerando la función operativa que se le adscribe en los procedimientos de descripción, ya que es lo único que se intercala entre el término más «desplegado» (*wu*, el «ente») y el nombre personal: hay comunidad de género, definen, cuando hay «aquello por lo que es igual» (A, 86); al mismo tiempo, «si elige de forma arbitraria», «uno no está en situación de conocer la diferencia» (B, 66). Buey y caballo son géneros diferentes, pero no es «admisible» utilizar «el hecho de que el buey tenga dientes, y el caballo una cola» para demostrar que el buey no es un caballo, puesto que ambos tienen esas dos cosas; y si uno se refiere al hecho de que el buey tenga cuernos y el caballo no, hay efectivamente diferencia de géneros, pero «no aquello por lo que esos géneros son (esencial-mente) diferentes». Tras este tedioso desarrollo, se percibe hasta dónde llega la preocupación lógica: el moísta, como Aristóteles, basó su descripción del mundo en diferencias específicas.

94

4 Aunque la indagación resulte aburrida, puesto que no nos descubre nada y sólo nos dice lo que ya sabíamos por los griegos, y que ellos hicieron más explícito, con ella se juega algo cuyo balance, en compensación, es decisivo: ¿hasta qué punto el pensamiento chino conoció la posibilidad de la filosofía? O, dicho a la inversa, ¿hasta qué punto la llegada de la filosofía se confunde con su pasado griego? Porque uno supone que, en China, los procesos de argumentación que llevan a cabo los moístas no pudieron dejar indiferentes a las demás escuelas de pensamiento; y que, en ese fin de la Antigüedad, en los siglos IV-III a. C., todas se enfrentaron a la exigencia de discusión razonada que apareció y se vieron forzadas a tenerla en cuenta. Incluso aparecieron «especialistas de la discusión^{c'}» que desafiaron a los antiguos maestros de sabiduría cultivando las paradojas. Llevaban la razón al límite, sin dar importancia más que al carácter formal de la argumentación. Se los ha comparado –aunque sea remotamente– con nuestros sofistas.

Por eso tenemos que desdecirnos de la diferenciación anterior. Si bien no comunican entre sí (y es lo que hace que el ejemplo sea más elocuente), la China y la Grecia antiguas, en el florecimiento de su pensamiento y de su civilización material se corresponden en muchos puntos. No se encuentran por una parte la sabiduría (en China) y, por otra, la filosofía (en Grecia). Porque a partir del momento en que en China prevalece la argumentación, se definen las nociones y se organiza el debate (como en Jixia), lo «verdadero» se opone propiamente a lo «falso», se toman posiciones, se enfrentan, se defienden, y el pensamiento se *historifica*: estamos ante una filosofía. Y, efectivamente (históricamente), el devenir filosófico del pensamiento se confirma en ciertos momentos: a pro-pósito de la «naturaleza humana», al final de la Antigüedad china;

95

o sobre el estatus del conocimiento (en el neoconfucianismo de] siglo XII); o por

reacción contra Wang Yangming, en el siglo XVII] (sobre todo en Wang Fuzhi). Y la inversa también es cierta. Cuan-do, en Europa, renunció a la argumentación crítica o, por lo me-nos, se distanció de ella; cuando no era tanto la búsqueda de la verdad lo que estaba en juego como la «vía» de un «mejor vivir», la filosofía se retiró de los debates que constituyen su historia y se convirtió en *philosophia perennis* (curiosa expresión, por cierto, aun-que sintomática de aquello a lo que, a pesar de sí misma, no pudo renunciar la filosofía: como si hubiera aquí un denominador común -tronco, puente o fondo común- sobre el cual siempre «nos» hubiéramos entendido, al que siempre volviéramos y que sus discusiones hubieran disimulado, consideradas entonces como disensiones), dejó paso a la sabiduría. Prueba de ello son los estoicos, por lo menos los del estoicismo imperial (Epicteto, Marco Aurelio): meditando sobre lo sabio y la conducta que había que llevar en la urgencia y frente a las desgracias de los tiempos, el pensamiento, en su caso, se *deshistorificó* en gran parte (y, al mismo tiempo, se desafrentó); por eso en su pensamiento se encuentra como una especie de núcleo estable que se comunica a través de las épocas, por no haber sido nunca criticado directamente - y por estar siempre a punto para volver a servir (como lo que uno tiene «más a mano», *procheirotaton*)- hasta nuestra modernidad.

Queda responder a la pregunta: ¿por qué la racionalidad moísta, en definitiva, no consiguió desarrollarse? Porque es obligado constatar que desaparece con el final de la Antigüedad china (221 a. C.) y que sus textos no nos han llegado más que a retazos; sólo a principios del siglo XX, al descubrir la lógica, occidental, los chinos volvieron a interesarse por el pensamiento moísta. Durante más de

96

dos milenios, quedó enterrado. No porque fuera perseguido, sino porque se vio marginado, y acabó cayendo en el olvido; en pocas palabras, no «prendió»: ni afirmó su consistencia (como una salsa que cuaja), ni prolongó su crecimiento (como una planta que prende). Problema a la vez de coherencia interna y de ámbito: aquélla garantiza a la configuración teórica la cohesión que le permite tomar cuerpo e imponerse, y éste le permite arraigarse e implantarse. Si no «prendió» es porque no pudo producirse cierta *globalización* (bajo la cual el fenómeno sigue siendo disperso y tiende a su marchitamiento). Prueba de ello es el hecho de que, si concibieron lo verdadero por «adecuación» objetiva o por «legitimidad» lógica, los chinos nunca pensaron, ni siquiera los moístas, una noción unitaria y global de la verdad. Nunca concibieron ni buscaron *la* verdad (y la noción fue traducida del Occidente).

Por eso no puede darse una explicación simplemente sociológica a esa desaparición de la racionalidad moísta, como Graham se ve tentado de hacer, aunque esa explicación también sea válida: los moístas debieron de formarse en los ambientes de artesanos y no de consejeros de la corte, como los confucianos, y ello justifica su interés por todo lo que tiene que ver con la medida y por lo que llamaríamos la técnica; pero eso mismo los hizo objeto del desprecio que manifestaba por este tipo de saber la clase de los letrados-funcionarios que se impuso en China antes incluso del inicio del Imperio. Tampoco puede atenerse a las razones más general-mente alegadas, ya sean lingüísticas o históricas: ni a la dificultad que pueda tener el idioma chino para formar conceptos, puesto que está claro que el pensamiento chino supo elaborar marcadores de abstracción^d; ni a la censura ejercida por un poder autoritario, ya que, al final de la Antigüedad, China se dividió en principados ri-

97

vales entre los cuales el pensador chino podía evolucionar, al fin y al cabo, tan libremente (como «consejero itinerante^e») como el filósofo griego entre las ciudades. Las razones serían, pues, por lo menos en parte, internas al pensamiento, y eso es lo que

las hace interesantes para la filosofía: si bien el hecho de que el moísmo no prendiera revela una resistencia a la filosofía, dicha resistencia no se explica por completo sino a partir de una orientación inversa que se manifestara como reacción, la de una antifilosofía. Si los principales pensadores de la época participaron en el debate, no es porque les «gustara» (Mencio lo niega explícitamente en II, B, 9; cf. *Le détour et l'accès*, pág. 295), sino, al contrario, para soslayarlo (cf. Mencio, VI, A, sobre la naturaleza humana) y poder alejarse de él. Efectivamente, sólo ven una trampa en el debate, ya que, al obligarlos a la polémica, los aparta de lo esencial: al dar importancia a la argumentación, al establecerse en la verdad, uno *pasa de largo* (el «ello» que hay que *realizar*). *Antifilosofía* que se reveló lo suficientemente coherente y, en consecuencia, consistente como para cortar el paso a la filosofía —ésta se ha visto atajada— y gracias a la cual «prendió» la sabiduría.

98

¿Era necesaria una fijación con la verdad?

1 Porque la filosofía se «fijó» a la verdad: por apego oficial a ella, convirtiéndola en valor declarado, pero también porque se detuvo en ella, una vez reconocida su exigencia, y de allí no salió. Desde entonces no ha dejado de tomar posición y de establecerse en ella: en esa «llanura de la verdad» donde yacen inmóviles los principios y las formas, no ha dejado de encontrar su «pasto» (*Fedro* 248b); en esa «llanura de la verdad», ha construido sin descanso (el edificio dominante de la teoría, desde donde la verdad se deja «contemplar»); y ha ahondado, siguiendo el trayecto subterráneo de la reflexión, para descubrir sus yacimientos secretos. Siempre más arriba, para descubrirla mejor; o más profundamente, para explotarla mejor. Pero sin abandonar en ningún momento ese objetivo ni abrir otra vía al pensamiento.

En cambio, China podría abrir un ramal, recordar que existe otra posibilidad. Mejor dicho, es la filosofía, vista desde China, la que, a partir de la figura del sabio (que se descubre en todas partes, rodeada de una aureola de leyenda, en los albores de las grandes civilizaciones), podría parecer un ramal particular que parte de la vía de la sabiduría conservando como único objetivo la verdad. Porque, como hemos visto, si bien con el desarrollo de la *disputatio* entre escuelas, se le presenta la posibilidad de la filosofía, el pen-

99

samiento chino nunca se encamina del todo en esa dirección, no tiene como objetivo la verdad: no la convierte en una noción total -global-, no la convierte en la Verdad. No deja de ser itinerante y de variar. No se inmoviliza nunca por completo para edificar u horadar, ya que no pretende tanto dar a conocer como hacer *realizar*, su objetivo no es tanto encontrar, demostrar, como dilucidar coherencias (el *li*^f chino). Nietzsche preguntó: ¿por qué hemos preferido lo verdadero a lo no verdadero (o a la incertidumbre, o a la ignorancia)? La pregunta quería ser radical, incluso la más radical, pero sigue estando concebida desde dentro de la tradición euro-pea, aunque la tome del revés: se atreve a cuestionar el valor de la verdad, pero sin salir de su referencia, permanece centrada en ella y no pone en tela de juicio el monopolio que la verdad impuso al pensamiento. Desde el punto de vista de la sabiduría, la pregunta sería: ¿cómo ha sido posible (y ¿era necesaria?) esta fijación con la verdad? ¿Y si, en lugar de que la sabiduría no hubiera accedido a la filosofía, fuera la filosofía la que, en Grecia, al apuntar hacia lo verdadero, se hubiera desviado de la sabiduría? Como una excrescencia que, después de brotar, no hubiera dejado de evolucionar. Seguiría habiendo una historia -incluso un progreso- pero como la de una anomalía del pensamiento. La bifurcación, pues, no es tanto entre China y Grecia, no se limita a su caso particular, no es histórica -puesto que ambas culturas se ignoraban-, sino teórica. Se renueva cada

vez que el pensamiento, al apuntar a la verdad, se convierte en filosofía. Y, cuando uno se remonta a esa encrucijada, lejos de parecer ser el devenir necesario para el espíritu humano (como llegó a describirse y acabamos banalmente creyendo), la búsqueda de la verdad vuelve a resultar extraña: por su obstinación (como se ve ella misma), o por

100

su obsesión (como se ve desde fuera), vuelve a convertirse en una aventura sorprendente, incluso aberrante; en todo caso, fascinan-te. Y el que se haya universalizado, hoy en día estandarizado, ex-portándose a través del mundo, no cambia en nada su carácter genealógicamente muy particular.

2 Para comprender de dónde nos vino la exigencia de verdad, o más bien su necesidad, desarrollada culturalmente (la de la Verdad), los historiadores del pensamiento no han dejado de volver a la secuencia de la historia en que Occidente ve el nacimiento de la razón (cf. las obras de Vernant, Lloyd, Detienne y Pucci): contra la ambigüedad del relato mítico, y para salir de ella, se instituyó el *lógos* como discurso riguroso de lo verdadero; y, si bien la historia transcurrió inicialmente en Grecia, desde la época arcaica hasta la época clásica, no dejó de reproducirse después sin acabar nunca: detrás de la claridad del *lógos* se siguió concentrando la sombra de los mitos; a pesar de la crítica de la razón, su influencia no desapareció. Incluso la razón, que se apartó de ella, volvió a conducir hacia ella. Y, bajo otras formas, como la clásica de la razón y la fe, el debate prosiguió: por su tensión fecundó la inteligencia de Europa.

La del advenimiento de la razón es una historia que uno podría creer «necesaria» si no fuera posible confrontarla. Tal como nos es descrito, en Grecia y en otras partes, el mundo de los mitos es fundamentalmente ambivalente, es un mundo de potencias dobles, a la vez «verdaderas» y «falsas»: en la época de los Maestros de la verdad, como dijo Marcel Detienne, la del mago, la del aedo, la del adivino, el poder de la adivinación no se ejerce sin una parte de engaño; el rey que dicta justicia también es un dios-enigma. Apo-

101

lo es llamado el Brillante, pero a veces también el Oscuro; se lo considera «recto», pero también «oblicuo». En el mundo del *mythos*, lo uno se mezcla continuamente con lo otro, todo tiene doblez o «ribetes» de su contrario. Pero, con el desarrollo del pensamiento, esta ambivalencia se percibió progresivamente como una ambigüedad (ya en Hesíodo) que, más tarde, parecería cada vez menos tolerable; de ahí, para esclarecer el embrollo de lo verdadero y lo falso, nació la filosofía. Esbozado en Parménides y teorizado por Aristóteles, fundando una lógica *identitaria*, el principio de contradicción zanjó la ambigüedad según la cual un ser puede ser a la vez eso y su contrario: de complementarios como eran (o, por lo menos, podían serlo), los contrarios pasaron a ser contradictorios, y exclusivo el pensamiento: o verdadero o falso (o ser o no ser); el mundo ondeante de las potencias míticas en que hasta los atributos más seguros corrían el riesgo de verse invertidos, quedó sustituido por un mundo estable y contrastado, dicotómico, e incluso antinómico, en el que prosperó la razón europea.

Como es natural, eso no se produjo sin excepciones ni reticencias. Prueba de ello es Heráclito. Al afirmar que «todas las cosas son una», incluso los opuestos, Heráclito quedaría aparte en la historia de la filosofía. En lugar de separar los contrarios uno de otro, demuestra cómo uno no se produce sin el otro: lo bello sin lo feo, lo justo sin lo injusto, etc. «No conoció el día y la noche», dijo de Hesíodo, el poeta de las cosmogonías; porque éstos también «son uno» (fr. 57). Hasta la coordinación sobra: «Dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre». Sin embargo, Heráclito sigue siendo filósofo (aunque filósofo de la paradoja), porque hay una excepción a

la complementariedad de los contrarios: lo verdadero no va con lo falso; todo es uno, pero no el discurso

102

verdadero y su opuesto (cf. Marcel Conche), porque un «discurso» sólo es posible con esa condición. Si bien reconoce que ningún ser es el mismo en todo momento y que todo se disuelve en el devenir, Heráclito no deja por ello de mantener el principio de un discurso que, como *lógos*, «es de siempre»: al separar el discurso del «todo» del mundo, mantiene el estatus exclusivo de la verdad.

Por esquemáticas que resulten estas indicaciones, son suficientes para contrastar con China; incluso se podría decir que China verifica el esquematismo de esta genealogía poniéndola de relieve al revés. Porque, igual que no hay epopeya, tampoco hay auténticos relatos míticos en los orígenes de la civilización china; éstos no tomaron consistencia, y sólo nos quedan de ellos algunas menciones dispersas. En el mundo chino casi no hay rastro de caos ni de cosmogonía. De ahí que, al no haberse constituido de manera mítica, el pensamiento chino no tuvo después que construirse filosóficamente (a modo de *logos*): ni puso (dramáticamente) en evidencia la ambigüedad, ni necesitó la verdad para disipar la contradicción. Y, por otra parte, a partir del momento en que uno sale de una perspectiva *identitaria* del sujeto, tal como se ha desarrollado en Occidente, para pasar a la de un proceso continuo, como en el caso de China, la unidad y la complementariedad de los contrarios, lejos de constituir un problema, son pensadas en el principio mismo del curso de las cosas: el que lo uno esté en lo otro, el que lo uno sea también lo otro, es lo que hace posible que haya un proceso; siempre son necesarios dos polos, opuestos y complementarios, *yin* y *yang*. De este funcionamiento basado en la interdependencia de los contrarios, y cuya coherencia no ha dejado de dilucidarse en China, se conocen las fórmulas: no sólo lo uno genera lo otro («lo que hay» genera «lo que no hay», y a la in-

103

versa); sino que lo uno está en lo otro, como se dice en el *Laozi* (capítulo 2: «Todo el mundo se da cuenta de lo bello como bello», y entonces (ya) «es lo feo»; «todo el mundo se da cuenta del bien como bien», y entonces (ya) «es el no bien»). O «una vez *yin*, una vez *yang*», «a la vez *yin* y *yang*», así es la vía, el *dao*, dice el *Yijing* («Gran comentario», A, 5). Una vez más, es la misma conjunción la que expresa a la vez la oposición entre uno y otro (*yin* «pero al mismo tiempo» *yang*^g) y la transición de uno a otro (la misma fórmula se puede traducir: del *yin* «que desemboca» en el *yang*): puesto que los contrarios le parecen intrínsecamente, o sea funcionalmente, complementarios, el pensamiento chino no necesita recurrir a lo *tajante* de la verdad. Igual que no necesita disipar la contradicción «mítica», tampoco necesita excluir la contradicción «lógica». Lo cual restituye su fundamento lógico -aunque de una lógica distinta: de una *lógica sin lógos-* a la sabiduría frente a la filosofía (fundamento de que careció la sabiduría en Occidente, que se convertiría, en consecuencia, en una filosofía débil). Mientras que la filosofía piensa por *exclusión* (verdadero/falso, ser/no ser), consistiendo luego su trabajo en dialectizar los términos de la oposición -de ahí la historia de la filosofía-, la sabiduría piensa por *igual admisión* (teniendo ambas posibilidades a la par: no eligiendo *o bien lo uno o bien lo otro*, sino aceptando los dos *a la vez*). Por eso la sabiduría no puede tener historia, puesto que carece de progreso, pero para alcanzar esa fase de la sabiduría hay que progresar previamente (y ese aprendizaje es el que no ha dejado de desarrollar el pensamiento chino; cf. la primera fórmula del *Lunyu* citada). La sabiduría no tiene historia, pero hay una historia de cada uno de los sabios: es sabio (o, mejor dicho, se ha *convertido en*

104

sabio) quien ha superado las contradicciones, quien *ha dejado de excluir*. Incluso en su noción más débil y más banal, lo mismo se presentía en Occidente: el sabio, decimos nosotros (el «nosotros» de la sabiduría popular), quien no escoge lo uno o lo otro, sino que aprecia *lo uno en lo otro* (no porque proceda a una nivelación por la media, sino porque sabe que *globalmente* lo uno *no va sin lo otro*, que ambas cosas funcionan juntas y se compensan). Y a este aspecto podemos devolverle su rigor teórico pasando por el pensamiento chino.

3 Esta genealogía también se puede leer en sentido inverso: si bien se separa del relato mítico, el discurso no deja por ello de constituir su relevo; al tiempo que se distancia respecto al Maestro de la verdad, el filósofo ha heredado de él (cf. Louis Gernet). Desde dentro de la tradición, se ha mostrado sensibilidad sobre todo a la ruptura que se produce entre la verdad proclamada, inspirada, propia de los maestros de la Grecia arcaica, y la verdad deducida, demostrada, argumentada -ya lógica- que caracterizaría al discurso filosófico. Pero, de una época a la otra, queda una función común: decir lo verdadero. La naturaleza de lo verdadero ha cambiado, pero subsiste el hecho de decirlo.

En Hesíodo, en la época arcaica, las Musas reivindican, desde los primeros versos del poema, el privilegio de «proclamar cosas verdaderas». Ellas revelarán el origen del mundo y de las generaciones de dioses. Asimismo, es la «diosa» la que, al principio del poema de Parménides «dirige la palabra» al iniciado que llega al final de su viaje: ella le indicará las vías de la verdad y de la opinión, le enseñará lo que ocurre con el ser y el no ser. Ya sé que los helenistas consideran hoy en día que Parménides reinterpreta esta es-

105

cenificación de la palabra de la verdad, y que no repite a Hesíodo; sin embargo, del discurso mítico al de la filosofía, se transmite una función de revelación que seguirá habitando a la filosofía o, por lo menos, cuyo tono conservará ésta. Pero, sobre todo, más tarde seguiría sin cuestionarse el hecho de que conviniera decir (la verdad). No el de que fuera o no posible decir –sobre lo cual ha debatido la filosofía–, sino, más radicalmente, el de que fuera beneficioso decir; o, más simplemente todavía, el de *que hubiera algo que decir*.

«Quisiera no hablar», dijo un día Confucio a sus discípulos (XVII, 19). Al inquietarse ellos porque entonces no tendrían nada que transmitir, Confucio añade: «¿Habla el cielo? Las estaciones siguen su curso, todos los existentes prosperan: ¿qué necesidad tiene el cielo de hablar?». En definitiva, dice Confucio, la lógica de la regulación es suficiente, como en el curso regulado de las estaciones, de donde se genera sin cesar la vida, no es necesario el suplemento de la revelación. Ni por parte del cielo, ni por parte del sabio; ni lección ni mensaje: decir interrumpe, decir obstaculiza (el «eso» que no deja de advenir). Mientras que, con respecto al mundo al que toma como objeto, la palabra mantiene una relación de transcendencia (hablando de él y constituyéndolo en «objeto»), el silencio consigue dejar ver –dejar pasar– la inmanencia: al callar-se, el sabio hace que emane la e-videncia. En silencio es como uno *realiza* (cf. *Lunyu* VII, 2). Por eso Confucio aspira a no hablar más. No porque desconfíe de la palabra, ni porque lo real le parezca inefable, sino simplemente porque la palabra sobra, no añade nada –o más bien añade donde no hay nada que añadir– y valdría más, por tanto, prescindir de ella. Ésa es la razón por la cual, a lo largo del *Lunyu*, sus dichos no forman nunca un discurso y sólo va-len como indicaciones u observaciones marginales, que no enun-

106

cian realmente (y quien las lee como enunciados las encuentra inevitablemente decepcionantes), sino que se limitan a señalar de pasada para llamar la atención del

interesado.

Una vez más, se ve aclarado y justificado lo que ya sabemos des-de siempre de la sabiduría: la filosofía habla (para «decir lo verdadero»), necesita hablar y no hay filósofo sin palabras; en cambio, el sabio no habla, o habla poco —lo menos posible—, evita hablar. No mantiene un silencio obstinado, lo cual sería el reverso de la palabra y, por tanto, vendría a ser lo mismo; su silencio no es ascético (para concentrarse mejor), ni místico (para comunicar mejor), su silencio no es religioso: no es el del «recogimiento». Su silencio no lo priva (no lo separa) ni le «inspira»; si se calla, es que no hay nada que decir (no que no tenga nada que decir): «eso» prescinde de palabras. Su reserva es un *no comment*, por eso nos ha-ce descubrir con sorpresa lo que la filosofía no ha dejado, por su parte, de inculcarnos: que hay que hablar «de las cosas».

4 Queda claro el contraste entre la sabiduría y la filosofía por cuanto no se forman en China ni las escisiones ni las articulaciones que dieron lugar, en Grecia, a la noción de la verdad y contribuyeron a imponerla. Ni las separaciones de planos, anteriores a la era de los conceptos, a partir de las cuales la noción pudo perfilarse, ni tampoco los «empalmes» conceptuales que la apuntala-ron y le confirieron consistencia desde abajo. Desde esas «áreas» culturales que se consideran desde un punto de vista espacial (China/Grecia: el concepto es de superficie), tenemos que penetrar en la corteza del pensamiento; o tenemos que pasar de la geografía —la de la «geofilosofía» (Deleuze)—, a la geología: del estudio de la constitución del «territorio» al de la composición del terreno.

107

La pregunta es entonces: ¿cómo (en el sentido del geólogo: por qué estructura y, a la vez, por qué evolución) el pensamiento griego se constituyó en terreno —o «llanura»— de la verdad, y no el pensamiento chino, que, sin embargo, también se desarrolló? En China no se produjo el conflicto, primordial en el pensamiento griego, de la opinión y la verdad (*dóxa-alétheia*): no estaba por una parte el saber de lo cambiante, de lo ambiguo, de lo contingente, y, por otra, el conocimiento de lo inmutable y de lo que «es» absolutamente. Ésta es, como sabemos, la línea de fractura según la cual se constituyó el pensamiento griego: la diosa de Parménides distingue de entrada ambas vías. La retórica y la sofística se apropian de la ambigüedad heredada del antiguo *mythos* y, transfiriéndola al mundo movedizo de lo político, en la zona intermediaria del ser y el no ser, hacen de ella un instrumento eficaz para volver persuasora la palabra y hacerla triunfar en la ciudad; la filosofía, por su parte, la evita ostensiblemente armándose con el principio de contradicción; aunque luego, para restablecer relación con el mundo, tenga que dejar un sitio subsidiario a ese inestable saber de lo inestable —inexacto saber de lo inexacto— que es el de la «opinión Ahora bien, la sabiduría ni se confunde con la opinión ni combate la opinión, ni se aleja del mundo ni se somete a él, porque no separa lo «estable» de lo «inestable», el mundo y la Verdad: al no buscar más estabilidad que la de la regulación (la de la vía, el *dao*), tampoco es consciente de una inestabilidad de las cosas o, por lo menos, el carácter movedizo de éstas no puede afectarle. Por eso el sabio no se desinteresa de la ocasión, como momento oportuno, pero tampoco es prisionero de ella (como de un *kairós* del que haya que aprovecharse incondicionalmente). Su pensamiento tiene por objeto lo «posible» (que también es lo le-

108

gítimo, como hemos visto a propósito de Confucio) y, a la vez, el «momento»: cuando «puede» tomar un cargo (cuando conviene), lo toma; y cuando «puede» abandonarlo (también cuando conviene, dadas las agitaciones del mundo), dimite (cf. Mencio, II, A,

2). Su adecuación ni es puramente circunstancial (oportunista), como en la sofística, ni se basa en principios ideales, que tuvieran que encarnarse, como los que ha podido establecer la filosofía; y precisamente de esta *no separación* extrae su sabiduría. Porque es sabido que la filosofía ha ido en pos de la verdad en lo estable y lo inmutable: lo verdadero no ha podido convertirse en la verdad (y absolutizarse) sino articulándose al Ser (o la filosofía no ha podido advenir más que volviéndose ontológica). El lugar puede incluso identificarse: en los versos 3 y 4 del segundo fragmento de Parménides se ve a la filosofía emerger de su con-texto religioso para afirmarse como ciencia del ser como ser; y la vía según la cual «hay» y «no hay no ser» es la que «acompaña la verdad». China proporciona la prueba de este «empalme» del ser y la verdad iluminándolo *a contrario*: por no haber pensado el ser (el verbo «ser» no existe en chino clásico), no concibió la verdad. Mientras Grecia pensó el devenir, aunque siempre a la sombra del ser, China sólo concibió el devenir; aunque entonces ya no es exactamente el «devenir», puesto que ya no sobrentiende el ser (definido precisamente como lo que «no deviene») —nuestro concepto es demasiado estrecho—, sino la «vía», el *dao* por el cual el mundo no cesa de renovarse, ni lo real de hallarse en proceso. Eso es precisamente lo que impide a los pensadores moístas desembocar en la noción de la verdad a partir de su concepción de una «adecuación» objetiva (noción de *dang^h*): en la relación del nombre con el objeto, el nombre sólo puede corresponder

109

temporalmente a su objeto, sólo puede «detenerseⁱ» en él, dicen los moístas, dado que dicho objeto siempre es transitorio (cf. A, 44, 50). Tal como lo desarrolla el *Yijing*, la adecuación se concibe siempre dependiendo de la situación y del momento (cf. «Gran comentario», B, 10). En Grecia, la substancia sirvió de soporte a la verdad; en China, en cambio, no se pensó (de ahí su dificultad para pensar el atributo; cf. B, 37, donde se ve que la noción de *cunⁱ*, «existir», «encontrarse en», que actualmente sirve para traducir la noción occidental de ontología, no está desarrollada). Así, en su física, *yin* y *yang^k* no son materia, sino factores de polaridad; asimismo, sus «cinco agentes» no son elementos primordiales, como se conciben en Grecia, sino factores, rivales y sucesivos, de la re-novación.

Por eso, al no haber concebido la substancia, los chinos tampoco concibieron la apariencia —la noción no existe (si acaso, en la China pre-budista; pero el budismo viene del fondo indoeuropeo)—. Los moístas fueron conscientes de los límites del conocimiento sensible (A, 5; B, 46) en la medida en que éste no «dura» cuando uno no está en presencia del objeto: conviene, pues, prolongarlo por el conocimiento intelectual, sin que haya por ello que desconfiar de lo sensible (ni que postular un mundo inteligible). Los chinos ignoran la experiencia escéptica del palo que, cuando uno lo mete en el agua, *parece* roto; por eso nunca tuvieron la idea de desdoblamiento entre apariencia y realidad, entre el fenómeno y el en-sí. En cambio, como sabemos, nosotros concebimos la verdad, inicialmente en Grecia, por oposición a la «mentira» de las apariencias. Para monopolizar el pensamiento como lo hizo, la «verdad» necesitó dos cosas: aislarse, por oposición de planos, y servir de pun-

110

to de convergencia al pensamiento. Atrapada en esta configuración general (aunque, como tal, es particular, como se ve por su ausencia en China), hace dudar de su legitimidad, no tanto en cuanto a su derecho (Nietzsche ya lo hizo) como en cuanto a su *posibilidad*: China, en su terreno, nos hace medir su imposibilidad. Porque desde lo «posible» de Confucio hasta la «adecuación» de los moístas, China pensó modalidades de acuerdo y de congruencia cuya coherencia justifica sin que por ello conduzcan a pensar la verdad. *Congruo*: que conviene perfectamente a una situación determinada.

