

Chantal Maillard

Las venas del dragón

Confucianismo, taoísmo y budismo



Galaxia Gutenberg

癸亥月做畫



Las venas del dragón



Chantal Maillard

Las venas del dragón

Confucianismo, taoísmo y budismo

Galaxia Gutenberg



Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º I.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: septiembre de 2021

© Chantal Maillard, 2021
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2021

Preimpresión: María García
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B. 9572-2021
ISBN: 978-84-18807-12-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

«El que habla no sabe, el que sabe se calla»,
aprendí esta enseñanza del sabio Lao.
Si como dicen era de los que saben
¿por qué lo expresó en cinco mil caracteres?

BAI JUYI



Nota a la edición

Mi intención, al redactar en 1993 la breve monografía que me sirvió de apunte para la presente, no había sido otra que la de proporcionar una muy ligera aproximación a las tres corrientes de pensamiento que moldearon la idiosincrasia de este fascinante continente al que ahora llamamos «el gigante asiático». Muchos han sido los descubrimientos que han tenido lugar desde entonces, muchos aquellos que se han detenido en su estudio desde las diversas ramas del saber y mucho lo que hemos podido aprender de ellos quienes nos dedicamos a pensar el pensamiento. Pero también fue grande el desaliento ante la ingente tarea que suponía revisar lo dicho y reemprender el estudio. Mis desencuentros con aquel texto tanto como con ese yo que lo redactara entonces fueron tantos que, al poco de emprender su revisión, no quedaron más que los huesos. No pocas veces estuve tentada de abandonar, y sin duda alguna lo hubiese hecho de no ser por la intuición, más firme a medida que avanzaba, de que aquellas antiguas sabidurías nos ofrecían ciertos elementos que, de ponerlos en práctica, tal vez pudiesen ayudarnos a revisar nuestros modelos de pensamiento y reparar así, en la medida de lo posible, el daño que hemos infligido al planeta y a los seres que lo habitan.

El buen gobierno (confucianismo), la armonía con el entorno (taoísmo) y el conocimiento de la mente (budismo): tres propuestas aparentemente simples que, si bien pudieron plantearse por separado en otros lugares y otros

momentos, en China tuvieron la oportunidad de encontrarse. Un gobierno administrado por personas entrenadas en el dominio de sus pasiones, la comprensión de la complejidad natural, transformativa e interdependiente de la que formamos parte, y un conocimiento de nuestros procesos mentales adquirido mediante técnicas de observación personal: tres ideas de las que fueron portadoras, respectivamente, las tres corrientes de sabiduría que se entrecruzaron en China a partir del siglo VI a.n.e., y a las que como esquema trinitario, ya no teológico ni tampoco mitológico sino ético-político, quiero ver como las tres principales venas del dragón. Que estas propuestas lleguen alguna vez a ser conjuntamente algo más que una utopía es realmente poco probable, pero creo que vale la pena recuperarlas desde otros lugares que aquellos a los que estamos acostumbrados.

Desde épocas ancestrales, el universo fue concebido por los chinos como un sistema de resonancias en el que no existen cosas ni seres sino fuerzas activas en perpetua mutación. Lo que llamamos aún antropocéntricamente «medio» no es algo «en» lo que estamos sino algo a lo cual pertenecemos. Y esto es algo que los taoístas comprendieron muy bien y que el nuevo activismo científico pone ahora de manifiesto. Nada hay que actúe por separado. Nada que no se relacione con todo lo demás. Confluimos, convertimos nuestras aguas, nos componemos con todo lo demás. Ningún reino, de cuyas diferencias la razón se vale para comprender el mundo, es diferente de otro salvo en la especial disposición de los elementos que nos conforman a todos. Considerar el medio desde esa perspectiva puede sin duda ayudarnos en la elaboración de la ecosofía y la ethopolítica que necesitamos actualmente para transformar nuestras sociedades. Necesitamos una *oiko-sophía*: una sabiduría del hábitat que reemplace el discurso eco-lógico y que, en vez de un sistema económico (*oikonomía*: gestión y cálculo [*nomos*] del

hábitat [*oikos*]), proponga una praxis ethopolítica a nivel tanto público como privado. Una política del hábitat que rompa los estrechos marcos de los intereses privados. Ni la ética ni la política pueden pensarse ya prescindiendo de las relaciones con el medio (animal, vegetal, mineral, acuífero, atmosférico, etcétera). Tampoco las ciencias, que tienen hoy en día una responsabilidad a la vez ética y política. Cualquier gobierno que no tenga como prioridad el medio nos perjudicará a todos. Cualquier ciencia que actualmente piense su objeto como algo independiente de todo lo demás acelerará la catástrofe. Nunca como ahora hemos sido tan conscientes de la necesidad de una actuación conjunta por parte de las ciencias y la política. Nunca como ahora ha sido tan acuciante la percepción de la necesidad de un cambio de parámetros y tan imperiosa, por tanto, la necesidad de educarnos en este sentido.

Para resultar ser algo más que un ideal de gobierno, la democracia necesita de una población preparada para participar activamente en la vida política, y esto incluye, como mínimo, una educación del carácter. Si es preciso que quien gobierna se ejercite en lo que tanto los estoicos como los confucianos o los taoístas llamaban el dominio de las pasiones, en un sistema democrático este ejercicio les competirá a todos y cada uno de los individuos. Está claro que si los individuos no saben gobernarse a sí mismos, tampoco sabrán gobernar los que, de entre ellos, serán elegidos para esa tarea. Si la población carece de ecuanimidad, sus gobernantes tampoco la tendrán, si la ideología que los guía es el interés y la ganancia, así procederán sus gobernantes. Ahora bien, para ser eficaz, la educación del carácter requiere algo más: un ejercicio de observación. Para poderlas dirigir, es importante que sepamos de dónde provienen las fluctuaciones del ánimo. La comprensión de la propia naturaleza nos remite a la observación de la propia mente, y esta es la enseñanza del budismo.

Por supuesto, no todo es exportable. Las antiguas doctrinas nacieron evidentemente en un contexto muy diferente del actual y sería ingenuo pensar que pudiesen aplicarse en su totalidad. Extraiga pues el lector de cada una de ellas lo que a su juicio pueda llevarnos a un mejor conocimiento de nuestra naturaleza y a revisar, a partir de allí, nuestros presupuestos y nuestro sistema de valores.

Habida cuenta de que, desgraciadamente, las enseñanzas de estas tres corrientes de pensamiento se convirtieron pronto en escuelas y estas, en religiones, me he limitado a ocuparme de sus inicios. Aunque haya conservado los nombres de las escuelas como título de las distintas partes de este texto, confieso que los *-ismos* me molestan. Ni las enseñanzas de Confucio fueron confucionistas, ni las de Laozi fueron taoístas, ni las de Siddhārta Gautama fueron budistas. Ninguno de ellos pretendió instituir un credo, ni mucho menos una religión, sino enseñar una vía de conocimiento práctico vinculada a una ética personal. Cuando al nombre de un maestro se le añade el sufijo *-ismo*, las enseñanzas se corrompen. En lugar de comprensión hay creencia, en lugar de métodos hay ritos, en vez de atención hay repetición, en vez de silencio hay plegeria. Bajo el amparo de los estandartes, el miedo no se cura, sólo se apacigua, y en vez de menguar, el yo sale fortalecido. Bajo los *-ismos* las ideas se transforman en ideologías y en torno a ellas se agrupan seguidores, se establecen ordenanzas y jerarquías, se instauran rituales, se escolariza la enseñanza. Seguidores y afiliados: los que siguen y los que forman fila. Las escuelas son tendenciosas; las religiones, perniciosas. Congelan el espíritu que les dio forma, cuando no lo pervierten.

No me ha interesado aquí detenerme en las derivaciones —o perversiones— religiosas de las doctrinas de las que me he ocupado. Que haya conservado los *-ismos* en las tres partes principales de este pequeño ensayo no es, por

supuesto, en atención a ellas, sino a la evolución filosófica que también tuvo lugar a través del tiempo. Una doctrina es un sistema de conocimiento, no un sistema de creencias, y como tal ha de entenderse en su proceso y en sus transformaciones.

En este mismo sentido, si he omitido hacer uso de la mayúscula diacrítica para distinguir entre la acepción metafísica o teológica de ciertos términos y la común, es a conciencia. Por respeto a los traductores, las he conservado, como es lógico, en las citas. Sugiero, no obstante, que el lector las suprima en su lectura y, cuando el caso lo requiera, sepa averiguar por el contexto los distintos usos de los términos. Es tiempo de recuperar el equilibrio, tanto en el orden social como en el cosmológico, eliminando, en el orden lingüístico, las jerarquías que, por otra parte, como en este caso, no figuran inscritas en el idioma original. En el discurso así como en las ideas conviene recuperar la dignidad de lo pequeño.

Por último, he de advertir que este no es el libro de una especialista, y es, sin duda, una gran osadía hablar de territorios ajenos sin haber aprendido siquiera su idioma ni haber vivido entre su gente. Lo hago, en este caso, con la conciencia —y el entusiasmo— de que pensar desde otro lugar tiene una ventaja, y es que no le pasará como al insecto que no habiendo salido nunca del tarro de arroz en el que nació, cree (es un decir) que el mundo es arroz, y que esto quizás justifique en parte a quienes, como yo, se atrevan a tal imprudencia. Les estoy, por ello, muy agradecida a los sinólogos, traductores y artistas que con su trabajo nos han dado a todos la ocasión de penetrar más a fondo en una cultura tan rica y compleja como la china. Agradezco especialmente a Anne-Hélène Suárez su atención y sus sugerencias.

Añadiré tan sólo que la mejor manera de proceder a la lectura de este ensayo es entendiéndolo como ficción. Ficción es, hasta cierto punto, toda interpretación de los

tiempos remotos. De Confucio y del *buddha* Gautama tan sólo tenemos una colección de fragmentos de dichos y hechos que, según se utilicen, darán un resultado diferente. De Laozi ni siquiera sabemos a ciencia cierta si existió, y otro tanto pasa con muchos de los autores de nuestra antigüedad. La Historia que contamos es siempre, inevitablemente, una reconstrucción. Lo que importa no es que sea verdadera, sino que sea útil.



¿Qué entendemos por sabiduría?

A modo de introducción

Tres corrientes de pensamiento intervinieron en la formación de la idiosincrasia del pueblo chino, dos de ellas (el confucianismo y el taoísmo) autóctonas; la tercera (el budismo), importada de India. Se le debe a Confucio la configuración de la primera: una filosofía política enfocada al bien social; a Zhuangzi [Chuang Tse] y al legendario Laozi [Lao Tse],¹ la segunda: una ética personal de mayor alcance que contemplaba los asuntos públicos desde la perspectiva de un orden universal. Aparentemente antagónicas, ambas escuelas lograron, no obstante, complementarse. Habiendo bebido del mismo cauce ancestral, ofrecieron dos importantes tejidos —político y social el primero, ético y cosmológico el segundo— a los que el budismo vino a añadir el pespunte que faltaba: un método para el conocimiento de la conciencia. Hasta arraigar al unísono en el espíritu de la población, los tres sistemas se sucedieron en la historia de China con predominancia de unos sobre otros según la época y los intereses de los go-

1. Utilizo la transcripción fonética *pinyin* que es ahora la oficial. Para determinados nombres y conceptos, en su primera mención pondré entre corchetes la de Wade-Giles que nos resulta más conocida y que, por otra parte, está más adaptada a la pronunciación de las lenguas occidentales. La «d» del *pinyin*, por ejemplo, se pronuncia como «t», y «zh» se pronuncia «ch», por lo que, en cuanto a la pronunciación de la palabra, *tao* sigue siendo más correcto que *dao*, y Chuang, más que Zhuang.

bernantes, creando escuelas que se bifurcaron en múltiples ramales. Del origen sapiencial de estas tres corrientes y no tanto de sus derivas es de lo que pretendo ocuparme en este ensayo, por lo que conviene que, antes, aclare algunos puntos que suelen prestarse a confusión, como la relación de estos sistemas de pensamiento con las religiones que de ellos han podido originarse con el tiempo.

Cuando la enseñanza de un maestro se convierte en escuela, por lo general, su espíritu se empaña y, a no ser que llegue algún discípulo de más talante que remueva las aguas estancadas y restaure el cauce inicial o abra otro nuevo, a menudo, la enseñanza se pervierte y es frecuente, incluso, que termine convirtiéndose en ideología. Nada más contrario al espíritu del filósofo que la rígida repetición de preceptos. Nada más contrario, asimismo, que el interés personal que nos lleva a abrazar creencias en pro de una vida eterna. A la filosofía propiamente dicha no le compete el orden sacrificial. Pero es fácil que se terminen confundiendo los ámbitos cuando las escuelas pierden su independencia frente a los poderosos que se sirven de ellas para asentar o reforzar su poder. Nada hay que unifique más a un pueblo que un sistema de creencias que apacigüe el miedo a morir.

Si por religión entendemos un conjunto de creencias establecidas en torno a una supuesta revelación relacionada con una u otra divinidad y sostenida por una casta sacerdotal, no la hallaremos en China, y mucho menos en los orígenes sapienciales de las tres corrientes. Los cultos más antiguos de los que se tenga allí memoria estaban relacionados con la tierra, el río Amarillo, los vientos y los puntos cardinales,¹ las cuatro direcciones señalando el lugar, el cuadrilátero: el *templum* en el que, simbólicamente, se distribuyen los elementos. Luego, entre las

1. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, 1997, pp. 51 y ss.

fuerzas naturales y cósmicas, estaba el mundo de los difuntos, en el que también habitan los ancestros: los primeros soberanos. Los ritos que les estaban dedicados tenían por función requerir su mediación. No eran dioses sino mediadores, más allá de los cuales tan sólo estaba, como instancia suprema, la ley que armoniza las fuerzas tanto en el orden cósmico como en el humano. Tanto el confucianismo como el taoísmo se enraízan en un tejido muy antiguo que tomó cuerpo en el *Libro de las Mutaciones*, un texto en el que no se expone ni una cosmogonía ni una religión sino una compleja y espléndida cosmología. Para Confucio esta vendría a ser la trama de su ética y su filosofía del gobierno —el respeto a las tradiciones será la urdimbre—; para el taoísmo, el punto de partida para el desarrollo de una cosmovisión en la que los distintos ámbitos de lo humano habrían de resolverse en el orden natural.

Ciertamente, tanto el taoísmo como el budismo llevaron aparejadas desde siempre ciertas prácticas que se han asociado, con el paso del tiempo, al carácter de aquellos lugares —monasterios fundamentalmente— que las han preservado. Me refiero a los ejercicios de quietamiento propios de quienes deciden comprender la realidad invirtiendo la mirada o, dicho de otra manera, quienes en vez de contemplar el paisaje que ven a través de la ventana, deciden observar el cristal a través del cual lo contemplan. Los caminos interiores y sus prácticas no van necesariamente unidos a los sistemas de creencias que, si los han adoptado en algunos casos, ciertamente no los han inventado. Las creencias, por lo general, no facilitan el camino, más bien lo entorpecen.

Ejercitarse en esa observación implica cierto método, cierta *ascesis*. Un camino *ascético* no es otra cosa que un método (recordemos que la palabra griega *methodos* está compuesta de *meta*: «por medio de» y de *hodos*: «camino») que incluye una serie de ejercicios. *Ascesis* significa

simplemente «ejercicio». Las prácticas ascéticas —que en el cristianismo se conocen como «ejercicios espirituales»— son técnicas de autoobservación que todas las escuelas sapienciales de todas las tradiciones han practicado de una u otra forma, sin necesidad de divinidades de por medio. Eran, ante todo, métodos de silencio y quietamiento que permitían lograr una comprensión no tanto intelectual como orgánica de la enseñanza. Los caminos ascéticos fueron practicados en India desde tiempos inmemoriales en las distintas escuelas del hinduismo, de las que el budismo procede. La mayor aportación del budismo a las escuelas chinas fue su experiencia metódica en la observación de los procesos mentales. Más psicológica que religiosa, pues, no se libró no obstante, ni en India, ni en China, de ser tergiversada.

Si el taoísmo y el budismo llegaron a considerarse religiones no es tanto porque fuesen caminos de perfeccionamiento de la propia conciencia como porque el objetivo de estos caminos suele malinterpretarse. Es fácil suponer que lo que se pretende lograr es algo así como el elixir de vida. Los seres humanos siempre han tenido la necesidad de ampararse en una instancia superior que los libre del miedo a morir y les dicte las pautas a seguir. La cuestión de la inmortalidad fue clave en la progresiva deformación de las enseñanzas sapienciales. Con la influencia del budismo tántrico y el chamanismo proveniente del Tíbet y del sur de China y la protección de los gobernantes que la favorecieron por estrategia o por sus personales inclinaciones, la búsqueda de la inmortalidad se convirtió en el objetivo de las principales ramas del taoísmo, lo cual no deja de ser curioso, puesto que la idea de una inmortalidad personal entra en clara contradicción con los fundamentos de ambas escuelas. En el universo taoísta donde nada hay que no esté en perpetua transformación, ¿cómo conciliar el proceso de las mutaciones con la permanencia de una entidad personal? Si todo lo que hay está en cons-

tante devenir, ¿qué o quién podría permanecer? Pero también, ¿cómo puedo morir si formo parte del proceso? La cuestión es ¿qué es eso que no muere? Con respecto al budismo la idea de la inmortalidad resulta aún más inverosímil puesto que el principal objetivo es, explícitamente, tomar conciencia de la irrealidad del yo. Para el budismo, en efecto, la persona es una corriente de partículas que aparecen y desaparecen, algo así como una trayectoria o flujo de energía que va modificándose en una cadena de acción infinita. ¿Cómo imaginar, pues, de nuevo, una entidad permanente? ¿Cómo no entender que incluso la propia muerte resulta ser un espejismo?

La interpretación de los caminos interiores como caminos de inmortalidad resulta ser poco más que un gran equívoco del que pocas escuelas se libraron. «Voy a enseñaros el estado de no-muerte», decía Gautama, el *buddha*, y su enseñanza versaba sobre la supresión de los deseos. Sin embargo, también en ella quisieron hallar un paraíso y la palabra *nirvāna*, que literalmente significa «no agitación», se convirtió en un Más-allá. ¡Con qué facilidad se tergiversan las palabras! Y ¡con qué prontitud se cierran las sendas poco transitadas!

Tanto el taoísmo como el budismo fueron propuestas o vías de conocimiento de la naturaleza del universo y de lo humano, métodos para la abertura de otros estados de conciencia o, simplemente, la conquista de una lúcida ignorancia. Nada que ver, pues, con las creencias, que cuando se introducen en estos lugares, de inmediato los pervierten.

Poco tendría que ver también, por otro lado, la vertiente práctica de estas corrientes con la filosofía si esta se entiende exclusivamente, como ha sido el caso en la filosofía occidental, como discurso teórico, lo cual es bastante absurdo considerando el hecho de que, como afirmaba Kant, los conceptos sin experiencia son vacíos. Habremos de recordar aquí el origen griego de la palabra filoso-

fía como amor (*filo*) a la sabiduría (*sophía*). Un amor que es un tender-hacia el conocimiento, una inclinación, en definitiva, un camino. El *philosophos* es, pues, aquel que emprende un camino, lo cual no ha de confundirse con la elaboración de los sistemas racionales que de sus palabras deriven. El conjunto de esos sistemas es el que conforma, sin embargo, la «historia del pensamiento» que se nos enseña en Occidente, y es también lo que les ha permitido a nuestros académicos suponer que la filosofía era una forma de pensamiento exclusivamente europea. Todo saber de experiencia anterior o incluso paralelo al rescate del platonismo por parte de la escuela de Atenas y la cristianización de los principios aristotélicos fue considerado prehistoria.

Fruto de una ceguera etnocéntrica o, simplemente, de la desidia ante la perspectiva del esfuerzo que supone acercarse a un inmenso fondo bibliográfico que pudiese hacer tambalear mínimamente sus propios sistemas, nuestros intelectuales obviaron igualmente los desarrollos discursivos que tuvieron lugar a partir de otros presupuestos que no fuesen los suyos. Es bastante frecuente aún, en nuestros recintos académicos, oír las voces de quienes, en pos de Hegel, niegan que el ejercicio de la racionalidad discursiva pudiese haber existido en otras tradiciones que no fuesen herederas de Grecia.

No es en absoluto cierto que no se hubiesen elaborado, en China tanto como en India, sistemas discursivos de igual envergadura que los que se dieron en Europa. Lo que sí es cierto es que la filosofía que resultó cristiana difícilmente podía tolerar un pensamiento cuyos presupuestos iniciales fuesen distintos de los propios. A partir de Parménides, los griegos empezaron a pensar a partir de un concepto: el «ser» (y su negación racional: el «no-ser»), un verbo que al transformarse en sustantivo convertiría el mundo en un conjunto de seres determinados, idénticos a sí mismos y, como tales, pensables. A partir de

allí todo, en su universo, se detuvo. La realidad se dividió en cosas existentes definidas por sus nombres, cosas «identificables»: semejantes a sí mismas y, por tanto, verificables, la idea de verdad decantándose así, desde sus inicios, en el crisol gramatical de las lenguas indoeuropeas. También es cierto que los griegos trataron de pensar a partir de cero y no sobre cimientos tradicionales o religiosos predispuestos. Pero, en esto, la filosofía europea no siguió precisamente a los griegos. Si por filosofía nos referimos a una investigación racional que inicie su andadura poniendo entre paréntesis las ideas heredadas de otros ámbitos, la primera en tener que excluirse habría de ser sin duda la filosofía de Occidente, que al cristianizarse cerró la puerta de la honestidad intelectual abierta por los griegos. Entre el talante inicial de griegos y la filosofía europea de hasta mediados del siglo xx se extiende un ancho abismo teológico cuyas dos vertientes, teísmo y ateísmo, no son sino dos caras de la misma moneda. Ni siquiera el propio Descartes logró salvarlo más allá de su *cogito*. Entender la filosofía como *epojé* radical —lo cual suscribo— equivaldría a reducir su historia europea a muy poca cosa aparte de la lógica de Aristóteles o el *Tractatus* de Wittgenstein.

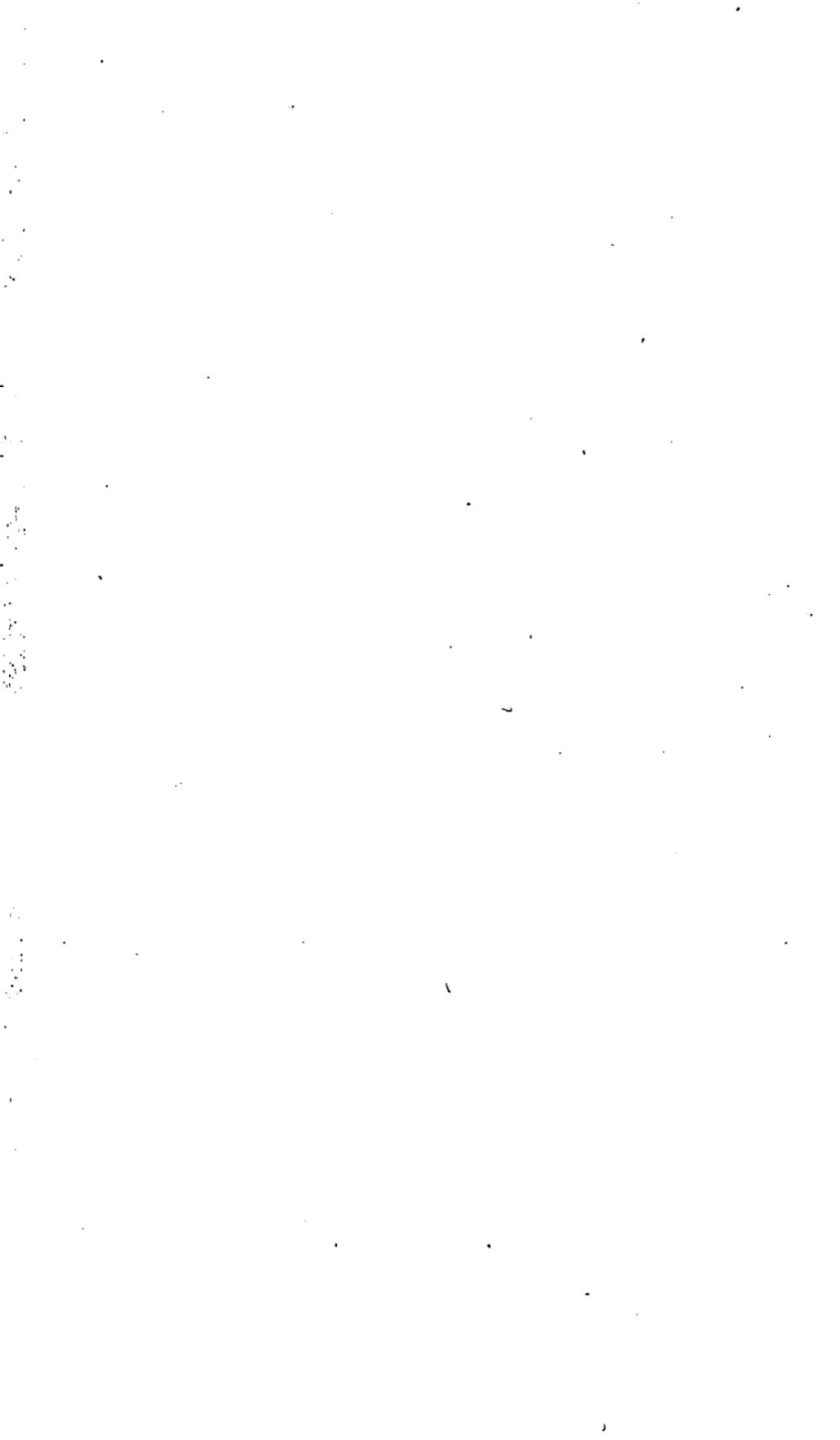
Suponer, por otra parte, que no existiera en otras culturas una escolástica tan valiosa o más que la europea es síntoma de un etnocentrismo tan sólo atribuible a la ignorancia que hemos acariciado durante siglos. Las discusiones filosóficas fueron una práctica común entre los siglos iv y ii a.n.e. tanto en el reino de Gandhara, en el Imperio persa, en universidades como la de Nālandā, en India, y por supuesto en China, en sus múltiples centros de estudio y escuelas de traductores. Fueron famosas allí, durante los Reinos Combatientes, las controversias que tuvieron lugar entre los distintos herederos de los letrados (los *shi* o funcionarios estatales) de la época anterior: confucianos, legistas (hábil retóricos al servicio del po-

der), lógicos o nominalistas (preocupados por la relación entre realidad y lenguaje) y taoístas. Las escuelas de pensamiento se multiplicaron en China a lo largo de la historia y en ellas no faltaron los debates, ni el uso de la lógica deductiva, ni la retórica, ni el cuestionamiento del lenguaje, ni siquiera las derivas sofisticadas. Los monasterios budistas se ofrecían como lugares de retiro donde también se celebraban encuentros y debates entre pensadores de las distintas tendencias.

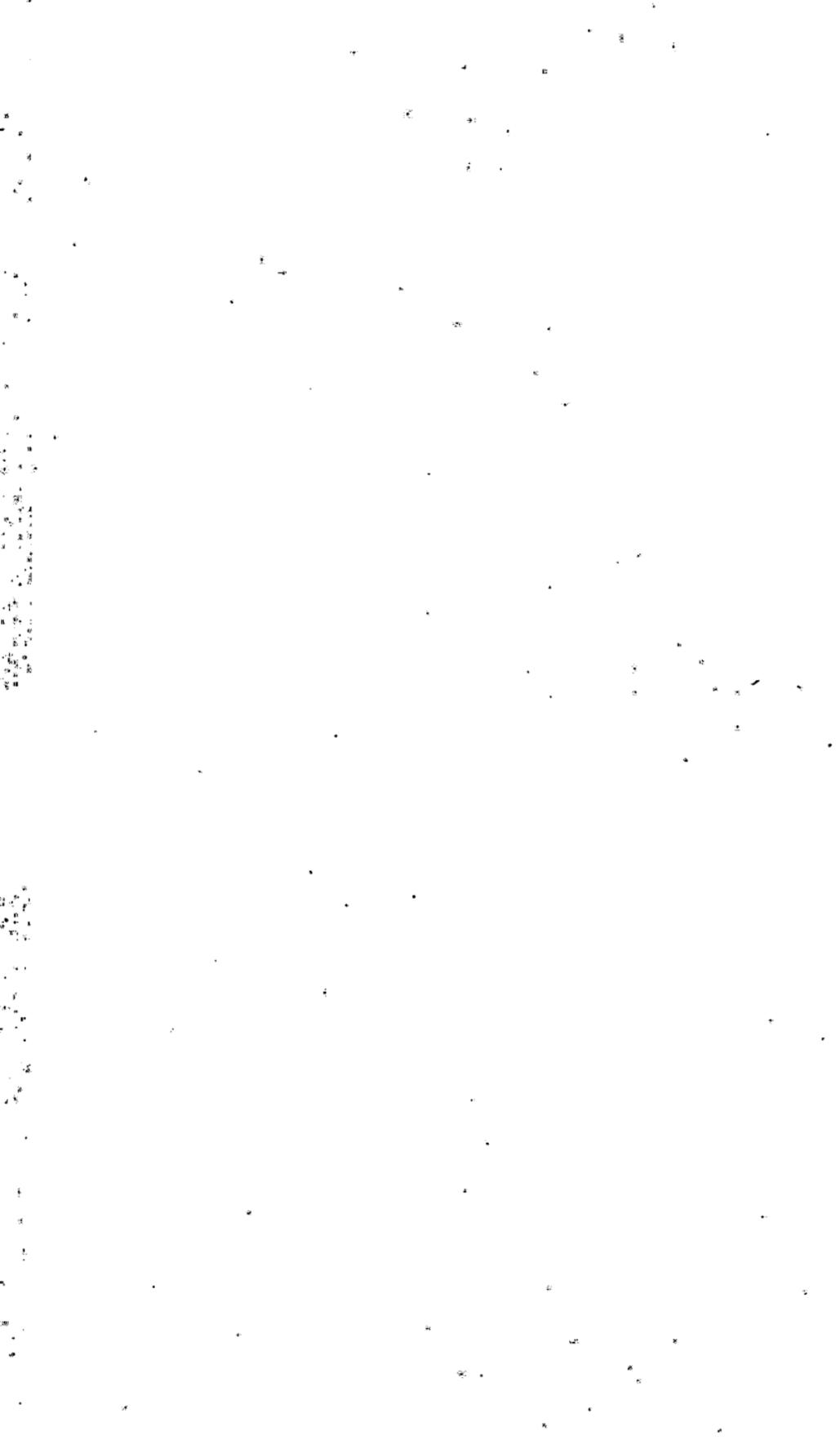
La diferencia entre la tradición indoeuropea y la china no radica, pues, en la capacidad de sistematización teórica, sino más bien en la manera que cada una tiene de concebir el mundo. Nuestra palabra «concebir» (*concipere*) significa originar en el cuerpo, y resulta curioso que un pueblo tan alejado de las lenguas románicas supiese expresar, mejor que cualquier otro, la corporeidad del pensar. En el imaginario chino, no hay ningún espíritu distinto de la materia, lo que hay es sopro (*qi*), un sopro que en su corriente, en su trayecto, adopta formas diversas. No hay lugar, en el imaginario chino, para las dualidades a las que somos aficionados en Occidente. No hay dualidades, sino relaciones, mutaciones, transformaciones. Fuerzas opuestas *-yin y yang-* de un mismo sopro que, en continuo movimiento, interactúan y se transforman la una en la otra. Mutaciones. Ritmo. Relaciones. El pensamiento chino no se sostiene sobre conceptos, sino en la observación de la naturaleza cambiante y cíclica del universo. Observación del sopro, sus trayectorias, sus evoluciones, sus modulaciones, en las formas concretas. El universo es orgánico, en él nada es inerte. El conocimiento, por tanto, no es, no puede ser intelectual en el sentido en que solemos entender esta palabra. Conocer es igualmente un proceso orgánico. La inteligencia es física, el pensamiento es cuerpo y, en tanto que cuerpo, se activa al contacto con el mundo. El conocimiento es camino, conocer es estar en camino. Este era precisamente el

significado de la antigua palabra *dao*, previo al sentido cosmológico que le atribuyeron los taoístas. El *dao* era la vía: el camino, el caminar, y también el habla, de modo que el *dao* era, ante todo, un modo de proceder, una forma de actuar. Al chino nunca le ha interesado edificar mundos de ideas que resultasen inútiles a efectos prácticos. El camino va haciéndose a medida que caminamos por él, dijo Zhuangzi muchos siglos antes de que lo escribiera Antonio Machado. Esta es también la razón por la que, al sinizarse, el budismo —de raíz indoeuropea— perdiese gran parte de su caudal especulativo y le otorgase, en cambio, más valor a la experiencia inmediata. Esto no hace la filosofía menos filosofía, simplemente le devuelve la conciencia de su razón primera: la concordancia de la acción con la necesidad. Práctica antes que epistémica, la filosofía en sus inicios es una ética: el intento de paliar el olvido de las leyes que intuitivamente todo animal conoce. Una ética y un saber: la recuperación de un conocimiento que antes de racionalizarse ha de intuirse: percibirse.

El legado de Confucio, de Zhuangzi, de Laozi o de Huineng es aquel del filósofo en su sentido originario: el conocimiento como un tender-hacia, nunca cerrado, nunca concluido. El filósofo como aprendiz y como caminante. Un camino que nunca se anda sin el cuerpo, siempre en un medio, por tanto, y en relación con él. En este contexto y con el convencimiento de que ni el «ser» ni los dioses eran necesarios es como quiero reivindicar aquí la palabra «sabiduría», como resultado de la actividad de una conciencia-cuerpo, una organicidad del pensar que la convierte en una forma de la sensibilidad.



I
LA TRADICIÓN



CULTIVO, CULTO Y CULTURA

Si correspondiese hablar de cultura con respeto a algún pueblo en particular, sin duda este sería el chino. Cultura, culto y cultivo son tres palabras emparentadas que derivan de un mismo verbo latino, *colere*, que significa «cultivar», y cuya raíz indoeuropea (*-kwel*) significa «revolver la tierra». Fundamentalmente agrícola, el pueblo chino nunca perdió de vista esa triple dimensión. Cultivar: cuidar para hacer habitable. Cultivar la tierra que nos proporciona el alimento, cuidar el medio al pertenecemos. El cuidado es una suerte de respeto, el reconocimiento de una misma condición. Cultivar, sin agredir, aquello que nos permite sobrevivir en un medio que nunca nos fue del todo propicio. Luego, está la idea de sacralidad. Es este el paso de la intuición sensible al concepto, en el que interviene la voluntad de controlar los elementos. Una cultura es el resultado del esfuerzo de las sociedades humanas por acomodarse en un entorno regido por fuerzas que si bien son incontrolables pueden, no obstante, resultar en cierto modo predecibles. Se trata, pues, de asegurarse lo favorable, evitar lo nocivo. De allí la necesidad del pacto, la organización del sacrificio, los rituales: repeticiones simbólicas, propiciatorias, para la regeneración periódica de la tierra. Sobre ese cultivo, se establecerán las costumbres que, con el tiempo y un cierto olvido, se transformarán en tradición. La palabra cultura designará entonces, en senti-

do restringido, la peculiar manera con que un pueblo construye sus saberes.

LAS CINCO RELACIONES PIEDAD FILIAL Y RITUALES FUNERARIOS



A pesar del cambio radical que supuso la revolución de 1912, el pasado ha seguido presente, en China, en gran parte de las costumbres y los rituales de sus poblaciones. Hasta la historia más reciente, las diferencias entre las clases sociales marcaban también las obligaciones ritualistas. La vida cotidiana del soberano y de la nobleza estaba sometida a rituales extremadamente complejos y rígidos.

Algo había, no obstante, en lo que no se diferenciaban: la observancia de las cinco virtudes correspondientes a las cinco relaciones sociales. Estas cinco relaciones (las de padre-hijo, esposo-esposa, hijo mayor-hijo menor, amo-criado y amigo-amigo) estaban ya establecidas en el año 2255 a.n.e. con sus correspondientes ceremonias. Más que polaridades relativas, se trataba de auténticos sistemas relacionales. La primera de estas relaciones, la piedad filial, clave de la organización tanto familiar como estatal, fue considerada como la virtud principal a partir del emperador Shun, el quinto soberano legendario, de quien se cuenta que llegó a gobernar precisamente por poseerla. Shun procedía, al parecer, de una familia muy mal avenida a la que había logrado armonizar mediante la práctica del amor filial. Al tener conocimiento de ello, su predecesor, el soberano Yao, pensó que si había logrado pacificar por este medio a su familia también podría hacerlo con un Estado, así que lo designó como su sucesor.

Puede decirse que la cultura china ha sido, ante todo, en tiempos ancestrales, el resultado de la observancia de un código de costumbres para la preservación de los deberes mutuos de estas cinco relaciones. Cada relación no implicaba solamente los deberes que le correspondían a uno de los miembros para con el otro, sino que a cada deber le correspondía un derecho y a cada derecho, un deber, por ambas partes. Si al hijo le corresponde el deber de la piedad filial, el padre tiene el derecho de ser respetado, pero también tiene el deber de tratar al hijo con benevolencia y el hijo, el derecho a ser tratado de este modo, pues poco respeto puede esperar un padre de un hijo al que maltrata y poca bondad puede esperar un hijo de un padre al que no respeta. Esto también se aplicaba a la relación entre el soberano y los súbditos, puesto que aquel era considerado como la cabeza de una gran familia. Tengamos en cuenta que en China el individuo no se ha entendido nunca como una célula auto-expresiva, sino como un ser social. Si el

sistema comunista no tuvo dificultad en implantarse en China fue debido, precisamente, a su estructura radicalmente comunitaria. El gran organismo, la gran comunidad, es la sociedad toda entera, su célula es la familia y así como está estructurada la familia lo estará el Estado.

De la piedad filial derivan no solamente los deberes ceremoniales del hijo para con su padre durante la vida de este, sino también el cuidado de su alma después de la muerte, con complicados y larguísimos rituales de duelo.

Los textos más antiguos hablan de dos almas, un alma *yin*: el *po*, y un alma *yang*: el *hun*. Estas almas son principios dinámicos que, al igual que en el resto del cosmos, han de mantenerse en equilibrio. En el momento en que se separan, el individuo muere. Cuando esto sucede, una de ellas se queda revoloteando junto al cadáver mientras la otra, más sutil, permanece en el Lago Amarillo esperando a reencarnarse y alimentándose de las ofrendas de los parientes, así como de los súbditos en el caso del soberano. De ahí la importancia de tener descendientes, pues el alma de quien no los tuviese no podría seguir siendo alimentada después de la muerte. Cuando un alma no era alimentada se convertía en un alma errante. A estas almas se las denominaba «duendes hambrientos». Los muertos, pues, dependían de los vivos que con su ofrenda entregan parte de su energía al alma que aguarda en los espacios intermedios. De ahí que el mayor daño que pudiera infligirse a un enemigo no fuese darle muerte, sino eliminar a todos sus descendientes. Esa era la venganza que un hijo tenía el deber de cumplir en caso de que su padre hubiese sido asesinado.

Otro de los muchos elementos de las prácticas rituales relacionadas con ello es el de la tableta funeraria. El difunto era representado normalmente por una pieza de madera: la «tableta ancestral», en la que se grababan sus datos personales. En esa tableta es donde va a morir una de las almas del difunto, por lo que constituye algo más

que un símbolo. Una de las ceremonias de apaciguamiento del espíritu del muerto consiste en la celebración de una comida junto a la tableta entre el descendiente y el difunto, representado por un pariente o un antiguo sirviente al que se denominaba «el honorable cadáver».

