

Un pensamiento al nivel de las cosas

El lenguaje en la China antigua vale no tanto por su capacidad descriptiva y analítica como por su instrumentalidad. Si el pensamiento chino nunca siente la necesidad de explicitar ni la cuestión, ni el sujeto, ni el objeto, es porque no le preocupa descubrir una verdad de orden teórico. Este aspecto podría quizá estar relacionado con una escritura muy particular, radicalmente diferente de los sistemas de notación fonética propios de las lenguas alfabéticas europeas. De origen adivinatorio, la acreditan poderes mágicos asociados más generalmente a cualquier signo visible.

En lugar de basarse en construcciones conceptuales, los pensamientos chinos parten de los signos escritos. Lejos de ser una concatenación de elementos fonéticos desprovistos de significado, cada uno de ellos constituye una entidad cargada de sentido y se percibe como una «cosa entre las cosas». Cuando un autor chino habla de «naturaleza», piensa en el carácter escrito 性 —compuesto del elemento 生, que indica lo que nace o lo que vive, y del radical del corazón/mente—, que dirige su reflexión sobre la naturaleza, humana en particular, en un sentido vitalista. Por la esencia particular de su escritura, el pensamiento chino se sitúa en lo real en lugar de superponerse a ello.¹⁰ Esta proximidad o fusión con las cosas responde también sin duda a la representación, pero no por ello deja de determinar una forma de pensamiento que, en lugar de elaborar objetos en la distancia crítica, tiende, al contrario, a permanecer inmersa en lo real para experimentar y preservar mejor su armonía.

Aparte de la escritura, hay que subrayar las particularidades gramaticales del chino antiguo. La filosofía de la Antigüedad griega y latina no se concibe sin la existencia de prefijos privativos, de sufijos que permiten la abstracción, etc. Es sabido que la escolástica medieval procede en gran parte de una reflexión acerca de las categorías de la gramática latina: distinción del sustantivo y el adjetivo, de lo pasivo y lo activo (sujeto/objeto), verbo de existencia, etc. En cambio, el chino no es una lengua flexiva en que el papel de cada parte del discurso esté determinado por el género, la marca del singular o del plural, la declinación, la conjugación, etc.: las relaciones quedan indicadas únicamente por la posición de las palabras (recordemos que cada signo escrito constituye una unidad semántica) en la cadena de la frase. Por tanto, no hay una estructura básica del tipo sujeto-predicado que tienda a decir algo acerca de algo y plantee implícitamente la cuestión de si la proposición es verdadera o falsa. En comparación con las lenguas indoeuropeas, uno de los aspectos más llamativos es la ausencia, en chino antiguo, del verbo «ser» como predicado. Por lo

demás, la identidad se indica por simple yuxtaposición. Por utilizar la fórmula de Jean Beaufret: «La fuente está en todas partes, es indeterminada, tanto china, como árabe o india... Pero está el episodio griego, los griegos tuvieron el extraño privilegio de llamar a la fuente ser».¹¹

No resulta, pues, muy sorprendente que el pensamiento chino no se haya constituido en campos como la epistemología o la lógica, basadas en la convicción de que lo real puede ser objeto de una descripción teórica en un paralelismo entre sus estructuras y las de la razón humana. El proceso analítico empieza por una toma de distancia crítica, constitutiva tanto del sujeto como del objeto. El pensamiento chino, en cambio, se encuentra totalmente inmerso en la realidad: no hay razón fuera del mundo.

