

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N.º. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 53-68
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Hermenéutica experiencial en el Zhuangzi: La infinita proximidad de lo real en el taoísmo filosófico

*Zhuangzi's experiential hermeneutics:
the infinite closeness to reality in philosophical Taoism.*

Javier BUSTAMANTE DONAS

IUCR. Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

En este artículo abordamos un texto clásico del pensamiento taoísta, el Zhuangzi, desde la perspectiva de una hermenéutica de la experiencia. Dicha experiencia es la vivencia de lo infinitamente cercano. Uno de sus méritos consiste en presentar una descripción de situaciones que no son específicamente chinas, sino que corresponden arquetipos de experiencia universal. Se analiza su arte de vivir frente a la tradición confuciana, su visión del enigma de la vida, la actitud escéptica como superación de categorías epistemológicas ilusorias, la insuficiencia del lenguaje como transmisor de experiencias, la experiencia del tiempo como metamorfosis de la realidad y la muerte como experiencia.

Palabras clave: taoísmo; zhuangzi; liezi; wu wei; hermenéutica experiencial.

Abstract

In this article we approach a classic of Taoism, the Zhuangzi, from the point of view of a hermeneutics of the experience of life. Such an experience means living what is infinitely close to us. One of its merits is to describe archetypes of universal experience, far beyond Chinese bounded situations. We analyze the Taoist art of living in contrast to Confucian traditions, its vision of the enigma of life, its skeptical attitude surpassing illusory epistemological categories, the inadequacy of language for transmitting vital experiences, and death as an experience.

Keywords: taoism; zhuangzi; liezi; wu wei; hermeneutics of experience.

INTRODUCCIÓN

Una de las características más peculiares de la filosofía china en general, y del taoísmo en particular, consiste en la forma en que se orientan hacia una sabiduría práctica, hacia la dotación de significado a una experiencia que constituye lo más íntimo, lo más cercano de inmediato al ser humano, ya que es esa fina capa la que le une al mundo en el que vive. Particularmente en el Zhuangzi no existe una propuesta metafísica claramente identificable, a pesar que la visión sistémica de este autor se ha impuesto desde el año 310 en que Guo Xian (*Guō Xiàng* 郭象) recopiló los fragmentos del Zhuangzi, los ordenó, y los distribuyó en 33 libros que posteriormente han pasado a la historia. Con ello le hizo un favor a Zhuangzi, ya que en sus formulaciones más originales, habría resultado tan oscuro y fragmentario que difícilmente habría adquirido la fama que tiene hoy en día. Sin embargo, inició una corriente de interpretaciones cosmológicas y metafísicas que dominaron las lecturas posibles sobre Zhuangzi.

Por esta razón resulta un auténtico reto enlazar la problemática de Zhuangzi con el tema de la hermenéutica existencial. Este intento nos permite abordar una obra tan compleja con un punto focal tan definido, tan cercano a la propia intención inicial del autor. Si por algo se caracteriza el Zhuangzi es por querer iluminar la racionalidad práctica posible dentro del mundo convulso marcado por las luchas entre estados, las guerras civiles del *período de los Estados combatientes* (Zhànguó Shídài 戰國時代, 475 a.C. - 221 a.C.). En torno al Siglo tercero antes de nuestra era se escribe la parte fundamental de esta obra, que se recoge bajo el título de *Capítulos interiores*. A través de un conjunto de fragmentos y anécdotas recorreremos los elementos principales que construyen una auténtica visión hermenéutica de la experiencia humana en el más puro sentido de la palabra, pero totalmente apartado de una lógica occidental que intenta universalizar las pautas de sabiduría que caracterizan a la ética en sentido estricto. Esta forma de actuar, esta ética, también tiene una profunda relación con la forma de conocer posible del hombre. Las doctrinas de Confucio, su gran contrapunto, imponen una visión racionalista del mundo basada en su propia concepción de la armonía necesaria entre el hombre y el cosmos. Sin embargo, el Zhuangzi parte de un escepticismo que queda bien patente en la famosa historia de *Zhuangzi que sueña que es una mariposa*, sin que sepamos a ciencia cierta si efectivamente esto ocurre, o si es la mariposa que sueña ser Zhuangzi. Más adelante trataremos esta cuestión más detenidamente. Resulta asombroso ver cómo se puede mantener un completo esquema de racionalidad práctica no apoyado en un conocimiento certero del mundo, ni tampoco en la pretensión de universalidad de aquello que nos permite salir airosos de una situación concreta.

El Zhuangzi, cuyo estilo está formado por relatos breves, fragmentos partidarios, monólogos, diálogos, parodias y discursos ordenados, trata de experiencias que la fenomenología occidental describe a menudo con un lenguaje abstracto y más elaborado. Utiliza frecuentemente el relato basado en un diálogo, prestando más atención a los efectos que producen las ideas más que las ideas mismas, la epifanía que provoca un cambio, que permite comprender una experiencia en su totalidad. No existe ninguna creencia, ninguna ley de carácter superior que limite de alguna manera la libertad humana y la posibilidad de construcción del significado de la experiencia. Nos invita con ello a apurar hasta el último sorbo lo vivido, lo infinitamente cercano, extrayendo de cada experiencia mucho más de lo que podemos esperar.

La definición de experiencia que estamos utilizando en este análisis está en concordancia con la que ofrece J. F. Billeter¹. No se refiere a los experimentos que se llevan a cabo en un laboratorio, ni de la experiencia que se obtiene por el ejercicio de una profesión, ni de las experiencias únicas que se viven en circunstancias excepcionales. Se refiere al substrato familiar de nuestras actividades cotidianas conscientes, ese sustrato al que no prestamos atención habitualmente y que no resulta fácil de percibir por ser demasiado

1 BILLETER, JF (2002). *Leçons sur Tchouang-tseu*. París, Éditions Allia. Traducción castellana de Anne-Hélène Suárez Girard, Id. *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*. Madrid, Siruela, 2003, pp. 28-46.

cercano, demasiado común. Es una experiencia que exige una forma de atención que requiere cultivo². La hermenéutica de la experiencia que expone el Zhuangzi en sus fragmentos está orientada justamente a cultivar esta forma de atención natural exenta de prejuicios. La hermenéutica del propio texto debe ser conforme a la experiencia. Cuando el texto muestra una descripción que es confirmada por la experiencia, sobre todo cuando esa descripción se refiere a lo más íntimamente próximo que conforma el substrato más universal de nuestra existencia, el abordaje hermenéutico confirma su valor, no hace falta ir más allá. Esta forma de lectura puede parecer reduccionista y simplificadora para los que aman los misterios. Pero los enigmas más interesantes no están en el texto en sí, sino en la realidad cotidiana. Cuanto más precisa y realista sea la descripción de esta realidad que nos ofrece el texto, mejor. Uno de los méritos del Zhuangzi consiste en describir situaciones que no son específicamente chinas, sino que corresponden arquetipos de experiencia universal.

EL ARTE DE VIVIR: TAOÍSMO VERSUS CONFUCIANISMO

A partir del idealismo propio de la Ilustración el mundo es un conjunto de elementos externos que el sujeto debe controlar y someter. Esta separación entre sujeto y objeto(s) es básica para entender la forma en que el hombre occidental vive en el mundo e interpreta dicha experiencia. En contraposición, el pensamiento taoísta ve el mundo como algo inseparable de nosotros mismos. El arte de vivir se parece más al arte de navegar que al arte de la guerra. Lo importante no es conocer las técnicas para vencer al otro, ni establecer una dialéctica de dominio del hombre sobre la naturaleza. Muy al contrario, lo importante es conocer el curso natural de los acontecimientos, aceptar los procesos de crecimiento y decadencia, adaptarse a las estaciones y a los cambios que nos trae la vida. Para ello, el sabio no se coloca en la cima de la montaña, donde está expuesto al escrutinio y la crítica de todos. Prefiere el valle, el lugar más bajo, por donde el agua en su fluir crearía su cauce natural. En lugar de la dureza y la rigidez de la piedra, prefiere la ductilidad del agua. El agua escoge siempre el camino del menor esfuerzo, se adapta a todo cuanto toca, escoge el punto más bajo. Así el sabio perdura gracias a esa humildad que le hace ocupar el lugar menos visible, que le hace tomar la acción que es menos violenta en el curso natural de las cosas.