LOS TEXTOS

Al incansable trabajo de recopilación de Confucio y su escuela se atribuye el conocimiento que se tiene de los primeros documentos de la historia de China, sus primitivas tradiciones y sus creencias. Durante el período de unificación que siguió al de los Reinos Combatientes, a inicios del siglo III a.n.e., Qin Shi Huang, el «Primer Emperador», ordenó la quema de los textos confucianos por considerar que representaban la mentalidad feudal de la época anterior. Se reconstruyeron después de su muerte con los fragmentos que se habían salvado de la quema y el dictado del anciano Fu-Sung, que los había memorizado. Los textos que conocemos hoy en día y que forman el canon de los clásicos son el resultado de la síntesis de ambas cosas:

- El *Libro de los Documentos (Shujing)*, que recoge un ingente material a partir de las primeras dinastías míticas, en el tercer milenio a.n.e.
- El *Libro de las Mutaciones (Yijing)*, más conocido en Occidente como el *I Ching*, cuya influencia en la concepción china del universo ha sido fundamental, como veremos. La traducción a caracteres de este libro, a la que Confucio añadió un comentario, se realizó alrededor del año 1150 a.n.e.
- El *Libro de las Odas (Shijing)*, selección de canciones antiguas en las que a menudo se apoyan los filósofos para refrendar sus dichos.

- El *Tratado de los Ritos (Liji)*, gran parte del cual probablemente fuese añadida por letrados neoconfucianos.

A estos cuatro libros hay que añadir también el *Libro de la Música (Yue)*, al que Confucio hace frecuentemente referencia, y los *Anales de Primavera y Otoño (Chunqiu)*, de los que sólo se conserva la parte correspondiente al ducado de Lu, la tierra natal de Confucio, entre el año 722 y el 484 a.n.e.

EL LIBRO DE LAS MUTACIONES



El *Libro de las Mutaciones (Yijing)* es el primer texto pre-filosófico a la vez que pre-científico chino. Se conoce también como *Libro de Adivinaciones* porque el método que establece reemplazó para tales fines los caparazones de tortuga y los tallos de aquileia. Durante la época de los Shang (ss. XVIII-XI a.n.e.) los caparazones de tortuga se utilizaban estudiando la forma de las grietas que

se formaban en ellos al calentarlos sobre el fuego. Hacia el siglo XI a.n.e., empezaron a utilizarse los tallos de aquilea, hasta que estos fueron sustituidos por los signos —líneas enteras y líneas quebradas— cuyas combinaciones dieron lugar a las 64 figuras o hexagramas que componen el *Libro de las Mutaciones*. La predicción del curso de los acontecimientos por este medio supone el comienzo de la utilización de un sistema de representación basado en el cálculo binario (los trazos enteros significando el sí, las partidas el no) y la observación de sus posibles combinaciones. Más que de un sistema oracular, se trata de un método de inducción que permite estimar las situaciones e inferir las posibilidades de su desarrollo. ¿Acaso no sigue la ciencia el mismo procedimiento? «Prever una buena o mala fortuna, anticipar lo que aún no ha llegado a ser, no tiene que ver con un conocimiento mágico, sino simplemente con la inducción a partir de los signos», dijo un comentarista del siglo I.¹ Pero no se trata tan sólo de anticipar los acontecimientos, sino de averiguar la forma correcta de actuar en cada circunstancia. Esta es, comentaba Richard Wilhem, la cuestión que hace del *Yijing* algo más que un libro de predicciones. Alguien, por primera vez, no se daba por satisfecho con conocer el porvenir. Quería también saber cómo actuar.²

Aunque no aparece reconocido como texto canónico hasta el siglo II a.n.e., atribuido tradicionalmente a figuras legendarias de la Antigüedad o incluso a Fuxi, el primer humano, el *Yijing* permea por entero el pensamiento chino desde los albores de esta civilización. En él se encuentran ya los fundamentos tanto de la metafísica y la cosmología como de la ética y la teoría política que se

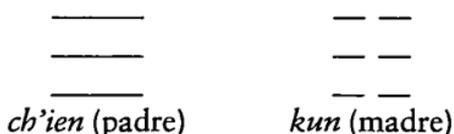
1. Wang Chong, *Lunheng* 77, citado en Cheng, A., *op. cit.*, p. 277.

2. Wilhem, R., *I Ching. El Libro de las Mutaciones*, Barcelona, Edhasa, 1985, p. 65.

desarrollarían posteriormente por unos y por otros. Fue de hecho, al parecer, el único libro que se salvó de la quema de los textos confucianos con el cambio de régimen al final de los Reinos Combatientes.

La idea de base, a la vez muy simple y de una extraordinaria riqueza, está ya contenida en el título del libro, puesto que *yi* designa el proceso de mutación. A diferencia del griego, el chino no entiende el universo como un conjunto de entes, sino como el resultado de la acción de dos fuerzas complementarias que intercambian cíclicamente su prevalencia. De la actividad de estas dos fuerzas surgen todas las formas posibles. Ahora bien, para que un sistema pueda dar cuenta de esto, habrá de contemplar las posibilidades de transformación y sus consecuencias y, habida cuenta de que la modificación de uno solo de sus elementos acarreará la modificación de la situación toda entera, no podrá ser nunca un sistema cerrado. El *Yijing* es, por eso, un sistema abierto.

Antes de que le fuesen añadidos sendos apéndices y comentarios, el libro constaba tan sólo de unas figuras diagramáticas formadas por líneas enteras y líneas partidas que pronto se reunieron formando ocho trigramas (8 combinaciones de tres líneas). La línea entera (en principio una cuerda lisa) representaba el elemento *yang*: la rigidez, el uno, idéntico a sí mismo; la línea partida (en principio una cuerda con nudo), el elemento *yin*: la flexibilidad, el dos, la diferencia. Los dos trigramas máximamente representativos de los opuestos serían, lógicamente, el formado por tres líneas enteras, simbolizando el padre, y el formado por tres líneas partidas, simbolizando la madre. Los demás recibirían el nombre de hijos e hijas.



La combinación de cada dos de estos ocho trigramas o figuras simples formaría los 64 hexagramas o figuras compuestas de seis líneas.

Yin y *yang* significan, literalmente, la ladera oscura y la ladera soleada de una montaña. Sombra y luz es lo que en sus inicios indican estas palabras. Ninguno de los opuestos tiene preferencia: lo que ahora está iluminado luego se oscurece y lo que se oscurece se ilumina. *Yin* y *yang* son fuerzas opuestas cuya interacción genera el universo. Estos opuestos en ningún caso se excluyen, sino que se complementan. Esto no es privativo del pensamiento chino, también en el hinduismo hallamos esa complementariedad. Lo característico de la concepción china es que no sólo se complementan, sino que también intercambian sus valencias ya que, en cuanto llega a su máxima potencia, el uno se convierte en el otro, de modo que el *yin* engendra el *yang* que alberga en su interior y el *yang* engendra el *yin*. La luz se convierte en sombra y donde había sombra se extiende la luz. Lo fuerte se hace débil y lo débil, fuerte; lo duro pierde su dureza y lo blando se endurece. Lo fuerte tiene tendencia a expandirse y al hacerlo se debilita, se descompone y se divide; lo débil, en cambio tiende a concentrarse, y de esta manera se hace fuerte. Lejanamente, nos llega como un eco la doctrina del griego Anaxímenes según la cual los elementos que dan lugar al mundo empírico se forman a partir de la condensación y el enrarecimiento del aire, es decir, por un proceso de transformación del hálito primero. Ese hálito, aquí, será el soplo (*qi*) cuya actividad da lugar al universo.

El *qi* es un término muy antiguo que ya aparece inscrito en los huesos oraculares de la dinastía Shang. Originalmente significaba bruma, neblina, vapor y, más concretamente incluso, como parece indicar su ideograma, el vapor que se eleva del arroz al cocerse. Utilizado para representar el soplo o la energía vital, esta noción iría

cobrando importancia en el taoísmo y, más tarde, en la época de los Han, con la escuela yinyang, donde el *yin* y el *yang* serían entendidos como dos fases de un mismo soplo (*qi*) que alternaría entre las fases de contracción y expansión.¹

El *yin* y el *yang* no sólo no deben considerarse opuestos, sino que tampoco es correcto pensarlos en términos valorativos. Lo fuerte no es mejor que lo débil, ni la luz mejor que la oscuridad, ni el ardor mejor que el hielo. Lo que ofrece el *Yijing* no es un sistema moral —aunque pudiera ser utilizado a estos efectos— sino metafísico y cosmológico. Lo fuerte y lo débil no sólo se complementan y se transforman mutuamente, sino que se contienen mutuamente, indicando así la relatividad de todo cuanto existe. Tampoco es correcto, como suele hacerse, definir estos principios como femenino y masculino, activo y pasivo; porque, en realidad, más que polos opuestos son, en palabras de Isabelle Robinet, «líneas de fuerza, direcciones que por naturaleza tienden a cruzarse y a mezclarse, a jugar la una contra la otra, la una con la otra, a engendrarse y a la vez a impulsarse, anularse y alternar, líneas de fuerza cuya función es la de dibujar una doble sintaxis de polaridad y ambigüedad. [...] Puede decirse que Yin y Yang son dos polos extremos, dos instancias ideales cuya existencia es tan sólo conceptual y didáctica, que no existen en el mundo, sino que hacia ellas tienden todas las cosas en mayor o menor medida. [...] Son el principio de la diferencia que crea la atracción, y del devenir y la multiplicidad que nacen a partir de sus combinaciones; pero también son, por la correla-

1. Habríamos de esperar al siglo xx, concretamente a partir de las observaciones de Edwin Hubble en 1929, para que a alguien, en Occidente, se le ocurriese proponer la idea de que el universo pudiese contraerse y dilatarse. Y no es, por supuesto la única en la que los chinos nos llevaron milenios de ventaja.

ción que las une, el testimonio de una unidad de fondo subyacente en el mundo».¹

La idea de esta unidad de fondo es lo que hallaremos desarrollado en el taoísmo.

El conocido diagrama del *yin-yang* es suficientemente explícito. El universo es representado en él por un círculo partido por una línea divisoria que al curvarse se integra, por ambos extremos, en la circunferencia, como lo harían los extremos (verticales y horizontales) de la esvástica, el antiguo símbolo indoeuropeo (desgraciadamente tan mal utilizado en nuestra historia), para indicar la fuerza rotativa del universo dinamizada por el movimiento complementario de los opuestos. En el centro de ambas partes, una blanca y otra negra, un pequeño círculo del color contrario subraya la relatividad de cada una de ellas y su intrínseca complicidad.

Dinamismo, circularidad (retorno), relatividad y complementariedad son, pues, las características de la concepción china del universo. Todo, en el universo, es el resultado del movimiento de dos fuerzas contrarias que intercambian sus propiedades y nunca permanecen estables. Pensar el mundo desde allí es pensar en términos de reciprocidades, relaciones, intercambios y, por supuesto, de relatividad.

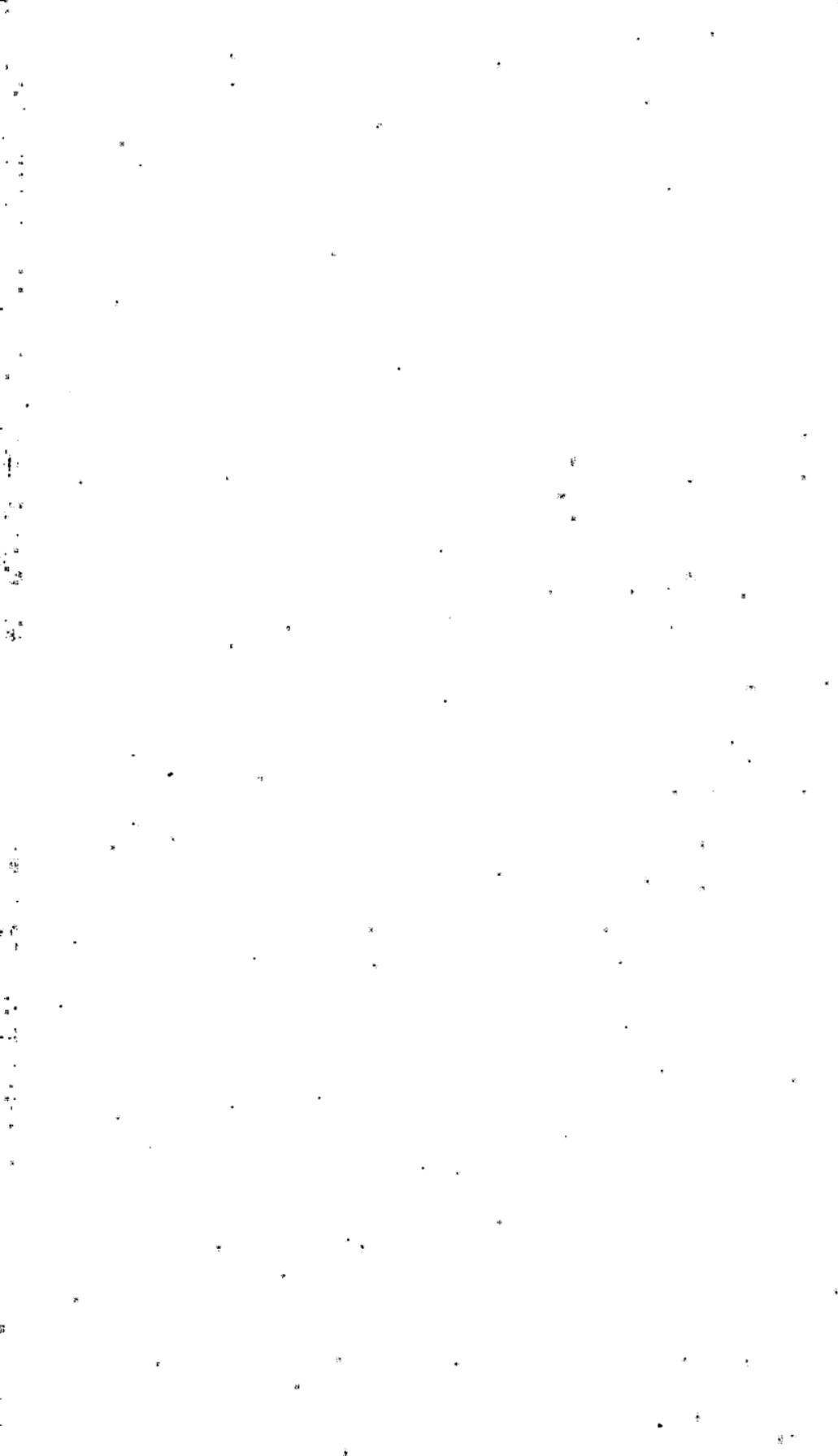
A la colección de signos de los que inicialmente constaba el *Yijing* vinieron a añadirse, a partir de Confucio y hasta comienzos de los Han, diversos comentarios que le proporcionaron a este texto los elementos necesarios para convertirse en el punto de partida de disciplinas aparentemente tan enfrentadas como la confuciana y la taoísta. Tanto la doctrina confuciana del «medio» como la cosmología taoísta hallaron en él su fundamento. La ley de la alternancia como principio supremo, la varia-

1. Robinet, I., *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, París, CNRS Éditions, p. 11.

ción como lo único invariable, la multiplicidad como despliegue del uno, el germen como lugar de equivalencia y posicionamiento del sabio, el abandono de las formas y el retorno a la simplicidad, la quietud como vía para la restauración del equilibrio, incluso la filosofía de los nombres y el abandono de estos, todo ello se sustenta –se sostiene y se alimenta– en el juego representativo de un universo de combinaciones. Ramas enteras y ramas partidas. Líneas que forman signos. El 1 y el 0, el sí y el no, el hay y el no hay –el cero entrando a formar parte, tempranamente, de la matemática china–. Y entre ellos, un movimiento: un soplo. Este es el diseño. Perfectamente simple en su complejidad.

II
CONFUCIANISMO





CONFUCIO: UN SABIO ENTRE DOS MUNDOS

Pocas etapas de la historia conocida de la humanidad fueron tan importantes para el pensamiento como la que transcurre entre los siglos VI y V a.n.e. El siglo VI era en Grecia la época de los presocráticos; en India, la de Siddhārta Gautama, en China, la de Confucio. El V lo sería de Sócrates y de Platón.

Aquellos tiempos no eran, en China, propicios a las elucubraciones metafísicas. En cambio, sí que podían serlo para la elaboración de un modelo ético y político encaminado a lograr la estabilización de unos reinos desunidos que amenazaban con hundir en el caos el orden, supuestamente ideal, de las antiguas dinastías. A finales de la dinastía de los Zhou occidentales, en torno al 770 a.n.e., habida cuenta de que las distancias y la dificultad de las comunicaciones hacían imposible la buena gestión de un gobierno centralizado, se optó por un régimen feudal. Se repartieron amplios territorios entre los generales, a los que se dio plena jurisdicción a cambio de protección y vasallaje. Esta decisión se volvió contra el monarca, como era de esperar. Los señores se convirtieron en reyes de sus tierras y cada uno de ellos ambicionó la supremacía sobre los demás feudos. Así se originaron las casas feudales, cinco de las cuales rivalizaron entre sí, conquistando sucesivamente la hegemonía.

Según las crónicas, Kongzi: el «maestro Kong», conocido en Occidente como Confucius, nació en el año 551 a.n.e., bajo los Zhou orientales, a finales del período de Primaveras y Otoños, y murió en el año 479 a.n.e., durante la hegemonía de la cuarta casa feudal, la del reino de Wu. Su vida transcurrió, por tanto, en una época difícil, de transición en todos los sentidos, que marcó el final de una sociedad y el comienzo de otra y desembocaría finalmente en la unificación del Imperio. Esto hace de Confucio un personaje a caballo entre dos mundos, el mítico y el histórico, y de su modelo ético, una bisagra entre los tiempos sacrificiales —el de las alianzas entre los vivos y el mundo de los ancestros y de las fuerzas cósmicas— y el de los pactos entre los vivos.

Confucio pertenecía a la clase social de los *shi*, una clase intermedia entre la nobleza guerrera y el pueblo artesano y agricultor que terminaría formando más tarde la clase de funcionarios-letrados del Imperio.¹ Fue desde muy pronto encargado de asuntos administrativos y ministeriales. La tarea del consejero del gobierno no era sin duda fácil en esos tiempos convulsos, pues ¿cómo enseñar a gobernar pacíficamente cuando lo que hay es un estado de guerra permanente? ¿Cómo poner en práctica las cualidades requeridas para un buen gobierno: la confianza, la rectitud, la justicia y la ecuanimidad, cuando lo que hay es la guerra de todos contra todos? ¿Cómo no fracasar en el empeño cuando la finalidad del gobernante no es el bienestar del pueblo sino el propio, y su preocupación, la militarización de su Estado y la manera de recaudar fondos para sustentar las tropas?

Confucio tenía claro que la principal tarea del filósofo consistía, ante todo, en educar a los reyes en la tarea del gobierno, y esto es lo que se propuso cumplir. Pero aun

1. El término «letrado» se inventó, en realidad, en Europa en el siglo XVIII. Cf. A. Cheng, *op. cit.*, p. 64.

cuando el orden mítico hubiese sido tan perfecto como quería imaginarlo, restaurarlo era, evidentemente, algo bastante complicado. El ideal del gobernante sabio, que no mucho más tarde sería igualmente el de Platón, sin duda era y seguirá siendo una utopía, e inútil es decir que ambos acabaron decepcionados por igual. A los cincuenta años, el maestro Kong abandonó el reino de Lu. Durante doce años peregrinó por otros reinos ofreciendo sus servicios a sus respectivos gobernantes. Todos le decepcionaron por igual. «Hace mucho tiempo que el mundo ha perdido la vía, así que el cielo va a encargarle a vuestro maestro que despierte al mundo como un gong», dijo el jefe de la guarnición a los discípulos de Confucio al salir de una entrevista con él en la frontera del reino de Wei. No fue así. Confucio volvió a su tierra natal y se dedicó a la enseñanza. Murió con el sentimiento de haber fracasado.

LA ENSEÑANZA

Al igual que la de Sócrates y la de Siddhārta Gautama, la enseñanza de Confucio nos ha llegado a través de sus discípulos. Sin el testimonio de los más allegados y los comentarios de las siguientes generaciones, la enseñanza de estos primeros filósofos no habría tenido la influencia que tuvo en las respectivas regiones en las que se impartió. Pero esto tampoco habría ocurrido si su vida no hubiese sido también un ejemplo de coherencia. Cada uno de ellos vivió de acuerdo con lo que enseñaba y lo que enseñaba era, ante todo, la necesidad de comprender la naturaleza humana.

La enseñanza de Confucio ha llegado hasta nosotros en forma de fragmentos y comentarios provenientes de fuentes y épocas diversas. La colección, conocida como *Analectas* o *Conversaciones (Lunyu)* es una recopilación de los dichos y hechos de Confucio realizada por sus dis-

cíbulos más directos. La copia más antigua que se conozca data del siglo III n.e. y es una síntesis de otras anteriores. A este libro vienen a añadirse dos breves tratados que nos han llegado a través del neoconfuciano Zhuxi (siglo XII): el *Daxue* o *Gran Estudio*, un comentario de su discípulo Zengzi, y el *Zhingyong* o *Invariable medio*, atribuido a Zizi, nieto de Confucio y discípulo de Zengzi. A estos dos comentarios les seguirá posteriormente el *Mengzi*, la obra de Mencio, discípulo a su vez de Zizi.

La exégesis de los textos sapienciales más antiguos es algo que se ha practicado en todas las culturas de larga tradición. El propio Confucio se consideraba a sí mismo como un simple comentarista de los libros ancestrales: «Transmito la enseñanza de los Antiguos sin añadir nada nuevo, pues me parece digna de fe y de adhesión»,¹ dice en las *Analectas* (VII, 1). Confucio no pretendía instaurar un orden nuevo ni dictar una filosofía original sino transmitir los valores atribuidos a los emperadores míticos que, según pensaba, habían sabido mantener la paz de acuerdo con el orden natural. De allí la relevancia que les otorgaba a los antiguos documentos, a los dichos y las canciones que recopilaba sin descanso deseando aprender en ellos algo de aquella antigua sabiduría.

Y es que la enseñanza de Confucio consistía ante todo en aprender a aprender. Aprender es principalmente una actitud, una disposición al silencio y un ejercicio. No se aprende para repetir la letra o el gesto, sino para comprenderlos y actuar, dependiendo de las circunstancias, de acuerdo con lo aprendido. La lengua francesa aún conserva la expresión en la que «aprender de memoria» se dice «*apprendre par cœur*», una expresión que tendría todo el sentido en una cultura como la china en la que la

1. Para las *Analectas*, salvo excepciones que indicaré aquí, seguiré la traducción francesa de Anne Cheng en *Entretiens de Confucius*, París, Seuil, 1981.

inteligencia y el corazón no son cosas distintas. La intención de Confucio no era la de enseñar fórmulas nuevas, no se trataba de inventar sino de disponer la atención de modo que pudiese restaurarse algo que se hubiese dañado. Recordar algo que se hubiese olvidado, reparar un olvido que permitiese curar, reorganizar.

EL INVARIABLE MEDIO

La ley que el Cielo ha puesto en el corazón del hombre se llama ley natural. La observación de la ley natural se llama Vía. Restaurar la Vía se llama enseñar.¹

Así se nos transmiten las palabras de Confucio en el *Invariable medio*.

El cielo (*tian*) no tiene, por supuesto, en el confucianismo, las connotaciones que esa palabra tiene en el universo cristiano. Nada que ver con un empíreo ni con un paraíso. El cielo es el principio impersonal que regula todas las cosas en el universo y permite que el *dao* actúe. La vía (*dao*) es una noción que asociamos comúnmente con el taoísmo, pero proviene, en realidad, de tiempos muy antiguos y tiene en el confucianismo una aplicación bastante más concreta. La vía designa, para Confucio, la manera de actuar de acuerdo con la ley del universo, tal como actuaban los Ancianos, de modo que el equilibrio siga manteniéndose en todos los dominios. La ley que el cielo ha puesto en el corazón del hombre es la ley natural, dice el texto, y su observación se llama vía. Si, pues, la enseñanza consiste en restaurar la vía, es que

1. *Invariable medio*, 1, según la traducción clásica de Séraphin Couvreur (1835-1919). A partir de aquí indicaré en el cuerpo del texto la procedencia de estos libros como: *Anal.* para *Analectas*, *GE*, para *Gran Estudio* e *IM*, para *Invariable Medio*.

algo ha fallado en el corazón del hombre. Algo ha sido alterado, que perturba el equilibrio y la armonía en la tierra. Algo, pues, había de ser restaurado.

No nos está permitido apartarnos ni siquiera un instante de la regla de nuestras acciones; si estuviese permitido apartarse de ella, no sería la regla. Por eso el sabio vigila y presta atención incluso cuando no ve nada que reclame su vigilancia; teme y tiembla incluso cuando no oye nada que deba atemorizarle. Para él, nada está más al descubierto que los secretos repliegues de su corazón y nada más manifiesto que los más pequeños indicios. Así que vigila con cuidado aquello que sólo él conoce. Cuando del alma no emerge ningún sentimiento de alegría, de cólera, de tristeza o de placer, se dice que está en equilibrio. Cuando estos sentimientos surgen en el alma sin rebasar la justa medida, se dice que están en armonía. El equilibrio es el punto de partida de todas las transformaciones y de todos los cambios que tienen lugar en el universo. Cuando el equilibrio y la armonía llegan a su punto álgido, cada cosa está en su sitio en el cielo y sobre la tierra, todos los seres se propagan y se desarrollan felizmente. (IM, 1)

La ley natural, que ordena las relaciones de todas las cosas en el universo, es la que también ordena el corazón humano. La enseñanza consiste, pues, ante todo, en estar vigilante para que pueda actuar. La sabiduría es ese conocimiento y esa vigilancia. Enseñar la vía es enseñar a restaurar el equilibrio, y esto no puede hacerse sino empezando por restaurarlo en uno mismo. Y aquí es donde la doctrina de Confucio se inscribe entre las enseñanzas sapienciales. El sabio, dice, es como el viajero que para llegar muy lejos empieza por lo más próximo, como el que para escalar una alta montaña empieza desde abajo. Y lo más próximo, en el ser humano, aunque oculto, sin duda es el lugar donde nacen las emociones. Observar, dice el

texto, «los secretos repliegues» del propio corazón, vigilar sus alteraciones, sus conmociones, y devolver al cauce sus energías. De eso se trata. Perfeccionarse a sí mismo es aprender a controlar los movimientos del corazón agitado y confundido por las pasiones (*GE*, VII); su grado más alto es saber permanecer en el invariable medio (*IM*, 2-3).

La vía no es seguida, lo sé. Los hombres inteligentes se pasan, los ignorantes se quedan cortos. La vía no es bien conocida, lo sé (*IM*, 4).

Todos dicen que conocen la vía, dicen que pueden hallar el invariable medio, pero no pueden perseverar en él más de un mes (*IM*, 7).

No hemos de olvidarnos aquí de la influencia del *Libro de las Mutaciones (Yijing)*, un libro que Confucio dice no haber nunca terminado de estudiar. El sabio ha de conocer el movimiento de los opuestos, su equilibrio, las leyes que rigen sus movimientos tanto en el universo como en el corazón humano. El equilibrio de los opuestos es necesario para que la sociedad pueda lograr un perfecto desarrollo. Es preciso que ambas fuerzas actúen, pero también es preciso conocer su curso para poder dirigir las. Nada es confuso en el universo, la relatividad de los opuestos no es principio de confusión sino de interacción. Conviene aprender a examinar la naturaleza de las cosas, distinguir lo necesario de lo accesorio, conocer las causas para poder actuar sobre la raíz, pues es más fácil actuar sobre el germen de un proceso que sobre el proceso cuando ya está en marcha. Las disputas, los pleitos y las guerras pueden evitarse si se actúa sobre las intenciones que los provocan. Conociendo la raíz podrán evitarse los daños, pues es fácil actuar en el punto donde se inician los cambios. «Si se pisa el rocío es que el hielo está cerca», dice el *Libro de las Mutaciones*. Una revuelta social no

estalla de pronto, sino que se va gestando progresivamente, por lo que importa estar atento. La causa verdadera de una revuelta es no haber advertido a tiempo el movimiento que conducía a ella.

Ahora bien, las leyes de las mutaciones no se aplican tan sólo a los cambios externos. Actúan de igual manera en los fenómenos naturales y las fluctuaciones sociales que en el corazón humano, pues nada hay en el universo que el soplo no atraviese. De modo que para controlar el mundo de los hombres será preciso saber controlarse a sí mismo y para comprender sus leyes, estas habrán de observarse en uno mismo. Observar las propias intenciones, los pensamientos secretos, los íntimos movimientos del ánimo, para «imprimir rectitud al alma» —como hubiese dicho el mismo Platón— controlando las pasiones (GE, VII, 1-2). Que las pasiones velan el alma es un tópico que encontraremos en todas las tradiciones sapienciales sólo que, tanto aquí como en las escuelas helenísticas, la pretensión no es la de alcanzar un logro espiritual, sino hallar la mejor manera de gobernar lo humano, en el ámbito personal y en el comunitario. Quien no pudiese controlar su propio *pathos* sería incapaz de gobernar una familia, cuanto menos un pueblo. Y esta es la meta de la enseñanza confuciana: perfeccionarse a sí mismo para reformar a los demás (GE, IV). En esto consiste el «gran estudio».

El *invariable medio* es el punto equidistante de cualquier exceso. Perfeccionarse a sí mismo significa ejercitarse en la ecuanimidad, pues con el ánimo templado y la voluntad centrada, la acción será la correcta. Sabio es aquel que sigue la vía sin pensar y se mantiene sin esfuerzo en el justo medio, dice Confucio (IM, 20). Sólo que la sabiduría consiste, más que nada, en estar en camino hacia ella.

LOS CUATRO ÁNGULOS DE UN CUADRADO

En el *Libro de las Mutaciones* no sólo pueden encontrarse los elementos que sostienen el universo moral confuciano, sino también los que atañen a la práctica de la enseñanza.

Estoy dispuesto a despertar a aquel que con ardor busca comprender, a guiar a aquel que con dificultad intenta expresarse; pero si al mostrarle un ángulo le veo incapaz de deducir los otros tres, entonces dejo de intentarlo (*Anal.*, VII, 8).¹

Confucio suele ser parco en palabras. Un solo aspecto de una cuestión ha de ser suficiente para poder definir, enteramente, el marco de la misma (*Anal.*, I, 15), y felicitará al alumno que sea capaz de deducir a partir de uno solo la mayor cantidad de aspectos posibles (*Anal.*, V, 8). Pero ¿qué se entiende aquí por deducción? ¿La consecuencia de un análisis racional? En cierta forma sí, siempre y cuando aceptemos que la racionalidad pueda –y deba– también funcionar de forma intuitiva, es decir, estableciendo conexiones, asociaciones que nos permitan, como al buen detective, deducir lo que no está a la vista. Convendría hablar, por tanto, de una racionalidad poética, puesto que de relaciones se trata, de la habilidad para dejar que el organismo-mente realice las con-

1. Sigo aquí la traducción de Anne Cheng. La de Jean Levi, en su excelente reconstrucción biográfica (*Confucius*, París, Pygmalion, 2002), añade otros matices: «Sólo abro el espíritu de los entusiastas; sólo esclarezco a quienes arden en deseo de saber, no me repito nunca cuando no se es capaz de responder con las otras tres esquinas a una cuestión de la que he mostrado una de ellas».

xiones, y el arte de saber asistir a ellas y deducir en consecuencia. Este mismo procedimiento era el que se utilizaba en las artes adivinatorias. Racionalidad poética que, procediendo por analogía, es hábil en rastrear y combinar los indicios e inferir, a partir de ellos, el curso de los acontecimientos. Confucio no pierde la ocasión, por otra parte, de recurrir al *Libro de las Odas*, cuyos versos se sabe de memoria, y utilizar sus metáforas o crear otras nuevas. Los elementos naturales: la constitución del jade,¹ del agua, del bambú y su modo de ser, le sirven para describir las cualidades del sabio. Hay, en el fondo de la racionalidad poética, la certera intuición de que todo, en el universo, sigue las mismas pautas estructurales, por lo que el uso de la analogía no responde a la expresión de un simple juicio comparativo, sino a la constatación de una analogía estructural, viva y, por supuesto, concreta. Así en el cielo como en la tierra: así en el universo como en el corazón humano.

Este, pues, es el método, esta es la vía. Conviene tener presente que *dao* significa a un tiempo «vía» y «método» (volveremos sobre ello más adelante). Examinar la naturaleza de las cosas significa averiguar el modo en que actúan las fuerzas, no para someterlas sino para encauzarlas: llevarlas por su cauce y que no se desborden.

La palabra que no va encaminada a la práctica no tiene, para Confucio, razón de ser. No es el discurso lo que cuenta, sino su eficacia. Por eso huye de la retórica y de la

1. Según Confucio, los sabios de la Antigüedad asociaban la virtud al jade porque, por la suavidad de su superficie evoca la bondad; por sus venas compactas, la sagacidad; por su dureza y lisura, la justicia; la buena conducta porque, a pesar de sus ángulos, no hierre, la valentía porque se lo puede romper pero no doblegar, los ritos porque, colgado de la cintura, parece estar a punto de caer, la sinceridad porque desvela a un tiempo su brillo y sus defectos, la música porque cuando se le golpea, emite sonidos puros y prolongados que terminan de forma abrupta (cf. J. Levi, *op. cit.*, p. 143).

palabra vana. «Cuando no sabe de lo que habla, el hombre de bien prefiere callarse», dice (*Anal.*, XIII, 3). Entre la bondad o benevolencia (*ren*); que es la virtud principal del hombre de bien, y el hablar poco (*ren*) existe en chino una identidad fonética que establece una equivalencia semántica entre el hombre perfecto y el silencio, anota Jean Levi.¹ La palabra, cuando es verdadera, señala aquello que el mismo vocablo encubre. Si se habla de respeto o de lealtad, pongamos por caso, y no se ha tenido la experiencia interior a la que esas palabras corresponden, es como si se hablase del color verde a una persona ciega de nacimiento. Confucio lo sabe perfectamente y, cuando menciona la ley natural y las virtudes que lleva aparejadas, cuenta con que sus discípulos entiendan lo que dice más allá de la letra. Esto no es algo que distinga la suya de otras enseñanzas sapienciales, por supuesto; más bien es un tópico en este contexto. Lo que la hace diferente es que, contrariamente al mundo inaugurado por Platón, el de Confucio no es un mundo conceptual. El bien no es una entidad abstracta, un ente de razón, sino una realidad que no necesita del concepto para hacerse palpable y que requiere de la acción de los hombres de bien para existir; la verdad no es la formulación de una identidad sino la renovación de un pacto; la belleza no es la armonía de las formas, sino la actitud de respeto que mantiene firmes las relaciones entre los hombres. El mundo del concepto, el empíreo platónico abstracto y trinitario que les permitiría a los teólogos cristianos sostener el edificio de un dios racional, es una mediación que el universo confuciano no necesita. Las normas son del cielo, pero la partida se juega en la tierra.

1. Levi, Jean, *op. cit.*, p. 96.

REN: UNA VIRTUD POR ALCANZAR

De poco serviría el estudio, no obstante, si no fuese encaminado al conocimiento de la propia naturaleza y la capacidad para convertirse en un «hombre de bien». El hombre de bien (*junzi*) es aquel que, poseyendo la virtud de «humanidad» (*ren*), sabe cómo comportarse correctamente en cada circunstancia. A diferencia del griego, una vez más, el conocimiento es ante todo de orden práctico: no se trata de saber qué sino de saber cómo.¹

Se ha definido a menudo el confucianismo como un humanismo, pero hay que cuidarse de confundirlo con lo que entendemos como tal en la Historia del pensamiento de Occidente. No se trata, en este caso, de un movimiento intelectual y político (recordemos que uno de los objetivos del humanismo renacentista era separarse del poder eclesiástico) sino de lograr la perfección del ser humano en todas sus dimensiones. Lo que realmente caracteriza al humanismo de Confucio es que la «humanidad» es algo que no está dado, sino que ha de alcanzarse. El estudio tiene por finalidad eso mismo: aprender a ser humano, lo cual significa, para Confucio, lograr la plena conciencia de la dimensión moral del ser humano. La ética, en el confucianismo, no se distingue, por ello, de la moral, es decir, de la regulación de las costumbres y, por lo tanto, tampoco se distingue de su dimensión práctica.

El *ren*, que se traduce generalmente por «virtud de humanidad», es uno de los conceptos más importantes, sino el que más, de la moral confuciana. Concepto relacional, como lo indica el sinograma, compuesto de dos

1. Cf. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, 1997, p. 66.

signos: el que representa el hombre y el que representa el número dos. El *ren* es algo que tiene lugar, siempre, entre dos, por lo que perfeccionar lo humano significa perfeccionar la relación interpersonal. Por eso, también se lo describe en el *Invariable Medio* (XX, 7) como una de las tres facultades naturales que ayudan al ser humano a cumplir con los deberes que le corresponden: justicia y equidad del corazón (*ren*), fuerza moral, e inteligencia para distinguir lo que está bien de lo que está mal, tres facultades que Confucio, con su habitual modestia, dice no haber sido capaz de conquistar: «La vía del hombre de bien (*jun-zi*) consiste en tres cosas, de las que soy aún incapaz: el *ren*, que elimina toda inquietud; la sabiduría, que disipa toda incertidumbre; y la valentía, que libera de todo temor» (*Anal.*, XIV, 30).

Y es que, en efecto, la perfección que se busca no es algo que se alcance de una vez por todas, sino más bien algo hacia lo que tender. La vía no es un medio para alcanzar otra cosa sino simplemente un constante ir-hacia, un estar en (el) camino (*dao*). «Alcanzar el *ren* o, con más razón, la sabiduría suprema, es algo a lo que yo no podría aspirar», dice Confucio. «Lo único que puedo decir es que tiendo a ello con toda mi alma, sin nunca cansarme de enseñar» (*Anal.*, VII, 114). Y de nuevo volvemos a encontrarnos con la doble acepción de la palabra *dao*: a la vez camino y método, vía y enseñanza.

«Mi vía procede de un pensamiento único que lo enlaza todo», dice Confucio, a lo que su discípulo Zeng se apresura a añadir: «La vía del Maestro se resume en lo siguiente: exigencia para consigo mismo, mansedumbre para con los demás» (*Anal.*, IV, 15). Mansedumbre (*shu*): benevolencia, bondad, comprensión, indulgencia, todos estos sinónimos podrían valernos en este caso, pero lo interesante es que todos ellos nos remiten a una relación que se formula en términos de reciprocidad:

Mansedumbre, ¿no es esta acaso la palabra clave? Aquello que no querrías que te hicieran, no se lo inflijas a los demás (*Anal.*, XV, 23).¹

Es esta una fórmula de reciprocidad que hallamos expresada repetidas veces de distintas maneras en las *Analectas* y que remite, igualmente, a la práctica del *ren*:

«Practicar el *ren* es empezar por uno mismo: querer situar a los demás tanto como queremos situarnos a nosotros mismos y desear su éxito tanto como deseamos el propio. Busca en ti mismo la idea de lo que puedes hacer por otros — he aquí lo que te pondrá en la vía del *ren*» (*Anal.*, VI, 28).

Esta fórmula de reciprocidad no es privativa de la ética confuciana, por supuesto. La hallamos expresada de manera muy similar tanto en las antiguas fuentes del hinduismo, el budismo y el jainismo como en las del judaísmo y el cristianismo, entre otras muchas. El reconocimiento de una equivalencia es, en las poblaciones antiguas —y no tan antiguas—, el fundamento de todo pacto. Sin este reconocimiento la confianza sería, en efecto, improbable. Las alianzas se dan «entre iguales», es decir, entre aquellos que reconocen compartir ciertos elementos indispensables al establecimiento de las mismas. Esta equivalencia no necesariamente conlleva un matiz afectivo, sino tan sólo la capacidad de reconocer un vínculo identitario. En algunos casos, sin embargo, rebasa el marco de las alianzas o, digamos que las alianzas vienen a entenderse como reciprocidades y complementariedades que trascienden el grado de la semejanza grupal. El problema estriba, evidentemente, en distinguir en qué ámbito se establece la semejanza: si entre los miembros de un

1. Ver también *Anal.*, XII, 2, y V, 11, e *IM*, 13.

mismo reino, de una misma especie, de una misma categoría social o, incluso, de un mismo género, o simplemente, entre todos los seres que comparten el estar vivos. Ciertamente hay una gran diferencia entre entender como semejante todo aquel que comparta mis caracteres genéticos o todo aquel que tenga capacidad de sufrir: «Todo ser vivo tiene miedo a morir», decía Gautama, de allí que todos merezcan nuestra compasión.