Ése sería el sustituto, implicado en todas partes y nunca aislado, que dispensó a China de tener una fijación con la «verdad» y confirió su pertinencia a la sabiduría. Desde China se percibe mejor, por tanto, cómo se produjo la implantación metafísica de la verdad y, sobre todo, cómo ésta prosperó en Occidente, en el terreno de la representación, del en-sí y de la idea. Porque, si bien los moístas concibieron la idea como lo que la definición implica (por ejemplo, la idea de la columna, que me hace saber de antemano que es redonda, B, 57), no la concibieron, en cambio, como la *idea* platónica, como esencia inteligible. Ahora bien, es sabido cómo ésta ha orientado nuestra concepción de lo verdadero en el sentido de una percepción teórica. Si el sabio carece de ideas, también es, pues, en este sentido: no «interpreta» lo real *según unas ideas*, como dice Heidegger del «filósofo occidental» (cf. la «Doctrina de Platón sobre la verdad»), no tiene la mirada «alzada hacia las ideas».

5 La indagación no puede, por tanto, detenerse aquí, con la mirada alzada hacia las ideas; debe reanudarse desde mucho más lejos, desde fuera incluso del pensamiento. Porque, para dar cuenta

111

de la importancia que adquiere, en la filosofía griega, la noción de verdad, uno no puede atenerse sólo a razones filosóficas. Más que nunca, es cuestión de un «montón de razones», o más bien a un apilamiento, dado que la noción hace intervenir, uno tras otro, tantos planos diferentes. La configuración conceptual en cuyo se-no se encuentra forma una encrucijada, y su contexto no tiene borde, no es sólo intelectual, sino también, o ante todo, social y político. En primer lugar, el advenimiento de la *función* de la verdad no puede entenderse independientemente del de la ciudad. Una vez más, China nos lo pondrá en evidencia por su diferencia, llevándonos a sondear a partir de qué trasfondos –bajo cuántas capas– se concibió la oposición del sabio y del filósofo.

La primera capa, o el ámbito más contiguo: contemporáneos, incluso anteriores a la demostración filosófica de la verdad son los procedimientos que, en Grecia, tanto en el ámbito jurídico como en el de las matemáticas, sirven para establecer la prueba, *pístis*. Antes, incluso, de que se instauraran los tribunales, en la Grecia arcaica, la verdad se encontraba asociada a la justicia, es considerada «la más justa de las cosas» (relación *diké-alétheia*); sin embargo, China no pensó la justicia de un modo ideal, como reino del derecho, ni organizó realmente una institución judicial: si bien se dictan leyes, o mejor dicho códigos de prohibiciones y prescripciones, su aplicación es sumaria, autoritaria, y no da lugar a de-mostración ni a defensa alguna. La institución del derecho en China es embrionaria, la noción no se ha desarrollado, bastante se comprueba hoy en día. Asimismo, si hemos visto a los moístas (y son los únicos pensadores chinos en hacerlo) interesarse por la geometría a y definir nociones, la geometría nunca ejerció en ellos la función de modelo que tuvieron las matemáticas en la filosofía

112

griega: del pensador chino no se requiere que «sea geómetra», ni siquiera se le ocurrió a nadie; en cambio, en Grecia, Pitágoras es a quien corresponde instaurar el reino de los números y, a la vez, a quien se debe, según dicen los platónicos (aunque ese decir es simbólico), la invención del término *philosophos*. Por otra parte, si bien los moístas debieron de tener la idea de lo geoméricamente demostrable, como nos dice A. C. Graham, no desarrollaron una prueba a la manera de Euclides (es un aspecto que la sinología reciente ha puesto de relieve; cf., por ejemplo, K. Chemla). En definitiva, todo el contexto intelectual de Grecia inclinaba la filosofía tardía a la demostración de la verdad, y en China no ocurría lo mismo. Pero es verdad que el sabio, por su parte, no se interesa por las pruebas: no intenta demostrar.

En cuanto a la estructura social y política de la ciudad, de la que se sabe que en Grecia sirvió de escenario para la laicización de la palabra, marcó la noción de la verdad y favoreció su desarrollo por lo menos de dos maneras: una antagonista, puesto que la verdad se afirma por oposición, como en los discursos a favor y en contra (discursos «dobles», antilógicos); y una, que llamaremos dialógica, en que la verdad se somete al juicio de otro y requiere su asentimiento. Ambas se completan, pese a su aparente contradicción: en su institución, la verdad está estructurada conjuntamente por el *ágon* y el *ágora*.

Efectivamente, ya sea en el tribunal, en el consejo, en la asamblea, o incluso en el teatro, la ciudad se construyó a partir de un enfrentamiento de los discursos; lo mismo sucede con la filosofía (sobre todo con Protágoras). Mientras que un discurso sólo puede afirmar unilateralmente su verdad, dos discursos antitéticos pueden ceñirse a ella más estrechamente: por comparación entre am-

113

bos y balance de los argumentos propuestos por las dos partes, la verdad sale a la luz por sí misma y puede lograr la convicción. Sin embargo, en China, aunque no se ignoraba la controversia (sobre todo los pensadores de los siglos IV-III a. C.: Xunzi, Han Fei), ésta se desarrolló allí mucho menos que en Grecia porque no se volvió sistemática, como se impuso en el ámbito de la ciudad: en la corte de los príncipes los discursos eran sin duda mucho más oblicuos; en lugar de expresarse frontalmente, eran insinuantes y alusivos. Y, si actuaban con rodeos, era menos para convencer a su destinatario que para hacerlo ceder «manipulándolo» (cf. *Tratado de la eficacia*, capítulo X). No se preocupan de defender una opinión enfrentándose a un adversario. En cambio, en Grecia, igual que en el enfrentamiento que celebran los Juegos (Píndaro, Heráclito; cf. el valor de la *eris*), en la ciudad se produce una competición abierta: el filósofo rivaliza con los demás por la verdad, la filosofía es una justa. El sabio, por su parte, no rivaliza, no pretende vencer. «Es filósofo», lo es plenamente, como se ha dicho con frecuencia (hasta Deleuze, siguiendo a Foucault), quien ha «pensado de otra manera». Pero el sabio no intenta pensar de otra manera. Incluso lo que trata de hacer es exactamente lo contrario, y ese contrario es lo que nos queda por decir: no busca diferenciar su punto de vista del de los demás por su originalidad, sino más bien comprender y conciliar los demás puntos de vista en su pensamiento.

Por otra parte, la ciudad se edificó sobre la idea de una igualdad de las palabras, el *ágora* es el lugar en que cada cual está, respecto a los demás, en una relación recíproca y reversible (cf. las nociones de *isegoría* e *isonomía*); y, tanto en el tribunal como en la asamblea, es necesario el asentimiento del otro, ya sea juez o ter-

114

cero, es preciso que esté de acuerdo, como se suele decir, para que una verdad se reconozca y se adopte: la verdad es cosa común y pública; asimismo, en la demostración matemática o filosófica (cf. Platón en sus diálogos), se tendrá por verdadero lo que el otro haya admitido; su ratificación es suficiente y, a la vez, necesaria. En cambio, la sabiduría no espera que otro la valide: no se comunica de forma directa, incluso no se comunica propiamente, sólo hace alguna señal de soslayo, a modo incidental de observación, porque sigue vinculada a un itinerario personal que uno no puede recorrer en lugar de los demás. El otro puede hacerme conocer (la verdad: sólo tiene que enunciarla, demostrarla), pero sólo en mí mismo, y por mí mismo, puedo *realizar*. La historia de la formación del sabio sólo tiene un valor indicativo (cf. Confucio: «a los quince años», «a los treinta», «a los cuarenta»... hasta los «setenta años». A los quince años me dediqué al estudio y, a los setenta, pude «seguir mis deseos sin salir de la regla», o sea conseguí adaptarme espontáneamente a la regulación de las

cosas; cf. Lunyu II, 4). Al depender de una experiencia individual, la sabiduría es, en su principio, autoreferencial, como la autocracia del soberano; en lugar de reclamar la aprobación a los demás, es *autoconvinciente* y suficiente.

Por último, es sabido que la ciudad funciona sobre la base de una elección clara entre dos opuestos que se excluyen (un partido es contrario a otro, y uno vota por uno u otro): asimismo, la filosofía toma posición a favor o en contra, la verdad es exclusiva (verdadero o falso). En cambio, la sabiduría, como hemos visto, se guarda de excluir (en China no se ha votado nunca); no sólo evita tomar una posición en contra de otra y colocarse en una relación antagónica, sino que además se corresponde con todas las po-

115

siciones, dependiendo de la ocasión, y las considera en un pie de igualdad (cf. la posición del soberano, concebida en China según la imagen del «eje» y que domina todo el funcionamiento social). De la sabiduría *versus* la filosofía, recordaremos estos rasgos distintivos: mientras que la filosofía pretende ser erística (agonística), la sabiduría se declara *pacífica* y rehúye cualquier enfrentamiento; mientras que la filosofía es dialógica y reclama la aprobación del otro, la sabiduría es *solilocuente* e incluso se esfuerza en desbaratar el debate, soslaya el diálogo; por último, la filosofía es exclusiva, obligada por la verdad; y la sabiduría es *comprensiva*, engloba de entrada (sin dialectizar) los puntos de vista opuestos.

6 Estos tres rasgos coinciden: si la sabiduría se niega a entrar en oposición (rasgo 1), es porque no acepta dejarse reducir a una posición particular, luego exclusiva, a la que de otro modo se vería condenada por la posición adversa (rasgo 3). La lógica de la sabiduría, y lo que la constituye en antifilosofía, consiste en negarse a entrar en el juego del principio de contradicción, no en discutir-lo, sino en ponerlo de entrada fuera de juego; se niega a caer en la trampa: dado que, al ponerse de un lado, uno no puede estar al mismo tiempo del otro, para no privarse de ninguno de los dos, la sabiduría no se situará en ningún lado. O, dicho en sentido inverso, si la sabiduría no quiere ser de ningún partido, es porque sabe que quien toma partido, por el simple hecho de tomarlo, está siendo parcial: no ve más que un aspecto de las cosas, se encuentra circunscrito a un punto de vista (el suyo) y ha perdido la globalidad de la «vía». En esta alternativa de lo verdadero o lo falso, en lugar de ver una discriminación esclarecedora, la que practica la filosofía, la sabiduría ve una pérdida. Incluso se podría decir que

116

esa pérdida es la que constituye la historia –sin fin– de la filosofía: lo que abandona por un lado (excluyéndolo como falso), la filosofía no deja luego de querer recuperarlo –tanto en la filosofía como en un filósofo– por otro (aunque de forma distinta de ese lado «falso»). Incluso podría decirse que es la esencia de la filosofía, como deseo y aspiración a la sabiduría (anhelada como globalidad): es un pensamiento preocupado por la carencia de aquello que empezó por dejar (lo negativo), al inclinarse hacia un lado, y que no dejará de querer volver a encontrar ante ella, por otro lado; que no dejará de buscar. Pero seguirá siendo un lado: la filosofía *siempre* está *a un lado*; por eso, yendo de un lado a otro (nuevo), se ve forzada a avanzar sin parar, condenada a progresar.

En cambio, conocemos la noción de la posición sin posición, que, por ende, abarca las posiciones opuestas, por lo menos expresada en términos confucianos: el «justo medio» (noción de *zhong¹*). No se trata de un medio equidistante de los opuestos, puesto que ésa sería otra posición particular, igual de limitada que las demás, sino de un medio que permita corresponder *igualmente* a uno u otro de dichos opuestos (y el medio se encuentra en esta *igual posibilidad*). Recordemos a Mencio (VII, A, 26): por una parte,

están los defensores del egoísmo; por otra, los del altruismo; Zimo, a medio camino entre ellos, sería el «más cercano». Pero, al inmovilizarse en el medio, sólo promueve de éste una posibilidad (la de la media distancia), y deja escapar «cien más» (que se extienden de un extremo al otro) y, por tanto, «contraviene a la vía». El verdadero medio, el de la sabiduría, es el medio *variable* que, pudiendo oscilar de uno a otro polo, no deja de coincidir con el caso que se presenta (según si la «balanza^m» se inclina de uno u otro lado): justo medio de la *congruencia* que, como tal, nunca es

117

fijo, estable, definido (como tampoco lo es lo real), y que, en cierto modo, siempre es inédito: no puede ser *la* verdad.

Quien no «mantiene» ese justo medio en constante equilibrio de regulación, que permite estar cuando hace falta del lado que hace falta, ya sea uno u otro, se encuentra necesariamente en una de las dos «puntas», como extremo inmovilizado' (cf. *Lunyu* II, 16). Este extremo inmovilizado en su posición no puede refutarse directamente, puesto que ello nos situaría de inmediato en la posición inversa, igual de parcial que la primera; basta con no oponer resistencia al encuentro que enfrenta a una con otra de manera que revelen ellas mismas, una por otra, su parcialidad. En China, la sabiduría siempre actuará igual: más que en debatir con su adversario (para intentar refutar lo que dice y verse obligado, desde la rigidez de su posición, a mostrarse tan parcial como él, recurriendo a argumentos que puedan enfrentarse a los suyos), la táctica consiste en volver a dicho adversario contra otro, reconfigurando sus posiciones de tal manera que, al oponerse, permita a una ver lo que le falta a la otra y a la inversa. No es porque de este modo esas dos posiciones se destruyan por sus razonamientos (lo cual nos remitiría a la antilogía de los griegos), sino porque, por el simple hecho de que se encuentren frente a frente, se revelan cada una como un lado (sin estar uno mismo en ningún lado). Lo vemos en Mencio: en lugar de responder a los pensadores naturalistas de la época, que desbarataron el antiguo moralismo (Yang Zhu), los alza en conflicto con los moístas (siendo los naturalistas unos «individualistas», y los moístas unos «altruistas»), de modo que, gracias a esta disposición, y no mediante discusión, pueda él ocupar, en esta topología, el justo medio entre ambos: igual de individualista que unos cuando hace falta, e igual de al-

118

truista que los otros cuando es necesario. Evitemos el debate, dice Mencio (VII, B, 26): basta con dejar que los que han ido hacia un lado (por ejemplo, hacia el del moísmo, por propensión a querer hacer el bien al mundo) oscilen naturalmente hacia el lado inverso (el del naturalismo de Yang Zhu, en el que, al perder las ilusiones, uno se retrae en su individualidad), para que luego «vengan por sí mismos» a la posición del justo medio, la posición del letrado. Por sí mismos, es decir por una lógica de nivelación entre las posiciones opuestas. Frente a ella, el debate es un parche inútil y nocivo para la inmanencia reguladora. «Quienes ahora debaten con los individualistas y los moístas son como quienes persiguen un cerdo que se ha escapado y, una vez devuelto a la pocilga, además le atan las patas.» Los neoconfucianos, más tarde, harían lo mismo con frecuencia: mejor que refutar directamente el budismo, al verse obligados a reaccionar contra su creciente influencia, reconstituyen un enfrentamiento entre budistas y taoístas en que, ocupando cada cual la posición opuesta al otro, ambos grupos ponen mutuamente de relieve su parcialidad; al parecer que cada uno se había desviado hacia uno u otro lado, el confucianismo encarnó entonces la vía del justo medio, la que no se estanca en ningún lado.

Por tanto, lo contrario de la sabiduría no es lo falso, sino lo parcial. Igual que, en la sabiduría, el justo medio de la congruencia ha-ce las veces de la verdad, la parcialidad

reviste para ella la importancia del error en la filosofía: «conocer los discursos» de los demás, como reivindica Mencio (II, A, 2), y denunciar sus posiciones antagónicas en el seno del debate entre escuelas (III, B, 9) no es demostrar que sus teorías son falsas sino subrayar sus carencias y demostrar que se desvían. Esta actitud es patente incluso en el pen-

119

sador de la Antigüedad (Xunzi, siglo III a. C.) que, contemporáneo de los moístas y atento al rigor lógico del razonamiento, desarrolló mejor, en la China de la época, la práctica de la refutación (por ejemplo, su disertación sobre la «naturaleza mala» del hombre, en que refuta el pensamiento de Mencio; cf. *Fundar la moral*, capítulo V). Aunque ponga de relieve el papel del «soberano» de la mente (éste «emite órdenes y no recibe ninguna») y su pura función de conocimiento, aunque reconozca en la mente una instancia autónoma («por sí mismo prohíbe o manda hacer, arrebató o elige, se ejercita o se detiene») y cuya facultad de asentimiento es libre («no se lo puede obligar a cambiar de opinión»; «si considera que es justo, lo acepta; si considera que es erróneo, lo rechaza» y «la necesidad es lo que ve de sí mismo»), ese pensador, que al fin y al cabo es confuciano, define el vicio que amenaza al pensamiento según la categoría de lo parcial y no de lo falso (cf. capítulo «Jie bi»). «De manera general», dice «la desgracia de los hombres proviene de que un aspecto particular les ciega la mente y dejan sumida en la sombra la lógica del conjunto». Se centran en un punto y pierden la dimensión global de la realidad. No es que se equivoquen propiamente, puesto que también ese punto es verdadero, sino que se dejan obnubilar por él. De ahí surgen las disensiones de la sociedad y el desorden del pensamiento. Ahora bien, ¿de dónde viene esta parcialidad? De que cada cual, «sin-tiendo personal apego por lo que ha acumulado» (en experiencia que, como tal, es efectiva) y «apoyándose» en ello, «ya sólo teme oír que los demás hablen mal de ello» y «se da la razón a sí mismo sin parar». Entonces uno sólo presta atención a un aspecto de las cosas en detrimento de las demás: sólo ve su «deseo» o su «aversión», el «principio» de las cosas o el «final», etc. Al ver lo uno, de-

120

ja de ver lo otro; y «como todo difiere del resto, todo se oculta mutuamente». Lo mismo sucede entre las escuelas: los moístas tienen la mente cegada por lo «utilitario» y pierden consciencia de lo «cultural»; otro distinto (Song Xing, el pacifista) tiene la mente cegada por la reducción de los deseos y pierde de vista la satisfacción de éstos; otro (Shen Dao, el «legista») tiene la mente cegada por la norma impuesta a todos y pierde de vista el valor personal; otro (Shen Buhai, también «legista») tiene la mente cegada por la posición de autoridad y pierde de vista la necesidad de ser aconsejado; otro aún (Hui Shi, el sofista) tiene la mente cegada por las palabras y la afición a las paradojas, y pierde de vista la realidad; por último, otro (Zhuangzi, el taoísta) tiene la mente cegada por lo natural y pierde de vista el ámbito de lo humano. Todos tienen razón, pero sólo desde cierto punto de vista; ninguno se equivoca, pero todos son reductores, porque, sin tomar lo falso contra lo verdadero, confunden un «ángulo» con el todo. Su mente «se limita» a un aspecto de las cosas; en cambio, la «vía», en la «constancia» de su regulación, «agota» cada uno de estos aspectos distintos, que son otras tantas posibilidades de su «variación^o»; por eso, al no ver más que un aspecto, ninguno de esos pensadores es capaz de «poner de relieve» la vía (según la amplitud que constituye su plenitud), y cada uno se conforma con «decorar» el aspecto al que se ha atendido. A la inversa de todos ellos, como excepción, Confucio no se deja cegar por lo que ha acumulado en experiencia personal y accede a la «globalidad» de la vía^p. No se empeña en nada: ni en sus deseos ni en sus aversiones, ni en el principio ni en el final de las cosas, etc.; «despliega a la vez todos los existentes» haciéndolos «coincidir» con

la «balanza^q» (el justo medio de la congruencia);

121

así, «los diferentes aspectos de las cosas dejan de ocultarse unos a otros», «la balanza es la vía».

7 Sobre el tema de la «vía», podría pensarse que hubo unanimidad de pensamiento; dado que se encuentra en todas las culturas, se podría ver un puente entre ellas. Al principio del poema de Parménides, que también es el inicio de la filosofía, la vía «abundante en revelaciones de la divinidad» es la que lleva hasta la diosa que enseña la verdad «sobre el todo», la verdad sobre el Ser; lejos de los caminos trillados de la opinión, conduce «hacia la luz». Lo mismo sucede en la tradición bíblica (y esta comparación del interior de las tradiciones, que puede sorprender, se justifica porque por fin se encuentra un exterior a las dos, la hebraica y la griega). Porque también en la Biblia se establece un paralelismo entre la vía y la ver-dad (Sal 86) y, en el Nuevo Testamento, es menos conformidad a la Ley que camino hacia la revelación: «Soy la vía, la verdad, la vida» On 14: *hódos, alétheia, zôe*). Ya se interprete que la vía y la verdad llevan hasta la vida (eterna; cf. Ambrosio) o que la vía conduce a la verdad y a la vida (Clemente de Alejandría, Agustín), o que la ver-dad y la vida no son sino expresiones de la vía, ésta se concibe siempre en función de su destino: es el camino «hacia el Padre»; y «Nadie llega hasta el Padre sin mí».

Ahora bien, si la sabiduría recurre también a la imagen de la vía, e incluso, en la tradición china, hace de la vía su noción principal (el *dao*), es orientando de forma distinta su concepción. Mejor dicho no orientándola. La vía filosófica o religiosa, griega o bíblica, por diferente que sea en ambos casos, *conduce hasta* (hasta Dios, hasta la verdad); la vía de la que habla la sabiduría no con-duce a nada, no hay una verdad (revelación o descubrimiento) en

122

la que desemboque. Lo que constituye la «vía», desde el punto de vista de la sabiduría, es su carácter *viabile*; no lleva hacia un objetivo, pero por ella puede uno *pasar*, no deja de *poder* pasar, de modo que puede avanzar siempre (en lugar de estancarse, de ver su camino obstaculizado). Es la vía practicable: la «vía del cielo» por donde lo real transcurre infinitamente, armonizándose sin cesar, sin desviarse nunca, de suerte que el curso de las cosas siga renovándose sin fin (cf. Confucio, XVII, 19: «...las estaciones siguen su curso, todos los existentes prosperan»). La «vía del hombre» es por donde éste no deja de poder pasar, siguiendo la exigencia del justo medio, y sin caer nunca en la parcialidad: ni en la del comportamiento (ni, por tanto, en la del carácter), es decir sin ser definitivamente «intransigente» ni «acomodaticio», según la alternativa clásica, ni «comprometido» ni «retirado» (o sea pudiendo siempre ser tanto lo uno como lo otro); ni en la del pensamiento, es decir sin aferrarse nunca a una idea, sin bloquearse en una posición fija, sin encerrarse en un yo particular. «El justo medio es la base del mundo», dice el *Zhong yong* (párrafo 1), «la armonía es la vía del mundo»; la única alternativa^r: si el mundo «sigue la «vía», está «en orden»; si no sigue la vía, está «en desorden». Ya se trate del curso del mundo o de la conducta^s, su concepción es la misma: si el curso puede seguir su camino, si el proceso puede seguir procediendo, es porque no se *desvía* hacia uno u otro lado.

Esta vía de la sabiduría sólo puede desembocar, pues, en su propia renovación. Al ignorar la finalidad, o más bien al serle ésta in-diferente, al no aspirar al saber absoluto ni a la salvación, no es la vía que conduce a la revelación, sino aquella por la que se produce la regulación (que es la armonía en curso, en transformación). No es la vía *hacia donde*, sino la vía *por donde* (se mantiene el equi-

123

librio). Es la vía por donde «va bien», por donde es «posible», por donde es *viable*: por donde el curso de la conducta, al igual que el del mundo, no deja de estar en acuerdo con lo que exige en cada

«momento» la realidad. En lugar de conducir hasta la verdad, por ella se realiza la congruencia. Su imagen, como ya hemos visto, es la balanza; y esta imagen dice dos cosas a la vez: la balanza no está en una posición fija, varía según lo que tenga que pesar, el equilibrio siempre es particular (asimismo, la congruencia es una adecuación inmanente a la situación, no sobrepasa su horizonte); y, por otra parte, la balanza se inclina en un sentido o en otro, no tiene una posición definitiva, siempre puede oscilar tanto de un lado como del otro: su *amplitud* permanece íntegra, y eso es lo que permite que se dé siempre la congruencia. Asimismo, la vía de la sabiduría es la que, al no inmovilizarse en ningún lado, conserva siempre enteras todas sus posibilidades, manteniéndolas en pie de igualdad. *Por* ella *todo* está abierto. De ahí la pregunta que queda por hacer a la sabiduría: ¿cómo mantener esta *abertura* absoluta, del comportamiento y del pensamiento, apertura y no Verdad, que permite no perder un solo aspecto de las cosas, que permite no estar «cerrado» a nada (en nada)?

Siguiendo ahora a los pensadores de la «vía» (el *dao*), los taoístas, es como podremos explorar esta lógica de la no exclusión que no deja a un lado ningún lado y permite hacer que coexistan los puntos de vista opuestos. Sin embargo, entre los pensamientos de la China y la Grecia antiguas, el contraste no puede ser tan tajante. En particular, China no ignoraba el tema del viaje celeste, llevado a cabo lejos de los demás, para ir al encuentro de la divinidad, tema que, como ya hemos visto, estaba en el trasfondo del poema de Parménides; también utilizó la figura y el universo del chamán

124

(cf. Qu Yuan, siglo III a. C., sobre todo en su poema *Lisao*). Como para satisfacer a los especialistas en ciencias comparadas: en este texto por lo menos, el tema es el mismo; el escenario apenas varía: las yeguas de Parménides se convierten en dragones de jade, el carro también «se eleva» por los aires, aparece una puerta en el cielo (*Parménides*, verso 11; *Lisao*, verso 205; cf. Jn 10: «Yo soy la puerta: quien por mí entra encontrará la salvación»). Pero, en el poema chino, esa puerta no da a nada, no da acceso a ninguna revelación, la visión se extingue en su umbral: viene a ser la puerta de la corte, que permanece inexorablemente cerrada a causa de las calumnias, e impide que el ministro puro llegue hasta el príncipe. De la antigua tradición chamánica, que China también tuvo (por lo menos en su periferia, al sur, en los reinos de Chu y de Wu: Qu Yuan, Zhuangzi), sólo se conservó una versión que *in fine* siempre es política; no dio lugar a una explotación metafísica.

Tomando distancia respecto a nuestro pensamiento —en este caso, pasando por China—, se perciben mejor las líneas de fuerza (desde dentro de una cultura, uno es más sensible a las tensiones que ésta ha sufrido y, por tanto, a las rupturas que la han marcado, cf. Foucault; en cambio, desde fuera, a distancia, se ven mejor las coherencias implícitas que la atraviesan, cf. Lévi-Strauss). Cuando, desde China, uno se vuelve hacia el pensamiento que ha dejado atrás y empieza a verlo perfilarse ante sí como un paisaje, sin habitarlo uno mismo del todo, le llama la atención de repente la vía que recorre todo el panorama y lo abre a su más allá, ahondando la perspectiva, y que hasta entonces no ha dejado de orientar nuestro pensamiento: el camino de una búsqueda que no tiene fin, la búsqueda de la verdad, la búsqueda del sentido. Porque, al substituir a la Verdad, el Sentido toma el relevo, es la cuestión

125

«moderna» (así, de la metafísica se pasó a la hermenéutica, de la ontología a la axiología, etc.). Como cuando se dice: el sentido de la vida. Una cuestión que no

podemos no plantearnos, pero de la que medimos, desde China, hasta qué punto corresponde a una elección particular (sucediendo nuestra metafísica del sentido a la de la verdad) y cuya pertinencia vemos desvanecerse (además, ¿cómo traducirla en chino? Porque siempre se puede traducir –el consuelo del lingüista–, pero ¿qué transmitiría la expresión traducida?): cuando uno la considera desde China, esta cuestión del «sentido de la vida», que parecía imponérsenos, ya no nos dice nada, ya no nos habla. Para la sabiduría, la cuestión del sentido de la vida pierde todo su sentido. Ningún sabio se preocupará por ella ni por la verdad.

Es sabio, diremos pues, quien ya no se plantea la cuestión del Sentido (a quien ya no dice nada esta alternativa: el misterio o el absurdo; como no le dirá nada la de lo verdadero o lo falso). Es sabio aquel para quien el mundo y la vida son evidentes, aquel que se conforma con decir (y, por tanto, ya no necesita decir): «las cosas son así». No «así sea», como dice la religión, en su voluntad de aquiescencia; tampoco «por qué es así?», como dice la filosofía, en un sobresalto de extrañeza. Ni aceptación ni interrogación, si-no «así es». Es sabio quien llega a *realizar* que es así.

126

Filosofía

Sabiduría

Aferrarse a una idea

Carecer de ideas (privilegiadas), de posición fija, de yo particular; mantener todas las ideas en un mismo plano

La filosofía es histórica

La sabiduría carece de historia (no se puede escribir una historia de la sabiduría)

Progreso de la explicación (demostración)

Variación del dicho (la sabiduría debe repasarse, «saborearse»)

Generalidad

Globalidad (cada dicho del sabio expresa el todo de la sabiduría, pero siempre desde un ángulo en particular)

Plano de inmanencia (que corta el caos)

Fondo de inmanencia

Discurso (definición)

Observación (incitación)

Sentido

Evidencia

Oculto por arcano

Oculto por evidente

127

Filosofía	Sabiduría
Conocer	Realizar (<i>to realize</i>): tomar consciencia de lo que uno ve, de lo que uno sabe
Revelación	Regulación
Decir	No hay nada que decir
Verdad	Congruencia (<i>congruo</i> : que conviene perfectamente a una situación determinada)
Categoría del Ser del sujeto	Categoría del proceso (curso del mundo, curso de la conducta)
Libertad	Espontaneidad (<i>sponte sua</i>)
Error	Parcialidad (cegado por un aspecto de las cosas, uno no ve el otro: sólo se ve un «ángulo», no la globalidad)
La vía conduce a la Verdad	La vía es la <i>viabilidad</i> (es por donde «va bien», por donde es «posible»)

128

II

Cada frase que escribo aspira siempre al todo, o sea siempre a lo mismo; y todas son, por así decirlo, aspectos de un objeto considerado desde ángulos diferentes.

