Filosofando con Zhuangzi

Oscar Brenifier y Viktoria Chernenko

Zhuangzi fue un influyente filósofo chino que vivió en torno al siglo IV a. C. Se le atribuye la escritura, al menos parcial, de una obra que lleva su propio nombre, el “Zhuangzi”, el cual es uno de los textos fundacionales del Taoísmo. Está compuesto de muchos relatos breves y extraños, escritos con el propósito de hacer pensar al lector. Su función principal es la de hacernos pensar en los aspectos ilusorios e incluso ridículos de nuestras vidas, al criticar muchas preocupaciones y obligaciones, tanto sociales como morales, que son la causa de nuestra miseria psicológica y cognitiva.

Esta obra consiste en una selección de historias, acompañadas de un análisis filosófico, organizado en torno a los conceptos clave de cada relato, incluyendo algún trasfondo de la cultura china. Al final proponemos una serie de preguntas que tienen el propósito de que acompañar al lector para meditar acerca del contenido del texto.

Acerca de los autores

Oscar Brenifier

Doctor en Filosofía, formador y consultor filosófico. Ha trabajado durante muchos años tanto en Francia como en el resto del mundo, sobre el concepto de "práctica filosófica", tanto en términos prácticos como teóricos. Es uno de los principales promotores del movimiento "Filosofía en la Ciudad" consistente en cafés filosóficos, talleres de filosofía con niños y con adultos, seminarios en empresas y organizaciones... Ha publicado numerosos libros dentro de este campo, incluyendo la colección "SúperPreguntas" (editorial Edebé) que ha sido traducida a más de treinta idiomas. Es el cofundador y presidente del Institut de Pratiques Philosophiques. También es uno de los autores del informe de la UNESCO "Filosofía, una escuela de libertad".

www.brenifier.com

Viktoria Chernenko

Máster en Psicología Cultural e Histórica. Doctoranda en Filosofía en París VIII. Ha trabajado haciendo práctica filosófica en más de veinticinco países desde el año 2010, dirigiendo consultas individuales y facilitando talleres con niños y con adultos. Es consultora desde hace muchos años en empresas y ha desarrollado un sistema de evaluación de argumentos. También es especialista en la evaluación de competencias pedagógicas. Es la cofundadora de múltiples grupos y ha dirigido programas individuales de práctica filosófica, es profesora en programas de máster en consultoría filosófica y autora de un programa de pensamiento crítico para la escuela primaria. En 2015 fundó Philosofize: una organización que promueve la práctica filosófica en todo el mundo.

https://www.facebook.com/viktoria.chernenko.7

Ilustraciones de Sandrine Thevenet y Christophe Bertin.

Diseño de Larisa Kurygina.

Gracias a Shiro Iveson, Shirley Peng Fan Ying y Miranda Yuan por su ayuda con las traducciones y por sus comentarios sobre la cultura china y a Sandrine Thevenet, Audrey Gers y Maria Volodina por su colaboración al proponer preguntas.

Traducción al español: Guillermo Segura

Índice

Introducción – Zhuangzi en China

1. Imperturbable como un gallo de madera

2. La rana y la tortuga

3. Los monos

4. El carretero

5. Shu, el retorcido

6. Caos

7. Sombra y penumbra

Tabla de conceptos

Zhuangzi en China

Es muy probable que Zhuangzi realmente existiera, aunque no sabemos mucho sobre él. Parece haber vivido durante el siglo IV a. C. y puede ser considerado como el más creativo de todos los primeros pensadores chinos. Su estilo peculiar y el contenido asombroso de sus escritos le otorgan un lugar especial en la literatura clásica.

Tiene una función y estatus muy característicos dentro de su cultura de origen. Por un lado, él es "fundamental", una "obligación", un autor esencial e inevitable en la tradición de la literatura y la filosofía china. Pero la mayoría de sus compatriotas modernos no lo leen, o no lo han leído desde la escuela, ni saben lo que realmente representa, aparte de alguna idea vaga, reduccionista o distorsionada. El "Zhuangzi" está compuesto de muchas pequeñas historias sorprendentes, escritas para hacer pensar al lector. La mayoría de los chinos ni siquiera pueden recordar una, aunque a algunos de ellos les pueden sonar familiares cuando se les cuenta, como el de la mariposa o el de los peces en el estanque. Además, las ideas de Zhuangzi, su modo de pensar, su lado crítico y provocativo, no corresponden al mapa mental, a los modales intelectuales o la rutina de la mayoría de los chinos. Aquí, uno debe comprender que la confrontación de ideas más importante en la historia de la filosofía china tiene lugar en la oposición entre el pensamiento confucionista y el pensamiento taoísta, de los cuales Zhuangzi y Laozi[1] son los principales representantes. Dejamos de lado la filosofía budista, que también juega un papel importante, pero no es de origen chino, a pesar de que los chinos han dejado su huella en esta aportación india. Tampoco entraremos en un debate académico sobre la unidad o no del pensamiento taoísta. El punto principal es que dentro de la unidad de la matriz filosófica china hay una fractura fundamental, cargada de numerosas implicaciones ideológicas.

Cuando observamos la forma común que guía las acciones y los pensamientos de los ciudadanos chinos contemporáneos, podemos observar que el confucionismo es relativamente hegemónico, consciente o inconscientemente. Podríamos hacer una analogía con Occidente, donde, en la oposición original representada de un lado por Sócrates y Platón, y del otro por Aristóteles, es Aristóteles quien ha salido victorioso de la confrontación entre las ideas, ya que nuestra visión del mundo se inclina hacia una realidad material más que hacia una realidad ideal. La relación es bastante similar en la oposición confucionista / taoísta, aunque la caracterizamos como la oposición entre dos puntos de vista: el humanista y el idealista.

---

1 Más comúnmente conocido como Lao Tse. El lector se percatará a lo largo de la lectura de que varios términos chinos han sido transcritos por formas menos comunes o menos populares de las que habitualmente vemos en castellano. Tales son los casos de los libros, como el *I Ching* o el *Tao Te Ching* que aparecerán como *yì jīng y dào dé jīng* respectivamente, nombres propios como el de Lao Tse (Laozi) o Mo Tzu (Mozi) o conceptos como el *tao* (*dao*) o el *ki* (*qì*). Esta decisión se fundamenta en querer mantener el título de la presente obra, "Filosofando con Zhuangzi" y extender el uso del mismo sistema de transcripción de *hànzi* o sinogramas utilizado para dicho título, el pinyin, al resto de términos tomados del chino a lo largo de toda la obra. Hay dos excepciones notables a esta regla: el taoísmo, puesto que es una palabra reconocida en nuestro idioma, (no así daoísmo, que hubiera sido la elección coherente con nuestra elección del sistema pinyin) y el nombre del maestro Confucio, (Kǒngzǐ en pinyin) a quien nos referiremos por su nombre derivado de la forma latinizada para que sea visible la relación entre el mismo y su escuela, el confucianismo, la cual aparecerá mencionada en la obra en numerosas ocasiones. *N. del T.*

Tomemos un par de ejemplos. Primero, la relación con el *dao*, que es el concepto común más fundamental dentro de la filosofía china, así como “ser” o “dios” serían dos conceptos comunes, fundamentales o fundacionales en la cultura occidental. Para los pensadores taoístas, el *dao* no es un “nombre” para una “cosa” sino el orden natural subyacente del universo, cuya esencia última es difícil de circunscribir debido a que no es conceptual, pero es evidente en el ser y la vida de uno. Permanece “eternamente sin nombre” y debe distinguirse de las innumerables cosas “nombradas” que se consideran como sus manifestaciones. Es la realidad de la vida, ante cualquier ejemplo concreto que podamos describir. Pero para los confucianistas, el término *dao* indica más bien la “verdad” o el “camino”, ya que define un enfoque particular de la vida, la política y la tradición. Es un *dao* “humanista”, considerado como necesario en relación con nuestra moralidad y nuestra humanidad. Confucio rara vez habla del *t'ien dao* (camino del cielo). Uno de los principales confucionistas influyentes, llamado Xunzi, notó explícitamente este contraste, aunque reconoció la existencia y la importancia celestial del camino del cielo, insistió en que el *dao* se refiere principalmente a los propósitos humanos.

El segundo ejemplo deriva del primero: se refiere a los criterios para determinar y juzgar nuestras acciones. Para los confucianistas, los rituales son fundamentales: se deben respetar las costumbres y tradiciones. Representan el orden básico de la sociedad, un factor importante de armonía dentro de la sociedad, que regula nuestros humildes instintos e individualismo, una regulación que, por supuesto, tiene connotaciones morales. Dentro de este marco, la jerarquía es crucial, ya que determina el lugar de cada individuo en la estructura de esta armonía. Para los taoístas, esos rituales son, en el mejor de los casos, superficiales, en el peor de los casos, una ilusión o hipocresía, ya que el único principio al que hay que referirse y obedecer es al *dao*, el principio cósmico. Esto, por supuesto, deja mucho espacio para la individualidad y representa una fuerte crítica a la sociedad, sus reglas y obligaciones. Esta es una de las razones por las cuales los taoístas a menudo se perciben como rebeldes, anarquistas o antisociales. Incluso las reglas morales son criticadas por ser de un nivel ético más bajo que el *dao*, que el *de* (poder) y que la benevolencia. En este orden decreciente vendrían después la moralidad, y por último, los rituales.

Confirmando la tendencia confucianista de la sociedad china, a menudo se notará que cuando un chino contemporáneo conoce una historia de Zhuangzi y la comprende, a menudo se retuerce para darle un sentido moralista y una interpretación que está lejos de su preocupación original. El caso del *de*, que trataremos más adelante en nuestro trabajo y que se traduce comúnmente como una virtud en un sentido moral humano, es un buen ejemplo de esto, cuando originalmente significa “virtud” en un sentido ontológico, como en nuestro idioma en el que hablaríamos de la “virtud” de un medicamento en referencia a sus propiedades curativas, los efectos útiles que puede tener, su eficacia o su poder.

Por supuesto, las dos tradiciones a veces comparten ideas similares sobre el hombre, la sociedad, el gobernante, el cielo y el universo, ideas que no fueron creadas por ninguna de las escuelas pero que provienen de una tradición anterior a Confucio o Laozi. Este último es generalmente considerado como el fundador del taoísmo filosófico, que debe distinguirse del taoísmo religioso,

un invento posterior. Pero el confucianismo limitó su campo de interés a la creación de un sistema moral y político que moldeó a la sociedad y al imperio chino, mientras que el daoísmo (o taoísmo, en adelante taoísmo), dentro de la misma cosmovisión, representaba preocupaciones más personales y metafísicas. Aunque dentro de este marco, Zhuangzi tiene una perspectiva particular, singular, crítica y algunas veces, sarcástica, que se puede comparar con los cínicos griegos, como Diógenes, algunas veces llamado "el Sócrates que se volvió loco". A diferencia de los confucianistas, el taoísmo nunca tuvo una teoría política unificada. Mientras que Huang-Lao, un taoísta posterior, justificó a un emperador fuerte como el gobernante legítimo, los "primitivistas" (como Zhuangzi) defendieron enérgicamente un anarquismo radical, y mostraban desdén hacia ideas como la vida política y la jerarquía. No debería sorprendernos que, a lo largo de muchas dinastías, el confucianismo fuera establecido como doctrina oficial por los emperadores, mientras que el taoísmo normalmente apenas era tolerado e incluso fue prohibido como doctrina.

Pero hay otro aspecto de Zhuangzi que es aún más provocativo para los contemporáneos chinos: es bastante contrario a los valores comúnmente promovidos dentro de la sociedad y la familia. En primer lugar, lo que podríamos llamar ambición y codicia, en relación al éxito y al trabajo duro, establecidos como valores morales cruciales, incluyendo también la competencia y la lucha por la supervivencia. Esos valores, y la visión del mundo que representan, están hoy fuertemente arraigados. "¡Hay que conseguirlo!" Ya sea tratando de aprobar el indispensable *Gaokao* (un duro examen de acceso a la universidad), buscando ser el primero de la clase, trepando por la escala social, haciéndose rico y siendo reconocido o queriendo ser respetado y mantener el prestigio; el ciudadano chino ordinario está totalmente en desacuerdo con los principios de Zhuangzi. Aunque también se puede afirmar que en Occidente la mayoría de las personas están en desacuerdo con la perspectiva idealista de la mayoría de los filósofos. Por lo tanto, a pesar de la admiración que Zhuangzi suscita como un gran y famoso pensador, habitualmente se le ve de una manera reduccionista como el que promueve el "no hacer nada" y el "vivir fuera de la sociedad", un comportamiento que, por supuesto, se considera imposible, idealista y poco realista. Hay una especie de dicho en la sabiduría popular que afirma, medio en serio, medio en broma, que el confucianismo es para los jóvenes y los trabajadores, y el taoísmo es para los jubilados, que ya no tienen nada que lograr. Por último, nos encontramos con la crítica a los valores familiares, que suelen proporcionar una sensación de bienestar en la conciencia del ciudadano chino. Zhuangzi nos invita a escapar de esta perspectiva ilusoria, egoísta, reducida y limitada para situarnos en una perspectiva mucho más amplia, lo que él llama a veces el "gran océano", en lugar del pequeño estanque donde viven las personas pequeñas, fingiendo estar felices, estar bien y estar seguros.

Presentación de Zhuangzi por Robert Eno (abreviada por Oscar Brenifier)

El estilo literario del "Zhuangzi" es único, y por eso necesitamos adaptarnos a este estilo y al formato del texto para introducirnos en él. La mayoría de los capítulos son una serie de ensayos breves aunque confusos, que combinan declaraciones que pueden ser ciertas con otras que son absurdas, así como cuentos sobre figuras reales o imaginarias. Nunca es una buena idea asumir que, cuando Zhuangzi declara algo como un hecho, piense que es verdadero, ni que le importe si le

creemos o no. Inventa hechos todo el tiempo. También es mejor suponer que cada cuento en el "Zhuangzi" es ficción, que Zhuangzi sabía que lo había inventado y que no esperaba que nadie creyera sus historias. Cada cuento e historia en el "Zhuangzi" tiene un punto filosófico, y son esos puntos los elementos importantes del libro. El mundo en el que ocurren los eventos del "Zhuangzi" no es el mundo en el que vivimos. Nos habla sobre un pájaro de diez mil millas de largo, añadiendo lo que una cigarra y una paloma tienen que decir al respecto. Entramos en un mundo lleno de bestias fabulosas, plantas imaginarias e inmortales voladores. La población humana del mundo de Zhuangzi también es extraña. Su sociedad está llena de hechiceros, jorobados y misteriosos ermitaños, ríos que hablan, nadadores que pueden sumergirse en cascadas empinadas sin miedo, y un carnicero que talla cadáveres de bueyes con la mayor destreza. Un aspecto interesante del "Zhuangzi" es que uno de sus personajes principales es Confucio. A veces a Confucio lo representa como un bufón o un tonto pomposo despreciado por personajes en sintonía con las ideas taoístas. Pero con frecuencia Confucio actúa también como un portavoz del punto de vista de Zhuangzi, lo que nos hace preguntarnos si esta es solo la forma en que Zhuangzi se burla de sus adversarios intelectuales confucianistas o si, de hecho, no sintió que sus ideas compartieran algunas características con las de Confucio.