Lo que hace del confucianismo un humanismo es, entre otras cosas, que la reciprocidad se establece exclusivamente en el ámbito de lo humano, lo cual no significa que conlleve ningún tipo de conciencia igualitaria a nivel social. Salvo en el respeto que todo ser humano le debe a otro, la relación está muy lejos de ser igualitaria. No consiste en hacer del otro un igual, sino saber ponerse en el lugar del otro y comprender lo que, en ese lugar y desde ese lugar, le corresponde y le conviene. El lugar del otro, por supuesto, es otro, y en el universo confuciano, las relaciones nunca prescinden del rango y de las jerarquías.

No obstante, el *ren* posee también, al igual que en el cristianismo, una dimensión afectiva. A Fan Chi, que le pregunta qué es el *ren*, Confucio le contesta: «Es amar a los hombres». «¿Y la sabiduría?», le pregunta acto seguido. «Es conocer a los hombres», responde. Este afecto parece, sin embargo, tener más que ver con el sentido de la justicia y del respeto que con la esfera de las emociones. Para el chino la inteligencia, lo hemos visto, no está separada del corazón. Pero ¿acaso la palabra «corazón» se entiende de manera unívoca en todas las culturas? El corazón es el lugar de los afectos, pero los afectos no son necesariamente emocionales. Recordemos que los afectos han de ser controlados. Amar a los hombres tiene aquí una dimensión universal que entra en contradicción con el amor entendido como inclinación pasional. No es del orden del deseo, sino más bien de una razón sintiente, un corazón-espíritu capaz de empa-

tía que encuentra apoyo en el sentido de la justicia. La permanencia en el justo medio requiere el ejercicio de una puesta entre paréntesis del yo y, por tanto, de las emociones, que desvían del centro. El *ren* se establece en el centro y el centro es neutralidad.

Hay, en esa ascesis, en ese ejercitarse, un abandono de los propios deseos en pro de algo que los trasciende. Ese algo es, para Confucio, el ritual. «El hombre de *ren* es aquel que se esfuerza por volver al ritual». Mediante el ritual se encauzan socialmente las emociones. Las emociones son potencias y, como tales, no han de ser anuladas, sino encauzadas. Los ritos de duelo, por ejemplo, al procurarle a la pena una vía de expresión, evitan que pueda convertirse en melancolía, en depresión o en cualquier otro sentimiento que pudiese poner en riesgo el equilibrio de la comunidad, ya que un solo miembro enfermo perjudica el organismo todo entero.¹ Imponerles orden a los movimientos reactivos, guiarlos por el cauce adecuado: esta es la finalidad de la acción reguladora de los rituales.

Los rituales son convenciones que, precisamente por serlo, trascienden el ámbito personal y es en razón de ello que Confucio los considera superiores. Paradójicamente, no tienen de por sí ningún otro sentido que el de procurar sentido. Las convenciones son aquello que, no teniendo en sí mismas ningún sentido aparte de su función, le otorgan el sentido a todo lo demás. Confucio es consciente de que la importancia de respetar las formas no está en las formas, sino en la actitud. Respetar las formas supone una actitud interior que nos sitúa en un espacio de neutralidad desde el que somos capaces de actuar con mode-

1. La atención al ritual no le impide, sin embargo, a Confucio llorar a gritos la muerte de su discípulo Yan Hui, dejando asombrados a los demás discípulos que le reprenden al juzgar su dolor excesivo (*Anal.*, XI, 88).

ración. Lo que la atención a los detalles (de la vestimenta, los gestos, la manera de proceder, etcétera) indica es, en todo momento, la voluntad de eliminar la propia voluntad en pro de una instancia superior que no tiene por qué corresponder, ni en este caso corresponde, a ninguna verdad extramoral.

EL BUEN GOBIERNO

A tenor de lo dicho, no es difícil inferir cuál habría de ser, según Confucio, la actitud de un buen gobernante. «Aquel que conoce la manera de gobernarse a sí mismo conoce el arte de gobernar a los hombres. Conocer el arte de gobernar a los hombres es saber gobernar todos los pueblos del imperio», dice (*IM*, XX). Ningún sistema, sea el que sea, funciona para bien si quienes lo encabezan no son capaces, en primer lugar, de gobernarse a sí mismos.

Para Confucio, el gobernante había de ser un hombre superior, conocedor de sí mismo y de los demás, alguien que pudiese ganarse la confianza del pueblo y conservarla pues «sin la confianza del pueblo, ningún Estado podría sostenerse» (*Anal.*, XII, 7).

Un imperio se gana o se pierde por el afecto del pueblo, y el afecto y la confianza se obtienen si se sigue la vía, si se adquieren las virtudes que derivan de su práctica y se comprenden las leyes que gobiernan las acciones. El gobernante ha de ser un ejemplo para todos, alguien que, antes de exigirle algo a los demás, lo haya puesto en práctica él mismo (*GE*, IX). Si el gobernante no desease los bienes ajenos, sus súbditos no robarían (*Anal.*, XII, 18). Tampoco serían necesarios los castigos si el gobernante procurase el bien del pueblo. Gobernar por medio de leyes y castigos, pensaba Confucio, es señal de que no se cumple el orden, y esto se debe al mal entendimiento de los fines por parte del soberano. Gobernar por medio

de castigos resulta ineficaz porque las leyes penales atienden a los hechos y el castigo no evita los hechos sino que, por el contrario, incita al pueblo a evadirse mediante engaños y fraudes. El resultado es la falta de confianza por ambas partes, del pueblo para con quien gobierna y del gobierno para con el pueblo.

Recordemos que el Estado era considerado, en la Antigüedad idealizada por Confucio, como una familia patriarcal jerárquicamente organizada en la que el soberano, como hijo del cielo, representaba la cabeza. Como tal, era obligación suya velar por el cumplimiento de los rituales. Para gobernar correctamente, no basta con la inteligencia, decía Confucio. Para que esta dé su fruto, el gobernante debe también poseer la virtud de la humanidad. Pero ni la inteligencia ni la humanidad sirven de mucho sin la constancia en la práctica. Y aun así, nada de esto sería suficiente si el gobernante no tuviese en cuenta el ritual.

EL RITO COMO ESPACIO ESTÉTICO

Entender el espíritu de la doctrina de Confucio no puede hacerse sin tener en cuenta la importancia que tienen para él los rituales y la función que estos desempeñan. Habremos de empezar considerando, siguiendo a Anne Cheng,¹ la relación que existe entre el orden natural (*li*) y el espíritu ritual (*li*), una relación que se pone de manifiesto con la homofonía de los sinogramas que representan ambas cosas. El *li* tiene que ver, originalmente, con las vetas del jade, una piedra muy apreciada en China tanto por su dureza como por sus vetas, que el artesano ha de seguir al tallarlo. Seguir las vetas de la materia: esta es la idea de base que ha sustentado, entre otros, el proceder de las artes en China. A diferencia del arte griego que consistía

1. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, p. 57.

en imprimirle forma a la materia de acuerdo con una idea previa, el arte chino consiste, en efecto, en descubrir las líneas de fuerza que le proporcionan su forma a la materia y seguirlas. El barro y el jade: la mentalidad griega y la china.¹ Dos maneras de pensar el mundo y de actuar en él. Moldear las formas, dar existencia a lo que se considera inerte, o descubrir las formas existentes y ponerlas de manifiesto. Crear versus descubrir. El arte griego es una *poïesis*: una construcción; el chino es una averiguación, un descubrimiento estructural. El artista chino no trata de crear un orden, procura descubrir un orden generalmente oculto, un orden natural que ha de saber mostrar.

Como en las artes, la función de los rituales es, para los confucianos, una manera de representar el orden natural, sus relaciones, hacerlas aparecer al igual que el artesano hace aparecer las vetas del mineral. El ritual tiene por función desvelar, en el territorio de lo humano, las líneas: las relaciones estructurales del universo, de modo que el orden natural se vea reflejado en lo humano.

No puedo evitar recordar aquí la relación existente en la tradición védica entre el *dharma* como ley del universo y el *dharma* como el deber que a cada uno le compete, también en aquella sociedad, según la clase social y el lugar que ocupe en la familia. Tampoco puedo evitar trazar una equivalencia entre ambas sociedades con respecto a la sacralidad de las antiguas escrituras que, entre otras cosas, dictan los gestos de las ceremonias. En ambos casos, el texto es la trama de un tejido, que es también lo que la palabra sánscrita *tantra* significa y lo que el sinograma *jing* designa. La escritura es la forma en que se hace aparecer la textura del mundo, lo cual es algo que en la sinografía resulta aún mucho más patente, puesto que

1. Cf. Vandermeersch, L., *Wangdao ou la Voie royale*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977 y 1980, t. II, p. 285, citado en A. Cheng, *ibid.*, p. 57.

expone, dibuja y representa de forma mucho más inmediata. El texto, en cuanto que textura, no «habla» del universo, dice Anne Cheng, sino que lo hace aparecer.¹ Y esto es importante. Porque el hablar-de nos sitúa de lleno en un discurso que no es el curso (*dao*) o discurrir del universo con sus venas, su savia, sus meandros, sino un mundo segundo, superpuesto, metafórico, que necesita traducción.

La representación ritual se cumple, no obstante, tanto en un lugar como en otro, sin tener en cuenta tales elaboraciones teóricas. Confucio vive en una época que no ha acabado de realizar la transición del sacrificio a su nivel simbólico. Aún se recuerdan los sacrificios humanos y se siguen ofreciendo animales. La sangre sigue requiriéndose para firmar alianzas tanto con el mundo de los espíritus ancestrales —a los que el animal, como mensajero, había de llevar el contrato escrito que se enterraba con él— como con los demás hombres. El gran conflicto de Confucio radica en la ambigüedad de su propia relación con el sacrificio. Por un lado, su filosofía apunta a otros comportamientos; por otro, no puede prescindir de los ritos. Reprueba que los muertos sean tratados como si estuviesen vivos (enterrar junto a ellos vasijas con comida, carruajes y sirvientes), pero entiende que la actitud y el espíritu del ritual es indispensable para el buen funcionamiento de las relaciones. Quiere poner entre paréntesis el contenido sacrificial y conservar tan sólo el espíritu, pero ¿cómo hacer para que el espíritu del ritual se conserve sin víctima, sin sangre? ¿Cómo hacer para que los participantes le otorguen al rito la misma importancia y se cumpla con el mismo respeto, de modo que reine la confianza y puedan garantizarse las alianzas?

Esta es, precisamente, la función de la representación escénica. Para efectuar el paso de lo real a lo simbólico es

1. Cheng, A., *ibid.*, p. 88.

preciso que la representación del sacrificio sea capaz de provocar, en los asistentes, los mismos sentimientos que si fuese real. Para ello, la ceremonia ha de ser respetada en todos sus pormenores. Del gesto medido, el detalle de la vestimenta, los accesorios, el orden minucioso y exacto de los movimientos, la interacción ajustada de los operantes (o actores) depende que cumpla su propósito. De todo ello resulta una especie de danza comunitaria por medio de la cual la emoción se renueva. Se trata, pues, de lograr una representación en toda regla: un «como si» en el que el espacio de ficción sea un espacio estético: los medios utilizados en escena harán que el sentimiento aflore de la misma manera y con la misma fuerza que si fuese real. Así es como las ceremonias religiosas renuevan las alianzas. Esa es la magia del teatro.

El universo de Confucio es un universo ritual. Nada escapa, en lo cotidiano, a la elaboración representativa y a la vigilancia en la exactitud de su cumplimiento.

LA RECTIFICACIÓN DE LOS NOMBRES

«Que el soberano actúe como soberano, el ministro como ministro, el padre como padre, el hijo como hijo» (*Analectas*, XII, 11) fue la respuesta que Confucio le diera al duque de Qi cuando este le preguntó acerca de la mejor manera de gobernar. Una respuesta que no dejaría de sorprendernos salvo que recordásemos lo dicho con respecto a las cinco relaciones y sus obligaciones. Tengamos en cuenta que un concepto —o un nombre—, el de «padre» o el de «hijo», pongamos por caso, designa no sólo un individuo sino un complejo sistema de relaciones que incluye desde los sentimientos hasta las acciones y los gestos prescritos para cada ocasión. La palabra «hijo» no puede, por tanto, definirse exclusivamente por el hecho de que este haya sido engendrado por aquel, sino atendiendo a

todos y cada uno de los elementos que componen la relación padre-hijo. Si alguno de estos elementos falla, el concepto mismo estará fallando y, o bien el hijo deberá dejar de llamarse hijo, o bien se instalará la confusión y el desorden, pues el orden social se sostiene sobre la definición de estas relaciones. Los nombres no son, por tanto, simples sintagmas, sino la designación de un determinado conjunto de reglas que han de ser observadas. En el universo confuciano el orden tiene un sentido plenamente convencional. Es claramente el que la etimología de la palabra «moral» indica: la institución de las costumbres (*mores*) cuya ritualización preserva el buen funcionamiento del organismo social.

Al serle preguntado por su discípulo Zilu qué es lo primero que haría si el príncipe de Wei quisiese contar con su ayuda para gobernar, Confucio responde: «Una rectificación de los nombres, sin lugar a duda». Y dado que Zilu, sorprendido, no acaba de entender, aclara:

—Si los Nombres son incorrectos, no puede mantenerse un discurso coherente. Si el lenguaje es incoherente, los asuntos del Estado no pueden regirse. Si los asuntos se dejan de lado, los ritos y la música no pueden florecer. Si la música y los ritos se descuidan, las penas y los castigos no se administran con justicia. Si los castigos no son justos, el pueblo ya no sabe a qué atenerse. He aquí por qué el hombre de bien utiliza los Nombres tan sólo si se aplican a un discurso coherente, y tan sólo habla si su discurso se aplica en la práctica (*Anal.*, XIII, 3).

Para que cada cual conozca sus obligaciones sin que haya resquicio para la duda es preciso que los nombres no se presten a confusión. Por ello piensa Confucio que es tarea de quien esté a cargo del gobierno velar por que los nombres se utilicen de forma correcta, procediendo a su rectificación cuando sea necesario. Tengamos en cuenta

que el sinograma que significa «gobernar» (*zheng*) incluye el signo «rectificar». Rectificar es enderezar. Gobernar es, pues, enderezar el timón (XII, 17). Será, por tanto, tarea del gobernante rectificar los nombres (*zheng ming*) cuando estos, por el uso, hayan perdido su sentido original.

«Una copa cuadrada que ya no es cuadrada ¿puede seguir llamándose cuadrada?», preguntaba Confucio (*Anal.*, VI, 23).¹

Es bastante probable que si todos nos pusiésemos de acuerdo en los conceptos acerca de los que discutimos, se acabarían las discusiones antes de haberlas empezado. Ponerse de acuerdo en la significación de las palabras que empleamos nos evitaría, sin duda, muchos problemas. Si un cuenco cuadrado sigue llamándose «cuenco cuadrado» cuando sus bordes de madera se han ido redondeando con el uso, entonces no podrá saberse a qué nos referimos exactamente cuando decimos «cuadrado», si a lo cuadrado o a lo redondo. El cuenco, para Confucio, era nada menos que la propia China.

Las palabras de Confucio no pueden tomarse en abstracto. Siempre se habla desde un lugar y en alguna circunstancia. Confucio asistió a la degeneración política de los Zhou y esto es algo que no debemos perder de vista. Seguían vigentes las designaciones y los títulos de soberanía, pero los comportamientos eran otros. Los padres y los hijos se hallaban enfrentados, los tronos se usurpaban, se perdía el respeto a las jerarquías y el conocimiento de los respectivos deberes; en consecuencia, junto con su universo connotativo, las palabras perdían su significado. Se había heredado una terminología, pero la realidad no correspondía ya, en la práctica, a lo que las palabras habían designado en la Antigüedad. Convenía, por tanto,

1. Traducción de J. Levi.

recuperar el sentido de las relaciones y, con ellas, el sometimiento a un orden que debía ser constantemente recordado y afianzado con el ritual, una forma de representación a la que Confucio consideraba el medio más eficaz para la enseñanza del buen gobierno.

Si es cierto que se puede gobernar mediante la humildad y la cortesía propias del ritual, ¿no es acaso esa la perfección? De lo contrario, ¿tiene el ritual algún sentido todavía? (*Anal.*, IV, p. 13).¹

EXCURSUS

Desde una perspectiva actual, la parte excesivamente conservadora del confucianismo nos parecerá evidentemente su punto más débil. Cuidar de que el orden de las relaciones no se altere puede que evite momentáneamente el desorden, pero es indudable que también puede exponer el sistema a un inmovilismo degenerativo. Rectificar los nombres, impedir la transformación de las relaciones puede que sirva para que se mantenga un orden aparente, pero, aparte de ser algo paradójicamente contrario a la idea de los cambios contenida en el *Yijing*, puede también dar lugar a peligrosas necrosis o, en una sociedad por aquel entonces tan desigualitaria como la china, a violentas revoluciones. ¿Puede una sociedad no proceder, en todos los ámbitos, acorde con la ley natural de los cambios? ¿Puede su lengua no modificarse? Las metáforas muertas forman el empedrado del lenguaje y sobre ellas se van creando nuevas asociaciones que amplían la comprensión del mundo en el que vivimos. Con el tiempo, se abren paso nuevas formas de relación que requieren nuevos espacios lingüísticos. ¿Desestabilizará esto el sistema o, por el contrario,

1. *Analectas*, IV, p. 13.

lo favorecerá? Lo hará siempre y cuando seamos capaces de integrarlos. ¿Somos capaces? ¿No necesitaremos para ello de una ascesis, un método, cualquiera que fuese, que nos eduque en la humildad, el respeto y la generosidad sin los cuales, sea cual sea el tipo de gobierno que se establezca, ningún sistema dará buenos frutos? Quizás todo ello merezca volver a pensarse.

DESPUÉS DE CONFUCIO

Mencio (c. 371-289 a.n.e.) y Xunzi (c. 340/305-238 a.n.e.) fueron las dos grandes figuras que contribuyeron a difundir posteriormente el pensamiento de Confucio, aunque, aun dentro de su ortodoxia, adoptasen posturas encontradas.

A pesar de vivir en la terrible época de los Reinos Combatientes y tener que lidiar con sofistas, lógicos, le-gistas y las múltiples versiones del intelectual arribista, Mengzi, conocido en Occidente como Mencio, se propuso reforzar el ideal confuciano y la propuesta de un gobierno que se rigiese por el sentido de la «humanidad» (*ren*). Mencio creía en la bondad innata del ser humano. El sentido de la humanidad, la justicia, el ritual y el discernimiento eran, según él, los cuatro gérmenes del corazón-espíritu. Quien los desarrollase estaría en armonía con el cielo, y el soplo vital (*qi*) circularía por su cuerpo. De este modo, el individuo sería capaz, a un tiempo, de cuidar la propia vida y de gobernar el mundo. Mencio hallaba así la manera de integrar en su programa tanto la idea confuciana del buen gobierno como la atención al funcionamiento del universo, sin necesidad de aislarse del mundo, como proponía su contemporáneo Zhuangzi, ni recurrir a la represión, como lo haría Xunzi. Este, al contrario que Mencio, sostendría la idea de la maldad constitutiva del ser humano y la necesidad de garantizar la moral con la

autoridad del príncipe, transformando la naturaleza humana con ayuda de las leyes, las costumbres y los castigos. Como podemos comprobar, la polémica en torno a la bondad o maldad constitutivas de la naturaleza humana que tendría lugar en Europa en los siglos XVII y XVIII con Hobbes y Rousseau se había entablado en China ya entre el siglo IV y el II antes de nuestra era. Un ejemplo más de que las ideas no se inventan y de cómo los occidentales hemos vivido, filosóficamente, de espaldas a otras culturas, cuando no expresamente en contra.

Con Xunzi se tendería un puente entre el humanismo ortodoxo y la vertiente más estricta del confucianismo, la de los legistas, administradores del gobierno que se convertirían en consejeros del emperador a partir de la unificación.

*

Mención aparte se merece el pensamiento de Mozi (c. 480-390 a.n.e.), un personaje interesante tanto por su biografía como por ser el primer confuciano en criticar ferozmente los principios del maestro. Mozi nació en el mismo año en el que muere Confucio. No procedía de familia de terratenientes sino de artesanos, por lo que estaba bien situado para conocer, mejor que otros, las condiciones del pueblo, sometido a hambrunas, enfermedades, abusos y devastaciones. De allí que, en sus manos, el humanismo de Confucio se transformase en un utilitarismo fundado no ya en la virtud de la humanidad (*ren*) sino en un «amor universal» (*jian'ai*) expresado en términos de reciprocidad.

Si se inquiera el origen de la anarquía que reina en el mundo, decía Mozi (*Mozi*, IV, 14), se verá que nace de no amarse mutuamente. Cada cual vela por su propio interés. Los padres no aman a sus hijos ni los hijos a sus padres. Los prefectos aman a sus propias familias pero no

aman a las familias de los demás y revuelven sus casas en beneficio propio, los señores aman sus propios Estados pero no aman los Estados de los demás y los atacan en beneficio de sus propios Estados. Si se lograra que todos en el mundo amaran a los demás como se aman a sí mismos, ¿acaso habría hijos no piadosos con sus padres? Si se mirase el Estado de otro como su propio Estado, ¿quién iría a atacarlo?

Pero el afecto imparcial, más racional que emocional, nunca ha sido algo ni bien comprendido ni bien recibido en ninguna época en ninguna parte del mundo. Este principio de equidad no estaba destinado a complacer a nadie en una sociedad acostumbrada a considerar el bien de la familia y de lo propio por encima de todo. Tampoco eran bienvenidas sus propuestas de austeridad ante los dispendios de la nobleza y de las cortes en guerras de conquista y festividades palaciegas, ni sus críticas a las instituciones más sagradas: las costosas ceremonias funerarias o los larguísimos períodos rituales de luto (tres años para un padre, una esposa o un hijo) que paralizaban las labores agrícolas y administrativas y reducían el entonces necesario crecimiento de la población.

A pesar de ello, el pensamiento de Mozi creó escuela: el moísmo, que fue una de las corrientes más combatidas por los más ortodoxos —entre ellos por Mencio— de ahí que con la unificación terminara desapareciendo a partir de la unificación.

*

En los dos siglos que duró el período de los Reinos Combatientes (441-221 a.n.e.) que sucedió al de Primaveras y Otoños, se multiplicaron las escuelas de pensamiento y se pusieron las bases para la elaboración de la estructura política y social que se establecería con la unificación del Imperio, en el 221 a.n.e., con el Primer Emperador Qin.

Durante los escasos catorce años que duró su dinastía, se acentuó la influencia de los legistas afines al gobierno y se persiguieron a los demás pensadores, principalmente confucianos, que osasen criticar el nuevo régimen. Se ordenó la quema de los libros que mantuviesen la memoria de las antiguas dinastías así como la ejecución de todos aquellos que «se sirviesen de la Antigüedad para denigrar los tiempos presentes». No sería hasta la instauración de la dinastía Han, a inicios del siglo II a.n.e., que la restauración del bagaje tradicional y los fundamentos del pensamiento confuciano pudieron desplegarse, convirtiéndose, a partir del año 140, en la doctrina oficial del Imperio. Lo seguiría siendo hasta finales del siglo XIX, con algunos momentos de predominancia taoísta y épocas de sincretismo.

A pesar de haber tenido en su maestro Confucio un ejemplo de moderación y modestia, no tardarían sus seguidores en escorarse hacia los extremos del conservadurismo y poner sus ideas al servicio de unos principios estériles para la supervivencia de una clase social decadente. Falto de renovación, el confucianismo se convertiría así, en más de una ocasión, en instrumento para la represión de las libertades. El propio Confucio no había dejado de advertir de ese peligro:

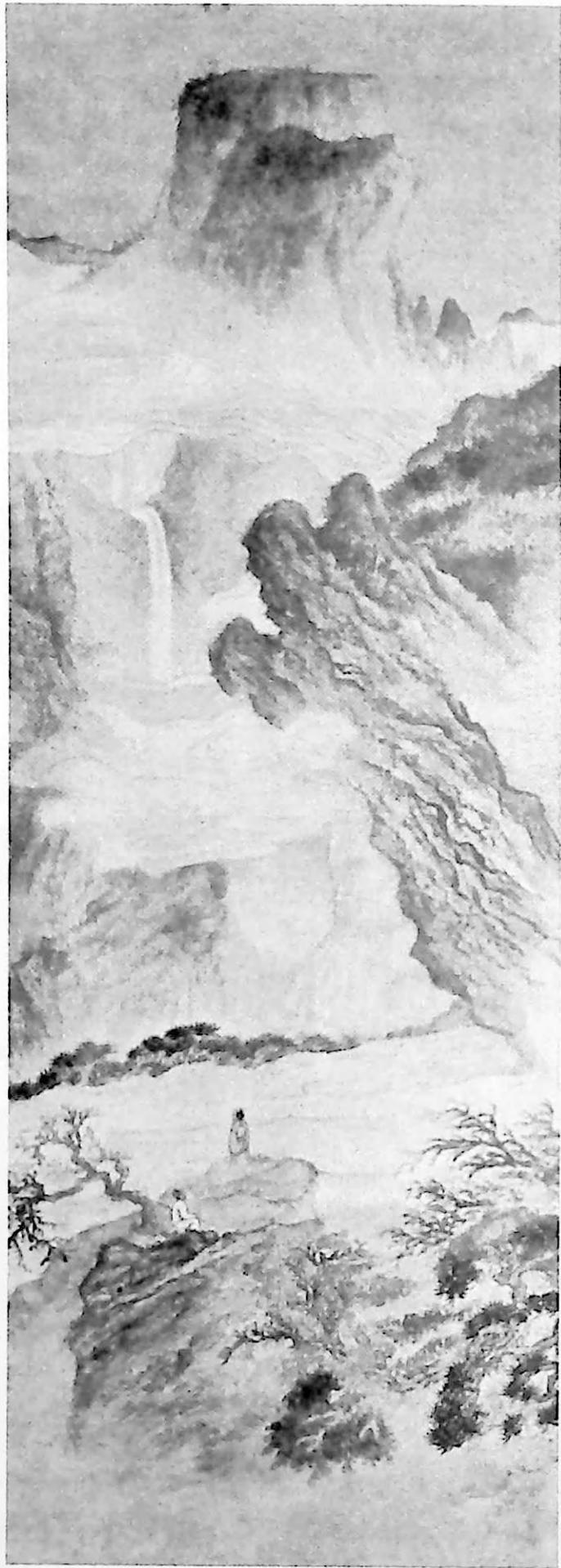
Sin el amor del estudio toda deformación es posible: la bondad se vuelve simpleza; el amor del saber, superficialidad; el amor de la honestidad, perjuicio; el amor de la rectitud, intolerancia; el amor de la valentía, insumisión y, finalmente, el amor del rigor se convierte en fanatismo. (*Anal.*, XVII, p. 8).

Despojado del núcleo de la enseñanza que consistía en una disciplina personal, la observancia de las reglas, su etiqueta y sus rituales no tardaron en convertirse en la fantasmagórica representación de un universo despojado de sentido.

III
TAOÍSMO

Tengo oído decir que quien sabe cuidar su vida
no ha menester evitar rinocerontes y tigres cuando camina
por los montes,
no porta armas y escudos en el campo de batalla.
El rinoceronte no halla en él lugar donde cornear,
ni el tigre donde clavar sus garras,
ni las armas donde aplicar su filo.
¿Cuál es la causa de todo ello?
Porque no hay en él lugar para la muerte.

Daodejing, 50



LOS TEXTOS, SUS AUTORES Y UNA TORTUGA

Resumir el taoísmo en pocas páginas no es tarea fácil, primero, porque muchos autores le han dedicado a este tema textos excelentes y es difícil no repetirlos, segundo, por la tentación de limitarse a transcribir simplemente los hermosos fragmentos de sus dos textos principales, el *Zhuangzi* y el *Laozi*,¹ más conocido este con el nombre de *Daodejing* (o *Tao te ching*), acompañándolos tan sólo de breves comentarios. La remisión a su lectura sin duda se impone, pues la mejor exégesis palidece frente a la riqueza y la sorprendente actualidad de estos clásicos. No son, por supuesto, los únicos textos canónicos que se conocen. De la época de los Reinos Combatientes se conservan también los cuatro libros del *Guanzi*: *El arte de la mente I* y *II*, *La mente blanca* y *La obra interior*, una compilación que data de la segunda mitad del siglo III a.n.e., probablemente elaborada en la academia de Jixia (en el Estado de Qi) y, del siglo II a.n.e., cuatro textos descubiertos en la tumba de Mawangdui junto a otras dos copias del *Laozi*, entre otros. Es de mencionar también el *Liezi* que, a menudo considerado como uno de los clásicos, es no obstante una recopilación tardía (siglo II-IV) de fragmentos anteriores con interpolaciones del momento.

1. Es frecuente que los textos chinos se conozcan por los nombres de sus autores.

Lo difícil, sin embargo, es averiguar lo que de estos libros pueda atribuirse a la propia mano del autor y lo que se les debe a sus compiladores. Esto no es específico de China, por supuesto, sino que es un problema que atañe a todos los textos de la antigüedad; pensemos en las obras de Platón, sin ir más lejos, del que el fragmento más antiguo que se conozca, fechado entre los siglos I y VI, son apenas unas cuantas líneas de la *República* escritas en copto sobre el papiro hallado en Oxirrinco. Del *Zhuangzi* sólo los primeros siete capítulos, los llamados «capítulos interiores» pueden ser atribuidos al propio Zhuangzi. Los veintiséis siguientes o «capítulos exteriores» fueron redactados por sus discípulos con posterioridad. Además, hay que tener en cuenta que, tal como nos ha llegado, la obra toda entera es una reconstrucción llevada a cabo por Guo Xiang, un filósofo taoísta del siglo III. Si tenemos en cuenta los grandes cambios que tuvieron lugar en China entre el siglo IV a.n.e., en vida de Zhuangzi, y el siglo III en el que se compila la obra que conocemos por su nombre, sería ingenuo suponer que la reconstrucción hubiese mantenido por completo su carácter original.

En cuanto al *Laozi*, la versión tradicional se debe a Wang Bi (226-249), un joven y brillante filósofo neotaoísta cuya corta vida coincide con la caída de los Han y el advenimiento de la dinastía Wei. Esta versión es la que se conoció hasta que en 1973 se descubrieron otras dos copias de mayor antigüedad (en torno al 200 a.n.e.) en la tumba de Mawangdui y, en 1993, otra aún más antigua en la de Guodian, que los especialistas fecharon entre el siglo IV y el III a.n.e. Aun siendo anteriores a la versión de Wang Bi, estas copias no difieren mucho, sin embargo, de esta última, lo cual, unido al estilo del texto y sus patrones rítmicos, llevó a los especialistas a pensar que el texto estuviese destinado, en principio, a transmitirse oralmente, y situaron su primera redacción en torno al 400 a.n.e.

De Laozi, el «Viejo Maestro», a quien se atribuye tradicionalmente la redacción del *Daodejing*, se sabe en realidad muy poco. La leyenda dice que viajó hacia el oeste y desapareció. El historiador de los Han, Sima Qian (c. 145-86 a.n.e.) refiere que podría haberse tratado de Lao Dan, de quien en el *Liezi* se dice que, después de abandonar su puesto en la administración pública, emprendió viaje hacia el oeste y que, antes de cruzar la frontera, le habría entregado a Guan Yin, encargado de la guarda fronteriza, la enseñanza contenida en el libro que conocemos como *Dadodejing*. Después de los últimos descubrimientos arqueológicos, los especialistas se inclinaron a pensar, no obstante, que lo más probable es que no fuese Lao Dan quien viajase al oeste, sino un tal Taishi Dan, también mencionado por Sima Qian. Esto nos situaría un siglo y medio más tarde de lo que se pensaba, a inicios de los Reinos Combatientes, y el autor de *Daodejing* habría abandonado un reino por entonces caótico y decadente.¹

En cualquier caso, que el autor del libro fuesen una o dos personas o, incluso, como han insinuado algunos sinólogos, que el tal Laozi fuese un personaje inventado por Zhuangzi, lo cierto es que del libro no hay constancia hasta mediados del siglo III a.n.e., y que las distintas copias encontradas, aun siendo muy similares, manifiestan una evolución de la doctrina taoísta, especialmente en lo que respecta a las prácticas del arte de gobernar² y al de-

1. Iñaki Preciado ofrece una amplia información acerca de los descubrimientos arqueológicos y las polémicas en torno a este tema en la introducción a su traducción de los distintos manuscritos de *Los libros del Tao* en la editorial Trotta, 2006.

2. Estas serían, según Preciado, ajenas al taoísmo primitivo, respondiendo más propiamente a la influencia de los legistas, dado que contradicen uno de sus principios fundamentales de esta corriente, la del no-actuar. Cf. I. Preciado, *op. cit.*, p. 37.

sarrollo de las nociones cosmológicas. A la vista de todo ello, cabría contemplar dos momentos en la historia del taoísmo, el primero de los cuales habría tenido a Zhuangzi como referente, mientras el segundo se hubiese centrado en el *Laozi*.¹

El taoísmo primitivo fue, sin duda, un camino de retiro. De Zhuangzi, o «el maestro Zhuang», (c. 369-286 a.n.e.), contemporáneo de Mencio, se sabe que ocupó un puesto administrativo y que, después de abandonarlo, vivió alejado de los asuntos públicos. Ninguna descripción de su carácter podría hacerlo mejor que la anécdota del capítulo XVII, en la que se refiere la visita que le hacen los emisarios del rey de Chu para pedirle que se encargue de los asuntos de Estado. Zhuangzi, que estaba pescando en la orilla del río P'u, sin soltar la caña de pescar, les respondió lo siguiente:

—Tengo oído que en Chu hay una tortuga prodigiosa, que murió tres mil años ha. Vuestro rey la guarda en el salón noble de su palacio, envuelta en un paño y dentro de un cofre de bambú. Esa tortuga ¿quiso morir para que sus huesos fuesen venerados, o hubiese preferido seguir viva aun arrastrando su cola por el fango?

—Hubiese preferido seguir viva aun arrastrando su cola por el fango —respondieron los dignatarios.

—¡Idos ya! —dijo Zhuangzi—. También yo prefiero arrastrar mi cola por el fango. (*Zhuangzi*, XVII)²

Ácrata hasta la médula, irónico, mordaz a veces, imprevisible en sus respuestas, Zhuangzi no sólo no perte-

1. Cf. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, capítulo 7, París, Seuil, 1997.

2. Traducción de Iñaki Preciado (Kairós, 1996). El *Zhuangzi* se citará a partir de ahora en el texto como *Zz*, independientemente de la traducción que se utilice.

necía a ninguna agrupación, sino que aborrecía de todas ellas. Entendía que codiciar el poder o las posesiones, o ambicionar la fama, ya fuese por el uso de la fuerza o por el alarde de los saberes es emprender el camino equivocado. Y se equivocará igualmente el que piense que se pueda aconsejar sabiamente a un gobernante, pues todo gobierno es nefasto por definición.

Si bien Zhuangzi demostraba gran respeto por la figura de Confucio, que aparece con mucha frecuencia en sus anécdotas y en boca del cual pone a menudo una enseñanza más propia del taoísmo, su modo de entender la vida era bien distinto. Ni los ritos ni las costumbres le interesan. Lo que propone no es ningún sistema moral sino una ética: vivir de acuerdo con la propia vía, algo que no se consigue siguiendo reglas, sino atendiendo al curso natural de las cosas. Esto es lo que proponían los primeros taoístas y lo que los mantendría apartados tanto de los asuntos políticos como de las polémicas a las que tanto aficionaban confucianos, legistas, lógicos, sofistas y demás intelectuales de su tiempo. Hasta que el taoísmo se convirtiera en una religión —lo cual, lamentablemente, no tardaría en ocurrir, al igual que con el budismo—, vivieron retirados en las montañas, despreciando las costumbres, el afán de lucro y de poder, y defendiendo como única virtud la capacidad de volver al estado natural.

RECUPERAR LA VÍA ZHUANGZI O LOS LÍMITES DEL DISCURSO

Me gustaría que por un momento nos situásemos en Grecia, en tiempos de Parménides, concretamente en los años en los que escribiera su famoso poema, en los inicios del siglo v a.n.e. Eran, en Grecia, los comienzos de la época de Pericles, el siglo de oro de la cultura ateniense; en China, el inicio de los Reinos Combatientes y,

para Confucio, los años de su desencanto. Zhuangzi no había nacido aún.

Recordaremos que, en su famoso poema, la diosa le ofrece a Parménides dos caminos: el del sí y el del no, el de lo que hay (το ὄν: «lo que está siendo») y el de lo que no hay o, como suele entenderse, el del ser y el del no-ser. De estos dos caminos sólo el primero puede pensarse, y puesto que «lo mismo es para el ser que para el pensar», sólo ese es transitable. El otro, el del no, es inescrutable. Propongo que nos situemos por un instante en esa bisagra porque este fue el momento en el que, en Occidente, la filosofía se convirtió en teoría del lenguaje. El mundo de los conceptos se superpuso al mundo de los signos en el que la palabra, consciente aún de su función, no olvidaba que tras ella, tras cada una de ellas, latía algo inapresable e inexpresable. La diosa separó las dos hebras del universo, las alisó, hizo de ellas dos caminos, y el griego optó por uno de ellos, el del sí, el de lo que puede pensarse y decirse sin que deje de ser nunca idéntico a sí mismo. A esa identidad, a esa repetición, la llamó «verdad». Del algo-siendo (το ὄν) de los griegos al *esse* latino, del participio al infinitivo, de la ontología, pues, a la teología del Ser, habría aún un largo camino —que sería propiamente el de la teología cristiana—, pero lo cierto es que, a partir de ese momento, el curso del universo, aquel que Heráclito aún veía fluir y alternar entre opuestos, se detuvo. Perdimos de vista el movimiento, las cosas vinieron a habitar el lenguaje, la vida se separó de la muerte, la razón se separó del cuerpo. La intuición fue relegada a la zona oscura. Se instauró el reino de las ideas, inmóviles, indivisibles, finitas, idénticas a sí mismas, pensables pero tan sólo pensables y, por supuesto, discutibles. Y todo ello en la confianza de que las palabras pudiesen convertir la realidad en algo estable, susceptible de ser manipulado y controlado.

En esta frontera y ante ese mismo peligro es donde me gustaría empezar situando a Zhuangzi, un siglo más tarde, en una época en la que, en China, las controversias escolásticas proliferaban.

En el capítulo II, que bien podría ser el único capítulo del libro que pueda serle atribuido por entero al propio Zhuangzi,¹ este se enfrenta a la cuestión del lenguaje desde una doble perspectiva: el problema de la significación (el salto de la cosa a la palabra), por un lado, y el problema de la percepción del hablante, por otro.

Por lo general, Zhuangzi empieza por cuestionar lo obvio. Es esta su manera de reflexionar. No parte de ninguna teoría, sino de un acto de conciencia, algo que, de repente, aparece en su extrañeza.