Conocimiento y acción: Dao

En este pensamiento situado al nivel de las cosas lo que domina es la reflexión, no tanto sobre el conocimiento en sí como sobre su relación con la acción. Destacan dos grandes orientaciones: una consistente en asignar al conocimiento la acción como horizonte (cuidando constantemente de no buscar más conocimiento que el garantizado por la acción), otra en negar cualquier validez a la relación entre conocimiento y acción (es decir a toda forma de acción garantizada por el conocimiento y a toda forma de conocimiento orientado hacia la acción). La primera orientación, eminentemente ilustrada por la tradición confuciana, se interesa sobre todo por el paso efectivo entre conocimiento y acción, entendido en términos chinos de relación entre lo latente y su manifestación visible; en cambio, la tradición daoísta, que representa la principal alternativa, privilegia y cultiva el «más acá», lo anterior a lo visible. El eje conocimiento-acción comporta así una doble vertiente: la de la preocupación política (en el sentido de una organización del mundo según la visión humana); y la de la perspectiva artística (en el sentido de una participación del hombre en la gestación del mundo). No resulta, pues, sorprendente que se encuentren a menudo ambos aspectos reunidos en el mismo individuo, que puede ser con toda naturalidad a la vez poeta, pintor, calígrafo y consejero del príncipe u hombre de estado.

Más que un «saber qué» (es decir un conocimiento proposicional que tenga la verdad como contenido ideal), el conocimiento —concebido como lo que, sin serlo aún, tiende a la acción— es ante todo un «saber cómo»: cómo hacer distinciones para dirigir la vida propia y ordenar el espacio social y cósmico con discernimiento. No se trata,

pues, de un conocimiento que aprehende intelectualmente el sentido de una proposición, sino que integra lo dado de una cosa o de una situación. El discurso de los pensadores chinos, por lo menos antes del cambio radical aportado por el budismo, es de orden instrumental en cuanto a que está siempre, y ante todo, directamente orientado hacia la acción. Confucio es el primero en expresar su temor de ver su discurso exceder sus actos. La acción no se conforma con ser una aplicación del discurso, es también su medida, puesto que el discurso no tiene sentido sino en relación directa con la acción.

Esta visión de la relación entre el conocimiento y la acción y, de modo más general, una duda persistente en cuanto a la validez del discurso por sí mismo son las razones de que el pensamiento chino antiguo no se haya preguntado tanto qué es el fenómeno del conocimiento, objeto de la epistemología, sino que se ha movilizadado en torno a la cuestión de la relación entre discurso y efectividad (en términos chinos, entre «nombres» y «realidades»). De ahí la idea de que la manera misma de nombrar una cosa incide en su realidad efectiva. La verdad es en primer lugar de orden ético, siendo la preocupación primordial la de determinar la utilización adecuada del discurso, y no lo que constituye la verdad de las disposiciones mentales, proposiciones, ideas o conceptos.¹² Pero, más que hablar, como se suele, de un pensamiento que se reduce a la dimensión «práctica» o «pragmática», convendría hablar de un pensamiento que se encuentra de entrada en situación y en movimiento, a la manera de la perspectiva caballera en pintura, que en lugar de suponer un punto de vista ideal fijo, se desplaza con la mirada en el interior del espacio pictórico.

Una corriente de pensamiento de la China antigua no trata de proponer un sistema cerrado que pueda asfixiar las virtualidades vitales, sino un *dao* (más corrientemente transcrito *tao*) 道. Este término, cuyo monopolio suele atribuirse a los daoístas, es en realidad un término corriente en la literatura antigua, que significa «ruta», «camino» y, por extensión, «método», «manera de proceder», significados literales y figurados que abarca en nuestro idioma la palabra «vía». Pero por la fluidez de las categorías del chino antiguo, *dao* también puede significar, en su acepción verbal, «andar», «avanzar», y también —curiosamente— «hablar», «enunciar». Así, cada corriente de pensamiento tiene su *dao*, en cuanto que propone una enseñanza bajo forma de enunciados cuya validez no es de orden teórico sino que se basa en un conjunto de prácticas. El *dao* estructura la experiencia y, al hacerlo, sintetiza una perspectiva fuera de la cual no podría evaluarse la verdad del contenido explícito de los textos.