La principal estrategia de Zhuangzi es socavar nuestras nociones ordinarias de verdad y valor, al reclamar una forma muy radical de relatividad de hechos y valores. Para Zhuangzi, como para Laozi, todos los valores que los humanos aprecian, buenos y malos; belleza y fealdad, no son naturales y realmente no existen fuera de nuestros prejuicios arbitrarios. Pero Zhuangzi va más allá. Ataca nuestra creencia de que existan hechos firmes en el mundo. Según Zhuangzi, el cosmos es en sí mismo un todo indivisible, una sola cosa sin división de la que somos parte. El único "hecho" verdadero es la acción dinámica de este sistema cósmico en su conjunto. Alguna vez, en el pasado distante, los seres humanos vieron el mundo como un todo y a sí mismos como parte de este todo, sin ninguna división entre ellos y el contexto circundante de la naturaleza. Pero desde la invención de las palabras y el lenguaje, los seres humanos han aprendido a utilizar este lenguaje para decir cosas sobre el mundo, lo que ha tenido el efecto de recortar el mundo ante nuestros ojos. Cuando los humanos inventan un nombre, de repente la cosa nombrada parece estar separada del resto del mundo, distinguida por los contornos de la definición de su nombre. Con el tiempo, nuestra percepción del mundo ha degenerado de una comprensión holística de un sistema único, a una percepción de un espacio lleno de elementos individuales, cada uno con un nombre. Cada vez que usamos el lenguaje y afirmamos algo sobre el mundo, reforzamos esta imagen errónea del mundo. Llamamos a este enfoque "relativismo" porque la afirmación básica de Zhuangzi es que lo que consideramos hechos, son solo hechos en relación con nuestra visión distorsionada del mundo, mientras que lo que consideramos cosas buenas o malas solo parecen tener un valor positivo o negativo porque nuestras creencias equivocadas nos llevan a prejuicios arbitrarios. La operación dinámica del sistema mundial en su conjunto es el *dao*. La partición del mundo en cosas separadas es el resultado del pensamiento no natural, basado en el lenguaje humano. Zhuangzi creía que lo que teníamos que hacer era aprender a evitar el mundo dividido e ilusorio que hemos llegado a "ver ante nuestros ojos", pero que no existe, y recuperar la visión unitaria del universo del *dao*.

Al igual que Laozi, Zhuangzi no detalla ningún camino práctico que pueda llevarnos a lograr un cambio de perspectiva tan drástico. Pero su libro está lleno de historias de personas que parecen haber logrado este cambio, y algunos de estos modelos ofrecen posibilidades interesantes, como Ding, el cocinero o el carretero. Estos ejemplares parecen haber encontrado una manera de volver a percibir la experiencia a través del dominio de ciertas habilidades, la cuales puede ser la ruta que Zhuangzi sugiere para guiarnos hacia la nueva perspectiva del mundo, que escapa de la prisión que el lenguaje ha construido para nosotros. En otra sección, Zhuangzi hace que Confucio formule el siguiente régimen, llamado "el ayuno de la mente", para su discípulo Yan Hui: "Haz tu voluntad. No escuches con tus oídos, escucha con tu mente. No, no escuches con tu mente, escucha con tu *qì*. El escuchar se detiene en los oídos, la mente se detiene con el reconocimiento, pero el *qì* está vacío y espera todas las cosas. El *dao* se reúne solo en el vacío. El vacío es el ayuno de la mente."

La descripción de Confucio parece sugerir alguna forma de práctica de meditación, pero los resultados de esa meditación son similares a lo que consigue el cocinero Ding a través del trabajo físico del despiece de bueyes.

Estos retratos de los caminos hacia la sabiduría sugieren que, si bien Zhuangzi cree que nuestras ideas sobre los hechos en el mundo son formas de conocimiento fundamentalmente distorsionadas, no tiene una visión del conocimiento completamente relativista. El cocinero Ding y el Confucio de Zhuangzi parecen haber alcanzado cierto nivel de sabiduría, pero su conocimiento parece ser de un tipo muy diferente del conocimiento que las personas suelen valorar. No existe un plan de estudios único de Zhuangzi que pueda compararse con el plan de estudios ritual elaborado que Confucio ideó para su escuela. Pero Zhuangzi parece diferente de Laozi al tratar de dar pistas concretas sobre el camino hacia su visión de la sabiduría perfeccionada.

Imperturbable como un gallo de madera

Ji Xing-zi criaba un gallo de pelea para el rey.

Al cabo de diez días, este le pregunta si el gallo está ya preparado. Responde: "su espíritu todavía no es el adecuado. Es arrogante, vano y confía en su propia fuerza".

Diez días después, le vuelve a preguntar. Responde: "todavía confía en su propia fuerza y reacciona a los sonidos y a las sombras".

Diez días después, le vuelve a preguntar. Responde: "sigue pareciendo enfadado y lleno de fuerza".

Diez días después, le vuelve a preguntar. Responde: "ya casi está preparado. Cuando otro gallo canta, ya no responde. Como si se hubiese convertido en un gallo de madera. Ya ha alcanzado su virtud. Ninguno de los otros gallos se atreverá a desafiarle. Huirán de él".

1 - Reactivo y desapegado

El Emperador romano y filósofo Marco Aurelio, en su obra principal, "Pensamientos para mí mismo", apoya el principio estoico de construir el alma como una "ciudadela interior". Llamamos ciudadela o fortaleza a esta intimidad porque permanece inaccesible a los problemas de las pasiones y a la confusión del mundo, pero esta fortaleza, donde reina la serenidad, no es una torre de marfil en la que uno se refugiaría dentro de un egoismo trascendental; es más bien un lugar elevado desde el que se llega a tener un campo de visión inmenso. Es la base de operaciones que hace posible actuar con la distancia adecuada. Como Emperador, Marco Aurelio es un hombre de acción que tiene que actuar en un mundo lleno de problemas, pero necesita y busca serenidad como condición indispensable de la verdadera eficiencia. Para él, la acción humana tiene un valor profundo y duradero si encaja dentro de la perspectiva del universo entero y la comunidad que forman todos los hombres. La idea, por tanto, no es escapar del mundo exterior, permaneciendo ciego y muerto, por lo que en este libro Marco Aurelio se esfuerza por poner en práctica tres principios existenciales y mentales que son cruciales: ver la realidad como es, es decir, liberarse a uno mismo de todo prejuicio emocional y cognitivo; aceptar con amor y comprensión todos los eventos, dado que son el resultado del devenir de la naturaleza, y actuar al servicio de la comunidad humana. En este posicionamiento filosófico podemos identificar una forma de sabiduría natural y básica, accesible a cualquiera a través de la razón y del sentido común, una actitud que puede encontrarse en distintas formas y con diversas particularidades en numerosas culturas.

La historia del gallo de madera nos presenta un aspecto importante de esta sabiduría, aunque con algunas diferencias culturales y filosóficas. La cuestión principal es la capacidad de estar centrado en uno mismo de cara a poder enfrentarse de manera más adecuada al mundo y sus vicisitudes. Se nos presenta una paradoja impactante, dado que el animal se supone que está siendo entrenado para la pelea, y la forma en la que el entrenador lo presenta parece completamente contraria a la de un gallo de combate. Si seguimos el curso de sus diagnósticos, se supone que el ave no debe ser

luchadora, se supone que no debe confiar en su propia fuerza y se supone que no debe reaccionar a estímulos externos, cuando para el sentido común estos criterios serían los contrarios a los atributos de un luchador. La forma en la que se le describe, la idea de ser "imperturbable como un gallo de madera", es impactante para el lector, quien al principio no comprenderá lo que explica el entrenador, lo que intenta conseguir con el animal.

De cara a clarificar el significado de esta fábula o parábola, proponemos introducir la oposición entre dos patrones de conducta: "reactivo" y "desprendido". El comportamiento reactivo es la forma más común de comportarse. Esperamos y queremos determinadas cosas del mundo, y dependiendo de las situaciones, eventos y circunstancias, reaccionaremos de una determinada manera: actuaremos, atacaremos o nos defenderemos, nos alegraremos o sufriremos, etc. Esto se puede llamar "heteronomía", en oposición a la "autonomía", en tanto que nuestros estados mentales y acciones se ven determinadas principalmente por lo que ocurre fuera de nosotros, respondiendo a estímulos externos. De esta forma, nos volvemos pasivos a nosotros mismos, dado que nos sometemos a procesos externos: nos declaramos a nosotros mismos víctimas si esos eventos nos provocan un sufrimiento o nos superan y nos declaramos afortunados o felices si dichos eventos nos alegran. En oposición a este comportamiento habitual, podemos retirarnos a nuestro ser interior, definiendo nuestro estado mental y acciones como algo que está basado en nuestra propia voluntad y nuestras decisiones, lo que llamaríamos una postura desprendida.

Como narra el entrenador del gallo, tomar esa actitud lleva tiempo: se debe construir y desarrollar una fuerza interior que no es natural. La forma más común e instintiva de proceder en la vida es el esquema reactivo. Un niño no es potente, sino que depende totalmente de autoridades y fuerzas externas, pero según va creciendo, irá aprendiendo a mejorar su propia potencia, llegando a ser más autónomo. Pero en el adulto, a menudo, también queda algo de esta dimensión impotente, salvo que este haya aprendido a ser autónomo. En cierto modo, todos nosotros hemos desarrollado cierta capacidad de ser autónomos, pero esta suele permanecer incompleta y subdesarrollada, y esto es precisamente el punto sobre el que Zhuangzi, un profesor muy exigente, invita a reflexionar. Implica tomar distancia del mundo exterior y las circunstancias de cara a tener un entendimiento más objetivo del mismo y así poder determinar mejor el curso de nuestras acciones. Y, en lugar de dar una respuesta inmediata a los sucesos cotidianos, debemos permanecer centrados en nosotros mismos. Debemos, por tanto, adaptarnos a los eventos de una manera flexible y moldear nuestra voluntad de manera acorde, vaciando nuestra mente y dejando espacio para nuestra libertad, tranquilidad y fuerza. Adaptarse es una acción libre del sujeto, quien mantiene para sí mismo una serie de opciones y sabe cómo comportarse cuando algo ocurre. Para que esta acción sea libre, es necesaria la distancia.

Por supuesto, para poder hacer esto, debemos no ser hipersensibles o hiperreactivos; de otro modo, estaríamos continuamente movidos por impulsos externos aun sin darnos cuenta. En este punto, no estamos ya centrados en nosotros mismos, sino que nos dispersamos y nos descentramos. Nos vemos atrapados en un frenesí, respondiendo continuamente al flujo de sucesos caóticos que caracterizan al mundo y su naturaleza frenética. Entonces sufrimos

necesariamente el síndrome de la "mente del mono" con el que ni nuestra mente ni nuestro ser funcionan de manera adecuada. Este es el dolor y el drama que la mayoría de las personas sufren.

Uno podría decir que, de algún modo, los individuos "muy inteligentes" son pensadores no muy efectivos. Normalmente, estos individuos son buenos en el pensamiento reactivo y en solucionar puzzles, pero no son tan capaces de pensar acerca de cuestiones que requieran de una visión más amplia y de una mayor distancia. Una razón que lo explica es que tienen una mentalidad competitiva y que tienen siempre la necesidad de afrontar retos allá donde estén.

La mente humana está en una confusión perpetua, la mayor parte del tiempo animada por pensamientos reactivos. Actúa como reacción a un fenómeno externo y este "yo reactivo" es, de hecho, nuestro "pequeño yo" o nuestro "yo habitual", dependiente, insatisfecho y ansioso. Vaciar la mente de estas preocupaciones supone una distancia y una libertad: ya no podemos reaccionar. Una mente vacía es una mente creativa, precisamente porque no está condicionada por el exterior. Percibe el exterior, pero tiene suficiente distancia para moverse con agilidad de manera creativa e impredecible. Este tipo de pensamiento es capaz de explorar, de inventar, de cambiar de paradigma. De hecho, esta clase especial de pensamiento puede considerarse rara pero, al mismo tiempo, supone un logro notable. Emana de la parte más elevada de nosotros mismos, el fuego divino que Sócrates evocaba, o la punta del alma como lo llama el Maestro Eckhart, nuestra parte divina, podríamos decir. Al no estar condicionados, nuestros pensamientos creativos nos traen libertad y alegría, aun cuando las condiciones externas pueda parecer desfavorables o malas. Esta dinámica innovadora e ingeniosa revela nuestra naturaleza interna, nuestros verdaderos talentos, nuestras metas esenciales. Nos permite ser la persona que queremos ser, dar lo mejor de nosotros mismos. Por contra, estar en modo reactivo es funcionar a partir del miedo y la aprensión. No conseguimos lo que queremos hacer, sino que cumplimos con los mandatos y las estructuras del mundo, sometidos a lo que complace al mundo, sobre todo, para no provocar su ira y ser aceptados y reconocidos. Por supuesto, esta ansiedad interfiere con el pensamiento creativo. Nos despoja de nuestro potencial de pensar. Los pensamientos reactivos nos avisan de que debemos evitar el fracaso, nos hacen sensibles al juicio externo y nos hace dudar de nuestras propias capacidades. A menudo terminamos funcionando en modo de supervivencia y nos dedicamos únicamente a lo que consideramos necesario: el trabajo, las obligaciones sociales, cumplir con la familia, etc. Vivimos en una especie de minimalismo existencial, a falta de algo mejor, y diríamos que es por culpa del contexto. Y admiramos a aquellos que parecen ser "buenos" en esta competición diaria. Y como esta competición es urgente y compulsiva, dado que se trata de la supervivencia, no deja espacio para la conciencia.

2 - Performativo y explicativo

La dificultad con la "pedagogía" de Zhuangzi, tanto en este texto como en otros, es que no explica el principio de esta "autonomía" que se expresa claramente en el propio texto. Solo anuncia que el gallo "casi está preparado" para pelear, porque "ya no responde". Añade que "ya ha alcanzado su virtud" y que "ninguno de los otros gallos se atreverá a desafiarle", pero no explica la dinámica del proceso, aun siendo contraintuitivo y extraño para el lector medio. No es generoso, podríamos

decir. Por supuesto, hay varias maneras en las que se puede explicar el estilo de enseñanza, bastante esotérico, de Zhuangzi. Un argumento o explicación de esto sería que Zhuangzi practica una pedagogía "performativa" en lugar de una "explicativa". Por ejemplo, en esta historia, quiere que practiquemos la misma autonomía que el gallo ha aprendido, en lugar de tener al lector dependiendo de una autoridad diciéndole qué pensar acerca de la historia y subrayando directa y explícitamente la moraleja o el sentido de la historia. El entrenador está trabajando para el rey, quien está visiblemente interesado en que el gallo pelee y que espera que el entrenamiento le procure un animal de pelea, listo para el combate. El rey parece ávido de tener resultados así que pregunta periódicamente al entrenador, cada diez días, cuál es la situación. Este hombre poderoso -lo que le convierte en sospechoso a ojos de Zhuangzi- es visiblemente impaciente, en el sentido de que resulta inmaduro y podemos imaginar que el informe periódico del entrenador le sorprende, aunque la historia no nos dé ningún detalle acerca de su reacción. El rey, de hecho, estaría decepcionado de tener un gallo de pelea que ganase sin pelear. En un sentido más profundo, aprender a pelear significa aprender a eludir la pelea, dado que el verdadero arte de la guerra es, de hecho, un arte de paz. Muchas historias tradicionales nos muestran a un gran luchador que gana sin luchar, que vence a sus enemigos con solo mostrar su dominio de sí mismo. La ausencia de elementos explicativos en la narración es, por supuesto, coherente con la economía general del texto y con el estilo de Zhuangzi. Se supone que el lector debe adivinar y figurarse tanto como pueda su propio entendimiento de la situación. Esto se encuentra de manera habitual en la tradición de la enseñanza a través de *cuentos*, en la que no se da al lector la explicación del mensaje. Esta tradición es muy común en la cultura China, así como en otras culturas tradicionales y tradiciones espirituales. Muchas religiones, como el cristianismo a través de las parábolas de Jesús utilizan esta técnica, pero lo que es chocante en Zhuangzi es el minimalismo de sus narraciones, que a menudo dejan sin habla al lector o al oyente, como si no pudiera evitar esperar a la información que falta. Esta es una de las razones por las que estos textos suponen una lectura difícil; una de las razones por las que, incluso dentro de la cultura china, aún siendo su nombre bastante conocido, su obra y sus ideas son bastante ignoradas. Más allá de la historia de la mariposa y de un par de textos cortos más, Zhuangzi permanece bastante ignorado salvo por unos pocos especialistas. Entonces, ¿cuál es el efecto que el autor quiere provocar en el lector y que es similar al que subyace en el gallo? Un aspecto de la enseñanza es darse cuenta de lo fácilmente que nos desestabilizamos. Esta historia tan simple nos molesta. Tenemos la impresión de estar perdidos la primera vez que la escuchamos. Con suerte, después de un tiempo, tras reflexionar, o cuando alguien nos lo explica, ya no nos molestará la historia sino que la encontraremos entretenida o interesante. A través de este cambio descubrimos que no nos molestaba la historia como tal, que objetivamente no es molesta en sí misma, sino que, de hecho, estábamos molestos por nuestra representación de la misma, por la idea que nos hacemos de ella, por el entendimiento, o falta de entendimiento, que tenemos de ella. El sentimiento de absurdo, el discurso interno que produce, conscientemente o no, los sentimientos que subyacen o, en otras palabras, nuestro juicio, es lo que nos molesta, no la historia, dado que luego deja de molestarnos. Y eso es exactamente lo que el gallo tiene que aprender: no reaccionar a los estímulos externos, permanecer calmado y recogido, unificando su ser. Después de todo, una historia nunca debería