Quando hablamos, hablamos de algo, pero si aquello de lo que hablamos no está determinado, ¿puede decirse que hablamos de algo o no hablamos de nada? Suele entenderse que nuestro lenguaje es diferente del gorjeo de los pájaros, pero ¿hay alguna diferencia que pueda establecerse claramente? ¿Cómo puede ser que la vía (*dao*) se oculte y aparezcan (las oposiciones entre) lo verdadero y lo falso? ¿Cómo puede ser que el lenguaje se oscurezca y aparezcan (las oposiciones entre) lo correcto y lo incorrecto? ¿Cómo puede la vía (*dao*) desaparecer? ¿Cómo puede el lenguaje estar allí y no corresponder a nada? La vía se oculta tras las visiones parciales, el lenguaje desaparece bajo su propia retórica y así se desarrollan las querellas entre confucianos y moístas, en las que unos consideran verdadero lo que otros falso y viceversa. Antes que defender el punto de vista que uno rechaza o que el otro defiende, mejor sería ver claro. (Zz, II)²

1. Cf. Billeter, J.-F., *Études sur Tchouang-Tseu*, París, Allia, 2006, p. 118.

2. Sigo aquí la traducción francesa de Jean-François Billeter, en

Ver claro, para Zhuangzi, es no perder de vista la unidad. Unos dicen que «esto», otros dicen que «aquello», pero visto desde otro ángulo, el «esto» se convierte en «aquello» y el «aquello» en «esto», y aun «esto» y «aquello», al tomar distancia, son vistos de otro modo. Sólo podemos ver las cosas desde el punto de vista en el que estamos situados, en un tiempo y un espacio, en una situación. Lo que decimos de algo será cierto en un momento dado, en otro será falso, lo que es correcto será incorrecto. Las cosas no son: están siendo, y al tiempo que están siendo están dejando de ser, de modo que nunca serán las mismas para quienes las perciban. Si a esto le añadimos que quien percibe nunca permanece tampoco igual a sí mismo, está claro que nada, ninguna cosa, ninguna situación podrá ser definida de una vez por todas, y que lo que se diga de ellas apenas dicho habrá dejado de ser adecuado. Por ello, dice Zhuangzi, el sabio adapta su lenguaje al cambio. En vez de pretender que las situaciones se ajusten a las palabras y a las frases hechas, procura que su discurso se acomode a las circunstancias y, de esta manera, actúa sobre la situación. «Al lugar en el que ni el “esto” ni el “aquello” se encuentran ya con su contrario, lo llamo pivote», dice Zhuangzi. «Cuando el pivote pivota en su agujero, respondo de una u otra manera sin equivocarme, y deja de haber límite para el uso de lo verdadero y de lo falso.» El eje, o pivote, es el lugar donde uno descansa en sí mismo. El discurso de aquel que descansa en sí mismo puede modificar las situaciones. El sabio reacciona¹ a una determinada circunstancia, y sus palabras son eficaces porque provienen del reposo, un

op. cit., p. 126. Ver también la de Jean Levi, *Les Oeuvres de Maître Tchouang* (París, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010) y la de Iñaki Preciado, ya citada.

1. Zhuangzi no utiliza aquí el verbo «responder» (*ta*), comenta Billeter, sino «reaccionar» (*yingu*). *Op. cit.*, p. 127.

estado en el que el interés personal no empaña la claridad de visión.

El lenguaje tiene su propia lógica, o mejor dicho, el lenguaje *es* lógica, y la lógica procede por oposiciones. Cuando se imponen a la realidad las categorías del lenguaje, se pierde de vista su naturaleza que no es en sí ni verdadera ni falsa, ni ambas cosas ni ninguna.

Se ha hablado, con respecto a Zhuangzi, de «escepticismo relativista».¹ Pero hay que ser cuidadoso con las etiquetas. Tal como lo entendieron en Grecia sus primeros representantes, el escepticismo desemboca y finaliza con la puesta entre paréntesis de cualquier afirmación acerca de la naturaleza de lo real. La intención del maestro Zhuang era otra: hacernos saltar no sólo fuera del lenguaje, sino también fuera del discurso lógico para así devolvernos a la intuitiva presencia de lo real en su propio curso. No se trata de poner el discurso entre paréntesis, sino de situarse de otra manera, en y con las cosas, atento a la red de circunstancias cambiantes que van tejiéndose en cada instante y dispuesto a «reaccionar» no con el verbo aprendido sino con el órgano lingüístico que es palabra-cuerpo, palabra viva.

Zhuangzi no tiene la intención de despertar en el oyente esa capacidad de reacción, pero lo logra, de la misma manera que lo lograrían más tarde los maestros del budismo chan, porque no sigue las reglas del juego. Le gusta utilizar la paradoja y la contradicción, desarticula las preguntas con otras preguntas, deja sin recurso al interlocutor, lo confunde, deconstruye, desentierra la raíz de la pregunta dejándola al aire, sin agarre. Actúa con el lenguaje contra el lenguaje. La nasa sirve para capturar peces, dice el *Zhuangzi* en el capítulo XXVI, pero una vez capturado el pez hay que olvidarse de la nasa. Las palabras sirven

1. Robinet, I., *Lao Zi y el Tao*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1999, p. 27.

para expresar las cosas, pero una vez comprendidas las cosas, han de abandonarse. «¿Cuándo encontraré finalmente a alguien que haya olvidado las palabras, para poder conversar con él?», se lamenta. Sin duda esto sería tan difícil en su época como lo era para Diógenes de Sinope hallar a un hombre honesto entre la multitud que deambulaba por las calles de Atenas a pesar de llevar un candil encendido a plena luz del día.

Relativismo, pues, es lo que, de querer buscar paralelismos, hallaríamos aquí, pero no escepticismo. La relativización a la que Zhuangzi somete el lenguaje, además de una crítica a los enredos retóricos y el nominalismo creciente, es sobre todo la apuesta por un retorno a la experiencia, al mundo natural donde nada permanece nunca idéntico a sí mismo. Se trata de recuperar la conciencia del proceso, la alternancia de los contrarios y la íntima pertenencia de todas las cosas al curso y sus mutaciones. Abogar por la «verdad» es instalarse en un lado de la montaña: la vertiente iluminada, y olvidar lo que la luz le debe a la sombra. Instalarse en uno de los polos es detener el curso de los acontecimientos. Hacer del conocimiento la lente de la verdad es perder de vista la alternancia. Valorar uno de los polos en detrimento del contrario, apostar por el sí y eliminar el no, es no haber entendido nada. «La aparición de la distinción entre lo verdadero y lo falso anunció la muerte del *dao*», dice también Zhuangzi, un poco más adelante. «Y con la ruina del *dao* el amor propio prosperó.»

Recuperar, pues, en uno mismo la percepción del curso, esta es la tarea, la imprescindible tarea, y esto no puede hacerse en lo abstracto, sino atendiendo a las situaciones concretas, con las cosas, entre ellas, devolviéndole al cuerpo-espíritu la capacidad de percibir espontáneamente lo que en-curso sucede en un mismo espacio-tiempo. Y esta es también la manera, para Zhuangzi, de acceder a esa empatía que para Confucio formaba parte de la virtud del sabio (*ren*).

La crítica de Zhuangzi al lenguaje no es ninguna teoría del lenguaje sino un camino de retorno en el que las cosas recuperan sus infinitos matices, su «lógica borrosa», y su capacidad de transformación. Para aquel que se encuentra en la vía (*dao*), «aquello» es también «esto» y «esto» es «aquello», pues «esto» y «aquello», como la vida y la muerte, se engendran mutuamente. En las palabras que las nombran, las formas se coagulan. El sí y el no, el hay y el no-hay, el «esto» y el «aquello» no son sino el resultado del proceder de la mente que detiene el flujo para poder hablar. Cuando el lenguaje pierde de vista las metamorfosis, el movimiento se detiene y el habla abre un mundo de ideas codificado y superpuesto.

Recuperar la vía (*dao*) es recuperar la conciencia del curso. Remontar las diferencias en todos los ámbitos, teóricos y prácticos, metafísicos y morales, hasta hallar el punto en el que convergen, la raíz de su alternancia. Desprenderse de los saberes y de las intenciones y recu-



perar la escucha. Otro saber, no aprendido, entonces se abre paso. Recuperar el curso es ponerse a la escucha. La vía (*dao*) es una escucha.

LA (META)FÍSICA DEL DAO O DONDE SER Y NO-SER NO ERA LA CUESTIÓN

Partir del ser como única realidad posible puso de manifiesto la voluntad, por parte del filósofo occidental, de hacer del mundo algo estable susceptible de ser manipulado y controlado. Nada más ajeno al espíritu chino, como demuestra la temprana utilización de los números negativos como elementos de cálculo. Ya en la época de los Han, los algebristas chinos operaban con el cero y los números negativos a los que el griego había sido incapaz de otorgar presencia.¹ Los conceptos no son cápsulas va-

1. No puedo dejar de insertar al respecto un extracto de la conferencia sobre «Imaginario colectivo y análisis metafórico» que Emmanuel Lizcano impartió en el Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales que se celebró en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, en mayo de 2003:

«Si el juego de oposiciones entre lo *yin* y lo *yang* lo gobierna todo para la tradición china, ¿por qué iba a dejar de gobernar el reino de los números? La oposición entre números positivos y negativos fluye así del imaginario arcaico chino con tanta espontaneidad como dificultad tuvo para hacerlo en el imaginario europeo, que todavía en boca de Kant habría de seguir discutiendo si los negativos eran realmente números o no. Y si el *tao* es el quicio o gozne que articula el va-i-vén de toda oposición, ¿por qué iba a dejar de articular el va-i-vén que engarza la oposición entre los números negativos y los positivos? El cero, como trasunto matemático del *tao*, emerge así del imaginario colectivo chino con tanta fluidez como aprietos tuvo el imaginario europeo para extraerlo de un imaginario en el que el vacío (del que el cero habría de ser su correlato aritmético) sólo evocaba pavor: ese *horror vacui* que pre-

cías, siempre acarrear alguna imagen. Esas imágenes son las que crean mundos en los que, luego, creemos, y de entre ellas algunas son más eficaces que otras o, digamos, más dúctiles. Construir a partir de imágenes inamovibles no es, en verdad, muy práctico. Al «ser» le sobra consistencia y le falta movimiento. Y esta ha sido la razón de tanto inútil rompecabezas acerca del ser y el no-ser. En el universo chino, la pregunta de Hamlet no hubiese tenido sentido. Tampoco la de Heidegger ni la de Sartre acerca de si el ser o la nada. La nada nadifica si lo pensamos sin el concurso de su opuesto, y el vacío empobrece.

En China hemos de partir de la alternancia y del vacío. La alternancia como movimiento de fuerzas que emergen de un vacío. Toda vida nace de la muerte, lo que hay de lo que no-hay o, dicho de otra manera, en el universo como en el álgebra el juego se efectúa entre el hay y el no-hay, entre la resta y la suma, en la alternancia de lo negro y de lo blanco. Cuando ambas fuerzas se equilibran, el soplo se condensa. Esa condensación es el poder de la vacuidad.

Espero ser capaz de mostrar que lejos de proponer una meta-física, lo que se propone aquí es una cosmológica que, tomando apoyo en el *Yijing*, concibe un universo dinámico en perpetua mutación. No procede, por ello, hablar de metafísica sino más bien de física a secas, siempre que la palabra «física» se entienda, de acuerdo con su etimología (*physis* proviene del verbo *fyō* que significa surgir, brotar), como la expresión de un dinamismo que desapareció, lamentablemente, en nues-

side toda la cosmovisión occidental hasta tiempos muy recientes». Para más información acerca de este tema, ver el libro del mismo autor: *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa, 2009.

tras lenguas cuando vino a formar parte de la ciencia moderna.

El dao como camino-haciéndose

Hay algo confuso y perfecto,
anterior al nacimiento del cielo y de la tierra.
Silencioso y solitario,
absoluto e inmutable,
evoluciona por doquier sin desfallecer.
Podemos tenerlo como madre de cuanto hay bajo el cielo.
No conociendo su nombre,
le daré el sobrenombre de «curso» (DDJ, 25).¹

Algo se puso en marcha en los inicios del mundo, espontáneamente, antes de los cielos y de la tierra. El cielo, como podemos constatar, ha vuelto a ocupar su sitio junto a la tierra en la primera gran alteridad. Por encima de ellos, o anterior a ellos, en el silencio de la nada, emergiendo de la no-diferencia, algo se puso en marcha. Un proceso, un curso. Sin alteración —puesto que sin otra cosa que pudiese alterarlo—, no cesa, no obstante, de generar. Puede considerarse madre de los cielos y de la tierra. No sé su nombre (*ming*), dice el *Laozi*, así que lo llamo *dao*.

1. He utilizado, en esta y en la mayor parte de las citas de este trabajo, la traducción del *Daodejing* (a partir de ahora citado en el texto como *DDJ*) realizada por Anne-Hélène Suárez a partir de la versión tradicional de Wang Bi.

A partir del manuscrito de Mawangdui, anterior a la versión de Wang Bi, Iñaki Preciado traduce este fragmento del capítulo del 25 del siguiente modo: *Hay una cosa confusamente formada, anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Sin sonido, sin forma! / De nada depende y permanece inalterada, / se la puede considerar el origen del mundo. / Yo no conozco su nombre, / la denomino dao.*

El sinograma *dao* [*tao*] está compuesto de dos elementos, uno de los cuales, *shu*, significa «pie» o «caminar», y el otro, *shou*, significa «cabeza» o, también, «principal», por lo que conjuntamente presentan la idea de alguien que camina en cabeza, que abre camino, de ahí que *dao* se entienda como «camino» o «vía». Pero también significa «hablar», «enunciar», por lo que puede entenderse igualmente como «enseñanza», «doctrina», «arte» y, por supuesto, como «método», palabra esta que reúne ambos significados, puesto que el método (*meta*: ir por o a través de + *hodos*: camino) es la enseñanza de un camino. Un *dao* viene a ser por tanto una vía, o sea, un modo de comprender y de comportarse, una respuesta a la pregunta por el cómo actuar.

Ahora bien, el *dao* taoísta no es un camino cualquiera, sino aquel que habrá de conducir a la comprensión de la fuerza original y de su curso.

Lo primero que habremos de distinguir, por tanto, son las dos acepciones del término: el *dao* como camino personal y el *dao* como principio innombrable. Lo más fácil, evidentemente, es ponerle la mayúscula diacrítica al segundo, y así es como solemos encontrarlo traducido en los idiomas occidentales, al igual que otros conceptos cosmológicos ajenos a nuestra cultura. Pero se da el caso de que ni el chino ni el sánscrito poseen mayúsculas. Si preguntásemos cuál es el criterio, cómo se sabe cuando procede ponerlas, puede que nos contesten que por el contexto. Pero resulta que el contexto es algo que se interpreta, e interpretarse se hace siempre dentro de unas determinadas coordenadas y si estas son las de una tradición que acostumbra a establecer jerarquías celestiales, terminaremos confundiendo fácilmente los cielos con el paraíso y las vías de conocimiento con la vía láctea. El método se convertirá en doctrina, la concepción del mundo, en teología. Y en este caso perderemos lo más importante, que es a la vez lo más genuino del taoísmo inicial: que lo que interesa es que el

modo de actuar del individuo se ajuste al modo de actuar del universo y que esto se logra hallando ese curso en uno mismo. Que la propia vía (*dao*) coincida con la vía (*dao*), el propio curso vital, con el curso del acontecer, en ello consiste principalmente la enseñanza del *Daodejing*, un libro al que convendría leer también con independencia de los desarrollos posteriores del taoísmo y de las interpretaciones metafísicas, tanto de aquí como de allá, que convierten el *dao* en un principio cuasi-teológico.

Si queremos hablar del *dao* como realidad última, como es usual, habremos de tener claro ante todo que no estaremos hablando de ninguna «realidad», ningún ente o sustancia primordial, ningún principio creador, ni tampoco de una esencia que pudiese distinguirse de las apariencias. No es que la pregunta por una causa primera no se plantease en la filosofía china, todo lo contrario. Que el mundo haya tenido un principio o no, que haya sido creador o haya surgido espontáneamente, esas cuestiones no son en absoluto ajenas a las polémicas escolásticas chinas. Pero es a Zhuangzi a quien tenemos que acudir para entender la postura del taoísmo en este asunto. En el capítulo XXV, este zanja la cuestión de un plumazo: buscar el principio y el fin del universo pone en juego el razonamiento y nos sitúa, por tanto, en el ámbito de lo fenoménico, el mundo de las cosas que tienen principio y fin. La razón termina allí donde comienza el *dao*, dice Zhuangzi. El *dao* se sitúa en el límite del discurso, de modo que ni la palabra ni el silencio pueden expresarlo. El modo de expresión acorde con el punto límite del discurso sería aquel que fuese a un tiempo no-silencio y no-palabra.

Situar la realidad última fuera del discurso no es algo privativo del taoísmo. Es propio, también, del vedanta y del budismo mahāyāna, entre otros. A diferencia de las teologías negativas para las que todo termina en el Uno, estas corrientes de pensamiento superponen al Uno un principio inconcebible que trasciende todos los contrarios

y, por tanto, el discurso, permaneciendo inexplicable e incognoscible. La realidad verdadera es inexpresable, decía el budista Nāgārjuna; de poder expresarse sería inconcebible, de poder concebirse sería incognoscible, de poder conocerse sería inexplicable. Pero ¿cómo es que, entonces, escribimos tantas cosas acerca de ello?, se preguntaría el neoplatónico Damascius, ¿no será pura logomaquia? Y el filósofo sirio, de inmediato, se contestaba a sí mismo con asombrosa perspicacia: al decir que es incognoscible, en realidad no afirmamos nada, tan sólo constatamos nuestro estado de espíritu a este respecto.¹ Ese estado de espíritu es el de hallarnos situados con los pies al borde del abismo, pues los límites del discurso son también los límites de la razón y, por tanto, como diría Wittgenstein, los de mi universo. Por eso dirá el *Daodejing* que entender el *dao* es entrar en la oscuridad, y por eso también, «el que sabe no habla, el que habla no sabe» (§ 56).

Tanto el lenguaje como el universo –o ¿habremos de decir su interpretación?– funcionan por medio del juego de contrarios. El *dao* es el punto en el que las fuerzas contrarias no-actúan y en el que, por tanto, no-hay. Un punto de vacío, una vacuidad. Los opuestos por un instante en equilibrio. Una suspensión, como para tomar –literalmente– aliento y proseguir su curso.

El *dao* no es ninguna causa primera sino el punto neutro en el que el discurso deja de ser operativo y en el que, por tanto, los opuestos entran en reposo. Lo cual no significa que no pueda captarse.

Sin duda, la metafísica es cuestión de lenguaje. Por eso Zhuangzi insiste en abrir los cauces por los que podamos no ya conocer el *dao* sino reconocerlo, intuirlo: percibirlo, experimentarlo en sus múltiples formas. Y aquí es donde el taoísmo recupera el curso, pues, como veremos,

1. Damascius, *Dubit. et solut.*, n.º 6, t. I. Citado en Pierre Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, París, Vrin, 2014, p. 24.

el *dao* es a un tiempo sin nombre y con nombre: «No pienses, no reflexiones y conocerás el *dao*. No te apoyes en nada, no te aferres a nada y te sostendrás en el *dao*. No te vayas de ningún sitio, no sigas ningún camino y alcanzarás el *dao*» (Zz, XXII).

Volvamos, pues, simplemente, a la idea de camino. Ni el proceso personal ni el proceso universal están trazados de antemano. El camino se va haciendo al caminar, decía Zhuangzi. El curso-energía del universo se deforma y toma forma al discurrir. Nada hay en el universo que no se deforme para formar otras cosas. Nada hay que no se descomponga para componerse de otra manera. Cada cuerpo es un universo permeable en constante con-mutación. De ahí que, para designar ese proceso, las formas verbales sean las más adecuadas. Si convertimos la palabra *dao* en un sustantivo perdemos su sentido. La concepción china del universo es absolutamente dinámica. Si imaginamos esta dinamicidad como sustentada por algo, llámese realidad última, principio supremo o causa primera, la congelamos. Hacemos de un ir o de un hacer una ida o un hecho, confundimos el curso con su cauce, la vía con un camino ya trazado. El castellano es dúctil, tiene hermosas formas verbales para los procesos. No hay necesidad de convertirlos en sustancias. En el universo chino, no hay cosas, hay sucesos o, mejor dicho, un estar-sucediendo en compañía. De algún modo. Más que un camino, el *dao* es el estar-yendo o, como lo traducen Roger T. Ames y David L. Hall, un «*way-making*»:† un camino-haciéndose. Curso, pues, más que camino, que es como Anne-Hélène Suárez eligió traducirlo añadiéndole el carácter fluyente, nunca concluido.

†. Ames, R. y Hall, D., *DAO DE JING «Making This Life Significant»*. A *Philosophical Translation*, Nueva York, Ballantine Books, 2003.

Pero ¿y qué hay entonces de aquello inmutable, anterior a los cielos y a la tierra? ¿Qué hay de eso que bien pudiera considerarse como el origen del mundo?

Digamos que es su posibilidad. La posibilidad de una trama, un campo o espacio en el que advendrán las trayectorias, su acontecer.

*Con nombre y sin nombre.
El misterio de la hembra oscura*

El curso que se puede discurrir no es el curso permanente.
El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente.

Sin nombre es el origen del cielo y de la tierra.

Con nombre es la madre de todos los seres.

Por eso,

en la nada permanente se vislumbrará su misterio,

en el ser permanente se vislumbrará su límite.

Ambos brotan de lo mismo, aunque tienen distinto nombre.

Juntos significan oscuridad.

Oscuridad y oscuridad, puerta de todos los misterios.

(DDJ, I)^r

1. La traducción de Iñaki Preciado a partir del manuscrito de Mawangdui es la siguiente: «*El Tao que puede expresarse con palabras / no es el Tao permanente. / El nombre que puede nombrarse / no es el nombre permanente. / Lo que no tiene nombre / es principio de todos los seres. / Lo que tiene nombre / es Madre de los seres todos. / Por eso la permanente ausencia de deseos / permite contemplar su esencia sutil escondida; / la permanente presencia del deseo / sólo deja ver su limitada apariencia. / Tienen entrambos el mismo origen, / son diferentes nombres que vienen a significar lo mismo. / Misterio de los misterios, / puerta de las mil maravillas*».

El fragmento que abre la versión tradicional del *Daodejing* es un fragmento bisagra, en realidad, puesto que, según qué versión, la parte que tiene que ver con el *dao* sigue o precede la parte que trata de su eficacia (*de*). En este primer fragmento se ponen, en pocos trazos, las bases de una cosmología al mismo tiempo que se descubre la clave para el seguimiento personal de la vía. El vínculo entre ambas partes es el deseo. El deseo es un modo de situarse: estando sin deseo, consideramos el germen del proceso, dice el texto; con deseo, consideramos el proceso. Aunque se refieran a ello de distinta manera, sin nombre (*wuming*) y con nombre, ambos emergen de la misma fuente, y dependerá de nosotros, de cómo nos situemos, si con intención o sin ella, que lo veamos de uno u otro modo. Pero vayamos por partes.

Dao, como hemos visto, no es un nombre sino un apelativo. Porque los nombres tienen una extraña tendencia a cobrar existencia. Esa es la trampa del lenguaje. Empezamos a nombrar para ordenar el mundo y controlarlo, pero una vez asignados hemos de detenernos, dice el *Laozi* (§ 32). Si sabemos cómo y dónde detenernos, evitaremos el peligro.

Nombrar es (de)limitar, separar, enfrentar, visibilizar, y reconocer. Con el nombre se les otorga a las cosas una identidad en virtud de la cual se distinguen de otras cosas. Para Heráclito, el filósofo de Éfeso, el logos era *arjé*, principio arcano y posibilidad de la existencia. Logos *arjáico*, palabra-germen, palabra-principio, previo al logos-lógico que establecerá el orden y las diferencias. El logos antes que voz fue el soplo; luego fue designación. La lógica es la medida ordenada de las diferencias que surgen del logos.

Con la palabra *dao* lo que hace el taoísta es expresar lo que no puede expresarse simplemente porque no es nada, ningún ente que pueda distinguirse de otra cosa. Es el no-hay que posibilita el hay. Sin nombre, sin dife-

rencias, simplemente «no-hay»; con nombre, «hay». Claro que las partículas «sin» y «con» pertenecen ellas mismas, evidentemente, al orden del lenguaje, lo cual nos deja sin recursos cuando el «con» y el «sin» se reúnen infringiendo la primera regla de la lógica: la no-contradicción. Entonces es cuando hablamos de «misterio». El misterio es por lo general un eufemismo con el que pretendemos encubrir nuestra incapacidad para traspasar con el lenguaje la barrera del mundo de las diferencias. Pensar lo que no puede imaginarse nos sitúa ante el abismo. Un abismo lingüístico, por supuesto; el vértigo de la razón cuando se extralimita.

Juntos se dice de ellos que son oscuros, dice el texto. Y lo más oscuro de lo oscuro es la puerta oscilante del misterio. Misterioso es lo que (no-) hay fuera del lenguaje. La oscuridad de lo oscuro es la membrana que separa el verso de su anverso, el no-hay y el hay, y esa membrana es un modo de estar.

Ahora bien, para el taoísta al igual que para Heráclito, nada «es» sino que todo está-aconteciendo. No hay cosas, lo que hay son trayectorias, encuentros, intercambios, transformaciones de una misma energía. Los nombres no designan algo estable, sino un flujo —este sí permanente— que acontece de distintas maneras. Nada hay que sea permanente salvo la impermanencia, que no es un algo sino un concepto, una manera de reducir conceptualmente al uno lo diverso.

El *dao* no se sitúa en ningún empíreo, ningún no-lugar, ningún no-tiempo inalcanzable. Nada hay más allá del proceso y este tiene lugar en lo concreto, en el tiempo y el espacio. El *dao* no es lo Uno más allá ni tras lo múltiple, no hay ninguna esencia escondida. Lo múltiple actuando, produciéndose, es el curso mismo. No existe el «canto» sino el cantar o, mejor aún, el estar-cantando, pero el estar-cantando no ocurre sin voz. Las distintas voces producen el canto. El canto no es nada, el canto es un

sustantivo que no tiene referente salvo que lo encerremos entre un inicio y un final. Pero eso sólo puede hacerse a posteriori, cuando el canto ya no canta. Ni la voz ni el canto son nada si no hay un estar-cantando, y esto tiene lugar en un contexto. Así el curso (*dao*) transcurre entre los diez mil seres, siendo a la vez todos ellos en cada instante de su discurrir.

Veamos por ejemplo la siguiente conversación entre Zhuangzi y Dongguo, el «Maestro del Muro del Este»:

—¿Dónde está eso que llaman *dao*? —preguntó Dongguo.

—En todas partes —respondió Zhuangzi.

—¿Por ejemplo? —insistió Dongguo.

—En una hormiga.

—¿En algo tan bajo?

—En una brizna de hierba.

—¿Y más bajo?

—En esta teja.

—¿Y más bajo aún?

• —En la mierda y en los meados.

Dongguozi se quedó callado. Zhuangzi entonces prosiguió:

—Con tus preguntas, ciertamente, no lograrás alcanzar lo esencial porque no logras abstraerte de las cosas. La vía suprema es tal que se la puede calificar igualmente de grande o de insignificante. [...] Hace falta haber deambulado con ella por las estancias del «no-hay» para comprender la profunda identidad y poder hablar de ella. (*Zz*, XXII.)¹

De allí que los últimos versos del fragmento primero del *Daodejing* hagan referencia a la manera de situarse para comprender la enseñanza.

1. A partir de las traducciones de I. Preciado y de J. Levi.

En la nada permanente se vislumbrará su misterio,
en el ser permanente se vislumbrará su límite.¹

La permanente ausencia de deseos
permite contemplar su esencia sutil escondida;
la permanente presencia del deseo
sólo deja ver su limitada apariencia.²

Será necesario vaciarse (de deseo: de relaciones) para vislumbrar la nada-raíz. Mientras no hagamos el vacío en nuestro interior, percibiremos sus manifestaciones. Alcanzar la nada dentro de sí, despojarse de intención, de deseo, apaciguar la agitación de la mente, es la manera de alcanzar el *dao* que, en definitiva, no se diferencia del propio estado natural. De allí que el método (*dao*) no se diferencie del curso (*dao*). Quien alcanza a percibir—pues más que de un ver aquí se trata de un percibir— el *dao* actuando dentro de sí alcanza el *dao* permanente.

Sin nombre, es la raíz del mundo; con nombre, es la madre de los diez mil seres, dice el *Laozi*.

La «hembra misteriosa», el espíritu abisal, la oscuridad matricial cuya eficiencia nunca se agota. La oscuridad de donde venimos, el útero en el que nada aún se diferencia. La puerta de los misterios: aquella por la que venimos al mundo. No es difícil considerar la primitiva metáfora con la que, a partir de lo concreto, se dispone la trama de lo abstracto. Oscuridad matricial era también el *jaos* de Hesíodo: la boca—el orificio—abierto del abismo. Y así de oscura, igualmente, la diosa que en la tradición *śivaísta* materializa el soplo al condensarlo. Hembra misteriosa que da a luz las formas y permite el ver.

No hay, sin embargo, diferencia entre lo uno y lo otro. La puerta de la hembra oscura es la raíz del mundo, dice

1. En traducción de A.-H. Suárez.

2. Traducción de Iñaki Preciado.

el texto (DDJ, 6). Entre lo indeterminado y determinado no hay ninguna diferencia, salvo para quien se sitúe de una u otra manera: en la quietud o en la agitación. Si el *dao* puede considerarse curso, corriente, flujo, es porque, habiendo llegado al estado de máxima quietud, inicia el recorrido contrario. De la máxima condensación al proceso de dispersión. De ahí que pueda decirse que es a un tiempo germen y multiplicidad.

Sin nombre, indeterminado, es el punto de reposo que sigue a la agitación y la precede. No nos olvidemos de los opuestos: el taoísmo es deudor del *Yijing* tanto como lo era Confucio, y aplicará también en este caso sus principios. Sin nombre, el *dao* es el punto de perfecto equilibrio entre los opuestos: el punto neutro, «sin sonido, sin forma».¹ Pero ese punto neutro es, a su vez, pese a la voluntad de la razón que siempre apunta a un término omniabarcante y concluyente, el punto extremo, también, de la propia alternancia del curso: el punto de quietud a partir del cual se invertirá de nuevo el movimiento.

El movimiento del *dao* es un movimiento de retorno, dice el *Daodejing* (§ 40). Debilitándose es como retorna

1. Al igual que en el universo chino, en el védico, el principio supremo tampoco es diferente de la multiplicidad. El *brahman* de las *Upaniṣads* es soplo, germen, surgimiento, magia transformadora y, como tal, permanece desconocido para quienes tratan de entenderlo por los mismos medios con los que perciben el mundo de las diferencias. Un principio supremo ha de concebirse, por definición, como indeterminado e innombrable. Si se lo nombra o si se le otorgase alguna cualidad —la existencia, el bien, la verdad, u otra— perdería su carácter absoluto puesto que se le estaría enfrentando a un opuesto. Nunca es supremo un principio en el que no se disuelvan todas las diferencias, sino tan sólo el lado conveniente del cuento o la cara apreciada de la moneda. Por eso del *brahman* se dice que, según se mire, es *saguṇa* o *nirguṇa*: con atributos o sin atributos, del mismo modo que el *dao*, según desde donde se mire, es con nombre o sin nombre.

del hay (*you*) al no-hay (*wu*). Y así también es como habrá de proceder el caminante. Retornar es ir del conocimiento al des-conocimiento, de la agitación a la calma, del discurso al silencio. Pero no para quedarse allí esperando anularse en el vacío sino para, desde allí, poder actuar en el mundo correctamente. Pues nunca se pierde de vista que la vía ha de responder a la pregunta acerca de cómo actuar.

El vapor de la oquedad y la eficacia del vacío

El curso genera el uno,
el uno genera el dos,
el dos genera el tres,
el tres genera todos los seres.

Todos los seres llevan a sus espaldas la sombra y en sus brazos la luz.

Los fluidos que [de ambas] manan se armonizan. (DDJ, 42)

«Al mezclarse los soplos, el vapor de la oquedad (*qi*) queda armonizado»: con esta hermosa expresión traducía Carmelo Elorduy el último verso de este fragmento. De vapor se trata, en efecto, tal como parece señalar el carácter que representa el *qi* como vapor que se eleva del arroz al cocerse.

Aunque sería más tarde, durante la dinastía de los Han (siglo II), con la escuela yinyang, que la noción de *qi* adquiriría un lugar preeminente, esta antigua palabra no dejó nunca de estar presente. La encontramos mencionada en muchos textos anteriores, entre ellos el *Zhuangzi*, el *Laozi* y la obra de Mencio. La concepción del *Yijing* es la que seguirá dando soporte al taoísmo, sólo que en este caso los opuestos se integrarán en un sistema aparentemente más complejo en el que el *dao* se propondrá como

supuesto inicial y de cuya vacuidad dependerá la generación de todo movimiento. El *dao* dará lugar al uno y el uno se separará en dos. Con el dos se rompe la continuidad del uno (recordemos que el uno se representa en el *Yijing* mediante una línea recta, continua, y el dos mediante una línea partida), instaurándose la diferencia. Luego el dos volverá a convertirse en impar: el tres. A partir de ese momento, progresivamente, irán surgiendo todos los seres, y en cada uno de ellos ambas fuerzas seguirán actuando en distinta medida. Los diez mil seres llevan los opuestos en su seno, dice el texto. En el *Laozi*, el *yin* y el *yang* son los dos soplos que se alternan en cada ser viviente. Más que fuerzas opuestas, son aquí, claramente, dos fases del mismo soplo: contracción y expansión.¹ La vida de todo individuo es una condensación del *qi*, dice Zhuangzi; cuando el *qi* se dispersa es la muerte (*Zz*, XXII). Condensación y expansión del soplo: así la vida. Condensación y expansión del vapor de la oquedad.

Recordaremos que el *dao* es vacío. El *dao* es esa oquedad, ese no-hay, el punto sin movimiento en el que los opuestos permanecen en equilibrio. Pero también es el punto en el que el soplo inicia su periplo, el punto en el que a partir de lo indeterminado se produce lo determinado. Por eso dice el *Laozi* que en lo que hay (*you*) está el interés, pero en lo que no-hay (*wu*) está la utilidad. Las cosas se hacen con materiales, pero es en función del vacío que esos materiales serán eficaces. La utilidad de una vasija no está en la arcilla de la que está hecha, sino en la oquedad sin la cual nada podría contenerse en ella. Lo mismo ocurre con los vanos de una casa, sin los cuales esta no podría habitarse (§ 111). Por ello puede decirse que lo lleno es útil en función del vacío. Y esta es la razón por la cual, si quiere ser eficaz, el aprendiz de la vía ha de hacer

1. Cf. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, p. 254.

en sí mismo el vacío. Ha de desalojarse: desalojar el yo para hacer sitio al vacío. El espacio entre el cielo y la tierra se asemeja a un fuelle, dice el *Daodejing*. Vacío, nunca se agota y, en movimiento, no deja de exhalar. Más vale, por ello, conservar el vacío interior (§ 5).

EL DE. LA ÉTICA TAOÍSTA

Daodejing significa literalmente «Tratado del *de* y de su *dao*», es decir: «Tratado (*jing*) de la eficiencia (*de*) y de su vía (*dao*)». Eficiencia, potencia, energía o virtualidad son, de hecho, términos que convienen mejor a la palabra *de* que el de «virtud», por el que se ha traducido generalmente y que nos remite a un ámbito moral que no le corresponde. Hemos de recordar que el ámbito en el que se desenvuelve el taoísmo es el de la ética, no el de la moral, lo que le interesa no son las normas ni la reglamentación de las costumbres sino adquirir, en el orden individual, un comportamiento acorde con el curso natural del acontecer. Un acontecer que es potencia siempre en acto, potencia o virtud si se quiere, siempre y cuando se entienda en el sentido que posee la palabra latina *virtus*, de la que proviene, o sea, como poder, potencia o eficiencia.

Es difícil, para una mente occidental, acostumbrada a pensar que las cualidades se predicán de las cosas y no a la inversa, imaginar un origen que fuese pura virtualidad. Por eso nos resulta más aceptable traducir el título *Daodejing*, invirtiendo los factores, como «Libro de la Vía y de su virtud», sobre todo si a la Vía se la dota de mayúscula. De esta manera, nos situamos desde el inicio en territorios metafísicos que nos resultan familiares. Pero si bien esto puede tener sentido para el taoísmo posterior, no lo tiene en sus textos iniciales, en los que la dimensión política sigue ocupando un lugar preeminente, como lo demuestran los fragmentos del *Laozi* que tienen que ver

con la manera no sólo de comportarse sino también de gobernar de acuerdo con la vía.

El *Daodejing* es el «Tratado de la eficiencia y de su vía» —o curso, o camino-haciéndose—. El curso no es nada sin su discurrir, la vía no es vía mientras no haya quien la emprenda. Por eso, entender el *dao* como un principio supremo que fuese independiente del mundo sería absolutamente contrario al espíritu del taoísmo. El *de*, la potencia del *dao*, actúa en un espacio-tiempo, un medio, un «campo»¹ en el que nada es independiente de otra cosa. El comportamiento eficiente (o «virtuoso») será pues aquel que concuerde con el curso natural de las cosas. Esta atención que el taoísmo presta a la correlación entre lo humano y lo no-humano es quizás lo que mejor le distingue del confucianismo. Si bien para los confucianos lo principal era atender al orden de las relaciones humanas, para el taoísta las relaciones implican todos los reinos —animal, atmosférico, mineral y demás— en su incesante co-devenir. Esta interdependencia es lo que Zhuangzi expresa con la palabra *wuhua*, que Roger

1. Es interesante anotar que la noción de «campo» (*kṣetra*) es utilizada también en el *Mahābhārata* para definir a *prakṛti*, el poder de activación que da lugar al mundo de las diferencias, mientras *puruṣa*, el «conocedor del campo» (*kṣetrajña*), inactivo, contempla sus evoluciones. También es relevante el hecho de que, en el sistema *sāṃkhya*, *prakṛti* esté constituida por tres elementos o tendencias energéticas, los tres *guṇas*, que son, en realidad, los tres elementos del poder (*śakti*) de la madre, que al ponerse en movimiento dan lugar a la manifestación fenoménica. De estos tres aspectos, dos de ellos, al igual que los soplos *yin* y *yang*, son de tendencia opuesta, claro y sutil el primero (*sattva*), oscuro y pesado el otro (*tamas*); la acción del tercero (*rajas*) será lo que los ponga en movimiento. Y también aquí, al igual que la física taoísta, *prakṛti* no iniciará su periplo mientras que no aparezca entre los opuestos algún desequilibrio. En ese momento es cuando el mundo de las formas —los diez mil seres del taoísmo— empieza a aparecer.

Ames traduce como «el perpetuo transformarse del proceso en acontecimientos».¹ La cosmología *wuhua* nos permite, entre otras cosas, comprender el trasfondo de las mitologías, en las que una cosa o un ser se transforman fácilmente en otra cosa de otro reino.

La cosmología como proceso de transformación es lo que también nos permite acceder a la comprensión, por vía no racional, de otras entidades, pues esta es algo que nunca podrá tener lugar en el concepto, sino en un contexto, una situación: un estar-situado. Es la experiencia –física, corporal– del instante que tanta importancia tendrá en el budismo chan. ¿Cómo sabemos de los otros, de lo otro? ¿Cómo podemos empatizar con ellos? Por estar donde estamos, en este preciso instante. Por estar plenamente en lo que/donde estamos. Así es como contestaría Zhuangzi a la pregunta de su amigo Hui Shi, de la Escuela de los Nombres, mientras cruzaban por el puente sobre el río Hao:

–¡Los peces! ¡Mira cómo saltan libremente, lo felices que deben de ser! –exclamó Zhuangzi.

–¿Cómo sabes que son felices? ¡No eres un pez! –replicó el sofista.

–Y tú no eres yo, así que ¿cómo sabes que no puedo saber si los peces son felices?

Hui pensó que con la respuesta siguiente tendría ganada la partida:

–Si no siendo tú no puedo saber lo que sabes, no siendo tú un pez tampoco puedes saber si los peces conocen la alegría.

–Sin embargo, has tenido que saber que lo sé, puesto que me lo has preguntado –respondió Zhuang.