En el *dao*, lo importante no es tanto alcanzar la meta como saber andar. «Lo que denominamos Dao», dice Zhuangzi en el siglo IV a.n.e.,

«es aquello por donde caminamos». Y también: «No orientes fijamente tu mente hacia un objetivo exclusivo, te verías impedido para andar por el Dao». ¹³ La Vía nunca está trazada de antemano, se hace al andar por ella: resulta imposible, pues, hablar de ella a menos que esté uno mismo en marcha. El pensamiento chino no es del orden del ser, sino del proceso en desarrollo que se afirma, se verifica y se perfecciona a lo largo de su devenir. Es –por utilizar una dicotomía muy china– en su funcionamiento donde toma cuerpo la constitución de toda realidad.

Unidad y continuidad: el soplo

El pensamiento chino se basa en una relación de confianza fundamental del hombre respecto al mundo en que vive y en la convicción de que éste posee la capacidad de abarcar la totalidad de lo real con su conocimiento y su acción, totalidad única a la que corresponde la infinita multiplicidad de sus partes. El mundo como orden orgánico no se concibe fuera del hombre, y el hombre que en él encuentra naturalmente su lugar no se concibe fuera del mundo. Así es como la armonía que reina en el curso natural de las cosas debe mantenerse en la existencia y las relaciones humanas. En lugar de parecer desde el punto de vista de Sirio como una entidad analizable o irrisoria, el mundo se percibe como totalidad desde su interior: ése es el significado de la famosa figura del Yin/Yang, representación la evolución de un punto que, pasando por el Yin, primero naciente y luego maduro, e invirtiéndose en el Yang, acaba describiendo un círculo, imagen por excelencia de la globalidad.

La unidad que busca el pensamiento chino a lo largo de su evolución es la del soplo (*qi* 氣), influjo o energía vital que anima al universo entero. Ni por encima, ni fuera, sino en la vida, el pensamiento es la corriente misma de la vida. Dado que toda realidad, física o mental, es energía vital, la mente no funciona independientemente del cuerpo: hay una fisiología no sólo de lo emocional, sino también de lo mental, incluso de lo intelectual, del mismo modo que hay una espiritualidad del cuerpo, la posibilidad de un afinamiento o una sublimación de la materia física.

A la vez espíritu y materia, el soplo garantiza la coherencia orgánica del orden de los vivos en todos los niveles. Como influjo vital, está en constante circulación entre su origen indeterminado y la multiplicidad infinita de sus formas manifiestas. No sólo es lo que anima al hombre en todos sus aspectos, sino que le proporciona criterios de valor, ya sean de tipo moral o artístico. Fuente de energía moral, el *qi*,

lejos de representar una noción abstracta, se percibe hasta en lo más profundo de un ser y de su cuerpo. Siendo eminentemente concreto, no siempre resulta visible ni tangible: puede ser el temperamento de una persona o el ambiente de un lugar, el poder expresivo de un poema o la carga emocional de una obra de arte. Desde la frase de Cao Pi, en el siglo III, «en literatura, lo principal es el soplo», y la de Xie He dos siglos más tarde, «en pintura, se trata de animar los soplos armónicos», el *qi* está en el corazón del pensamiento tanto estético como ético. En este sentido se ha dicho que la cultura china es la cultura del soplo.

Mutación

En un pensamiento que privilegia el modelo generativo (cuya forma primigenia se encuentra quizá en el culto ancestral) frente al modelo causal, la línea de pertinencia, en lugar de separar lo trascendente de lo inmanente, pasa entre lo virtual y lo manifiesto. Considerados como dos aspectos de una única y misma realidad en permanente vaivén, no son generadores de «conceptos disyuntivos» como ser/nada, espíritu/cuerpo, Dios/mundo, sujeto/objeto, realidad/apariencia, Bien/Mal, etc. Sensibles al riesgo inherente al dualismo de bloquear la circulación del soplo vital en un frente a frente sin salida, los chinos prefirieron dar énfasis a la polaridad del Yin y el Yang, que preserva la corriente alterna de la vida y el carácter correlativo de cualquier realidad orgánica: coexistencia, coherencia, correlación, complementariedad... El resultado es una visión del mundo, no como un conjunto de entidades discretas e independientes cada una de las cuales constituye en sí una esencia, sino como un tejido continuo de relaciones entre el todo y las partes, sin que aquél trascienda éstas.