molestarnos, no importa cuan extraña o abstrusa sea. Disfrutar la extrañeza, ese es el desafío. De este modo aprendemos a tomar alguna distancia de nosotros mismos, cogiendo con pinzas nuestros propios pensamientos y emociones, evitando confiar demasiado en las propias reacciones y procesos mentales dado que no reflejan objetivamente los hechos y la realidad. Otro principio que el gallo tiene que aprender, y también el rey, la lección que el lector descubre mientras lee la historia, es que aprender no es simplemente adquirir un conocimiento formal, sino un desafío a uno mismo, un trabajo de emociones y actitudes, un cuestionamiento de nuestra propia subjetividad, un posicionamiento crítico hacia nosotros mismos. Somos nuestro peor enemigo porque estamos apegados a determinados paradigmas y formas de ser. Si confiamos en Zhuangzi, hay un sentido en esta historia. Pero si dudamos, rechazaremos fácilmente el texto por su incongruencia o su falta de contenido. De cara a convertirse en un luchador, el gallo tiene que llegar a ser un *no-gallo*. De cara a entender el texto, nosotros tenemos que ser un *no-yo*, dado que el *yo* no se siente como en casa dentro del mundo loco de esta narración. Debe producirse un cambio de paradigma en el que nos demos cuenta de que la realidad no es lo que percibimos como necesario u objetivo. El problema es determinar si podemos abstraernos de la particular visión del mundo a la que nos adherimos, pero este cambio no puede suceder a través de la mera argumentación: se debe producir un impacto, y esto es precisamente lo que la narración trata de propiciar, con su forma y contenido.

3 - Lucha contra uno mismo

Esta historia recoge uno de los temas clásicos de los cuentos de sabiduría: la lucha contra uno mismo. En cualquier drama o tragedia, el héroe se enfrenta a un dilema y, de cara a poder resolverlo, tiene que pasar por la angustia de luchar contra sí mismo, de confrontar sus propios miedos, sus deseos y sus costumbres. En este proceso, debe clarificar sus propios valores, dado que en un dilema hay varias tendencias de un ser que se ponen en contradicción. Por ejemplo, el conflicto entre la tranquilidad y el deber, los otros y uno mismo, la razón y la pasión, etc. En los cuentos de sabiduría, la tensión interna entre valores opuestos se hace más explícita, ya que el lector se supone que debe llevarse una lección moral, mientras que en una narración literaria esta tensión está más enfocada a crear un efecto estético al que subyace una catarsis, incluso aunque pueda haber también una lección. En Zhuangzi encontramos una técnica refinada, la misma que más adelante inspiraría por ejemplo el *kōan* del budismo Chán o la tradición Zen: una frase corta, un intercambio o narración de un absurdo, de naturaleza enigmática o paradójica, más bien contraintuitivo y paralógico, cuya función es producir "iluminación". En nuestro caso, la historia describe un gallo que está destinado a pelear con otros gallos, pero el entrenamiento al que está sujeto a lo que visiblemente le lleva es a ignorar a cualquier otro gallo que se encuentre, lo que es una situación bastante sorprendente e ilógica. En este punto, una de las preguntas que el lector se podría hacer a sí mismo es: "si este gallo aprente a ignorar a otros gallos, ¿contra quién está aprendiendo a luchar?" ya que el entrenador repite cada vez que el proceso de aprendizaje sigue su curso. Se nos da algunas pistas para poder responder a esta pregunta. El hecho de que sea "arrogante y vano" muestra un problema en su carácter: piensa demasiado en sí mismo y muestra que piensa poco en los otros. Por tanto, tiene que mejorar su actitud y su comportamiento. De

algún modo, con su actitud, no ve realmente a los otros: solo le afectan en tanto que revelan su propia tendencia, la naturaleza de sí mismo. Lo mismo pasa con otros comentarios sobre él. "Confía en su propia fuerza" implica que está centrado en sí mismo. El hecho de que reaccione "a los sonidos y a las sombras" muestra que es superficial y crédulo dado que, de forma ingenua, confía en ilusiones, malgastando sus esfuerzos y su energía respondiendo a ellos, manteníendose disperso, desconectado de la realidad. Que siga "pareciendo enfadado" muestra un comportamiento inmaduro. Y si "lleno de fuerza" se toma -sorprendentemente- como una crítica, de nuevo implica que malgasta su energía en esfuerzos que no tienen sentido. De este modo, tiene que trabajar en todo esto de cara a "no responder", lo que significa que estará preparado para su deber. Cuando prestamos atención al proceso completo, la respuesta a nuestra pregunta resulta obvia: está aprendiendo a luchar contra sí mismo. Él es su propio sparring, por utilizar una analogía con el boxeo, o que tiene que pelear contra su propia sombra, una forma clásica de entrenar en boxeo. La idea puede recordar al lector el famoso principio espiritual musulmán: la gran yihad, la guerra santa, no es la pelea o la guerra contra los enemigos exteriores, los otros, los infieles, como se suele decir, por ejemplo, para justificar actos terroristas, sino que más bien es la pelea espiritual dentro de uno mismo, la guerra contra el enemigo interno, la pelea contra nuestros malos comportamientos, contra nuestra falta de autocontrol, contra nuestras actitudes pecaminosas. Una distinción importante entre la "yihad externa" y la "yihad interna" es que esta última es la "grande". Pero encontramos este mismo principio en muchas culturas incluyendo la filosofía taoísta, de la cuál Zhuangzi es uno de sus principales inspiradores. Más concretamente, nuestro gallo tiene que pelear contra su propias tendencias negativas, primitivas, crudas y salvajes de cara a estar preparado para el combate. Debe aprender a concentrarse en el centro de su propia consciencia, en su propia voluntad y no en el flujo mental provocado por los estímulos que le rodean. Para esto debe abandonar la avaricia y la ambición para practicar la humildad y la tranquilidad, lo que es lo contrario de lo que uno pensaría a priori que debe ser un luchador. En el esquema intelectual de Zhuangzi, tiene que aprender a centrarse en sí mismo de una manera celestial, en lugar de en su propia intención o su subjetividad, como cualquier ser humano que quiere volverse sabio. La pregunta que queda es sobre la eficiencia de esta estrategia. Al convertirse en un "gallo de madera", el gallo ganará por defecto, dado que todos los demás gallos le temerán y huirán de él. Uno podría preguntarse cuán razonable es este "programa de entrenamiento". Por supuesto, si lo tomamos de una manera muy literal y formal, uno puede concluir que es ilusorio por ser demasiado idealista. Una crítica que se puede aplicar de alguna manera a la mayor parte de esquemas filosóficos, de sabiduría y religiosos es que, la "persona práctica", el *realista*, lleno de "buen sentido común", les objetaría por no ser realistas. Pero vamos a proponer algunos argumentos a favor de este esquema. Cuando observamos un enfrentamiento entre animales, por ejemplo entre perros, nos damos cuenta de que muy a menudo no llega a haber lucha: tan solo se examinan mutuamente, se sienten, se comprueban y, rápidamente, un perro concede la victoria al otro a través de gestos de humillación, o huyendo, como si hubieran comparado las "cualidades internas" de cada uno y hubieran decidido quién es el más fuerte. Esta dimensión instintiva o intuitiva del ser es muy llamativa para Zhuangzi, es un tema recurrente en sus escritos y encaja bien en la perspectiva taoísta dado que implica dejar a la naturaleza, el *dao*,

operar dentro de nosotros. Otro ejemplo de este proceso que todos hemos experimentado cuando nos enfrentamos a una situación que nos pone a prueba: determinamos de algún modo por adelantado si vamos a superar el desafío o no. De alguna manera "sabemos de antemano" si vamos a tener éxito. Esta es una premonición que encaja tanto en la derrota como en el éxito, aunque parece que aceptamos más fácilmente la premonición de perder que la de ganar. A menudo sabemos si estamos *preparados* o no. Lo que importa mucho aquí es la oposición entre la autoconfianza por un lado y el "veneno de la duda", como lo llama la filosofía Zen, por el otro. En el pensar, como en tantas otras actividades, el miedo al fracaso, el miedo al error y la desconfianza en uno mismo son, a menudo, obstáculos a esta actividad y la causa de nuestra caída. Cuando la ansiedad y los recelos nos hacen prever que va a pasar lo peor, nos provoca un miedo a las circunstancias que nos rodean y una inquietud frente a cualquier incidente externo, frente a cualquier evento o señal. Entonces dudamos. Gastamos mucho tiempo y energía preocupándonos sobre si un movimiento en particular es el correcto, preguntándonos si el momento es adecuado, si la decisión es apropiada, preguntándonos con ansiedad qué consecuencias podrían darse para cada acción que podamos tomar. La acción correcta es, ante todo, la acción calmada, en la que el movimiento es constante y confiado y, por supuesto, este movimiento se puede conseguir solo mediante el ejercicio. Por tanto, trabajar en la propia actitud, desarrollando una fortaleza interna, es un aspecto crucial del entrenamiento y, una vez alcanzamos el estado mental apropiado, es visible también para el observador externo. Esta es una de las razones por las que los atletas o los soldados entrenan su condición mental. "¡Repite! ¡Repite! ¡Repite!" es su mantra fundamental. No debería haber espacio para pensar, la acción es inmediata. Una inmediatez adquirida. El cuerpo sabe qué hacer, la intervención de la mente solo nos retrasaría. Una mente vacía es algo que se debe buscar sin tener un propósito, porque cuando hay un propósito deja de haber vacío.

4 - Artes marciales

La práctica de las artes marciales es un componente importante de la cultura china. Tiene varios aspectos e implicaciones: psicológicas, intelectuales, físicas y sociales. Se originaron en China hace unos 4.000 años y se desarrollaron como cientos de estilos de combate diferentes, todos unidos bajo el nombre de kung-fu o wushu. Originalmente ideadas como un modo de autodefensa para campesinos, las artes marciales se fueron convirtiendo con el tiempo en mucho más: un modo de mejorar la salud, de aumentar la fuerza física, de trabajar la mente y la conciencia e incluso una actividad espiritual, como un acceso al reino de lo transcendental. En tiempos modernos, el uso de las artes marciales está extendido vastamente para diferentes propósitos. Su base teórica y sus implicaciones filosóficas encuentran un uso en el terreno de los negocios, donde las normas de cómo luchar una batalla se transponen a las actividades diarias de los gestores. Las artes marciales responden a varias clasificaciones, entre ellas, su región de origen. Existen dos divisiones principales: los estilos del norte y los del sur o estilos externos e internos. Los estilos del norte se centran mucho más en las piernas y en las acrobacias. Los movimientos son rápidos y fluidos. En los estilos del sur, el uso de los brazos y los movimientos que implican todo el cuerpo tienen un peso mucho mayor. Los estilos externos ponen el énfasis en la fortaleza física y en el arte del combate, lo que es importante es la capacidad de liderar una lucha. Los estilos internos se centran

en el trabajo mental, en la conciencia, en la respiración y en el *qì*, energía o poder (氣). Mientras que este último tipo de artes marciales sigue centrándose también en el desarrollo físico, por ejemplo fortaleciendo los músculos, hay un fuerte énfasis en el efecto que estos ejercicios provocan a un nivel mental o espiritual. Una posible meta a alcanazar sería el "resonar" con el ritmo natural y, en este sentido, superarse a uno mismo, a los propios límites, y alcanzar algo más allá de lo inmediato. En este tipo de lucha, las acciones son muy lentas. El propósito es sintonizar con nuestra propia energía vital, así como con la energía a nuestro alrededor, en lugar de confiar principalmente en la tensión de los músculos cuando se golpea al oponente. Puede darse un combate de verdad, y en el contexto de una pelea el practicante se moverá de manera rápida y eficiente, pero todos sus movimientos se realizarán con los músculos relajados, alineado con la posición y los gestos del adversario. Aquí el concepto de *wu wei* (no-acción o no-hacer) se aplica bien. Es lo que los taoístas suelen utilizar para describir este tipo de "estilo interno" de pelea: se actúa a través de la inacción, lo que significa que un acto se realizará por sí solo una vez esté preparado, sin ningun esfuerzo especial, de manera natural, simplemente porque la persona está en un estado de atención total. Una acción "caerá" como una fruta madura del árbol, o como una pila de nieve de una hoja, porque *esta* sabe cuándo está preparada, e*sta* no lo ha calculado. De esta manera, practicando el *wu wei*, se pueden absorber los ataques de un oponente y utilizarlos contra él sin prácticamente hacer nada. Justo como en la historia, después de que el gallo se convierta en un gallo "de madera", la idea era que nadie se atrevería a desafiarle y todos huirían de él. Uno puede influenciar a otros de una manera efectiva solo cuando no está influenciado por estímulos externos o internos, estando completamente atento, habitando en una estado de vacuidad. Entonces, la capacidad de hacer de espejo al oponente será completa. Estas formas de practicar insisten mucho en que el *qì* demanda trabajar en la energía interna. El *qì* se concibe como la energía vital que pertenece a todos los seres vivos, pero Zhuangzi amplía esta concepción y piensa que el *qì* es la fuerza que lo mueve todo. Por ejemplo, ve el viento como el *qì* de la Tierra. De hecho, la palabra para viento está en la etimología de la misma palabra *qì*. Y en la cultura china, el viento representa el espíritu, el aliento vital del universo, el poder del espíritu para sostener la vida y mantenerla unida. Encontramos aquí una conexión con la palabra del griego antiguo *psyché*, el aliento que da la vida, el principio que anima todos los cuerpos. De este modo, una vez el *qì* se disipa, es el principio del fin. Pero el *qì* no es bueno de manera absoluta: puede haber demasiado, por lo que debe ser controlado de cara a tener la proporción adecuada. Por ejemplo, el yin y el yang cósmicos, ambos considerados el *qì* más grande, se templan el uno al otro. De este modo, en cada individuo, la energía vital del *qì* debe estar equilibrada para tener una mejor salud. En el lado ambiguo del concepto, es interesante ver que el *qì* puede significar tanto fuerza como energía o vigor, pero también enfado. Como parte de un ideograma, está presente incluso en la palabra odio. Este es el concepto que se utiliza en la historia para indicar el estado del gallo. "Confía en su propia fuerza" quiere decir que confía demasiado en su propio *qì*. Se podría pensar que esto es una gran ventaja para él, dado que es capaz de confiar en su propia fuerza vital. Pero precisamente aquí encontramos el mensaje interesante de que esta energía vital debe templarse. Debe tomar forma, ser dirigida y canalizada. Tiene que permanecer "en su sitio". De otro modo, se convierte en enfado, en ira o en un flujo de emociones confusas que salen disparadas en todas direcciones. La