Y con un gesto amplio de la mano, concluyó:

–Lo sé porque me encuentro aquí, en la ribera del Hao...
(Zz, XVII.)²

1. Ames, R. y Hall, D., *op. cit.*, p. 67.

2. Sigo la traducción de Jean Levi.

De manera muy similar termina el fragmento 21 del *Daodejing*, en el que, después de afirmar que el curso, imperceptible, indistinto, recóndito y oscuro, alberga la mayor eficiencia (*de*) y que en él están contenidas todas las esencias, termina diciendo: «¿Cómo sé que es así? Por esto». Y también en el fragmento 54: «¿Cómo sé que el mundo es así? Por eso».

La empatía resulta imposible si se atiende a las palabras y no a las cosas que designan. En lo concreto, nada es independiente de otra cosa. En las palabras, las transformaciones resultan inviables: sin vía. De ahí el empeño de Zhuangzi en señalar el problema que surge cuando le otorgamos a las palabras la importancia que no tienen.

Los acontecimientos son la fuerza del curso en su discurrir. En todas las cosas la energía vital (*qi*) se concentra; en todas ellas los soplos *yin* y *yang* actúan. Si estando donde estamos (y no en los devaneos de nuestra mente) atendemos a ellas, comprenderemos todas las cosas y actuaremos espontáneamente, acorde con el *dao*.

No-hacer (*wuwei*)

El *dao* se cumple al practicarlo, decía Zhuangzi. Pero ¿cómo hacer? ¿Cómo actuar, en lo concreto, de acuerdo con la vía? Mediante el no-hacer (*wuwei*) y la espontaneidad (*ziran*). Estos son los dos principios que habrán de ponerse en práctica.

El no-hacer (*wuwei*) no es una noción que se inventen los taoístas. Ya la encontramos en las *Analectas* (XV, 4) donde Confucio comentaba que para gobernar pacíficamente le bastaba al emperador Shun con sentarse cara al sur. Su manera de hacer era un no-hacer. De este modo su *de* actuaba sin que él actuase o, dicho de otra manera, dejaba que el *de* del *dao* actuase a través de él. Su *virtus*,

su potencia, era entonces la potencia del *dao*. Armonizado el propio curso con el curso, cualquier ente es el universo todo entero y su actividad es la que en todo momento corresponde. El *dao* sin hacer, nada deja sin hacer, dice el *Laozi* (§ 48). Por tanto: «Actúa sin actuar / ocúpate en desocuparte / saborea lo insípido» (§ 63). El *dao* es insípido, pero contiene todos los sabores. Quien se preocupa de obtener uno solo se pierde todos los demás; quien encuentra su *dao* los percibe todos. Con lo que volvemos a encontrarnos con aquella bisagra del fragmento inicial que aludía al deseo, porque esto es, en definitiva, lo que significa el no-hacer.

No se trata, por supuesto, de dejar de actuar: la existencia es acción. Se trata más bien de actuar de una cierta manera. Sin interés personal. Quien se empeñe en actuar por sus propios intereses o de acuerdo con sus pasiones lo hará sin atender a su entorno y, de este modo, lo desestabilizará provocando el desorden. *Wuwei* significa dejar que las cosas vayan por su camino, que los acontecimientos se desenvuelvan libremente, significa no intervenir, no pretender actuar sobre ellos para desviar su curso en beneficio propio, significa no coaccionar. Ames y Hall definen así *wuwei* como «la acción no-coercitiva acorde con el *de* de las cosas». Todas las cosas están interrelacionadas y funcionan entre sí de acuerdo con un orden. Los movimientos entre opuestos se ajustan y se equilibran por sí mismos. «Esta armonía no es sólo autogenerativa y autosostenible, sino que persiste en el tiempo mientras permanezca libre de cálculo y manipulaciones, bienintencionados o no», comentan Ames y Hall. «Las intervenciones coercitivas podrán ser temporalmente eficaces pero, a la larga, serán fuente de desestabilización y empobrecimiento.»¹ La voluntad humana se equivoca en sus fines cuando no

1. Ames, R. y Hall, D., *op. cit.*, p. 123.

tiene en cuenta las relaciones entre las distintas cosas, los distintos reinos. No-hacer es, por tanto, aprender a no intervenir. Adaptarnos al proceso en vez de tratar de adaptar el proceso a la voluntad personal. Dejar que actúe el *dao*, porque de esta manera nada se deja de lado. La mayor eficacia (*de*) es sin esfuerzo, dice el *Daodejing* (38). Mientras hay esfuerzo hay mente, hay un yo que quiere. Quien se hace uno con el *dao* abandona su propia voluntad y la eficacia (*de*) del *dao* es entonces lo que actúa. A esto se le llama actuar sin actuar (*wuwei*), en el vacío de sí.

La cuestión, pues, la gran cuestión es cómo actuar sin intención, sin deseo.

Conténtate con estar vacío, dice Zhuangzi. La mente del sabio es un espejo. Los espejos no acogen ni rechazan a nadie, tan sólo reflejan la imagen sin guardarse nada. Así es como domina a los seres sin herirlos (*Zz*, VII). Los estímulos externos provocan, en quienes se dejan penetrar por ellos, pensamientos y emociones que impulsan la voluntad a actuar de una u otra manera. Queremos apropiarnos de ciertas cosas y alejarnos de otras. Acogemos, rechazamos, combatimos, deseamos. Por eso la advertencia de Zhuangzi: no dejéis que las imágenes se apoderen de vosotros, no dejéis que penetren al otro lado del espejo. Que vuestra mente sea como un espejo que refleja sin dejarse invadir. Que no haya diferencia entre lo bueno y lo malo, lo que agrada y lo que no. El sabio no se alegra de estar vivo, dice Zhuangzi, ni tampoco se apena al llegarle la muerte. «Ninguna alegría al entrar, ningún reproche al salir; esto es lo que se llama no forzar el curso natural de las cosas» (*Zz*, VI).

Esta ecuanimidad, que también recomendaba el budismo, es lo que los estoicos llamaron *apatheia*: im-pasibilidad, una actitud que se ha confundido a menudo erróneamente con la insensibilidad o con la indiferencia. La im-pasibilidad no es permanecer indiferente ante el dolor

ajeno, sino no indiferente, por ejemplo, ante el dolor de los demás, y no dejarse afectar por lo que nos ocurre. Mencio interpretó así la actitud de Yangzi como la manifestación de un hedonismo egoísta. Según él, Yangzi, el «maestro Yang» (siglo IV a.n.e.), habría afirmado que no sacrificaría uno solo de sus cabellos en beneficio de los demás ni aunque con ello hubiese podido salvar el mundo. Para un defensor de la doctrina del «medio» como lo era Mencio, la postura de Yangzi era tan desacertada como la de Mozi, de quien se decía que para salvar el mundo se hubiese pelado el cuerpo entero. Es fácil desprestigiar al adversario sacando las frases de contexto. Tanto en el *Zhuangzi* como en el *Han Fei Tzu* la anécdota se refiere de manera muy distinta: de acuerdo con la doctrina que enseña a apreciar la vida y despreciar las cosas, Yangzi se habría negado a sacrificar un solo cabello a cambio de un reino, pues si se entrega un pelo, ¿cuál será el límite que señale el cese de la entrega de los siguientes?

La impasibilidad no es indiferencia, ni tampoco el rígido mantenimiento del justo medio, sino un desprendimiento del yo que, deseando unas cosas y rechazando otras, es incapaz de adaptarse al flujo de las circunstancias. Todo bajo los cielos es impermanente. Importa constatar esta impermanencia. Un huracán no dura toda una mañana, ni tampoco dura todo un día una lluvia torrencial; cuanto menos el hombre, dice el *Laozi* (§ 23). Si observamos los fenómenos atmosféricos veremos que llegando a la máxima agitación invierten su proceso, se calman y acaban disolviéndose y resolviéndose en otros. Así también las emociones que gobiernan nuestros actos. Sentimientos, pensamientos, estados de ánimo, nada de ello permanece por mucho tiempo, todo fluctúa. El secreto, pues, de la sabiduría consiste en apaciguar la mente, neutralizar las pasiones, conformarse a los cambios y así, «que lo humano no oscurezca la parte celestial que hay en uno» (*Zz*, VI).

Será preciso, pues, aprender a desprenderse del propio yo y de la carga de sentimientos que enturbian la visión correcta (ecuánime) de las cosas. Tan pequeña, tan pobre es la voluntad limitada del ser humano cuando se afana en la conquista de algo como inmenso es el poder que le atraviesa cuando se desprende de intereses particulares y actúa sin deseo, en armonía con los flujos del curso. *Wu* es la vacuidad del *dao* que a todos y todo atraviesa. *Wuwei* es actuar en el vacío de sí. Aquel que así no-actúa no deja entonces nada por hacer y conquista el mundo (DDJ, 57). Por ello dice Zhuangzi (XXIII) que cuando las pasiones, los estados de ánimo y los impulsos no agitan el corazón, este, permaneciendo estable, permite que reine la calma, y cuando hay calma hay claridad. Así pues, la acción eficaz será aquella que se realice, como dirán los maestros del budismo chan, «sin fin ni espíritu de provecho». *Wuwei* significa no interferir en la actividad del *de*, pues tal es la *virtus* del *dao*, su eficiencia.

Espontaneidad (ziran)

Que lo humano no se sobreponga a lo celestial; que lo humano y lo celestial no se estorben mutuamente, dice Zhuangzi. Entendámoslo de esta manera: que lo particular no se sobreponga a lo universal, que la cultura no estorbe lo natural, que las palabras no reemplacen a las cosas, que no perdamos en la letra la vibrante trayectoria de todo lo viviente.

Recuperar la propia naturaleza bajo todo lo aprendido —los ritos, las costumbres, las reglas y lo escrito—, a eso aspira el taoísta: ser-así (*ziran*), tal cual se es, espontáneamente, con naturalidad. Redescubrir la capacidad que el cuerpo-espíritu tiene para responder instantáneamente a las circunstancias. El cuerpo sabe mucho más

que la mente. Realiza sus síntesis mucho mejor de lo que lo hacemos nosotros cuando la voluntad se empeña en dirigir el proceso.

Entender el *dao* no es entender una teoría, sino saber seguir el curso. Armonizar los propios movimientos con los del resto de las cosas. Esto no se hace con ayuda de los saberes sino, precisamente, librándose de ellos. Para que el movimiento sea el adecuado, la mente estorba, el pensar ralentiza, los conocimientos embotan. ¿Cómo sabe el nadador qué movimientos ha de hacer para avanzar en el agua? ¿Cómo saben nuestros pies evitar las piedras y no tropezar? Espontáneamente, el cuerpo todo entero es el que responde, el que encuentra la vía, el que sabe sin saber. Pero para ello, para que el cuerpo actúe certeramente, la mente-yo tiene que apartarse. Lograr la espontaneidad requiere volver atrás, desaprender. Los saberes son rémoras que entorpecen la respuesta espontánea. El yo es memoria y repetición. La mente se vale de la memoria, repasa lo aprendido, procura repetirlo. Mientras piensa cómo hacer para evitar el obstáculo, el cuerpo tropieza y cae, mientras piensa cómo hacer para seguir a flote, el cuerpo se hunde, nada se cumple con eficacia. Cuando la atención se ocupa en recordar o en repetir lo aprendido, no está en el instante presente; distraída de lo que acontece, se desprende y se ofusca. La atención ha de estar-ahí, en el nudo del acontecimiento, concentrada. Multitud de elementos intervienen en un acontecimiento. Cada paso, cada gesto es un acontecimiento; de la mayoría de ellos no somos conscientes. Cuando el cuerpo actúa libremente, sin-mente, sin juicio, es capaz de integrar todos los elementos y actuar en consecuencia

Volver, pues, a los inicios, cuando el cuerpo se ocupaba de estar en el mundo y lo hacía sin pretenderlo. La sabiduría consiste en lograr esa simplicidad y la ignorancia de un niño. Recuperar la inocencia, regresar al punto de partida. Hallar en los inicios, nuestro «ros-

tro original», según la expresión que utilizarían los maestros del chan, aquel rostro que nos empeñamos en buscar fuera, sin advertir que nos acompañaba desde el inicio.

Quien se dedica al estudio crece día a día;
quien se dedica al curso mengua día a día.
Mengua y mengua
hasta alcanzar la inacción.
No actuando, nada hay que no haga. (DDJ, 48)

Evidentemente, esto supone una inversión de los parámetros comunes basados en el progreso, el crecimiento y la acumulación. Si bien la modernidad ha llevado estas nociones hasta un extremo insostenible, no es esto algo que se haya inventado con ella. Lo que pretende el taoísmo es revertir ese movimiento: decrecer en todos los aspectos. Desaprender lo aprendido. Retornar a la raíz. Comprobar la eficacia del vacío.

Las falsas virtudes

La virtud más alta (*de*) actúa espontáneamente, sin finalidad, sin intención. Las virtudes inferiores, en cambio, las que rigen las relaciones sociales, se ejercen con finalidad, por lo que son poderes imperfectos.

Cuando se pierde el curso, aparece la virtud;
cuando se pierde la virtud, aparece la humanidad;
cuando se pierde la humanidad, aparece la justicia;
cuando se pierde la justicia, aparecen los ritos.
Pues los ritos
son lo superficial de la lealtad y la fidelidad,
son el origen del desorden.
Esos conocimientos

son lo ilusorio del curso,
son la fuente de la estupidez. (DDJ, 38)¹

Las auténticas relaciones no surgen a partir de conceptos ni de ritos. Las muchas reglas no despiertan un corazón dormido. Si se le libera de las coacciones sociales, el pueblo volverá a hallar el curso de forma natural y ningún gobierno será entonces necesario.

Las leyes y la moral no sirven ni para restituir la comprensión de las leyes naturales a quienes las han perdido, ni para enseñárselas a quienes no las saben; al contrario, las desvirtúan y son fuente de desigualdad. ¿Cómo va a ser posible practicar la caridad y la equidad sin quebrar la virtud del *dao*?, pregunta Zhuangzi (IX). Para fabricar utensilios los artesanos destruyen el tronco de los árboles; para adiestrar a los caballos se los somete por todo tipo de medios hasta pervertir su naturaleza. Al practicar la caridad y la justicia, los santos destruyen la natural uniformidad de los seres y su inocencia. Esto es lo que se fomenta con las reglas. Las distinciones entre justicia y bondad, entre bien y mal, lo único que hacen es sembrar el desorden y la confusión. No quiero de ninguna manera entrar en esas discusiones, dice Zhuangzi. ¿Cuánto dista el bien del mal? El sabio ha dejado de saberlo, dice el *Laozi*.

El bien y el mal son criterios morales que se aplican según convenciones. Pocas veces se adaptan los criterios morales al orden natural. Las reglas no tienen valor para el taoísta si no derivan de la observación del curso, y en el curso lo humano es un grano de arena.

1. Ver también el DDJ, 18.

La acción eficaz

La época de los autores de las primeras redacciones del *Daodejing*, la de los Reinos Combatientes, era una época de caos y decadencia política. Las descripciones que hallamos ya en estas versiones no dejan lugar a dudas: una corte corrupta, campos abandonados y graneros vacíos, gentes engalanándose con suntuosos vestidos, regalándose con preciados alimentos y ocupándose en aumentar su riqueza (§ 53). Por eso el empeño, acrecentado en las últimas redacciones del *Laozi*, en enderezar el rumbo señalándoles a quienes gobiernen la necesidad de recuperar el sentido del *dao*.

Prescinde de la sabiduría, abandona la inteligencia;
 el pueblo se verá cien veces más beneficiado.
 Prescinde de la humanidad, abandona la justicia;
 el pueblo recobrará la piedad filial y el amor paterno.
 Prescinde de la maña, abandona la ganancia;
 ladrones y bandidos desaparecerán.
 Estos tres [consejos] son de insuficiente enseñanza,
 por eso añadido:
 manifiesta simplicidad, abriga integridad;
 reduce tus intereses, disminuye tus deseos. (DDJ, 19)

Que el gobernante abandonase su ambición y actuase con ecuanimidad de acuerdo con el *dao* era, por supuesto, tan utópico en la época de los Reinos Combatientes como lo ha sido en cualquier parte del mundo desde que tenemos recuerdo. La idea de que alguien lograra gobernar sabiamente no es algo que a Zhuangzi le hubiese pasado por la mente. A su juicio ningún gobierno es bueno, ninguna jerarquía es legítima, cualquier organización social es nefasta. La apología del gobierno ideal con un soberano sabio a la cabeza son incorpora-

ciones de un taoísmo cercano al poder que, en el período de unificación de los Han, abogaba por un absolutismo monárquico, tal como se pone de manifiesto en el manuscrito de *Los cuatro cánones del emperador Amarillo*,¹ hallado en Mawangdui junto a las versiones del *Daodejing*. En este apéndice, el *dao* ya no sólo se entiende como principio cosmológico sino también como principio de orden universal; es la ley suprema (*dao fa*) de la que cualquier organización social habrá de ser el reflejo y a la que el soberano habrá de preservar. Es ya, en ese momento, un taoísmo teñido de legismo, más religioso que sapiencial, que legitimará el uso de las armas a pesar de la advertencia de Laozi, para quien la estabilidad de un Estado nunca debería depender de las mismas.

Lejos estamos, pues, de la acracia de Zhuangzi, a quien quiero volver para cerrar este capítulo por donde lo empezamos.

El ayuno de la mente

En el capítulo IV del *Zhuangzi*, encontramos una conversación entre Confucio —a quien Zhuangzi profesa gran respeto y en boca del cual pone muy a menudo sus propias enseñanzas— y su discípulo Yan Hui. Este le anuncia a su maestro su intención de viajar al país de Wei, pues ha oído decir que el joven príncipe de aquel reino, abusando de su poder,

1. En la tumba de Mawangdui, descubierta en 1973, se encontraron dos manuscritos del *Daodejing*: la «versión A», más antigua y muy deteriorada, compuesta en 206 a.n.e., y la «versión B», más reciente, que pudo ser escrita entre 194 y 187 a.n.e. Junto a la «versión B» se encontró un apéndice de cuatro fragmentos que debió de pertenecer a un tratado que se perdió: *Los cuatro cánones del emperador Amarillo*. Cf. J. Levi, *Le Lao Tseu suivi des Quatre Canons de l'empereur Jaune*, Albin Michel, París, 2017, p. 38.

mantiene a su pueblo en gran miseria, y quiere intentar mostrarle cómo remediarlo. Confucio intenta disuadirlo:

—Si no sabes exactamente cómo actuar, harás que te ejecuten. Mostrándole al tirano sus fallos sólo acarrearás su ira. Cuando la sed de poder y la avaricia es grande, no hay nada que pueda hacerse.

—¿Y si me presento con respeto y modestia? —pregunta Yan Hui.

—No llegarías a nada —contesta el maestro.

—Invocaré a los Antiguos.

—Tampoco. Hagas lo que hagas, mientras te guíe la intención, nada conseguirás.

—¿Qué hacer entonces?

—Ayuna.

—Soy pobre, hace meses que no he comido carne. ¿No es eso ayunar?

—Eso es el ayuno ritual, no el ayuno de la mente.

—¿Qué es el ayuno de la mente?

—Concentra tu atención. No escuches con tu oído sino con tu espíritu. No escuches con tu espíritu sino con tu soplo. El oído tan sólo atiende a los sonidos, y el espíritu, a las representaciones, mientras que el soplo es un vacío enteramente disponible. La acción se concentra en ese vacío. Esa vacuidad es el ayuno de la mente.

—Antes de entrar en ese estado soy consciente de mi propia existencia, luego ya no soy consciente de ella ¿Es eso el vacío?

—Eso es. [...] Contempla esa abertura en ti, esa habitación vacía en la que entra la claridad [...]. Mientras no se produce esa detención, galopas sentado; tu cuerpo está inmóvil pero tu mente no para. Pero si sigues tu oído y tu vista hacia dentro, manteniéndote alejado de la intención y del conocimiento, los espíritus vendrán a habitarte, y también los hombres. [...] Esto es lo que les interesa a los que como nosotros viven retirados.

La enseñanza que Zhuangzi pone en boca de Confucio, en este capítulo, es una clara respuesta al propio Confucio. Para enseñar a gobernar, para poder aconsejar sabiamente, no hace falta viajar a la corte ni vivir cerca de ella. Hace falta primero una ascesis que tampoco consiste en quedarse simplemente sentado meditando. La inmovilidad del cuerpo forma parte del aprendizaje, pero ha de ser el medio para dirigir la atención hacia los movimientos de la propia mente. El ayuno del corazón-mente consiste en despojarse del ruido mental y lograr ese estado de vacuidad en la que, ya sin fugas, la energía se concentra y la conciencia se aclara.

ASCESIS TAOÍSTA UNA LECTURA ESOTÉRICA

Mis palabras son
fáciles de conocer,
fáciles de aplicar;
[pero] bajo el cielo
nadie es capaz de conocerlas,
nadie es capaz de aplicarlas.

(DDJ, 70)

Nada veas, nada oigas

Del *Daodejing* se han realizado muchas lecturas, la mayor parte de las cuales se han centrado en alguna de las dos partes que el propio texto señala: la cosmología y la ética, aunque también hay quienes han interpretado el texto desde el punto de vista político o, incluso, lo han considerado como un tratado de estrategia militar. Cualquiera que tuviese, sin embargo, algún conocimiento de las ense-

ñanzas prácticas que, en diferentes culturas de la Antigüedad, acompañaban a este tipo de libros, no podría pasar por alto las referencias a un entrenamiento, una *ascesis* que constaba de ejercicios físicos y mentales destinados a guiar al iniciado en su camino. Algunas de estas prácticas aparecen mencionadas tanto en el *Zhuangzi* como en el *Daodejing* de forma tan evidente que resulta difícil no proceder a una lectura esotérica de los mismos. Conviene entender los términos «ascesis» y «esotérico» en su sentido original: *ascesis* deriva del verbo griego *askein* (ἀσκεῖν) que no significa otra cosa que «ejercitarse», *esoterikós* (ἑσωτερικός) significa simplemente «interior». En las escuelas de filosofía de la antigua Grecia, la enseñanza *esotérica* era aquella que, a diferencia de la *exotérica*, se impartía en el interior del recinto, a puertas cerradas, a un número reducido de personas iniciadas en la materia. Hablar, por tanto, de una lectura esotérica es hablar del objetivo último de quien emprende un camino a puerta cerrada y de las prácticas destinadas a ayudarle a alcanzar tal objetivo.

Ahora bien, ¿cuál es ese objetivo? En China se hablaba del secreto de la longevidad y la inmortalidad; en territorios cristianos, del grial y de la vida eterna; en la India védica, del retorno al seno del eterno *brahmán*; en el budismo del *nirvāṇa*, nociones todas ellas que, comúnmente malentendidas, se relacionaron con el secreto de aquello que el individuo humano ansía: vivir por siempre. No es de extrañar, por tanto, que las religiones terminasen incorporando estas enseñanzas y que, como supuestas depositarias de aquellos preciados misterios, se convirtiesen en poderosas instituciones clericales protegidas por emperadores o jefes de Estado. La parte buena del asunto es que, gracias a que algunas de estas prácticas se adoptasen en los monasterios de diversas órdenes religiosas, pudo evitarse que se perdieran, y aunque deformadas en mayor o menor medida, pudiese

reconocerse en ellas aún las huellas de las antiguas tradiciones místicas. El «misterio», dicho sea de paso, es otra palabra que al evolucionar ha perdido su principal sentido. La palabra «misterio», al igual que la palabra «mística», deriva del verbo *myein* (μυειν) que significa «estar cerrado», por lo que el iniciado, el *mystés* (μύστης), era aquel que, intramuros, mantenía la boca cerrada.

Las enseñanzas místicas de la mayoría de las tradiciones, incluidas las de algunas escuelas griegas presocráticas, eran fundamentalmente prácticas, por lo que su modo de proceder se basaba en un trabajo cuyas pautas son similares en todas las tradiciones: preceptos éticos, observancias físicas, abstinencias, ejercicios mentales, silencio (exterior e interior), repeticiones vocales, ejercicios respiratorios, etcétera.

Estas prácticas, conocidas en el ámbito del cristianismo como «ejercicios espirituales»,¹ lejos de pretender enseñarnos el modo de vivir eternamente —ya sea en esta vida o después de ella— tenían como finalidad lograr un cambio de perspectiva, una abertura de distintos niveles de conciencia, que irían acompañados de una transformación a nivel energético. Tanto los medios como las diversas etapas del trabajo son similares en todas las tradiciones, coincidiendo a grandes rasgos con la descripción que daría Patañjali (Cachemira, siglo II) en sus *Yogasūtras*: reglas morales, austeridad y abstinencia, control del cuerpo, control de la respiración (*prāṇāyāma*:

1. La expresión podría ser adecuada si la palabra «espíritu» no llevase el lastre de las dicotomías monoteístas occidentales. Hemos de recordar que el espíritu chino es absolutamente ajeno a la distinción materia/espíritu. Cielo y tierra sería la dualidad que más podría aproximarse, pero ya vimos hasta qué punto los opuestos son, en China, elementos complementarios y hasta qué punto son refractarios a la valorización de uno u otro de sus componentes en detrimento de otro.

literalmente, control del soplo [*prāṇā*]), abstracción de las percepciones, atención y concentración, contemplación y pérdida de sí. La observancia de las reglas y la práctica de estas técnicas tienen como primer objetivo el aquietamiento de los procesos mentales. La mente es como el agua removida de un estanque, ha de aquietarse para que el paisaje pueda reflejarse en ella. Si logramos aquietar la mente, los elementos que conforman el yo se decantan y la realidad (por decirlo de alguna manera) aparece en su indiferenciada vacuidad.

Que estas técnicas fuesen importadas de India o que existiesen en China con anterioridad a la introducción del budismo es algo difícil de asegurar. Los trasvases entre India y China fueron sin duda muchos y mutuos, pero las alusiones a prácticas similares en textos chinos muy anteriores dan a entender que los chinos poseían conocimientos parecidos siglos antes de que el budismo se diese a conocer en ese territorio. Algunos autores le atribuyeron al legendario Laozi numerosos viajes, entre ellos una incursión en India, pero nada hay seguro al respecto. Lo único de lo que tenemos constancia es que, según las crónicas, la enseñanza del «más alto *dao*» se remonta, en China, al tercer milenio antes de nuestra era.

Con el tiempo y la multiplicación de sus respectivas escuelas, tanto los indios como los chinos apuntalarían las etapas de estos caminos con sendas representaciones simbólicas, elaborando mapas para una fisiología esotérica que iría complicándose con el paso del tiempo al mezclarse con elementos de alquimia y medicina. No son estas derivas las que nos interesan aquí, sino aquellas prácticas de las que tenemos constancia en China en la primera etapa del taoísmo y que tienen como finalidad apaciguar la mente, equilibrar los soplos, concentrar la energía dispersa, remontar el curso.

Retornar a la raíz

Alcanzando el extremo vacío
 manteniendo la profunda quietud,
 juntos pululan todos los seres,
 y yo contemplo [su] regreso.
 Sí, los seres brotan, profusos,
 y cada cual regresa a la raíz.
 El regreso a la raíz es la quietud [...]. (DDJ, 16)¹

La quietud es el equilibrio de las fuerzas, el punto de no-actividad. El *Laozi* llama a esto lo permanente. Ver lo permanente en lo impermanente, ese es el conocimiento que se busca. La multitud de cosas emergen de lo indiferenciado y luego regresan a su equilibrio. Por eso dice el *Laozi* (§ 16) que quien conoce lo permanente vive, hasta el fin de sus días, libre de peligros. Evidentemente, no se refiere a la forma pasajera, que tan sólo es tal para nuestros sentidos, sino a lo permanente que la habita o, mejor dicho, que la in-forma. Las formas son el movimiento de lo permanente, su despliegue. Ser capaz de preservar la propia vacuidad significa mantenerse en la ecuanimidad. La ecuanimidad es equilibrio: el punto neutro tanto del juicio como del deseo, donde la agitación no ha lugar. Quien mantiene la mente en calma, libre de pensamientos (juicios, sentimientos, nostalgias, deseos), se mantiene en lo permanente. Y lo permanente es el curso.

1. De acuerdo con R. Ames y D. Hall, este mismo fragmento podría traducirse como sigue: «*Extiende tu vacuidad tanto como puedas / y así preservarás tu equilibrio (jing). / En el [mismo] proceso en el que las cosas emergen juntas (wanwu) / podemos ser testigos de su reversión. / Las cosas proliferan / y cada una retorna a su raíz. / Retornar a la raíz es lo que se llama equilibrio*».

Pero ¿cómo llegar a la quietud? ¿Cómo apaciguar el aluvión de estímulos que mantienen agitada la mente y ofuscada la conciencia? Los textos lo indican una y otra vez: bloquea las aberturas, nada veas, nada oigas, nada conozcas. Esa es la enseñanza que el muy anciano maestro Guangcheng le entrega al Emperador Amarillo:

La esencia sutil del Tao supremo es profunda y oscura. La cumbre del Tao supremo está oculta y es silencio. Nada mires, nada escuches, conserva la quietud de tu espíritu y tu cuerpo se mantendrá recto por sí mismo. Has menester de calma y pureza, no fatigar tu cuerpo, ni agitar tu espíritu, y así podrás alcanzar la longevidad. Que tus ojos nada vean, que tus oídos nada oigan, que tu mente nada conozca, que tu espíritu vele por tu cuerpo, y tu cuerpo vivirá largo tiempo. Cuida tu interior, ciérrate al exterior, que el mucho entendimiento lleva a la ruina. Te ayudaré a subir a las alturas de la gran luminosidad, y alcanzarás las fuentes del supremo Yang. Te ayudaré a cruzar las puertas de la profunda oscuridad, y alcanzarás las fuentes del supremo Yin. El Cielo y la Tierra cumplen cada uno su misión, el Yin y el Yang tienen cada uno su lugar; cura bien de velar por tu cuerpo, y todos los seres prosperarán espontáneamente. En cuanto a mí, me mantengo en la pura unidad del Tao supremo y de su armonía he hecho mi morada. Así, he cultivado mi persona durante mil doscientos años, y mi cuerpo aún no se ha debilitado.¹

1. *Zhuangzi*, XI, traducción de I. Preciado. El libro XI del *Zhuangzi* pertenece a los «capítulos exteriores», es decir, aquellos que probablemente correspondan a una época posterior a aquella en la que vivió el maestro Zhuang. Esto explicaría el interés que el texto demuestra por la longevidad y el uso de las prácticas de conocimiento para este fin.

Y es también la práctica a la que el *Daodejing* alude repetidas veces, añadiendo a la abstracción de las percepciones la obligada disolución de las diferencias.

El que sabe no habla,
 el que habla no sabe.
 Obstruye sus orificios,
 cierra sus puertas,
 mella lo agudo,
 deslíá lo enredado,
 temple lo luminoso,
 se confunde con el polvo:
 es lo que se dice oscura indistinción. (DDJ, 56)¹

Lograr la unidad de los contrarios, de eso se trata. Eliminar las diferencias proporcionadas por nuestros medios de percepción: los sentidos, incluida la mente, encargada de organizar y procesar las sensaciones. Los cinco colores ciegan la vista, los cinco sabores destruyen el paladar, las cinco notas ensordecen el oído. Por eso el sabio atiende al vientre y no al ojo, dice el *Daodejing* en el fragmento 12 que, sin duda, es de doble lectura. El estómago, una vez saciado, descansa; la voluntad, en cambio, nunca se da por satisfecha: a un deseo le sigue otro, y luego otro. Por eso es mejor atender al estómago antes que a la mente. Esta sería una primera interpretación. La otra atendería a las prácticas respiratorias, en las que la atención se sitúa preferentemente en el abdomen. Allí es donde el *qi* habrá de concentrarse, en aquel punto donde los soplos, entre inspiración y

1. En la traducción de I. Preciado, este fragmento dice así: «*El que sabe no habla, / el que habla no sabe. / Tapa las aberturas, / cierra las puertas, / empaña el brillo, / hecho uno con la suciedad (del mundo); / embota los filos, / desenreda la maraña, / a eso dicen identidad del misterio*».

espiración, permanecen por un instante en perfecta quietud. Con la atención fija en esa suspensión, en vez de escaparse por los cinco orificios, como ocurre cuando la atención se dispersa, la energía vital (*qi*) crece entonces en el vacío. Esta misma intención era la de las prácticas de disciplina del cuerpo y de la mente descritas en el *Guanzi*.

Por eso: que tus ojos nada vean, que tus oídos nada oigan, que tu mente nada conozca. Unifica los opuestos: elimina la agudeza de lo agudo, los nudos de lo anudado, atenúa el brillo, averigua en cada extremo lo que del otro contiene; reúne todas las cosas en un mismo cauce. La «oscura indistinción» o «la identidad del misterio» es simplemente esto: «profunda consonancia».¹

Asimismo, en el fragmento 52:

Todo bajo el cielo tiene un origen
considerado como madre de cuanto hay bajo el cielo.
Una vez alcanzada la madre,
conoce al hijo.
Una vez conocido al hijo,
atente de nuevo a la madre
y nunca en tu vida peligrarás.
Obstruye tus orificios,
cierra tus puertas
y nunca en tu vida te agotarás.
Abre los orificios,
aumenta tus ocupaciones
y nunca en tu vida hallarás salvación.

1. Según las traducciones, respectivamente, de Anne-Hélène Suárez, Iñaki Preciado y Roger Ames y David Hall.

La cosmología china no es la única en hablar de la energía primordial como de la madre que da lugar al mundo de las diferencias. También Hesíodo llamó «hembra oscura» al *jaos* inicial. En el dualismo *saṃkhyā* del hinduismo, la actividad de *prakṛti*, principio matricial, materia madre, es la que dará lugar al mundo fenoménico, desde las formas más sutiles hasta las más graves. Y en las derivaciones śivaístas de este mismo sistema hallaremos a la *śakti*, el poder de Śiva, en el mismo papel. En los dualismos hindúes, ambos principios, macho y hembra, son, como el *yin* y el *yang*, complementarios, y en la mayoría de los casos se les superpone una unidad andrógina, cuando no neutra. En el taoísmo, esa dualidad se resuelve con la disolución del lenguaje, un giro que sitúa la cosmología china en otro orden de cosas, poco frecuentado por la metafísica, tan aferrada como suele estar a sus conceptos. La madre, aquí, recordémoslo, es con nombre aquello que no lo tiene. Con nombre y sin nombre el curso es el mismo, pero sólo no teniéndolo es como permanece idéntico a sí mismo. Ahora bien, esa identidad, insostenible, sin tiempo, sin movimiento, no es por supuesto nada, apenas un punto neutro, un no-instante, la calma de las aguas después de la tormenta, antes de que el viento de nuevo las agite. La raíz del mundo es pura vacuidad y esa vacuidad es lo que aspira a conocer aquel que emprende el camino. Por eso habrá de realizar a la inversa el recorrido, del mundo en el que se encuentra a su raíz, y por eso la ascesis consiste en aprender a eliminar las diferencias y unificar los opuestos, desde los más elementales hasta el último o, si se prefiere, el primero. La ascesis es un entrenamiento, un ejercicio de vaciamiento. Y da igual desde donde se empiece: por las palabras (los adjetivos y los juicios, los conceptos), por los vaivenes del ánimo, por la voluntad que siempre es deseo, o por la consistencia del yo, fantasma constituido a diferencia del otro, pero, al igual que el otro, por el conjunto de estos y otros elementos.

Llegar al punto neutro es retornar a la raíz. El punto neutro es aquel en el que los soplos —el *yin* y el *yang*— están en equilibrio. Pero recordemos lo dicho más arriba: la forma de actuar del *dao* es retornando. Nunca debemos perder de vista la balanza de los opuestos: llegando a un extremo, se invierte el recorrido; en el lugar del máximo reposo se pone en marcha, de nuevo, el proceso; en el lugar de la máxima agitación, la actividad empieza a decaer. Así en el cosmos como en cada partícula, así en los inicios como en cada momento del proceso. Por eso las importantes preguntas formuladas en el fragmento 10 del *Daodejing*: ¿eres capaz de concentrar tu energía (*qi*) y, abrazando los contrarios, convertirte en un recién nacido? ¿Eres capaz de unificar tus soplos manteniéndolos separados? ¿Conocer a la madre manteniéndote en el mundo? ¿Ver la esencia sin abandonar la multiplicidad? ¿Eres capaz de permanecer ecuánime sin aislarte del mundo?

No se trata de salirse del mundo y disolverse por siempre en la vacuidad. La vacuidad no existe, no es una cosa, no es un lugar. Tampoco es el no; es el sí y el no al mismo tiempo. Es el no-hay que tiende al hay. No-hay la vacuidad, lo que hay es alternancia, movimiento. La unidad de los opuestos no está más allá de los opuestos. Se trata, pues, de reemprender el curso en el curso. Desde la quietud, volver a caminar, pero situado ahora a un tiempo en el germen y en la multiplicidad, a la vez dentro y fuera de las diferencias.

¿Quién no recuerda esos dibujos gestálticos cuyas dos imágenes no pueden, de ningún modo, ser percibidas al mismo tiempo? La mente no puede enfocar dos formas simultáneamente; tiene que dejar de ver una para poder ver la otra. A eso apunta la pregunta del *Laozi*: ¿eres capaz, sin-mente, de ver al mismo tiempo ambas cosas y ninguna? Conoce al macho, pero preserva la hembra, dice el texto (§ 28). Sé capaz de seguir el curso sin perder

de vista sus dos aspectos. Esto es lo que el filósofo budista Nāgārjuna también formularía con aquella enigmática expresión: «No hay diferencia entre el *nirvāna* y el *samsāra*»: (para quien sepa situarse fuera de sí) el mundo fenoménico no es distinto del vacío.

Así pues: unificar los soplos. Concentrar la energía vital. Desprenderse de los hábitos mentales que consolidan la personalidad. Ser como un niño pequeño capaz de permanecer absorto durante largo tiempo en un solo objeto, sin tener conciencia de sí. Abs-traído: separado de sí. Ver con imparcialidad, sin hacer diferencias. Actuar espontáneamente, sin recurrir a lo aprendido. Desprenderse de los saberes. Aprender a desaprender (pues lo aprendido lleva a actuar en un determinado sentido). Establecerse en el no-deseo (actuar sin deseo es actuar de acuerdo con el curso). Convertirse en curso. Abandonarse a sí mismo. Abandonar incluso la idea del camino y la voluntad de seguirlo (cualquiera que alimentase ese deseo perdería lo alcanzado). Y luego, una vez cumplida la obra, retirarse. Esta es la enseñanza que encontramos resumida en los fragmentos 9 y 10 del *Daodejing*.

Alcanzar el extremo vacío manteniendo la profunda quietud (§ 16), esa es la meta, que no se alcanza de otro modo que perdiéndose a sí mismo en el camino. Esto y no otra cosa es lo que se llama «inmortalidad». Entenderla de otra manera es no haber comprendido nada en lo referente a estas doctrinas, es entrar en el ámbito de las supersticiones o de las creencias, alimentar deseos de pervivencia, esas fantasías que tanto daño han hecho a los caminos sapienciales sacando de contexto sus principios y tergiversando sus conceptos.

Lo difícil es comprender que para obtener la inmortalidad de la que hablan los taoístas, o el estado de no-muerte del que hablaba el *buddha* Gautama, es indispensable morir a la propia individualidad, perderse a sí mismo, con lo que puede decirse sin temor a equivocarse

se que «nadie» alcanza la inmortalidad, pues, en efecto, sólo la alcanza aquel que ha dejado de ser «alguien».

EXCURSUS ACERCA DE LA INMORTALIDAD

De lo dicho hasta ahora puede deducirse lo alejados que están los caminos interiores de la idea de una inmortalidad personal. Podemos imaginar la perversa contradicción que supone pretender utilizar para la conservación de la propia persona unas técnicas destinadas justamente a traspasar la conciencia individual y comprender la absoluta impermanencia del individuo.