La concepción de la realidad como *continuum* tiende a privilegiar la noción de ritmo cíclico (tanto en el curso natural de las cosas como en los asuntos humanos) más que la de un inicio absoluto o la de una creación *ex nihilo*. Si bien los textos chinos hacen ocasionalmente referencia a representaciones cosmogónicas del origen o de la génesis del mundo, éste se describe predominantemente como algo que funciona «así de por sí», siguiendo un proceso de transformación. En su reflexión sobre los fundamentos, no se plantea demasiado la cuestión de los elementos constitutivos del universo, y menos aún la de la existencia de un Dios creador: lo que se percibe como primordial es la mutación, resorte del dinamismo universal que es el soplo vital.

El soplo es uno, pero su unidad no es compacta, estática ni fija. Al contrario, al ser vital está en circulación permanente, es mutación por

esencia. Nos encontramos ante una intuición original del pensamiento chino. Si bien Confucio afirma la ley del tiempo al distinguir las diferentes edades de la vida, no se trata de una temporalidad padecida, sino plenamente vivida y asumida en todas las etapas de su mutación, que desemboca en una forma de «libertad», no en el sentido del ejercicio del libre albedrío, sino en el de un acuerdo perfecto con el orden de las cosas. Una de las intuiciones centrales del *Laozi* (más conocido bajo el título de *Tao-te-king*), es que todo se completa en el retorno, que es «el movimiento mismo del Dao», es decir de la vida. Retorno al vacío original, que debe entenderse no como un punto de aniquilamiento, sino como sinónimo de vivo y de constante. Vivo porque el Vacío, más que un lugar en que se disuelven los seres, es aquello por lo que el soplo surge y resurge. Constante porque el Vacío es lo que permite la mutación siendo al mismo tiempo lo que no cambia. En la tradición interpretativa del célebre *Libro de las Mutaciones* (*Yi-jing*, a menudo transcrito *Yi-king* o *Yi Ching*), las elaboraciones de los confucianos y de los daoístas convergen en una misma intuición del soplo vital como mutación que los primeros entienden como «vida que engendra vida sin cesar», y los segundos como Vacío que, siendo virtualidad por excelencia, es paradójicamente la raíz de la vida, mientras que cuando llega a la «plenitud» se endurece y muere.¹⁴

Relación y centralidad

La continuidad de las partes al todo también se plantea en la reflexión china sobre la relación. Ésta no se ve como un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino que es constitutiva de los seres en su existencia y devenir. Confucio empieza por situar nuestra humanidad en la relación que nos une por el hecho de que convivimos. Los pares de opuestos complementarios que estructuran la visión china del mundo y de la sociedad (Yin/Yang, Cielo/Tierra, Vacío/Plenitud, padre/hijo, soberano/ministro, etc.) determinan una forma de pensamiento, no dualista en el sentido disyuntivo mencionado anteriormente, sino ternario por cuanto integra la circulación del soplo que une ambos términos. En su movimiento giratorio y espiralado, indica un centro que, aunque nunca es localizable ni prefijado, no deja de ser real y constante.

Al sugerir la interacción y el devenir recíproco que su relación implica, la pareja Cielo-Tierra no se limita a la simple suma de dos términos, sino que genera el tercer término implícito que es la relación orgánica, viva y creadora, que los constituye. Este tercer término, explicitado por la especulación cosmológica, no es sino el hombre, que,

por su participación activa, es lo que «remata» el orden cósmico. A través de él y de lo que lo une con el universo, los pensadores chinos centraron su reflexión en la realidad de «lo que nace entre» y en lo que ésta implica en cuanto a comportamiento moral: ése es el sentido de la noción de «Medio» (*zhong*).