energía de cada uno debe ser educada y domesticada. Esto es por lo que el gallo "espontáneo" debe convertirse en un gallo "de madera". Un poder que fluye libremente debe tener restricciones de cara a ser un poder verdadero. Igual que el viento, que en una medida adecuada puede ser agradable y útil, pero también destructivo cuando se torna tempestuoso. Una práctica específica que trabaja explícitamente en el *qì* es el *qìgōng*: equilibra y cultiva el *qì* a través del ejercicio del cuerpo, la respiración y la mente. Otro ejemplo famoso de este tipo de práctica es el *t'ai-chi-ch'üan* que se centra en la mente, en los movimientos, en la forma, en movimientos corporales lentos y que pretende traer un estado de calma mental y claridad. Una de las metas del *qìgōng* es alcanzar la ecuanimidad, la calma y la quietud, con tanta relajación como sea posible, practicando una mente vacía y una acción mínima. Los niveles avanzados de *qìgōng* se practican en una quietud completa o con muy poco movimiento, como un *poste*, como es llamado en ocasiones. El trabajo principal se realiza en el interior: en una fase avanzada, el cuerpo está preparado para dejar que el *qí* haga su propio trabajo mientras no haya tensión o nudos que detengan su "flujo". Algunos autores describen las seis fases del *qìgōng* taoísta y como en los últimos pasos se produce el auténtico *wu wei*. Esto se da cuando se permite un acceso a una realidad transcendental: es un estado de no-interferencia. Igual que el gallo en la historia, que ya no se mete con otros gallos: pelea con ellos no peleando. Ya no está lleno de *qì*. Ya no es diferente. Su *qì* es ahora de madera, por lo que ahora puede luchar sin moverse y sin reaccionar. El exterior ya no determina el *qì* del gallo y el gallo actúa, produce un efecto, pero sin ninguna intención específica de hacerlo. Aquí la acción es realmente una acción libre. El equilibrio se encuentra dentro del ser y se mantiene a sí mismo como una fuente de poder. El lector motivado por el sentido común estará perplejo y se reirá de este gallo de madera que es tan de madera que ya ni puede pelear. Pero esta rigidez solo representa estar centrado en el interior: el sujeto se hace autónomo y ahora puede ganar una pelea sin ninguna intención, simplemente estando ahí.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Por qué los otros gallos huirán cuando vean al gallo de madera?

2. ¿Está el gallo realmente entrenado para pelear?

3. ¿Es Ji Xing-zi un buen entrenador?

4. ¿Por qué dice Ji Xing-zi que el gallo "casi está preparado" al final de la historia?

5. ¿Por qué un gallo de pelea no debe parecer enfadado?

6. ¿Habría una pelea si todos los gallos fueran gallos de madera?

7. ¿Qué aprendió el gallo durante su entrenamiento?

8. ¿Por qué el rey pregunta tantas veces si el gallo está preparado?

9. ¿Sabemos cómo tuvo lugar el entrenamiento?

10. ¿Qué quiere enseñarnos esta historia?

Preguntas de reflexión

1. ¿Debe un buen luchador ser desprendido?

2. ¿Por qué la indiferencia es molesta?

3. ¿Es posible el desapego para un ser humano?

4. ¿Debemos educar nuestras emociones?

5. ¿Por qué tendemos a reaccionar de manera desmesurada a las provocaciones?

6. ¿Es la paciencia la clave para librarnos de nuestros problemas?

7. ¿Debemos luchar contra nosotros mismos o aceptarnos a nosotros mismos?

8. ¿Es el aprendizaje infinito?

9. ¿Somos nuestro peor enemigo?

10. ¿Puede uno alcanzar la tranquilidad luchando contra sí mismo?

La rana y la tortuga

“¿Nunca has oído hablar de la rana del pozo derrumbado?”

Le dijo la rana a la gran tortuga del Mar del Este: “¡Cómo me divierto! Salgo y voy saltando alrededor de la barandilla del pozo, o vuelvo y descanso en la pared a la que le falta un azulejo. Cuando me sumerjo en el agua, dejo que me sostenga hasta las axilas y apoyo la barbilla, y cuando me resbalo en el barro, entierro los pies y me dejo caer hasta los tobillos. Miro a mi alrededor y veo a las larvas de mosquito, a los cangrejos y a los renacuajos y veo que ninguno de ellos puede igualarme. Tener un control completo de todo el agua de un charco y monopolizar todos los placeres de un pozo derrumbado. ¡Esto es lo mejor que hay! ¿Por qué no vienes a verlo por ti misma?”

Pero antes de que la gran tortuga del Mar del Este hubiera metido su pata izquierda en el pozo, su rodilla derecha se replegó rápidamente. Retrocedió y se retiró un poco, y después comenzó a describir el mar. “Una distancia de mil *li* no es suficiente para medir su inmensidad; una profundidad de mil brazas no alcanza a expresar cuán profundo es. En la época de Yu hubo inundaciones durante nueve años de cada diez y, sin embargo, sus aguas nunca se elevaron. En la época de Tang hubo sequías durante siete de cada ocho años, y aun así, sus costas nunca retrocedieron. Nunca se altera ni cambia, ya sea por un instante o por una eternidad. Nunca avanza o retrocede, sea grande o pequeña la cantidad de agua que fluye. ¡Este es el delicioso encanto del Mar del Este!”

Cuando la rana del pozo derrumbado escuchó esto, se quedó estupefacta, sorprendida y completamente desorientada.

1 - Banalidad y trivialidad

Lo que describe la rana, lo que representa, captura una cierta visión del mundo bastante común. Básicamente presenta las diferentes características de lo que se puede llamar “satisfacción inmediata”. Antes de nada, placer. Quiere divertirse, disfrutar de ella misma, gozar de lo que hace. Dando vueltas, descansando en un hoyo, buceando y nadando, deslizándose en el barro y revolcándose en él. Jugar como una niña, participar en todo tipo de actividades que no requieren ningún esfuerzo, que no representan ningún desafío y sin ninguna dimensión educativa. Lo que se puede llamar puro entretenimiento.

En segundo lugar, compararse con los demás para sentirse bien, al elegir a los más pequeños de los animales, como larvas y renacuajos, para sentirse grande y encontrar su propio ser formidable e incomparable y para concluir que ningún otro ser puede igualar la grandeza de su vida ni su enorme alegría. Un mecanismo extraño que los humanos utilizamos instintivamente con el propósito de concluir que nosotros, nuestra familia o nuestra gente son mucho mejores que los otros.

Lo tercero es la libertad: la impresión de que uno solo hace lo que quiere, cuando quiere y donde

quiere. Eso es lo que dice la rana cuando explica cómo entra y sale del pozo siguiendo sus deseos. Aunque salir del pozo significa, en el mejor de los casos, saltar alrededor del borde de este pozo y no más allá. Luego puede ir al agua o al lodo, una alternativa que se presenta como una gran opción. Así es como los individuos promueven y describen su libertad: de una manera muy limitada y a menudo ridícula, donde su libertad es muy pequeña, sus alternativas son bastante reducidas, pero dentro de este universo contraído, tienen la impresión de poder hacer lo que quieren. Eso es lo que Spinoza denuncia cuando escribe que el borracho tiene la impresión de ser libre cuando decide beber, pero en realidad está ya determinado por sus propias limitaciones internas y por decisiones de las que básicamente no es consciente. Eso es lo que Zhuangzi muestra a través de esta descripción de la libertad, y con todo lo que representa la rana que, por supuesto, debe tomarse como una caricatura y una parodia.

En cuarto lugar, lo que constituye otro criterio importante para la felicidad, es el poder o control, por muy pequeño que sea el "reino" en cuestión. Los "micropoderes" que Foucault describe, tan populares y vindicativos. La razón para esto tiene dos caras. Cuando un individuo tiene algún poder, implica que solo hace lo que decide, sin que ningún otro sea un obstáculo para sus caprichos. Uno puede ser tan caprichoso y arbitrario como lo desee, nadie presentará ningún obstáculo personal, y nadie podrá impedirlo. Este concepto de poder es una extensión de la anterior libertad, pero si la libertad estaba en relación con las circunstancias generales, el poder está en relación con los demás. Otros no nos dirán qué hacer, pero nosotros les diremos qué hacer. Aunque realmente no podemos imaginar cómo la rana podrá llegar a mandar a nadie en esta historia. Pero, además de tener poder, parece ser mejor que otros, con más valor porque es más importante, ya que "gobierna". Por supuesto, la historia tiende a ridiculizar este concepto de poder, que tiene una extensión tan reducida. Tener el control completo de todo el agua de un charco y monopolizar todos los placeres de un pozo derrumbado, es una forma interesante de combinar palabras fuertes como "completo" y "monopolizar", así como palabras que describen una existencia bastante reducida, como "charco de agua" y "pozo derrumbado", que además describen un entorno bastante decrépito. Esta contradicción de términos provoca que el discurso sea más bien oximorónico, produciendo una cierta sensación de absurdo que se adapta bien a la historia.

En quinto lugar, tenemos el egocentrismo. La rana se extiende para describir lo que le sucede a sí misma, a su precioso cuerpecito, como si fuera el centro del mundo. "Cuando me sumerjo en el agua, dejo que me sostenga hasta las axilas y apoyo la barbilla". Parece que el agua está ahí solo para la rana, y la rana permite generosamente que el agua sostenga las axilas y la barbilla, siendo igual con el barro. Esa es una perspectiva más bien infantil donde el mundo está ahí para el sujeto y sus deseos, como si uno fuera el regalo de Dios para el mundo, el centro del universo, teniendo todo a su disposición. Y, por supuesto, nuestro precioso ser y lo que lo rodea "es lo mejor que hay". El principio básico del narcisismo infantil se basa en la extraña lógica de que "lo que me preocupa es lo más importante, por lo tanto, lo que me preocupa es lo mejor". Esa es, por ejemplo, una razón común por la que tantas personas piensan que su familia es tan grande y especial, incluso cuando sufren en la relación. ¡No es de extrañar que ninguno de los otros animales pueda compararse con la magnificencia y el bienestar de la rana! Concluyamos con la idea de que la rana

es un ser bastante primitivo, ordinario y poco sofisticado, atrapado en su propio y pequeño ser, en su universo reducido, pero, como no conoce otra cosa, parece bastante feliz consigo misma. Desde este punto de vista, no debería sorprendernos que le pida ciegamente a la tortuga que vaya a visitarla, a pesar de que la tortuga no parece que físicamente pueda caber en modo alguno y menos aún vivir en este microcosmos encogido.

2 - Finito e infinito

En oposición al pequeño mundo de la rana, la tortuga describe un amplio horizonte, un universo dotado de inmensidad y amplitud. En cierto modo, podemos decir que describe el infinito. De una manera típica china, donde la abstracción a menudo no se presenta como tal, sino a través de una metáfora, una imagen o de una manera alusiva a través de una entidad concreta, la grandeza o el infinito se representa aquí a través de la medida de "mil *li*". Todavía es difícil imaginar o representar "mil *li*", ya que mil indica una cantidad que es bastante grande, pero al mismo tiempo es accesible e imaginable. Si no fuera así, si fuera demasiado grande, como "millones", el número no indicaría algo accesible, sino que parecería imaginario o fantástico. En oposición al pozo de agua, donde todo lo visible se puede capturar con una sola mirada, "mil *li*" está bastante lejos, es bastante distante. Podemos ver fácilmente la totalidad del borde del pozo a la vez, pero no podemos vernos ni representarnos a nosotros mismos algo que tenga el tamaño de "mil *li*". Está incluso más allá del horizonte y, por lo tanto, puede representar fácilmente el infinito, un infinito concreto, para distinguirlo de lo indefinido. En cierto modo, dado que se mide, aunque llevaría tiempo, podríamos llegar al final. Por eso sigue siendo algo concreto, aunque enorme. Aunque incluso esta distancia no puede agotar el ancho del océano (una distancia de mil *li* no es suficiente para medir su inmensidad), al menos nos da una idea de lo que no es, ya que nos dice que el océano es "más grande que eso", lo que nos da una medida que nos acerca a comprender su dimensión real. Aunque se utiliza la “vía negativa”, que siempre implica un cierto grado de misterio, sí se nos da una idea sobre cómo es la realidad del mar.

Así, la tortuga describe el mar, muy ancho, pero también muy profundo, en otro momento con la medida de "más de mil *li*". La profundidad es más problemática, porque, aunque sí podemos viajar continuamente para cruzar el mar, no podemos llegar a lo más profundo del fondo del océano. Hay una imposibilidad física, o al menos la había en aquellos tiempos. Y por esta razón la profundidad tiene una connotación más misteriosa, dado que es insondable. Parece más inescrutable, más incomprensible, más enigmática. Vamos aún más lejos del pozo, donde se describe que el agua y el lodo cubren los pies y los tobillos. El medio se describe aquí de una manera muy superficial, como poco profundo. En realidad, el pozo puede ser más profundo de lo que describe la rana, pero este animal sólo se preocupa por lo superficial, no por la profundidad, aunque sospechamos que el lodo, la mezcla impura de tierra y agua, llena la mayor parte del pozo, a diferencia del mar, constituido principalmente por agua pura.

Después del tamaño del mar, abordamos su volumen, y en particular la estabilidad o eternidad que viene como consecuencia de su tamaño. Cuando todos los ríos de la tierra se desbordan, cuando todas las aguas de la tierra desaparecen, el mar no se ve afectado de ninguna manera: su volumen

es tan grande que todas estas aguas terrenales, con sus altibajos, no lo afectan de ninguna manera. Ni la altura del agua, ni la forma o el emplazamiento de las costas se ven afectados. Esto significa, incluso más que las descripciones precedentes, que el mar está más allá de nuestro alcance e imaginación. En este caso, ninguna medida, ninguna magnitud le es aplicable, porque absolutamente nada le es comparable. Incluso la totalidad de todas las aguas en la tierra, que para nosotros los humanos representan una gran cantidad que no podemos medir, no es comparable al volumen de agua en el mar. Las aguas terrenales ya representan para nosotros un infinito, una gran cantidad, como se muestra en la inundación, un poderoso fenómeno natural, pero el mar es otro orden de infinito más allá de esto. Un infinito para el infinito, un infinito más allá del infinito.