Nos resulta difícil, a los humanos, pensarnos como estrellas fugaces, reducir nuestra importancia a un rastro pasajero, considerar la eternidad no como algo personal sino como una danza de partículas que se congregan y se disgregan formando y deformando organismos cuya aparente autonomía se debe exclusivamente a nuestros modos de percepción. Queremos ser inmortales. No nos percatamos de que lo somos, aunque no en la forma en que quisiéramos. Lo somos en los genes que heredamos de especies anteriores, en la respiración que compartimos con todos los seres, en la vibración que hace del mundo una compacta esfera sonora. Pero queremos serlo de otro modo, con esa conciencia «propia», con ese ser «yo mismo», sin darnos cuenta de que ese «yo mismo» no es otra cosa que un cúmulo de repeticiones, un replegarse la mente, una y otra vez, en los mismos pliegues. Lo que reconocemos de «nosotros mismos» son esos pliegues, y esto es lo que nos tranquiliza: el re-conocimiento de lo mismo, más sólido a medida que se acumulan las impresiones y el cuerpo, paradójicamente, se desgasta. Pero lo permanente no es el yo sino el soplo del universo, su curso, y así es como puede afirmarse que quien se hace uno con el curso se hace eterno. Sólo que, llegado allí, no per-

manece ningún «quien». La pérdida de la individualidad forma parte de todos estos caminos iniciáticos a la par que el descubrimiento de la compleja unidad del organismo viviente del que todos formamos parte.

*

Nada pudo impedir que en la propia China el *dao* se convirtiera en instancia suprema y que la figura de Laozi se divinizara. A partir de los Han, lo que antes fuera camino sapiencial se convirtió en religión y las prácticas, en liturgia. Deseosos de asentar e incrementar su poder, cuando no de inmortalidad, los emperadores de las siguientes dinastías darían soporte a los sincretismos más diversos, apoyando sobre todo a aquellos que prometían la adquisición de poderes sobrenaturales. En los anales del primer emperador, obsesionado por alcanzar los secretos de la inmortalidad, consta que los *fangshi*, «maestros de recetas y métodos», transmitían las prácticas de Zou Yan¹ sin haberlas comprendido. Evidentemente, estar en posesión de recetas y prácticas no supone necesariamente haber comprendido su auténtica finalidad.

De entre todas las doctrinas que se difundieron en China provenientes de India, el budismo vajrayāna sería una de las importaciones más difundidas. Mezclado a la vez con elementos de procedencia śivaísta, una rama heterodoxa del hinduismo, el vajrayāna se introdujo en China por la puerta del Tíbet después de haberse impregnado allí de elementos chamánicos. *Vajra*, en sánscrito, significa «rayo». Con la idea de llegar a su objetivo de

1. De Zou Yan se sabe que era muy conocido en la academia de Jixia en torno al 300 a.n.e.; se lo relaciona con la escuela del yin-yang y con los buscadores solitarios que transmitían sus saberes oralmente, de boca a oído. Cf. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, p. 251.

forma inmediata y con la contundencia del rayo, los practicantes de esta escuela utilizaban métodos de muy diversa índole, incluido algunos, procedentes de las escuelas tántricas,¹ en clara oposición con la ortodoxia, como la transgresión de todo tipo de prohibición o las prácticas sexuales. La retención del esperma con el fin de lograr la longevidad parece que haya sido una práctica extendida durante la dinastía Han, como lo atestiguan los comentarios de los historiadores del momento.²

A partir de ese momento, será difícil distinguir lo que de estas prácticas fue exportado a China desde India o a la inversa. Entre budismo y taoísmo o, más tarde, entre taoísmo y sivaísmo tántrico, ¿quién influyó a quién? ¿Quién puede, por ejemplo, asegurar que el budismo que se desarrolló en India posteriormente a los múltiples trasvases de los traductores, y del que tantas escuelas, como el sivaísmo de Cachemira o el propio vedanta, recibieron influencia, no fuese ya, en la propia India, un budismo sinizado?

1. El significado literal de la palabra *tantra* es «hilo» o «verso». También es el nombre utilizado para referirse a los textos sivaístas, de allí que se denomine también a estas escuelas con el nombre de «tantrismo».

2. Zhao Bichen, *Tratado de alquimia y medicina taoísta*. Traducción del chino de Catherine Despeux, Madrid, Miraguano Ediciones, 1979, p. 39.

IV
BUDISMO





LA PENETRACIÓN DEL BUDISMO EN CHINA SITUACIÓN HISTÓRICA

El budismo entró en China por el norte de India. Las informaciones más remotas se remontan a la primera mitad del siglo I. Se sabe, por ejemplo, que en el año 73 se estableció una primera comunidad en Luoyang, capital de los Han. El budismo se extendió bajo esa dinastía, pero no logró asentarse hasta la época de crisis que siguió a la caída de los Han, en torno al año 220. Este período de anarquía sumió al pueblo en una gran miseria. El descenso demográfico fue brutal: entre los años 57 y 280, la población se vio reducida de 56 a 17 millones. Los asuntos sociales se habían abandonado y, a pesar del enriquecimiento de la clase comerciante, la debilidad de los gobernantes y el apoyo de los altos dignatarios eunucos a los señores hizo resurgir el feudalismo. En tales circunstancias, el pueblo vio con buenos ojos una doctrina que, a diferencia del confucianismo, se dirigía a todos y que, lamentablemente malinterpretada, prometía una reencarnación en vidas mejores. Por otra parte, los monasterios budistas gozaron también de la aceptación de las clases altas pues, al depender de sus donativos, se cuidaban de no fomentar rebeliones, cosa que los taoístas, mucho más independientes, no tenían reparos en hacer.

A inicios del siglo IV, con la invasión de los nómadas Xiongnu (los hunos) en el norte, la dinastía china se ins-

taló en el sur. El budismo revistió en ese período dos formas muy distintas, una más intelectual, asociada a la corte china, en el sur, y otra de carácter más devocional, en el norte, donde, al provenir de fuera, no tuvo dificultad en ser amparada por las dinastías extranjeras que la utilizaron para la conservación de su poder.

LOS TEXTOS. UNA LABOR DE TRADUCCIÓN

La traducción de los textos budistas al chino no fue tarea fácil. Los idiomas de la antigua India tenían una capacidad de abstracción de la que carecía la ideografía china, mucho más apta, en cambio, para la representación de lo concreto. El carácter principalmente fonético de las lenguas de origen indoeuropeo y el carácter pictográfico del chino no fueron elementos ajenos a la orientación de sus respectivas concepciones metafísicas. No es casualidad el hecho de que el indio conciba el sonido como la fuerza germinal del universo mientras que el chino entiende que la sabiduría se adquiere «pintando el mundo». Recibidas a través del oído, las palabras crean universos abstractos cuyas formas adquieren la estructura del discurso. Recibidas a través de la vista, las imágenes reproducen la estructura interna de las cosas.

Los textos budistas eran de una gran complejidad en cuanto a abstracción, pero la coincidencia que presentaban con el taoísmo algunas de sus ideas fundamentales predispuso a los traductores, en un primer momento, a utilizar la terminología taoísta para traducir las palabras sánscritas. La noción de vacío (*sūnya*), por ejemplo, se tradujo por la palabra *wu*; la oposición *nirvāṇa* / *samsāra* (la quietud y el flujo de lo existente) por la de *wu-wei* / *you-wei*. Y es muy probable que el sincretismo que se logró finalmente entre las dos escuelas se debiera en gran

medida a esta temprana adaptación de la terminología del budismo al contexto taoísta.

Las traducciones que se realizaron en este período se debieron en primer lugar a la iniciativa de An Shigao, príncipe y monje de origen parto que llegó a China en el año 148. Interesado sobre todo en el budismo hīnayāna, este erudito realizó la traducción de una treintena de textos, en su mayor parte concernientes a las técnicas de respiración y de control mental. En la misma época, otro traductor, de nombre Lokakṣema, procedente de Gandhara, en el Imperio kushán, se dedicó durante una década (178-189) a la traducción de numerosos *Sūtras* del mahāyāna, escuela que, preocupada principalmente por el logro de la sabiduría (*prajña*), sería la que consiguiera extenderse por toda China y los territorios sinizados.

Un segundo período, de mucha más seriedad en cuanto a exégesis, es el que tuvo lugar bajo la dirección de Kumārajivā (344-413), un monje de gran erudición, de familia brahmana, procedente de la misma región que Lokakṣema. Bajo la protección del emperador Yao Xing, Kumārajivā creó, a inicios del siglo IV, una importante escuela de traductores, con especialistas en sánscrito traídos especialmente de India. Con la traducción de los *Sūtras* más importantes del mādhyamaka, aquel erudito contribuyó más que ninguno a la extensa difusión de esta escuela y a la conservación de muchos de los textos cuyos originales indios se perdieron.

LOS PRECEDENTES DEL BUDISMO CHINO

El budismo inicial

A mediados del siglo V a.n.e., Siddhārta Gautama, apodado el *buddha* (el «despierto»), revitalizó la tradición védica aportando una nueva forma de comprender el

mundo y la propia existencia. Al igual que Sócrates o Pirrón, aquel sabio indio no dejaría ningún escrito. Lo que sabemos de su vida y de sus enseñanzas se debe exclusivamente al testimonio de sus discípulos.

Siddhārta Gautama era descendiente de los príncipes del entonces reino de Sakia, una región del norte de India que hoy pertenece a Nepal. Se cuenta que, habiendo salido un día de palacio, el joven Gautama se topó sucesivamente con un enfermo, un anciano y un cadáver. Reflexionó y concluyó que la vida es sufrimiento. Cuando llegó a la cuarta edad del varón, que sigue tradicionalmente a la etapa de los deberes de padre de familia y señala el momento de un posible retiro ascético, abandonó su hogar y su casta para seguir el camino de los renunciantes. Se sabe que tuvo contacto con maestros del *śaṅkhyā*, que aprendió las técnicas del yoga con el que este sistema está emparentado y que se entregó durante años a los ejercicios ascéticos tradicionales. Insatisfecho, no obstante, con la enseñanza recibida, decidió permanecer sentado en absoluta inmovilidad hasta haber comprendido la razón de tanto sufrimiento. Esta comprensión es lo que se entiende como «despertar», y así es como a Gautama se le dio el apodo de *buddha*: «el despierto». En su primer sermón, pronunciado en Benarés, expuso lo que había comprendido en cuatro puntos (las denominadas «cuatro nobles verdades») que pueden resumirse de la siguiente manera: 1) Una constatación: el sufrimiento (*duḥkha*) es un atributo de la existencia. Todo en la vida es sufrimiento: el nacimiento, la enfermedad, la muerte, permanecer junto a lo que no se ama, separarse de lo que se ama, no obtener lo que se desea o aferrarse a ello cuando se obtiene. 2) La causa: el deseo es la causa del sufrimiento. La sed de placer, la sed de existencia, la sed de cambio, esto es lo que produce el sufrimiento. 3) La solución: la extinción del deseo es el cese del sufrimiento. 4) El método: la extinción del deseo se obtiene por la «óctuple noble vía»

que describe la actitud correcta, libre de deseo en cada uno de los aspectos de la existencia: en creencia, palabra, acción, voluntad, modo de vida, dedicación, atención y meditación.

El núcleo de la enseñanza consiste en esto. La vía propuesta es la de una perfecta atención y el abandono de los intereses personales. Siddhārta Gautama no pretendió instaurar ningún sistema, ni mucho menos una nueva religión. No obstante, al optar por la experiencia personal antes que por las escrituras de su tradición, al igual que lo haría el maestro de Nazaret con el judaísmo quinientos años más tarde, dio lugar a un movimiento de reforma del hinduismo ortodoxo estancado en sus rituales y su liturgia. Al plantearse la responsabilidad de una comprensión personal, el budismo no sólo revisaba su propia tradición sino que le proporcionaba un giro difícilmente asumible por sus defensores, situándose de esta manera en los márgenes de la ortodoxia.

Esto no significa que en el budismo no persistan elementos del hinduismo tradicional, pero no tendrán las mismas implicaciones. Por ejemplo, la idea de que el mundo, tal como lo percibimos, como conjunto de individualidades separadas, sea ilusorio. Esta idea está ya en el *Rg Veda*, donde se dice que Indra, el dios del cielo, viaja, con su poder mágico (*māyā*), bajo múltiples formas. El mundo con sus diferencias no es, para la tradición védica, sino una ilusión creada por esa magia que en las *Upaniṣads* más antiguas sería atribuida al *brahman*, la fuerza neutra, activa y expansiva del origen, en la que todas las individualidades, aparentemente separadas, se resuelven. En el posterior vedanta, el sistema ortodoxo que prolonga la tradición de los *Vedas*, el *brahman* se concebiría como principio cósmico supremo y la ilusión (*māyā*) adquiriría progresivamente un carácter subjetivo a la vez que negativo: de ser la magia del principio supremo pasaría a ser un error del individuo, una ceguera (*avidyā*: no-visión), y la

ignorancia de la que habrá de liberarse. Nada es, en verdad, distinto del *brahman*, las formas no son sino disfraces de lo mismo, pero, desconociendo su naturaleza original, los individuos se ven y se conciben como entidades separadas sometidas a la existencia y a una desaparición que cada ser humano pretende evitar no solo en vida sino también después de ella. Liberarse, tomar conciencia del error, consistiría en comprender que nada es por separado, que entre el soplo de vida o alma individual (*ātman*) y el soplo cósmico (*brahman*) no hay ninguna diferencia. Esta idea de la unidad *ātman-brahman* vendría a ser la pieza principal de las grandes *Upaniṣads*.

El estado ilusorio y la necesidad de liberarse son temas que siguieron presentes en el budismo, pero con un matiz bastante diferente. No se trata de evadirse del mundo para reintegrarse a la unidad original, sino de liberarse de lo que nos impide experimentarla en vida: el deseo, esa voluntad personal que nos impide vivir el presente y, apresándonos entre los nudos de las diferencias, mantiene activa la cadena de la acción. Todo deseo genera acciones y toda acción conlleva efectos que a su vez generan otras acciones, y así sucesivamente. Liberarse significará romper esa cadena y, para ello, lo primero es comprender que el yo que soporta esa voluntad y sus ataduras carece de existencia, algo que la noción de *ātman*, evidentemente, no facilitaba, pues donde hubiese un *ātman* no sería difícil pensar que «alguien», un yo, lo poseyese. Al «tener» un *ātman* el yo se afirma como sujeto, y esto no sólo no facilita la comprensión de su inexistencia sino que la entorpece.

Así pues, mientras las derivaciones ortodoxas de las escrituras védicas tratarían de resolver la cuestión recurriendo a la identidad del *ātman* con el *brahman*, el budismo zanjaría el problema suprimiendo directamente la idea de un *ātman* y reduciendo toda existencia a unidades de energía (*dharmas*) en perpetuo movimiento.

La teoría de los *dharmas* es el núcleo del pensamiento budista. Los *dharmas* han sido definidos como factores irreductibles de la existencia, unidades de fuerza en incesante devenir, partículas elementales sin duración en perpetuo surgimiento. Condicionándose unas a otras, estas partículas de fuerza a la vez física y psíquica (es esta una distinción que no tiene sentido en el budismo) mantienen en funcionamiento el ciclo de las existencias. Es lo que se denomina cadena causal o de «generación condicionada» (*pratitya samutpāda*). Romper esa cadena implica —y aquí hallamos una primera coincidencia con el taoísmo— el cese de la actividad intencional.

La ruptura del proceso condicionado de la existencia no es sencillo. Requiere una práctica de progresivo desapego tanto de los múltiples estímulos de los sentidos como de las ideas y emociones que se producen a su contacto. El momento final de esta práctica, el llamado *nirvāṇa*, que algunos quisieron entender como un estado trascendente o incluso como un paraíso, es el estado de calma que representa el punto culminante de un trabajo que consiste en la eliminación progresiva de la agitación mental y de la actividad intencional que la sostiene. La palabra *nirvāṇa*, que literalmente significa «no-soplo», no es en principio otra cosa que el cese del continuo procesar de la mente, la interrupción de la secuencia de actos de pensamiento con cada uno de los cuales el individuo se identifica, generando la idea ilusoria de un yo que los soporta. El «yo» no tiene existencia propia, es tan sólo una corriente continua de *dharmas* cuya rápida sucesión procura la ilusión de una entidad. Mediante las prácticas de atención, lo que se pretende es que la intensidad del proceso mental se reduzca, el curso de la acción condicionada se detenga y la auténtica naturaleza del yo puede ser percibida.

Claro que, llegando a este punto, la pregunta es inevitable: ¿quién la percibe? Sin yo, ¿quién es el que ve? ¿Cuál

es el «rostro original» del que la contempla? Este sería el tipo de preguntas a las que el budismo chan trataría de contestar, y de manera muy especial.

Otra noción, que vendría a ser fundamental en el budismo sinizado, es la impermanencia que deriva de la teoría de los *dharmas*. La duración es tiempo, tiempo sucesivo. Pero nada hay permanente. Los *dharmas* son chispas que apenas aparecen ya han desaparecido, y si todo lo que hay se reduce a *dharmas*, la duración que hace posible que haya entes o que percibamos la realidad como conjunto de entidades es a buen seguro también una ilusión. Alcanzar el conocimiento es, pues, instalarse fuera del tiempo. Esa atemporalidad es la quietud mental. Pero, aquí también nos encontramos con las paradojas del lenguaje: ¿qué conocimiento sería aquel que no requiriese de una distancia entre el conocedor y lo conocido? Y ¿qué distancia sería aquella que no se abriese en el tiempo?

La sabiduría (*prajñā*) que el budismo pretende alcanzar no es otra cosa que el resultado de la contemplación de la naturaleza misma de la realidad, su vacío. Esta comprensión no se alcanzará con un esfuerzo de voluntad ni con severas prácticas ascéticas, sino por medio de una atención metódica. Los *dharmas* no tienen entidad, su naturaleza es vacía de determinación. Lo que percibimos como entidades existentes no son sino agregados impermanentes de partículas que al punto se disgregan para formar otros agregados. Esta es la teoría, pero ¿cómo comprender esto más allá de la teoría? Contemplando la propia mente, por supuesto. Las prácticas tendrán que ver, pues, con la mente o, mejor dicho, con el proceso mental, pues no hay mente, en realidad, sino tan sólo una sucesión ininterrumpida de *dharmas*. La «mente» es la palabra que utilizamos para designar una función que no es otra que la producción de actos mentales.

Ahora bien, dado que sin-mente no hay pensamiento, que sin pensamiento no hay acción, que sin acción no

hay juicio y sin juicio no hay diferencia, ¿qué sentido tendrá hablar de una realidad verdadera? ¿Qué sentido tendrá preguntarse por la eternidad o la finitud, la causa primera, o la naturaleza de una realidad verdadera? Gautama siempre eludió las cuestiones metafísicas, sencillamente porque al formularlas nos situamos dentro del proceso mental del que precisamente pretendíamos salir. En una ocasión se limitó a responder a ello mostrando una flor que tenía en la mano. Su discípulo Ānanda comprendió y sonrió. Aquel gesto espontáneo, inmediato, sería muy del gusto del chan, que adoptaría la fórmula como forma de enseñanza. La realidad está ahí tal cual es, tal como se nos presenta en ese instante, ¡miradla! ¿Por qué buscarla en otro lado? ¿Por qué detener en el concepto lo que no tiene límites? ¿Qué palabras pueden dar cuenta del perpetuo surgir y desaparecer? ¿Qué duración atribuirle, sin mente, a ese eterno presente?

El budismo mahāyāna

La historia del budismo sería en China, como lo había sido en India, la de las sucesivas reinterpretaciones de la enseñanza de Siddhārta Gautama acerca de la supresión del deseo y el conocimiento que conlleva. En el siglo II, frente al escolasticismo del theravāda se desarrolló la rama del budismo mahāyāna, que sería la que mayor difusión alcanzaría fuera de las fronteras indias, entre otras cosas por introducir la figura del *bodhisattva*: «el de conciencia (*bodhi*) esclarecida (*sattva*)» que, a diferencia del *arhat*, que al alcanzar la comprensión se aparta del mundo, permanece en él para enseñar la vía.

De esta rama, dos escuelas fueron las que se propagarían principalmente en China: la *mādhyamaka* o «camino del medio» (que no ha de confundirse con la doctrina del justo medio de Confucio), también denominada

śūnyavāda o «doctrina de la vacuidad», fundada por Nāgārjuna en el siglo II, y la vijñānavāda o «doctrina de la conciencia», propuesta por Vasubandhu en el siglo IV.

Natural de la región india de Andhra Pradesh, Nāgārjuna (c. 150-c. 250) habría sido, según las crónicas, uno de los primeros abades del monasterio de Nālandā (Bihar), un lugar que a partir del siglo V se convertiría en la mayor universidad de India hasta su declive en el siglo IX. El concepto central de su doctrina, la del mādhyamaka, es el de vacuidad (*śūnyatā*). La verdadera realidad, dice Nāgārjuna, es vacía, por lo que no se la puede expresar en palabras, ni apresar en conceptos, ni, por tanto, explicar. Percibimos el mundo en sus diferencias, como conjunto de entes separados con los que podemos interactuar, a los que podemos pensar y referirnos porque el lenguaje acompaña nuestras percepciones y las traduce. Empíricamente, la realidad nos aparece como dotada de sentido y de existencia, pero no es así. En sí mismas las cosas carecen de naturaleza propia, no son entidades sólidas sino *dharmas*, partículas insustanciales y sin duración. El lenguaje no es apto para representar tal cosa. Cualquier enunciado implicaría someterla a categorías solamente aplicables al mundo de las diferencias. Por ello Nāgārjuna insistirá en definir la verdadera realidad como vacuidad. Por un lado, porque no es ningún ente que pueda diferenciarse de otro; por otro, para indicar que de ella nada puede pensarse ni por tanto decirse. Ni siquiera la vacuidad la define.

Existía en efecto el riesgo de que el concepto de vacuidad se malinterpretase y terminase entendiéndose como una definición de la realidad, con el peligro de convertirse entonces en sinónimo de un absoluto trascendente. Es esta una trampa más del lenguaje, de la que Nāgārjuna era muy consciente. El mismo hecho de suponer una realidad verdadera, opuesta o distinta de la realidad fenoménica la vuelve a situar en el orden de las

diferencias. Lo verdadero es lo opuesto de lo falso, y los opuestos son los elementos con los que el juicio procede. Por ello, Nāgārjuna riza el rizo: todo es vacío, incluso la idea del vacío. La verdadera realidad sólo puede alcanzarse cuando logramos detener la mente. Pensar la verdadera realidad no es alcanzarla. Conocer la verdadera realidad no es conocerla. La vacuidad sólo se alcanza por medio de la vacuidad: *nirvāṇa*, el cese de la agitación mental. Sin embargo, paradójicamente, también nos equivocamos si pensamos en el *nirvāṇa* en tanto que lo opuesto a la agitación de la existencia en la que andamos presos (*samsāra*), pues al igual que ello, el *nirvāṇa* también es vacío. Será sólo desde el estado de vacuidad, una vez abolidas todas las diferencias, que podrá comprenderse —y aquí es donde nos encontramos con el más famoso de los aforismos de Nāgārjuna— que no hay diferencia entre *samsāra* y *nirvāṇa*, entre la existencia y la realidad verdadera, entre la agitación de los entes y su vacuidad.

La dualidad es mental. Ir más allá de la dualidad es habitar el silencio y el no-saber. Con Nāgārjuna, la vía media (ni sí ni no, ni existencia ni no-existencia) que el *buddha* Gautama había señalado con su silencio se convertía en una tercera vía que desafiaba la lógica: ni sí, ni no, sino todo lo contrario. Con un método de extremado rigor lógico, y de modo asombrosamente similar a como lo haría Immanuel Kant con sus antinomias dieciséis siglos más tarde, Nāgārjuna procedió a una reducción al absurdo de las cuestiones metafísicas.

De esta reducción, no se libraría tampoco, por supuesto, la idea de una auto-naturaleza, ese supuesto reducto personal indisoluble que tanta dificultad tenemos en erradicar y que el adepto persiste en querer atrapar. Y es que si todo es vacío ¿en qué podría consistir esa naturaleza original que no fuese a su vez vacío? Claro que, de ser así, la pregunta se impone: si nada hay que pueda conocerse,

si todo esfuerzo desemboca en el vacío y el no-saber, ¿por qué esforzarse? ¿Qué gana aquel que sigue la vía y qué pierde el que no la sigue? ¿Qué interés puede tener emprender un camino cuya meta sea volver al estado inicial? ¿O no se trata de una vuelta? Estas son algunas de las preguntas con las que lidiaría el budismo chan.

La segunda escuela más importante del *mādhya*maka, la *vijñānavāda* o «doctrina de sólo la conciencia», asociada al *yogācāra* («practicantes del yoga»), fue establecida en el siglo IV por Vasubandhu (c. 316-c. 396). Originario de Puruṣapura (actual Peshawar, por entonces perteneciente al reino de Gandhara), Vasubandhu es una de las figuras más relevantes, aunque por lo general menos conocida, de la filosofía budista. La mayor parte de la información que se tiene de él se debe a los traductores chinos. Se sabe, por ejemplo, que Kumārajivā tradujo algunas de sus obras y que incluso escribió (en el año 409) una biografía suya, lamentablemente perdida.

Siguiendo la línea de investigación acerca de los componentes de la personalidad abierta por el *theravāda*, el *vijñānavāda* procede a un minucioso análisis de los distintos niveles de conciencia y de una conciencia-depósito en la que las impresiones permanecen en estado subliminal hasta que son reactivadas por asociación en situaciones similares. Puede decirse que el *vijñānavāda* haya sido así la primera teoría del subconsciente de la que tengamos referencia. Siempre basada en la práctica de la meditación, la descripción de estos componentes (estados de ánimo, ideas, motivaciones, emociones, etcétera) y la observación de su sucesión ininterrumpida muestran el yo como una sucesión de fenómenos de conciencia pasajeros que en ningún momento puede entenderse como una entidad consistente. La finalidad de estas prácticas es la eliminación de las discriminaciones mentales que empañan el espejo de la conciencia (una metáfora que, como vimos, ya había utilizado Zhuangzi y

que, por influencia del vijñānavāda, sería también adoptada en India por el śivaísmo de Cachemira) y lograr así la visión de su verdadera naturaleza como conciencia pura. En este punto es donde el vijñānavāda se desmarca del budismo original escorándose hacia lo que en términos occidentales llamaríamos un idealismo absoluto, peligrosamente próximo, nuevamente, a la vertiente ortodoxa del hinduismo.

El vijñānavāda tuvo sus seguidores en China, pero no tardó en desaparecer. Su breve esplendor se debe a los esfuerzos del traductor chino Xuanzang (602-664), que viajó a India en busca de textos originales y permaneció allí durante diecisiete años.

El hecho de que las reflexiones del mādhyamaka acerca del vacío tuvieran mucha repercusión en China y que, en cambio, no la tuviesen las especulaciones del vijñānavāda no deja de ser significativo. Pensar la irrealidad del mundo aparente no es algo a lo que estuviese acostumbrado el espíritu chino. Esta idea, fundamental en el hinduismo y en el budismo indio, no tiene relevancia para el chino. El taoísmo ni siquiera se lo plantea. La subjetividad había sido descubierta muy tempranamente en India donde, gracias a las tradicionales prácticas de concentración, habían desarrollado un sutilísimo análisis de los grados de conciencia y de los procesos mentales que los llevaría a entender el mundo como representación. Para la mentalidad china, en cambio, nada hay irreal. Situados de entrada en la idea del devenir (*dao*), no tenía sentido para ellos preguntarse por la condición verdadera o ilusoria de las cosas. La vacuidad es a su vez multiplicidad, y no les hacía falta buscar una salida fuera del lenguaje para saberlo puesto que, a diferencia de las lenguas indoeuropeas, la suya entiende las relaciones antes que la individualidad y las sabe expresar. La sinización del budismo que tendría lugar a partir de las complejas disquisiciones metafísicas del mahāyāna, en concreto de la es-

cuela mādhyamaka, no se llevaría a efecto, por tanto, sin verse considerablemente matizadas en ese aspecto.

EL BUDISMO CHAN

A partir del siglo VI irían apareciendo en China diversas variantes de un budismo ya plenamente sinizado que, apoyándose en uno u otro *Sūtra*, se ocuparon ante todo de dar respuesta al deseo de salvación del individuo consiguiendo, de este modo, situarse en las antípodas de lo que se había propuesto el propio Gautama. Así surgieron versiones inmanentistas del mahāyāna como la escuela tiantai (siglo VI) o la huayan (siglo VII), preocupadas por la salvación universal y la posibilidad de conseguirla en vida; la de la «tierra pura» (siglo VIII), centrada en la figura salvífica del *buddha* Amithāba; el budismo tántrico (siglo VIII), asociado a prácticas corporales derivadas del vajrayāna (que aparece en India igualmente a partir del siglo VII), así como otras formas más vinculadas a las creencias populares. Al igual que había ocurrido con Laozi, la figura del Buddha fue investida de naturaleza divina y, entendida como estado de gozo permanente, la vacuidad se convirtió en paraíso, en clara contradicción con los presupuestos de una enseñanza cuya máxima aspiración era dar a entender la inexistencia del individuo.

De entre todas las escuelas que surgieron en ese período, el chan, sin dejar de ser propiamente chino, puede considerarse la continuación más genuina del mādhyamaka a la vez que la más peculiar. Es también la que mejor conocemos hoy en día en Occidente, donde se daría a conocer como budismo zen, palabra a la que ha dado lugar la transcripción fonética japonesa de la palabra *chan*, una contracción de *channa*, que a su vez resulta ser la transcripción fonética china de la palabra sánscrita *dhyāna*.

Dhyāna significa pensamiento, reflexión y, también, contemplación. La raíz $\sqrt{dhyā}/dhyai$ de la que proviene está emparentada con una raíz más antigua: $\sqrt{dhī}$, que significa «pensar» y «reflexionar» pero también «ver», «percibir», e incluso «desear». En el *Rgveda* ya se utilizaba esta palabra con el sentido de «inteligencia», «conocimiento» o «sabiduría». Parece pues que la palabra *dhyāna* abarca el ámbito de los actos del pensar que tienen que ver con el conocimiento, especialmente el de meditar, de allí que se haya traducido a los idiomas occidentales por «meditación», un término que se presta ciertamente a confusión cuando se refiere a las técnicas que se utilizan en las escuelas tanto del hinduismo como del budismo para lograr un estado de calma mental. Tal como se entiende en estos contextos, esta «meditación» poco tiene que ver con las cogitaciones cartesianas. En ciertas variantes del budismo chino, podría acercarse más bien al sentido rousseauiano de la palabra, donde el paseante, interrumpiendo su actividad discursiva, deja que su cuerpo-mente elabore por sí mismo las síntesis. Porque de síntesis se trata, en efecto, puesto que la síntesis es una reducción de lo disperso, una focalización que, en este caso, concierne la atención. La palabra *samādhi*—que proviene, de hecho, de la misma raíz que el término *síntesis*—designa el momento de máxima reducción de los estímulos, un estado en el que, absolutamente centrada, la atención se dilata y las comprensiones advienen sin necesidad de esfuerzo. *Dhyāna* significa pues tanto el procedimiento—el método, la vía—para lograr el estado de calma como la calma misma y la sabiduría (*prajña*) que conlleva.

Según la interpretación tradicional del chan, los inicios de esta escuela se remontarían a Bodhidharma, vigésimo octavo patriarca a partir del propio Gautama, quien habría llegado a China durante el reino de Liu Song (420-479) o del emperador Wu del Liang (502-549). Se dice



que, a su llegada, Bodhidharma permaneció en meditación durante nueve años y que, para evitar que el sueño le impidiese mantenerse despierto, se arrancó los párpados y los tiró al suelo. En el lugar donde cayeron, dicen, nació la planta del té. Se cuenta también que, al cabo de aquellos nueve años, aceptó a Huike [Hui-k'ò] como discípulo, después de que este le convenciera cortándose el brazo para ofrecérselo. Estos drásticos procedimientos son muy propios del chan, en cuya historia abundan las anécdotas de ese tipo.

Siempre según la tradición, cuatro patriarcas sucedieron a Bodhidharma antes de que el chan se escindiese en

dos escuelas, la del despertar gradual, en el norte, dirigida por Shenxiu [Shen-Hsiu], y la del despertar súbito, en el sur, instaurada por Huineng [Hui-Neng].

De Huineng (638-713) se cuenta que entró en el monasterio siendo huérfano y que se le asignó tarea en las cocinas. Su entrada en la historia del chan tiene que ver con un poema. Cuando un maestro quería dejar sucesor, era costumbre que invitara a sus discípulos a que, a modo de examen, escribieran un pequeño poema (*gāthā*) en el que resumieran su comprensión de la enseñanza. Shenxiu, el discípulo más notable del monasterio escribió lo siguiente:

El cuerpo es un árbol del despertar,
la mente es como un bruñido espejo;
vigilad que se mantenga limpio
y no dejéis que en él se acumule polvo.

Pero a aquel poema contestó Huineng con este otro:

No hay árbol del despertar
ni espejo bruñido.
Puesto que todo está vacío
¿dónde puede caer el polvo?

Advirtiendo entonces el grado de comprensión alcanzado por Huineng, el maestro Hongren (602-674), cuarto patriarca, le entregó la sucesión. Este gesto resultó ofensivo para los demás monjes y Huineng tuvo que emprender la huida para salvar su vida. Se estableció en el sur y fundó allí otro monasterio, iniciando con ello una nueva trayectoria.

Este es el relato tradicional. Los manuscritos descubiertos en el siglo pasado pusieron en duda, sin embargo, tanto la existencia de una línea de transmisión única como la leyenda del propio Bodhidharma. Lo que parece

cierto es que Hongren fue el auténtico fundador del chan, que su enseñanza se basó en uno de los textos traducidos por Kumārajivā, el *Sūtra del diamante* —que aún sigue cantándose en los monasterios budistas y en los *dōjōs zen*— y que, a partir de él, la dirección de la escuela se dividió entre sus dos discípulos: Shenxiu en el norte y Huineng en el sur.

La escuela sureña se distinguió de la norteña por los presupuestos que se hallan resumidos en clave en los dos poemas referidos. Frente a una iluminación gradual, fruto del ejercicio continuo de la observación mental y del esfuerzo constante por barrer de la mente todo pensamiento y mantenerla en calma, la escuela de Huineng proponía la iluminación súbita. El despertar súbito no es, como suele entenderse, un invento del chan. Asociado a la idea del carácter inmanente de la naturaleza original que se pretende conocer (algo que el chan comparte con otras escuelas como la huayan o la tientai) el despertar súbito había sido ya propuesto, en el siglo IV, por el monje erudito Daosheng, que fue discípulo del maestro taoísta Huiyuan, en el monasterio del monte Lu, así como de Kumārajivā. Con mucha lucidez, Daosheng entendía que, al no distinguirse de nuestro estado natural, la comprensión de nuestra naturaleza original no podría tener lugar sino intuitivamente, lo cual sólo podría ocurrir de manera espontánea.

El énfasis que la escuela sureña ponía en este punto es lo que la distinguiría principalmente de sus precedentes indios, demasiado intelectuales como para conseguir su propósito, pues ¿cómo eliminar en el lenguaje la dualidad entre el contemplador y lo contemplado, entre el sujeto de conocimiento y su objeto, entre la mente que discrimina y las discriminaciones? ¿Era realmente la sistemática abolición de Nāgārjuna el camino más eficaz? ¿Lo eran las esforzadas prácticas de meditación teniendo en cuenta que todo esfuerzo es un acto de voluntad y

toda voluntad lo es de un sujeto? Pues lo cierto es que mientras la voluntad actúa hay un yo intencional, un yo que tiende-a, que se pre-tiende, que pretende, que se tensa hacia un objeto. Todo esfuerzo es una lucha por la obtención de algo, un movimiento hacia algo, un movimiento que, en este caso, pretende suprimir, paradójicamente, la distancia que existe entre el yo que quiere y aquello que quiere. Algo evidentemente imposible puesto que lo que se pretende obtener no está al final del trayecto sino que viaja con nosotros en todo momento, desde los inicios. No hay nada que alcanzar ni ninguna distancia que, por tanto, se deba recorrer para alcanzar la propia naturaleza porque, sencillamente, estamos en ella. Esto es lo que, según el chan, hemos de comprender, y es también lo que, entre otras cosas, expresa el poema de Huineng. Mientras tratamos de limpiar el polvo (los pensamientos) habrá un sujeto (el que limpia) y un objeto (la conciencia) en el que el polvo se deposite. Este es un ejercicio que puede resultar útil al principio, pero no por ejercerse sistemáticamente se logrará la comprensión anhelada. ¿Por qué? Porque en realidad no hay diferencia entre el espejo y sus representaciones. Todo es vacío —recordemos a Nāgārjuna—, la conciencia sin objeto es vacío. Y esta comprensión no puede darse sino súbitamente, en un acto de intuición repentina.

La idea de la inmediatez del despertar se aliaba bien, por otra parte, con los principios del taoísmo y su concepción del universo como perpetuo acontecer. Influenciado por el taoísmo, el budismo chino se convirtió en una suerte de fenomenología del aquí y ahora que habría de devolver la atención al devenir transformativo de las cosas. La idea de un continuo surgir y desaparecer de partículas activas, la sucesión de *dharmas*, no estaba, en verdad, muy alejada de la idea del curso (*dao*). Tampoco lo estaba la idea de que el proceso mental per-

tenece al proceso natural, que la esencia del individuo no se diferencia de la esencia del cosmos, que las corrientes de partículas son trayectorias de energía que conforman figuras y se deforman como hacen las bandadas de estorninos.

Si nuestra naturaleza original está presente en todos nuestros actos y en todo momento, ¿cómo, pues, podríamos hallarla buscándola fuera? Buscar la auto-naturaleza se convierte entonces en una acción tan absurda como la de tratar de salir de un pozo asiéndose de las propias orejas o, utilizando una figura propia del chan, ir en busca del buey montado en el buey.

En las conversaciones que se conservan del maestro Mazu Daoyi [Ma-tsu] (709-788) se hace referencia a un encuentro con el maestro Wuye. Este había venido a preguntarle al maestro chan por la esencia de la vía o, lo que es lo mismo, por la naturaleza verdadera del corazón-espíritu. Mazu, como era habitual en los sucesores de Huineng, lo despidió sin haberle respondido. No obstante, cuando Wuye estaba a punto de salir, Mazu lo interpela. Wuye vuelve la cabeza, y el maestro, entonces, le pregunta: «¿Qué es?». Wuye comprende de repente. Un simple gesto: volver la cabeza hacia quien lo interpela, la reacción inmediata del cuerpo-espíritu que, sin-mente, responde. No hay intención en ese gesto. No hay voluntad. No hay pensamiento. Sin embargo, el cuerpo responde. El cuerpo actúa. Como actúa el *dao*, que sin hacer no deja nada por hacer.

Ahora bien, y teniendo en cuenta el principio de permanencia, si todo es vacío, ¿para qué esforzarse en la vía? ¿Tiene sentido aún hablar de auto-naturaleza? Sí, por supuesto, si lo que se busca es ese acto de reconocimiento, esa reconciliación con lo que ya somos. Entenderemos entonces que toda teoría sobra, todo estudio, todo método, y que, como diría el maestro Wangbo [Wang-po, siglo IX] «la vía del Buddha y la vía del diablo son tan

falsas la una como la otra»¹ pues la comprensión que se busca nada tiene que ver con el lenguaje y las distinciones con las que la mente se entretiene. Bueno y malo, puro e impuro, existente y no existente, verdad y falsedad, son distinciones que con el estudio teórico no sólo no desaparecen, sino que se incrementan, al igual que las pasiones. Pues ¿cómo no iban los saberes a engordar el yo de quien cree saber lo que otros no saben? El estudio preserva los afectos y desemboca siempre en la confusión, decía también Wangbo. La meta no se alcanza con teorías sino calmando la mente.

D. —Maestro, ¿qué haces para conocer la verdad?

M. —Cuando tengo hambre, como; cuando estoy cansado, duermo.

D. —Esto es lo que hacen todos. ¿Puede decirse entonces que todos se ejercitan del mismo modo que tú?

M. —No, pues cuando comen no comen, sino que piensan en otras cosas permitiéndose de ese modo ser perturbados, y cuando duermen no duermen, porque sueñan mil cosas.