Ludwig Wittgenstein
Observaciones, 1930

La solución del problema que ves en la vida es una manera de vivir que haga desaparecer el problema.

Ibid., 1937

129

La sabiduría se pierde con la fragmentación de los puntos de vista

1 Es sabio, y ésta será mi segunda proposición, quien se mantiene totalmente abierto al *así* de las cosas, teniendo constante-mente acceso a ello. Pierde la sabiduría, en cambio, quien deja su mente constituirse en un punto de vista particular, ya que entonces cae en la parcialidad. También para el pensador taoísta Zhuangzi (siglo N a. C.), el sabio carece de una concepción de-terminada, invariable y que pueda considerar suya (cf. asimismo *Laozi*, capítulo 49); incluso es él quien, en la China antigua, pone mejor en evidencia de dónde proviene la escisión de las perspectivas que hacen perder de vista la globalidad de la vía. La pérdida de la sabiduría se debe a lo que llama una «mente advenida^t» (como hablamos de una mente prevenida): igual que, «una vez que lo hemos recibido», conservamos «hasta el final» el cuerpo que nos ha «advenido», sin poder «transformarlo», el peligro consiste en dejar nuestra mente «advenir» y formarse de cierta manera, que, como tal, siempre es limitada (capítulo II, «Qi wu lun», pág. 56). Porque, al privarnos, por este advenimiento, de los demás advenimientos posibles, nos hace ver las cosas bajo ese aspecto y nos hace olvidar los demás aspectos; las cosas

quedan encerradas. En cuanto se forma una orientación en nuestra mente, pretende el pensador taoísta, el mundo que ésta aprehende se fosiliza y se empo-

131

brece; por eso el sabio, y por ahí habíamos empezado, no deja que se forme ningún pliegue en su pensamiento.

Cualquier determinación es negación, dice también en Occidente la filosofía clásica; pero el pensador taoísta lleva esta lógica al extremo, la proyecta en la existencia: cuando algo adviene, lo hace de cierta manera y no de otra, y esa manera excluye las de-más; quien adopta, pues, cierto punto de vista se cierra a los demás. Un «punto de vista», decimos: se trata efectivamente de un punto determinado y, como tal, relativamente inmóvil, a partir del cual se ve «eso». Al despejar una perspectiva, oculta las demás; al hacer ver desde este punto, hace ignorar cómo se vería desde los demás puntos. Lo malo del punto de vista es que nos aleja de lo movedizo de las cosas, las despliega como un paisaje; al tiempo que permite ver en cierta dirección, por la hegemonía que se arroga, gracias a su posición dominante, fija y determina un horizonte. «Circunscribe» y «limita» las «disposiciones», tanto las de uno mismo como las de las cosas, dice el comentador chino (Cheng Xuanying); y, «estancándose» en él, «aferrándose» a él, «uno se atiene a lo que no es sino una visión parcial^u». Uno «se atiene», como ya decía Mencio: una vez «sellada» y constituida en «patrimonio», es-ta visión parcial se convierte en el pensamiento de una «escuela».

De esta *mente advenida*, completa, nacería el juicio de la verdad. Porque, habiendo adoptado una disposición particular, la mente discierne lo verdadero de lo falso según esa disposición; según el modo en que se haya advenido, considerará que es «eso o que «no es eso», «que es o que no es^v» así. De esta formación de nuestra mente, que se constituye en un punto de vista particular y de la que cada uno es «amo», nace la disyunción continua de los juicios (*ibid.*, pág. 56); o, para decirlo más precisamente ciñendo los tér-

132

minos, en cuanto hay cierta *dis-posición* de la mente, sea cual sea, ésta se ve condenada a las *dis-yunciones*. Sería incluso contradictorio, insiste el pensador taoísta, pensar que se pueda discernir lo verdadero y lo falso si uno no tiene (todavía) una «mente advenida»; en cambio, en sentido inverso, apenas advenida, la mente ya sólo puede proceder por alternativas (verdadero/falso, bien/mal, etc.), y no elige una opción sino en detrimento de la otra: se pierde la coexistencia de los «opuestos», todo se vuelve antinómico bajo el dominio de las disyunciones, cuando de esta coexistencia de-pende la coherencia de la realidad.

Y el pensador del *dao* pregunta:

Cómo se ha ocultado la vía [el dao] hasta el punto de que aparezcan lo auténtico y lo falsificado?

Cómo se ha ocultado la palabra hasta el punto de producir alternativas?

[Porque] ¿ adónde puede uno ir que no esté la vía?

Y ¿ dónde puede existir la palabra que no sea legítima?

Como declara lacónicamente el comentador (Guo Xiang), el *dao* «está en todas partes»; tanto en lo que uno considera falso como en lo que considera auténtico, por eso no hay ni «lo auténtico» ni «lo falsificado», la dicotomía es artificial; asimismo, la palabra siempre es «legítima», es decir que siempre hay cierto punto de vista desde el cual es aceptable, y no se puede oponer categóricamente el «es eso» y el «no es eso». De la «ocultación» de la totalidad, ya se trate de la vía o de la palabra, nacen las disyunciones,

que sólo consideran un lado de dicha totalidad. O, dicho a la in-versa, cuando uno renuncia a las disyunciones, accede a la «vía»: al comprender que no está exclusivamente en ningún lado, uno

133

realiza que la vía carece de lados. Es lo que no da la espalda a nada, por lo que no se descarta nada. El pensador del *dao* prosigue:

*El dao se ha ocultado en los pequeños advenimientos,
y la palabra se ha ocultado en el florecimiento de los debates.*

Si se dice que el *dao* se oculta en «pequeños advenimientos^w» es porque no hay más que advenimientos «pequeños», dado que cualquier advenimiento, al tiempo que se produce, es privativo, lo que equivale a decir que el *dao* no deja de estar oculto bajo las disposiciones estrechas y, por consiguiente, reductoras por las que una mente toma forma y se constituye en un punto de vista particular. En cuanto a la palabra, está oculta por el deseo que uno tiene de «brillar» rivalizando en los debates: uno está o a favor o en contra, cada uno «afirma lo que el otro niega y niega lo que el otro afirma», los «confucianos» contradicen a los «moístas» (dicen los taoístas), y los «moístas» a los «confucianos», y el debate no se acaba nunca.

2 En lugar de ponerla en evidencia, el debate entre escuelas «oculta» la realidad porque, en vez de aproximarse a lo que sería la <<v«verdad», como pretende conseguir la antilogía, la contradicción hace perder de vista su unidad fundamental, imposibilita el acuerdo entre ellas cuando, en el fondo, todas esas posiciones di-versas, o incluso adversas, «son equivalentes^x», dado que todas son legítimas desde cierto punto de vista: el que, en cada momento, haya iluminado una «mente advenida». Si el debate filosófico nos aleja de la sabiduría es porque obliga a escoger entre una u otra posición, puesto que éstas se excluyen, según las disyunciones que

134

hayan aparecido; en cambio, la sabiduría, como hemos visto al empezar, consiste en tener todas las posiciones en pie de igualdad: es sabio, como se suele decir, quien sabe percibir cómo cada uno tiene razón a su manera; cada uno tiene razón dependiendo de lo que haya visto desde su perspectiva.

Porque cada cual habrá visto necesariamente «algo» (¿cómo podría alguien no haber visto *nada*?). Pero lo que la opinión común se limita a presentir de manera siempre más o menos igual y sin fundamentarlo realmente, el pensador taoísta trata de justificarlo. El que acabamos de empezar a leer, Zhuangzi, es autor de un capítulo, *De la igualdad de las cosas y de los discursos* (o *De la igualdad de los discursos sobre las cosas: Qi wu lun*), con el que intenta demostrar que todos los discursos «son equivalentes» y que el exacerbado debate entre escuelas que se produce en las postrimerías de la Antigüedad no tiene fin. Pensador que resulta particularmente interesante seguir por cuanto conoce perfectamente dicho debate, está al corriente de los recursos de la refutación (que desarrollaron los moístas) y se relaciona con los «sofistas» (como Hui Shi). En Occidente a menudo ha sido considerado «místico», pero eso es proyectar en él nuestra metafísica demasiado precipitadamente, por comodidad. Todas las comparaciones con Damascius o con el Maestro Eck-hart, por mucho que nos sorprenda la analogía de las fórmulas o de las imágenes (lo que demuestra lo limitado de nuestro formulario, e incluso de nuestro imaginario), están en falso: el pensador taoísta no se plantea el problema del Ser ni de Dios; y, si bien hay «ocultación» de la vía tras la fragmentación de los puntos de vista, la vía en sí no está retirada ni escondida; al contrario del misterio, se despliega como una evidencia a la cual sólo nos impiden el acceso nuestras

disyunciones. También se ha tachado a este pensador

135

de irracional, pero eso es no tener en cuenta su propio afán de argumentar; al mismo tiempo, es atenerse a una concepción mucho más estrecha de la razón (que entonces se reduce al principio de contradicción). Su posición es coherente de principio a fin y no implica ninguna experiencia excepcional, ni tan sólo privilegiada; y, si bien hay ruptura de plano en su pensamiento, para hacer que se abandone la «pequeñez» de los puntos de vista particulares (cf. su primer capítulo, «Xiao yao you»), no se produce por ello el paso a la fe: no invoca otro mundo, no nos convierte a nada. Y no convirtiéndonos a nada, incluso no volviéndonos hacia nada, en ningún sentido, no conduciéndonos a ningún punto en particular, es precisamente como nos hace *realizar* lo que es la «vía», tomar consciencia de que está en todo, en todas partes –porque siempre hay algo «viable»–, pero también de que no dejamos de desglosarla y de limitarla. Por tanto, en Zhuangzi es donde se ve mejor la «antifilosofía» que puede servir de base a la sabiduría: él la lleva al límite, aunque permanece soluble a la filosofía.

3 Por eso no debería interpretarse como un paraíso perdido es-ta declinación (pág. 74):

Entre los hombres de la Antigüedad, el conocimiento había llegado a su extremo. ¿Qué extremo? Se consideraba que no había existentes particulares: conocimiento extremo, completo y al que no puede añadirse nada.

En un grado inferior, se consideró que había existentes particulares, pero no separación entre ellos.

En un grado inferior, se consideró que había separaciones, pero no disyunciones.

136

Al aparecer las disyunciones, se perdió la vía; y, por la pérdida de la vía, advinieron las preferencias.

Bajo el aspecto de una edad de oro del conocimiento (o de la experiencia), nos invita a regresar a las fases anteriores al juicio disyuntivo. El pensador taoísta, por su parte, desciende una a una las etapas de esta genealogía: al principio (en lo mejor), «hay» simplemente existencia, y se percibe como fondo indiferenciado en que nada destaca todavía; luego, la existencia se particulariza, aunque sin disociarse (de modo que haya lo «uno» y lo «otro»; cf. Guo Xiang); luego, la existencia se disocia, pero sin que se produzca todavía la exclusión (o bien lo uno, o bien lo otro). Al final de esta demarcación progresiva, que es la de la degradación de la sabiduría, aparece la disyunción: es el resultado necesario de una evolución que nos ha ido alejando progresivamente de la capacidad de mantener lo real en pie de igualdad. En efecto, lo que el pensador taoísta denuncia como ilusorio no son los existentes en sí, sino la fragmentación que conduce finalmente a privilegiar un aspecto en detrimento de otro; porque esta disyunción del juicio conlleva el «advenimiento» de una preferencia, y dicho advenimiento refleja un «déficit» de la vía, ya que la «aparición» de un aspecto implica la ocultación del otro^y.

Volvemos a esta ecuación: el advenimiento es una pérdida (y toda individuación es privación). De ahí la alternativa que se impone: o bien uno decide hacer advenir, pero al mismo tiempo experimenta una pérdida (como el músico Zhao Wen al tocar el laúd: al hacer advenir tal sonido, se priva de todos los demás); o bien uno se guarda de hacer advenir y no pierde nada: el músico se abstiene de tocar, y la armonía silenciosa contiene todos los sonidos

137

(en un mismo plano: el fondo del silencio), sin que ninguno destaque, sin preferir ni excluir ninguno. Como analiza el comentador (Guo Xiang):

Uno no puede producir todos los sonidos. Ya toque un instrumento de viento o de cuerda, por mucho que se esfuerce, son muchos los sonidos que deja a un lado. Quien toca un instrumento quiere poner de relieve unos sonidos. Pero, cuando así lo hace, abandona otros al mismo tiempo. En cambio, si no pone de relieve ningún sonido en particular, el sonido es completo.

Dicho de otro modo, producir un sonido, elegir tal nota y no tal otra, es hacer una disyunción; y, del mismo modo que, al abstenerse de producir sonido alguno, el sonido es «completo», cuando uno renuncia a las disyunciones, se dice en otra parte, [eso] también es «completo». Igual que, por su silencio, el sabio hace ver la evidencia (a diferencia de Hui Shi, el sofista, que discute «apoyado en un árbol»), es lógicamente callada –y sin mística– como la música hace que se oiga la vía (tópico del pensamiento chi-no y no paradójica; cf. *Elogio de lo insípido*, capítulos VIII-IX). Y la referencia a la música, como veremos, no es sólo una ilustración: en ausencia de una ontología, como es el caso en China, y por tanto de verdadero objeto del discurso como «en-sí», no queda más re-medio que recurrir al lenguaje indirecto de lo que hoy llamamos estética (aquí, la de la «insipidez»), incluso si en ella lo sensible se reduce hasta el extremo (cf. aquí, la ausencia de sonido) para llevar a *realizar*.

138

Ni «otro» ni «uno»

1 Si, para *realizar*, no basta un discurso puramente conceptual, puesto que *realizar* no es algo que se comunique (es necesaria una experiencia, pero en absoluto privilegiada: la música), en cambio, en lo que respecta al vicio inherente a la discusión filosófica, el pensador taoísta se entrega a una crítica en regla. Desmonta lógicamente lo que constituye la parcialidad del punto de vista en cuanto aparece. La genealogía anterior ha descrito el marco: para entender mejor de dónde vienen las *disyunciones* del juicio (verdadero o falso) y por qué estas disyunciones, en el fondo, se anulan, conviene remontarse a la fase anterior a la disyunción que es la de la *disociación*; es preciso que haya habido una *disociación* para que luego sea posible una disyunción: es, pues, en la fase de la disociación donde se pierde la sabiduría.

A partir del momento en que los existentes son considerados por separado, hay lo uno y hay lo otro, nos dice el pensador taoísta, hay «esto» y hay «eso²»; o, Si se considera la relación según la perspectiva propia de cada existente particular, está el otro y está uno mismo: «no hay existente que no sea a la vez otro [para el otro] y uno [para uno]» (pág. 66). Así pues, cuando se destaca de la existencia vista en conjunto, todo existente hace surgir una dualidad de puntos de vista: está lo que ve el otro y lo que ve uno mis-

139

mo, lo que se ve de este lado y lo que se ve de ese lado. De ahí pro-vienen la unilateralidad del conocimiento y, por tanto, su parcialidad, ya que «a partir de ese lado [el del otro], no se ve»: no se ve desde ese lado lo que se ve desde éste, y «siempre se conoce a partir de este lados^a»: cada cual conoce según su perspectiva, cada cual conoce *por su lado*; atrapado en el enfrentamiento entre otro y uno, el conocimiento se ve obligado a oponerse, puesto que cada uno afirma como «verdadero» lo que ve por «su lado» (sentido corriente de *shi*^b) y rechaza como falso lo que sólo se ve del otro lado.

En efecto, lo que caracteriza estos dos lados del conocimiento, el punto de vista del otro y el de uno, nos dice el pensador taoísta (y aquí roza la lógica de la filosofía), es que son interdependientes, no pudiendo uno existir sin el otro (no hay otro sin uno, ni uno sin otro), y, al mismo tiempo, son incompatibles: «cuando aparece un lado, el otro desaparece»; «cuando este lado es el que es legítimo, el otro deja de serlo» y a la

inversa. Son relativos (como dos lados) y exclusivos (se ve o bien desde uno, o bien desde el otro); de ahí que el juicio disyuntivo que produce uno sea la in-versa del juicio disyuntivo que produce el otro, y ambos son igualmente pertinentes. O igualmente no pertinentes, pues también en esto son «equivalentes».

Estas posiciones, por supuesto, son intercambiables: «este lado [de mi punto de vista] es ese lado» [del punto de vista del otro] y a la inversa^{c''}; mi esto es su eso, uno mismo es el otro del otro, que, para sí mismo, es uno. Puesto que ambos lados se invierten, ¿tienen realidad?, se pregunta el pensador taoísta. Más valdría salir de ese enfrentamiento de puntos de vista, de ese cara a cara entre el «esto» y el «eso», entre el otro y uno, y esa actitud es lo que Zhuang-

140

zi llama el «eje de la vía^{d''}»: a partir del momento en que «el eje consigue estar en el centro del círculo», «puede responder sin fin» (a lo que exige la situación). De la imagen de la balanza a la del eje, como de los confucianos a los taoístas, se encuentra la misma opción básica: a la vez el privilegio que se da al centro (como posición sin posición porque engloba todas las posiciones posibles) y la atención que se presta a la congruencia como modo particular de adecuación. Las lecturas taoístas del tema ponen de relieve su exigencia: mientras que, al invertirse mutuamente, los juicios disyuntivos se suceden infinitamente (formando el «círculo» vicioso de la discusión), «en el centro del círculo», que está vacío, no hay ya disyunción posible, se anula la diferencia (Guo Xiang); o, dicho de otro modo, el círculo es como el agujero redondo que se practica en la parte superior o inferior del marco de una puerta y que, al recibir el eje, permite que éste, girando libremente, coincida sin fin (Jiang Xichang). Que coincida con cada perspectiva que se presenta, ya sea la de «uno» o la del «otro», ya que, en lugar de desunirse (a uno u otro lado), ambas perspectivas se unen en el centro que es el eje. En efecto, el eje gira siempre del lado que conviene, sin excluir ninguno de los dos; para él, todos los lados son iguales, incluso se puede decir que no está «de lado» a partir del momento en que el giro es completo. Eso sólo es posible por-que, por una parte, el eje no tiene una posición fija, sino que, totalmente móvil en su inmovilidad, puede evolucionar constante-mente; por otra parte, nada predetermina esta evolución, ni regla ni norma; por último, porque lo propio del eje es no implicar nada sino responder cada vez a la solicitación del momento, siguiendo el movimiento que se le imprima: todos estos rasgos especifican la congruencia frente a nuestra idea más común de la verdad.

141

2 Ya conocemos la trampa que amenaza a todos los que desean deshacerse de los juicios disyuntivos: renunciar a las disyunciones es también disyuntivo (o excluir la exclusión también es exclusivo), ya que, al rechazarlas, se sigue llevando a cabo, por el hecho mismo del rechazo, la operación rechazada, y el gesto es contradictorio. Sobre este punto, los lógicos de todos los países están unidos y, serenos, esperan ver caer a su adversario: «Refutar que se pueda refutar es contradictorio», dice el moísta al taoísta que ataca el debate filosófico, porque «si uno no refuta su propia refutación, tampoco refuta el principio de la refutación» (B, 79; cf. también B, 71). Asimismo, en Aristóteles, la negación del principio de contradicción implica la negación de esta negación; desde luego, se puede negar el principio de contradicción en palabras, pero como, al negarlo, se niega, por el hecho mismo de negarlo, nuestras palabras ya no tendrán sentido (*Metafísica, Gamma, 4*).

Ahora bien, el comentador del pensamiento taoísta es cauto en este punto (Guo Xiang, pág. 79). Para no volver a caer en la trampa de la disyunción rechazando ésta, uno no debe aferrarse al principio de la no-disyunción, como no se aferra al de la disyunción: al no quedarse estancado en ninguna de las dos posiciones, uno permanece igualmente

abierto a las dos, y su exclusión se disipa. Leamos detenidamente la glosa:

*Una vez que uno ha rechazado la disyunción de lo verdadero y lo falso,
rechaza también ese rechazo [de la disyunción]:
rechazando eso y, de nuevo, rechazando eso mismo
[la no-disyunción], hasta el punto de alcanzar el no-rechazo;
entonces deja de haber rechazo y no-rechazo,
y la disyunción se aleja sola.*

142

Esta disolución de la contradicción me parece típica de la actitud adoptada por la sabiduría frente a la filosofía. No se trata de resolver la contradicción dialectizando los dos términos de la oposición para descubrirles una categoría superior donde puedan recobrar su unidad; sino de no dejarse acaparar por ninguna de las dos tesis presentes, para poder evolucionar libremente entre ellas, y de no verse sometido por ningún lado. Como ya hemos visto en Mencio, la solución está en el no-atenerse (ni a lo uno ni a lo otro), que, por eso mismo, resulta ser un no-abandono (ni de lo uno ni de lo otro): no encerrándose en ningún lado, uno tampoco se privará de ninguno. En lugar de *resolver* la contradicción mediante un progreso del pensamiento que permita superarla, uno la *disuelve* por su evacuación, saliendo del estancamiento de cada una de las posiciones tomadas; es decir que, en lugar de pretender acceder a un más allá de la contradicción, uno pretende retirarse más acá y desprenderse de ella: no hay síntesis de las posiciones, sino su re-tirada como «tesis» (exclusiva y «establecida»). En definitiva, no hay promoción de una verdad superior, sino liberación interior por ausencia de prejuicio. Rechazo las disyunciones puesto que son a la vez relativas y contradictorias, pero también rechazo ese rechazo, porque tampoco quiero hacer de la disyunción una posición que se constituya en te-sis y, por ende, se vuelva disyuntiva, lo cual me permite prestarme libremente a las disyunciones por la utilidad que pueden ofrecer, sin dejarme aprisionar por ellas; incluso disfruto mejor de su comodidad por cuanto no dependo de su uso. Cabría preguntarse: ¿volvería uno a la posición inicial (aquí, la disyunción) por este rechazo del rechazo de la posición inicial? Sí y no, parece contestar-me el comentador. Vuelvo a ella en cierto modo, pero ya no es el

143

modo inicial, el de una mente advenida, cerrada en su punto de vista. Por ese rechazo que se rechaza a sí mismo, ya no hay «ni rechazado ni no-rechazado^e»: al no obcecarme con ningún lado, permanezco disponible a los dos, los dos me resultan igual de accesibles; y entonces ya no soy yo quien recusa la disyunción y, recusándola, se mantiene en la disyunción, sino que ésta se disipa por sí sola («se aleja») por la desaparición de las posiciones ocupadas.

Dicho de otro modo, ya no soy yo quien excluye, sino la exclusión la que se deshace. La fórmula coincide con Confucio: no «me obstino» en ninguna posición (*Lunyu* XIV, 34); y, si soy diferente de todos ellos y no entro en ninguna categoría, es porque no hay nada para mí que, por principio, sea posible o no sea posible, deba hacerse o no deba hacerse, convenga o no convenga (XVIII, 8). El *chan/zen* reanudaría la actitud: esto no es esto y, sin embargo, al fin y al cabo, es esto (la montaña no es la montaña, y el agua no es el agua, pero no por ello la montaña deja de ser montaña, ni el agua de ser agua). A los ojos del sabio, *esto* ya no está estancado en su «esto», pero tampoco es otra cosa: liberado de toda exclusividad, no por ello se confunde con el resto, sino que se despliega en toda su plenitud. Al no proyectar sobre 61 un encasillamiento que lo encierre y lo anquilese, se descubre por fin cómo es, en su *así* (y se disipa la oposición del «es así» o «no es así»).

Lo cual confiere todavía más pertinencia a la imagen del eje del *dao*. Lo propio del eje es que no se queda fijo en ningún lado: al abandonar inmediatamente uno y otro, siempre está dispuesto a girar hacia uno u otro. En el centro del círculo que forman, al invertirse mutuamente, los juicios disyuntivos, uno se ve liberado de todos ellos; y, al no ser ya «esclavo de los juicios disyuntivos», uno está

144

en situación de «responder» sin fin (cf. pág. 68). Así puede uno «adaptarse» sin problema a «las disyunciones del mundo» (Guo Xiang, pág. 74); y, «sin abandonar las disyunciones, se obtiene la no-disyunción» (Cheng Xuanying). Lejos de encerrarse en un rechazo obstinado –disyuntivo– de las disyunciones, el sabio pasa por ellas sin dejarse detener ni bloquear por ninguna. No corta con la lógica de las disyunciones ni se somete a ella; no es «irracional» ni está limitado en su racionalidad. Sólo utiliza las disyunciones por la utilidad que tienen, por su comodidad.

3 Por último, el pensador taoísta no pone límite alguno a la no-disyunción; al desconfiar de las exclusiones en las cuales se ha he-cho caer la existencia, aprovecha de éstas todo el efecto. Es propio de la sabiduría sobre todo, en todas partes y épocas, deducir la disyunción suprema, la más «dramática», la de la vida y la muerte; porque «¿cómo voy a saber», pregunta el pensador taoísta, «si el amor a la vida no es un error, y si el horror a la muerte no es el de un hombre que, extraviado desde la infancia, ha olvidado el camino de vuelta?» (pág. 103). En efecto, «si uno se sitúa en la conformidad» con las cosas y «descansa en el momento», glosa el comentador (Cheng Xuanying, pág. 97), «ya no hay posibilidad de distinguir entre la muerte y la vida»; dado que el sabio «y la mutación de los seres forman un solo cuerpo», para él la vida y la muerte son «como una sola cosa». Esta no-disyunción se extiende incluso a lo que consideraríamos generalmente como lo menos susceptible de duda o de contradicción: nuestra identidad de persona. Es célebre el apólogo que cierra el tratado (pág. 112). La noche anterior, Zhuangzi había soñado que era una mariposa, una mariposa que volaba libre-

145

mente sin consciencia alguna de Zhuangzi. Al despertar, de repente, Zhuangzi estaba acostado. «Ya no sabía si era Zhuangzi tras haber soñado que era una mariposa, o si era una mariposa soñando que era Zhuangzi.» Están Zhuangzi y la mariposa, «o sea que hay necesariamente una división entre ambos», pero, en ese instante súbito del despertar, que describe el apólogo (y, una vez más, la experiencia, en ese momento de transición de un estado a otro, no tiene nada de extraordinario), no se sabe cuál de los dos se convierte en el otro, cuál es «esto» y cuál «eso», cuál es el otro y cuál es uno. Para concluir, es lo que el pensador taoísta llama –pe-ro volveré más adelante a esta fórmula– la «transformación de los existentes».

En ella se reabsorbe la fragmentación de los puntos de vista. Ya sea Zhuangzi el que sueña que es una mariposa, o la mariposa la que sueña que es Zhuangzi, ha quedado suspendida la exclusión de las perspectivas, los puntos de vista se invierten, las posiciones son iguales: se accede a la «visión» global.

146

Así por sí mismo

1 La visión global a la que recurre (*yi ming*¹, págs. 63, 66, 75) no tiene nada de una visión mística –no es una «iluminación»–: no se trata de ver más allá, o de ver otra cosa, o de ver de otra manera; se trata, al contrario, de ver lo que ve cualquier otro, y tal como lo ve: de dejar de ver del propio lado de uno, o sea de manera unilateral, y pasar a ver cada vez del lado donde se despliega la realidad (de una manera que no es «objetiva» –no está en juego el conocimiento– sino *comprensiva*, respecto a la existencia: la

sabiduría consiste en saber ver siempre del lado donde ver está justificado). Así como la globalidad se opone a la parcialidad, esta visión se opone al punto de vista: en lugar de que cada cual vea según su punto de vista (el de una mente advenida) y, por tanto, discerniendo lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, en lugar de disociar la existencia, incluso de oponerla a ella misma, el sabio ve en cada momento por dónde se produce la congruencia, su visión es armónica^g; en lugar de ver de manera fija, aferrándose a su posición, su visión gira para «responder» a cada situación y se «conforma^h» sin cesar. Por eso, en lugar de estancarse en las disyunciones, esta visión puede acceder constantemente al «así» de las cosas (*ranⁱ*); ve cada vez el existente desde el ángulo en que se encuentra «así por sí mismo» (*zi ran^j*), sin que nada quede a un lado, sin que nada se pier-

147

da. Aquel cuya mente está completamente «abierta» –lo contrario de una «mente advenida», observa el comentador (Guo Xiang, pág. 67)– «se adapta a las disyunciones del mundo», como ya hemos visto, «pero carece de disyunción»; el hecho de que «sin que se siga la vía de las disyunciones, no haya de temer que no sea adecuado» es lo que «pone en evidencia a lo que es naturalmente así, sin excepción de nada». Pero ¿qué es ese «naturalmente así»? Es el del «cielo^k», nos dice el pensador taoísta, usando una noción que se presta inevitablemente a contrasentido (al del sentido religioso). Incluso resulta muy difícil deshacerse de esa interpretación errónea, romper la asociación atávica del «cielo» y de Dios, cuando precisamente aquí es donde, al radicalizarse, la sabiduría china le corta el paso a la religión, elimina las condiciones de ésta. «Por eso, en lugar de seguir [la vía de las disyunciones en que se opta por lo uno o por lo otro], el sabio arroja luz sobre eso en el nivel del cielo^l» (pág. 66). Recordemos, en efecto, que, para los chinos, lo real sólo está hecho de proceso, y que lo que llaman «cielo» no es sino la totalidad de los procesos en curso, al tiempo que su funcionamiento máximo. El «cielo», glosa el comentador (Cheng Xuanying), es lo que «es así por sí mismo»; dicho de otro modo (Jiang Xichang), el sabio no sigue la vía en la que se oponen lo otro y uno, el «esto» y el «eso», sino que afirma siempre un «esto» «según lo que es así por sí mismo». «Arrojar luz» en el nivel del «cielo» no es, pues, hacer-lo desde un punto de vista transcendente, sino todo lo contrario, incluso se podría decir que llega al fondo de lo contrario: es arrojar luz según la perspectiva implicada por cada proceso, en función de la lógica que le es propia, la de su inmanencia. Al sacarnos de la artificialidad de las disyunciones, ese «así» del «cielo» nos

148

descubre lo *natural*; lejos de designar una superación (del orden de lo sobrenatural), el «cielo», aquí, es el fondo de lo natural: *fondo* de inmanencia de donde procede sin cesar la «autenticidad^m» » de las cosas, que dispensa de la fe, e incluso la imposibilita.