En este orden de infinitos comenzamos a tocar lo absoluto en el sentido de que nada condiciona el mar. Es una realidad incondicional ya que nada lo afecta de ninguna manera. Es un absoluto en el sentido de que es total y completo y no parece faltarle nada ya que no está sujeto a ningún devenir, no está sujeto a cambios, no está sujeto al "más y al menos". No vemos nada que lo limite o lo restrinja. Nada es comparable, y en ese sentido, no tiene relación con nada más que consigo mismo. Pero este absoluto es bastante diferente del absoluto "occidental". Porque no es un absoluto como un dios, un absoluto trascendente, o un concepto puro que escapa a cualquier forma material y que es externo al mundo, siendo Dios la forma más común de lo absoluto en el pensamiento occidental, y algunas otras culturas. Tampoco hay algo tan absoluto como el universo, la entidad que contiene todas las demás entidades. Tampoco es un absoluto como la naturaleza, el principio por el cual ocurre todo, lo que encontramos de alguna manera en el principio del *dao*. En cierto sentido, es inmanente porque está presente en el mundo, pero en otro sentido, no es inmanente, ya que no está presente en todas partes en la manera en la que el "universo" o la "naturaleza" sí que son omnipresentes. Es un "absoluto" concreto y determinado, ya que uno puede permanecer fuera de él, como lo hace la rana en general en su "buena vida en un buen pozo de agua" o la tortuga durante la historia. El aspecto interesante de este absoluto, que no es absoluto, es la libertad que permite, por lo que uno tiene la opción de participar o no.

Otra forma en que el texto evoca la idea de infinito o absoluto es en la descripción del mar, cuando dice que nunca se altera ni cambia "ya sea por un instante o por una eternidad". Al hablar de esta manera, entendemos que el mar encarna algo trascendente ya que nunca cambia, nunca se modifica, nunca se pliega. Ignora incluso los límites de los tiempos: el mínimo absoluto que es el instante, y el máximo absoluto que es la eternidad. En este sentido, no es la perpetuidad lo que lo define, no es un tiempo que dure para siempre, sino una ausencia real de tiempo, una verdadera eternidad, una trascendencia. El mar no conoce ningún cambio, por lo tanto, permanece fuera de "este mundo", aunque todavía es un "objeto" concreto. Pero podemos decir que, a través de este símbolo, Zhuangzi nos invita a pensar en otro aspecto de la realidad que, no obstante, es la verdadera medida de la realidad, un criterio para juzgar todas las cosas. Y hace que el pequeño "mundo feliz de la rana" nos parezca ridículo definitivamente.

3 - Estupor

Al final de la historia, después de escuchar a la tortuga describiendo el mar, la rana está en estado

de shock total. “Cuando la rana del pozo derrumbado escuchó esto, se quedó estupefacta, sorprendida y completamente desorientada”. Este estado de asombro y estupor mencionado por Zhuangzi nos recuerda a la descripción que Platón hace de Sócrates en el efecto que este tiene sobre su interlocutor en varios de sus diálogos. Menón compara a este incansable interrogador, en uno de los intercambios más memorables de este diálogo de Platón, con un pez torpedo, una raya eléctrica. Este pez electrifica y entumece a su presa en silencio, como su interlocutor afirma que Sócrates hace a través de su aplicación magistral del proceso de interrogatorio, mediante el arte de la refutación. “Una cosa así me parece que ahora me has hecho tú; porque verdaderamente yo, tanto de alma como de cuerpo, estoy entorpecido, y no sé qué contestarte”. Un aspecto sorprendente de este “entumecimiento” es que, por lo general, tanto la rana como Menón tienen muchas cosas que decir, son bastante comunicativos. Lo vimos con la rana, en su larga descripción y en la apología de su felicidad en el pozo, donde está tan convencida de tener una sabiduría profunda que invita a la tortuga a compartirla con ella. Lo vemos también con Menón: "Y, sin embargo, he pronunciado muchos grandes discursos sobre la virtud delante de muchas personas, y lo he hecho muy bien, según mi propia opinión”. En general, este joven noble es bastante seguro de sí mismo, puede pronunciar largos discursos sobre la virtud, al igual que la rana sobre la felicidad. Menón encuentra a Sócrates tan asombroso en su capacidad de diálogo que le advierte: “como extranjero en una ciudad diferente, si haces este tipo de cosas te arrestarán por brujo”. Hay dos aspectos en esta “brujería”: por un lado, el poder de sus palabras, irresistible; por otro, el misterio de sus palabras, inexplicable. Y en ambos casos, la pobre víctima solo puede sufrir el efecto del discurso, como un simple sentimiento o emoción, observando el impacto que tiene sobre él, pero sin estar en la disposición ni en el estado adecuado para analizar lo que está sucediendo.

Sin embargo, tratemos de analizar el proceso que hace que pueda ocurrir una operación tan poderosa y cuál es el mecanismo o la razón para ello. Propongamos como nombre técnico para este fenómeno el concepto de “disonancia cognitiva”. La idea de la disonancia proviene de la música. Se refiere a una combinación de notas musicales que no suenan agradables juntas, que no parecen encajar de acuerdo con los principios armónicos. Uno escucha los sonidos y las notas, pero no parecen estar juntos en ese momento, lo que crea una distorsión emocional, sensible y cognitiva, como cuando recibimos información contradictoria. En un nivel más intelectual, la disonancia cognitiva ocurre en la vida diaria, como cuando percibimos algo que no debería percibirse, por ejemplo, que aparezca un elefante en el salón de nuestra casa. De hecho, nos sorprendería ver a este elefante, pero es más que una sorpresa: es un gran asombro, junto con algo de desconcierto, ya que lo que percibimos va totalmente en contra del sentido común y la experiencia. También puede ser cuando recibimos o experimentamos información que va totalmente en contra de nuestra experiencia, nuestras creencias, nuestros sentimientos o nuestro razonamiento. Más que perplejidad, hay una emoción fuerte, que de repente nos hace dudar de todo: de la realidad, de la razón, de nosotros mismos y de los otros. Nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos recibe una fuerte sacudida. Más que sentir dudas, experimentamos una fuerte sensación de confusión, ya que nuestros esquemas habituales dejan de funcionar. Una duda sería manejable si fuera sobre un tema en particular ya que podríamos reflexionar sobre ella. Esta

duda, sin embargo, no es manejable: sacude los cimientos de nuestra identidad y nuestra visión del mundo, y de ahí la sensación de confusión y de estupefacción: estamos abrumados por la información que estamos recibiendo.

Esta experiencia puede suceder accidentalmente, por ejemplo, si descubrimos que hemos sido traicionados por una persona muy querida, que probablemente no tenía intención de provocarnos este efecto. De hecho, este "amigo" probablemente trataría de ocultar la información. Pero el "arte de la brujería" que practican Sócrates, Zhuangzi y otros sabios, es el dominio de los procesos mentales, una comprensión profunda de los procesos psicológicos y de pensamiento humanos. De esta historia podemos decir que Zhuangzi es un practicante acostumbrado a este oficio. Él entiende lo que puede provocar este efecto: cuando se produce un cambio de paradigma, con sus efectos casi hipnóticos. Sócrates lo hace a través del interrogatorio, una técnica que a veces Zhuangzi también usa, pero esta vez lo hace describiendo una realidad impensable: el insondable Mar del Este. La rana, acostumbrada a su pequeño mundo, prisionera de él, nunca en su vida imaginó una perspectiva tan inmensa: la construcción de todo su mundo está en ruinas, sacudida en sus cimientos. No es que haya diferencia de tamaño entre los dos mundos, el de la rana y el de la tortuga, y no es que uno sea más grande que el otro, o mucho más grande que el otro: es el choque y la discrepancia total entre lo medible y lo inconmensurable, entre lo inmediato y lo trascendente, dos perspectivas radicalmente opuestas. La mera evocación de tal realidad es asombrosa para la pobre rana, hasta ahora tan satisfecha con su insignificante universo, saciada por su propia felicidad.

Como indicamos, no es un accidente que Zhuangzi describa un fenómeno de shock intelectual, con su efecto hipnótico, dado que esa dimensión performativa del discurso está en el corazón de sus escritos. Su manera no es solo la de explicar o demostrar, aunque esta dimensión pedagógica no está ausente de sus obras, sino más bien provocar y asombrar para suscitar una conversión en el lector, rompiendo con el sentido común, la opinión común, una opinión común que es tendenciosa, mezquina y carente de integridad. La idea es superar un estado mental que es banal, tanto emocional como cognitivamente, como vemos en la rana, que tiene una cosmovisión reducida y emociones infantiles o primitivas. Y tal conversión no puede producirse sin una fuerte perturbación o incluso un choque. Inevitablemente, tal conversión producirá estupor, ya que los mecanismos mentales habituales ya no funcionan. Un estupor que, igual que para Platón o para la filosofía zen, es una condición para mejorar los procesos mentales. ¿De qué otra forma podría reaccionar la pobre rana cuando descubre la increíble realidad que la tortuga le describe, superando infinitamente su pequeño mundo? Aunque Zhuangzi muestra su personalidad sarcástica, ya que este estupor, en lugar de ayudar a la pobre rana, la deja en su estado de imbecilidad beata: saltando, descansando en un agujero, buceando y nadando, deslizándose en el barro y revolcándose en él.

4 - Junzi y xiǎorén: caballeros y personas pequeñas

En esta historia, dos personajes se oponen de una manera visible en su estatus intelectual, existencial y moral. Esta oposición entre una persona "grande" y una persona "pequeña" es un

tema tradicional recurrente. En la filosofía clásica china, el ideal humano se expresa a través del término *Junzi*, que literalmente significa "Hijo del Señor", y por lo tanto, alguien noble o elitista. Ya encontramos este término en el Rey Yi y Confucio lo usa regularmente. Pero se debe tener en cuenta que uno de los principales impactos culturales que supone el cambio de paradigma confucianista es valorar a la persona ya no tanto por su linaje o estamento formal, sino más bien por su valor intelectual y moral, no solo desde un punto de vista teórico, sino también en la transformación sociológica real de la estructura de poder. A través de la importancia otorgada a la educación, la superación personal y los exámenes, las personas talentosas de los estratos inferiores tendrán acceso a las estructuras de poder y se convertirán en los consejeros reales de los príncipes y otros dirigentes aristocráticos. Una transformación que se convertirá en un principio dominante en la evolución de la sociedad china. Por lo tanto, la "persona superior" designada por el término *junzi* cada vez se refería más a un "espíritu elevado" que a alguien que haya heredado un título de sus ancestros. En este contexto, también podríamos mencionar el hecho de que se otorgó cierta legitimidad a los hombres que, en la lucha por el poder, derrocaban a la dinastía que imperaba, afirmando que habían perdido el "mandato del cielo". A la dinastía Zhou se le ocurrió este concepto, con la idea de que solo podía haber un gobernante legítimo de China al mismo tiempo, y que este gobernante necesitaba la bendición de los dioses. Utilizaron este concepto para justificar el derrocamiento de la dinastía Shang, y su posterior gobierno (1046-256 a. C.). La idea del mandato del cielo fue reforzada por la enseñanza confucianista, ya que se ajustaba precisamente a su idea de que el valor estaba determinado por las acciones y el comportamiento de uno, y no por su linaje.

En el confucianismo, la personalidad ideal es el *sheng*, traducido al español como sabio o sensato. Sin embargo, dado que la sabiduría es difícil de lograr, Confucio creó al *junzi*, el caballero, un estado que más individuos podrían alcanzar. El *junzi* queda en segundo lugar, después del sabio, en la jerarquía de valores. Hay una serie de características típicas de los *junzi*. No debe temer a la pobreza, por lo tanto, no debe buscar la riqueza como un objetivo. Es un hombre de acción, de buenas obras, más que un hombre de habla, por lo tanto, debería hablar poco, ya que las acciones son más reales que las palabras y se sospecha del vacío y del espejismo del habla. El *junzi* debe ser leal y obediente, ya que tiene que integrarse en la estructura de poder y ser respetuoso con la autoridad (un punto, entre otros, que será problemático para los taoístas, y en particular para Zhuangzi). Por supuesto, tiene que ser un erudito, por lo que tiene que educarse a sí mismo, intelectual y moralmente. Debe aprender a ser dueño de sí mismo, no permitiendo que sus deseos, miedos y emociones diversas dirijan sus pensamientos, sus acciones y su vida. Un valor central es el *ren*, que significa benevolencia o altruismo, la que es una característica clave del ser humano virtuoso, la expresión hacia el exterior de los ideales confucianistas. La idea es que todos nacen con el sentido del *ren*, pero algunos lo desarrollan más que otros. Confucio describió una vez *ren* en los siguientes términos: "uno no debería ver nada inapropiado, no escuchar nada inapropiado, decir nada inapropiado, no hacer nada inapropiado". Para resumir, para ser un líder político, los *junzi* deben expresar posiciones éticas y morales superiores mientras obtienen la paz interior a través de la virtud. Al actuar virtuosamente, el *junzi* compromete a todos a seguir su ejemplo, es apreciado e incluso admirado por su carácter moral.

En oposición a esto, el *xiǎorén*, “persona pequeña”, ignora o ni siquiera comprende el valor de las virtudes, vive en una mera modalidad de supervivencia y solo busca ganancias inmediatas, ya sea riqueza, fama, poder o simplemente placer sensual. La persona pequeña es egoísta, ignora la dimensión colectiva de su existencia. No se desafía a sí mismo, existencial o cognitivamente. No es reflexivo, por lo tanto, no evalúa ni analiza su propia vida y sus acciones, no toma en consideración las consecuencias sociales de sus acciones, solo visualiza la realidad en el corto plazo. Si el gobernante está rodeado de *xiǎorén* en lugar de *junzi*, su gobierno y su gente sufrirán debido a la influencia de su mentalidad pequeña. Para Confucio, el gobierno debería funcionar como una familia, tanto desde el punto de vista del sentido de una comunidad fuertemente unida, con un objetivo común, como desde el principio del respeto filial o la piedad, con una jerarquía bien establecida, basada principalmente en la edad.

Zhuangzi mantiene numerosos aspectos de los valores confucianistas, por ejemplo, la elevación del pensamiento, la obligación moral y la integridad intelectual. Pero hay un punto importante de discordancia, en torno al estado y el marco de la identidad humana individual. Esta transformación se produce al rechazar la necesidad de estructuras sociales, instituciones, conocimientos, tecnologías y prácticas culturales, en favor de una lealtad a la ley y el poder cósmico o natural que sea accesible para el individuo: existe un poder humano interno, innato y universal, derivado del *xing* (potencia vital), que está conectado a los ciclos naturales del *dao* cósmico. Esta noción de una vida floreciente no debe confundirse con una vida “exitosa”: a Zhuangzi no le atrae el éxito mundano. Una vida floreciente puede parecer bastante poco atractiva desde un punto de vista tradicional o confucianista. Una “buena persona” puede muy bien renunciar a la ambición social y retirarse en un estado de pobreza relativa para cuidar de sí mismo y cultivar su propio *xing*.

Zhuangzi espera que cada individuo pueda llegar a su yo trascendental, además de a la libertad asociada a este yo transcendente. Promueve un ideal de libertad espiritual a través del cultivarse a uno mismo. Por esto, opone al conocimiento y a la cultura frente a la vitalidad personal y a los poderes innatos del individuo. Critica la educación formal, que para él es inútil y pequeña, a favor del conocimiento práctico, como una especie de nueva naturaleza adquirida, que transforma al ser, conectándolo con la realidad del mundo, con el *dao*. El objetivo, por lo tanto, no es que los individuos se separen, sino que sean manifestaciones del funcionamiento de un *dao* compartido. Tal filosofía lleva un punto de vista individualista básico. Asume que el valor más fundamental reside en lo que los humanos poseen de manera innata y en lo que es naturalmente accesible para cada individuo. La capacidad de distanciarse de la sociedad, de sus obligaciones y rituales, se convierte, por lo tanto, en un criterio crucial para convertirse en un *junzi*. Uno puede vivir dentro de la sociedad, pero no permitir que los rituales y las obligaciones determinen su vida diaria. El lector reconocerá fácilmente al *xiǎorén* en la rana que solo está preocupada por su pequeña comodidad y sus pequeños asuntos, viviendo en un mundo pequeño y limitado, del cual está muy orgullosa, mientras que la tortuga *junzi* está conectada al océano infinito, teniendo acceso a la realidad fundamental de las cosas. No es de extrañar que la pobre tortuga se sienta muy claustrofóbica en el pozo de la rana. Como conclusión, deberíamos prestar atención al hecho de que cuando el animal grande intenta entrar en el “paraíso de la rana”, se atasca y sus patas se

doblan rápidamente. Esta alegoría nos explica cómo una “gran persona” puede llegar a atascarse en el “mundo pequeño”. Al igual que en Platón, cuando el hombre que escapó del mundo de las sombras y vio la luz regresa a la cueva y no puede funcionar correctamente, por lo que los demás se ríen de él y finalmente lo matan. Por lo tanto, la tortuga se ve incómoda y torpe en el pozo de agua. Probablemente esta sea una de las razones principales por las que la mayoría de las personas no están tentadas a convertirse en j*unzi* y prefieren seguir siendo *xiǎorén*: el segundo parece más normal, más placentero y más exitoso. El primero parece bastante extraño e inadecuado.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Es feliz la rana?