La atención a los gestos cotidianos extrae así la práctica (*dhyāna*) del ámbito reservado a la misma para situarla de lleno en el contexto de los actos habituales. El tiempo dedicado a la práctica de la atención es ahora cada instante; el lugar, todo lugar. El conocimiento que se busca es ahora el logro de esa «silenciosa coincidencia» de la que habla Wangbo, quien, al igual que Zhuangzi, insiste en dejarse llevar por la corriente de las cosas como un idiota que a nada adhiere: «Imposible es buscar la mente con la mente, imposible buscar el Buddha por medio del Buddha, imposible buscar el método

1. Huang-po, *Entretiens*. Según la traducción francesa de Patrick Carré, París, Points, 1985, p. 54.

mediante el método. Al estado de no-mente se accede de inmediato. Basta que se dé una silenciosa coincidencia, porque con la intención, por leve que sea, uno se equivoca».¹

La idea taoísta del carácter transformativo, procesual y relacional de todo lo existente contribuyó, por supuesto, considerablemente a este importante giro del budismo hacia la captación intuitiva, e incluso diríamos que poética, del universo. Si con el mahāyāna el budismo se había convertido en psicología epistemológica, bajo la influencia taoísta se torna estética. No es difícil entender por qué la pintura y la poesía se utilizaron también, en estas escuelas, como medios en la realización de la vía. Aplicadas al gesto gráfico, la atención y la concentración requeridas en estas artes consiguen abolir la distancia entre el sujeto y el objeto de la acción, que se realiza sin que la mente intervenga. Mientras la voluntad persista en dirigir el trazo, esa distancia se mantendrá y el objetivo no se logrará, pero basta con que desista de su empeño para que nos demos cuenta de que no soy yo quien actúa, no soy yo quien pinta ni quien escribe por medio de mi mano. Convertir en arte los gestos cotidianos es aplicar la técnica a la propia vida. El estado que deriva de ello, cuando se prolonga en el tiempo, convierte la existencia en arte y el arte en sabiduría.

El estado de no-mente (*wu-shin*) es, finalmente, el de aquel que, actuando en el mundo de las diferencias, no diferencia. No delimita, no juzga, no discrimina. Cultivar tal estado es el fin que se persigue en el chan. Ni siquiera hay necesidad de recurrir a la idea del vacío. La conciencia del vacío es aquella en la que, abolidas todas las diferencias, no hay lugar para los obstáculos que impiden permanecer en calma.

1. *Ibid.*, p. 30.

Queda así respondida la pregunta que antes formulábamos: ¿para qué esforzarse en la vía si en definitiva todo es vacío? La conciencia del vacío es conciencia de la no-diferencia, y quien logra situarse de ese modo entra en calma. Las diferencias, en efecto, dan lugar al juicio, el juicio, a las emociones y estas, a los deseos que mantienen el espíritu en perpetua agitación. Cuando estés quieto, sé como un espejo, cuando en movimiento, sé como el río, dice el taoísta. Seguir el *qi*, ser el eco que, sin apegos, lo prolonga, es la actitud correcta para la acción; reflejar el *qi*, ser la superficie en calma que lo recibe, es la actitud correcta del reposo. Esto solamente



será posible si ningún deseo logra perturbar el espíritu. Y no es que dejen de surgir en la mente o el corazón, sino que, como decía la *Bhagavad Gītā* (II, 70): «Como las aguas revierten al océano, pero el océano nunca se desborda, así en el sabio caen los deseos, pero él permanece en paz infinita» (2.70).

Y ahora, cuando terminamos creyendo que hemos comprendido algo de todo esto, es cuando toca plantear de nuevo, al modo chan, la pregunta inquietante: si no hay ningún yo, ¿quién está en calma? Y estando en calma ¿quién despierta?

Los métodos

Realizada en horarios previstos y lugares determinados, la práctica para la obtención de la calma mental—abstracción de los estímulos externos, interiorización de la atención, concentración en un solo punto u objeto—corresponde a la tradicional «limpieza de polvo» referida en el poema de Shenxiu. Permanecer inmóvil, dirigir la atención a un punto determinado (la postura, la respiración), dejar pasar los pensamientos como nubes por el cielo, no apegarse a ninguno, tomar distancia, volver a situarse una y otra vez en el punto de concentración hasta que sólo ese punto quede presente y termine igualmente por desaparecer, esa es la práctica. Pero nada de esto basta, sin embargo, para lograr el fin que se persigue, si la propia mente no se convierte, de cielo, en otra nube más, otra nube pasajera. No basta con neutralizar los afectos y olvidar los pensamientos, también hay que olvidar la mente. «Los imbéciles apartan las situaciones y no sus estados mentales, mientras que los sabios apartan su mente sin apartar las situaciones», diría Wangbo. Pero apartar la mente no se logra sentándose a meditar durante horas pues, al igual que

no se puede hacer un espejo puliendo un ladrillo, tampoco puede nadie olvidarse de la mente teniéndola presente. Barrer los pensamientos puede ser una toma de conciencia, pero no es suficiente. Por ello, al margen de las técnicas de meditación, los maestros chan instituyeron otros métodos bastante más expeditivos. Los gestos bruscos, los bastonazos, los gritos intempestivos o, incluso, los eructos, como en el caso del maestro Linji [Lin-chi], podían ser, según ellos, de más utilidad para el discípulo que unas dilatadas prácticas de auto-observación convertidas en rutina. Por ello también, el silencio del *buddha* Gautama a las preguntas trascendentes (la naturaleza original, la realidad última, etcétera) se convierte en el chan en respuestas inesperadas que devuelven al que pregunta al aquí y ahora de la realidad cotidiana:

Discípulo —Puesto que todas las cosas se reducen a la unidad, ¿a qué ha de reducirse la unidad?

Maestro —Cuando estuve en el país de Tsin tuve un hábito monacal que pesaba 7 chin.

O también:

Discípulo —Si el Buddha es algo más que Siddhârta Gautama que vivió hace muchos siglos, dime, por favor, ¿cuál es su auténtica naturaleza?

Maestro —La rama florecida de un ciruelo.

D. —Lo que he preguntado es ¿qué es Buddha?

M. —Un pez rojo con aletas doradas que nada perezosamente por el mar azul.

D. —Pero... ¿el Buddha?

M. —La luna llena, fría y silenciosa en el cielo nocturno, transformando en plata las tinieblas del prado...

Con este tipo de respuesta se logra un inmediato cambio de registro. Su aparente falta de conexión con la pregunta interrumpe el discurso mental, desconcierta al que la formula y le proyecta fuera de los esquemas

lógicos obligándole a situarse de otro modo. La conciencia, hasta entonces discursiva, intuye de repente la síntesis: elimina la distancia, integra las diferencias. ¿Qué sentido tiene preguntar por la verdadera naturaleza de lo real si está desenvolviéndose ante nuestros ojos, si estamos siendo (en) ella en todo instante, si tanto quien percibe como lo que percibe no es distinto de aquello por lo que pregunta? No es por medio de abstracciones que podrá lograrse la comprensión que se busca, sino tomando conciencia súbitamente de que estamos desde un principio en lo que andamos buscando y que eso en lo que estamos no tiene otra consistencia que su efímero pasar.

«¿Qué es esto?», pregunta un maestro señalando una vasija. Mientras los discípulos se esfuerzan por encontrar la mejor manera de definir la verdadera naturaleza de la vasija, uno de ellos (Huineng, según la anécdota) le da una patada. La vasija sale rodando y se quiebra con un ruido de barro mojado: su naturaleza se desparraja ante los ojos de los asistentes. ¿Dónde está la vasija ahora?

El problema de la condición ilusoria de la existencia que el budismo había heredado de sus antepasados védicos se resuelve así definitivamente, en el chan, eliminando simplemente la cuestión. La historia del budismo, su periplo de India a China es, en definitiva, un viaje que termina con la resolución de un problema que tal vez nunca debiera haberse planteado: el de la distinción entre realidad en sí y realidad percibida, dos nociones a las que se atribuiría tan arbitrariamente los valores de verdad y falsedad. Lo que no había podido lograrse ni con la vía media propuesta por el propio Gautama ni con el idealismo de Vasubandhu ni con la reducción al absurdo de Nāgārjuna, lo lograría el chan de la manera más directa.



Durante la época Tang y la época Sung, entre el siglo VII y el XIII, los monasterios chan se multiplicaron. Salvo un breve período de crisis —la persecución de 845, en el que fueron confiscadas las tierras monásticas—, los budistas alcanzaron enorme influencia. Entraron en relación con la corte y se produjo un trasvase cultural entre budistas y confucianos. Estos últimos aprendieron el arte de «sentarse en silencio», mientras los primeros introducían en sus monasterios algunas reglas de etiqueta —que aún siguen vigentes— y volvían a obtener importancia los estudios. Los monasterios se convirtieron en escuelas y la comunidad budista en iglesia. Ante la afluencia de alumnos, fue preciso entonces sistematizar la enseñanza. Surgieron los *kung-an* (o *koan*), palabra que literalmente significa «modelos autorizados»: respuestas de maestros anteriores que encerraban alguna clave para la comprensión de la doctrina.

Esta sistematización escolar favoreció la supervivencia del chan sobre otras escuelas budistas, pero no impidió que se perdiera su esencia, mezclándose, después de la época Ming, con sectas diferentes y con las entonces degradadas prácticas taoístas. A partir del siglo XII sería en Japón donde el chan, conocido en Occidente como zen, se desarrollaría con más fuerza y con más rigor. A partir de la segunda mitad del siglo XX, sus dos líneas principales, la rinzai y la soto, aún vigentes actualmente, influirían notablemente en las artes y la psicología occidentales. Su reducción actual a fórmulas decorativas forma parte de la lamentable trivialización de las culturas globalizadas.

V

LA ESTÉTICA COMO SABIDURÍA

Los años corren rápidos más allá del recuerdo;
es solemne la paz de esta dulce mañana.
Me vestiré las túnicas para la primavera
y me iré a las laderas de los montes del Este.
Una neblina cubre el arroyuelo que surca la colina;
mas es sólo un instante y pronto se disipa.
Luego, el viento del Sur viene a peinar
los campos donde nace el trigo nuevo.

TAO QUIAN (siglo IV)

Las montañas son mar y el mar, montañas, y el mar y las
montañas saben que yo sé eso.

SHITAO (siglo XVII)

湖天樓閣仙
居室之清不
與世相聞
仙去山早見
氣成紫
之午 某月
為記



PREAMBULACIONES

El agua y las montañas, las nubes, los árboles, la roca y el bambú, el paso de las estaciones, la naturaleza y sus transformaciones, la armónica asimetría de las formas, el gesto sutil, interior, de los personajes son temas que, a lo largo de los siglos, se han repetido en la pintura y en la poesía chinas, dos artes que comparten la técnica del pincel y que son, junto con la música, la mejor expresión del espíritu de esa cultura. No son, por supuesto, los productos de las artes menores: los objetos lacados, las figurillas de jade, la porcelana, las denominadas *chinoiseries* de la decadente época manchú (siglos XVII-XVIII) tan apreciadas en su momento por los europeos, lo que define el arte chino sino las artes que se conciben ante todo como medio para el perfeccionamiento de la conciencia-cuerpo-espíritu. Ciertamente había artistas profesionales que vivían de su técnica cumpliendo encargos de clientes o mecenas, pero estas artes se practicaban sobre todo en las escuelas de letrados, las academias y los monasterios que, en determinadas épocas, fueron importantes centros de estudio a los que acudían eruditos de distintas escuelas y en los que las artes se convirtieron pronto en un instrumento para el trabajo interior. A lo largo de los siglos, desde la época legendaria al esplendor de los períodos de unidad política de la dinastía Tang (siglos VII-IX) y la Song (siglos X-XIII), los estilos fueron evolucionando, pero no la intención.

Lo que nos interesa aquí no es, evidentemente, recorrer la historia de las artes en China, sino averiguar lo que la estética china le debe, en sus líneas generales, a las tres corrientes de pensamiento de las que nos hemos ocupado.

Para ello podríamos proceder, como suele ser habitual, estableciendo distinciones. Veríamos, por ejemplo, cómo el ideal confuciano de equilibrio y de orden se tradujo en la armonía y la delicadeza de sus composiciones, la idea del perpetuo devenir del *dao* y sus transformaciones en la progresiva evanescencia de la pintura taoísta, y la comprensión espontánea de la naturaleza en la expresividad del chan. Podríamos también acudir a François Cheng y acompañarlo en su asociación de las tres corrientes con tres movimientos del arte occidental: el realismo, el expresionismo y el impresionismo. Los confucianos, tradicionalistas y conservadores, eran, en efecto, excelentes retratistas; los taoístas, audaces genios de la pincelada en busca de la expresión del ritmo interno de las cosas; los budistas chan, expertos en reducir esa expresión al mínimo.¹ Procediendo de esa manera, no obstante, me

1. Con respeto al arte del budismo es conveniente distinguir entre lo que el budismo importó de India y lo que es genuinamente chino. Lo importado fue la estatuaria, un legado griego, en realidad, que se desarrolló en el reino de Gandhara y se exportó a Asia como arte propiamente budista. Lo propio del arte budista en china no son las innumerables representaciones de *bodhisattvas* destinadas a los templos, sino aquellas manifestaciones pictóricas y poéticas que, al contacto con el taoísmo, adquirirían en el chan su forma más genuina, y de las que en Japón serían herederos el haiku y la pintura *sumi-e*. No serían por tanto tres tendencias, sino más bien dos, las que podrían contemplarse: la confuciana, de incuestionable maestría técnica, y la taoísta, mucho más dúctil y rebelde, que asociada con el budismo chan terminaría perfilando los parámetros de un arte que fascinaría a los artistas europeos del siglo XIX y de las vanguardias.

temo que correríamos el riesgo de perder de vista lo importante, pues si en algún terreno se dio un verdadero sincretismo no es en el ámbito teórico sino en la práctica de las distintas artes. Las tres corrientes bebieron de una misma fuente, que nos remite a la antigua noción de las mutaciones, la actividad de los opuestos y el curso del soplo (*qi*) y, sea cual fuera su estilo, su práctica artística consistió en adquirir la habilidad necesaria para percibir esas trayectorias, aprender a seguir las y a continuarlas. El objetivo, por tanto, aquí, no es la obra sino la acción. El objetivo es saber situarse, lograr la disposición que permita abrir un espacio para que esa percepción tenga, literalmente, lugar y pueda transmitirse.

Desde otra perspectiva, también podríamos hablar de figuración y de abstracción. Pero pronto nos daríamos cuenta de que la detención del movimiento que hallamos en el arte figurativo occidental y su atención a la apariencia no se corresponden con la idea que el chino tiene de la representación. Ni siquiera existe, en sus parámetros, lo que entendemos por «figuras»: efigies que simulen o fingen (*fingere*) ser lo que representan. No hay nada estático en el universo chino, nada que permanezca inmóvil ni nada que no se relacione con su entorno. Algo o alguien es lo que es en razón de esas relaciones y del corazón-espíritu que lo habita. Nada hay que no esté atravesado por el soplo (*qi*), y esto es lo que el artista ha de conseguir captar y expresar de modo que la pintura misma transmita el movimiento y pueda habitarse. Si en el retrato más minucioso los pliegues de la ropa consiguen expresar las corrientes interiores, a buen seguro no podrá hablarse de *mimesis*, o al menos no en el sentido que esa palabra tiene en las artes occidentales. El concepto de representación habrá de utilizarse, por tanto, con cuidado, entendiendo en todo momento que la intención es reproducir en el trazo el soplo que anima lo viviente. El grado de abstracción con que se opere no es,

por ello, relevante. Reproducir el movimiento interno de una persona, una montaña o un árbol —pues nada hay que no esté animado por el soplo—, esa es la intención, y es lo que hallamos tanto en las realizaciones más detallistas como en las más evanescentes. También era esta la intención de los pintores que reproducían la obra de un maestro, lo cual era muy frecuente. Pues lo importante, en este caso, no es que una obra sea original, sino que el pintor sepa captar la traza viviente del soplo que el maestro supo expresar y transmitir en su obra.

Hay que cuidarse, pues, de acoger con demasiada prisa las aproximaciones que nos devuelven a nuestros territorios, que aunque puedan resultar adecuadas, al reducir el grado de extrañeza que experimentamos ante lo que se nos resiste, reducirán también el margen de descubrimiento que pudieran ofrecernos.

CALIGRAFÍA EL ARTE DEL PINCEL

Comprender las artes chinas resulta absolutamente imposible si no se atiende en primera instancia al arte de la escritura, que no sólo es allí el arte por excelencia, sino aquella con la que las demás artes letradas —pintura, poesía y música— están relacionadas.

La «caligrafía» china no tiene evidentemente nada que ver con el sentido actual que esta palabra tiene en nuestros idiomas, aunque sí con el sentido original de la palabra griega *καλός*, de la que deriva, pues esta no significaba, en efecto, «bello» (una palabra tardía que proviene del término *bonellum*, que es un diminutivo de *bonum*: bueno) sino «favorable» o «conveniente», y se utilizaba en referencia a los augurios, a los vientos y a los sacrificios. La caligrafía china no es el arte de reproducir «bellamente» o con un determinado estilo la forma de las letras,

dado que la belleza tal como la entendemos no interviene para nada en las artes chinas.

Hay que tener en cuenta, ante todo, que no estamos hablando de una escritura fonética. No se trata de letras sino de signos, y estos no se trazan con pluma sino con pincel. La función de la escritura fonética es la de representar convencionalmente sonidos que, a su vez, representan convencionalmente la realidad. Hay por tanto, en ese tipo de escritura, una doble traslación significativa: el sonido «perro» representa la realidad-perro, y los trazos que forman la palabra «perro» representan, en su conjunto, el sonido «perro» que representa la realidad-perro. Ninguno de estos elementos de representación guarda relación con el perro real. Nadie que no hubiese visto u oído a un perro viviente podría adivinar en la letra lo que un perro es. La escritura china, en cambio, no es originalmente fonética sino ideográfica, y los ideogramas no son signos convencionales sino trazos que guardan una relación tanto formal como estructural con su referente. La función de los signos es la de representar esquemáticamente la traza de su referente, de modo que puedan *leerse* en ellos los acontecimientos.

Estos signos o *graphos* se designaban en chino con el término *wen* que, como explica Yolaine Escande,¹ antes de adquirir el sentido de «escritura» y «civilización» significaba originalmente «nervadura». El trazo ideográfico es pues la representación de los rasgos estructurales de algo que acontece, por lo que habrá de indicar igualmente su estar en curso.

Los ideogramas simples, al combinarse con otros dan lugar a ideogramas complejos que expresan relaciones, correspondencias, reciprocidades. Podría decirse que cada

1. Sers, Philippe y Escande, Yolande, *Résonance intérieure. Dialogue sur l'expérience artistique et sur l'expérience spirituelle en Chine et en Occident*, París, Klincksieck, 2003, p. 6.

ideograma es el germen de un poema y cada serie, un universo poético. Y no sólo porque se trate de signos, o sea, de imágenes sino, sobre todo, porque se construye metafóricamente. Pasar de lo viviente (el perro real) al sonido no es una metáfora —por mucho que Nietzsche lo llamase así—; tampoco lo es pasar del sonido a la grafía. Estos pasajes son tan sólo traducciones de un sistema simbólico a otro. Para que ocurra una metáfora, han de asociarse dos universos semánticos distintos a partir de la asimilación de algún elemento que ambos tengan en común. La metáfora es, pues, el resultado de la asociación (lógicamente indebida) de dos conjuntos que, al contagiarse mutuamente por efecto de uno de sus componentes, nos abre perspectivas con las que no contábamos. La metáfora traza puentes, invita a realizar conexiones, enriquece lo que la palabra discursiva se empeña precisamente en limitar. Simplificar lo complejo, de-finir, de-terminar: poner límites, este es el cometido del sistema gramatical. Poner de manifiesto esa complejidad sin desatender su permanente actividad es la idea del sistema ideográfico.

El ideográfico es un lenguaje pictórico porque es en sí mismo re-presentativo, y es lenguaje poético porque se construye por medio de metáforas y otras modalidades relacionales.

Ahora bien, el ideograma es un signo que se compone de trazos. Trazos que representan cosas, pero no en la apariencia estática que la mente racional pretende atribuirles, sino en su dinamismo, en su actividad. Más que símbolos, los ideogramas son actitudes, comportamientos o, según la expresión de François Cheng, «ritmos visualizados». Porque no se trata de representar pictóricamente la apariencia detenida de algo, sino de representar ese algo en su estar-siendo, lo cual siempre se da en relación con otras cosas que, por supuesto, también están-siendo. Para ello se requiere, por parte del calígrafo, una especial actitud, una atención sin brecha, y el apren-

dizaje de una técnica que, ante todo, se centra en la posición del antebrazo y el gesto de la muñeca que sostiene el pincel.

El instrumento, evidentemente, juega aquí un papel fundamental. Trazar ideogramas con un pincel es algo muy distinto a escribir palabras con una pluma. De la mano a la pluma o al bolígrafo, hay algo así como una dureza, un obstáculo interpuesto por el instrumento cuya rigidez entorpece el flujo o lo desvía. No ocurre así con el pincel, ese «sismógrafo del gesto», como diría Jean-François Billeter. El pincel no sólo no obstaculiza sino que prolonga el flujo y lo modula, de modo que, si el artista (el pintor o el poeta) ha sabido compenetrarse con su objeto, podrá transmitir al soporte, sin otra mediación que su instrumento, la forma de vibrar de aquel, su ritmo, el modo en el que el soplo (*qi*) lo atraviesa y resuena en su interior.

La naturaleza misma del ideograma hace que una obra caligráfica nunca sea idéntica a otra y que, por tanto, su lectura tampoco lo sea. Si el calígrafo quiere volver a escribir un verso o un poema ya escrito, no podrá simplemente copiarlo, habrá de volver a producirlo. El gesto que lo produce forma parte del texto. Y así lo recibe el lector. El referente ha de volver a «significarse» en el trazo.

Aparentemente, esto no ocurre con la escritura fonética, donde pensamos que la forma del trazo no interviene. No leemos el trazo, leemos palabras, decimos, por lo que entendemos que una copia dirá exactamente lo mismo que el original. Esto, sin embargo, salvo si se trata de caracteres impresos, no es del todo cierto. Quien escribe a mano refleja siempre en su escritura tanto su estado de ánimo como su manera de ser. Los impulsos se prolongan en la mano que escribe, se plasman gráficamente, y no hace falta ser un grafólogo experimentado para averiguar la naturaleza de las emociones que la guiaron. La escri-
tu-

ra es una actividad del cuerpo, el cuerpo-mente es el que transforma el mundo en palabras, en signos, y los asocia. De modo que la escritura fonética significa, también ella, el movimiento interior de quien escribe. Esto se pierde, por supuesto, en todas las culturas, con la imprenta, como ya se perdía en la «caligrafía» de nuestros copistas medievales o las formas escolares. Al eliminar lo natural, el «estilo caligráfico» mata al signo tanto como la reproducción técnica le sustrae la vida, lo deja sin savia.

Re-in-corporar el signo, re-integrarlo, dotarlo de cuerpo en la tinta es la función del calígrafo chino, como lo es del pintor y también del poeta. De ahí las críticas que, una y otra vez a lo largo de la historia, se han dirigido a aquellos que, buscando el parecido, despojan las cosas de su soplo. «Qué difícil es lograr una ausencia total de parecido», escribiría Ni Zan (1301-1374).¹ Pues no es el parecido lo que se busca, sino la resonancia de una actividad.

La estética china no se entendería sin el arte del trazo. La disposición de los caracteres en el soporte, la cuidadosa complementariedad de los trazos plenos y los más sueltos, finos o quebrados, el juego entre lo lleno y lo vacío, el aliento rítmico, el acierto del gesto —el trazo de la tinta sobre el papel o la seda no es corregible— y, por tanto, la necesaria preparación interior del calígrafo o del artista, todo ello forma parte de su aprendizaje. Tanto el equilibrio de fuerzas y el orden, propios de la pintura confuciana, como la espontánea naturalidad de la taoísta, la compensada asimetría de las formas e incluso esa progresiva evanescencia de las formas que tanta influencia tendría en pintores como Van Gogh o Zobel, o la esquemática densidad de los poemas chan no son, finalmente, sino el resultado de la aplicación de los principios que rigen el arte del signo.

1. Ni Zan, *Pintar bambús*. Traducción del chino de Yolaine Escande, *op. cit.*, p. 190.

POESÍA Y PINTURA

A partir de la caligrafía podremos entender fácilmente tanto la estrecha relación que siempre existió entre la poesía y la pintura como el sentido humanista que caracterizó desde muy temprano a la cultura china. Una persona «letrada», instruida, debía serlo, en efecto, en el conocimiento de los textos canónicos tanto como en el dominio de las artes próximas a la escritura. Entre poesía y pintura, el vínculo, como acabamos de ver, no era una simple afinidad temática —el gusto por los paisajes, la atención a la naturaleza y sus cambios estacionales— sino un instrumento: el pincel, y el arte de manejarlo. Tanto a la pintura como a la poesía les era indispensable el aprendizaje del gesto no intencional, una práctica que ha de vehicular algo más —o algo menos— que emociones personales y ha de hacerlo no sólo a través de la muñeca y el antebrazo sino por medio del cuerpo todo entero. El cuerpo es el que ha de ejecutarse, un cuerpo que no ha de entenderse aquí como el polo opuesto del espíritu, sino como una determinada configuración orgánica del soplo.

No cabe pues hablar de la pintura y la poesía chinas como actividades separadas, sino de las distintas modalidades del arte del pincel. Es frecuente que incluso las hallemos reunidas en una misma obra, cuando el pintor introduce un poema en los espacios en blanco para narrar alguna anécdota relacionada con la ejecución de la obra o con la persona que la adquiere, que a su vez podrá, si quiere, introducir en ella algún comentario, como también podrán hacerlo los sucesivos adquirentes de la obra. La narración, la glosa o la anécdota introducen así el tiempo en el espacio, la historia en el fragmento, una historia que termina ocurriendo en varios tiempos simultáneos, el de aquello que la imagen representa y el de la

propia pintura, que pasará de mano en mano a través de los siglos. Al tiempo de la imagen contribuye el tipo de soporte —el rollo de papel o de seda— en el que la pintura se realiza, que no se concibe como una ventana o un recorte en el paisaje —el recuadro del lienzo subrayado por el marco— sino como una historia que ha de ser *leída* —de arriba a abajo si es vertical, de derecha a izquierda si es horizontal— al desenrollar el soporte que la contiene. A este interés por el movimiento-tiempo responden igualmente la descentración de los motivos, las líneas inacabadas que invitan la mirada a prolongar la escena o el paisaje fuera del soporte, la atención al fragmento, al detalle que modestamente se propone sin nunca ocupar la parte central de la composición, las brumas que señalan la profundidad y el espacio, el trayecto insinuado desde lo más próximo, en la parte baja del rollo, hasta la lejanía que aparecerá al final, en la parte superior, sugerida por las brumas y los espacios vacíos.

«Los antiguos han dicho que la poesía es un cuadro sin formas, y que una pintura es un poema con for-



mas», escribió el pintor Guo Xi [Kuo Hsi] (1020-1090), ilustrando lo dicho con este poema de Yingwu (siglo VIII):¹

Colmada por la lluvia, la avenida primaveral atraviesa rápidamente la noche;
ni un alma en la orilla; sólo una barca solitaria se balancea en las aguas.

No es necesario complicar con metáforas lo que puede sugerirse con pocas palabras. Este mismo principio es el que, exportado a la poética japonesa, daría lugar al haiku, esa forma poética breve, que llegó a ser tan apreciada, traducida e imitada en Occidente, capaz de transportarnos, con la mínima expresión, al lugar del suceso. Unas pocas palabras, unos pocos signos, bastan generalmente para que podamos revivir una experiencia. Una gota de agua en un estanque es a veces suficiente para que de repente nos sintamos transportados a un lugar y recreemos las sensaciones a partir de percepciones que quedaron impresas en nuestro cuerpo-memoria.

Y así es como hay que entender también el paisaje, uno de los temas más frecuentados tanto por los poetas como por los pintores chinos a lo largo de los siglos (los primeros paisajes que se conocen datan del período de las Seis dinastías [222-589]). Un paisaje no es ninguna impronta fotográfica, ningún recuerdo de viaje, ningún paseo romántico por las afueras en busca de lugares «pintorescos». Un paisaje es un ofrecimiento, la posibilidad de perderse y, también, la de viajar por los distintos modos que el corazón humano tiene de vibrar, especialmente aquellos que acompañan el curso de las estacio-

1. Racionero, L., *Textos de estética taoísta*, Madrid, Alianza, 1981, p. 76.

nes. El recogimiento del invierno en los fríos parajes montañosos, la serena melancolía de la nieve, la deliciosa delicadeza de la floración en primavera... Toda forma de vida responde a los cambios estacionales.

Asociar los movimientos de ánimo con la naturaleza o el curso de la existencia con el paso de las estaciones no es, evidentemente, privativo del espíritu chino. Podemos reconocer fácilmente, por ejemplo, los conocidos versos de Jorge Manrique en estos versos de Li Bai [Li Po] (dinastía Tang):

Los hechos y los hombres viajan hacia el morir,
como pasan las aguas del río Azul a perderse en el mar.

O los de Machado en estos otros, también de Li Bai:

Al viento favorable, el navegante de los mares leva el ancla
y emprende un largo viaje.
Pronto se pierde hasta su estela
cual pájaro en el cielo.

Pero lo que le interesa al poeta chino no es establecer comparaciones ni elaborar metáforas, sino expresar la profunda correspondencia que existe entre todas las manifestaciones de lo existente. Nada hay en el universo que no esté vivo. Nada hay que no se transforme en otra cosa. Nada hay que no tenga relación con lo demás. Si reproducimos el gesto de las espigas del esparto cuando se comban, aprenderemos la actividad del viento; si prolongamos la actividad del viento, aprenderemos la trayectoria de las nubes y su manera de acariciar las cumbres o de abrazarse a ellas. Si comprendemos la trayectoria de las nubes, habremos comprendido el corazón humano.

Tal como es concebida en la tradición china, la pintura es una experiencia poética. En la experiencia poéti-

ca, lo otro deviene propio o, mejor dicho, desaparece la distinción entre lo propio y lo ajeno. Si contemplo la montaña, devengo montaña. Si contemplo las aguas, fluyo con ellas. «Montañas y aguas» (*shanshui*) es para los chinos el paisaje por excelencia, aquel en el que los grandes opuestos aparecen complementándose: el *yang*, la profunda montaña, y el *yin*, las aguas, que fluyen por sus flancos y devienen lago para convertirse en lluvia, responder a la llamada del árbol y descender por él de nuevo al interior de la montaña. Y aquel que, en medio del paisaje, contempla las montañas y las aguas sabe, como sabía Shitao, que las montañas son agua y el agua, las montañas, y que las montañas saben que él lo sabe. Muy lejos de ser una antropomorfización de lo natural, lo que se expresa en esas palabras es un íntimo acuerdo, un reconocimiento sin mente: montañas y aguas es lo que soy sin mí, viene a decir el poeta. El mí se desvanece en la experiencia, una experiencia que deberá transmitirse con la mínima expresión, sin aditamentos, sin adornos, simplemente señalada, como el animal que deja su traza: las huellas del cangrejo en la arena, la de las patas del escarabajo o... la baba del caracol. Señales. Para la recuperación. Así es como el poema sugiere. Y así es la pintura china: sugerencia, huella de una experiencia que se ofrece para ser recuperada por quienes también la atesoran. La mínima expresión es el trazo justo, que ni conduce a otra cosa que a la vivencia a la que apunta ni nos devuelve al cúmulo de las impresiones varias.

HABITAR UNA PINTURA

Si los poemas han de poder ser pintados, las pinturas han de poderse habitar. Guo Xi, pintor de impresionantes horizontes suspendidos, distinguía entre varios tipos de paisajes: aquellos en los que se puede viajar, aquellos

que se pueden observar, y aquellos que se pueden habitar. Estos últimos son mejores, decía, porque despiertan un anhelo de bosques y de arroyos.¹

Pero no es esta la única razón, ni la más importante. Lo más importante es lo que nos revela la anécdota acerca del pintor Wu Daozi (680-c. 760) en la que se cuenta cómo el emperador Xuanzong, de la dinastía Tang, quedó fascinado cuando describió la cortina que cubría la pintura mural que le había encargado para su palacio. Era un paisaje maravilloso, con montañas y pájaros y nubes flotantes y personajes en las colinas. Pero Daozi le señaló entonces al emperador una caverna al pie de la montaña: «Mirad, dentro de la caverna hay un espíritu», le dijo, y dando una palmada se abrió una puerta. «Permitidme que le enseñe el camino», dijo. Entró en la caverna pero, antes de que el emperador pudiese reaccionar, la puerta se cerró, la pintura se desvaneció y Daozi desapareció para siempre.

Desde parámetros occidentales estaríamos tentados de hablar aquí del reino de la imaginación y de cómo la ficción crea realidad. Pero no se trata de eso. No se trata de evadirse en la fantasía, ni de crear una ficción tan real que se haga habitable. No se trata de imaginar, sino de comprender. Lo que la anécdota de Daozi nos enseña es, una vez más, como lo hiciera Zhuangzi en tantas ocasiones, que si queremos comprender el mundo no podemos quedarnos del lado del poder, los intereses y las convenciones sociales. Si queremos comprender la naturaleza de la realidad, sólo hay que penetrar en ella, pero para ello es preciso despojarse de lo que creemos ser. Acudir, atender y afinarse. El emperador no estaba preparado. La palmada de Daozi —una táctica muy propia del chan— no lo despertó. No supo aprovechar la ocasión. Era quizás de-

1. Cf. Racionero, L., *Textos de estética taoísta*, Madrid, Alianza, 1983, p. 63.

masiado estrecha la brecha, o inesperada. La realidad estaba allí, expuesta –la cortina descorrida– espléndida en sus diferencias. El emperador quedó embelesado por lo que en ella se veía. Pero he aquí que el pintor le señala una cueva, un agujero o túnel por el que penetrar en el interior del paisaje. Pero no estaba preparado; no pudo seguirle. Y el maestro desapareció a la vez que su pintura.



La caverna de Daozi no es la de Platón. No hay diferencia, para el taoísta, entre apariencias y realidad, como no la hay tampoco para el budista. Tampoco la hay para el confuciano entre el cielo y la tierra, cuya unidad ha de ser hallada en el corazón del sabio. Comprender esa no-diferencia es precisamente la cuestión que aquí se plantea. La caverna de Daozi se abre al pie de la montaña y conduce a su interior, a las entrañas del magma, a la vez origen y curso de las transformaciones. Entrar en la caverna es conseguir la inmortalidad tal como la entiende el taoísta: inmortal es aquel que, habiendo renunciado a sí mismo, penetra en el vacío, pierde su diferencia y gana la

no-diferencia. Inmortal es aquel que entra en la montaña y se vuelve raíz, y árbol, y de nuevo agua y montaña. Inmortal es aquel que cabalga al dragón.

«Cabalgar al dragón» significa comprender sin comprender el curso de las transformaciones, traspasar las puertas que a nuestros ojos separan la tierra —sus diferencias, sus disputas, sus forzadas elaboraciones— del cielo que todo lo unifica. Cabalgar al dragón es hacerse uno con la fuerza del universo, armonizarse con ella, en sus múltiples resonancias. El artista que, olvidado de sí, cabalga al dragón será capaz de expresar en su trazo la esencia de aquello que contempla —entendiendo por «esencia» no un núcleo inmóvil, eidético, ni ninguna substancia privada de accidentes, sino una manera de actuar del vacío—. Esto es lo que habrá de atrapar el artista: un instante en el proceso de las metamorfosis, un modo de combinarse las fuerzas en su curso, el devenir en ríos las montañas, en hierba la roca, en un cuerpo otro cuerpo.

Una pintura que puede habitarse es una pintura viva. Pero ¿cómo situarse para hacerla habitable? ¿Cómo hacer para que, una vez terminada, pueda seguir despertando, en quienes la contemplan, el espíritu-soplo que alentó en lo vivo? ¿Cómo pintar un poema que sugiera la experiencia de un instante? ¿Cómo hacer para convertirse en un medio capaz de transmitir esa resonancia?

Sin duda no será transformando lo vivo en un objeto de contemplación. Convertir lo vivo en objeto es abrir la distancia intencional, obstruir los conductos de recepción. Representar algo en su estar sucediendo requiere una determinada disposición de espíritu. Los gestos —preparar la tinta, por ejemplo— ayudan a concentrarse, a barrer los obstáculos, dejar libre la mente, abrir espacio. Obstáculos del ánimo: emociones, sentimientos, dudas, vaivenes. Obstáculos de la voluntad: deseos,

intereses. Obstáculos del entendimiento: principios, conocimiento, juicios. Todo ello formando el cúmulo de elementos que arrastramos y nos hacen ser, ante otros, el individuo diferenciado que, por lo general, procuramos ser. Nada de ello nos facilita, no obstante, la tarea. Para ser un eco ha de haber vacío. Para aprehender el soplo hemos de apartar todo lo que nos agita y nos ocupa. Por eso el artista habrá de desprenderse tanto de la voluntad implicada en la tarea como de las reglas de su arte, deshacerse de sí mismo, poner entre paréntesis tanto sus intenciones como sus conocimientos. Invertir la mirada y ponerse a la escucha. Mirar adentro (*neishi*). Escuchar adentro (*neiting*).

Así describía Zhang Yanyuan la manera en que el pintor Gu Kaizhi captaba la esencia de sus personajes:

Ha concentrado la fuerza de su espíritu y la amplia capacidad de su imaginación para despertarse maravillosamente a lo natural (*ziran*). Una vez olvidados el objeto y el yo, dejaba las formas y abandonaba el conocimiento. Logrando que su cuerpo se pareciera a la madera seca y su corazón-espíritu a cenizas muertas, ¿no habrá alcanzado algún principio misterioso? Es lo que puede llamarse el Dao de la pintura.¹

Volvemos a encontrarnos aquí con los dos principios de la ética taoísta, que también son los de su estética: *wuwei*: no-hacer y *ziran*: ser-así, tal cual se es, espontáneamente, con naturalidad. De la observancia de estos dos principios depende que el artista logre su objetivo. No-hacer es dejar que actúe el *dao*. Ser espontáneo es despojarse de todos los ropajes: las reglas, la etiqueta, los estilos, y volver a hallar bajo ellos la manera en que el

1. Zhang Yanyuan, *Anales de los pintores célebres de las dinastías sucesivas*, § 2. Traducción del chino de Y. Escande, *op. cit.*, p. 184.

cuerpo-mente se organiza y se ejecuta. No-hacer es no empeñarse en algo que ha de darse por sí mismo si aclaramos la vía, si no obstruimos los conductos de la ejecución con los datos de la memoria reconstructiva. Sin hacer nada, el *dao* no deja nada por hacer, dice el *Laozi*, pero hay que darle la opción, hay que dejarlo actuar. Ser espontáneo es recobrar la manera en que, sin mente, el cuerpo actúa por sí solo. Tanto en el taoísmo como en el budismo chan el gesto espontáneo es el que se busca pero que no se encuentra salvo que deje de buscarse. El artista ha de ser un medio, una vía por la que el soplo encuentre el modo de manifestarse, pero no lo logrará mientras no consiga eliminar los obstáculos, invierta la mirada, tense el oído y se abandone a otro flujo.

CULTIVAR BAMBÚ EN EL PROPIO PECHO

El crítico Dong Yu (siglo XII) decía que cuando Li Cheng¹ pintaba se olvidaba de su propio cuerpo, que no veía otra cosa que las montañas y que así lograba expresar su *tao*.

Las generaciones posteriores que intentan comprender su arte examinando sus pinturas no saben que estas fueron realizadas en el olvido de la pintura. Dicen que algunos de sus trazos pueden imitarse y tratan de encontrarlos en sus composiciones. Esa gente no tiene una colina siquiera ni un valle en su corazón.²

1. Li Cheng, también llamado Xianxi (siglo X), fue el creador de los primeros paisajes del estilo Song, que reemplazaron a los retratos de figuras humanas de los períodos anteriores y se convertirían en prototipo de la pintura de paisaje.