Para Confucio, el otro gran referente de la sabiduría práctica en China, el ser humano debe respetar la tradición y las costumbres sociales y, en este sentido, se deben estudiar los textos clásicos y repetir los ritos para educarse en la manera correcta de actuar. Mientras tanto, en el *Zhuāng zǐ* (莊子) prácticamente todo esfuerzo artificial y toda convención social, son estorbos para los procesos naturales que deben dejarse desarrollar en su supuesta perfección. En esta visión confuciana el *wuwei* (無為) se aplica a actuar conforme a los deberes de uno, siguiendo su destino (*ming* 命), sin preocuparse del éxito o fracaso, simplemente cumpliendo con su deber porque es lo correcto. A través del aprendizaje de las costumbres tradicionales y el estudio de los clásicos, uno incorpora el ritual de forma que se convierta en espontaneidad. Para los taoístas esto es una perversión de la naturaleza, que en absoluto necesita ser educada. Al contrario, este sentido de la educación mortal no permite la expresión de las más genuinas virtudes humanas. No debemos esforzarnos en ser mejores, sino permitir que lo mejor que tenemos en nuestros corazones se manifieste con espontaneidad y libertad, actuando con la misma naturalidad con la que una planta medicinal cura³.

El término *Tao* (道) es central en toda la filosofía china, pero las diferentes escuelas no lo utilizan con el mismo sentido. Para Confucio hay un orden moral en el universo, y *tao* es el término que

2 Esta misma idea aparece en diversos escritos de Barrientos (BARRIENTOS, J (2010). "El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambranianana", *Revista Endoxa*, 25, pp. 279-314; BARRIENTOS, J (2015). "La viabilidad de los conceptos de creencia y experiencial en Internet", *Utopía y praxis Latinoamericana*, 69, pp. 53-66; BARRIENTOS, J (2014). "¿En qué sentido el raciofetismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 47, pp.11-35.

3 Cf. LUIS VARONA, J (2014). *Análisis del Zhuang Zi desde el problema de la identidad y la conciencia*. UCM Digital, Madrid, pp. 97-130.

designa la manera en que debe organizarse la sociedad y, por ende, la manera de actuar de todo ser humano, puesto que es un ser eminentemente social. Los taoístas enfatizarán la integración del ser humano en la naturaleza, mientras que los confucianos no entienden la vida humana si no tiene esta dimensión social, de manera análoga a Aristóteles. Es decir, el hombre es social por naturaleza. Para Confucio el *tao* describe la correcta vida en sociedad, esto es, la cooperación de todos para el beneficio mutuo basada en la virtud natural de la benevolencia (*ren* 仁). Por tanto, hay un *tao* del cielo, que describe el orden natural y moral del universo, y un *tao* de los hombres, que vendría a describir el modo de vida humano correcto. Por el contrario, para los taoístas sólo habrá un único *tao*, el del universo, pues privilegian la relación del hombre con la naturaleza frente a su relación con otros hombres. Es interesante señalar que tanto taoístas como confucianos consideran que la sociedad de su época está en cierta medida corrompida y, por tanto, aleja a los seres humanos de su naturaleza original. Los confucianos propondrán recuperar la vida social tradicional que idealizan, la de la época de la dinastía Zhōu (周), con sus ritos, su música y sus costumbres. Mientras tanto, los taoístas proponen un abandono de la vida social para recuperar una vida en comunión con la naturaleza, igualmente idealizada⁴. Son tiempos de cambio, tiempos de guerra civiles entre estados que hablan una lengua común, tiempos de progreso técnico y transformación social. “Ojalá te toque vivir en tiempos interesantes”, se decía como maldición en la antigua China. Tiempos en los que el paradigma – que define el ámbito de problemas y el conjunto de soluciones que pueden ser invocadas para afrontarlos – ya no resulta útil; el hombre pierde sus elementos de orientación. La tradición no es suficiente, ni tampoco la sabiduría basada en la costumbre.

LA VISIÓN TAOÍSTA DEL ENIGMA DE LA EXPERIENCIA

Se pueden señalar tres rasgos que caracterizan la forma de enfrentarse a la filosofía taoísta al enigma de la experiencia. En primer lugar, rechaza una razón basada en el principio de identidad y de no contradicción. Entendida en este sentido no dialéctico, la razón no es en absoluto el fundamento del saber que se adquiere viviendo, de ese saber que es vital y no intelectual. Las categorías de identidad, de no contradicción y de tercio excluso se trascienden en un aparente irracionalismo que supera la dicotomía entre categorías ilusorias, entre el ser y el no ser. Este desprecio por las categorías propias de la lógica de la identidad está patentemente presente en el pensamiento taoísta. En segundo lugar, la experiencia se analiza a través de su relevancia ética y política. No entablan un diálogo con *lo trágico*, no tienen como primera prioridad la pretensión de levantar los cimientos de una concepción metafísica o cosmológica del mundo. Al final, la experiencia sólo tiene sentido en cuanto se interpreta en referencia a las dimensiones de la vida digna, de las decisiones sabias y del gobierno legítimo. En tercer lugar, la experiencia es un elemento de mediación del hombre con la naturaleza, con la cual se encuentra en armonía y perfecta integración, nunca en un enfrentamiento. Es ajeno a la lógica taoísta intentar dominarla o someterla, en lugar de buscar una vida armónica con ella. Por lo tanto, la experiencia no es un saber de vital encaminado a obtener una sabiduría que separe lo humano de lo natural. Muy al contrario, la experiencia es fin en sí misma, ya que no podemos establecer pautas de comportamiento universales que nos lleven más allá de ella para poder trazar una norma (fà 法) que sea válida en todo momento y en toda situación⁵.

Un elemento esencial para una hermenéutica experiencial está inscrito en la idea del *wu wei*. Esta noción, que se ha traducido habitualmente como no actuar, no tiene que ver con la inacción o con la pasividad, sino con una actitud de reconocimiento natural de la polaridad de las situaciones, con un respeto sereno por

4 *Ibid.*, pp. 95-96.

5 ZHUANGZI (1996). *Zhuang zi. Maestro Chuang Tsé*. Traducción directa del chino, introducción y notas a cargo de Iñaki Preciado Idoeta. Kairós, Barcelona, p. 8.

el curso de los acontecimientos, por la secuenciación de las etapas de los procesos, que nos lleve a la no intervención. No intervención supone una ausencia de intencionalidad, y de esta forma el *wu wei* se podría interpretar como espontaneidad. En términos kantianos, la intencionalidad se traduciría como heteronomía, y la ausencia de intencionalidad – siempre en este sentido taoísta -- por autonomía. Las acciones que buscan un propósito fuera de ellas mismas dejan de poseer una cualidad ética esencial. Sólo es plenamente ético aquello que se hace por sí mismo, que tiene fin en sí mismo. Esta ausencia de intencionalidad no supone la negación de la voluntad, sino la independencia de la propia voluntad humana con respecto a criterios consecuencialistas que impedirían un ejercicio pleno de la libertad de la persona. Esta actuación relajada y no intervencionista es una emulación de uno de los atributos del Tao, ya que éste “no actúa y, sin embargo, no actuando nada deja de hacer”.