2. ¿Es interesante la vida de la rana?

3. ¿Por qué la rana está completamente desorientada al final del relato?

4. ¿Entiende la tortuga la felicidad de la rana?

5. ¿Cuál es la diferencia entre la rana y la tortuga?

6. ¿Fue cruel la tortuga con la rana?

7. ¿Podría la rana vivir en el océano?

8. ¿Por qué la tortuga describe el mar?

9. ¿Es la tortuga más libre que la rana?

10. ¿Por qué la rana prefiere la finitud del pozo a la infinitud del mar?

Preguntas de reflexión

1. ¿Es la ignorancia una bendición?

2. ¿Por qué a la gente le gusta la comodidad?

3. ¿Debe uno compararse con los demás?

4. ¿Es la banalidad una característica habitual en la existencia humana?

5. ¿Por qué nos asusta el infinto?

6. ¿Limitamos nuestro propio horizonte?

7. ¿Hay personas que están mejor “en un pozo”?

8. ¿Es la felicidad el fin último de la vida?

9. ¿Somos prisioneros de nuestro entorno?

10. ¿Es mejor la infinitud que la finitud?

Los monos

Agotar el poder mental de uno tratando de hacer que todas las cosas sean diferentes y estén separadas sin darse cuenta de que son todas iguales. Esto se llama “tres por la mañana”. ¿Qué quiero decir con “tres por la mañana”? Un criador de monos estaba repartiendo bellotas a los monos y les dijo: “De ahora en adelante, recibirán tres por la mañana y cuatro por la noche”. Los monos estaban furiosos. “Bueno, entonces", dijo, “tendrán cuatro por la mañana y tres por la noche”. Los monos estaban encantados. No hubo cambios en la realidad detrás de las diferentes palabras y, sin embargo, los monos respondieron con alegría o enfado, haciendo un gran uso de sus emociones. Por tanto, el sabio pone todo en armonía a través de la afirmación y la negación, mientras lo apoya en el equilibrio del cielo: esto se llama “caminar por un camino doble”.

1- Indeferentismo y determinismo

Se comparan u oponen dos perspectivas en esta historia. Dos actitudes que podríamos llamar “indiferentismo” y “determinismo”. Es una expresión habitual en el lenguaje común y en la vida cotidiana afirmar sobre algún cambio o alternativa que “no cambia nada” o que “es lo mismo”. En ese momento específico, cuando se utiliza esta expresión, podemos imaginar que alguien acaba de tener una iniciativa, ya sea para sustituir una idea por otra, para reemplazar una acción por otra o para cambiar una formulación por otra.

Y en este punto, su interlocutor, crítico, afirma que tal iniciativa es una bobada, es inútil o carece de sentido. Si hay un cambio, es puramente de forma, no de contenido y constituye una modificación superficial, por lo que este cambio de forma en realidad no modifica nada. Al mismo tiempo, la persona que propone o promueve la transformación piensa que este cambio realmente va a suponer una diferencia. La diferencia entre ambas propuestas en este punto podría no apoyarse tanto en el hecho de que exista o no alguna diferencia formal, lo que es bastante difícil de negar aunque solo sea por la diferencia de palabras, sino por la importancia o la sustancialidad de la misma. Para el partidario de la “no diferencia”, este cambio, si es que hay un cambio, es equivalente a un “valor épsilon”, una cantidad matemática considerada insignificante en una ecuación, que por lo tanto puede descartarse como inexistente e ignorarse. Una de estas diferencias típicas de perspectiva se encuentra en la idea de “debate semántico”, cuando una persona quiere reemplazar una palabra o expresión por otra, y su interlocutor responde que es una propuesta inútil o un debate irrelevante.

Según Leibniz, el indiferentismo es una forma de libertad mental: libertad de indiferencia, según la cual “nada nos obliga a tomar partido por un lado u otro”. Kant también defiende esta posición, porque “implica trabajar en nosotros mismos, ya que entonces tenemos que evaluar las condiciones de posibilidad de la razón, examinando su funcionamiento y sus objetos”. Proudhon afirma que “es la extrema libertad de nuestra razón, no la inercia de nuestra inteligencia, lo que nos lleva de vuelta al indiferentismo, atenuando las pasiones, un posicionamiento solo capaz de mantener nuestra voluntad fuera de las rutinas establecidas”. El indiferentismo de hecho nos permite escapar de la mecánica de las polaridades fijas.

A menudo, la oposición de las perspectivas sobre la importancia o no importancia de un cambio, la sustancialidad o la insustancialidad de un reemplazo, puede influir en intereses intelectuales más bien pequeños, pero también puede tener implicaciones más importantes. Por ejemplo, en el ámbito político, uno puede afirmar escépticamente que “votar no va a suponer ninguna diferencia, ya que todos los políticos son iguales, sin importar de qué lado estén, ya que son solo una panda de gente sedienta de poder”. Por otro lado, el fatalista declarará que “no vale la pena ir al médico, porque todos moriremos en cualquier caso”. Uno podría estar en desacuerdo con cualquiera de estos dos puntos por diferentes razones y defendería la “diferencia”. A esto lo podemos llamar “determinismo”: la determinación de una posición preferida. En esta historia, Zhuangzi critica a los seres humanos, quienes, al igual que los monos de esta historia, dan importancia a lo que no tiene importancia. Ven un sentido en lo que no tiene sentido. En el absoluto, “tres bellotas por la mañana y cuatro por la noche” es una propuesta diferente de “cuatro bellotas por la mañana y tres por la noche", y hay muchas razones por las cuáles uno podría pretender hacer un problema de esto. Después de todo, uno podría decir que tiene más hambre por la mañana que por la noche. Y así es para muchos objetos de disputa: en el absoluto siempre se puede encontrar una diferencia entre las perspectivas que se presentan como opuestas, siempre se puede encontrar la realidad en un desacuerdo. Pero el problema que plantea Zhuangzi, al presentarnos como ridículo el comportamiento del mono, es que atribuimos valor a asuntos que no tienen contenido, al menos no un contenido efectivo. Nos desviamos del tema principal y, como consecuencia, probablemente no valoramos lo que debería valorarse, ya que carecemos de un sentido de la perspectiva. Deberíamos distinguir lo “esencial” y lo “accidental”, según Aristóteles, pero de hecho somos fácilmente engañados, nos engañamos fácilmente a nosotros mismos, y tomamos por una realidad sólida, robusta y confiable lo que es meramente fugaz, incidental y periférico.

Así, Zhuangzi, a través de sus críticas, nos dice que nuestra facultad de juicio es defectuosa, la forma en que valoramos las cosas es inherentemente problemática. Aunque podríamos afirmar que esta es una crítica común entre filósofos de todo tipo, tanto en el hecho de que “comúnmente atribuimos valor a lo que no tiene valor”, como en su corolario: “comúnmente no atribuimos valor a lo que tiene valor”. Por lo tanto, podemos afirmar que Zhuangzi preferiría ser un indiferentista, en el sentido de que hay una tendencia fuerte en su trabajo a desacreditar muchas distinciones que la gran mayoría de nuestros hermanos y muchos filósofos consideran importantes. Además, su desprecio y sus críticas a la política, al lenguaje, a las costumbres y rituales o al conocimiento, tenderán a apuntar en esta dirección.

2 - Atención e indolencia

Zhuangzi preferiría invitarnos globalmente a una posición existencial y psicológica “indolente”, más que a una posición “atenta”, que preocuparía nuestra mente y movilizaría nuestras emociones de una manera inútil. La perspectiva taoísta que representa coincide en este sentido con la estoica ataraxia promovida por muchos filósofos griegos: la paz del alma debe ser un punto central a tener en cuenta en nuestra existencia, en nuestros pensamientos y acciones. Debemos tratar de llegar lo más cerca que podamos a un estado de calma y serenidad. Una de las condiciones para esto es

aceptar la realidad del mundo y no preocuparse por los detalles, o no tratar de cambiar cosas que no se pueden cambiar, que no deberían cambiar o que no hacen una diferencia real. En el caso de la historia, podemos juzgar que la diferencia es insignificante para los monos y que no tienen poder para cambiar la situación, ya que están en cautividiad.

Según la historia, los monos atribuyen más valor a una de las dos formulaciones dadas. Esto es desde un punto de vista cognitivo. Desde un punto de vista psicológico, están más apegados a una formulación que a la otra, lo que se puede llamar apego, atención o aferramiento. Esta actitud mental, esta atención emocional, les afecta mucho, ya que provoca en ellos alegría o ira de manera alterna. En este caso, la alegría no es mejor que la ira, al contrario de lo que la opinión popular podría pensar, ya que esta alegría no tiene un contenido real, como criticaría Spinoza. Además está el hecho de que esta alegría se basa en una ausencia de conciencia. De hecho, el guardián de los monos es listo porque, con un coste muy bajo, consigue que los monos estén contentos y les hace estar de acuerdo con su nueva política. También podríamos defender la tesis de que este hombre muestra empatía, mostrando su benevolencia al tener en cuenta la subjetividad de los animales, incluso si su alegría puede considerarse, desde un punto de vista objetivo y externo, como nociva ya que es superficial y fugaz. Pero esto puede considerarse desde una "perspectiva cuidadosa" una forma de empatía: hacer que el otro sea alegre, a pesar de que su alegría es infundada y descerebrada: después de todo es alegre y, ¿quién eres tú para juzgarlo?

Un aspecto importante de la posición de Zhuangzi está relacionado con lo que podríamos llamar inteligencia emocional. Una famosa cita de su autoría afirma que "las relaciones entre caballeros son tan insípidas como el agua, las de la gente pequeña son melosas como el vino dulce". Sin embargo, la "falta de sabor" del caballero le permite tener una relación cercana y más profunda con los demás, mientras que la dulzura del hombre pequeño conduce al desafecto. Esto nos recuerda la idea de Platón de que hay tres tipos de amistad: la amistad basada en el placer, la amistad basada en la utilidad y la amistad verdadera, siendo esta última de una naturaleza bastante indefinida, pero que en cualquier caso implica verdad y autenticidad. Lo mismo ocurre con Zhuangzi, que da prioridad a la justicia para mantener la amistad o cualquier otro tipo de relación, una actitud que es "clara y pura como el agua". La explicación más simple para esta tesis es que el placer o la utilidad implican algún tipo de expectativa, una dependencia de factores externos y una sensación de satisfacción inmediata, y que por tanto solo puede conducir a algún tipo de insatisfacción o decepción. Esto se produce por diferentes razones. Primero, no dependemos de nosotros mismos, sino de un objeto externo para ser felices. En segundo lugar, nos centramos en tener algo, en una forma de posesión, y no en nosotros mismos (la oposición clásica entre "tener" y "ser"). Tercero, confiamos en objetos que no tienen estabilidad, ya sea porque en esencia no pueden durar o porque dependen de un poder externo que está fuera de nuestro control. En ambos casos, si dependemos de la presencia de estos objetos para tener paz en el alma, corremos el riesgo de ser infelices por la ausencia de estos objetos, frustrados por su desaparición, o ansiosos porque incluso si están presentes, podrían estar ausentes, no sabemos cuándo ni cómo ni tenemos una forma real de evitar esta desaparición.

Por supuesto, si imaginamos que la primera noticia que se les dio a los monos implicaba una reducción en la cantidad de comida que se les proporcionaba, entenderemos sus reacciones emocionales y que les llevase la ira. La comida es una necesidad, la supervivencia tiene una importancia fundamental y cualquier reducción en el suministro proporcionado por las autoridades necesariamente provocará una sensación de incomodidad, tanto fisiológica como psicológica. Sin embargo, si no podemos cambiar nada acerca de una situación que nos viene dada, ¿qué sentido tiene que nos enfademos por ello? O es posible hacer algo, o no es posible, pero en ninguno de los casos tenemos razones para dejar que la situación afecte nuestro propio estado mental. Por un lado, no ayuda a hacer nada, y en segundo lugar, nuestro sufrimiento, si lo hay, solo puede hacerse mayor. Y en la historia de los monos, la consecuencia de la "nueva política" no puede haber sido demasiado "catastrófica" ya que la "segunda versión" de la nueva política sí parecía complacerles. Aunque se puede argumentar aquí que la plasticidad natural de la mente al final puede hacernos aceptar cualquier situación dada, no importa cuán intolerable sea. Pero el objetivo de la historia es hacernos determinar conscientemente si debemos o no "aceptar" o "preocuparnos" por una situación determinada. En otras palabras, darnos el poder de determinar de forma autónoma nuestro propio estado interno. Y esta es la idea de tener "atención indolente". Probablemente podríamos resumirlo con el principio de reemplazar la atención o el "cuidado psicológico" por un "cuidado cognitivo". Esto implica preocuparse de hacer juicios deliberados y apropiados sobre el mundo que nos rodea y sobre nosotros mismos, en lugar de sufrir reacciones impulsivas y emocionales, inconscientes e incontroladas.

3 - Manipulación y poder

El guardián de los monos es, ciertamente, un hombre inteligente, aunque debemos tener en cuenta que, en cierto modo, "guardar" es manipular, ya que es una forma de ejercer control. Consigue convencer a los monos para que acepten el nuevo estado de cosas, para que acepten su nueva dieta empobrecida, simplemente convocando el poder de las palabras y utlizando procesos de manipulación mental. Podríamos preguntarnos por los mecanismos mediante los cuales opera este proceso de conversión y su dinámica psicológica e intelectual. Tratemos de describir la secuencia interna de eventos. Al principio, los monos reciben una mala noticia: la historia no nos lo cuenta, pero visiblemente, les dijeron que tendrían menos comida que antes. De lo contrario no se habrían molestado al escuchar esta información. Se enfadaron, probablemente por una mezcla de varias razones: tener menos comida, que se les imponga una ley arbitraria, sentirse víctimas, etc. No debemos olvidar que en la historia esos animales viven en una jaula, una situación que ya de por sí implica una cierta sensación de infelicidad, de resentimiento y de impotencia. Una situación dolorosa, especialmente para los monos que en su entorno natural disfrutan corriendo y saltando entre las ramas, de árbol en árbol. Frente a esta situación de ira y de revolución, el guardián decide simplemente cambiar el orden de la dieta, una táctica barata, pero por alguna razón sospechaba que este truco funcionaría. La pregunta sigue siendo: ¿por qué funcionó? ¿Qué sabía el guardián sobre los monos que le hizo pensar que su estrategema funcionaría? ¿O qué hizo que los monos fueran tan predecibles? Aquí hay diferentes razones que podrían explicar el éxito del artificio. Primero, los monos, que, como prisioneros que son, tienen una baja autoestima, se sintieron

reconocidos: después de todo, el guardián los escuchó, ya que se tomó la molestia de repensar su proyecto, cambiar de opinión y proponer una nueva dieta. En segundo lugar, tienen una sensación de libertad y poder cuando obligan al guardián a cambiar algo simplemente expresando su descontento hacia su propuesta inicial. Tercero, reaccionaron a la "impresión inicial", un fenómeno bien conocido en psicología, donde los datos o estímulos iniciales configuran la percepción de los siguientes eventos. En este caso, cuatro bellotas al principio y tres más tarde pueden percibirse inmediatamente como más satisfactorias que tres bellotas y cuatro más tarde, ya que hay "más de inmediato". Cuarto, los monos reaccionan de manera emocional, con mucha fuerza, pero las reacciones emocionales cansan, debido a su naturaleza estresante, lo que supone un desgaste en la mente y el cuerpo por el que no pueden mantenerse durante mucho timpo. Por lo tanto, existe una tendencia natural en la mente de buscar, conscientemente o no, algún tipo de alivio para salir de este funcionamiento doloroso e intenso a la mínima oportunidad. En este caso, la oportunidad viene dada por la "nueva" propuesta. Quinto, los monos sufren de lo que se puede describir como inestabilidad emocional. Contrariamente a la razón, que proporciona calma y serenidad, una mente emocional está en un estado de agitación permanente, poco propensa a pensar, y debemos recordar que, en la cultura china, el mono es precisamente un símbolo de este funcionamiento descerebrado, dada su agitación emocional y mental. Y esta agitación es frágil y fácilmente manipulable.