2. Dong Yu, *Colofones de Guangchuan a unas pinturas*. Traducción de Y. Escande, *op. cit.* p. 189.

A esto se refería también el calígrafo y poeta Su Shi —o Su Dongpo— (1036-1101) al describir la actividad de su primo Wen Tong —o Yuke— (1019-1079), célebre por sus composiciones de bambúes de tinta monocroma, a los que pintaba obsesivamente. Se dice que se concentraba en ellos hasta que lograba contemplarlos dentro de sí. Entonces, olvidado de sí y de todo lo que le rodeaba, agarra el pincel y se ponía a pintar.

Cuando Yuke pintaba bambúes, veía bambúes y dejaba de ver al hombre que él era; no sólo dejaba de tener conciencia de sí mismo, sino que, como en trance, olvidaba su propio cuerpo, se transformaba en bambú, de un frescor y de una pureza inagotables. Zhuangzi ya no es de este mundo; ¿quién conoce tal concentración de espíritu?

[...]

Antes de pintar bambúes, hace falta que haya crecido en el corazón-espíritu. Pincel en mano, mirada concentrada, uno ve surgir entonces lo que desea pintar, y hay que coger el pincel tan rápido como un halcón cae sobre la liebre que se dispone a saltar; es suficiente un instante de duda para que la visión se desvanezca.¹

Para pintar bambú, hay que cultivar bambú en el propio pecho. Hasta que de repente se le vea aparecer en toda su fuerza, con su germen-realidad presente en cada uno de sus nudos. Si el pintor se afana en reproducir uno a uno los nudos y las hojas, nunca dará con la esencia-bambú. Si lo cultiva dentro de sí, percibirá en cada una de sus hojas, en cada uno de sus nudos, la trayectoria del soplo-bambú: el *qi*, la fuerza del cielo en movimiento, el soplo-resonancia, y también el *li*: su estructura interna,

1. Su Shi, *Notas sobre Wen Tong pintando bambúes en el valle Yuntang*. Traducción de Y. Escande, *op. cit.*, p. 188.



lo que en su estar-siendo lo distingue de otra cosa, sus líneas, sus vetas, las que el soplo traza en cada cosa. Pues no hay principio esencial que no se ejecute en lo concreto. No hay trayectoria que no se trace en tiempo y en espacio. Las cosas son la manera en que el *dao* muestra su eficacia: su vacío.

LO VACÍO Y LO LLENO

El *tao*, decía Pu Yen-t'u (dinastía Tsing) es un dragón en el cielo, un dragón que siempre se oculta tras las nubes o en la niebla pues si se mostrase en su desnudez carecería de misterio. Su infinito poder de fascinación reside en ese doble aspecto visible-invisible. Por ello, sigue diciendo Pu Yen-t'u, el paisaje debe combinar siempre lo visible con lo invisible.¹



El arte de trabajar con el vacío y los espacios en blanco es, sin duda, junto con la espontaneidad del trazo, la aportación más importante del taoísmo a la estética china, y es también lo que tanto sedujo a los pintores europeos que la conocieron. El vacío, el no-hay, siempre se tuvo en cuenta, en China, donde los números negativos son, como ya vimos, elementos de cálculo. No

1. Citado en François Cheng, *Vide et plein*, París, Seuil, 1991, p. 86.

es extraño, por tanto, que ocupase gran parte del espacio que, por el contrario, el arte occidental dedica a las figuras.

En Occidente estamos acostumbrados a destacar las figuras sobre un fondo. Procuramos no dejar vacíos, y si los dejamos, será siempre en función de la figura. El vacío resaltará las formas, creando campos de fuerza que dirigen la mirada hacia un centro, un centro que nunca se sitúa en un lugar vacío sino en alguna figura, nunca en «nada» sino en «algo». El vacío, para el occidental fielmente anclado en la disyuntiva de Parménides, simplemente no existe, es tan sólo una propiedad del espacio cuyo cometido es contener a los seres. El arte taoísta y chan, por el contrario, distribuirá las formas con el fin de que resalte el vacío. No hay, en la obra de arte taoísta, centralidad convergente, sino múltiples puntos de fuga que apuntan fuera del cuadro o relacionan entre sí los elementos. La disposición de estos responde a un modelo centrífugo en el que la atención se dispersa a la vez dentro y fuera del cuadro, hacia un universo infinito que refleja la interioridad de quien lo contempla. Si el vacío atrae sin ser temible como el abismo romántico es porque nos constituye. El vacío es lo que somos más allá de nuestra particular identidad. Quien teme al vacío es porque teme desprenderse de su individualidad. Por eso también le intranquiliza la falta de simetría. El equilibrio de fuerzas, aquí, no se asienta sobre los valores de proporción establecidos por la estética griega, ni el concepto de orden sobre los límites bien definidos de los elementos en un todo, sino en la ley interna, la trayectoria del *qi*. Equilibrio y simetría son la aplicación al ámbito estético de los principios de la racionalidad; la ley interna es la racionalidad aplicada a la intuición de las trayectorias. La racionalidad china es indudablemente una racionalidad poética. La regularidad la rigen las mutaciones, el orden son las

fluctuaciones. Aun detenidas en su soporte material, las formas deberán mostrarse en su tránsito, en su evanescencia.

La mentalidad occidental no está entrenada para mirar el vacío, de ahí que le aterre lo abismático, que le incomode lo indefinido, que le dé vértigo lo infinito. Cuando el artista occidental pinta o expresa el vacío, lo que hace es sugerir la ausencia de algo, nunca la plenitud. Cuando pinta un cuadro blanco o deja una página vacía, está aludiendo a lo que ahí pudiera haber y no hay. Ante una línea segmentada, su lector tiende a completar mentalmente lo lleno, nunca los huecos entre los segmentos; completa la figura porque considera que lo lleno es lo importante, lo que da sentido. Pero no es esto lo que le interesa al taoísta o al artista *chan*; si esboza un caballo, con los trazos de tinta sugerirá el salto y, en los espacios blancos, esa trayectoria de fuerza que siendo en ese instante caballo, es no obstante, la posibilidad del salto, el caballo y todas las demás cosas. Convendrá entonces borrar mentalmente los trazos para completar no ya lo lleno sino lo vacío y hallar, antes que la composición, el sentido de su posibilidad.

Al arte de combinar lo vacío y lo lleno se unirá la técnica del pincel, el trazo espontáneo, libre, exigido en gran parte por el material utilizado —la tinta, ya lo vimos, no admite retoques—. La ejecución, que ha de ser inmediata, debe poder sugerir la idea en pocos trazos o, en el caso del poeta, en pocos versos breves.

Los trazos inacabados, los espacios en blanco o la manera de «decir sin decir» permiten que la imaginación del receptor complete lo indicado. Lo fragmentario apunta a la totalidad mucho mejor que la obra acabada, porque sobre lo definitivo y completo la mirada resbala mientras que lo inacabado la arrebata, invitándola a seguir el movimiento iniciado y completarlo. El

proceso, por tanto, es doblemente creativo: el artista sugiere en la obra lo que cada receptor habrá de completar en su interior. En esto consiste el gran valor de la abstracción en sus distintos grados, algo que supieron entender muy bien, y desde muy temprano, los representantes chinos del arte abstracto. Ellos nos enseñaron a ver –y a oír– el vacío no como señal de carencia, de ausencia o de la inexistencia de algo sino, muy al contrario, como plenitud. Una plenitud que es tal por salvarse de las diferencias, por ser antes que ellas, en ellas y más allá de ellas.

Unido al arte de la pincelada única, el dominio de los espacios vacíos es lo que daría lugar a este tipo de dibujo desinhibido que conocemos hoy, a través de Japón, como «estética zen» y que tanto cautivaría a los artistas occidentales de las vanguardias.

LAS MONTAÑAS SON MAR Y EL MAR MONTAÑAS

Pero, por supuesto, la utilización del vacío en las artes del pincel no es simplemente una cuestión de estilo.

«Se podría pensar en el mar como mar y en las montañas como montañas, pero esto sería una gran equivocación», escribió Shitao a inicios de la última dinastía. «Para mí, las montañas son mar y el mar montañas, y el mar y las montañas saben que yo sé eso».¹ Maravillosa

1. Shitao (1642-1707), *Discurso sobre la pintura*, XIII. Versión de Luis Racionero, *op. cit.*, p. 100. La traducción directa del chino de Pierre Ryckmans en la versión castellana de María Lecea (*Discurso acerca de la pintura por el monje Calabaza Amarga*, Universidad de Granada, 2012, p. 122) dice así: «El que no aprehende el mar más que en detrimento de la montaña, o la montaña en detrimento del mar, ese, en verdad, sólo tiene una percepción obtusa.

frase del monje Calabaza Amarga que, así expresada, resume, en su grado más elevado, la comprensión estética —y ética— de la gran vacuidad.

El vacío, como ya sabemos, es una noción clave tanto en el taoísmo como en el budismo, aunque tengan en una y otra escuela connotaciones diferentes. El vacío del taoísta es el *dao* del origen cuyo soplo dará lugar al dos (el *yin* y el *yang*), al tres (el soplo mediador que los pone a ambos en movimiento) y a los diez mil seres. El vacío del budismo se refiere, por un lado, a la no-realidad del yo y, por otro, al estado de calma, la no-agitación (*nirvāna*) de la mente que es la condición indispensable para llegar a contemplar la realidad tal como (no-)es. Sin embargo, cada uno de estos aspectos confluye con los otros en la experiencia estética y ninguno es irrelevante, pues en la vacuidad culmina el perfeccionamiento del corazón-espíritu y la ejecución de la obra.

Para el artista chino como para el filósofo, el universo no es un conjunto de cosas aisladas, sino un conjunto de relaciones. No le interesa representar la distribución momentánea de una serie de objetos o seres encerrados en sus aparentes límites, sino el modo en que estos entran en contacto los unos con los otros y se transforman, completándose, perdiéndose y recuperándose, formando, entre todos, un vibrante organismo en incesante producción en el que lo uno deviene otro y lo otro aun otro, en el que nada permanece nunca igual a sí mismo. Y en medio de esa grandiosa efervescencia, un punto, un minúsculo núcleo de energía, una figura humana diminuta descentrada en el paisaje, inmóvil —¿inmóvil?— lo contempla todo.

La contemplación es el acto de aprehensión del movimiento interno de las cosas y del propio. Pensar la re-

¡Mas yo, yo percibo! La montaña es el mar y el mar es la montaña. Montañas y mar conocen la verdad de mi percepción».

presentación deberá hacerse, por tanto, en términos de re-presentación, nunca de repetición. Las cosas han de ser captadas y presentadas, en presente, en su potencia dinámica, por lo que el artista habrá de interiorizarlas y hacer suyo su tiempo: su ritmo. El artista ha de poder ajustarse a la frecuencia vibratoria de las cosas, intuir las y adoptar su movimiento, su tempo. Dejar que el soplo o flujo le atravesase del mismo modo, que trace en él los mismos surcos, las mismas vetas. Tal como las percibimos comúnmente, las cosas parecen estar quietas. Nada está quieto en realidad. Si las vemos así es porque nuestro tiempo difiere del suyo. Tiempo: ritmo, vibración. Vibramos a distinta velocidad que un árbol o una roca, y con distinto ritmo. Por poco que modifiquemos nuestra frecuencia, conseguiremos armonizarnos con los árboles, las rocas, las tortugas, las montañas. Intuir en vez de percibir, o percibir de otro modo, esa es la idea.

Pero ¿cómo alcanzar ese saber, o esa habilidad? ¿Cómo hacerse permeable, maleable, cómo perder el propio tempo, perderse, sin dejar de ver?

*

Mientras en otras salas del palacio los demás candidatos han emprendido la tarea, uno de ellos se ha sentado en el suelo. Inmóvil, la mirada perdida, se diría que está ausente. No contempla ningún paisaje. No tiene a su alcance ningún modelo, nada que representar, nada que copiar. ¿Qué hace? Simplemente hace espacio. Desaloja. Se desprende de todo lo sobrante: pensamientos, deseos, sentimientos, apreciaciones. Libera las vías.

Despejar el lugar es situarse en presente. Deseos, inquietudes, objetivos, conocimientos, recuerdos, todo ello nos ancla en un tiempo sucesivo, un antes y un después, que nos fuerza a reconocer en lo exterior formas

ya elaboradas, bien sea por el intelecto, bien sea por la imaginación. De este modo, la realidad se nos ofrece ya interpretada, no se nos presenta: se nos representa, de acuerdo con múltiples representaciones anteriores. Percibimos lo que recordamos, lo que reconocemos. Todo conocimiento es reconocimiento y todo reconocimiento, repetición. Y lo que se repite no es lo exterior, lo que se repite somos nosotros.

Lo que importa, pues, es abrir en nuestro interior el lugar de la presencia, un espacio donde algo pueda acontecer. Tal espacio no puede liberarse de otro modo que desbrozando. La actividad artística se convierte, en ese sentido, en una vía (*dao*), un método para el conocimiento de uno mismo, un proceso que, al cumplirse, vuelve la obra misma innecesaria.

Contemplar no es un acto, es una actitud, una calma disposición. Activa, por cuanto que la atención ha de mantenerse despierta; pasiva, porque no añade expectativas ni recuerdos ni ningún proceso asociativo que los implique. Atención perfecta en un presente perfecto en el que el propio cuerpo-espíritu, sin dejar de atender, se deja atravesar y acoge lo otro sin desvirtuarlo. Inesperadas conexiones, transformaciones imprevistas, trayectorias desconocidas tendrán lugar entonces, para cuya expresión el pintor o el poeta serán el instrumento.

EL MÉTODO DEL NO-MÉTODO
DEL MONJE CALABAZA AMARGA
LA PINCELADA ÚNICA

Una vez lograda la disposición y la abertura, el impulso que conduce la tinta al soporte se logrará sin esfuerzo, con toda naturalidad. Shitao lo describiría así en su tratado:

En la más remota Antigüedad no había reglas, la Suprema Simplicidad no se había dividido aún.

En cuanto se dividió la Suprema Simplicidad, se estableció la regla.

¿En qué se basa la regla? La regla se basa en el Trazo Único del Pincel.

El Trazo Único del Pincel es el origen de todas las cosas, la raíz de todos los fenómenos, su función es manifiesta para el espíritu y está oculta en el hombre, pero el vulgo la desconoce.

Es por sí mismo como uno debe establecer la regla del Trazo Único del Pincel.

El fundamento de la regla del Trazo Único del Pincel reside en la ausencia de reglas que engendra la regla, y la regla así obtenida abarca la multiplicidad de las reglas.¹

Para Shitao, el método de la pincelada única (*yihua*) no era diferente del gesto –ley o regla– que crea el universo. Con esa única regla, el artista alcanzaría el conocimiento de todas las reglas. Si la unidad original, indivisa, vacía (de entes), se dividió a partir de un único gesto –un único trazo de pincel– no habrá de ser otro el gesto del pintor. Y puesto que la regla se oculta en él al igual que en todo ser viviente, sólo tendrá que descubrirla en sí mismo. Mostrar el universo en una sola pincelada, esa es la idea que Shitao se propuso enseñar, haciendo frente así a la acostumbrada reproducción de los modelos escolares.

La Antigüedad es el instrumento del conocimiento; transformar consiste en conocer este instrumento sin convertirse, no obstante, en servidor suyo.

[...]

1. Shitao, *Discurso acerca de la pintura*, I, en P. Ryckmans, *op. cit.*, p. 27.

Querer parecerse a toda costa a un maestro es como comerse los restos de su sopa.

[...]

Las barbas y las cejas de los Antiguos no pueden crecer en mi cara, ni instalarse en mi vientre sus entrañas; tengo mi propia barba, y mis propias entrañas.¹

Pero ¿no es esto acaso algo que todo artista ha sabido desde siempre?

La pincelada única no significa realizar una obra mediante un solo movimiento, sin levantar el pincel. Significa que los trazos deberán responder a un impulso que no es un impulso cualquiera, personal, distintivo, sino el propio impulso del vacío en su original indiferencia. Si del vacío advienen las formas, es allí donde el artista ha de ir a buscarlas para volver a desplegarlas. Cada trazo ha de ser el despliegue de las posibilidades, sin dejar de ser la posibilidad misma de ser todas ellas. De la misma manera que todos los colores son contenidos en el negro, así las posibilidades son contenidas en lo indiferenciado, el no-haber (*wu*) en el haber (*yu*), lo que no puede percibirse en lo que puede percibirse. Así es como el vacío se sirve de lo lleno para darse a ver.

Shitao se emancipó de los modelos hasta el punto de que podríamos confundirnos y atribuir algunas de sus obras a ciertos artistas vanguardistas del siglo XX. Pongamos como ejemplo su *Diez mil feas manchas de tinta*, a la que acompaña la siguiente inscripción, que bien podría haberles servido de eslogan:

Diez mil horribles manchas de tinta para que el viejo Mi [Mi Fu] caiga muerto de disgusto. Unos cuantos puntos como golpes fibrosos y flácidos para que Dong Yuan se

1. Shitao, *Discurso acerca de la pintura*, III, en P. Ryckmans, *op. cit.*, pp. 93-94.

muera de risa. La perspectiva no funciona; las curvas del paisaje no tienen sentido. El primer plano es confuso; sólo se pueden distinguir algunas toscas formas de cabañas. Emancipa el ojo de tu mente, de una vez por todas, de los moldes convencionales. Como el inmortal que cabalga el viento, cuya carne y huesos se tornaron etéreos.



VIAJAR POR LAS VENAS DEL DRAGÓN

Probablemente inspirada en la historia del pintor Daozi, Marguerite Yourcenar nos contó, en uno de sus preciosos *Cuentos Orientales*, la historia de un anciano pintor llamado Wang-Fô y de cómo este escapó de la ira del emperador desapareciendo en una de sus pinturas.

El maestro Wang-Fô conocía el secreto de las tonalidades. La admiración infinita que sentía en todo momento por los matices de las cosas más pequeñas hacía que se olvidase completamente de lo necesario para sobrevivir. Ningún sentimiento, aparte de la admiración, tenía cabida en él, ni el miedo, ni la tristeza, ni el deseo, ni el odio. Pero Wang-Fô no se hubiese salvado si su discípulo Ling no le hubiese amado.

Ling, que se olvida de verter lágrimas por su joven esposa ahorcada, pues ha de poner toda su atención en la preparación de los colores que el maestro utilizará para pintar aquel maravilloso tono verde que cubre el

rostro de la muerta. Ling, que cuando van a matarle, da un paso adelante para que su sangre no salpique la ropa del maestro. Ling, el discípulo, el verdadero aprendiz del Gran Arte, será quien rescate al maestro del interior del paisaje en el que se había introducido después de pintarlo. Ling, porque le amaba, porque había sabido renunciar a sí mismo hasta el punto de no tener existencia propia, es quien adquiere el arte de navegar por las venas del dragón, los cauces por los que circula la energía del *dao*. Por amor: por entrega. Pues el olvido de sí es condición necesaria para el viaje. La puerta del cielo —dice Zhuangzi (Zz, XXIII)— es la no existencia.

Wang-Fô conocía la estructura interna de las cosas, y el paisaje que había pintado se abrió ante ellos. Ambos se adentraron en él. Atrás quedaron el monarca y sus súbditos, atrapados en su cerosa inmovilidad. Wang-Fô había sabido perderse en la contemplación y había aprendido así las reglas del universo. Ling había aprendido a contemplar lo que el maestro contemplaba, pero, sobre todo, había admirado el espíritu de Wang-Fô y lo había amado. Por eso le había ofrecido su vida. La espada de los guardias del emperador no podía quitarle aquello que ya no tenía. Esa entrega les abrió la puerta del cielo: la atemporalidad primordial. El corazón del universo latía con el movimiento rítmico de los remos manejados por Ling.

El *tao* tiene multitud de espíritus y desciende en las cosas como descienden los ríos por las colinas. Las venas del dragón recorren el universo. Pero, como advirtió Li Rihua (1565-1635), sólo un espíritu libre y soberano puede captar la resonancia. Sólo el sabio puede utilizarla para viajar por las venas del dragón.

LA ESTÉTICA COMO SABIDURÍA

La palabra estética (*aisthesis*) significa etimológicamente sensibilidad, o mejor aún, sensorialidad, pues no remite tanto a la emoción como a la percepción sensorial. Hablar de sabiduría como estética en ningún lugar es tan pertinente como en China, donde la experiencia estética, como hemos visto, es ante todo una resonancia interior. Una resonancia que, percibida en el propio cuerpo, se expresará igualmente mediante el cuerpo: el gesto que, originándose en el corazón-espíritu, se prolonga en el brazo y da vida al pincel —un instrumento que, por cierto, también es orgánico, pues se confecciona con el pelo de distintos animales.

En Occidente, hemos distinguido entre lo vivo y lo inerte, y hemos considerado lo primero y utilizado lo segundo. Ahora, poco a poco, empezamos a entender que estábamos equivocados, que esas distinciones se deben a una percepción distorsionada, pues hemos aplicado parámetros humanos —temporales y espaciales— a reinos que respiran de distintas maneras. El mundo animal y vegetal nos descubre organismos de una complejidad neuronal asombrosa, cerebros no centralizados, relaciones, lenguajes (literalmente) inauditos. Y otras dimensiones se nos abren, temporales, espaciales, relacionales y, sobre todo, conceptuales. Aprendemos lo que al parecer habíamos olvidado: que no hay esencialmente diferencia entre los seres que pueblan este planeta, que todos respiramos, todos nos relacionamos con todo, que habitamos y somos habitados por otros y, lo más importante, que todos nos transformamos los unos en los otros. Poco a poco, el antropocentrismo se derrumba, sus viejos tópicos se vuelven inservibles, y se abre la perspectiva de un período un poco más sabio o, simplemente, menos destructivo, al que ya se conoce con el nombre de postantropoceno.

Tal vez sea una utopía. Tal vez no haya tiempo. Pero tal vez también valga la pena pensar que podemos pensar de otro modo para hacer las cosas de otro modo. Vale la pena pensar que podemos aprender a gobernarnos sin gobierno, a vivir sin dioses, a reemplazar la violencia por la compasión, las verdades por la escucha, la idea de la muerte por la de transformación, y entender que ser o no ser no era, finalmente, la cuestión.



Breve selección bibliográfica en lengua castellana

Dada la extensión del tema y la amplísima bibliografía existente, se dará aquí solamente una breve selección orientadora, nada exhaustiva, en lengua castellana. Debido a la falta de apoyo institucional que han padecido tradicionalmente los estudios del pensamiento tanto de India como del lejano Oriente en España, la bibliografía en lengua castellana ha sido y sigue siendo escasa y hay que agradecer la existente no tanto a las instituciones como a la dedicación y el interés personal de algunos investigadores y editores.

OBRAS CLÁSICAS

Para el *Libro de las Mutaciones (Yijing)* citaré la edición de Richard Wilhem, *I Ching. El Libro de las Mutaciones*, con traducción de D. J. Vogelmann (Barcelona, Edhasa, 1977), y la de Carmelo Elorduy, *Libro de los cambios* (Madrid, Editora Nacional, 1983).

Para el confucianismo: *Los cuatro libros*, editados y traducidos por Joaquín Pérez Arroyo (Barcelona, Paidós, 2002) y el *Lunyu (Analectas). Reflexiones y enseñanzas de Confucio*, en traducción de Anne-Hélène Suárez (Barcelona, Kairós, 1997). Del *Mozi* tenemos la traducción de Carmelo Elorduy, *Política del amor universal* (Madrid, Tecnos, 1987).

Para el *Zhuangzi*, contamos con la traducción de Iñaki Preciado Idoeta, *Zhuang Zi: «Maestro Chuang Tsé»* (Barcelona, Kairós, 2010).

Del *Daodejing* tenemos la traducción de Carmelo Elorduy, *Lao Tse / Chuang Tzu: Dos grandes maestros del taoísmo* (Caracas, Monte Ávila, 1991); las de Iñaki Preciado Idoeta, *Los libros del Tao. Tao Te ching*, a partir de los manuscritos de Guodian, de Mawangdui, y de la versión de Wang Bi (Madrid, Trotta, 2006); y la traducción comentada de Anne-Hélène Suárez, *Libro del curso y de la virtud*, a partir de la versión de Wang Bi, con prólogo de François Jullien (Madrid, Siruela, 1998).

Del *Wenzi* (una recopilación de los dichos de Laozi) está la versión de Thomas Cleary, en Edaf, (1994), y del *Liezi*, la traducción de Iñaki Preciado en Kairós (1987).

Entre las traducciones de obras del budismo indio que están en la base del budismo chan, han de citarse el *Sūtra de Vimalakīrti*, editado y traducido por Laureano Ramírez Bellerín a partir de la versión china de Kumārajīva (Barcelona, Kairós, 2002). De Nāgārjuna, los *Fundamentos de la vía media*, en edición de Juan Arnau (Madrid, Alianza, 2018), y de Bodhidharma, la edición bilingüe de sus enseñanzas, *Enseñanzas Zen*, en traducción de Red Pine.

Hay edición de las enseñanzas de Huineng, por Francisco Villalba, *Vida y enseñanza de Huei-Neng* (Madrid, L. Cárcamo Editores, 1985) y de las enseñanzas de Wangbo, *Enseñanzas sobre la Mente Única del maestro zen Huang-po*, por Aigo Castro (Madrid, Miraguano Ediciones, 2002).

Del tratado de Shitao sobre pintura traducido del chino por Pierre Ryckmans hay versión española de María Lecea: *Discurso acerca de la pintura por el monje Calabaza Amarga*, en edición de la Universidad de Granada, 2012.

Para la estética taoísta resulta también muy útil la recopilación de Luis Racionero, *Textos de estética taoísta* (Madrid, Alianza, 1983).

En poesía, tenemos, entre otras, las siguientes traducciones directas:

- Bai Juyi, *III Cuartetos de Bai Juyi*. Edición y traducción de A.-H. Suárez, Valencia, Pre-textos, 2003.
- Wang Wei, *99 cuartetos de Wang Wei y su círculo*. Edición y traducción de A.-H. Suárez, Valencia, Pre-textos, 2000.
- Wang Wei, *Poemas del río Wang*. Edición y traducción de Pilar González España, Madrid, Trotta, 2004.
- Su Dongpo, *Recordando el pasado en el acantilado rojo y otros poemas*. Traducción de A.-H. Suárez, Madrid, Hiperión, 1992.
- Lu Ji, *Wen fu. Prosopoema del arte de la escritura*. Edición y traducción de Pilar González España, Madrid, Cátedra, 2010.
- Li Bai, *A punto de partir, 100 poemas de Li bai*. Edición y traducción de A.-H. Suárez, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Y la antología: *Poemas de Tang. Edad de oro de la poesía china*. Edición y traducción de Chen Guojian, Madrid, Cátedra, 1992.

OBRAS GENERALES

- Arnau, J., *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Balazs, E., *La burocracia celeste*, Barcelona, Barral, 1974.
- Billeter, J.-F., *Cuatro lecciones sobre Zhuangzi*, Madrid, Siruela, 2004.
- Brodrick, A. H., *La pintura china*, México, F. C. E., 1980.
- Conze, E., *Breve Historia del budismo*, Madrid, Alianza, 1983.
- Creel, H. G., *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tsé Tung*, Madrid, Alianza, 1976.
- Cheng, A., *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- Cheng, F., *La escritura poética china, seguido de una antología de poemas de los Tang*, Valencia, Pre-textos, 2016.
- Cheng, F., *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*, Caracas, Monte Ávila, 1989.

- David-Neel, A., *El buddhismo del Buddha*, Vitoria-Gasteiz, Ediciones La llave, 2001.
- David-Neel, A., *Las enseñanzas secretas de los buddhistas tibetanos*, Buenos Aires, Kier, 1994.
- Elorduy, C., *El humanismo político oriental*, Madrid, B. A. C., 1956.
- Gernet, J., *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 2018.
- Granet, M., *El pensamiento chino*, Madrid, Trotta, 2013.
- Fung Yu-Lan, *Breve Historia de la Filosofía china*, México, F.C.E., 1987.
- Jullien, F., *Figuras de la inmanencia (Para una lectura filosófica del Yijing)*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2015.
- Jullien, F., *Un sabio no tiene ideas*, Barcelona, Siruela, 2001.
- Jullien, F., *Tratado de la eficacia*, Barcelona, Siruela, 1999.
- Jullien, F., *Elogio de lo insípido*, Barcelona, Siruela, 1998.
- Kaltenmark, M., *La filosofía china*, Madrid, Ediciones Morata, 1982.
- Needham, J., *Entre los cuatro mares. El diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975.
- Needham, J., *La gran titulación*, Madrid, Alianza, 1977.
- Ocampo, E., *El infinito en una hoja de papel*, Barcelona, Icaria, 1989.
- Preciado, I., *Las enseñanzas de Lao Zi*, Barcelona, Kairós, 1998.
- Robinet, I., *Lao zi y el Tao*, Palma de Mallorca, Olañeta, Colección Mandala 22, 1999.
- Rowley, G., *Principios de la pintura china*, Madrid, Alianza, 1981.
- Suzuki, D. T., *Ensayos sobre el budismo zen (3 vol.)*, Buenos Aires, Kier, 1970.
- Suzuki D. T., *El ámbito del zen*, Barcelona, Kairós, 1981.
- Suzuki, D. T., *Introducción al budismo zen*, Buenos Aires, Kier, 1970.
- Suzuki, D. T., *La doctrina zen del inconsciente*, Buenos Aires, Kier, 1977.
- Tola, F. y Dragonetti, C., *Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, Kier, 1980.
- Tucci, G., *Apología del taoísmo*, Buenos Aires, Dédalo, 1976.

-
- Watts, A., *El camino del tao*, Barcelona, Kairós, 1976.
Watts, A., *El camino del zen*, Barcelona, Edhasa, 1977.
Wilhem, R., *Confucio*, Madrid, Alianza, 1986.
Yasunari Kitaura, *Historia del arte de China*, Madrid, Cátedra,
1991.



Cronología

Época legendaria

- Los tres Augustos (Fuxi, su hermana y esposa Nuwa y Shennong)
- Los cinco Emperadores (el Emperador Amarillo Huangdi, Zhuangxu, Ku, Yao y Shun)
- Yu el Grande, fundador de la dinastía Xia

Primeras dinastías

-Dinastía Xia	II milenio-XVIII a.n.e.
-Dinastía Shang	XVIII-XI a.n.e.
-Dinastía Zhou (Reino feudal)	XI-256 a.n.e.
Zhou occidentales	IX-771 a.n.e.
Zhou orientales	770-256 a.n.e.
Primaveras y Otoños	722-481 a.n.e.
Reinos Combatientes	403-256 a.n.e.

El Imperio

-Dinastía Qin (Qin Shi Huang: Primer Emperador)	221-207 a.n.e.
-Dinastía Han (fundada por Liu Pang)	
Han occidentales	206 a.n.e.-9
Interregno: dinastía Xin	9-23
Han orientales	25-220

Período de los Tres Reinos

-Estados de Wei, Shu, Wu	220-265
--------------------------	---------

Restauración de la unidad

-Jin occidentales	265-316
-------------------	---------

-Dinastías del Norte y del Sur: las Seis Dinastías	317-589
<i>Restauración de la unidad</i>	
-Dinastía Sui	581-618
-Dinastía Tang	618-907
<i>División</i>	
-Invasiones bárbaras (mongoles). Cinco Dinastías	907-960
-Dinastía Song	
Song del Norte	960-1127
Song del Sur	1127-1279
<i>Restauración de la unidad</i>	
-Dinastía mongol de los Yuan	1264-1368
-Dinastía Ming	1368-1644
-Dinastía manchú de los Qing	1644-1912
-República de China	1912-1949
-República Popular China	1949

Ilustraciones

- Chen Rong, *Nueve dragones* (detalle), 1244, dinastía Song, tinta sobre pergamino, pág. 14
- Dama, fénix y dragón*, período de los Reinos Combatientes (475-221 a.n.e.), tumba del Estado de Chu, pintura sobre seda, pág. 28
- Guo Xu, *Fuxi, el primer ancestro descubriendo los trigramas*, 1503, hoja de álbum, tinta y color sobre papel, pág. 32
- Wang Shugong, *Confucio presentando Gautauma a Laozi*, dinastía Qing, siglo XVIII, tinta y color sobre seda, pág. 39
- Shitao, *Cascada en el monte Lu*, siglo XVII, dinastía Qing, tinta y color sobre rollo de seda de 209,7 x 62,2 cm, pág. 70
- Shitao, *La cascada de Mingxianquan y el monte Hutouyan*, siglo XVII, dinastía Qing, tinta sobre papel, rollo de 20 x 26 cm, pág. 81
- Bada Shanren (Zhu Da), *Luna y melón*, 1689, tinta sobre papel, pág. 125
- Emperador Shunzhi, *Bodhidharma cruzando el Yangtsé sobre un junco*, siglo XVII, tinta sobre papel, pág. 142
- Liang Kai, *Huineng rompiendo las escrituras*, c. 1200, tinta sobre papel, pág. 149
- Bada Shanren (Zhu Da), *Pez*, siglo XVII, dinastía Qing, tinta sobre papel, pág. 153
- Guo Xi, *Comienzo de la primavera*, 1072, dinastía Song, tinta sobre rollo de seda, pág. 156
- Shen Zhou, *Poeta en la cima de un risco*, 1496, dinastía Ming, tinta sobre papel, pág. 166
- Shitao, *Excursión a la gruta de Zheng Dong*, c. 1700, tinta y color sobre papel, pág. 171

- Wen Tong, *Bambú en tinta monocroma*, siglo XI, dinastía Song, tinta sobre seda, pág. 176
- Yu Jian, *Niebla dispersándose en un pueblo de montaña*, dinastía Song, tinta salpicada, pág. 177
- Shitao, *Diez mil feas manchas de tinta*, 1685, tinta sobre papel, parte derecha de un rollo de 25,6 × 225 cm, pág. 186

Índice

Nota a la edición	9
¿Qué entendemos por sabiduría?	15

I LA TRADICIÓN

Cultivo, culto y cultura	27
Las cinco relaciones. Piedad filial y rituales funerarios	28
Los textos	31
El <i>Libro de las Mutaciones</i>	32

II CONFUCIANISMO

Confucio: un sabio entre dos mundos	41
La enseñanza	43
El invariable medio	45
Los cuatro ángulos de un cuadrado	49
<i>Ren</i> : una virtud por alcanzar	52
El buen gobierno	57
El rito como espacio estético	58
La rectificación de los nombres	61
<i>Excursus</i>	64
Después de Confucio	65

III TAOÍSMO

Los textos, sus autores y una tortuga	71
Recuperar la vía. Zhuangzi o los límites del discurso	75
La (meta)física del <i>dao</i> . O donde ser y no-ser no era la cuestión	82
El <i>de</i> . La ética taoísta	97
Ascesis taoísta. Una lectura <i>esotérica</i>	111
<i>Excursus</i> acerca de la inmortalidad	122

IV BUDISMO

La penetración del budismo en China.	
Situación histórica	127
Los textos. Una labor de traducción	128
Los precedentes del budismo chino	129
El budismo chan	140

V LA ESTÉTICA COMO SABIDURÍA

Preambulaciones	157
Caligrafía. El arte del pincel	160
Poesía y pintura	165
Habitar una pintura	169
Cultivar bambú en el propio pecho	174
Lo vacío y lo lleno	177
Las montañas son mar y el mar, montañas	180
El método del no-método del monje Calabaza Amarga.	
La pincelada única	183
Viajar por las venas del dragón	186
La estética como sabiduría	188

Breve selección bibliográfica en lengua castellana.....	191
Cronología	195
Ilustraciones	197



Últimos títulos publicados

Serie Ensayo

Ana Arambarri

Música contra los muros

Veza y Elias Canetti

Cartas a Georg

P.E. Caquet

Campanadas de traición

Jorge Carrión

Lo viral

Benet Casablanca

Paisajes del Romanticismo Musical

Ricky Dávila

Tractatus

Enrique Faes

*Demetrio Carceller (1894-1968). Vida y negocios
de un empresario en el Gobierno*

Agustín Fernández Mallo

*Teoría general de la basura (cultura, apropiación,
complejidad)*

Joan Fontcuberta

La furia de las imágenes

Marina Garcés

Escuela de aprendices

Javier Gomá

Un hombre de cincuenta años

Luis Gonzalo Díez

La epopeya de una derrota

Lynda Gratton y Andrew Scott

La nueva longevidad

Daniel Innerarity

La política en tiempos de indignación

Una teoría de la democracia compleja

Pandemocracia

Stephen Koch

El chivo expiatorio de Hitler

Stefano Mancuso

La nación de las plantas

La planta del mundo

Gregorio Marañón

Memorias de luz y niebla

José María Maravall

La democracia y la izquierda

Marta Marín-Dòmine

Huir fue lo más bello que tuvimos

Pablo Martín-Aceña

*La guerra eterna. Grandes pandemias
en la historia*

Gustavo Martín Garzo

Elogio de la fragilidad

Miguel Martorell

El expolio nazi

Mariana Mazzucato

No desaprovechemos esta crisis

Pankaj Mishra

Fanáticos insulsos

Mercedes Monmany

Sin tiempo para el adiós

Albert Montagut

Reset

Juan Antonio Ortega Díaz-Ambrona

Las transiciones de UCD

- Jorge Reverte
*El vuelo de los buitres. El desastre del Annual
y la guerra del Rif*
- Fernando del Rey
Retaguardia roja
- Fernando del Rey y Manuel Álvarez Tardío
*Vidas truncadas. Historias de violencia en la España
de 1936*
- Fernando Reinares
11-M
- Marilynne Robinson
¿Qué hacemos aquí?
- Gina Rippon
El género y nuestros cerebros
- Bernardí Roig, Fernando Castro, Agustín Fernández
Mallo
Wittgenstein, arquitecto
- Pierre Rosanvallon
El siglo del populismo
- Carl Safina
Aprender a ser salvajes
- Octavio Salazar
*La vida en común. Los hombres (que deberíamos
ser) después del coronavirus*
- Andrew C. Scott
Planeta en llamas
- Carlos Sebastián
El capitalismo del siglo XXI
- Brendan Simms
Hitler. Con el mundo no bastaba
- Timothy Snyder
Nuestra enfermedad
- Santiago Tarín
En el tsunami catalán
- Eugenio Trías
La Cataluña ciudad

VV.AA.

*Europa28. Mujeres escriben sobre el futuro de
Europa*

VV.AA.

Diálogos atlánticos

Gianni Vattimo

Alrededores del ser

Lorenzo Vidino

El círculo cerrado de los Hermanos Musulmanes

Desde épocas ancestrales el universo ha sido concebido en China como un sistema de resonancias en el que no existen cosas ni seres sino fuerzas activas en perpetua mutación. No hay nada en él que actúe por separado, nada que no dependa de todo lo demás. Considerar el medio desde esa perspectiva puede sin duda ayudarnos en la elaboración de la ecosofía y la ethopolítica que se precisan actualmente para transformar nuestras sociedades.

Nunca como ahora ha sido tan acuciante la percepción de la necesidad de un cambio de parámetros y tan imperiosa, por tanto, la responsabilidad de educarnos en este sentido. Las enseñanzas iniciales de las tres corrientes de pensamiento de las que se ocupa este libro pueden ayudarnos en este empeño. El buen gobierno (confucionismo), la armonía con el entorno (taoísmo) y la profunda comprensión de nuestra propia naturaleza (budismo) se presentan como tres ingredientes imprescindibles para evitar la catástrofe que se avecina.

Que estas propuestas lleguen alguna vez a ser conjuntamente algo más que una utopía es realmente poco probable, pero quizás valga la pena recuperarlas ahora desde otros lugares.

www.galaxiagutenberg.com

www.facebook.com/galaxiagutenbergedit

www.twitter.com/G_Gutenberg

www.instagram.com/galaxia_gutenberg/?hl=es

Galaxia Gutenberg

ISBN 978-84-18807-12-1



9 788418 807121