2 Pero ¿cómo *realizar* el «así» de las cosas al que da acceso la sabiduría, que «abre» la mente? O ¿cuál es el *tal*, captado sin preconcepción (de la mente advenida), propio de lo «natural» y cuyo fondo es el cielo? Para responder a esta pregunta es conveniente volver a la música, al principio del capítulo correspondiente en el *Zhuangzi* (pág. 45). Más exactamente, es preciso distinguir entre tres músicas: la del hombre es la de las flautas, como la zampoña, cuyos sonidos difieren según la longitud de los tubos; la de la tierra es la del viento que sopla en todas las cavidades que encuentra. En los bosques de montaña, en el fondo de los barrancos –describe el pensador taoísta, queriendo devolver a esta naturaleza toda su intensidad–, crecen árboles inmensos; sus oquedades varían hasta la desmesura, como «narices», «bocas», «orejas», «pocillos», «cubiletes», «morteros», «hoyos» y «fosos»: a través de ellas, el viento «brota y silba y muge y ruge

y clama y brama y gruñe y gime». A cada tipo de agujero, un tipo de sonido, porque hay que escuchar el viento musicalmente; también de él puede uno emitir onomatopeyas: *juh!*, *joh!*, «primero se oye juh!, y luego se oye joh!». Cuando sopla la brisa, la armonía es discreta; se «agranda» cuando el viento es violento. Pero, apenas cesa, «todas las cavidades se vacían». Vuelve el silencio; sólo se ven las ramas mecerse aún, cada vez más suavemente.

¿Qué otra música puede haber aparte de las que producen el hombre y el viento? Precisamente, la del «cielo», añade el pensa-

149

dor taoísta. Pero, lejos de deberse a una acción sobrenatural, es la música en que no hay nada ni nadie para «soplar», en que todos los sonidos emitidos infinitamente son «siempre diferentes», y lo son siempre «en función de uno, obteniéndose así a partir de sí mismosⁿ». Y eso es todo, las formulaciones sólo pueden repetirse, nada más puede decirse. Cada realidad resuena entonces según su propia disposición, sin que se requiera nada exterior que deter-mine el fenómeno o lo ocasione siquiera. «Cuando la cavidad es así, el sonido es así» (Chen Shouchang). No es, pues, que ese so-nido («celeste») sea de una naturaleza distinta, o forme otra categoría diferente de la de los sonidos «terrestre» y «humano», pero con él cambia la perspectiva: ya no se percibe en su dependencia (del soplo, del viento), sino en su inmanencia. Al pasar del sonido humano (producido gracias a la «combinación de los tubos») al sonido terrestre (producido por las cavidades que encuentra el viento), y hasta el sonido celeste, remontamos sencillamente hacia el corazón –hacia el fondo– de la naturalidad (cf. *Laozi*, capítulo 25): más allá del sonido terrestre, el sonido del cielo se percibe, no como sonido producido, sino como sonido emitido; no como sonido causado, sino como sonido espontáneo.

Empieza entonces a traslucirse lo que debe entenderse por «cielo», como fondo de lo natural y base de la sabiduría. Como base eminentemente natural, provista por la evidencia, y no como base metafísica ni construida. Al mismo tiempo, lo que hace la sabiduría, podríamos decir, es precisamente el hecho de poder, ahondando en lo natural, remontando hacia su fondo, prescindir de la metafísica, de su corte: de ese otro Cielo (con C mayúscula), como «más allá», de naturaleza distinta –inteligible o espiritual-, el de la religión o de las Ideas. Anteriormente, el pensador taoísta

150

quiso expresar la intensidad natural, la del viento soplando en los árboles; y, para hacerla sensible, recurrió a la personificación, llevando la evocación a su extremo. Pero, en esa fase, la de la «tierra», lo natural todavía es transitivo, sigue siendo del orden de la relación: sigue habiendo el árbol y el viento, dos entidades distintas; y, aun mezclándose, una sigue siendo exterior a la otra. El nivel de la tierra era el del viento produciendo el sonido por su paso *a través* del árbol, pero no el del sonido *procedente* del árbol; o mejor dicho, puesto que nuestra expresión es todavía demasiado dicotómica, al pasar de la fase de la «tierra» a la del «cielo», pasamos del sonido suscitado, provocado, al sonido que emana, que dimana. El fenómeno en cuestión es el mismo, pero la mirada se ha in-vertido: ha pasado al plano de la inmanencia, ha pasado del *trans-* al *auto-*. El cielo «arroja luz» desde el ángulo, no del agente, sino del advenimiento (que, desde su punto de vista, sólo puede ser un autoadvenimiento). Lo natural se ha profundizado: ya no depende de la naturalidad de los elementos (el viento, los árboles), si-no de la espontaneidad de lo que «viene» así; y, mientras en el nivel de la tierra, la evocación es física (hay fuerza, hay agente, se puede describir), en el del «cielo», ya no hay nada que decir: el sabio se calla para dejar que hable la evidencia. Todo el rumor del mundo, en la visión del sabio, nace de su animación: rumor infinitamente variado, constantemente renovado, en que los sonidos ya no se excluyen al

individuarse: es el rumor de la existencia.

De la coexistencia, para ser precisos (que forma un mundo –el mundo– a los ojos del sabio; cf. Guo Xiang, pág. 50). A partir del momento en que se consideran independientemente de toda causalidad (que siempre es jerárquica), en que se enfocan desde el ángulo de su advenimiento espontáneo, todos esos sonidos se

151

perciben de entrada en pie de igualdad, sin que rivalicen ni puedan siquiera compararse entre sí: al emanar según su cavidad, ca-da uno se desarrolla libremente. A través de la música, y remontando de un nivel a otro, del humano al «celeste», el pensador taoísta reflexiona, pues, sobre la coexistencia como contrario de la exclusión. En el plano lógico, la «visión» del sabio no es sino la capacidad de *hacer coexistir* (y esto es lo que constituye el *dao* de los «taoístas»): comprendiendo que cada manera distinta de ver las cosas también «se obtiene por sí misma», como el sonido emitido, que es la resonancia de un existente particular y, como tal, siempre está justificada.

Se entiende que a esta sinfonía natural se opone inmediata-mente la disputa filosófica (pág. 51). Entre las dos, el pensador taoísta lleva el paralelismo al extremo (cf. Shi Deqing); ha personificado el viento, naturalizará la palabra. Los hombres tampoco dejan de presentar disposiciones variadas, parecidas a las cavidades naturales: los hay «lentos», «astutos», «reservados». Uno está «contento – iracundo – quejumbroso – alegre»; o «preocupado – anhelante – cambiante – medroso»; o «seduce – se libera – actúa con desenvoltura – tiene ínfulas». Cada cual reacciona a su disposición emitiendo una opinión particular: todas son «músicas procedentes del vacío», como «vapores que hacen que crezcan los hongos», fugaces emanaciones, y que «se substituyen sin cesar ante nosotros». El error es querer hacer verdades de estas «músicas». Porque entonces el contraste es, completo, observan los comenta-dores. Cuando el viento se detiene, efectivamente, «todas las cavidades se vacían», en cambio, los pensadores de las escuelas siguen llenos de sus preconcepciones (las de su mente advenida), y por eso su discurso se bloquea en cada posición, a diferencia del soni-

152

do emitido, y al instante agotado, por eso entonces su debate no tiene fin (cf. también pág. 63). Asimismo, las ramas se mecen con el viento, hacia un lado u otro, pero sin preferir una oscilación a la otra: no hay una que sea justa y la otra falsa. «Al seguir lo que es espontáneamente así», como las ramas mecidas por el viento, «uno olvida las disyunciones» (Guo Xiang). En cambio, cuando producen un juicio como verdad, los hombres eligen un lado u otro; pierden la coexistencia de las perspectivas y caen en la parcialidad, cerrándose al mismo tiempo a la posibilidad de lo «así»: ya no tienen acceso a la espontaneidad.

3 Esto es lo que hay que entender: para acceder al «así», hay que percibirlo en su «así por sí mismo», hay que captarlo en su inmanencia. De ella es, en efecto, de donde proviene la evidencia de lo «así». Al principio del capítulo de *Zhuangzi*, el concierto de la naturaleza ofrecía una primera imagen de ello. Pero ¿cómo aprehender y asegurarse de la existencia de la inmanencia misma? Puede que estén infinitamente visibles sus efectos, pero su principio se nos escapa y por eso se la asocia al sin fondo del «cielo». Si hay un «amo» del que no deja de proceder la «autenticidad» de las cosas^o, nos dice el pensador taoísta, «no se tiene de él señal alguna» (pág. 55); desde luego, uno puede, por la experiencia, «convencerse» de su realidad, como quien camina está seguro de que ca-mina, pero de esa capacidad «inherente» «no se ve nada sensible^p».

Por eso, para hacernos realizar esta rección por inmanencia que vivimos siempre, incluso de la que vivimos siempre sin darnos cuenta, el pensador taoísta nos lleva del

concierto exterior de la naturaleza a la experiencia en la que estamos más directamente

153

metidos – sumidos: la de nuestro propio cuerpo. ¿No es ésa la experiencia más cercana, más íntima, más directa de todas, aquella de la que no podemos dudar? (pág. 55; para este pasaje difícil, me inspiro, en su idea general, en el comentario de Guo Xiang). Visto anatómicamente, nuestro cuerpo está hecho de un «centenar de huesos», «nueve orificios» y «seis órganos», con la osamenta por fuera, los órganos por dentro, y sirviendo los orificios para comunicar «exterior» e «interior»: también el cuerpo es un mundo en el que «todo coexiste». Ahora bien, ¿cómo se rige este conjunto de huesos, órganos y orificios para funcionar? «¿Prefiero unos respecto a los demás?», se pregunta el pensador taoísta. ¿Son todos ellos sirvientes, o se mandan unos a otros, o lo hacen por turnos?... En vano se oponen estas hipótesis. Sólo queda, de manera residual, tras esta ráfaga de preguntas –como constancia innegable–, que *se ejerce efectivamente una acción* a través de todos ellos sin que incida en su realidad, para más o para menos, el hecho de que quien se pregunte sobre ella «la alcance o no».

Leyendo ese pasaje, se siente la desazón que a menudo se experimenta con la lectura de los textos chinos, en este caso llevada al extremo: ya no se entiende *de qué* habla, cuál es su objeto, de qué «se trata» (como lo demuestra el que su «objeto» haya sido interpretado por los comentaristas de las maneras más diversas: la «mente», cf. A. C. Graham; o el «creador», o lo «natural», o el *dao*...). Y yo diría: efectivamente. Efectivamente, nada es más difícil que captar la inmanencia de lo «así». Precisamente porque no se puede «aprehender» como un objeto. Si el texto aquí se nos es-capas, no es porque sea difícil de comprender por su abstracción, o por su alto grado de irrealidad, o su sublimidad, ni siquiera es porque resulte vago e indeterminado, sino porque aquello de lo

154

que trata no se deja tratar como un *aquello de lo que*. Esto se ha dicho con frecuencia acerca de Dios, pero también, es verdad, de la «inmanencia».

Por lo menos está claro que esa función rectora, que no se identifica como tal, y a la que se hace referencia de modo hipotético («si hay un amo auténtico...»), no puede ser la de nuestra mente (mencionada en todas partes, a lo largo del tratado, menos en ésta; además, la «mente⁹»¹ se cuenta, en China, entre los «seis órganos»); tampoco puede ser Dios, como amo de la «naturaleza» (no se encuentra esa noción, bajo este término, en la China antigua). La fórmula que introduce ese desarrollo, en cambio, nos orienta hacia ella indicando la condición de su aprehensión:

*Si no hay otro, no hay yo,
si no hay yo, no hay nada «que se obtenga»: está cerca,
pero no se sabe lo que hace que [...].*

Por lo menos, esta concatenación está clara: si no hay «otro» frente a uno mismo, no hay «yo» confrontado y, por tanto, tampoco hay nada «que se obtenga¹», que uno «tome» como *objeto*, en una relación transitiva respecto a «uno». Esta última expresión se comprende justamente por diferencia con la que caracterizaba los sonidos del cielo:

todo se obtiene por sí mismo.

Así, sólo si elimina la demarcación entre el otro y uno mismo,

¹En chino, literalmente, el «corazón». (N. de la T.)

como se aconsejaba anteriormente (cf. la imagen del eje), y, a partir de ésta, la demarcación entre el sujeto y el objeto, Por retomar nuestros propios conceptos, puede descubrirse la inmanencia del «así»; y eso es lo que justifica que el texto, en este fragmento, al carecer de objeto, parezca flotar y sea rigurosamente inaprensible, porque lo que dice es precisamente lo inaprensible de lo *así por sí mismo* (o porque sólo cuando uno renuncia a aprehenderlo como objeto se encuentra por fin abierto).

De ahí la importancia de lo que se experimenta cerca –en, o más bien *a través* de nuestro cuerpo– y nos hace sentir directamente la espontaneidad de la inmanencia que se despliega a través de todo. Porque, en estas operaciones, nos sugieren los comentaristas, nuestro cuerpo también es un concierto a su manera: «al dejarlo a la espontaneidad [lo "así por sí mismo"], no hay nada que no coexista en ello» (Guo Xiang, pág. 57). Ahora bien, si todo coexiste y es evidente, es porque todo está en un mismo plano, en igualdad, y porque uno no da más importancia a ningún aspecto en particular (como no la da a tal órgano, o a tal hueso, o a tal otro): «no hay que privilegiar, para que exista por sí mismo» (pág. 58). Entonces ya no hay nada «artificial», nada inventado; y lo «auténtico» no es sino lo espontáneo. Y, si así sucede con el cuerpo, concluye el comentarista, también con el mundo, cuyo *sponte sua* el sabio se guarda de alterar con su injerencia: «Si no hay nada que uno no deje como está», en su sitio, «la rección se hace por sí sola» (Cheng Xuanying), el sabio se limita a dejar que venga lo que viene «así por sí mismo». Una vez más, tras su aparente banalidad, el lenguaje guaje común es profundo (¿lo más común es lo más profundo?): el sabio, como también decimos en Occidente, aunque quizá sin dar todo su sentido a la fórmula, toma las cosas «como vienen».

4 Para comprender la naturaleza de lo «así», en tanto que «es así», «así por sí mismo», según la lógica de la sabiduría, hay que liberarla de cualquier disyunción: no oponer, de manera exclusiva, el «así» y el «no así», como se suele hacer (igual que se distingue con frecuencia entre lo «posible», o lo legítimo, y lo que no lo es, lo que conviene y lo que no; pág. 69). Esos juicios que, de forma alternativa, discernen lo posible o lo «así» siempre se conciben desde el punto de vista, como «mente advenida», de quien los emite (según si «va en su sentido o no», Cheng Xuanying). «Todo existente tiene su así, todo existente tiene su posible^s».» Lo que traduzco aquí como «su^t» es ambiguo: puede significar que, cuando uno emite un juicio, se queda estancado en su «así», o en su «posible», el de su propio punto de vista, lo cual hace caer inevitablemente en la parcialidad (teniendo «su», en ese caso, el sentido de «obstinado», «firme», como cuando se habla de ideas firmes); y también que el hecho –ya no del orden del juicio sino de la constatación (la evidencia)– de que todo existente posee intrínsecamente un posible (lo que hace que para él sea posible), teniendo «su», en tal caso, el sentido de intrínseco, inherente (en este segundo sentido me parece que se vuelve a utilizar la fórmula en el capítulo «Yuyan», pág. 950). La sabiduría será entonces pasar de lo uno a lo otro, no proyectar un juicio según el cual sea así o no así (o posible, o no; o conveniente, o no), sino ver cómo cada existente es «así» por sí mismo; o cómo cada existente posee igualmente su «posible». Será percibir el «así» *por el cual es así*, el «posible» *por el cual es posible*; porque «todo existente tiene su así», «todo existente tiene su posible»; «no hay existente que no sea así (o: con el cual no sea así), no hay existente que no sea posible (o: con el cual no sea posible)». Dicho de otro modo, la sabiduría será pa-

sar del *su* del apego al su de la inmanencia; será invertir la mirada, pasar del «su» que es

el «mi» de uno mismo al «su» que es el «uno» del otro, de cada uno; hacer coincidir la perspectiva de uno mismo con la de cada existente (aquella según la cual es «así»). A partir de entonces, «su» perspectiva ya no es la suya. Por eso decir, como se suele hacer, que la sabiduría consiste, no en juzgar, sino en comprender, significa simplemente que, en lugar de discernir según el punto de vista, se «arroja luz» sobre las cosas según su fondo propio, desde el ángulo de su advenimiento (el «cielo»). Ésa es la razón por la cual, para ella, todo *puede* estar justificado. La sabiduría no descarta nada. Suprimida la disyunción, lo «así» y lo «posible» se descubren completamente abiertos. Reconocemos la fórmula de Confucio: (para mí) no hay nada que sea «posible» o no lo sea; que, por principio, convenga o no convenga. Al no imponer su juicio al mundo, el sabio puede usarlo sin restricción ni trabas. La fórmula es delicada de traducir (págs. 70, 75): «Al no practicarse lo *para esto/verdadero*» (yo glosaría: al no recurrir a los juicios en los que uno defiende su punto de vista particular), el sabio «lo aloja en su uso corriente^u». «Alojar» en el sentido de albergar temporalmente, de paso (como se aloja uno en un hotel, o se aloja un sentido en una fábula): este alojamiento no se considera ni como innato, original, ni como definitivo; pero al mismo tiempo es realmente un alojamiento, que se ofrece en ese momento, el más cómodo; cada existente tiene su sitio, pero ese sitio es flexible, es evolutivo (como el proceso de las cosas). Alojar «eso» en su uso corriente significa que uno no lo encierra en éste: no cree que tenga asignado un principio, no proyecta en él imperativo alguno. Cuando uno mismo no se apega ni se desapega por completo, no «se pega» ni «de-

158

ja», según la fórmula utilizada posteriormente, se encuentra más capacitado para adaptarse y hacer adaptarse a la vía «corriente» por donde la cosa va bien (por eso es corriente), por donde pasa, por donde funciona, por donde es «posible»; y es por ahí, como se dice en la página 100, por donde todos los existentes son «completamente así^v», pueden llegar hasta el fondo de su así. Como glosa el comentador (Guo Xiang, pág. 72): «Quien tiene la mente abierta no se estanca en un solo lado», sino que «aloja» (a uno mismo/los demás) «de manera adecuada en el uso que se ejerce por sí mismo» y que, por ende, «no puede sino desplegarse de manera suficiente, satisfactoria»; «como todos los existentes desempeñan su función por sí mismos», *sponte sua*, «ya no hay lugar para las disyunciones», no hay por qué preguntarse si es así o no así (pág. 78). Habiendo renunciado al juicio de la verdad, el sabio se adapta a la congruencia: liberado de todo juicio categórico, juzga «a merced^w». A merced, y nada más. Ni siquiera se puede distinguir si es a merced del mundo o a merced de uno mismo. Lo propio de la sabiduría, como hemos visto, es precisamente que ese enfrenta-miento ha desaparecido: lo que el pensador taoísta llama, para terminar, «andar a ambos lados». Al proceder por ambos lados, deja de haber lado alguno, uno deja la unilateralidad del juicio para «descansar en la igualdad celeste» (natural) en la que todo tiene su uso, todo tiene su «así», todo tiene su «posible»; y la mente se vuelve disponible.

159

Sin posición: la disponibilidad

1 Para que pueda estar abierto a lo «así», captándolo en su «así por sí mismo», escuchándolo en su inmanencia, como un sonido emitido, la mente no debe ser una mente «advenida», prevenida, encerrada en su punto de vista particular, trabada por sus disyunciones. El que el sabio «carezca de ideas», como decía Confucio, corresponde a la exigencia única de la disponibilidad. Exigencia, pero no imperativo, ya que ningún «hay que» puede conducir a ella. Antes bien, al contrario: cuando uno empieza a poder no proyectar ningún «hay que», decía Confucio, está en situación de acceder a ella, ya que, al carecer de prejuicio sobre la evolución por venir, uno se ve llevado, de modo

correlativo, a no atenerse, cuan-do pasa ésta, a lo que sería una posición fija, a no obstinarse en lo que uno cree son verdades (verdades «arraigadas», como se suele decir, y de las que uno piensa que pueden trascender las situaciones): así consigue uno, finalmente, carecer de «yo» particular^x, ese yo que tiene «sus ideas».

Antes de hablar de las tres músicas, el pensador taoísta iniciaba el capítulo con esta escena: un hombre está allí, apoyado en un taburete, espirando con el rostro vuelto hacia el cielo y la expresión ausente, «como si hubiera perdido a su compañero»:

161

—¿Qué sucede? —pregunta un discípulo que se hallaba de pie a su lado—. ¿Cómo se puede hacer que el cuerpo se vuelva como de madera se-ca, y la mente como de cenizas muertas? La manera que ahora tenéis de apoyaros no es la de antes.

—Haces bien en preguntarlo —le responde el Maestro—. Es que ahora he perdido mi yo [...].

Se podría creer -y se ha creído- ver en esta escena un momento de éxtasis, y sin duda su autor reinterpreta, efectivamente, un motivo del antiguo fondo chamánico del que muchos aspectos, como el viaje a través del cielo, cabalgando sobre las nubes (cf. también Qu Yuan, *supra*, pág. 120), están presentes en su tratado (pág. 96). Porque, igual que ocurre en el éxtasis, el espectáculo resulta impresionante para los demás: con la cabeza hacia atrás, el sabio parece ausente, su consciencia relacional parece suspendida, y es-te estado se acompaña de fenómenos somáticos característicos de inmovilidad y de insensibilidad. Pero, si hay reutilización del motivo, éste está reciclado para un nuevo uso (como hace Parménides al componer su poema); el texto, por su orden propio, se aleja de dicho motivo al tiempo que lo toma prestado, y ya no puede tomarse al pie de la letra. Diversos aspectos muestran que esa pérdida del yo no se considera un fenómeno extático: entre otros, nada hace suponer una distancia temporal entre la escena y el diálogo que la comenta (al contrario, hay insistencia en el presente; en este punto, discrepo de J.-E Billeter); el rostro vuelto hacia el cielo no indica en absoluto que se trate de una visión (en cualquier caso, ésta no se describe); por último, el Maestro dice: «ahora he perdido mi yo^y». La mayoría de los comentaristas chinos interpretan ese yo perdido como el de la mente advenida, estancada en

162

su punto de vista particular y trabada por sus demarcaciones, fuente a su vez de las disyunciones (cf. Shi Deqing). Estancada por trabada: la mente cae en las disyunciones porque ya no está *disponible*; y es lo que añade el pensador taoísta al pensamiento de Confucio, ya que esa pérdida del yo está manifiestamente ligada a la del «compañero» mencionado un poco antes (entiéndase: el cuerpo respecto a la mente, o el mundo respecto a uno mismo): cuando uno pierde la consciencia de «otro», pierde la de un «yo», y a la in-versa. La disponibilidad no es sólo la ausencia de cualquier posición firme, fija en su verdad; es, más radicalmente, la anulación de cualquier posición, ya sea del «otro» o de «uno» -demarcándose uno de otro y enfrentándose-, que sugería el «eje» de la vía.

2 Demarcación - cercado: a cada cual su «feudo». La imagen es a la vez de «fronteras» que delimitan un señorío (el del «yo» frente al «otro») y de lo que está herméticamente cerrado, tapado, como un paquete «lacrado» (noción de *feng*^z, págs. 74 y 83). La sabiduría, dice en substancia el pensador taoísta, es no dejar que se aislen entre sí las existencias; su disponibilidad consiste en no aferrarse a las discriminaciones que «estrechan» la consciencia, la bloquean, la «estancan», la codifican. Después de distinguir entre las tres músicas, el pensador opone dos tipos de «conocimiento». El que es «amplio» es «espacioso - a gusto - apacible»^{a'''} (el iterativo chino *xian-xian* sugiere indisociablemente todos esos aspectos). En él uno «sigue su naturaleza», glosa el

comentador (Cheng Xuanying), la mente está «vacía y desapegada»: no la preocupa ningún prejuicio, no se deja estorbar por ningún imperativo, no sufre el lastre, como ya hemos visto, de los «juicios disyuntivos». «Tiene la mente abierta», como se suele decir, reflejando la espa-

163

ciudad de la sabiduría. El conocimiento «pequeño», en cambio, es «estrecho» y «discriminatorio»; instaura barreras, «divide – se-para». En lugar de que la naturaleza del individuo se desarrolle en él, ese conocimiento «mezquino» es el de un estado de ánimo «irritado», que siempre se apresura a «tomar» y a «dejar» –tomar de un lado y dejar del otro–, en vez de estar distendido. Es un saber estrecho porque está crispado, y el otro es «amplio» porque está sereno.

Cuando se dice de alguien que es *comprensivo*, como he dicho antes de la sabiduría, o cuando se pide a alguien que «se muestre comprensivo», también nosotros (el «nosotros» europeo) sobren-tendemos eso. Ser comprensivo no es sólo «comprender», intelectualmente hablando, captando por el conocimiento (y haciéndose una «idea» clara); se trata de todo un «estado» de ánimo, incluso de una actitud humana. Varios rasgos convergen: el que, por su amplitud de miras, o su «abertura», como se suele decir –el término es vago–, uno sea capaz de abarcar los diversos aspectos de las cosas y de considerarlas sin obcecarse; el que, en lugar de quedarse clavado en su punto de vista y de contraerse en él, uno pueda superarlo para ir al encuentro del otro, e incluso entrar en el suyo; el que en lugar de reducirlo todo a una perspectiva única y exclusiva a la que uno se aferra apasionadamente, ciegamente, uno sepa «tener en cuenta las cosas», como se suele decir (una vez más, el lenguaje corriente dice *más de lo que se piensa*, de lo que se acostumbra a pensar) : poniendo «las cosas» en un mismo nivel, y tomando distancia respecto a ellas, soltando lastre, uno reconoce su *relativa* importancia. En definitiva, el que uno las deje a su inmanencia, el que pueda hacerlo. Lo que caracteriza esta posibilidad, que se percibe implicado en el seno de esas oposiciones, aun-

164

que los términos chinos expresaban más abiertamente, es que uno no puede separar esta capacidad de aprehensión de cierta *disposición*. El sabio es «comprensivo» porque está tranquilo, relajado, sereno; y también en eso la sabiduría se aparta de la filosofía: en ella el «conocimiento» no es sólo una facultad (concebida en función de sus propios órganos, como de su programa: sentidos – percepción – entendimiento...); su capacidad, que hace que no sea una mera manera de ver, radica también en la manera de «ser». Manera de «ser» o de «vivir». Si pongo comillas aquí no es para retirarme prudentemente del aserto, sino para hacer patente hasta qué punto el discurso intelectual europeo (aunque no el novelesco ni el poético) es torpe –flaquea, se tuerce– cuando trata de expresar eso. El precio de haber concebido tan rigurosamente la «objetividad» era el riesgo de caer en el extremo opuesto, en la necedad del *subjetivizante* (el pensamiento chino salva el escollo, puesto que piensa desde el ángulo del proceso, en que se disuelve el sujeto, de la «vía», del funcionamiento; en cuanto a la fenomenología, es nuestra variante más moderna para tratar de salir del atolladero). ¿Qué significa el aserto en cuestión? No que mis concepciones «más metafísicas» sean tributarias de mi fisiología –Nietzsche lo dijo (y tanta ironía bastaba por sí sola para que el discurso se tuviera en pie)–, sino que, a partir del momento en que lo que se busca no es la constitución de un objeto, la actividad del conocimiento queda dependiente de la existencia (lo que se esforzó en subrayar, efectivamente, el existencialismo, con Kierkegaard) . Quizá Europa haya separado demasiado cómodamente estas dos cosas (o, por lo menos, no medimos suficientemente la incidencia de esta escisión, por lo establecida que está): por un lado, el conocimiento, del orden de la ciencia (y a la comodidad de esa

separación debe ésta su fascinante desarrollo en Europa); por otro, la fe, la adhesión, la convicción, arraigadas en la «existencia». El primero, abstracto, universal, etc.; la otra, personal, interior, íntima... (por una parte, la autonomía de la razón y su «frialdad»; por otra, la «gracia», el «calor» del entusiasmo y de todos los esta-dos privilegiados). Ambos se complementan, por supuesto, aun-que se opongan abiertamente. Ahora bien, la sabiduría no entra en esta división, incluso deshace ese acuerdo; por eso, al oscilar de un lado al otro, sin lugar propio, en Europa se ha quedado (o sólo ha podido convertirse) en sub-filosofía (o sub-religión).