Entonces, podríamos preguntarnos por qué Zhuangzi nos cuenta esta historia en la que se describe una situación de manipulación y engaño. Sabemos que él no es una especie de Maquiavelo que nos está diciendo cómo obtener y mantener el poder sobre nuestros semejantes. Por ejemplo, podríamos aprender de esta historia que el contenido no importa tanto y que la forma lo es todo, la presentación, el "efecto" como podrían llamarlo los expertos en comunicación o "ilusionistas" contemporáneos. "El masaje es el mensaje", reinterpretando la famosa expresión de Marshall McLuhan. Clásicamente, para manipular, se deben presentar diferentes opciones, sin importar cuán insignificantes sean. El guardián proporciona suficiente margen de maniobra o libertad para dar a las "víctimas" un sentido mínimo de libertad y poder.

A Zhuangzi no le gusta el poder, al menos en el sentido de autoridad. Lo rechaza y lo critica de muchas formas diferentes. Pero él promueve el poder en el sentido de *de*, el poder interno otorgado a todos por el *dao*, lo que le da a cada ser una cierta integridad y autonomía. Un poder personal que fácilmente olvidamos o abandonamos. Criticaría el *potestas*, el poder ejercido sobre otros, pero apoyaría *potentia*, el poder del yo, su potencialidad. Por lo tanto, no es tanto que nos invite a pensar desde el punto de vista del guardián, sino más bien desde el punto de vista de los monos. Nos invita a contemplar la impotencia, la infelicidad y el ridículo de este animal, encerrado en su propia pequeñez y estupidez. Un mono que se balancea entre las necesidades de supervivencia y el comportamiento neurótico. Todo esto constituye la "intención" que para él nos impide alcanzar el "camino del cielo" y que nos mantiene siendo demasiado humanos. O los monos tienen que aceptar la realidad de la situación, al menos por el momento, o deben actuar de una manera más libre y creativa. Pero la forma en que reaccionan es bastante primitiva, irreflexiva y carece de la "respiración", que para Zhuangzi es nuestra forma de poder de acceder al *dao*, para

liberarnos y obtener tranquilidad.

El guardián no representa para él un ideal del ego en el sentido de que es un gran manipulador. Pero él es un maestro, un proveedor, en el sentido de proveernos de un cierto grado de conciencia, y en un sentido es “divertido”. La dimensión humorística de sus palabras y comportamiento representa el poder y la libertad de quien sabe cómo nos apegamos a las palabras, cómo nos aferramos a las ideas preestablecidas, cómo nos reducimos a algunos miedos y pretensiones ridículas. El personaje que algunos lectores pueden ver como un ser cínico y manipulador es para Zhuangzi un maestro de la vida, mostrándonos, aunque de manera cruel, cómo nos quedamos atrapados de una manera flagrante y ridícula en nuestros pequeños cálculos. Pero, por supuesto, tendremos una fuerte tentación de identificarnos con los monos y de encontrar alguna justificación, emocional e intelectual, para el comportamiento patético de estos animales tan humanos.

4 - Estático y dinámico

El apego psicológico que hemos descrito hasta ahora no es algo que solamente afecte a nuestra subjetividad y a nuestro estado mental: afecta también a nuestra capacidad de pensar, a nuestra capacidad de efectuar juicios adecuados. Zhuangzi trata de advertirnos acerca de este apego cognitivo, lo que él llama “unirnos al conocimiento exclusivo de una cosa”, que significa mantener una visión definida o una idea particular sobre un tema o fenómeno. Él es muy crítico con la inanidad de las ideas fijas y con sus consecuencias en nuestros discursos y comportamiento. Nos proporciona el ejemplo del debate permanente entre escuelas filosóficas, donde los individuos y los esquemas intelectuales se oponen entre sí. “Entonces tenemos las ideas confucianistas y mohistas de 'correcto' e 'incorrecto'. Lo que uno piensa que está bien, el otro piensa que está mal. Lo que uno piensa que está mal, el otro piensa que está bien”.

Él llama a este principio general el de “esto es esto y aquello es aquello”, donde las proposiciones contrarias se excluyen mutuamente. Y de esto viene “la avalancha de retórica que permite a los hombres inventar planes astutos y sembrar calumnias venenosas, la charlatanería de 'duro' y 'blanco', la malvada combinación de 'igual' y 'diferente', que desconcierta la comprensión de los hombres comunes.” “Duro y blanco” fue un tema común de debate entre académicos y diferentes escuelas intelectuales, debatiendo la posibilidad o imposibilidad de combinar predicados de un objeto dado. El principal problema con el habla, como él lo explica, no es que nombremos o describamos cosas, sino que terminamos creyendo en palabras, nuestras palabras o las palabras de otros. Esperamos que el discurso nos proporcione una descripción incuestionable de la realidad, alguna formulación a la que poder aferrarnos, palabras que podamos repetir con la máxima precisión. Con demasiada frecuencia, nos aferramos a diferencias y distinciones que no tienen sentido y estamos siempre listos para luchar por ellas. Esta postura denota que nuestra tranquilidad es bastante frágil, porque nos apegamos emocionalmente a asuntos triviales, y que estamos listos para luchar por nada, por asuntos completamente secundarios, o más bien por teorías formales y abstrusas. Somos inestables e infelices, y fácilmente manipulables, porque atribuimos valor a los hechos, a las tesis, a los fenómenos y a las palabras que en realidad no

tienen tal valor intrínseco.

En oposición a esta postura, para pensar realmente, debemos saber que “esto es esto y aquello es aquello”, pero también debemos aprender lo que podríamos denominar pensamiento dialéctico: “esto también es aquello y aquello también es esto”. De hecho, todo tiene su “esto”, y todo tiene su “aquello”, y hay algún tipo de principio de identidad, donde las cosas son lo que son y no otra cosa. Desde el punto de vista del “aquello” no se puede ver el “esto”, pero a través de la comprensión puedes conocerlo. La comprensión es lo que le permite ver qué cosas son de una determinada manera. Pero más adelante, uno debe comprender también un principio más profundo: que “esto” viene de “aquello” y “aquello” depende de “esto”, es decir que “esto” y “aquello” se paren mutuamente. También encontramos este principio en la filosofía griega, por ejemplo en Heráclito, quien sostenía, en su mundo permanentemente cambiante, que las cosas opuestas son idénticas y, por lo tanto, concluyó que todas las cosas son y no son al mismo tiempo. Este es un posicionamiento que parece escapar de la lógica, lo que es una razón para que este pensador fuera llamado “el oscuro”. Sócrates, en su ejercicio dialéctico, demostraba cada vez que las cosas son lo que son dentro de una relación con lo que no son. Y Aristóteles escribe más tarde que “los opuestos nacen juntos”. Pero el camino y las habilidades necesarias para convertir “esto” en “aquello” podrían ser difíciles de ver, por lo que Zhuangzi especifica que “para poder pasar de correcto a incorrecto y de incorrecto a correcto, tienes que ser verdaderamente perspicaz”.

Como principio general, escribe: “no seas una cosa para las cosas, vuelve al origen de las cosas”. Esto significa que una vez que hemos determinado la “coseidad” de algo, hemos elegido una opción específica para describir y comprender ese algo. La fijación que le atribuimos repercute en nosotros mismos y también nos convertimos en una entidad fija. Dejamos de pensar, dejamos de existir, dejamos de estar vivos. El *dao* puede ser el origen de las cosas, pero también puede pensarse como la forma en la que surgen las cosas, los seres o los fenómenos, el principio generador, la dinámica de la existencia. Y cuando nos colocamos en esta perspectiva, nos damos cuenta de la inanidad de las oposiciones, la superficialidad de las distinciones. Esto no implica que debamos caer en una visión relativista y vaga del mundo, donde reina la indiferencia y la confusión, dado que esas diferencias sí capturan algo de la realidad, de una realidad que no debemos ignorar. Pero no debemos eregir esas diferencias como si fueran algún tipo de absoluto, ni verlas como que se sustentan a sí mismas, ni como verdades categóricas. Debemos entender el alcance convencional y limitado de esas distinciones. Para describir la distinción entre la forma habitual de pensar, y lo que Zhuangzi o Heráclito proponen, para distinguir esas dos visiones del mundo, podríamos usar la oposición entre los conceptos de estático y dinámico. En general, debido a una especie de inclinación natural hacia la estabilidad, un deseo de comodidad o una forma de pereza o de inercia, la mente está inclinada a tomar las cosas “tal y como son”, lo que significa tomar las cosas como nos parecen, obedeciendo a nuestra subjetividad, a nuestras intenciones, a nuestra primera impresión inmediata, a menudo relacionada con el placer y la inmediatez. Es difícil para nosotros, y bastante inquietante, tomar las cosas dentro del contexto de su génesis, como un momento en un proceso, como resultado de una causa, dentro de un marco al que podríamos denominar la “visión general”. Con demasiada frecuencia preferimos atarnos al

significado o a la realidad más obvia, una representación mental separada y fija, y aferrarnos a ella. Así, al igual que los monos de esta historia, estamos felices cuando la realidad se ajusta a nuestras expectativas y tristes cuando hay una discrepancia, sin comprender realmente lo que está sucediendo.

Desde los diferentes puntos de vista que hemos desarrollado hasta ahora, podemos comenzar a entender por qué Zhuangzi critica que desperdiciemos nuestra energía cognitiva y emocional: “agotar el poder mental de uno tratando de hacer que todas las cosas sean diferentes y estén separadas sin darse cuenta de que son todas iguales”. En realidad, desde el punto de vista del *dao*, desde el punto de vista del origen, desde el punto de vista de los principios por los cuales surgen las cosas, todas las cosas son una. Pero luchamos, por alguna extraña razón, para verlos como distintos, creemos y queremos creer que las cosas están separadas, aunque la realidad y la razón nos muestren lo contrario. Esa es la moraleja de esta historia de “los monos” que viene a ilustrar nuestra necedad. Y como conclusión de esta historia, Zhuangzi nos dice que: “por tanto, el sabio pone todo en armonía a través de la afirmación y la negación, mientras lo apoya en el equilibrio del cielo: esto se llama 'caminar por un camino doble'”. No quiere abolir la “afirmación” y la “negación” y no quiere llegar a una posición nihilista donde “todo es lo mismo”, una situación en la que nuestras mentes, pensamientos y acciones serían inútiles. Al mismo tiempo, una armonía sin opuestos para armonizar sería vacía e impotente. Necesitamos pasar por la afirmación y la negación y articularlas, vivirlas, disfrutarlas y buscar la armonía entre ellas. El “equilibrio del cielo” no significaría nada, si de hecho no hubiera nada que equilibrar. Y desde aquí se desarrolla la idea de “caminar por un camino doble”. Por lo tanto, Zhuangzi no nos pide que renunciemos a nuestra propia humanidad, ni la neguemos, sino que podamos percibirla desde el punto de vista de los “cielos”, para adentrarnos y vivir este “doble camino” al que los humanos estamos condenados, en oposición a los animales que solo conocen la necesidad, el camino del *dao* y de alguna manera ignoran lo que es la separación y la distancia.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Por qué los monos están contentos con el cambio de dieta?

2. ¿Por qué los monos no entienden lo absurdo del trato?

3. ¿Es listo el guardián de los monos?

4. ¿Enseña el guardián algo a los monos?

5. ¿Dónde podemos ver el “caminar por un camino doble” en la historia?

6. ¿Consiguen los monos lo que quieren?

7. ¿Hay alguna diferencia entre la primera y la segunda propuesta?

8. ¿Son humanos los monos?

9. ¿Por qué los monos son tan emocionales?

10. ¿Es el guardián de los monos virtuoso?

Preguntas de reflexión

1. ¿Un manipulador tiene alguna debilidad?

2. ¿Por qué la gente se centra en los detalles?

3. ¿Por qué a veces no nos damos cuenta de lo que es más obvio?

4. ¿Debe uno luchar para satisfacer sus deseos?

5. ¿Cómo distinguimos lo esencial de lo secundario?

6. ¿Por qué somos sensibles ante lo que nos dicen los demás?

7. ¿Son las emociones un obstáculo para la conciencia?

8. ¿Es verdad que en lo fundamental nada cambia?

9. ¿Reaccionamos demasiado antes los cambios externos?

10. ¿Es más difícil ver las cosas que hay en común que las diferencias?

El carretero

El duque Huan estaba en su salón leyendo un libro. El carretero Pien, que estaba en el patio de abajo cincelando una rueda, soltó su mazo y su cincel, subió al salón y le dijo: “Este libro que está leyendo Su Excelencia: ¿puedo tener el atrevimiento de preguntar de quién son las palabras que contiene?”

“Las palabras de los sabios”, dijo el duque.

“¿Siguen vivos los sabios?”

“Muertos desde hace mucho tiempo”, respondió el duque.

“¡En ese caso, lo que está leyendo no es más que la paja y la escoria de los hombres de antaño!”

“¿Desde cuándo tiene permiso un carretero para comentar los libros que leo?”, dijo el duque Huan. “Mejor que tengas una explicación; si no, ¡pagarás con tu vida!”

El carretero Pien dijo: “Lo veo desde el punto de vista de mi propio trabajo. Cuando cincelo una rueda, si los golpes del martillo son demasiado suaves, el cincel se desliza y no se engancha. Pero si son demasiado duros, se encaja y no se mueve. Ni demasiado fuerte, ni demasiado suave, que puedas tenerlo en la mano y sentirlo en la mente. No se puede poner en palabras, pero de algún modo hay una forma de arte en este gesto. No puedo enseñárselo a mi hijo, ni él puede aprenderlo de mí. Así he salido adelante durante setenta años y a mi edad todavía estoy cincelando ruedas. Cuando murieron los hombres de antaño, se llevaron ellos las cosas que no se pueden transmitir. Por eso en lo que tú estás leyendo no debe haber nada más que la paja y la escoria de los hombres de antaño”.