Aquí el Zhuangzi anticipa una concepción anti teológica y no providencialista de Dios. El hombre experimenta el mundo en soledad. Santo Tomás se preguntaba si la mística no era sino una expresión del conocimiento experimental de Dios. Para el taoísmo, dicha pregunta no tiene sentido. El tao no corresponde a un ámbito trascendental separado del mundo que pueda ser conocido a través de una hermenéutica de la experiencia terrenal. Experimentar el mundo significa experimentar el tao. La experiencia humana comienza y termina en sí misma, pues cuando está en armonía con el Cielo (tiān 天), refleja el mundo como un espejo. No hay interpretación posible más allá de la experiencia, como no hay plano trascendental ni místico más allá de la propia inmanencia de cada momento infinitamente cercano. Vivir de la forma más plena significa suprimir metas y deseos, alcanzando así la plena libertad. No hay ningún dios limitante, ninguna ley universal grabada en piedra que ponga límites a esta libertad.

Cuando se respeta el curso natural de los acontecimientos, la vida acaba ordenándose a sí misma de una forma espontánea. El sabio basa así su saber en experiencia, no en la inteligencia ni la retórica. Su visión de la experiencia no está mediatizada por tanto por los conceptos de bien y mal. Son dos conceptos que representan mejor que ninguno los vicios de la mente dicotómica que sólo distingue entre el blanco y el negro, sin apreciar los *trescientos tonos de grises* que, según el budismo Zen, existen entre ambos.

LA HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA DESDE EL EXCEPTICISMO

Una noche Zhuang Zi soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que dan lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertó se atesora y vio, asombrado, que era Zhou. Mas ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O en una mariposa la que estaba soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa haría sin duda una diferencia. A esto llaman mutación de las cosas⁶.

Esta famosa historia del sueño de la mariposa de Zhuangzi puede ser vista como una respuesta escéptica al “pienso, luego existo” cartesiano, ya que presenta la existencia del yo como algo fundamentalmente fuera del alcance de cualquier prueba, sobre la base de que aquello que garantiza que el yo se refiera a algo existente, lo que Descartes asume sin duda, no está realmente garantizado. En los últimos tiempos se ha encendido la llama del debate sobre la interpretación de este pasaje. En su interpretación, Xiaoqiang Han no sólo utiliza este argumento de Zhuangzi para refutar las pruebas de la existencia del yo empírico, sino que también demuestra su efectividad contra aquellas explicaciones que defienden la

6 *Ibid.*, p. 53. Zhuangzi, libro II.

existencia del yo trascendental⁷. En un artículo anterior, Han⁸ defiende que el argumento de Zhuangzi es aún más radical de cómo se interpreta habitualmente, según el cual Zhuangzi pone en duda incluso que el yo tenga necesariamente un correlato en el mundo exterior. Otros autores como Robert Allinson⁹ han tratado también este relato de una forma exhaustiva y, incluso también en su relación con Wittgenstein. En contraste con la teoría de éste, que piensa que debemos guardar silencio sobre aquello de lo que no se puede poner en palabras, el mensaje de Zhuangzi es que se puede hablar acerca de aquello que no se puede verbalizar, pero el discurso siempre será extraño e indirecto. Su arte consiste en trascender el lenguaje utilizando un discurso mutilado, el discurso que no es escuchado. Verdades filosóficas que no pueden ponerse en palabras pueden expresarse de forma indirecta a través del arte de estirar el lenguaje más allá de sus contornos habituales. Esto es lo que permite a la filosofía oriental, a través del pensamiento de Zhuangzi, trascender los propios límites del lenguaje.

En esta misma línea de hermenéutica, la mariposa puede ser entendida como una metáfora no de un relativismo epistemológico sino de transformación ontológica, ya que es una criatura que ha simbolizado a lo largo de la historia el potencial de transformación del ser, de lo menos valioso a lo más valioso. En otro fragmento, Zhuangzi cuenta la historia de un gran sabio en la cual afirma que solamente en los últimos despertares conocerá cuál ha sido su último sueño:

Cuando un hombre sueña no sabe que está soñando, y aun a veces en medio del sueño sueña que está soñando. Solo al despertar se da cuenta de su sueño. Y así, sólo en el momento del gran despertar se podrá saber que todo ha sido un gran sueño. Mas los estúpidos se tienen por despiertos, que todo lo saben. Ahora reyes, ahora pastores, ¡qué grandísima ignorancia! Ese Confucio y vos, los dos estáis soñando. Y cuando digo que soñáis, también es un sueño¹⁰.

Por ello esta interpretación no hablaría necesariamente de relativismo, sino del paso de un estado de ceguera intelectual a otro de verdadero entendimiento y comprensión de la experiencia vital¹¹. Para otros autores como Zhihua Yao¹², el estudio de las fuentes mitológicas y religiosas revelan que la imagen de la mariposa ha sido ampliamente empleada para simbolizar el ser humano o el alma humana. Por tanto, la experiencia del sueño incide sobre el problema de la autoconciencia, entre el alma material y el alma espiritual (*wu-wo*), mostrando la tensión que siempre existe entre ambos términos. El debate sigue abierto, sobre

7 Cf. HAN, X (2010). "A Butterfly Dream in a Brain in a Vat". *Philosophia*, Vol. 38 n° 1, pp. 157-167.

8 HAN, X (2009). "Interpreting the Butterfly Dream". *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 19, No. 1, pp. 1-9.

9 Véanse las siguientes obras de ALLINSON, RE (1988). "A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream: The Case for Internal Textual Transformation", *Journal of Chinese Philosophy* 15.3, pp. 319-339. Id. (1989). "On the Question of Relativism in the Chuang-tzu", *Philosophy East and West* 39.1, pp. 13-26. Id. (2007). "Wittgenstein, Lao Tzu and Chuang Tzu: The Art of Circumlocution", *Asian Philosophy*, Vol. 17, No. 1, pp. 97-108. Id. (2009). "The Butterfly, the Mole and the Sage". *Asian Philosophy*, Vol. 19, No. 3, pp. 213-223; Id. (2012). "Snakes and Dragons, Rat's Liver and Fly's Leg: The Butterfly Dream Revisited". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 11, No. 4.

10 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 52. Libro II.

11 ALLINSON, RE (2012). *Op. cit.*

12 YAO, Z (2013). "'I Have Lost Me': Zhuangzi's Butterfly Dream". *Journal of Chinese Philosophy*, 40 (3-4), pp. 511-526. doi: 10.1111/1540-6253.12053

todo a partir de otras contribuciones al mismo como las de Möller¹³, Ming¹⁴, K. Lee¹⁵, J. H. Lee¹⁶, Gaskins¹⁷, Coutinho¹⁸ y Wawrytko¹⁹.

EXPERIENCIA, LENGUAJE Y CATEGORIAS ILUSORIAS

Este espíritu escéptico ha inspirado otros grandes ejemplos en otros clásicos taoístas, como es el caso del libro séptimo del Liezi (列子), titulado Yang Zhu (楊朱), muestra la experiencia está sometida al imperio de los sentidos y a la falsa confianza en la percepción: Un hombre pierde su hacha y sospecha que el ladrón ha sido el hijo de su vecino. Cuando le ve de nuevo, su forma de caminar le parece la propia de un ladrón de hachas. Sus rasgos, los de un ladrón de hachas, cada uno de sus gestos, su forma de comportarse, los propios de un ladrón de hachas. Un tiempo después, el hombre va a cavar al valle y se encuentra el hacha perdida. Al día siguiente, cuando vuelve a ver al hijo de su vecino, ninguno de sus movimientos, ninguno de sus gestos, le parecen más los de un ladrón de hachas²⁰. Este caso demuestra cómo la experiencia está cargada de prejuicios y presunciones, cómo en el fondo vemos lo que queremos ver. Como consecuencia de una mente fragmentada, dejamos de ser espejo de aquellos que vivimos. Proyectamos como individuos no solamente nuestro propio horizonte vital, sino también nuestros miedos, nuestros deseos, y la interpretación que dejan más tranquila a nuestra conciencia. Por ello el campesino reconoce claramente en el hijo de su vecino la cara del ladrón. Es necesario encontrar un responsable, y la mente no puede vivir sin él. En el momento en el que el hacha es encontrada, ya no existe la necesidad de encontrar un responsable externo de la pérdida. Ya no hace falta ocultarlos ante nosotros mismos que quizá su desaparición se haya debido al descuido o al olvido. Siempre es más fácil liberarnos de toda responsabilidad echando las culpas a lo que está fuera de nosotros, fuera de nuestro control. Zhuangzi demuestra que sabe perfectamente que nosotros no procesamos información, sino que la *cocinamos*. Si la mente no se convierte en espejo y evitamos toda intencionalidad, la experiencia por sí misma tampoco se convierte en un elemento de conocimiento, no incrementa nuestra sabiduría ni nos coloca en la senda del Tao.