La traducción de *zhong* no deja de resultar problemática y sujeta a malentendidos. A la vez nominal y verbal, el término no indica sólo la centralidad espacial que sugiere el sustantivo «medio», sino también una virtud dinámica y activa. Como sustantivo, es la vía justa que implica el lugar adecuado y el momento propicio; como verbo, es el movimiento de la flecha que da en el pleno blanco (representada con la grafía 中). Al igual que el arquero que da en el centro de la diana en virtud de la simple precisión de su gesto, que le proporciona su perfecta y natural armonía con el Dao, el *zhong* es pura eficacia del acto ritual. Lejos estamos de la precaución de mantener un «justo medio» entre dos extremos o de un compromiso timorato que se conforma con un «término medio». Súmmum de la paradoja: los pensadores chinos describieron el Medio como «la extremidad de la viga maestra» (*ji* 極), la que mantiene el conjunto del edificio y de la que deriva todo lo demás.¹⁵ El «Gran Plano» del antiguo *Libro de los Documentos* veía en ello la exigencia extrema:

Nada inclinado, nada parcial: grande es la Vía de los reyes. Nada parcial, nada inclinado: llana es la Vía de los reyes. Ni vuelta atrás ni desviación: íntegra y recta es la Vía de los reyes. Todo converge en la extrema exigencia, todo a ello retorna.¹⁶

El Medio no es, pues, un punto equidistante entre dos términos, sino más bien el polo cuya fuerza nos atrae hacia arriba, creando y manteniendo en cualquier situación de vida una tensión que nos hace aspirar siempre más a la mejor parte de lo que nace entre nosotros. Para el pensamiento chino, esto reviste una importancia vital: a falta de esa tensión, de esa exigencia constante que se mantiene a lo largo de las mutaciones, el orden de la vida que es el Dao no podría crearse ni perdurar. Efectivamente, el Medio no es sino la ley del Dao. En el Vacío que la intuición daoísta cultiva, se reconoce el centro, el lugar en que las fuerzas vitales se crean y se regeneran para una mutación armoniosa y duradera.

«Más vale, dice el *Laozi*, permanecer en el centro».¹⁷ Antes que caer en la fácil tentación de cuidar las ramas, parte visible y agradable a la vista, más vale cultivar la raíz del árbol, que al extraer vida y alimento de lo más profundo de la Tierra mientras crece —pase lo que pase— hacia el Cielo, es la perfecta imagen de la sabiduría china, de su

sentido del equilibrio, de su confianza en el hombre y en el mundo. Es probable que sea por sus raíces, y no por sus ramas, como el pensamiento chino entrará verdaderamente en comunicación con su interlocutor, que tras haber sido budista es, hoy en día, occidental. Es el precio de su renovación.

Notas

1. *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Robert Laffont, París, 1991, pp. 60-61.

2. Véase *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, París, 1994, p. 303.

3. *Entretiens (Lunyu)* VII, 1, traducción de Anne Cheng, Éd. du Seuil, París, 1981. Del mismo modo que un autor chino no puede entenderse fuera de su tradición, el empleo del término *jia* (家), que significa «familia» o «clan», y se usa para referirse a una corriente de pensamiento, demuestra que la tradición intelectual se transmite como la familiar. En las enciclopedias y demás clasificaciones o catálogos, una doctrina se define no en función de su autor, sino partiendo de un corpus de textos transmitidos de generación en generación.

4. Los elementos biográficos se reducirán, por tanto, al mínimo, y serán mencionados sólo en la medida en que contribuyan a la comprensión del pensamiento de un autor.

5. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 10.