Nos cuesta mucho, en efecto, pensar un «conocer» que no pro- venga de esos planos separados, que no sea el conocer griego, el de la teoría del conocimiento (o caemos en lo que ya no está va-cío, sino hueco; cf. el «conocer» de Claude». En China, al contrario -y ése es incluso uno de los rasgos más ricos de su pensamiento, salvo en los moístas-, siempre se ha dicho que no pueden separarse la capacidad de «conocimiento» de la disposición interior (zhi^b - expresa la inseparabilidad de ambos, y por eso mismo es uno de los términos, sin embargo tan simples, que no dejan de tejer un velo -o más bien de mantener la interferencia- entre los dos pensamientos): el «conocer» chino consiste no tanto en *hacerse una idea* de como en *hacerse disponible a*; y dicha disponibilidad tan necesaria al «conocer» de la sabiduría como lo es, en Descartes, y en un plano puramente intelectual, la eliminación de los prejuicios. En ambas partes hay evacuación, pero no es del mismo orden: en una, se produce por la *duda*; en otra, por el *abandono*. «Vacío» - «calma» - «serenidad» - «desapego»: esta disposición disponible consiste en *desprenderse* de toda disposición particular, limitada y fija (la del (<yo>). Para obtenerla, no se puede contar só-

lo con la razón, pero tampoco hay que esperar la gracia; es precisa una higiene de la mente, higiene de la «mente» que es también (y ante todo) la del cuerpo (cf. la respiración, el aliento): la división conocimiento/fe deja de tener sentido; como tal, esa higiene equivale a las reglas de nuestro método, tanto si éstas han servido para dirigir la mente como si son para la meditación (y los pensadores chinos de todas las escuelas la desarrollarían; cf. Xunzi en la continuación del capítulo «Jie bi» citado anteriormente, pág. 120).

En definitiva, la disponibilidad es necesaria al «conocer» como es necesaria al pintor para pintar un bambú, al poeta para sugerir un paisaje, y los tratados de pintura y de poesía suelen empezar con su elogio (de hecho, no se consideran el «pensador», el «pintor», el «poeta» como papeles distintos, sus *dao* coinciden). Esta disponibilidad no es sólo un estado que prepare para el conocimiento, sino que es condición para que éste se ejerza, ya que es lo único que da acceso a lo «así», «así por sí mismo»: lo único que permite «abrirse» a la inmanencia. Gracias a ella, el «yo» deja de constituir un obstáculo para ésta, el «yo» cerrado, el «yo» que hay que «perder». Gracias a ella, el bambú pintado no es sólo un bambú, envarado en su objeto -o el paisaje sugerido no es sólo un paisaje descrito-, sino, igual que el sonido emitido, que emana sin ser producido, [uno los] percibe viniendo al mundo.

3 Su contrario, la no-disponibilidad, es lo propio de la consciencia tética o crítica, la que establece o niega, la que se ve en grande entre los que debaten en la palestra filosófica. «Sale disparado» el juicio que uno pronuncia, nos dice el pensador taoísta, «como sale la saeta despedida por la ballesta» (continuación, pág. 51): así discierne uno lo verdadero y lo falso, lo que «es» y lo

que «no es», y luego se aferra a ello «sin moverse de allí», sin dar su brazo a torcer, «como comprometido bajo juramento», porque quiere «conservar la victoria» manteniendo firmemente su posición. Primero uno suelta el juicio como por un mecanismo (el «resorte» de la ballesta), y luego sigue sujeto a él como a un juramento: lo contrario de la disponibilidad es, pues, que la mente sirva como un *dispositivo*^{e''} (cf. Shi Deqing), el que constituye la mente advenida, predispuesta, y que reacciona en función de su punto de vista.

Ahora bien, el pensador taoísta no rechaza esta no-disponibilidad por su error, lo cual sería depender de ella, sino por el desgaste que conlleva. No es difícil mostrar cómo uno se debilita con esta actitud, haciendo funcionar de esa manera el mecanismo. Sin darse cuenta siquiera, uno se «ahoga» en ella sin poder salir a flote, uno se «fosiliza» sin poder renovarse; la mente no tarda en verse «cerrada», «tapada», como «lacrada», como agua muerta. La vitalidad se agota, porque la existencia, en su relación con el mundo, a través de sus alternancias de días y noches, y hasta en su sueño, ya no es sino una «lucha» sin tregua de la mente: una «carrera» al galope, enloquecida y lamentable, en que, «hiriéndose» y «desgastándose» unos a otros, los hombres permanecen «sojuzgados» y «extenuándose» hasta su último día, pero «sin ver logro alguno», «sin saber hacia dónde tienden» (cf. pág. 56). Pero ¿cómo puede uno salir de esta «obnubilación»?

«He oído al Maestro decir que el sabio no acepta asumir quehaceres, no aspira al provecho, no evita el perjuicio, no disfruta buscando, no sigue la vía» (pág. 97). Nada lo cohibe y, por tanto, nada lo contrae: ni preocupación, ni ambición, ni miedo, ni objetivo, ni norma. El sabio no disfruta «buscando» (a diferencia del

168

filósofo: la felicidad, la verdad), esa tensión es abrumadora, y ni si-quiera «sigue la vía»: no la sigue porque no es algo que haya que seguir, como si fuera un precepto, dejándose predisponer y regir por ella, como un modelo («seguir» implica todavía distancia y, por ende, tensión); por eso «evoluciona^{d''}» libremente por encima del inundo «de polvo y barro»; la vía, el *dao*, no es para él una obligación porque no es un carril. Pero ¿puede esta disponibilidad de la sabiduría, que libera del mundo «de polvo», del mundo inconsistente de las normas y convenciones, no parecer una «locura» a los ojos de ese mundo sojuzgado? Y ¿cómo expresar esta disponibilidad, si nuestro lenguaje mismo es siempre normativo y, por tanto, poco disponible, prisionero en sus demarcaciones, esclavo de las disyunciones? «Sólo puedo intentar decírtelo en términos inconsiderados», deliberadamente fuera de normas, *relajados*, que uno suelta sin pensar. «Y tú mismo sólo puedes escuchar relajándote, sin pensar^{e''''}» (pág. 100):

*Acompañar el sol y la luna,
abarcando el mundo en su extensión y duración,
actuar en sus comisuras,
abandonar sus convulsiones.
En su sometimiento se honran,
la multitud de hombres está sojuzgada.
El sabio, en cambio, parece embrutecido:
a través de los miles de años: uno-completo-simple.
Todos los existentes completan así:
por ende se encuentra acumulado.*

Bajo el aspecto de hipérbole se produce un aligeramiento, un

169

desprendimiento. Se trata nada menos que de sacar el discurso de sus demarcaciones para servir de introducción a la visión global en que se desvanezca todo enfrentamiento. Si el sabio parece tener la mente confusa y estar «embrutecido» es porque, efectivamente, no deja que se instauren separaciones entre las cosas; dado que ya no se sitúa *frente* al mundo, sino que lo «acompaña», evoluciona con él, su unión es tanto más íntima con el Mundo. Por lo menos, es una interpretación posible, ya que la expresión tampoco es obligatoria: también ella está disponible. Las formulaciones chinas, en efecto, son mucho más vagas, las relaciones sintácticas más indeterminadas, el significado más impreciso (de lo que soporta la traducción). Esto es particularmente patente en la última frase, en que el sentido se dilata y está a punto de deshacerse: «con/por ende - en relación - acumulado^{f''}» (amontonado - contenido - oculto - en reserva: como una mina o un yacimiento). Entiendo, aunque envarando ya el sentido: dado que el sabio está disponible hacia él, siendo todos los existentes «completamente así», yendo «hasta el fondo» de su «así», [el mundo] a cambio «para él/unos a otros - tiene en reserva». A ese fondo en reserva -fondo infinito-, lo que llamo *fondo* de immanencia, da acceso la disponibilidad a través de cada «así».

4 La «pérdida del yo» mencionada al principio del tratado no se refería sólo al abandono de toda «mente advenida». También tiene su importancia la escenificación: un hombre está tendido, apoyado o adosado a algo parecido a un taburete; el rostro vuelto hacia el cielo, espirando lentamente, con todo el cuerpo «relajado^{g'''}»: todo, en la escena, sugiere distensión, descanso, abandono. Si el pensador taoísta recurrió a rasgos tan característicos, en los que se ha creído reconocer los del éxtasis, probablemente to-

170

mados del antiguo fondo chamánico, es para expresar mejor ese desprendimiento en el aspecto físico. La disponibilidad de la mente pasa también (ante todo) por éste, quiere decir el pensador taoísta, por eso empieza por él. O, mejor dicho, si el discípulo evoca todavía, en su posición exterior, el «cuerpo» y la «mente» para-lelos («madera seca» y «cenizas muertas»), en la fase de perfecta disponibilidad que alcanza el sabio, la de la «pérdida del yo», esta separación desaparece. Mientras que la filosofía no conoce y no comprende -o cree no hacerlo (pero esta ilusión la lleva a lo sublime)- más que con la «mente» (como facultad completamente autónoma que se convierte en la Razón), el pensamiento chino, al volver a situar el pensamiento en el cuerpo, nos llama la atención sobre el hecho de que uno no conoce - no comprende - no accede sino *a través de una disposición*: disposición que hay que relajar, depurar, abrir, hasta la disponibilidad. Y ésta no es exclusivamente patrimonio del taoísmo. «En su casa», se dice de Confucio, «el Maestro parecía distendido, contento» (*Lunyu* VII, 4).

Las primeras palabras del capítulo son sobre la pérdida de uno mismo; en cuanto a las últimas, ya las he traducido, aunque convencionalmente, según nuestra sintaxis, bloqueando las posibilidades: la «transformación de los existentes^{h'''}». Más literalmente, es decir con deseos de restituir a la expresión su carácter movedizo: «existente(s)» (o los entes, pero el chino ignora el verbo «ser») - «transformar(se)» (pero la noción de «forma» en sí debe retirar-se). Estas últimas palabras de la sabiduría son extremas en su simplicidad. Ni juicio ni concepto, ni siquiera una idea; es incluso lo que aparece como una evidencia para la mente, una vez que ésta se ha vaciado de toda idea. En ella se disuelve el enfrentamiento no sólo entre «uno mismo» y el «otro», entre el «esto» y el «eso»,

171

utilizando los términos chinos (¿Zhuangzi o mariposa?), sino también, según nuestros propios términos, del sujeto y del objeto. Todo ello en beneficio de una categoría única, la del *proceso*: el proceso que es la existencia y a cuyo fondo da acceso la disponibilidad, como fondo de inmanencia que no deja de manifestarse a través de cada «así» particular.

Conocimiento unitario, pero ¿de qué unidad se trata? Contrariamente a lo que se ha creído a menudo, el pensador taoísta no afirma que todo es uno, o que la individuación es una ilusión (lo hace el budista). Cuando se dice que, en la Antigüedad, «se consideraba que no había existentes» (particulares) («conocimiento extremo, completo, al que no hay nada que añadir»), significa, no que la existencia individual no exista, sino que uno no deja que su carácter individuado obstaculice la comprensión global y comunitaria de la existencia, que es lo único que permite responder a todas las situaciones y evolucionar libremente en ella. La expresión debe leerse con atención (pág. 70): «el *dao* hace comunicar en la unidad¹»; o «sólo quien está abierto» «conoce haciendo comunicar en la unidad». Al contrario de los juicios disyuntivos en que se opta por una posibilidad o por otra, el sabio sabe percibir, a través de sus diferencias, que una y otra se «comunican» en el fondo, que tienen un fondo común (su fondo de inmanencia). Como señala el comentador (Guo Xiang, pág. 71), la «igualación» que sirve de tema al capítulo no implica en absoluto que los caracteres actualizados (de los existentes) sean puestos en pie de igualdad, ni impone una norma común. Todo lo que constituye la variedad del mundo, desde la brizna hasta la viga, desde el adefesio hasta la bella Xi Shi, incluso las cosas más extrañas y desconcertantes del mundo, «todo individualiza su así», «todo individualiza su posi-

172

ble»; pero «así como sus coherencias son infinitamente variadas, su naturaleza [fundamental] se obtiene en común».

Lejos, pues, de que esta igualación conduzca a una uniformidad del mundo y lo empobrezca, percibir este fondo común de las cosas permite ser más sensible a cada «posible» y cada «así». Volvemos a la unidad por «ensarte», que une desde el interior con un único hilo, que caracterizaba la enseñanza de Confucio. Esta unidad no es metafísica (en el sentido en que todo es uno y sólo existe el Uno; cf. la India, Schopenhauer), sino *pervasiva* (atraviesa de parte a parte) al tiempo que *procesiva* (permite la transición de lo uno a lo otro y, por ende, la prosecución del proceso). Porque, en lugar de considerar por separado la «división» -el «advenimiento»- la «ruina» (pág. 70), incluso de oponerlos, el sabio percibe que toda «división» de una cosa es al mismo tiempo «advenimiento» de otra, y que el hecho de advenir conduce por sí mismo a la «ruina» de lo advenido. El sabio no pretende que las diferencias sean apariencias, no niega su existencia, sino que se «remonta» a su unidad fundamental (en tanto que flujo sin fin); en lugar de dejarse limitar por ellas, quiere superarlas, sabe *relativizarlas*; por eso, al percibir su unidad, el sabio tiene la mente *abierta*.

Todo lleva, pues, a apartar la sabiduría (china) de la mística, a pesar de todas las fantasías que proyectamos normalmente sobre Oriente, a pesar de que el tema del desprendimiento y de la superación de cierta discursividad (volveré a ello más adelante) así como de ciertos rasgos iniciales tomados del éxtasis (la cesación o, mejor, la suspensión de las «potencias»), parecían llevar a la asimilación. Porque ese «desprendimiento» no es una aniquilación, no tiende a dejar «obrar» lo divino. Si bien hace comunicar entre sí los diferentes aspectos de lo real, esta «comunicación» sigue

173

siendo intramundana, el sabio no encuentra al Otro, no comunica con una presencia invisible (de lo Invisible); por último, aun. que, liberándose de toda relación de

confrontación, evoluciona en armonía con el mundo, no se abre al «amor». La única mención que de éste se hace, en este texto, es negativa («aquello por lo que el *dao* se ve dañado es por lo que adviene el amor», pág. 74); el amor indica una preferencia que, por el apego y la parcialidad que implica, va contra la disponibilidad.

Para decir esta disponibilidad de la sabiduría, tan difícil de expresar (prisioneros como nos encontramos, en Occidente, entre la mística, por una parte, y el dualismo de la razón, por otra), habría que modificar profundamente la lengua, *refundirla* por así decirlo, sacar de ella otros recursos, no tanto para hacerle decir otra cosa como para hacerle decir de otra manera; sería necesaria nada menos que la invención de un Montaigne con la doble característica de una expresión más física -cf., en él, la metáfora continua del cuerpo- y relajada (procediendo por «artículos deshilvanados», como dice; y hubo, efectivamente, un «momento Montaigne» de la lengua francesa, que, una vez pasado, ya no ha vuelto a producirse: el de una lengua todavía fresca y desbordante, improvisadora, heredera de Rabelais, desenvuelta, que aún no se había visto cohibida por la gramática, una lengua más flexible y disponible) . Si no, traducido a nuestro idioma, el desprendimiento de la sabiduría parecerá necesariamente una superación mística, cuando vemos que no puede serlo, ya que en él no se produce, a través de la percepción inmediata de una presencia, la conversión de un orden a otro (cf. Tauler citado por H. Bremond: si «el Espíritu Santo nos vacía», es para «llenar el vacío que ha hecho»). La sabiduría, en cambio, permanece abierta; la mente se vacía para no dejarse ocupar por nada (ni si-

174

quiera por el «Vacío»), se mantiene *desocupada*, distendida, vacante.

Asimismo, en cuanto a la filosofía, sólo saliendo de la metafísica y de su corte ontológico podría uno aproximarse a ello. Saliendo de la metafísica, es decir volviendo a una experiencia «más original»: remontando con Heidegger a la fase anterior a la verdad por adecuación, accediendo a un «no velado» que no tuviera ya su residencia inicial en el juicio, se alcanzaría, en el lado europeo, la disponibilidad de la sabiduría. La aparición de la cosa se produce en el seno de una «abertura» (*Offenheit*) a la que responde el *mantenerse abierto* del comportamiento (su «aperidad», *Offenständigkeit*). Porque se trata, efectivamente, de un comportamiento (*Verhalten*, cf. *Vom Wesen der Wahrheit*): entregándose a lo «abierto», uno podrá dejar «el ente ser el ente que es» (*sein lassen*); o, para utilizar el término chino, entregándose a su «así».

Heidegger llama «libertad» (*Freiheit*) al dejar ser del ente como abandono al descubrimiento del ente como tal. De un modo que quizá no sea totalmente coherente o que, por lo menos, está en desfase respecto al uso post-kantiano que hace de la noción en la mayor parte de su obra; pero ¿qué podía hacer, en el seno de la tradición occidental, sino atribuir a la «libertad» esta disposición abierta? (¿O no estaría retirando bajo mano, pasando al otro lado, el hilo místico, el hilo eckhartiano?) El pensamiento chino, por su parte, consigue aclararla desde otro ángulo, incluso podría decir-se que desde el ángulo inverso (no entendiéndose la libertad sino sobre un fondo de transcendencia) : la aclara con lo que no ha dejado de profundizar, y que no dejamos de perseguir aquí como la «espontaneidad» (el *sponte sua*) . En función de ella puede el sabio *relativizarlo* todo sin volverse relativista.

175

Ni relativismo

1 Hemos ido lejos, a lo más alejado, a China, llevados por una curiosidad algo ingenua, para ver cómo se piensa «fuera», incluso para experimentar hasta dónde *puede uno ir fuera*, alejando el pensamiento para sacarlo de su contingencia, de su atavismo, en definitiva. Y he aquí que, envueltos en una niebla donde nos orientarnos pacientemente, la

de «otro mundo» de pensamiento, tan difusas son las diferencias que nos rodean - diferencias cuya incidencia no acabaremos de medir, relativas a la lengua, a la posibilidad misma de la noción de «ser», o de «sujeto», o de «verdad»-, reconocemos súbitamente unos islotes de contornos suficiente-mente claros, posiciones y argumentos fácilmente identificables, que incluso nos resultan familiares, por ejemplo los del relativismo. Como si encontráramos de repente un fondo de argumentos comunes a partir del momento en que el pensamiento, con el desarrollo de las escuelas -ya sea en Grecia, en la India o en China-, empieza a reflexionarse a sí mismo y, desprendiéndose de las opiniones tradicionales, se ejercita en el arte de convencer y de discutir. Hubo «sofistas» chinos (Gongsun Long, Hui Shi) como los hubo en Grecia, aunque su aparición en China fuera de menor importancia, puesto que también se esforzaron en desestabilizar los criterios establecidos para despejar el pensamiento y, emanci-

177

pándolo, aguzarlo a la prueba de las paradojas. El discurso se cierra entonces sobre sí mismo, separándose ostensiblemente de los referentes ideológicos, abandonado a sus efectos. La analogía puede llevarse más lejos: por ambas partes, sus enseñanzas fueron juzgadas suficientemente subversivas por la tradición para que ésta no nos las transmitiera más que a retazos, por citas, a través de las refutaciones que les hicieron quienes se desmarcaron de ellos (Platón y Aristóteles en Grecia; Zhuangzi, el pensador taoísta, en China). En ambas partes los pensadores más conocidos consiguieron, superando el relativismo, desarrollar su obra y acabar por imponerse: hay razones para comparar, en consecuencia, ya que estas perspectivas se dejan excepcionalmente poner en paralelo; más clara será luego la bifurcación.

Los moístas tardíos son quienes, en China, como hemos visto, desempeñan el papel lógico de Aristóteles tratando de establecer las condiciones de legitimidad del discurso y del pensamiento. Estas radican, como en Aristóteles, en lo bien fundado de las diferencias, porque, si la denominación es relativa, dependiendo del punto de vista adoptado, la intercambiabilidad del «esto» y el «eso» no implica por ello su confusión: si es admisible que quien «usa correctamente los nombres» utilice «eso» por «esto», en cambio resulta inadmisibile que, mientras su uso de «eso» se fije en ese «eso», y su uso de «esto» en este «esto», utilice «esto» por «eso» (B, 68); Si no, al borrarse la distinción entre el «esto» y el «eso», se haría imposible cualquier discusión. Por otra parte, junto a las diferencias que uno reconoce como relativas (haciendo intervenir un tercer término, como «largo» y «corto»), hay otras que son absolutas (y exclusivas, como en el caso de los juicios disyuntivos: esto es un buey o no lo es; cf. A, 88). En pocas palabras, todo enun-

178

ciado pierde su capacidad referencial y «se vuelve loco» si uno no "está en situación de conocer las diferencias^j"» (B, 66).

Ahora bien, el pensador taoísta, Zhuangzi, empezó a adoptar una posición inversa, tomada del relativismo, para disolver el punto de vista advenido que, basado en la separación del «esto» y el «eso», llega a aislar entre sí las existencias. En cambio, para los moístas, igual que para Aristóteles, es importante la noción de género específico^k («llamar a eso caballo es clasificarlo»; A, 78; y «fijar el género» es lo que luego permite «avanzar» según la vía elegida; A, 86; mientras que lo «que es de género distinto no es comparable»: como no lo son la longitud de una viga y la de la noche; B, 6), el pensador taoísta se esfuerza en erradicar la posibilidad de las disyunciones volviendo la noción de género contra sí misma y haciéndola desbordar, utilizándola al revés hasta anularla (pág. 79). Así, «pongámonos a hablar» de una cosa: «no se sabe si es del mismo género que esto o no». Pero «del mismo género y no del mismo género forman a su vez un género

juntos» y, por tanto, esta cosa ya no «puede distinguirse de la otra», del «eso»... «La Idea misma de la "lógica" *se disuelve (lost sich auf)* en el torbellino de una interrogación más original», decía Heidegger sondeando la raigambre de la metafísica (en *Was ist Metaphysik?*). El pensador taoísta lo ilustra óptimamente en la regresión infinita de la cuestión en que se disuelve la posibilidad de un tercero excluido. «Tratemos» de formular una tesis, del tipo: «hubo un comienzo» (por ejemplo: hubo un comienzo del mundo, pág. 79 a continuación); inmediatamente debemos considerar «todavía no ha habido comienzo»; y luego: «todavía no ha habido todavía no ha habido comienzo», etc. En lugar de progresar y de confirmarse, el discurso es llevado, en sentido inverso, a infirmarse cada vez más:

179

cada formulación, al invitar por sí misma a remontar a la fase anterior a ella, genera otra que la contradice; el pensamiento se pierde en ese proceso, o más bien siente vértigo, y la disyunción lógica conduce a su destrucción lógica. Lo mismo sucede entre los sencillos «hay» y «no hay». Uno dirá: hay el «hay», y hay el «no hay»; pe-ro entonces, «todavía no ha habido "no hay"»; luego «todavía no ha habido "todavía no ha habido "no hay"»», etc... Y sólo por decir «no hay», nos exponemos de repente a ver disolverse la disyunción, ya que, cuando digo «no hay», no sé «lo que sucede efectivamente con el "hay" y con el "no hay"». Ambos se confunden de forma inextricable, hasta el punto en que ya no sé si, «al decirlo», «he di-cho realmente algo o no he dicho nada». No es sólo el discurso lo que, tesis contra tesis, se destruye desde el interior, llevado por una regresión sin fin: al dejar producirse las disyunciones, el lenguaje mismo no deja de desbaratarse, y queda paralizado.

2 Para eliminar las demarcaciones establecidas y poder abrir así la vía a la visión del sabio, el pensador taoísta hace suyos los argumentos de los sofistas. «Como las cosas te aparecen, así te son», ha-ce decir Platón a Protágoras, «como me aparecen, así me son» (*Teeteto* 152a). En cuanto al pensador taoísta, como ya hemos visto: «uno no ve a partir del otro», «uno conoce a partir de sí mismo» (pág. 66); cada cual tiene su verdadero/falso, «él el suyo, y yo el mío» (la única diferencia es el suplemento de la imagen, *phantasia*, que en Platón forma parte de la sensación). Protágoras (según Platón): «Si proclamas que algo es grande, puede aparecer pequeño; si proclamas que algo es pesado, puede aparecer ligero» (*Teeteto* 152d). Todo depende de con qué se compare; nada es de-terminable en sí y por sí y, por tanto, nada es calificable con exac-

180

titud. Asimismo, en el pensador taoísta: «En el mundo, nada es más grande que la punta de un pelo en otoño» (cuando es más fi-no), y hasta la Gran Montaña –el Taishan– «es pequeña»; «nada vi-ve más tiempo que el niño muerto» y Pengzu –que vivió siglos– «murió prematuramente». Siempre hay algo más grande, respecto a lo cual una cosa es pequeña; y algo más pequeño, respecto a lo cual una cosa es grande; por tanto, no puede decirse que una cosa sea en sí «grande» ni «pequeña», la disyunción se desvanece. Protágoras una vez más: «...Sé de muchas cosas buenas que son perjudiciales para los hombres, como ciertos alimentos, brebajes, drogas, etc. [...], que sólo son útiles para los bueyes unas, otras para los perros. Las que no son útiles para ninguno de los animales lo son para los árboles...» (*Protágoras* 334c). Lo que es bueno para uno no lo es para otro; no hay nada bueno en sí, ni verdadero en sí, y esa relativización, en comparación con los animales, se haría clásica (cf. *Metafísica, Gamma*, 5); constituiría, en las listas de Diógenes y de Sexto, el primer tropo escéptico. El pensador taoísta dice lo mismo (pág. 93) : el hombre sufre dolores lumbares hasta quedar paralizado cuando duerme en sitios húmedos; pero ¿sucede lo mismo a la anguila? El hombre siente miedo al encaramarse a

un árbol; pero ¿sucede lo mismo al mono? No hay una «norma» de habitabilidad. Tampoco la hay para la alimentación ni para la belleza: si bien los hombres admiran a la hermosa Xi Shi, dice el pensador taoísta, al verla «los peces se sumergen», «los pájaros salen volando» y «los ciervos huyen».

Reconocer que todo es relativo conduce a reconocer que nada es un «en sí y para sí» (*auto kath' hautó*), o sea que nada es un «uno», o sea que nada «es»: se disuelve el verbo «ser». «Ser» se convierte en «un término que hay que eliminar de todas partes».

181

Hay que «arrancarlo de todo», erradicarlo. En la posición que Platón presta a su interlocutor, Protágoras coincide con Heráclito, el relativismo se alía con el movi- lismo: todo es producto del «flujo y del movimiento»; y si nada es «estable», nada debe dejarse estabilizar por la palabra (157b) :

Por tanto, si uno quiere hablar como los sabios, no debe aceptar decir «algo», o «de alguien», o «de mí», o «esto», o «eso», o cualquier otra palabra que fije; sino que debe, de acuerdo con la naturaleza, decir que [eso está] «deviniendo, haciéndose, destruyéndose y alterándose».

El momento es revelador, ya que se ve a Platón saliendo no tanto de su pensamiento como de los prejuicios del mismo, los que implica la lengua griega y que desarrollaría a partir de él la ontología: siguiendo con rigor y hasta sus últimas consecuencias la posición adversa, con el claro objeto de llevarla a lo absurdo poniendo de manifiesto sus condiciones de (im)posibilidad, deja traslucirse cuáles son las propias condiciones de su pensamiento y permite remontar hasta la bifurcación teórica de donde proviene, pues sin duda expresa más de lo que cree; es más: plantea la supresión legítima del verbo *ser* y, por tanto, corrigiendo y enmendando la lengua para forzarla a hablar de otra manera, sin implicar el «ser», diciendo [lo que está] en curso, el proceso. En consecuencia, ya no se desmarcan «sujetos»: «algo», o «de alguien», o «de mí», o «esto», o «eso»; la frase griega deja de subordinar, de construir, se vuelve simplemente paratáctica, los participios presentes se suceden uno a otro, para no expresar sino una transición continua. Al ir momentáneamente la palabra al otro, el fundador de la ontología llega a rozar peligrosamente su eliminación -acaso lo fasci-

182

na?- y, por ende, a dar una oportunidad a otra posibilidad del pensamiento; incluso la filosofía se aproxima a la «palabra de los sabios», capaz de adaptarse al impulso de las cosas, a su continuo advenimiento, «según la naturaleza» (*katà phýsin*).

Ahora bien, esta otra posibilidad del pensamiento que surge aquí a contraluz, apenas esbozada, se percibe a plena luz desde China; en la brecha abierta por el otro del platonismo (representado, en el ámbito griego, por Protágoras-Heráclito), se ve perfilar-se lo que podría ser, o de dónde podría venir, el Otro de la filosofía. Y, de hecho, lo que se deja entrever aquí, a la vuelta de la frase -donde el pensamiento de Platón se abre en extremo-, es lo que constituye la enseñanza de base del pensador taoísta (cf. su resumen, en el último capítulo de la obra, «Tian xia»). Incluso éste es, sin duda, en una China que ignoró generalmente la cuestión del ser (hasta su verbo), quien llegó más lejos para extraer las consecuencias de esa «carencia» y explotarlas: no hay «actualización» particular que sea estable y determinada; nada, pues, es asignable e de manera duradera a un «sujeto», de ahí el carácter ineludible-

Wittgenstein (1931): «Siempre se oye esta misma observación: que la filosofía no hace ningún progreso propiamente dicho, que los mismos problemas filosóficos que ya ocupaban a los griegos nos siguen ocupando ahora. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la cual debe ser así. Y esa razón es que nuestra lengua ha permanecido idéntica a ella misma y que nos desvía siempre hacia las mismas cuestiones. Mientras haya un verbo "ser" que parezca funcionar como funcionan "comer" y "beber",

mientras haya adjetivos como "idéntico", "verdadero", "falso", "posible", [...], los hombres siempre tropezarán con las mismas dificultades enigmáticas y contemplarán absortos aquello que ninguna explicación parece poder resolver».

183

mente «vago» e «indistinto» de las existencias^l (pág. 1098); «alteración» y «transformación» se siguen sin que nada pueda permanecer constante; así, este mundo, como también lo deducía Platón, no se puede decir en términos estables y «consistentes^m» (cf. *bebaios*, Carta VII); pues «por poco que una expresión cree fijeza, ya es criticable» (*Teeteto*, 157b; cf. *Crátilo* 401b). Ni siquiera podrá decirse, prosigue el *Teeteto*, si todo «se mueve», que es «así» (*houtô*) o «no así», o que «no se vuelve así»: todas las respuestas serán «igual-mente correctas»; lo mismo sucede con el pensador taoísta, como hemos visto: «no hay nada que no sea así», «no hay nada que no sea legítimo» (pág. 69); el mismo título del capítulo dice que todos los discursos «deben ponerse en pie de igualdad», que todos son equivalentes.