Varias historias del Zhuangzi nos muestran cómo toda interpretación de la experiencia debe apartarse de la diferenciación entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, entre la vida o muerte, entre lo que nos beneficia y lo que nos perjudica. Son categorías ilusorias, y en estas historias se demuestra su carácter vacío e ilusorio para poder entender la experiencia. Inicia así el camino de un relativismo radical, cuyos objetivos son conservar la integridad de la persona, aumentar la libertad individual y alcanzar “un estado místico superior en el que la propia vida se hace una convención en la tierra, se unifiquen completo con todos los seres del universo”²¹. A pesar de esta referencia de Iñaki Preciado al misticismo, la cuestión de las afinidades de la mística taoísta con la mística cristiana son complejas. Por un lado, los místicos cristianos

- 13 MÖLLER, H-G (1999). “Zhuangzi’s “Dream of the Butterfly”: A Daoist Interpretation”. *Philosophy East and West*, Vol. 49, No. 4, pp. 430-450.
- 14 MING, Th (2012). “Sleeping Beauty and the Dreaming Butterfly: What Did Zhuangzi Doubt About?”. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, ed. cit., pp. 497-512.
- 15 LEE, K (2015). “Butterfly Redreaming: Rethinking Free, with Zhuangzi Flying Westerly with Descartes, Lacan, Waldman”. *Humanities*, Vol. 4, N° 2, pp. 198-211.
- 16 LEE, JH (1993). “The Wit and Wisdom of Chuang Tzu”. *Ching Feng*, 36. 1, pp. 12-23 Y Id. (2007). “What is it Like to be a Butterfly? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi’s Butterfly Dream”. *Asian Philosophy*. Vol. 17, No. 2, pp. 185-202.
- 17 GASKINS, RW (1997). “The transformation of things a reanalysis of Chuang ztus butterfly dream”. *Journal of Chinese Philosophy*, 24 (1), pp. 107-121.
- 18 COUTINHO, S (2015). “Conceptual Analyses of the Zhuangzi”, in: LIU, X (Ed.). Id., (2015a). *Dao Companion to Daoist Philosophy*. Springer.
- 19 WAWRYTKO, SA (2008). “Deconstructing Deconstruction: Zhuang Zi as Butterfly, Nietzsche as Godfly”. *Philosophy East and West*, Vol. 58, No. 4, pp. 524-551.
- 20 Cf. LIE ZI (2008). *El libro de la perfecta vacuidad*. Traducción directa del chino, introducción y notas a cargo de Iñaki Preciado Idoeta. Barcelona, Editorial Kairós. Libro VII.
- 21 Cf. ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 15.

castellanos como Teresa de Ávila, Juan de la Cruz o Juan de Ávila, así como los representantes de la mística franciscana como Francisco de Osuna y Juan de los Ángeles, no se hallan lejos del ideal del sabio taoísta. Más aún en el caso de estos dos últimos, a través de su canto a la naturaleza, tan próximo al concepto del Tao entendido como madre de los diez mil seres. Sin embargo, Preciado señala que, bajo esta forma de experimentar lo trascendente, subyace un concepto de Dios que es incompatible con el taoísmo, por lo que conceptos tales como la visión beatificada, la contemplación de la divinidad, deberían quedar fuera del aparato crítico del Zhuangzi. Seguramente encontraríamos elementos de interpretación más próximos dentro de las corrientes panteístas y panenteístas de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno o Baruch Spinoza²².

La experiencia está reñida con el lenguaje²³. Según el Zhuangzi no se puede transferir una experiencia completa partir de él, de una manera tan radical como en las formulaciones del propio Wittgenstein. "La red sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la red, olvídate de la red. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrar con un hombre que haya olvidado las palabras, para poder hablar con él?"²⁴.

LA EXPERIENCIA COMO VIVENCIA DE LO INFINITAMENTE CERCANO

La experiencia es lo infinitamente cercano, lo más inmediato. Por esa razón afirmaba Wittgenstein que hace falta pasar de la explicación a la simple descripción. La dificultad no está en encontrar la solución, sino en reconocer que la solución ya está contenida en la premisa. Esperamos de forma equivocada una explicación sin darnos cuenta de que la descripción ya constituye la solución de la dificultad. Basta con que nos detengamos en ella, sin tratar de superarla. La sabiduría consiste precisamente en saber detenerse²⁵. He aquí la fuerza del Zhuangzi: sus historias son simples anécdotas, simples descripciones de una situación cotidiana. No intenta unirlas ni sistematizarlas en forma de tratado ético u ontológico. Por sí mismas tienen valor, y constituyen en sí pequeños universos. Nos exigen detenernos, examinar con atención lo que tenemos ante los ojos, distinguir los pequeños detalles, hacer una lectura de la lectura que los propios personajes hacen de la situación que viven. Nos obligan hacer una hermenéutica experiencial de la propia hermenéutica que ellos proponen. Nos obligan a esta detención de segundo orden que es una tarea solitaria, ya que los propios personajes no nos pueden transmitir su sabiduría si nosotros no construimos el significado de su experiencia proyectando nuestro propio horizonte de interpretación. Por esa razón el Zhuangzi es un texto recursivo que nos obliga a un despojamiento de categorías, a una suerte de *epojé* fenomenológica.

Nos permite incluso entender experiencias infantiles, como aprender a montar en bicicleta o hacer danzar un aro en nuestra cintura. Por alguna razón algunos de los más grandes jugadores de fútbol de hoy en día han aprendido a jugar en las playas o en las calles, con rudimentarios balones de papel y pegamento en algunos casos. No han tenido un aprendizaje formal, ni concedían importancia a algo que era un simple juego, una forma de socialización en el barrio, con sus amigos. Los que así han aprendido a dar patadas a un balón tienen una frescura y una creatividad de un grado superior a aquellos que han crecido interpretando la partitura de ese deporte como profesión. Aprender a montar en bicicleta es tarea similar. Después de días y días de movimientos torpes y caídas, un niño aprende, de repente, cómo pedalear armónicamente

22 *Ibid.*, p. 18.

23 Basado en esto Barrientos devuelve una nueva misión a la palabra filosófica (cfr. BARRIENTOS, J (2013). "El canto metafórico como emplazamiento de acción de la filosofía y de las humanidades. De lo sagrado simbólico-icónico en Beuchot y Zambrano a la intensidad de la palabra en Heidegger y Gadamer", *Estudios filosóficos*, nº 181, vol. 62, pp. 491-517.

24 *Ibid.*, p. 278. Libro XXVI.

25 WITTGENSTEIN, L (1984). *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 8 vols. Vol. 8. *Trozos de papel, Zettel*, pp. 345-346, §314, *apud* BILLETER, JF (2002). *Op. cit.*, pp. 20-21.

y avanzar manteniendo un equilibrio que minutos antes le parecía imposible. La descripción de las fuerzas giroscópicas que intervienen en la física del pedaleo precisa complejas ecuaciones. Enseñar a un robot a montar bicicleta no es tarea sencilla. Sin embargo, en un momento de lucidez, el niño aprende cuáles son los movimientos correctos con la máxima economía energética. Nunca podrá describirlo matemáticamente, pero eso no impedirá desarrollar una magnífica destreza que va más allá de cualquier descripción posible. La dificultad de explicar una experiencia de esta clase se ve claramente en la acción de atarse los cordones de los zapatos. No se me ocurre nada más complejo que intentar explicarlo en forma de algoritmo, paso por paso, como una cotidiana aplicación del método científico. No hay forma de transmitirlo verbalmente si no es observando, imitando, interiorizando el gesto de aquel que es diestro en tan sencilla tarea.