6. La originalidad del pensamiento chino se perfila mucho más en sus preocupaciones que en su contenido teórico. Desde esta perspectiva, parece necesario renovar el género en el que se impusieron «monumentos» como Feng Youlan o Hou Wailu, que quisieron presentar la filosofía china como una sucesión de teorías en la que se trataba, entre otras cosas, de identificar las coincidencias con sistemas occidentales —materialismo marxista, idealismo kantiano o pragmatismo anglosajón, véase Feng Youlan, *Zhongguo zhixue shi (Historia de la filosofía china)* en 2 vols., publicados por primera vez en Shanghai, en 1931 y 1934; y Hou Wailu, et al., *Zhongguo sixiang tongshi (Historia general del pensamiento chino)*, Sanlian shudian, Shanghai, 1950. La obra de Feng Youlan (Fung Yu-lan) conoció un éxito notable gracias a la excelente traducción al inglés de Derk Bodde, titulada *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., Princeton University Press, 1952-1953; versión muy condensada y abreviada en francés: *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Éd. du Mail, 1985.

Más tarde, también en inglés, aparecieron compilaciones igualmente monumentales pero más centradas en los textos, véase W. T. de Bary, Chan Wing-tsit y Burton Watson: *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, 1960; y Chang Wing-tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963. En francés, Marcel Granet abrió la vía de un estudio temático con una obra que se convirtió en clásico, si bien ha quedado algo desfasado, véase *La Pensée chinoise*, 1934, reed. Albin Michel, 1968. Jacques Gernet, por su parte, describe la evolución de las ideas en la China clásica con una síntesis más generalmente histórica, véase *Le Monde chinois*, París, Armand Colin, 1972, 3.ª ed. revisada y aumentada, 1990.

7. François Chatelet, «Du mythe à la pensée rationnelle», en Pierre Aubenque, Jean Bernhardt y François Chatelet: *Histoire de la philosophie: La philosophie païenne (du VI siècle av. J.-C. au III siècle apr. J.-C.)*, Hachette, París, 1972, p. 17.

8. Opinión citada en Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Éd. de Minuit, París, 1991, p. 90.
9. Véase «De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?», *Esprit*, n.º 201 (mayo 1994), pp. 5-38.
10. Por esta razón nos ha parecido importante introducir cierto número —mínimo— caracteres chinos cuya grafía es determinante para comprender las nociones que representan.
11. Citado en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 90-91. Recordemos las observaciones de Benveniste sobre la importancia decisiva del verbo «ser» para la elaboración del pensamiento ontológico en las lenguas europeas. Véase a este respecto el importante artículo de Angus C. Graham, «"Being" in Western Philosophy Compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy», *Asia Major*, serie nueva, vol. 8, n.º 2 (1961), pp. 79-112.
12. Sobre la cuestión de la verdad semántica, véase Chad Hansen: «Chinese Language, Chinese Philosophy and "Truth"», *Journal of Asian Studies*, vol. 44, n.º 3 (1985), pp. 491-520; y la crítica de Christoph Harbsmeier: «Marginalia Sino-logica», en Robert E. Allinson, ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press, 1989, pp. 155-161.
13. *Zhuangzi* 25 y 17, edición *Zhuangzi jishi* de Guo Qingfan, en la serie ZZJC, pp. 396 y 258. Sobre *Zhuangzi*, véase el capítulo 4.
14. Sobre Confucio, el *Laozi* y el *Libro de las Mutaciones*, véase más adelante los capítulos 2, 7 y 11.
15. Véase por ejemplo, Cheng Yi (filósofo del siglo XI acerca del cual consultar el capítulo 18), *Yishu* 19, en *Er Cheng ji*, p. 256.
16. Véase Séraphin Couvreur, *Chou King, les annales de la Chine*, reed. Cathasia, 1950, p. 201. Sobre el «Gran Plano» (*Hongfan*), un capítulo del *Libro de los Documentos* (*Shujing*), véase más adelante el capítulo 10, nota 20.
17. *Laozi* 5.