Es incluso fascinante ver cómo, en el tema del relativismo, unos textos que sin embargo se ignoran, como son el platónico y el taoísta, que provienen de horizontes teóricos tan diferentes, se de-jan por un momento poner frente a frente, o borde a borde: de repente, la comparación se vuelve fácil. Prueba de ello es el argumento común de la confusión entre la vigilia y el sueño (*Teeteto* 158b). Sócrates: «...por qué prueba demostrativa se podría responder a quien deseara saber, por ejemplo, si en el instante presente dormimos y soñamos cuanto pensamos, o si, bien despiertos, de-partimos en un diálogo real»; pues «nada impide que las palabras que acabamos de intercambiar, creamos intercambiarlas en sueños». Y el pensador taoísta prolonga esta hipótesis hasta radicalizarla, (pág. 104): «Cuando uno sueña, no se da cuenta de que sueña [...]. Confucio y tú sois sueño. Cuando te hablo, también es sueño»...

3 Platón da la palabra a los relativistas, pero para refutar lo que

184

dicen; en cuanto al pensador taoísta, pasa por argumentos relativistas, pero sin aferrarse a ellos. No es que los «supere» propia-mente, sino que se guarda de hacerlos exclusivos. Nos convence-remos de ello volviendo al modo en que se desolidariza del «todo es uno» que constituye el desenlace lógico de todos los relativismos; porque, como lo formula Aristóteles (*Metafísica*, *Gamma*, 1007b), si uno se atiene a la posición de Protágoras, y si todas las contradicciones acerca de un mismo tema son simultáneamente verdad, «es manifiesto que todas las cosas sin excepción serán una»; al desvanecerse las diferencias, todo se confunde (lógica y ontológica-mente): la misma cosa «será trirreme, muralla y hombre»; «apare-ce entonces el "todas las cosas juntas" de Anaxágoras». Asimismo, en el pensador taoísta, «todas las cosas y yo somos uno» (pág. 79): puesto que las diferencias son relativas, «el cielo y la tierra», todo «es uno» (Hui Shi, no como postulado metafísico, sino como conclusión lógica; cf. también la cita de Gongsun Long, el otro sofista, que podría traducirse: «el significado no es el significado», «un caballo no es un caballo»; de donde se deduce que «el cielo y la tierra son un solo significado», «todos los existentes son un caballo», pág. 66).

Pero el pensador taoísta reanuda así la tesis: todo es uno y lo digo; a partir del momento en que se dice que todo es uno, ese decir es adicional al uno y, por tanto, lo niega (pág. 79). Porque empieza la cuenta: el uno del «todo es uno» y mi discurso al decirlo, «son dos»; ese dos y el uno del «todo es uno», «son tres», y así in-definidamente. Como toda tesis, ésta se contradice, y el pensador taoísta le impone la misma disolución que a cualquier otra: uno no puede atenerse a la tesis relativista, como no puede atenerse a su contrario, ella también es disyuntiva, y su conclusión -aun tratán-

185

dose del monismo- es parcial. Como no se puede seguir en su sentido ni en el otro, la única solución es cambiar radicalmente de perspectiva: no discernir el «esto» y el «eso», estableciendo su diferencia, como lo propicia el debate filosófico; pero tampoco abolir esa diferencia y atenerse a la equivalencia del «esto» y el «eso» y a su fusión en la unidad, como hacen los sofistas. Para escapar a la alternativa, el pensador taoísta vuelve a su fórmula «a merced». A merced del «esto»/«eso».

El «todo es uno» al que llega demasiado lógicamente el relativismo conduce a la confusión tanto de lo real como de la conducta: si el resultado es la indiferencia, cada cual puede actuar a su antojo, ya no hay valores comunes. Contra eso reacciona la ontología para impedir la disolución del ser y de la moral (no «siendo» los seres si no se distinguen realmente, cf. Aristóteles). La lógica de la sabiduría consiste en abrir una tercera vía. No se trata ni de borrar ni de afirmar la diferencia, sino de acogerla tanto mejor, adaptándose a su carácter circunstancial, por cuanto uno permanece igual (la «ecuanimidad» de la sabiduría), ya que sabe que todas las diferencias *en el fondo* son equivalentes, ya que percibe su fondo común. Al no depender del ser ni de la apariencia, la diferencia de-be tomarse como *un efecto de la inmanencia*, como el sonido emitido; hay que *acordarse* con ella. En los dos sentidos del término (y jugando con la doble etimología *cor* y *chorda*): a la vez consentir en admitirla, en permitirla (tomándola como viene), y poner de acuerdo lo que pueda resultar discordante en ella, mitigar el desacuerdo. O ¿cómo decirlo de otro modo?

Un criador de monos repartió entre éstos unas castañas diciendo: «Tres por la mañana y cuatro por la noche». Todos los monos montaron

186

en cólera. «Entonces, cuatro por la mañana y tres por la noche». Y todos los monos quedaron contentos (pág. 70).

«Sin haber restado nada, ni a las palabras ni a las cosas», comenta el pensador taoísta, «se experimentan sucesivamente la cólera y el contento». Más exactamente: «se producen», «intervienen». Y «ése es el a merced».

Esta anécdota, que es un clásico del repertorio chino de fábulas, podría parecer denunciar la falta de lógica de los monos (transcrita en términos modernos: «aumento este impuesto y bajo este otro», y todo el mundo protesta. «Bueno, entonces bajo este impuesto y aumento este otro», y todo el mundo queda satisfecho). Incluso se ha podido interpretar, en China, como una historia que ensalza el talento manipulador del sabio (cf. *Liezi*, capítulo II): al ofrecerles «tres por la mañana y cuatro por la noche», el criador empieza supuestamente por engañar los monos acerca de sus intenciones; luego finge cambiar de opinión proponiendo la inversa: al hacerles creer que cede a sus exigencias, se apoya en su necedad para dominarlos. Pero aquí el mismo motivo introduce el *a merced* (y es uno de los recursos más comunes del pensamiento chino, como lo señaló acertadamente Granet, el utilizar los mismos elementos narrativos en sentidos muy diferentes); la enseñanza es de un arte de adaptación: el criador concede una diferencia a los monos (tres por la mañana o tres por la noche), aun sabiendo que es relativa y que, en el fondo, no cambia nada; y así los pone de acuerdo con él y restablece la paz. El consentir en hacer esa diferencia, por limitada que sea, basta para hacer que se pase de la ira a la alegría. El sabio, en definitiva, utiliza las diferencias, pero las utiliza para armonizar. O, como dice a continua-

187

ción el pensador taoísta, «concierta haciendo uso de las disyuncionesⁿ». Y la expresión debe leerse en todo su rigor: armoniza, no renunciando a las disyunciones, como sería de esperar, sino al contrario, *recurriendo* a ellas (aunque sin aferrarse a ellas, ya que sabe que son relativas), igual que, en la fábula, el criador recurre a una diferencia que,

sin cambiar nada en el fondo, no por ello deja de surtir el mayor efecto. En lugar de privarse de lo verdadero/falso -el sabio no se priva de ninguna comodidad-, lo utiliza para adaptarse a la circunstancia y responder a su «así» particular. Pero sin convertirlo en verdad (su uso es de congruencia). Y «por ende», prosigue el pensador taoísta, el sabio «descansa sobre/en la igualdad del cielo^o»: la igualdad del «cielo» que es la de los sonidos emitidos y no producidos que se despliegan sin cesar de diferentes maneras, cada uno a partir de sí, *sponte sua*, pero para hacer oír su fondo de armonía.

Volvemos naturalmente a la música: todo *así* «es» una diferencia igual que todo sonido que varía; e, igual que sucede en la música, lo real sólo se actualiza diferenciándose. Si el sabio no elimina pura y simplemente la diferencia, como lo hacen, en su afán de reducción, los sofistas, ni la basa en un modo ontológico, como lo hace la filosofía en reacción, es porque sabe que la diferencia es *por donde* uno se acuerda con la realidad (y la acuerda). Porque ¿cómo comportarse «a merced», si no es a merced de una diferencia como se evoluciona? Él sabe que no es más que una variación, pero es mediante esta variación como se despliega y se percibe el mundo. Ésta es la razón por la que la diferencia debe tomarse como un efecto de inmanencia: hace que ésta se oiga en cada *así*.

Por eso, si recurre a los argumentos relativistas para liberarse

188

de la exclusividad de las disyunciones, el sabio también se libera del relativismo para, usando las disyunciones según su comodidad, reconocer a través de cada ocasión particular una validez general (la «viabilidad» del mundo: el *dao*, la vía). El mundo, para él, no es confuso (reduciéndose al uno) ni discordante (arraigado en las diferencias), sino co-herente. Se sabe cómo la filosofía, a partir de Sócrates, superó el relativismo elevándose a la generalidad de las esencias por abstracción de un «en-sí» definido por el *lógos*. Ahora bien, la unidad que la sabiduría hace prevalecer, como hemos visto, es de otro orden: no depende de una generalidad por abstracción, sino de la globalidad (el «cielo» en China) y procede por comprensión. La sabiduría, dicho de otro modo, consiste en *comprender las diferencias*: en colocarlas juntas, en un mismo plano, manteniéndose uno lo más abierto posible respecto a ellas para adaptarse óptimamente en cada «momento» (cf. Confucio) a la lógica particular de cada «así». El sabio sabe percibir (es el que sabe percibir) cómo las diferencias, dependiendo del fondo común, se justifican formando un todo: el «mundo»; o que, como se suele decir, de todo tiene que haber para formar un mundo.

189

Ni escepticismo

1 El que todo deba ponerse en pie de igualdad, los «discursos sobre las cosas» o los «discursos» y las «cosas», nos remite a la posición del escepticismo. *Omnia exaequant*, como se dice en Cicerón (*qi*^o - en chino); no nos inclinemos hacia ningún lado. Si Pirrón también pone todo en pie de igualdad, respecto a lo verdadero y lo falso, es porque ninguna cosa «es más esto que eso». *No más que (ou mallon)*. Disuelto el problema del error, sólo queda el de la parcialidad. Una vez más, los dos pensamientos, el chino y el griego, empiezan por dejarse poner en paralelo. Así como el pensador taoísta aconseja deshacerse de la mente advenida y, para ello, «caminar por ambos lados^o» (pág. 70), el escéptico recomienda variar nuestro ángulo de visión y, para sacar éste de su unilateralidad, considerar sistemáticamente las cosas «desde el otro lado»: para compensar el desequilibrio suscitado por el primer punto de vista, que es contingente, y comprobar finalmente hasta qué punto se equilibran las cosas. Se equilibran tan bien, incluso, que somos incapaces de pronunciarnos acerca de ellas, ya que cualquier intervención del juicio rompe ese equilibrio. No adherirse, incluso no

inclinarse. No fiarse ni de esta tesis ni de la tesis opuesta (*adoxastoi*), no tender más hacia un lado que hacia el otro (*aclineis*) y, por ende, no dejarse agitar (como el penacho de un casco:

191

acradantoi). Tranquilizador placer de los especialistas en ciencias comparadas: parece haber a mano invariantes de la sabiduría y del lirismo. De hecho coinciden más aspectos, entre esas tradiciones que se ignoran, como si pudiera uno extraer, aislables de todo con-texto, una serie de lugares comunes: igual que, para el pensador taoísta, los principios de la moralidad y los caminos de lo verdadero y lo falso «están mezclados» (pag. 93) hasta el punto de que no pueden «distinguirse», Pirrón, según Diógenes Laercio, «sostenía que no había nada feo ni bello, ni justo ni injusto»; ambos se liberan de las disyunciones y, por tanto, del miedo a la muerte (cf. pág. 103) : Pirrón decía incluso, según Epicteto citado por Estobeo, que «no había diferencia entre vivir y estar muerto».

Lo que aproxima tanto a Pirrón y a Zhuangzi, el pensador taoísta, es el haber disuelto el ser al mismo tiempo que lo verdadero. A diferencia de todos sus predecesores, no volvería a plantearse ni si-quiera la pregunta más general sobre el ser (¿qué es el ser?), ya que lo presupone: cuando uno renuncia a toda ontología, incluso a toda ontología negativa, la única categoría que subsiste es la de lo que «aparece» *-to phainoménon-*, por invariable e inestable que sea. Con Pirrón se hace efectiva la erradicación del ser que Platón había considerado sólo de pasada. Él va hasta el final. En consecuencia, toma vacaciones de la filosofía. A la pregunta de preguntas, la del ¿por qué se conoce? -o por la razón (los eleáticos), los sentidos (Protágoras) o por los sentidos y la razón (Aristóteles)-, Pirrón responde: ni por los sentidos, ni por la razón; responde cuestionando la pregunta. La disuelve. Y en ese aspecto, saliendo del marco de la filosofía, incluso suprimiendo las condiciones de posibilidad de ésta, puede compararse con el sabio chino. Partiendo de la misma constatación, en la misma época, de

192

un conflicto sin fin entre las escuelas, comparten la misma convicción de que urge salir del debate: en la palestra filosófica, cada cual «afirma lo que el otro niega» y «niega lo que el otro afirma» (*Zhuangzi*, pág. 63), y esas contradicciones son estériles por insolubles. Ningún sistema vale más que el otro, los contrarios tienen igual fuerza («isosténicos», como dicen los escépticos): la tesis de Parménides no vale más, ni menos, que la de Heráclito; la tesis de los confucianos no vale más, ni menos, que la de los moístas; ca-da una es un punto de vista posible.

Es sabida la dificultad que hay en expresar el escepticismo, ya que decir que uno se equivoca, o incluso que no sabe, sigue sien-do dogmático. Una trampa que, ya antes de Pirrón, Metrodoro de Quíos se había esforzado en evitar haciendo su fórmula más evasiva: «Afirmo que no sabemos ni si sabemos algo, ni si nada sabemos; y que ni siquiera sabemos si existe un ignorar y un conocer, ni, más generalmente, si existe algo o no existe nada». La suspensión del juicio se organiza sistemáticamente, aunque se inicia con un «Afirmo», lo cual permite evitar el diálogo (siendo la parte de afirmación inicial -mínima- a expensas del interlocutor), como en el siguiente fragmento entre «Diente mellado» (cuyo *dao* no es completo) y su maestro en taoísmo (págs. 91-92):

- ¿Sabéis de algo de lo que todos los existentes estén de acuerdo en decir: es eso?
- ¿Cómo voy a saberlo?
- ¿Sabéis qué no sabéis?
- ¿Cómo voy a saberlo?
- Entonces, ¿todo carece de conocimiento?
- ¿Cómo voy a saberlo?

Preguntas y respuestas, todo es interrogación, puesto que la cuestión es, al fin y al cabo, que uno no sabe no tanto lo que uno sabe o no sabe como si uno sabe o no sabe. De la posibilidad del conocer la pregunta, se retira a la posibilidad de conocer el conocer. Al disiparse ésta, se anula toda cuestión. «Sin embargo, intentemos decirlo» (*ibid.*, pág. 92), pongamos buena voluntad... Pero «cómo sé yo si lo que llamo conocer no es no conocer y si lo que llamo no conocer no es conocer?».

2 La sabiduría carece de historia, pero se compone de dos tiempos —los mismos— que se encuentran en la historia de todos los sabios; es patente en Pirrón y en el pensador taoísta. ¿De dos tiempos o de dos facetas? Quizá hablar de dos tiempos sea demasiado moderno, porque estructura demasiado mediante la Historia,

relación entre ambos no está suficientemente desarrollada, y la sitio para una dialéctica (para un tiempo de lo negativo y su superación); más bien se trata de dos *fases* de lo que constituye el *régimen* de la sabiduría (régimen, como se dice de un curso, pero también porque la sabiduría es una higiene). La primera es la del desprendimiento y de la *neutralización* (en el sentido literal de los escépticos, *neutra*: «ni lo uno ni lo otro»), la fase en que se relativizan las opiniones y puntos de vista y, al liberarse de las disyunciones (del es «así» o «no así»), juicios contradictorios de las escuelas. La segunda es la de la *vida conforme*, en que uno vuelve al mundo «rechazando ese rechazo». El sabio no vive aparte, dedicado a lo absoluto, aislado de los de-más o rebelde; un sabio no es un santo. Liberado de los dogmas y de las opiniones, Pirrón actuó al parecer como todo el mundo en la vida cotidiana, aceptando la forma particular de lo que aparece

en el punto contingente que ocupa. Aceptar es poco: se confía a esa «omnipotente» apariencia «allá donde se presente». «Es dócil», comenta Léon Robin, «respecto a todo cuanto desde fuera se exige de él o simplemente cuanto se le pide». Como Montaigne, sigue las creencias, acata los usos establecidos, cumple las funciones que le tocan; cuando sus conciudadanos le piden que sea gran sacerdote de Elis, accede, igual que (¿acaso siguiendo su ejemplo?) Montaigne se haría alcalde de su ciudad. Asimismo, se dice globalmente del Maestro taoísta (cf. el resumen del capítulo «Tian xia», pág. 1098):

*Solo, va y viene en concierto con el espíritu del cielo y de la tierra,
pero no es desdeñoso hacia los existentes comunes;
no crítica en términos de verdadero o falso,
es capaz de convivir con el mundo corriente.*

Como señala el comentador (Guo Xiang, pág. 96), «al carecer de mente advenida, no hay nada con lo que no armonice»; o «al haber hecho el vacío en él», «puede responder a los existentes» «por todos lados», es decir «sin que haya orientación privilegiada» (Cheng Xuanying). De manera *abierto*: la neutralización de las disyunciones lo ha vuelto disponible, y esa disposición lo capacita para adaptarse mejor a lo que viene a él, para amoldarse a la lógica de cada «así». El pensamiento chino ha sido particularmente hábil describiendo el estado «insípido» de la sabiduría (Cheng Xuanying) en que, al no estar ya vinculado a los juicios, estancado en sus disyunciones, el sabio mantiene con el mundo una relación a la vez íntima y distendida. Lo contrario sería estar «pegado» a él. Pero el sabio ni se «pega» al mundo ni lo «abandona»; ni se ad-

hiere ni renuncia a él. «Evoluciona» en él. Vive «a merced», sin que pueda uno preguntarse a merced de qué (¿del mundo o de sí mismo?), sin que haya ni obligación ni ruptura entre el «mundo» y «él».

Lo cual sólo es posible porque el pensador taoísta ha vinculado, de manera positiva, *via* su concepción de la disponibilidad, y más explícitamente de lo que lo hicieron los escépticos, el no-conocimiento a la sabiduría. Aquí es, de hecho, donde vuelve a surgir la diferencia. Al situarse en la tradición filosófica griega, orientada hacia la verdad, y aun desmarcándose de ella en extremo, los escépticos son decepcionados de la verdad: es *evidente* que la desearon —acaso puede dudarse?- pero dejaron de creer en ella; en cambio, al sabio chino no le preocupa la verdad — no carece de verdad, sino *de ideas* prescinde de tener ideas sobre las cosas — para no obstaculizar las cosas. La lógica es la misma, pues, entre el escéptico y el taoísta, pero, en cierto modo, también es completamente distinta, dado que no es la verdad de lo que se trata (es lo que yo llamaría el extrañamiento insidioso, el que se produce sin que lo advirtamos). «En cierto modo»: hay un segmento análogo, efectivamente, pero, por su ámbito, está orientado de forma distinta, y toda la dificultad está en medir esta diferencia que proviene de las coordenadas del pensamiento.

Nos convencerá de ello el comentario a la anterior respuesta: «Cómo voy a saberlo?» (cf. Guo Xiang, pág. 92). Uno tendería a interpretarla como una expresión exacerbada de la duda y, a partir de ahí, como una desesperanza de conocimiento; sin embargo, se percibe, al contrario, como el modo óptimo de sabiduría. Es de Lógica común reconocer que «si uno mismo sabe lo que no sabe, eso equivale a tener conocimiento». Pero el comentador prosigue:

<<y, si uno tiene conocimiento, deja de poder apoyarse en la autoadecuación de todas las capacidades naturales^f», uno ya no puede descansar en ellas y utilizarlas. En cambio, si «uno carece totalmente de conocimientos, está tan disponible que no hay nada en lo que no pueda apoyarse». O (pág. 97): «sólo por carecer de conocimientos se apoya uno» en el «hacer por sí mismo del mundo^m y, a partir de ese momento, uno puede «hacer galopar todos los existentes» sin temer que se «agoten». Esta «autoadecuación», que permite, al liberarlas, hacer un uso óptimo de todas las funciones (no siendo teórica la perspectiva, como en Grecia, sino refiriéndose al funcionamiento de las cosas, el proceso de las existencias y la mejor marcha de la vida), es lo que llamábamos *congruencia*. De ella hay que subrayar dos consecuencias que ahondan la diferencia: mientras el conocimiento aspira a la verdad, el no-conocimiento aspira a la congruencia; y, por tanto, lo que llamamos «conocer» obstaculiza la inmanencia.

La apariencia o la inmanencia, en definitiva; ésta sería la diferencia entre Pirrón y el taoísta (*phainomenón*, por una parte; *ziwei* por otra: nociones últimas). Se ve, pues, justificado que yo haya tenido que hacer de la inmanencia aquello a lo cual remite sin cesar toda esta reflexión, y a lo cual no deja de volver. Porque la inmanencia es lo que no se puede decir sino «dejando», *de pasada*. No porque sea inefable (que es la suerte que se reserva a la «transcendencia»), sino porque se pierde ineluctablemente en la palabra, se evapora al pensarla. Al construir, las frases la absorben inmediatamente, la encierran, la envaran; por eso, más fluida y sutil, la música la expresa mucho mejor que la palabra. En lugar de estar por encima de todo y resultar inaccesible, «pasa» a través de todo, sin que nada pueda retenerla, es incaptable. Por eso uno no

puede proceder más que volviendo a ella una y otra vez, dando vueltas alrededor, como no ha dejado de hacerlo el pensamiento chino, por incursiones sucesivas a partir de un punto u otro, puesto que todos son *equivalentes*. De frente, desplegando el concepto, se acaba no percibiéndolo en absoluto (salvo en Spinoza? Pero porque hizo vacilar su recurso llevándolo al extremo); normal-mente es renovando el rodeo, en una especie de variación continua, como se podrá interceptar esa «normalidad»: en unas palabras «insípidas», vacantes, esparcidas, que, para permanecer a ras de la inmanencia, evitan construir y se limitan a empezar a decir, a decir «apenas...» (cf. Wang Bi, en su comentario al *Laozi*, capítulo 23).

La apariencia, en cambio, por estar unida a la base ontológica, aunque el escéptico se esfuerce en desligarse de ella, tiene más consistencia teórica. En Pirrón, es una «pura» apariencia, nos dice Marcel Conche (cf. *Pyrrhon ou l'apparence*): ni apariencia «de», ni apariencia «para» (a diferencia del fenómeno que manifiesta un en sí), sólo aparece ella, sin dejar aparecer *nada*: «en la transmutación de todas las cosas en apariencias (forma de aniquilación universal que deja que todo subsista), [Pirrón] encuentra el principio de una sabiduría» (pág. 81). Encuentra el principio de una sabiduría, en efecto, porque, como ya lo habían percibido los sofistas, sólo las apariencias, en el ámbito ontológico que instituye-ron los griegos, dejan de ser disyuntivas (y permiten, por tanto, ser *comprendido*): «...pues las apariencias no se oponen entre sí. En con-secuencia, no suscitan por ellas mismas ningún conflicto, ninguna agitación, ningún desorden». No es en la apariencia (de la cual no tienen concepto), sino en la inmanencia (la de la «vía»), donde hay que buscar la sabiduría,

198

pensaron los chinos; porque es en la universalidad del «así por sí mismo» donde se eliminan las disyunciones, precisa el pensador taoísta, y por tanto donde se extingue todo conflicto. Y, de nuevo, el diálogo es el medio más cómodo para captarla, o más bien su re-verso, un antidiálogo en que no responde uno a la pregunta del otro, sino que vuelve a la pregunta del otro e, interrogándolo a su vez, la resuelve disolviéndola:

La sombra de la sombra preguntó a la sombra:

-Antes andabas, ahora te detienes; antes estabas sentada, ahora te levantas: ¿por qué no tienes comportamiento propio?

-¿Tengo [una relación de] dependencia para ser así? Y ¿tiene también aquello de lo que dependo [una relación de] dependencia para ser así? ¿Dependo acaso de las escamas de la serpiente o de las alas de la cigarra? ¿Cómo voy a saber por qué es así? ¿Cómo voy a saber por qué no es así?

Inmanencia o *dependencia*: sólo cuando uno corta la sucesión sin fin de las dependencias y deja de construir, puede descubrir la inmanencia, puede interceptarla, verla emanar (en su evidencia); lo mismo ocurre con la frase, ya que, desde el punto de vista de las concatenaciones causales, el de la producción, nada es más de-pendiente que la sombra, a no ser la sombra de la sombra, y se podría seguir así infinitamente. Igual que se podría prolongar infinitamente: «Si se hace que la sombra dependa del cuerpo, el cuerpo dependerá del creador; y luego se preguntará de qué depende ese creador» (Guo Xiang, pág. 111). Del mismo modo en que, al principio del capítulo, el sonido no existía plenamente (es decir naturalmente) más que cuando se percibía como sonido emitido, no

199

producido, no causado sino espontáneo; y, en esta última parte del capítulo, toda existencia, aunque sea la de una sombra, se capta sólo a partir de ella misma, procedente de ella misma: se capta sólo *procediendo*. «Eso indica el dispositivo celeste [natural] del *por sí mismo*. Estar sentado o levantarse no dependen, y se obtienen so-los. ¿Quién

conoce la causa preguntando por aquello por lo cual [es así]?» Ese «dispositivo», o ese resorte natural', el del <<cielo», es el que estaba oculto por otro dispositivo, el de la mente advenida –construida, artificial–, que lanza sus saetas con cada juicio pronunciado. Por eso, el no-conocimiento abre la vía a la sabiduría; no es porque conduzca a una «sabia» resignación, por aceptación de los límites humanos, ni tampoco porque, predisponiendo a la humildad mediante su reconocimiento de ignorancia, convierta a la fe, sino porque, al no «inquirir» más, uno se prepara para acoger lo que venga, como venga, a «tomar las cosas como vienen»; y ya nada lo perturba.

3 Sobre eso hay unanimidad, se resiste uno a decirlo por lo banal. Expresión anodina, sin tensión, sin deseo, incluso sin la menor rugosidad a la que el pensamiento pudiera agarrarse: la sabiduría «conduce a la serenidad». Como «despreocupación» del mundo (*apragmosuné*, cf. *Zhuangzi*, pág. 97: *bu cong shi yu mu*^{v'''}) y como ausencia de agitación, la «ataraxia». Concepto desesperante-mente pobre, por ambos lados, por carecer de despliegue teórico y sin problemática posible (la acalla), incurable. La filosofía es el discurso de la diferencia; se ha arrogado la originalidad y, en consecuencia, acapara todo el interés; la sabiduría, en cambio, está perdida por no ser (decentemente) enunciable. Con ella se anula lo trágico: la percepción de una equivalencia radical disuelve cual-

200

quier posibilidad de drama; poner término a la búsqueda sin fin de los conocimientos impide considerar el mundo, y la vida, como enigma. «El pirronismo es tan exactamente una concepción antitrágica», observa Marcel Conche, que sospecha que su autor no llegó a ella sino dominando el sentimiento trágico que marcó su juventud. Leyendo la descripción que hace de la loca carrera de los hombres, que se «agotan» sin que sepan hacia qué «tiende» (pág. 56), podría uno imaginar que el pensador taoísta es una de las pocas individualidades de la China antigua (¿con Qu Yuan?) en haber experimentado un sentimiento análogo y reaccionado en contra. En conjunto, y es incluso uno de sus rasgos más característicos, el mundo chino (ideológico) está bajo el imperio declarado de la armonía, cerrado a los recursos del enfrentamiento y del conflicto, incluso parece no sospechar su existencia. Por eso su forma de pensar privilegiada es la «sabiduría». Hay otro tópico más temible aún (aunque, lógicamente, habría que haber empezado por él): el sabio vive «como piensa»; a diferencia de la filosofía, que se desarrolló como pura actividad teórica, el sabio «pone en práctica». Curiosa posición, por cierto, la de la filosofía a este respecto: acusa a la sofística de falta de preocupación por las verdades que hay que vivir, pero es ella misma la que ha hecho más profunda la escisión teoría-práctica (el «cono-cimiento» y la «acción»), que, progresivamente, volvió imposible la sabiduría en Europa, socavó las condiciones necesarias para su desarrollo. Como si se pudiera concebir (lo «verdadero») y luego practicar (el «bien»), como si fuera posible una «aplicación» en la vida (como entre ciencia y técnica), con vistas a la «felicidad»: una noción que los chinos no pusieron de relieve porque no la des-prendieron de la lógica de la regulación y se guardaron del reino

201

de los fines y de la teleología. Nosotros mismos abstrajimos la <<Felicidad» para convertirla en esencia, en absoluto, como hicimos con la Verdad; y, a partir de entonces, para reabsorber la escisión, fue necesaria nada menos que la ley, religiosa o moral (de ahí, también, la importancia de la fe formando tándem con la filosofía, en la Europa clásica, porque ofrecía una posibilidad de adhesión

que compensaba el carácter especulativo de los principios). Pero Pirrón, joven contemporáneo de Aristóteles, se sitúa todavía bastante pronto, en la historia de esta escisión, para esperar superarla. Es incluso lo que constituye su originalidad, según los doxógrafos, cuando se vuelve aún más acuciante, al pasar a la responsabilidad de la filosofía en un mundo sacudido por las conquistas de Alejandro, la necesidad de una «verdad-liberación»: «acompaña con su vida», se dice de él; dicho de otro modo, se adaptaba a su doctrina. Según Antígono de Caristo, él mismo observaba con extremo rigor lo que enseñaba, hasta el punto de dar-se contra las paredes, de no tener cuidado con los carros o con los perros errantes, con los precipicios, puesto que todo es apariencia. Pero, justamente, ¿puede ponerse en práctica semejante indiferencia (*adiaphora*)? Aristóteles ya había planteado la cuestión: el filósofo de la indiferencia «no busca y no juzga todo en pie de igualdad cuando, pensando que es preferible beber agua o ver a un hombre, sale en pos de esos objetos» (*Metafísica, Gamma*, 4). Es imposible, *en la vida*, mantener la balanza en equilibrio: un día, perseguido por un perro, relata el mismo Antígono de Caristo, Pirrón se subió a un árbol; cuando un amigo faltó a su palabra, Pirrón montó en cólera... Es «difícil», confesó al parecer, «despojar al hombre». Pero precisamente esto es lo que, cuando abordamos el pensa-

202

miento chino, no nos sorprende (puesto que nos damos cuenta de ello progresivamente), sino que se nos resiste insidiosamente, dándonos la impresión de que nunca lo dominaremos por completo y de que algo en él sigue escapándose: dado que no llevó a cabo esa escisión (aun no ignorando su posibilidad), que no ha separado la especulación de la vida, no es sólo un sentido inteligible, no está sólo en ideas. Pensamiento de la inmanencia, no reclama esfuerzo ni para ser comprendido ni para ser seguido (y esta ausencia de esfuerzo que hacer provoca que se disuelva sin análisis, nos la vuelve inaccesible). Seguir, de hecho, es demasiado decir, ya que la «vía», como hemos visto, no es algo que se «siga», como si fuera un modelo o un precepto que, desde fuera (desde la creencia o la abstracción), informara de la existencia; como se trata de abrirse a la inmanencia, la vía no puede ser objeto de ninguna intencionalidad: si hay que hacer un esfuerzo, hasta lo imposible, para permanecer en la indiferencia y confiarse a las apariencias sin desaprobación ni aprobación nada, como hace el pirronismo, no hay que hacerlo, en cambio, para tomar las cosas como vienen y amoldarse al desarrollo de cada «así»; y si bien el sabio está igualmente abierto a todos los «asíes», si para él todos son equivalentes en la vía de la regulación, no por ello es «indiferente» en su conducta, ya que su disponibilidad lo lleva a adaptarse, cada vez, a lo que va en el sentido de la «vía» (en este aspecto, se aproxima más al estoicismo, aunque el estoicismo conserva la idea de representación). Ser *insípido*, como lo es el sabio chino, no es ser indiferente; al contrario, este estado más neutro es el que le permite prestarse mejor al advenimiento de las diferencias, percibir la in-finita variedad de los sonidos emitidos sin que se perjudiquen unos a otros. Es sintomático que, en su intento de justificar una sa-

203

biduría fundada en la apariencia, Marcel Conche llegue a llevar esa apariencia del lado de la inmanencia y utilice formulaciones taoístas: «al no estar ya el universo de los entes cosificado por nosotros ni colocado frente a nosotros, contra nosotros, por nuestros juicios», sería necesario, «dejar *las cosas* simplemente a sí mismas», «sin juzgarlas» (pág. 130).