Algo parecido ocurre con el músico cuya técnica alcanza un punto de automatismo, de dominio del instrumento, que le permite olvidarse de ella y expresar con la mayor simplicidad del mundo su propia hermenéutica de la obra interpretada. Es un punto de liberación, en el que la propia técnica deja de tener valor, deja de ser un elemento referencial. Tanto la bicicleta como un violín tienen su propia inercia. Cuando se aprende a esquiar, nos sentimos atraídos de una forma inevitable, como si fuera un imán, por cualquier árbol cercano. La bicicleta parece que tiene vida propia, el violín aparece como un muro sonoro de varios metros de altura. Sublimar la experiencia de montar en bicicleta, de interpretar al violín, de deslizarse con esquíes, requiere vencer esta inercia de los objetos. Qué simple es este proceso de aprendizaje, y qué poca atención se le ha prestado. El Zhuangzi lo ejemplifica en dos sencillas historias.

La primera historia es la de un cocinero llamado Baoding (podría traducirse como *Ding, el cocinero*). El príncipe Wenhui le pide trocear para él un buey. Debe trabajar con movimientos precisos y llenos de gracia. El cuchillo se desliza entre las carnes del animal como un suspiro en la noche. El rey asombrado, le pregunta cómo ha obtenido tal nivel de destreza. El cocinero responde que no es una cuestión de técnica, sino de seguir el Tao. Al principio, cuando comencé con este oficio, sólo veía la vaca entera, afirma el cocinero. Una vez que adquirí experiencia, ya no prestaba atención al animal, sino la estructura de su esqueleto. Aún así, eran mis ojos y no mi intuición los que guiaban el cuchillo. Cuando perfeccioné mi arte, era mi mente la que decía cómo deslizar el cuchillo entre huesos y tendones con suavidad y sin esfuerzo. Se detienen mis sentidos y es el espíritu el que actúa. Siguiendo las marcas naturales del buey, corto por las articulaciones, hasta llegar a los huesos entre los huesos y los tendones. Manejo el cuchillo acomodándolo a las partes naturales del buey. No hallo el menor estorbo en venas y tendones, y menos aún en los grandes huesos. Un cocinero medio tiene que afilar su cuchillo cada mes, y los buenos cocineros lo hacen cada año. Al hacerlo sin cuidado, los huesos desafilan la herramienta. En mi caso, llevo diecinueve años con el mismo cuchillo y aun parece nuevo. Al escuchar las razones del cocinero, el príncipe Wenhui afirma haber alcanzado comprender cómo es necesario obrar para alimentar la vida. Zhuangzi comenta que las complejidades de la experiencia son como un buey que hay que trocear, y que aquellos que no lo hacen de forma natural y sin esfuerzo acaban dando vueltas a lo mismo desperdiciando su propia energía²⁶.

La segunda historia hace referencia a Confucio con sus discípulos al pie de la cascada de Lüliang, cuya catarata tiene más de cien varas de altura, y en cuyos rápidos, ni peces, ni cocodrilos, ni tortugas atreven aventurarse. Ven cómo un hombre se arroja al río, y piensan que es alguien que por motivo de alguna gran pena busca la muerte. Todos piensan que se va a ahogar, pero reaparece cien pasos más adelante, después de superar la cascada con toda naturalidad. Sale del agua y comienza a caminar como si nada hubiera pasado. Confucio le pregunta donde aprendió a nadar, quién le enseñó tan depurada técnica. El hombre le responde que él no ha aprendido en ninguna parte, ni tiene maestro alguno. No utiliza ninguna técnica especial, sino que se olvida de que el agua existe. Simplemente se zambulle e intenta ser uno con el agua,

26 Cf. ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, pp. 54-55.

sin luchar contra ella. De esa manera, respeta el tao del río y su propio tao. Confucio se queda maravillado de la sabiduría de ese hombre tan corriente y tan peculiar al mismo tiempo. Cuando le pregunta qué quiere decir eso de comenzar con el hábito, convertirlo en naturaleza según se crece y convertirlo al final en la propia ley, el hombre responde: “yo nací en estos montes, y en ellos he vivido muy a gusto; he ahí lo habitual. Crecía a la orilla del agua, y en ella también a gusto me encuentro; he ahí la naturaleza. Ignoro porque esto es así, y ahí tenéis la propia ley”²⁷.

Zhuangzi extrae la misma lección: la actitud correcta integra al hombre en el mundo. Con sus energías armonizadas, nada puede fallar. La experiencia es plena, en tanto que abandona la consciencia y la inteligencia, dejando que su propio ser -en el sentido más fiscalista de la palabra- sea quien le guíe. A lo largo del Zhuangzi, Confucio representa a la persona que creía saber, cuyo conocimiento está basado en el ejercicio de la razón y el respeto a la tradición, que percibe que no entiende pero trata de entender, que ha sido testigo de un fenómeno trascendente. El arte del nadador consiste en basarse en los datos más inmediatos, en desarrollar una técnica natural que le permite responder a la fuerza de la corriente y a la violencia de los torbellinos del agua, actuando de manera necesaria y siendo libre en la aceptación de dicha necesidad. Estas corrientes y estos remolinos no son solamente los del río. Son todas las fuerzas que actúan en el seno de una realidad que está en perpetuo cambio, tanto en nuestro interior como fuera de nosotros. Tras escuchar al nadador, no hay nada más que decir por parte de Confucio. Ni el nadador ni a sus discípulos. Todos han visto, todos han entendido, no se requiere ninguna elaboración de aquello que ha sido recibido²⁸.

La experiencia no puede ser entendida como un saber tradicional, fruto de la herencia o de carácter sapiencia, sino como un saber personal difícilmente comunicable o transferible. Mientras el duque Huan leía en su residencia, el carretero Bian dejó sus herramientas y subió las escaleras para preguntarle qué estaba leyendo. En lo que respondió que leía palabras de hombres de sabiduría, hombres que ya no estaban vivos. El carretero con insolencia le dijo entonces que lo que estaba leyendo eran sólo los posos de hombres del pasado. El duque le pide que se justifique y de razón a sus palabras si no quiere ser condenado a muerte. El carretero le dice que él sólo ve las cosas desde la experiencia de ser carretero. Cuando fabrica una rueda, si deja demasiado hueco entra suave pero no queda bien sujeta. Si la hace estrecha, no consigue encajarla. No le vale ni holgura ni estrechez, sino lo que conviene a la mano y responde a la mente. Con palabras no se puede expresar ese arte misterioso que hay entre ambos extremos. Por ello, dice el carretero “no he podido comunicárselo a mi hijo, ni mi hijo aprenderlo de su padre. Por eso a los setenta años sigo labrando ruedas. Cuanto los antiguos hombres no pudieron transmitir, está tan muerto como ellos. De modo que lo que lee el señor son apenas los posos de los antiguos”²⁹.

En la historia del carretero, la tercera que aquí recogemos, no consigue transmitir a sus hijos cómo debe usarse el cincel con la fuerza correcta, con el gesto cierto, para encajar la rueda de la forma correcta. Aquí se puede ver este fenómeno: la virtud no se alcanza a través de la transmisión de la experiencia, por lo menos a través de su transmisión verbal. De la misma forma, tampoco el príncipe puede pretender impregnarse de la sabiduría de los antiguos reyes a través de la lectura de sus crónicas. Sólo se conoce lo que se hace, no forma de hacer de la experiencia un camino de salvación; porque la salvación supone experimentar cada situación de la vida de una manera correcta, adecuada la armonía entre el cielo y el hombre.

Billetter cita el comentario de Clément Rosset a la teoría de Montaigne sobre la consciencia. Afirma que una de sus grandes originalidades consiste no en señalar el desajuste de la mente humana,

27 *Ibid.*, p. 194.

28 BILLETTER, JF (2002). *Op. cit.*, pp. 43-44.

29 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, pp. 146-147.

que casi todos denuncian, sino en haber situado el principio de tal desajuste donde nadie lo espera: en el propio funcionamiento de la mente, cuando ésta pretende liberarse de su relación con el cuerpo. A través del dualismo occidental, conservar sana la mente pasa por apartarse constantemente de la nefasta influencia del cuerpo. Descartes y Malebranche desarrollan constantemente esta idea. El cuerpo es el que induce a la mente el error. El engaño de los sentidos, la confusión de las apariencias, los estragos de la imaginación, parte de la lectura de la tesis clásica platónica del Mito de la Caverna, según la cual el mundo que experimentamos con nuestros sentidos es un mundo de sombras, irreal, engañoso, en el que somos esclavos del espejismo. Salir de él significa asomarse a la luz y ver la realidad que se sitúa en un plano más allá del cuerpo y su percepción. La tesis de Montaigne es justamente la contraria: la mente se desvía por su propia dinámica, por querer independizarse del cuerpo³⁰. Solamente existen dos planos, el humano y el natural: "solo los animales pueden vivir como animales, sólo los animales pueden unirse al cielo"³¹.

La actividad humana, caracterizada por la consciencia y la intencionalidad, es el origen del error, del fracaso. La actividad natural, necesaria y espontánea, en armonía con el cielo es, por el contrario, origen de eficacia, de savia nueva y de renovación. La consciencia no es un punto de referencia fiable, ya que ella misma es un mal testigo, es discontinua, olvidadiza. Cuando llegamos a ese conocimiento inmediato del virtuoso más allá de las construcciones técnicas, la conciencia desaparece; ella misma no puede ser testigo de su desaparición. Sus ocultaciones, sus insuficiencias, sus discontinuidades, generan por un conjunto de paradojas que componen lo que Billeter denomina una *física elemental de la subjetividad*³².

LA VIVENCIA DEL TIEMPO COMO METAMORFOSIS DE LA REALIDAD

Otra de las diferencias fundamentales a la hora de entender la experiencia de la vida entre Oriente y Occidente es la relación de causalidad. Para los occidentales, hay una relación implícita entre lo que hacemos y las consecuencias de dichas acciones. A través de la extensión de esta noción de causalidad, llega a la conclusión de la existencia de una primera causa, a la que Tomás de Aquino identifica con el motor inmóvil creador del universo. La filosofía china, por el contrario, siempre ha estado bastante alejada de la experiencia religiosa. Ha crecido ajena a la idea budista de que sufrimiento del mundo es inevitable, y también de la necesidad de la redención por causa del pecado original del hombre. Tanto la naturaleza humana como todo lo que la rodea, son elementos en los que se debe confiar. Si no confío en la naturaleza, no puedo confiar en mí mismo. Si no confío en los impulsos de mi naturaleza, no podré aceptarme a mí mismo. Sin embargo, la concepción del mundo no es un camino de rosas: etapas de orden y caos, de felicidad y tristeza, de esperanza y melancolía, se alternan para conformar una vida donde no cabe el aburrimiento. Según Alan Watts, la aceptación de que todo comparte la misma esencia no supone pensar que todo camino que encontremos en la naturaleza va ser beneficioso para nombre. Hacer del tiempo nuestro aliado significa correr riesgos: no hay caminos preconcebidos, y por ello la libertad implica un riesgo. Pero sin riesgo no existe libertad.

Nuestra sociedad ha preferido seguir el camino de la desconfianza y la restricción, y de esta forma el exceso de leyes que hemos creado para hacer el mundo más seguro ha convertido a nuestra sociedad en un parvulario que ha tenido que contratar policías para protegerse de sí mismo³³. Frente a la teoría de la causalidad, se impone una visión de interdependencia mutua de todo lo que está bajo el cielo. Todo el *tao* se encuentra contenido en cada uno de los seres, Y cada pequeño rincón del reverso es también el centro del

30 ROSSET, C (1991). *Principes de sagesse et de folie*. Gallimard, París, pp. 72-73.

31 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 242, libro XXIII.

32 BILLETER, JF (2002). *Op. cit.*, pp. 64-78.

33 WATTS, A (1996). *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, p. 74.

mismo. El budismo zen toma algunas de las paradojas que se extraen de este principio. Por ejemplo, ¿dónde van las nubes cuando desaparecen? La respuesta es obvia: el agua evaporada forma nubes en el cielo; la condensación hace que se precipiten en forma de lluvia; la lluvia que cae sobre el suelo moja la tierra, y se incorpora a la misma; así el ciclo vuelve a comenzar.

El primer capítulo del libro XVII del Zhuang Zi cuenta la fábula del espíritu de un río que se asombra de la enormidad del mar. El mar le responde que cualquier océano es pequeño en comparación con la totalidad de las cosas. Para un insecto que vive un sólo día, 24 horas son una larga vida; mientras que para la tortuga que vive 500 años, un día es apenas un suspiro³⁴. Toda medida es relativa. La naturaleza está en movimiento y unas cosas se van transformando en otras; así, hablar de ganancia o pérdida, lleno o vacío, bueno o malo, útil o inútil, temporal o duradero, es algo relativo, y depende del punto de vista de quien lo juzgue³⁵.

La concepción del paso del tiempo y los cambios que produce en nosotros es otro elemento distintivo. En nuestra sociedad globalizada a menudo la publicidad presenta la felicidad como un combate contra el tiempo. Tratamientos contra el envejecimiento, moda para parecer más joven, cirugía estética para adaptar nuestro cuerpo a unos patrones artificiales de belleza. En la filosofía del taoísmo, la vejez no llega como consecuencia del paso del tiempo, sino de la pérdida de flexibilidad y de vitalidad. Nuestros músculos, nuestras articulaciones, nuestra mente, nuestro corazón, se hacen más rígidos. Con la rigidez, nos acercamos cada vez más a la muerte. Los niños pequeños parecen de goma, y nada hay más cercano la vida que ellos. Lo fuerte, lo duro, lo rígido, está más cerca de la muerte que de la vida. Doblarse como un niño, pensar como un niño, actuar con la espontaneidad de un niño. Por esa razón, el huracán puede destruir la torre mejor construida; pero no puede con la brizna de hierba, que se inclina a su paso y se levanta después. Hacer del tiempo nuestro aliado supone reconocer la polaridad de todo lo existente (lo masculino y lo femenino, lo fuerte y lo débil, lo liviano y lo pesado), y encontrar un equilibrio entre estos opuestos. No se trata de aceptar un dualismo sino, muy al contrario, una dualidad explícita que expresa una unidad implícita pero real³⁶.

Los pensadores taoístas proponen como antídoto desaprender los modos sociales para acabar dejando libre al cuerpo y a la conciencia para integrarse en la corriente de interrelaciones propia de la naturaleza. Para ello, uno de los conceptos clave será el wú wéi (無為), que literalmente significa *no actuar*, pero no se refiere a inacción absoluta, sino a la acción espontánea, a la no interrupción de los procesos naturales. De la misma manera que ningún bosque necesita de la mano humana para existir, dado que es un ecosistema donde todo tiene su función, el ser humano debe olvidar las represiones sociales y reintegrarse en la naturaleza permitiendo que su cuerpo haga lo que naturalmente por sí mismo tiende a hacer. Este *dejar hacer* y *no intervenir* o *reprimir* encierra la idea taoísta que destaca los problemas que trae realizar cualquier actividad en exceso, lo que suele traer el efecto contrario al deseado. Aunque la traducción literal del término *wu wei* sea *no-hacer*, es quizás más adecuado interpretarlo como *no intervenir*, en el sentido de no desvirtuar o torcer el curso de un proceso para que pueda desarrollarse correctamente. Pero las diferencias respecto a cuáles son los procesos que no se deben alterar son claras.