4 En el seno de la cultura europea, Montaigne es quien lo ex-presa mejor. Bajo la influencia del pirronismo, desprendiéndose de los contradictorios (pero también de una psicología estoica del asentimiento, como de un epicureísmo de la propensión y del placer, etc.), concibió una «naturaleza», desprovista de filosofía, a la que uno «se confía» como «sabio»:

Los filósofos, con gran razón, nos remiten a las reglas de la Naturaleza; pero éstas no han menester de tan sublime conocimiento; ellos las falsifican y nos presentan su cara pintada de colores demasiado subidos, y demasiado sofisticada, dando lugar a tantos retratos diversos de un motivo tan uniforme. Así como nos ha proporcionado pies para andar, asimismo prudencia para guiarnos en la vida; prudencia no tan ingeniosa, robusta y pomposa como la que ellos inventan, pero, en comparación, fácil y saludable, y que hace muy bien aquello que la otra dicta, en quien tiene la ventura de saber comportarse sincera y ordenadamente, es decir naturalmente. Confiarse de la manera más sencilla a la naturaleza es confiarse a ella de la manera más sabia (III, 13, «De l'expérience»).

De un motivo «tan uniforme»: esa inmanencia es *corriente* (precisamente por eso se nos escapa, por eso la filosofía está tentada de realzarla, y se diferencia esforzándose en ello); «pero, en com-

204

paración, fácil y saludable»: basta con adaptarse a la vía de la regulación a través del advenimiento de cada «así». La «ignorancia» ya no es defecto de conocimiento, sino una «incuriosidad», «mullida» y «suave» almohada «para descansar una cabeza bien hecha». «Dejemos que actúe un poco la naturaleza»; «cedamos natural-mente» a los males, «según su condición y la nuestra». A merced, «demos paso» a lo que viene. Y por donde «pasa» es el cuerpo, el cuerpo cambiante, que va envejeciendo: «He aquí un diente que me acaba de caer, sin dolor, sin esfuerzo: era el término natural de su duración».

Tras la precipitación del deseo, pasado el tiempo de imponer su proyecto a las cosas, llega un tiempo en que uno empieza a dejar venir, dice Montaigne, en ese último ensayo, en que uno empieza a dejar «pasar», a dejar que las cosas pasen. La sabiduría misma *viene*. Viene como viene la vejez. Por sí misma, viene sola: la edad, la vejez son la experiencia que tenemos —que no podemos no tener— de lo que viene solo. Si la sabiduría viene con la vejez, es por-que no se puede ser sabio en la juventud (sólo se puede ser filósofo: basta con tener la «cabeza» filosófica); y si la sabiduría «no habla» a la juventud, es porque ésta puede comprender —intelectualmente hablando, como idea—, pero no puede *realizar*. Se necesita tiempo, o, más exactamente, desarrollo (los chinos le prestan atención, ellos que piensan el proceso de las cosas): de modo que, al empezar a distenderse y relajarse, la vitalidad se pone a dejar pasar; y, habiendo comenzado a morir el cuerpo, «fundiéndose» y «escapando de sí», como dice Montaigne, uno se vuelve progresivamente sensible, a través de esta regresión, al curso de las cosas que nos hace desaparecer, uno empieza a impregnarse de él. Ya no está uno mismo frente al mundo (el *uno mismo* en expansión y el

205

mundo como objeto de conocimiento y de conquista), sino «uno mismo» empezando a marchitarse y a desprenderse (Montaigne insiste: «Y esta parte de mi cuerpo y varias más ya están muertas, y otras medio muertas...»), uno «comprende» (en el sentido de ser comprensivo) el paso continuo de las cosas; y, volviéndose con-temporáneo de ellas, uno vive «a propósito» («Nuestra gran y gloriosa obra maestra es vivir a propósito»). Porque, si la sabiduría es un efecto del tiempo que pasa y de la vejez que viene, no es por-que uno se resigne, ni siquiera porque «accepte» las cosas como son, o porque ya no sienta deseos de que sean de otra manera, si-no porque las *toma* simplemente como vienen, sin juzgarlas, cuando pasan, de pasada: *realizando* que no hacen sino pasar.

Igual que hay un tiempo personal para la sabiduría, hay también un tiempo histórico de la sabiduría, o por lo menos de su decir; son necesarias condiciones particulares para captarla. Montaigne consigue decir[lo] en la brecha que se abre entre el saber conquistador de los humanistas, que redispone el mundo, y la constitución del sujeto cartesiano como sujeto que conoce. Entre el gesto de una recuperación y el de una fundación. «Uno mismo» no se confunde ya con una apropiación encantada de las cosas, ni se ha convertido aún por secesión, y para aclaración –apropiándose a sí mismo– en *res cogitans*, «uno mismo» está en hueco, «uno mismo» está abierto. «Intelectualmente sensible» – «sensiblemente intelectual», es un «uno mismo» abierto a lo diverso, sensible a lo «tan particularmente» de cada «así»; es un «uno mismo» de «experiencia». Pero ¿cómo decir[lo] fuera de «uno mismo»? ¿Cómo decir la «inmanencia» o, mejor, dejarla pasar, si no es desde la perspectiva del *uno mismo* que la percibe, ni del lado de las «cosas», estancándose en el objeto, sino como [lo que] pasa sin cesar?

206

Decir un sentido – dejar pasar la inmanencia

1 Sabemos en qué desemboca lógicamente el escepticismo (según Aristocles resumiendo a Pirrón): erradicando la noción de ser y renunciando al principio de contradicción, el escéptico se colo-ca en la imposibilidad de decir; en el orden de las consecuencias para la conducta, la «afasia» precede a la ataraxia. El escéptico no puede pretender decir su escepticismo, efectivamente, sin que el lenguaje que utiliza demuestre lo contrario, ya que no deja de implicar el ser ni de fijar las diferencias, actúa en consonancia con el adversario dogmático; por eso la tesis pirroniana queda traicionada apenas se expresa. Lo cual se aproxima a la crítica que se hizo desde Platón a los partidarios del movi-lismo: si las cosas son radicalmente inestables, ¿cómo evitar que las designaciones mismas se vean arrastradas a una intercambiabilidad que nada puede limitar? No se puede utilizar el lenguaje si la estabilidad de los significados no está garantizada.

Esta doble constatación se encuentra en el pensador taoísta (pág. 83). De manera general, el lenguaje «carece de constancia», nunca ha ofrecido normas fijas (varían sobre todo en función del «otro» o de «uno mismo»); y, por otra parte, mientras la vía, el *dao*, «no ha conocido nunca demarcaciones» (entre un «esto» y un «eso»), apenas sostenemos que es «esto», instauramos separacio-

207

nes^w. Tanto si sirven de categorías ideológicas, como entre los confucianos: poniendo a la «izquierda» lo despreciado y a la «derecha» lo apreciado, se «clasifica» según el grado de parentesco y se prescribe una «equidad» que dependa de los valores; como de categorías lógicas, por ejemplo en los moístas: de la «distinción» proviene la «discusión», que a su vez conlleva la «competencia», de donde surge un «conflicto» en que cada cual trata de vencer. En cuanto uno dice algo, actúa al revés de la indemarcabilidad de las cosas, pierde de vista su fondo común y, separando cada «así», lo encierra y lo envara. Decir es elegir - decir es discernir; al hacerlo, uno «oculta» la indelimitabilidad y la indisociabilidad del curso - de la «vía» - que se extiende continuamente por todos la-dos, en un mismo plano (la existencia), y por tanto sin aristas, sin bifurcaciones ni lados - su «gran cuadrado carece de ángulos» (cf. pág. 87; y *Laozi*, capítulo 41): pues es no privilegiando nada, no poniendo nada de relieve, incluso no separando nada, como puede hacer que *todo* exista (coexista: el «mundo»). La consecuencia dimana naturalmente de ello, oponiendo la ' palabra a la sabiduría. Lo uno excluye lo otro. Sólo «si no habla» consigue uno «[re]colocar todo en un mismo

plano», en pie de igualdad (pág. 949) . En cambio, en cuanto habla, «todo deja de estar en pie de igualdad»: cada discernimiento es en sí un prejuicio y, luego, la diferencia que instaaura constituye el lecho de las preferencias; la palabra introduce la «parcialidad» en todos los sentidos. Todo acto de decir pone de relieve y, al hacerlo, hace que uno abandone el carácter llano, «igual», de la existencia. Plano fundamental, indiferenciado, ése es el *fondo* de inmanencia. A partir de ese momento, el existente que uno dice puede ser etiquetado, clasificado, descrito, pero, separado de ella, ya no se capta en su mo-

208

vilidad, o simplemente en su «vida» (y, de nuevo, nuestra conceptualización europea, al hacerse bergsoniana, se vuelve desagradablemente blanda y flaquea). Esta «puesta en pie de igualdad» a la que tiende la sabiduría «no está en pie de igualdad con la palabra», concluye el pensador taoísta. Volvemos al mandamiento escéptico: no hablar, la «afasia». Para regresar al plano fundamental (igual) de la existencia, hay que volver al silencio.

2 Conocemos también el modo en que los escépticos intentaron remediar la dificultad purgando el *lógos* de su inclinación ontológica. Aunque sólo fuera, al principio, considerándolo como un purgante que se arrastrara a sí mismo y arrastrara el resto: a diferencia de los demás discursos, que pretenden valer por sí mismos, el discurso escéptico no aspira sino a liberarnos del discurso desapareciendo con él. Sobre todo, crearon unas formas de enunciación que tratan de evitar la alternativa entre una lógica del sentido (basada en la referencia) y una lógica del absurdo (que reduce al silencio) . Bien por el empleo sistemático de prefijos privativos que, al impedir de antemano toda determinación posible, detienen la función predicativa del enunciado («in-diferente», «in-estable», «in-determinado»); o bien jugando con la flexibilidad semántica (cf. Frédéric Cossutta), recurriendo a términos que, sin ser completamente equivalentes, no dejan de coincidir y, por tanto, de prolongarse, de modo que, actuando por deslizamiento progresivo, palían la estabilización imposible del campo semántico. A través de esa fluctuación terminológica, una referencia se mantiene, aunque ya no es asertiva y queda oblicua. Podría decirse, en definitiva, que el discurso pirroniano es un antidiscurso que, negando sin negar, afirmando sin afirmar, se desprende de su decir

209

a medida que lo dice. Sus palabras dicen lo que dicen y, a la vez, la nada de lo que dicen (Marcel Conche): al desbaratar irónicamente la determinación dogmática que lo contradice, denuncia- al mismo tiempo la ilusión que todo discurso genera.

Aristóteles ya había planteado el problema: que no se considere que algo verdadero «no sea simultáneamente no verdadero», y se ponga lo verdadero y lo falso en pie de igualdad, borrando las diferencias, y ya no se podrá enunciar nada; se dirá «esto y, a la vez, no esto», se eliminará la condición de posibilidad de un sentido. Ahora bien, ésa es la cuestión que afronta el pensador taoísta, aun-que tomando un partido totalmente inverso: ¿cómo se consigue decir *a la vez esto y no esto* y, para ello, liberarse de su disyunción? No decir[lo] como algo que se desmarca, aislado en su individualidad y, por tanto, envarado, objetivado, por estar cortado de la globalidad de su curso y volverse exclusivo, sino captar a través de cualquier «esto» el fondo común -igual, indiferenciado- que lo hace ser así. Se descubre, o más bien se reencuentra, otra función que la filosofía había excluido (aunque la poesía la había recuperado, por lo menos la poesía moderna: Mallarmé, Rimbaud) y que este rodeo por China permite visitar. Ya no corresponde a la pa-labra decir el sentido determinándose (según el principio de contradicción; cf. Cassin-Narcy: la «decisión» del sentido), sino dejar pasar la inmanencia a través de las determinaciones que evoca, haciéndolas *desbordarse*. Porque la

inmanencia (la de la «vía») es lo que no se puede «decir» (aisladamente, haciéndola resaltar) y que no se puede sugerir sino *dejándola pasar*. «Dejar ser», «dejar pasar», indiferentemente en cualquier caso, y neutralizando la exclusividad. Ya hemos considerado la renuncia del decir en beneficio de

210

otro empleo de la palabra, en un pasaje citado anteriormente, aunque la traducción me obligó a expresarlo de manera demasiado precisa, luego restrictiva, encorsetando gramaticalmente las fórmulas y envarando el significado (*supra*, pág. 169). Aproximádome a la traducción literal, sería:

*Acompañar sol luna
tener espacio — duración
para/hacer este comisura — unir
dejar este deslizante - oscuro [...]*

Palabra vaga, deslavazada, imprecisa, «relajada», como se decía en el preámbulo, palabra en que el significado se abre y que sólo el paralelismo mantiene (como expresión de la polaridad que se produce en todo proceso): la primera manera de salvar la palabra es *indeterminándola*, consigue dejar pasar no diciendo nada especialmente, con precisión, sino ampliándose al máximo.

En esta disolución del sentido -por ampliación de las diferencias- pasa la indemarcabilidad de la «vía», lo cual conduce a concebir de otra manera la función de referencia de la palabra: sin abandonar por ello la relación de referencia, uno se ve abocado a no seguir ligado a ésta. Una fórmula acerca del sabio lo expresa: «sin decir, dice; diciendo, no dice» (pág. 97). O, para ser más precisos, entendiendo decir como referir (cf. su empleo en el Canon moíta, A, 80; B, 35), la palabra del sabio

*sin remitir [a nada], remite [a algo];
remitiendo [a algo], no remite [a nada]^{x'''}*

211

Se encuentran aquí las dos fases de la sabiduría, la palabra ni «se pega» ni «abandona». Ni se pega a la referencia de manera di-recta, ni abandona la relación de referencia quedando vacía: no se estanca en los referentes ni se priva de toda capacidad de referencia; no se elimina por completo la relación de referencia, pero ésta queda difusa y, en consecuencia, oblicua en cada caso. En lugar de ser limitadora, la referencia se vuelve evasiva; en lugar de ser coercitiva, está *disponible*: permanece completamente abierta, como «abierta» está la mente del sabio, se presta al todo que la atraviesa al tiempo que es expresiva de cada «así».

Por eso el dicho de sabiduría es tan pobre en su enunciado, y parece decepcionante, pero no deja de dar que pensar, porque en su banalidad llana se aproxima al plano fundamental (igual) que hace que todo comunique y, por ende, se vuelve *comprensivo*. Si bien no construye ni desvela un sentido, tampoco lo esconde para suscitar el deseo de descubrirlo, de conquistarlo y merecerlo. No, la palabra del sabio carece de relieve y quita relieve: en lugar de resaltar los contrastes y la originalidad, remite sin cesar al todo común por su banalidad; da a entender una exigencia, la única, de restablecer todo en pie de igualdad.

*Hablando toda su vida, no ha hablado nunca;
sin hablar en toda su vida, nunca ha dejado de hablar* (pág. 949).

Dicho de otro modo, su silencio es elocuente; al callar, deja hablar a la inmanencia; como su palabra es silenciosa, acalla las diferencias.

3 Como cuando decimos «va bien», algo que decimos todos los

212

días, corrientemente, en cualquier ocasión. Cuando decimos «va bien», no decimos un sentido, ya que lo que decimos no diferencia nada o, para ser más exacto, es sin duda, de todas las expresiones posibles, la que menos diferencia. Al mismo tiempo, la expresión es completa, luego sólo podrá comentarse. «Va»: más indefinido que cualquier «ser» o cualquier «haber», y fuera de la escisión que éstos implican, no marca, propiamente, ni un movimiento ni una evolución, como podría sugerirlo el sentido del verbo ir, sino más bien un funcionamiento, podríamos decir (el *yong^y* chino), si nuestro término no fuera tan rígido, si no estuviera tan vinculado al mecanismo. Porque este «va bien» no está orientado hacia nada, no está atravesado por finalidad alguna y se basta a sí mismo a pesar de su indeterminación –no es necesario preguntarse *hacia dónde* va ni *lo que* va–, se cierra en su falta de curiosidad. No puede intelectualizarse en ideas. Este «va bien» sólo refiere una congruencia, se limita a dar constancia de que es *vable* (en correspondencia con el sentido chino de la «vía», el *dao*); pero la congruencia que transmite tan escuetamente es la más global, a la vez la más difusa y la más arraigada, porque está recogida *a ras* de la existencia, de modo que todo lo que se diga de más sólo puede mermarla y, fijándola, determinándola, la perdería. Al decir ese «va bien» banal, uno habla apenas y, al mismo tiempo, deja pasar más de ella de lo que nunca podría uno decir: la adecuación continua –aunque el término, una vez más, resulta demasiado rígido y estrecho (demasiado conceptual)– que constituye la vida.

4 Volvamos a leer también este cuarteto:

Hombres descansando – [de los] caneleros [las] flores caen

213

Noche tranquila – [en] primavera montaña vacía

Luna aparece: asustando [de las] montañas [los] pájaros

Momento gritar: [en] primavera [del] valle [al] centro.

Los hombres descansan – las flores caen, la luna aparece, la primavera, la montaña... Estos referentes no cuentan mucho individualmente, la palabra poética no se implica (o no se estanca) en ninguno de ellos, no es descriptiva (ni narrativa); pero tampoco hay un sentido en el que profundizar a partir de ellos, en un plano simbólico, abandonando lo concreto, por despliegue de una idea. Los hombres que «descansan», las flores que «caen», la luna que «aparece», la primavera, la montaña...: lejos de ofrecer la menor originalidad, estos motivos sucesivos son los más comunes, son clichés. Pero el valor del cliché poético también consiste en que, al no ser limitativa su referencia, al no ser su significado algo en lo que haya que profundizar, que ahondar (para desarrollarse en el plano de las «ideas»), al decir poco, o decir *apenas*, al ser tan banal, consigue dejar pasar. Y lo digo sin jugar con las palabras: el cliché, al ser hueco, *deja pasar*: no da lugar a que se coagule el sentido, éste permanece disuelto, inconsistente: el cliché indiferencia; por eso deja pasar ese trasfondo del sentido del que todo sentido se desprende y que constituye su fondo indiferenciado, su fondo «igual», su fondo de evidencia.

De un cliché al otro se transmite la evidencia, ya que lo concreto a lo que se refiere no describe el mundo, ni sirve para re-presentar indirectamente el pensamiento, no es ni cosa ni signo,

Wittgenstein (1941): «La lengua de los filósofos está ya, por así decirlo, de-formada por zapatos demasiado estrechos».

214

también ellos remiten sin remitir. Dado que uno no se prende a él, ni tampoco se desprende, para superarlo, este aspecto concreto se vuelve discreto y se deja atravesar; en la banalidad del cliché, la referencia no es insistente, sino evasiva, se torna globalmente alusiva de lo que no se puede asignar con precisión, ni delimitar: el curso «de las cosas», del «mundo», de la «vida», o simplemente: la vida (la inmanencia). En lugar de «decir» (prescribiendo un sentido: en la categoría de lo descriptivo o de lo ideal, cualquier cosa notable o inventiva), esos clichés tejen una especie de fondo del lenguaje en el que, al reabsorberse los efectos de sentido, uno realiza [lo que es] la vida, o más bien ésta se deja *realizar*. Si bien estos clichés son muy comunes, su red es sutil para conseguir captar: la «montaña» y la «primavera» aparecen juntas antes de desplegarse en paralelo en los dos versos siguientes; también en paralelo, el «vacío» y el «centro» de los versos segundo y cuarto se corresponden para cerrar el poema (y, de este modo, abrirlo); como el grito del pájaro que se *oye* intermitente corresponde a la luna que se *ve* elevándose progresivamente... En estas pocas palabras hay mundo, todo coexiste, sin que haya discurso, propiamente dicho, que sirva para enunciarlo: la red tendida por estas palabras (y esa red, aunque yo no haya podido reproducirlo, es musical) hace oír el silencio, como lo hace oír el grito del pájaro que se percibe por momentos en el valle; *fondo del silencio* que no se dice en ningún momento pero que impregna todo este paisaje. Igual que el dicho del sabio, este poema acalla las pretensiones del sentido sólo por los efectos conjugados de retención y de banalidad.

5 El rechazo de las demarcaciones claras se percibe a través de estas fórmulas (pág. 83):

215

*Verter sin llenar nunca,
extraer sin vaciar nunca
y no saber de dónde viene,
es lo que se llama abrigar el brillo.*

Plenitud y vacío se desmarcan uno de otro como el «esto» y el «eso»; estos términos no son sólo antitéticos sino disyuntivos. Lo que caracteriza el dicho de sabiduría, en cambio, es que, al evitar la disyunción –«plenitud» por un lado, «vacío» por otro–, se mantiene constantemente en el paso de uno a otro; así no necesita elegir ni discernir. Al no llenar ni vaciar nunca, entre los estados opuestos de la saturación y del agotamiento, que son claramente identificables y se constituyen en cualidades, aborda las cosas en la fase del fundido o de la transición: en la del medio tono en que es a la vez «esto» y «no esto», en la del tono neutro o desvaído –el tono *gris* (cf. Wittgenstein: la sabiduría es gris)–, gracias a lo cual se mantiene en la corriente de las cosas, sin inclinarse hacia ningún lado, y puede evitar la parcialidad. Si la sabiduría es «gris», es para no excluir nada. Si «la vía brilla» y, al desmarcarse, llama la atención (y, por tanto, necesariamente, la desvía de otra parte; ya que, por ese simple hecho, adviene «otra parte»), como se ha dicho anteriormente, «ya no es la vía» (puesto que ésta está en todas partes). Por eso la sabiduría consiste en «armonizar la luz» (*Laozi*, capítulo 56) o, como se dice aquí, en «abrigar el brillo», sin tratar de buscar el fondo de inmanencia («de dónde viene»: la «incuriosidad» de un Montaigne).

Pero ¿cómo puede decirse este *ligado* de la palabra (como se habla de «ligado» en música)? O, por lo menos, a falta de captar el modo ininterrumpido de la transición, puesto que no puede dis-

cernirse, debería distinguirse, tomando cierta distancia y localizándolo de un borde al otro, su carácter *fluctuante*: a la vez fluido y alternante, porque no se inmoviliza en ningún lado sino que evoluciona en la transición del uno al otro, para no perder nada de él. Hay una imagen que caracteriza tan bien el dicho de sabiduría en este sentido que ha servido para designarlo> (cf. capítulo «Yu yan», pág. 947, cf. *Le detour et l'accès*, pág. 380 y ss.). Existía, según descripciones de la Antigüedad, una especie de vaso o de pocillo que, cuando estaba lleno, se inclinaba, y cuando estaba vacío, se ende-rezaba: en lugar de quedarse en la misma posición, evolucionaba según la situación. La imagen es clara: al no tener posición fija (cf. la balanza, símbolo de congruencia), ese recipiente evoca, según los comentaristas, la capacidad de la mente que, en lugar de aferrarse a una concepción, como mente advenida, permanece disponible y sin prejuicios; y, dado que el líquido que desborda se vierte indiferentemente de cualquier lado, ilustra también la ausencia de punto de vista (director) y, por tanto, de parcialidad. Mientras que la palabra de la verdad separa fijando y, al hacerlo, corta el paso al *todo* de la evolución (y de ahí viene su constante error), lo propio del dicho de sabiduría es carecer de rigidez y de fijeza; en lugar de fiarse de la estabilidad –de las cosas o de los significados– de la que se sabe que es ilusoria, puede, por su propia fluctuación, adaptarse a su inconstancia. Mejor aún, es modificándose sin cesar como va siempre al fondo de las cosas, ya que, al renovarse y manar «día a día» como en el mencionado vaso, el dicho de sabiduría «se armoniza con el límite [natural] del Cielo»: en lugar de pretender decir un sentido, ella también se «derrama a merced», y así es la única capaz de ir «hasta el fondo» del proceso (pág. 108).

¿Por qué esta «palabra fluctuante» es la que puede mejor, no de-

cir lo real significándolo, sino contenerlo (cf. el vaso), armonizándose con él hasta el límite de su despliegue para «alcanzar su duración»? Dado que las cosas se reemplazan sin cesar mediante «actualizaciones diferentes», en un curso que no tiene ni «principio» ni «fin» y en el cual no se encuentra un «orden determinado», conviene respetar esa «igualdad natural» por la palabra. «Uno no puede pues, aferrarse a un enunciado particular» que sirva de «punto de partida», o de principio, precisa un comentarista (pág. 952). Una palabra *evolutiva*, en cambio, que no deja de renovarse y, por ende, no impone orientación ni prioridad alguna, es capaz de responder a cada «así», en lo que tiene de inédito, prestándose a su advenimiento particular; al tiempo que da a entender, variando de uno a otro, el fondo indiferenciado del proceso, ese fondo «igual» que los une.

No es, pues, la determinación de un sentido lo que, siguiendo la lógica de las especificaciones, y respetando el principio de contradicción, puede aprehender lo real en su matiz y, a la vez, en su intimidad (así como en su intensidad); porque ese decir que lo estabiliza, marcando sus cualidades, siempre es prefabricado. Al pensador taoísta se le atribuye una estrategia inversa (cf. capítulo «Tian xia», pág. 1098). Una estrategia en que son, al contrario, la ampliación y el desbordamiento de la palabra los que, por la relajación del decir que se produce entonces, y porque con ellos se deshace la estrechez de un punto de vista, pueden aprehender[lo] en su curso y captar[lo]. Hablando indiferentemente es como se deja pasar mejor (lo que se designa como la «inmanencia» o la «vida»). Porque, al liberarse de la imposición del sentido como corsé de las categorías, uno habla como «viene». *Viene*: viene realidad a la palabra, y eso se produce espontáneamente, sin la tensión del decir ni la presión de las palabras:

Con dichos huecos y lejanos,

*palabras infinitamente vastas,
expresiones sin punta ni borde,
se abandona a merced del momento sin caer en la parcialidad
y se guarda de considerar las cosas desde un punto de vista unilateral.*

Por eso el dicho de sabiduría se concibe como una *variación*. Sólo ésta permite enfocar siempre tal o cual aspecto como viene, «a merced», y acoger, sin integrarla de antemano, y por tanto sin codificarla, la particularidad de cada «así». Es la palabra que está siempre disponible y se limita a empezara decir, sin construir, pudiendo cada vez volverse del lado adecuado; sin concentrarse en nada, ni poner nada de relieve, responde por su actitud, manteniéndose *a ras*, a la «igualdad» de las cosas. Además, dado que, al pasar de un punto de vista a otro, permite no detenerse en ninguno de los dos, la variación abre sin cesar el punto de vista; al mismo tiempo, sólo variando constantemente el ángulo de visión, cambiándolo siempre, se puede *realizar* [lo que], por esparcirse a través de todo, nunca es aislable, lo que ni siquiera se ve de tan evidente. En esto la variación se distingue del discurso progresivo y constructivo, porque dialectiza, de la filosofía.

Wittgenstein (1930): «El primer movimiento construye y añade piedra a piedra, el otro trata de captar siempre de nuevo lo mismo».