La única forma de ser libre es unirse a las metamorfosis de la realidad. Unirse a ellas supone saber hacer una síntesis y una hermenéutica de las transformaciones en curso. Unas transformaciones que no son cíclicas, que no nos permiten conocer cuál será la siguiente etapa a partir del análisis de las anteriores. Es un cambio caótico que parte de un orden para instaurar otro nuevo. Una cosmovisión será sustituida por otra, los valores mutarán en otro código ético. Entender las claves que propician el cambio significa poder caminar

34 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 36.

35 LUIS VARONA, J (2014). *Op. cit.*, pp. 209-256.

36 WATTS, A (1996). *Op. cit.*, pp. 20-65.

de forma natural por la experiencia. Es necesario un vacío que permita integrarse en estas metamorfosis de la realidad. Es necesario dicho vacío, un ayuno de la mente, un olvido ontológico que permita alcanzar un objetivo apuntando a su contrario. Tal y como expresa el Tao Te Ching 道德經 (Dào dé jīng o Laozi), cada extremo se aproxima máximamente a su contrario en un movimiento paradójico: el cuchillo más afilado está a punto de mellarse. Cuando acumulas riquezas, nada podrá protegerte. Si te humillas, los demás te ensalzarán. No haciendo ostentación, se brilla públicamente. Sin justificarse, se es distinguido. Para contraer algo, antes hay que extenderlo. Para debilitar algo, antes se debe fortalecer. Quien quiera destruir algo, antes de levantarlo. Para obtener algo, hay que darlo previamente. Por ello la paradoja de la experiencia implica que lo flexible y lo débil vence a lo rígido y a lo fuerte³⁷. El ideal del sabio se identifica por tanto con el agua, ya que nada en el mundo hay tan blando pero nada existe que la supere contra lo duro. Todo el mundo acepta esto como una verdad evidente, pero nadie la práctica, afirma quejándose Lao Zi. No luchar contra el cambio, entender la dinámica de los procesos y apuntar al extremo opuesto para alcanzar un objetivo se refleja también en las relaciones personales: La mejor manera de mantener a nuestro lado a la persona amada es dejándola las puertas abiertas. Meterla en una jaula significa, de manera automática, comenzar a perderla.

No quiero acabar este apartado sobre el tiempo y la causalidad sin una breve reflexión acerca de la concepción del tiempo en Occidente como una de las claves del proyecto de la Ilustración. Para que este proyecto de control de la naturaleza pudiera triunfar, el hombre creó una serie de herramientas y procedimientos que supuestamente le daban este control sobre la naturaleza, en una dialéctica de oposición y lucha. El problema es que esas mismas herramientas demostraron su utilidad para ser empleadas contra otros hombres, y también para el control de nuestras propias conciencias. Quizá la mejor expresión de esta nueva esclavitud está en la película *Tiempos modernos*, de Charles Chaplin, donde muestra claramente la deshumanización que la introducción del tempo de la máquina de la revolución industrial trajo a nuestras vidas. Recordemos que un elemento básico para la tecnologización del mundo es el dominio del tiempo: hacer que sea divisible en periodos homogéneos e intercambiables. Días, horas, minutos y segundos deben describirse con precisión de cirujano para que todo funcione. Como si fuera un boomerang, esta palanca de turo se volvió contra el hombre, generando ansiedad, desasosiego y, en cierta forma, una nueva esclavitud. Basta citar la fina ironía del autor de *Los viajes de Gulliver*, Jonathan Swift. Cuando los liliputienses capturan a Gulliver y analizan cuidadosamente su comportamiento, anotan una curiosa observación: ya sabemos cuál es su dios, pues no da un paso sin consultarlo previamente. Se referían, con toda ironía, al reloj que guardaba en su bolsillo.

LA TRAMPA DE LA UTILIDAD Y LA INUTILIDAD

Otro de los ejes temáticos del análisis de la experiencia en el Zhuangzi es la distinción entre utilidad e inutilidad. Varios textos inciden en esta idea. Unos leñadores se encaminan al bosque y pasan delante de un árbol gigante. Los aprendices le preguntan al maestro como puede pasar de largo sin prestarle atención. Por qué no hunde su hacha en él para derribarlo y aprovechar su manera. El maestro leñador les dice que el árbol es totalmente inútil, que su madera es demasiado débil para hacer con ella herramientas, demasiado porosa para construir una barca. Si se hiciera de ella una columna, se llenaría rápidamente de insectos. Es, por buenas razones, un árbol inútil. Esa noche el leñador sueña con el árbol, que le recrimina por llamarle inútil: ¿Cómo se te ocurre hablar de inutilidad? Desde el punto de vista de un árbol, ser útil es como tener una enfermedad terminal. La inutilidad es la mejor virtud que puede tener un árbol. Si fuera útil para nuestros propósitos, ya me habríais talado hace muchos años. Mira al resto de árboles a mí alrededor.

37 LAO TSE (2006). *Tao Te Ching, Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado, Editorial Trotta, Pliegos de Oriente, pp. 391, 404, 411. Capítulos IX, XXII y XXIX.

Por ser útiles, no han tenido una larga vida. El leñador, en su sueño, se disculpa reconociendo la sabiduría del árbol³⁸.

En historias paralelas el Zhuangzi habla de diferentes tipos de árbol, cada uno de los cuales destaca por una cualidad determinada. Los más blandos se usaban para hacer con su madera jaulas para monos. Los que eran más duros se utilizaban para construir casas. Los de maderas más nobles, servían para tallar ataúdes para los ricos. De esta manera, por causa de su utilidad, ninguno de ellos llegaba a disfrutar de una vida larga y plena, de su duración prevista por la naturaleza. En tiempos antiguos, los chamanes nunca escogían para los sacrificios a las vacas que tuvieran una mancha blanca en la frente, a los cerdos con un hocico alargado o a personas con hemorroides. Así, a ninguno de ellos se los arrojaba al río. Sin embargo, los animales perfectos en las mujeres de gran belleza era siempre la primera opción³⁹. Zhuangzi concluye que la belleza y la fealdad tiene sus propias características, y que no siempre nos beneficia aquello que vemos como una cualidad. Por tanto, no se puede medir la experiencia en términos de bueno o malo en función de criterios de utilidad. El sabio no intenta destacar, y así, mostrándose inútil, no invita a un destino desastroso. El poderoso no se fijara en él como consejero, no se aprovechará de él, no le hará formar parte de su maquinaria de dominación. Es difícil juzgar si uno es afortunado en la vida o no. Además, cada situación es diferente.

En otra historia, Zhuangzi cuenta jocosamente como en algunas ocasiones es escogido para el sacrificio el ganso que grazna frente a aquel que es mudo, mientras que en otras ocurre exactamente al revés⁴⁰. Vivimos en un mundo que cataloga casi todo en términos de utilidad e inutilidad, y no es fácil vivir en él al demandarnos continuamente un posicionamiento interpretativo. La sabiduría está en ajustarse a los cambios, independientemente de lo que sea útil o inútil. Esta será la única manera de poder caminar al paso de lo natural. En definitiva, no es cuestión de vanagloriar la inutilidad, sino de situarse más allá de dichas categorías a la hora de interpretar una experiencia.

Otra condición para la vivencia plena de la experiencia es la aceptación de uno mismo, de la propia naturaleza. La metáfora se ejemplifica con las huellas o con la sombra. En primer lugar tenemos un hombre que odiaba sus propias huellas. Intentaba huir de ellas, y con tal propósito corría cada vez más y más rápidamente. Un día, extenuado, no pudo aguantar más y murió. Es una locura querer huir de lo que uno mismo es, del sello que imprimimos con nuestras acciones en la vida. Verlas como algo consustancial a nosotros es una regla básica de liberación. En segundo lugar, un hombre odiaba su propia sombra. No se cansaba de decirle lo odiosa que era para él. Allá a donde iba, la sombra le acompañaba. Cuanto más rápidamente caminaba, más rápidamente se movía ella. Si él se paraba, la sombra también lo hacía. Comenzó a correr como un poseído, sin percibir que la sombra es una extensión de uno mismo. Las personas que no entienden los designios de dictado son para Zhuangzi como aquellas que abjurán de su propia sombra. Viven contracorriente, haciendo de cada experiencia de su vida un ejercicio de esfuerzo innecesario. Si realmente quieres deshacerte de tu sombra, basta con reposar bajo un frondoso árbol. Así tu sombra desaparecerá y te dejará tranquilo. Muchos de los males del alma se curan simplemente buscando un lugar donde reposar, en lugar de intentar huir en un viaje a ninguna parte.

LA MUERTE COMO EXPERIENCIA VITAL

Angus Graham⁴¹ muestra cómo la experiencia de la muerte también cobra presencia en la obra de Zhuangzi. Como la mayor parte de los pensadores chinos antes de la introducción del budismo en su país,

38 BRUYA, B (1992). *Zhuangzi Speaks: The Music of Nature*. Princeton: Princeton University Press, pp. 13-14, 37-38.

39 *Ibid.*, pp. 39-40.

40 *Ibid.*, pp. 78-79.

41 GRAHAM, ACh (1989). *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*. Chicago/La Salle: Open Court. Versión española: El Tao en disputa. FCE, México, 2012, pp. 287-290.

no es optimista ni pesimista, sino que concibe la vida como una sucesión de estados de felicidad y tristeza, de actividad y pasividad, de luz y oscuridad, de vida y muerte. Saber experimentar con dignidad la desgracia, la malformación, la enfermedad, es fundamental para el hombre. Zhuangzi muestra su admiración por un hombre que observaba las cosas tan sólo por aquello que les da unidad, sin mirar lo que han perdido; para él, perder su propio pie era como sacudirse el barro de encima. Esto es para Zhuangzi la libertad. Superar las categorías ilusorias, liberarse de la afirmación de la propia identidad, ya es un triunfo sobre la muerte. El alma individual no sobrevive a la muerte con su consciencia intacta. Sin embargo, tiene el consuelo de que, al perder la identidad individual, característica de una brevísima etapa de su *ser en el tiempo*, volverá a ser lo que ha sido siempre, parte de una naturaleza en permanente transformación. A pesar de que Zhuangzi suele referirse al Tao como una instancia impersonal y no providente, en el caso de la muerte emplea el concepto de Hacedor de las Cosas (zào wù zhě 造物者) figura que la literatura china posterior proviene explícitamente del Zhuangzi, ya que la tradición es que las cosas hayan sido creadas por el cielo (tiān 天), del cielo y la tierra (tiān dì 天地) o bien de algo anterior ambos, como es el propio Tao. También es propio del Zhuangzi la forma de confrontar la propia experiencia de la muerte, y el poco respeto que muestra por los ritos funerarios confucianos, enormemente influyentes en su sociedad. La opinión de Graham se orienta a destacar que el mayor reto para Zhuangzi a veces quizá sea saber enfrentarse con dignidad al experiencia de la muerte tanto de uno mismo como de los seres queridos, sin horror, con la confianza y la aceptación de la disolución de la identidad individual en el gran proceso cósmico que manifiesta el Tao en sus transformaciones. Esta aceptación se muestra en un pasaje del libro VI (*el maestro del linaje universal*):

Muerte y vida no se pueden excusar; son como la constante sucesión de la noche y el día, obra del cielo. De todo cuanto el hombre no puede cambiar, la razón está en la propia naturaleza de las cosas (...) La tierra me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez, y con la muerte me dará reposo. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo también la muerte sea bienvenida (...). Sólo por tener un cuerpo humano, los hombres se sienten dichosos. Mas conociendo que el cuerpo del hombre no es más que una de las primeras mutaciones, ¿podríanse contar las alegrías de este género? Por eso el sabio tratara de moverse en el ámbito donde no cabe pérdida alguna, y de unirse al tao en su existencia. Si todo el mundo quiere imitar al que acepta gustoso ante la muerte prematura como la longevidad, tanto el principio como al final de su existencia, ¡más debiera querer imitar a lo que es fuente y origen de todas las cosas, y razón y fundamento de todas las mudanzas!⁴².

CONCLUSIONES: LA EXPERIENCIA COMO LO INFINITAMENTE CERCANO

El taoísmo presente en el Zhuangzi nos muestra otras claves para poder interpretar la experiencia entendida como lo infinitamente cercano. Resumiremos dichas claves para concluir este artículo.

En primer lugar el hombre debe regirse por el *wu wei* o la acción natural, respetando que la vida está formada de procesos, y que el cambio es la propia naturaleza del hombre y de todo aquello que le rodea.

En segundo lugar, el equilibrio entre el yin y el yang. Todo obedece a una dualidad que no supone una contradicción. El tao se expresa como lo luminoso y oscuro, lo masculino y lo femenino, lo blando y duro. Completar una experiencia vital significa reconstruir el equilibrio entre ambos factores. Cuando uno de ellos prevalece anulando su contrario, se pierde el marco de referencia de la armonía entre el hombre y el cosmos.

En tercer lugar la naturalidad del tao significa que nada puede ser forzado. Reconociendo la corriente, hacemos de ella nuestra aliada y no nuestra enemiga.

En cuarto lugar, el Tao es totalidad, y por ello unifica en un monismo ontológico todo lo que existe; pero también el Tao es vacío, y engloba lo que no existe. De la misma forma en que las vasijas son útiles por el vacío que tienen dentro, y las casas necesitan de puertas y ventanas, también ese vacío es necesario para una hermenéutica experiencial. La filosofía occidental ha prestado demasiada atención al ser, despreciando el no ser como algo carente de potencialidad. Describimos una silla por sus partes constituyentes, sin percibir que la condición de posibilidad de la silla es ese hueco en el que uno puede sentarse.

En quinto lugar, vivir la experiencia supone un retorno a la infancia, recordar la forma en que aprendíamos cuando éramos niños. Nadie ha aprendido a montar en bicicleta estudiando en una biblioteca; tampoco nadie olvidada cómo montar bicicleta habiendo aprendido de niño.

En sexto lugar, la dialéctica taoísta supone la conciliación de los opuestos, la anulación de categorías ilusorias como lo bueno malo, lo útil y lo inútil. Nos previene de que cualquier cosa llevada su extremo estará próxima de transformarse en su contrario.

En séptimo lugar, la disolución de la mente dicotómica supone anular la conciencia para trascender las categorías ilusorias antes citadas.

En octavo lugar, se impone un cierto escepticismo epistemológico. No sabemos si la vida es mejor que la muerte, ni si estamos en estado de vigilia o soñando. Sin embargo, esto no es obstáculo para poder alcanzar una sabiduría experiencial - no intelectual - auténtica.

En noveno lugar, la virtud (dé德) no es alejarse de la animalidad para que la humanidad more en nosotros, sino favorecer la armonía entre el hombre y el cosmos.

En décimo lugar, aparece el que es para mí el elemento más importante. Por encima del tao está la ley natural (zì rán 自然). En mi opinión, funciona como la metáfora de un muelle. Cuanto más intentamos alejarnos de nuestro propio tao, con más fuerza volvemos a él. Cuanto más nos alejamos de nuestra propia naturaleza, más desasosiego sentimos. El cuerpo es el mejor garante de que nos encontramos en el camino correcto, y que asumimos las experiencias con la interpretación adecuada. Si cuidamos el cuerpo, si cuidamos la intuición ingenua y evitamos categorías ilusorias, cuanto más nos alejemos de nosotros mismos, con más fuerza volveremos a nuestro lugar natural. Igual que un muelle se destensa, también un hombre que deje de escuchar a su cuerpo, que no viva la armonía con lo que le rodea y que racionalice todo lo que viva, acabará perdiendo la capacidad de vivir con plenitud lo infinitamente cercano.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve

www.serbi.luz.edu.ve

produccioncientifica.luz.edu.ve