219

¿Cómo ha podido ignorarse la discusión?

1 Al separar así al sabio de sus diversos simulacros encontrados al linde de la filosofía - el místico, el sofista (el relativista), el escéptico: las figuras a las que se aproxima sucesivamente, por un lado, desde cierto punto de vista, pero de las que cada vez resulta patente que se desmarca profundamente (incluso cuando más se aproxima es cuando se revela opuesto)-, el sabio acaba siendo inclasificable: cuando se examinan sus diferentes aspectos, todos ellos parecen opuestos; o ¿acaso, al abarcar todos los lados, el sabio en realidad carece de lado? ¿Acaso lo que hace al sabio es precisamente el *no tener lado alguno* (que permita definirlo)? Incluso el sofista, con su fama de inasible, era una presa más fácil. Y, si nos volvemos hacia la filosofía, aparece aún mejor la particularidad de su relación. En efecto, ya se trate de la mística, de la sofística o incluso del escepticismo, por mucho que la filosofía se declare en clara ruptura con ellos, por muy flagrante y polémico que sea el conflicto, no puede uno ocultar que dicho conflicto sólo es posible porque el enfrentamiento entre las partes ya está preparado, registrado, organizado (y, por tanto, en cierto modo, neutralizado); tampoco que ambas partes *se entienden bastante* para que semejante disputa tenga sentido: el desacuerdo sólo es posible, ostensible como es, sobre un fondo de acuerdo tácito; y cuando se han esta-

221

blecido como enemigos declarados, ¿cómo no va a ser legítimo, llegado el momento, dejar las armas y negociar? La filosofía pactó con la mística (sobre lo inefable), con la sofística (sobre la retórica) y con el escepticismo (sobre el deseo insaciable de búsqueda: la «zetética»). No es arriesgado decir que, lejos de sacudir los cimientos de la filosofía, esos *pequeños otros* contribuyeron a hacer más patente su dominio y a reafirmarla.

Entre la sabiduría y la filosofía es completamente distinto. Dado que su escisión permanece en la sombra y no da que hablar, es larvada, no es de esperar que su encuentro sea brillante. Hace tiempo que, tratándola como a un pariente pobre, la filosofía no espera nada de la sabiduría. A medida que una ha ido tomando consistencia, con su armazón conceptual y teórica, su factura metódica, la otra parece haber ido disolviéndose hasta desaparecer. O, para poder localizarla, ha sido preciso hacer la

operación química consistente en que, en lugar de dejarlas confundidas en un mismo baño (el «baño» del pensamiento), como se suele hacer, éste se someta a análisis; se ven entonces sus elementos repartirse sistemáticamente en rasgos distintivos, en dos hitos opuestos, sabiduría *versus* filosofía: se constituyen dos cuerpos completamente independientes uno del otro. Es decir que, si la diferencia es menos clara entre la filosofía y la sabiduría (que entre la filosofía y la mística, la sofística, etc.), sospecho también que implica más; o, si la incompatibilidad es menor entre ambas, la exterioridad –una respecto a la otra– se revela más radical. Mi hipótesis era que, reconstituyendo orgánicamente la sabiduría como polo adverso de la filosofía, uno estaría en situación de reconsiderar ésta desde cierto exterior –en fin: un *exterior*– para remontar en sus prejuicios.

222

2 Esta *disociación* posible de la sabiduría y la filosofía queda patente en lo que cada una espera de la *discusión*, ya que ésta se encuentra en las antípodas de la *variación*. En la China antigua, si bien, como ya hemos visto, se desarrollaron procesos de discusión, sobre todo en los ambientes moístas, hasta el punto de ser tomados en cuenta por todas las escuelas, los principales pensadores del momento trataron de evitarlos o, incluso, como en el caso de Zhuangzi, se opusieron abiertamente al debate (pág. 83). El sabio *no discute*, del mismo modo en que toda distinción contiene en sí «indistinción», y toda discusión contiene en sí «indiscusión^{a'''}». Ahora bien, lo que queda *indiscutido* no es un residuo de la discusión, no es lo que ésta deja a un lado, ni siquiera lo que uno puede discutir sin fin, sino que es la condición de la discusión: así como, en el fondo de toda diferencia, es preciso que haya un fondo común de indiferenciación de donde pueda surgir la diferencia, toda discusión supone necesariamente la existencia de algo indiscutido de modo que las dos partes se entiendan lo suficiente como para poder oponerse, pero que, por eso mismo, no puede suscitar discusión. Lo que queda indiscutido es, pues, indiscutible, y gracias a ese *fondo de indiscutibilidad* puede uno discutir. Siempre hay un *fondo del debate* que el debate no alcanza.

¿Qué alternativa hay? La respuesta es lacónica: el sabio «con-tiene en él^{b'''}», mantiene conjuntamente, con-tiene como contienen un jarrón o un vaso. Dicho de otro modo, comprende, no en el sentido derivado, intelectual, de quien llega a la claridad de ideas, sino en el otro más elemental de quien abarca todo, de quien mantiene todo en un mismo plano, en un mismo todo: el sabio no deja disociarse puntos de vista que luego puedan enfrentarse y desgarrar la realidad. Los demás, en cambio, discuten para «mostrar-

223

se unos a otros»; cada cual quiere «hacer ver» lo que ve al otro^{c'''}, para hacerle ver que él es quien ve. Bajo el aspecto de un debate por la verdad, el pensador taoísta sospecha que siempre se trata de «lucimiento» y alarde; todo enfrentamiento, también de argumentos, tiene algo de escenificación.

Por eso, se concluye, toda discusión contiene algo «inadvertido», lo cual no significa solamente que en toda discusión uno no ve más que su punto de vista, sin abrirse al del otro, como suelen interpretar los comentaristas, sino, más radicalmente, que la discusión, al poner de relieve las posiciones y dar lugar a una confrontación, sólo puede ser superficial. Sólo discutimos la espuma de las cosas, sugiere el pensador taoísta, ya que sólo discutimos lo discutible. Lo que la discusión pone de relieve, en efecto, siempre está aderezado por el conflicto que organiza. Al ser objeto de un montaje, todo debate deja fuera de juego todo aquello que, en lo real como en el pensamiento, no puede fruncirse, plegarse, oponerse, negarse. Ignora de entrada todo lo que no puede ser controvertido. Así pues, una discusión, por principio y a su pesar, incluso sin saberlo

dejará de lado lo esencial: ese fondo de las cosas que, al ser común, no se deja disociar; que, al ser igual, no se deja contrastar. La discusión no encuentra en él punto de agarre. Lo propio de la evidencia, como sabemos, es que es indiscutible. No obstante, es esa evidencia la que, rodeándonos por todas partes hasta el punto de que no podemos verla –que no sólo nos rodea sino que nos atraviesa: la «vida»–, inadvertida porque la tenemos ante los ojos, deberíamos poder *realizar*, es de lo que deberíamos imbuirnos. Así, igual que el «gran *dao*», considerado en su inmensidad, «no se enuncia», la «gran discusión», la que no fuera artificial ni minuciosa, «no habla». Del mismo modo que el *dao* que brilla no es

224

el *dao*, «la palabra que discute no alcanza» (*ibid.*, pág. 83). Toda discusión está demasiado codificada, parece decir el pensador taoísta, para no ser arbitraria, se muestra demasiado para ser auténtica: igual que la verdadera «humanidad» no hace alarde de humanidad, ejerciéndose en el mismo sitio, de manera fija, porque de otro modo no sería «completa»; o que la verdadera «integridad» no exhibe su pureza porque si no no recibe «crédito». En lugar de discutir, incluso por no discutir, el sabio, que lo abarca todo en pie de igualdad, se convierte en «almacén del cielo^{d'''}», en su receptáculo. Del «cielo», es decir, como ya sabemos, de lo inmanente o de lo natural: aquello de lo que la discusión nos aleja cada vez más por ser consecuencia de las demarcaciones.

3 Dis-tinción, dis-cusión: *dis* expresa la separación. Al principio es la distinción, y de ella dimana la discusión, una conlleva la otra. Los dos términos son tan próximos en chino, homónimos y a menudo sinónimos, que apenas se distinguen^{e'''}. La discusión se concibe en China, según una pura lógica de separación que va hasta la exclusión, y nunca (o poco) según una lógica inversa de diálogo y de cooperación. Tal como la definen los moístas, consiste en afirmar que es esto mientras el otro pretende que no lo es; por eso, necesariamente, uno tiene razón y el otro no (*Mojing*, B, 35); y, si bien se consideran las condiciones para una respuesta rigurosa (cf. B, 41), éstas no se desarrollan. La discusión no da para más: los pensadores chinos de la Antigüedad no imaginaron que la discusión pudiera ser productiva y ayudara a descubrir; y ése es, visto

Wittgenstein (1947): «Quiera Dios dar al filósofo la facultad de penetrar lo que todo el mundo tiene ante los ojos».

225

esta vez desde la filosofía, lo que constituye el punto flaco de su pensamiento, y lo que pone en peligro la sabiduría. Es patente en el balance que hace el pensador taoísta:

*Si tú y yo discutimos, y eres tú el que vence y no yo,
¿eres tú el que tiene efectivamente razón y yo el que se equivoca? Y si soy yo el que
vence y no tú,
¿soy yo el que tiene efectivamente razón y tú el que se equivoca?*

Dicho de otro modo, el que uno «venza» no implica que tenga razón; y, si ampliamos el campo de hipótesis:

*¿Acaso uno tiene razón y el otro se equivoca,
o ambos tenemos razón, o ambos nos equivocamos?*

De donde se desprende:

Tú y yo no podemos saberlo uno del otro [entre nosotros],

*de suerte que los demás se hallan en la oscuridad;
luego ¿a quién puedo encargar resolverlo?*

Porque una tercera persona tampoco puede remediarlo:

*¿A alguien de tu misma opinión? Pero entonces, siendo
de tu misma opinión, ¿cómo va a resolverlo?*

*¿O a alguien de mi misma opinión? Pero entonces, siendo
de mi misma opinión, ¿cómo va a resolverlo?*

*¿O a alguien de opinión distinta de la tuya y la mía? Pero entonces, siendo de una
opinión distinta de la tuya y la mía, ¿cómo va a resolverlo?*

226

Y lo mismo ocurriría si fuera alguien de la opinión de ambos. Efectivamente, o bien apoya la opinión de uno o de otro, o de los dos, pero entonces ya no es «creíble» (Guo Xiang); o bien piensa de manera distinta y hace surgir una nueva disyunción que no hace sino replegar de forma diferente el pensamiento y, al añadirse simplemente a la anterior, a su lado y sin infirmarla ni confirmar-la, no demuestra nada. En estas condiciones, yo, tú y el otro no podemos saber quién tiene razón. O acaso «dependiendo de otro más».

Cerrada la vía de la discusión, queda la de la variación en que el sabio no es dialogante sino *solilocuente*. Porque no es «uno de otro», *relacionalmente*, sino «de (por) sí mismo», concluye el comentador (Guo Xiang, pág. 108), como podrá uno «resolverlo». Entiéndase por su propio itinerario –*realizando* en sí mismo–, gracias al cual uno puede incitar al otro, de soslayo, pero sin poder comunicarlo. Dado que la inmanencia se descubre, como hemos visto, en la disolución de las relaciones de dependencia, incluso la de la sombra respecto al cuerpo, ¿qué se puede esperar de la «de-pendencia del otro» –el interlocutor– que instaura esa pura «transformación de sonidos» que es la discusión? En lugar de entrar en el juego de los contradictorios, el sabio «armoniza» las oposiciones según la «igualdad» natural, la igualdad del «cielo», concluye el pensador taoísta: en una palabra que, brotando «a merced», sin discernir, «aloja» cada existente en lo que no está «limitado».

De este corto tratado acerca de la igualdad de las cosas y de los discursos, que es también uno de los textos más importantes del pensamiento chino, y que hemos leído casi por completo, sólo este pasaje, hay que reconocerlo, es decepcionante. Porque, tras el juego que organiza, una vez más, para desamparar el pensamien-

227

to y, haciéndolo oscilar infinitamente entre hipótesis adversas, sacarlo de su lógica alternativa, se percibe esta vez un esfuerzo de negación más virulento. El juego, esta vez, en su afán de exhaustividad, es demasiado insistente, como si se tratara de cerrar el acceso a aquello cuyo descubrimiento pondría en peligro su pensamiento. A saber, la capacidad de progresar por un diálogo en que se hace ver al otro y recíprocamente, y que de este modo saca de la exigüidad y de la parcialidad de los puntos de vista; también la aportación de una tercera persona como árbitro o juez, cuya mediación permite desbloquear la exclusividad de las posiciones confrontadas; y sobre todo no tanto la búsqueda como la *elaboración*, y *en común*, de lo que no es una congruencia del momento, sino que, por superación de la situación, se constituye en verdad.

4 «Sócrates» (lo que simboliza) es ambiguo. No tanto porque sea irónico, o porque sea feo por fuera y hermoso por dentro, si-no precisamente porque se sitúa en el cruce de la sabiduría y la filosofía. ¿O acaso constituye ese cruce?; ésa es la razón por la que resulta

inquietante (y por la que lo denuncia Nietzsche). En él, por lo menos tal como Platón lo describe, se ve la filosofía dissociarse de la sabiduría e iniciar una vía autónoma, especulativa, constituyendo un plano de «esencias» o de «ideas» –aunque aún no sean las Ideas– del que el pensamiento *no se ha desdicho*; bajo el aspecto de sabiduría, inocentemente, lo precipitó a una aventura sin salida: la de la filosofía. Según la imagen que de él se da, o que él mismo da para tranquilizar, Sócrates es despreocupado, indiferente; evita los conocimientos imposibles para esforzarse sólo en el progreso personal; pone en práctica; pero también es a él a quien la filosofía atribuye la institución de un *lógos* fundador (cf. Aristó-

228

teles), dedicado a la búsqueda de un en-sí que pasa por el diálogo para descubrir la verdad.

Sabio, Sócrates no temía, al parecer, la muerte a la que fue condenado; filósofo, pasó el último día discutiendo con sus amigos acerca de las probabilidades de inmortalidad. Ahora bien, que no se pretenda que es por estar convencido de la inmortalidad del alma por lo que permanece impassible frente a la muerte; las dos no comunican, o poco, como sabemos, y Platón no intenta hacer-lo creer: unas «ideas» no pueden tener semejante poder sobre la existencia. En cambio, Sócrates confía en el discurso, y en él es donde el diálogo vuelve positiva la discusión. Incluso es en ese último momento, y acerca de una de las cuestiones que escapan más abiertamente al razonamiento, en que toda conclusión, como se sabe de antemano, es siempre discutible, cuando pone en guardia contra la «misología». Su alegato en favor de una discusión argumentada se opone exactamente a las críticas del pensador taoísta. Al igual que, según reconoce, tras haber perdido repetidas veces la confianza en la persona a la que uno estimaba, uno acaba, al cabo de varias decepciones, por «tomar odio a todo lo que es hombre» y volverse «misántropo», ocurre a quienes pasan el tiempo razonando a favor y en contra que acaban imaginándose que, «habiéndose convertido en los más sabios» – son los únicos en haber visto que no existe, ni en las cosas ni en los razonamientos, nada que sea «sano» ni «estable»–, acaban detestando los razonamientos y desconfiando de las discusiones (*Fedón* 89-91); o, si siguen recurriendo a ellos, no es porque les preocupe la verdad, sino para hacer triunfar su punto de vista. «¿Os parece que estoy en lo cierto?», dice Sócrates, al contrario, «entonces estad de acuerdo con-migo. ¿No es así?, exponed contra mí todas vuestras razones». En

229

definitiva, «preocupaos poco por Sócrates», dice Sócrates a quienes expresan objeciones contra él, «pero mucho más por la ver-dad».

Prosiguiendo el diálogo (y cambiando de interlocutor): «No discuto sólo para "hacer ver" al otro, como decís, sino también para ver como ve el otro», respondería Sócrates al pensador taoísta (fingiendo ingenuidad). «Pues, si bien os concedo, efectivamente, que cada cual es tributario de su itinerario y está *preso en su pensamiento*, las "ideas", en cambio, se comunican: el *diá*-logo, por lo que pone en común y promueve, es lo contrario de la discusión-separación.» Lo que cuenta, además, proseguiría sin duda Sócrates, no es tanto el que «intercambiando» ideas, cada cual pueda salir de su parcialidad como el hecho de que, al dialogar con otro, se manifieste *en cada uno de nosotros*, gracias a la relación que se instaura *entre* nosotros, un libre poder de asentimiento. Él es lo que la prueba de la discusión pone de relieve, en él descansa la verdad (y no en la prolongación abusiva de una «adecuación»): a partir de él resulta efectiva la labor del pensamiento que llamamos filosofía. «Examinemos juntos» (*suskopein*), ya no hay maestro ni discípulo: aquello en lo que estemos de acuerdo será lo que consideremos verdad. Es la razón por la cual, para acceder a la noción de lo

verdadero, dependo de Otro, y esa dependencia es productiva. El objeto de la discusión no es «vencer» -tú o yo, es igual-, sino que de esta discusión resulta una *con*-vicción que puede ser indiferentemente compartida: el *cum* de la convicción responde al *dia* del diálogo, tanto si se dialoga con otro como con uno mismo («pensando» en silencio). Concluiría, pues, que la aportación de Grecia es haber puesto de manifiesto el carácter decisivo del libre asentimiento. No es que China lo haya ignorado (cf. por ejemplo

230

Xunzi, *supra*, pág. 120), pero no lo ha promovido ni explotado; y su Sabio, de mente «abierta», se ha mostrado sorprendentemente cerrado al respecto.

La cuestión que no he dejado de rondar, dicha de nuevo de es-ta manera, es *de dónde* sale *lo* «dialéctico»: lo que mostrarnos aquí en sus inicios, como método dialogado de búsqueda en común, mediante preguntas y respuestas, y que luego, metamorfoseándose, ha ido conduciendo y haciendo esperar la filosofía. Porque es-ta invención «socrática», que se confunde tan bien con la historia de nuestro pensamiento que ya no la vemos, reaparece con toda claridad vista desde China; China nos hace sorprendernos de este hecho: *dia-logar* (y no es el laborioso alegato a favor del ideal ascético lo que importa en el *Fedón*, sino la confianza en una palabra a la vez arriesgada y compartida: es un diálogo sobre el «riesgo», *kindunos* y la igualdad de los Amigos). En cambio, entre los confucianos y los moístas, enfrentados entre sí, el pensador taoísta no dialectiza: no examina las posiciones confrontadas, no toma partido ni trata de superar su oposición «poniendo de manifiesto» su propio pensamiento («...hasta que tu manera de pensar, después de que hayas "catado" una tras otra las de los demás, sea puesta de manifiesto por nuestros esfuerzos comunes», dijo Sócrates a Teeteto, 157d); pero de la oposición de los puntos de vista deduce de entrada la anulación del debate: no es porque ninguna posición sea sostenible (como piensa el escéptico, sacando como conclusión una abstención generalizada), sino porque toda toma de posición, al destacarse, al enfrentarse, basta para «ocultar».

5 Volvemos a la cuestión obsesiva a lo largo de esta obra: ¿se puede pensar *sin tomar posición*? Mediante el arte de la variación

231

que escapa a la determinación de un sentido (sentido rígido, sentido coercitivo), los pensadores chinos no se limitaron a demostrar que es posible, sino que hicieron de ello la «vía» de la sabiduría, sin por ello decir cuál era el precio. Coste político que se comprueba en la Historia: considerando, como el pensador taoísta, que toda posición, al desmarcarse, hace que se pierda el plano igual de las cosas y del pensamiento; pretendiendo, como el pensador confuciano, ocupar siempre la posición del «centro» para adaptarse a lo «posible» en cada «momento» y sin bloquearse en ningún lado, el sabio chino se privó de cualquier posibilidad de resistencia. Siempre se vio sometido al poder, siempre vivió *a merced*, desde luego, pero también *a merced* del príncipe. Como, en un capítulo posterior («Entre los hombres», «Ren jian», revelador a este respecto), el pensador taoísta pone en boca de Confucio, su gran rival, habría que poder «inclinarse exteriormente» ante un príncipe «criticándolo interiormente»; pero ese ejercicio de equilibrio es peligroso: «Pues quien empieza a obedecer no acaba» y, si no, «morirás inevitablemente en sus manos». ¿Es necesario decir, haciendo intervenir el contraste, que es tomando posición, como nos ha enseñado a hacerlo la filosofía, como se formó el intelectual europeo (en el que no se convirtió el «letrado» chino), como se liberó, hasta el punto de que se instauran -se imponen- las condiciones de un debate? Es cosa sabida, pero se aprecia mejor desde China: la filosofía nació en la ciudad y la fundó a su vez; mientras que, al ser un pensamiento de lo natural, la sabiduría es fundamentalmente

apolítica (y ése es el fracaso del pensamiento chino -cuyas consecuencias siguen siendo patentes en la actualidad- pese a que no dejó de ocuparse del poder: no separó *lo* político).

232

La filosofía tiene un problema con la sabiduría, observé al empezar; la sabiduría tiene otro respecto a la filosofía. ¿Podrán dejar algún día de desmarcarse? Yo diría que, frente al conformismo de la sabiduría, toda filosofía se revela revolucionaria en su principio - por la ruptura que produce en lo «natural»-, incluso cuando no lo es, o afirma lo contrario, en sus opciones ideológicas. Y, si el filósofo recurre al asentimiento del otro para tener algo por verdadero (y *tener por verdadero* no es «tener empeño en»), si necesita convencer, argumentar y, ante todo, simplemente, hablar, ¿cómo no ver que esta «dependencia» es liberadora (la misma que el pensador taoísta rechazaba por considerarla un obstáculo)? Incluso no es sólo porque es frontal, sino también porque es parcial, por e efecto de vacío y de carencia que produce (porque empieza por abandonar), en definitiva, es por la *desigualdad* que organiza, por h que la palabra del filósofo es liberadora: «¿Creéis realmente que e para "mostrar" al otro e imponerle su punto de vista para lo que discute el filósofo», responde Sócrates al sabio chino, «o porque L filosofía, al plegar y replegar sin cesar, se limita a lo discutible, porque disfruta desgarrando la realidad? Ved más bien cómo cad: una de estas desgarraduras -y son infinitas- abre una nueva brecha de acceso a lo impensado». Nuestro error, o nuestra locura, en resumidas cuentas, añadiría alegremente Sócrates, consiste en que, considerando el pensamiento como un riesgo, tomamos la decisión de asumir su avertura.

233

Todo este montaje para conferir su consistencia *posible* a la sabiduría, así como el paso a través de referencias distantes, tomadas de dos extremos del pensamiento (en China y en Grecia), en el fondo no tienen más pretensión que la de hacer reconsiderar las fórmulas banales, las más comunes, que enunciamos -si es que realmente las enunciamos-, que empleamos o, más bien, que se de-jan emplear de pasada, sin pensar.

No se «despegan», no inventan nada, no pertenecen a nadie. No se intelectualizan en ideas, ni siquiera tienen consistencia de adagios o de proverbios. Más comunes que los lugares comunes. Pero por eso mismo dan a entender, a ras de toda concepción, cierto fondo -neutro- del pensamiento: consiguen decir o, más bien, dejar pasar lo que no concibió la filosofía.

235

Uno en otro
Tener en cuenta las cosas
Tomar las cosas como vienen
Sale
Hace falta de todo en el mundo
Tener la mente abierta
Ser comprensivo
(Re-)poner las cosas en un mismo nivel No dejar nada
Relativizar
Va bien
No comment

237

Nota sinológica

En la primera parte de este ensayo, dedicada a la «carencia de ideas», la referencia

inicial es del *Yijing* o *Libro de las mutaciones* (comentado por Wang Fuzhi en los *Zhouyi neizhuan* [NZ] y *waizhuan* [WZ]), Chuanshan quanshu, Changsha, Yuelu shushe, 1988.

Las principales referencias confucianas, *Lunyu* de Confucio, *Mengzi* (MZ) y *Zhongyong* y sus comentarios provienen del *Zhongguo zixue mingzhu jicheng*, vols. 3-8.

Dos referencias más completan este estudio: *Xunzi*, capítulo «Jiebi», acerca de la imparcialidad del sabio; y el clásico moísta, *Mojing*, que presenta la lógica de la discusión en su mayor desarrollo en China. Me he basado en A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, The Chinese University Press, School of Oriental and African Studies, Hong Kong y Londres 1978; y *Mojing xunshi*, edición de Jiang Baochang, Jinan, Qilu shushe, 1993.

La segunda parte, acerca del acceso al «así», es un comentario sistemático del segundo capítulo del *Zhuangzi*, «Qi wu lun», con dos referencias complementarias a los capítulos «Yu yan» y «tian xia»; la paginación indicada remite a la edición clásica de Guo Qingfan, *Xiaozheng Zhuangzi jishi, shijie shuju*, Taipei, 2 vols.

Glosario de las expresiones chinas

a) wu shou zhe, wu ruo bu yang qi ji 無首者，無所不

用其極

b) wu yi 無意

c) yi 義

d) Wu ke wu bu ke 無可無不可

e) zhi 執

f) yi-wei 意味

g) wei 微

b) Quan 權

i) Bian-tong 變通

j) jun zi zhi dao, fei er yin 君子之道，費而隱

k) Qi shi si er yin 其事肆而隱

l) Er 而

m) Fei 費

n) Wu fang 無方

o) Zhi 之

p) Zi 資

q) Ming-shi 名實

r) Wu 物

s) Dang 當

t) Ke 可

u) Li 理

v) Bei 諱

w) Bian 辯

x) Gu 故

y) Shuo 說

z) You shuo - wu shuo 有說 無說

a') Yi 意

b') Lei 類

c') Bian zhe 辯者

d') Del tipo... 凡...者 : ejemplo Fan li zhe 凡禮者 -todo lo que es rito-

e') You shi 遊士

f') Li 理

g') yin er yang 陰而陽

h') Dang 當

i') Zhi 止

j') Cun 存

k') Wu xing 五行

l') Zhong 中

m') Quan 權

n') Nación de yi duan 異端

o') Dao she, ti chang er jin bian 道者，體常而盡變

p') Zhou dao 周道

q') Jian chen wan wu er zhong xian heng 兼陳萬物

而中縣衡

r') You dao - wu dao 有道 無道

s') Tian dao - ren dao 天道 人道

t') Cheng xin 成心

u') Zhi yi jia shi pian jian 執一家之偏見

v') Shi-fei 是非

w') Dao yin yu xiao cheng 道隱於小成

x') Noción de qi 齊

y') Shi fei zhi zhong ye, dao zhi ruo yi kui ye 是非之彰也，
道之所以虧也

z') Bi - ci 彼此

a'') Sigo la variante zi shi ze zhi zhi 自是則知之

b'') shi 是

c'') Shi yi bi ye, bi yi shi ye 是亦彼也，彼亦是也

d'') Dao zhu 道樞

e'') Wu qian wu bu qian 無遣無不遣

f'') Yi ming 以明

g'') He 和

h'') Shun 順

i'') Ran 然

j'') Zi ran 自然

k'') Tian ran 天然

l'') Sheng ren bu you'er chao zhi yu tian 聖人不由而照

之於天

m'') Zhen 真

n'') Shi qi zi ji ye, xian qi zi qu

使其自己也，咸其自取

o'') Ruo you zhen zai 若有真宰

p'') You qing er wu xing 有情而無形

q'') Xin 心

r'') Fei bi wu wo, fei wo wu suo qu 非彼無我，

非我無所取

s'') Wu gu you suo ran, wu gu you suo ke 物固有所然，

物固有所可

t'') Gu 固

u'') Wei shi bu yong er yu zhu yong 為是不用而寓諸庸

v'') Wan wu jin ran 萬物盡然

w'') Yin shi yi 因是己

x'') Wu bi 無必 - wu wo 無我

y'') Jin zhe wu sang wo 今者吾喪我

z'') Feng 封

a'') Da zhi xian xian 大知閑閑

b'') Zhi 知

c'') Ji xin 機心 opuesto a wu xin 無心

d^{'''}) You 遊

e^{'''}) Wang yan 妄言 - wang ting 妄聽

f^{'''}) Yi shi xiang yun 以是相蘊

g^{'''}) Da 答

h^{'''}) Wu hua 物化

i^{'''}) Dao tong wei yi 道通為一

j^{'''}) Kuang ju bu ke yi zhi yi 狂舉不可以知異

k^{'''}) Lei 類

l^{'''}) Hu mo wu xing 芴漠無形

m^{'''}) Zhuang yu 莊語

n¹¹¹) Sheng ren he zhi yi shi fei 聖人和之以是非

o¹¹¹) Er xiu hu tian jun 而休乎天鈞

p¹¹¹) Qi wu lun 齊物論

q¹¹¹) Liang xing 兩行

r¹¹¹) You zhi ze bu neng ren qun cai zhi zi dang 有知則不能任群才之自當

s¹¹¹) Wei wu qi zhi er ren tian xia zhi zi wei 唯無其知而

任天下之自為

t¹¹¹) Xi yan zi ran 希言自然

u¹¹¹) Tian ji zi er 天機自爾

v¹¹¹) Bu cong shi yu wu 不從事於務

w'''') *Wei shi er you zhen* 為是而有矜

x'''') *Wu wei you wei, you wei wu wei* 無謂有謂，
有謂無謂

y'''') *Fong* 用

z'''') *Zhi yan* 卮言

a''''') *Bian ye zhe, you bu bian ye* 辯也者，有不辯也

b''''') *Sheng ren huai zhi* 聖人懷之

c''''') *Zhong ren bian zhi yi xiang shi* 衆人辯之以相示

d''''') *Tian fu* 天府

e''''') *Bian* 辯 *y bian* 辯

f⁽¹¹⁾) *Hua sheng zhi xiang dai*

化聲之相待

g⁽¹¹⁾) *Fu zhu wu jing*

寓諸無竟