1 – Autoridad

La presente historia trata en gran parte del concepto de autoridad de un modo provocativo y de diferentes maneras. Esta crítica de la autoridad es de hecho una de las características de Zhuangzi, un aspecto de su pensamiento que le posiciona en las antípodas de la tradición confucianista. De inmediato, al comienzo de la narración, Pien muestra su falta de respeto por la autoridad de una manera bastante escandalosa para el sentido común. Así, el simple hecho de dejar sus herramientas y entrar al salón, sin ninguna orden o invitación, por su propia voluntad, como si estuviera en su casa, es una acción bastante arrogante. No es más que un mero artesano, un trabajador, y no tiene derecho a irrumpir en una residencia aristocrática, a menos que sea invitado, lo que podría darse en raras ocasiones. Luego, de nuevo por su propia voluntad, interpela al duque y cuestiona su actividad, cosa que, por supuesto, puede considerarse totalmente inapropiada e incluso grosera. Cabe reseñar que el duque amenaza con ejecutarlo si no puede fundamentar su afirmación, en lugar de ser simplemente curioso al respecto: “Mejor que tengas una explicación; si no, ¡pagarás con tu vida!” Así que hay algo peligroso en estos desafíos múltiples a la autoridad.

El contenido del interrogatorio, acerca de leer libros, es también bastante sorprendente viniendo de un artesano, cuya actividad es fundamentalmente manual y no intelectual, lo que se sale del

marco convencional. Además, pregunta sobre los autores de los libros. En español, al igual que en muchos otros idiomas, existe una conexión directa entre la palabra “autor”, quien escribe un libro, y “autoridad”, el que manda, ambas procedentes del sustantivo latino *auctor*, derivado del verbo *augere*: aumentar, originar o promover. Esto no es así en el caso del chino, pero el principio está claro: quien escribe un libro tiene una forma de autoridad, en un sentido moral o intelectual. Así, al hacer preguntas sobre el “autor” del libro, Pien pide saber quiénes son esas personas de autoridad. El duque confirma las sospechas de Pien cuando llama a los autores “sabios”, confirmando así su estatuto. Lo más probable es que estén relacionados con los llamados “clásicos”, que vamos a abordar más adelante, una serie de obras que representan una lectura obligatoria para cualquier persona decentemente cultivada.

Ahora llega un momento bastante divertido en el diálogo, cuando Pien pregunta: “¿siguen vivos los sabios?”. Esta pregunta puede ser, en primer lugar, tomada como una expresión de extrema ingenuidad, incluso de ignorancia, ya que casi por definición, como algo que va de suyo, las autoridades intelectuales están muertas, habitualmente desde hace mucho tiempo. Este es el caso tanto en China como en el resto del mundo, como vemos cuando enumeramos a los grandes filósofos. Como si la antigüedad fuese una condición necesaria del valor intelectual, lo que en cierto modo tiene sentido, ya que la longevidad de un trabajo, que sobrevive en el tiempo, nos protege de aquellos cuyo éxito fue un simple efecto del momento, un efímero y superficial apasionamiento. Pero la pregunta puede tomarse como una forma de irreverencia si sospechamos que Pien es consciente de que esos autores han muerto hace mucho tiempo. Dado que tal pregunta, como lo haremos ver más adelante, tiene el propósito performativo o retórico de socavar el valor de esos autores por ser “viejos”, “pasados”, o simplemente unos “cadáveres”. En tercer lugar, podemos percibir en esta pregunta un tema clave de la filosofía de Zhuangzi: la vida como una característica crucial de la realidad, como una forma de verdad. La vida, como el dao, imagen del dao, es un proceso en movimiento, en oposición a las cosas fijas que están muertas, no son confiables, no son dignas y no tienen valor. Esto es por lo que, como en el caso de Platón y Sócrates, el diálogo es crucial. Los textos escritos son meros objetos con ideas “fijas”. Encontramos esto en las obras de Nicolás de Cusa, “un ignorante discurre acerca de la mente” y “un ignorante discurre acerca de la sabiduría”, donde el verdadero filósofo es el “ignorante”, un personaje ingenuo que hace preguntas reales, cuando el filósofo "oficial" y aristotélico es formal y vanidoso. En tal paradigma, hay poco respeto por la “autoridad” oficial y poco aprecio por el autor.

Por supuesto, la respuesta del duque es bastante esperable, y se ajusta bien al análisis que estamos presentando aquí. “Muertos desde hace mucho tiempo”, responde al carretero. Una respuesta que puede ser tomada como irónica si entramos en la logica del artesano, para quien las cosas muertas pierden su importancia y carecen de valor. El hombre es bastante brutal y grosero al respecto, denominando esta gran y admirable sabiduría tradicional “paja y escoria”. Esta expresión nos indica el sobrante cuando se está recolectando el grano o cuando se está haciendo el vino: el residuo, el excedente inútil, el subproducto no deseado. En otras palabras, las personas vivas son interesantes, pero lo que dejan atrás cuando están muertos no tiene ningún interés. Uno debe darse cuenta de que tal perspectiva es bastante escandalosa en la cultura tradicional china para la cual el culto a los

antepasados es un componente muy respetado. Además, una de sus características fundamentales es la idea de “tiempos dorados", como una especie de perspectiva nostálgica de alguna época de perfección. Por último, tenemos la idea de los clásicos cuyo carácter sagrado de los textos canónicos antiguos, que había que aprender e internalizar, recibe una paliza en este duro y sarcástico comentario.

Como conclusión, tenemos que ver que la presente historia representa todo un desafío para la autoridad establecida: el poder de la aristocracia, las normas sociales, la veneración de los antepasados, el valor de la escritura y la ortodoxia, todo lo que es aprobado, bien visto y respetado es derrocado de una manera brutal e incluso vulgar. Tal actitud es bastante reveladora de la revolucionaria visión del mundo de Zhuangzi, una de las razones por las que se le calificaba habitualmente de extremista, subversivo e incluso anarquista.

2 - Métodos de enseñanza

Zhuangzi ataca de una manera critica a la enseñanza formal, en la que un autor escribe un texto que el alumno lee y aprende. Es lo que se puede llamar una concepción de la educación como transmisión, que consiste principalmente en la repetición de un contenido, que es la modalidad más común y tradicional de enseñanza en la mayoría de las culturas. Una figura de autoridad, el maestro, es el que posee el conocimiento, mientras que el estudiante es simplemente un receptor, una especie de recipiente vacío que necesita ser llenado y no puede llenarse solo, como lo describió Aristóteles con su concepto de *tabula rasa*. En China, esta forma de enseñanza sigue siendo la manera más común de educar: las aulas están llenas de estudiantes que toman notas en silencio, luego memorizan la información y la recitan durante un examen. Por lo general, no se espera que un estudiante interrumpa a un maestro o le cuestione, ya que a priori el primero no tiene nada que enseñar al segundo, y mucho menos puede - o se le permite - dudar sobre el conocimiento que le ofrece un maestro.

A lo largo de sus estudios escolares, se supone que los estudiantes chinos deben realizar varios exámenes importantes, cada uno de los cuales marca una transición de una etapa a la siguiente, por ejemplo, de preescolar a primaria, de primaria a secundaria y así sucesivamente. El examen más duro y conocido es el *gaokao*, el examen final, cuyo resultado determina si un estudiante podrá ingresar a una universidad o no. A veces se le llama *dunuqiao*, que significa "puente de tronco", una experiencia que es desafiante y que conducirá a numerosos fracasos. Este examen está reconocido internacionalmente como uno de los exámenes más difíciles del mundo y a los niños a los seis años ya se les habla de este futuro evento crucial para el que deben comenzar a prepararse de inmediato, aún cuando todavía quedan doce años antes de tener que “cruzar el Rubicón”. Para aprobar este examen, que en su mayoría consta de tareas con respuestas de opción múltiple, es necesario memorizar mucha información y, por supuesto, solo existe una respuesta correcta. El día del examen generalmente hay ambulancias esperando fuera de las escuelas y la tasa de suicidios aumenta. Algunos comparan este examen con el *keju*: una evaluación del conocimiento sobre clásicos chinos para funcionarios del gobierno que duraba tres días y que fue abolido en 1905. La tasa de aprobados apenas alcanzaba el uno por ciento.

Los sistemas educativos europeos y estadounidenses critican a China por mantener esta tradición de "memorización robótica" que, según ellos, hace que los estudiantes sean incapaces de desarrollar cualquier sentido crítico. Los educadores chinos, por contra, tienden a expresar su desaprobación del sistema educativo occidental que es “demasiado libre y no estructurado”. Para mostrar lo importante que puede ser un estilo de enseñanza basta con echar un vistazo al sistema escolar finlandés, en el que los niños no son calificados con notas durante sus primeros seis años de estudios, las clases consisten principalmente en experimentos y actividades, donde los niños trabajan en grupos y aprenden a crear proyectos y a presentarlos. Cada vez más estudiantes chinos optan por graduarse en Occidente, para escapar del estrés y la presión. Sin embargo, la relación con el conocimiento está cambiando gradualmente en China con algunas escuelas pasando del método de enseñanza transmisivo al método experiencial.

Esta última modalidad es la propuesta por Zhuangzi en esta historia: el carretero quiere que el duque abandone la teoría y se dé cuenta de que lo que se experimenta no se puede simplemente describir y memorizar. La experiencia puede enseñar lo que ahora se denomina en inglés *soft skills* o habilidades interpersonales, ya que uno no puede aprender a comunicarse, prestar atención a otros, relacionarse, establecer vínculos, resolver problemas o pensar, a partir de la lectura de libros y textos. Ya hablaba Aristóteles sobre la importancia de aprender a través de la acción: no se puede aprender a ser virtuoso sin practicar la virtud, y no se puede ser vicioso, luego leer todo sobre cómo ser virtuoso, y a través de esto convertirse en un ejemplo de vida moral. Incluso propuso que son nuestras acciones las que desarrollan nuestro carácter y no al revés. Como resultado, nuestro carácter educado será el que produzca acciones deseables. Si uno comienza a actuar virtuosamente, cada acción virtuosa que venga después se volverá cada vez más fácil de realizar. Este es el enfoque que podemos encontrar entre los pragmatistas, como por ejemplo en John Dewey, quien defendió la necesidad de comprometerse directamente con el medio ambiente, viniendo el conocimiento derivado de esta interacción con los objetos naturales.

Este enfoque dio origen a un método de enseñanza basado en problemas que propone presentar a los estudiantes problemas y obstáculos que necesitan resolver, motivándoles a buscar soluciones y transformar su conocimiento “muerto” en conocimiento “vivo” y directamente aplicable. La información entonces está conectada a la vida, viene de la vida y luego vuelve a la vida, actuando sobre el entorno y modificándolo. Se puede afirmar que esto es una forma más potente de aprendizaje porque es activa, en oposición al consumo pasivo de “sabias palabras”. En la actualidad, este tipo de aprendizaje activo se denomina “aula invertida”: los estudiantes preparan todo el material teórico en casa y aplican durante el curso estos conocimientos con el maestro haciendo experimentos o creando grupos de discusión.

Cabe preguntarse si, dado que la mayoría de los conocimientos adquiridos durante el período escolar no son aplicables a la vida, las habilidades sociales y de pensamiento juegan un papel más importante que la teoría. Ese era un principio subyacente en Rudolf Steiner, filósofo austríaco que fundó la internacionalmente conocida escuela Waldorf. Para él, el objetivo principal de la educación es formar personas libres y socialmente responsables, transmitiendo al niño la idea de

que el mundo que lo rodea es fundamentalmente bueno. Este sistema escolar no promueve calificaciones ni asignaturas bien definidas, el objetivo principal es “desarrollar la propia identidad espiritual” mediante la comunicación con la naturaleza y con los otros. Aunque uno podría criticar este sistema escolar por su ideología o por su fuerte dimensión dogmática. Este enfoque está relacionado con las ideas del filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau (siglo XVIII) y el pedagogo suizo Johann Pestalozzi (siglo XIX). Rousseau era un adepto de una visión naturalista de la educación, estaba en contra de que hubiera un plan de estudios formal hasta que el niño no alcanzara los doce años y, a diferencia de Confucio, pensaba que la moralidad no se puede enseñar, siendo simplemente un sentimiento y no un proceso racional, oponiéndose también a Platón y a Kant. Pensaba que los libros eran principalmente un estímulo para hablar y recitar, pero no para aprender, ya que sostenía que todo aprendizaje proviene de la observación y de la experiencia directa. Por ello un niño aprenderá todos los principios morales básicos y será disciplinado simplemente porque verá las consecuencias de su comportamiento. Pero independientemente de cómo se desarrolle un niño, para los naturalistas era más interesante ver a un niño tal como es, en lugar de obsesionarse con qué podría llegar a ser en el futuro y cómo. Pestalozzi defendía ideas muy similares, pensando que cualquier educación debe estar centrada en el niño y no centrada en el maestro; era famoso por su idea de que aprender debe ser a través de “la cabeza, el corazón y las manos”; en otras palabras, cuanta más experiencia, mejor.

Otra forma importante de aprender es mediante el diálogo: los estudiantes reflexionan juntos sobre algún tema o un maestro cuestiona a los estudiantes para provocar el proceso de pensamiento. Se trata del constructivismo, un proceso colectivo de elaboración del conocimiento, en lugar de darlo como una “revelación” a priori. Este tipo de enseñanza no presupone ningún conocimiento preestablecido como adecuado y correcto, sino la existencia de diferentes puntos de vista y que cada uno tiene alguna razón para existir. Encontramos el nacimiento de este enfoque en la antigua Grecia, en la figura de Sócrates, quien fue cuestionando incesantemente a sus conciudadanos, convencido de que la verdad solo se puede descubrir a través del diálogo. La dialéctica era una herramienta que permitía examinar diversas opiniones, incluso ideas opuestas. En este marco, el conocimiento se ve como un contenido dinámico, que se mueve y que permanece en un devenir continuo. El que cuestiona puede quedar sorprendido con las conclusiones de un diálogo y descubrir algo de lo que no era consciente antes. La verdad, por tanto, siempre está “en otra parte”, en la alteridad y el enfrentamiento. Platón, un estudiante de Sócrates, dirá que cualquier aprendizaje es una reminiscencia: el alma del sujeto ya contiene todo el conocimiento que se le puede dar, en una forma de potencial, y simplemente hay que recordarlo a través del razonamiento creativo. Es por eso que podemos enseñar a alguien a través de cuestionamiento: una pregunta traerá una contestación que la otra persona ya “sabía”. Sin embargo, debemos recordar que este camino es mucho más peligroso que la simple transmisión de ideas: es menos seguro e incluso puede ser considerado menos eficiente. Es un proceso lento, y cuestionar puede engendrar absurdos y disparates también. Pero, en este caso, el maestro tiene que aprender a aceptar que puede haber más de una respuesta correcta y que esas respuestas se pueden encontrar en las cabezas de los estudiantes. Todo esto hace que la figura del maestro sea mucho menos autoritaria.

Aunque no es muy popular como herramienta pedagógica, el enfoque dialógico fue desarrollado más tarde por diferentes pedagogos, como Lev Vygotsky (principios del siglo XX), autor de una "teoría del desarrollo social". Argumentó que el aprendizaje social precede al desarrollo y no al revés, como consideraba Jean Piaget. Una persona necesita ser desafiada por otra persona para progresar en su educación, de lo contrario, el desarrollo será lento e insignificante. Por ello la discusión es crucial en el aprendizaje, porque la verdad emerge a través del otro.

El cuestionamiento a veces se acerca a algo que podríamos denominar "no enseñanza" o "vía negativa de la enseñanza" debido a la provocación, la ironía, el humor o la narración. Esta forma radical se encuentra comúnmente en el budismo *zen*, por ejemplo, cuando un maestro "sacude" a un estudiante, psicológica o físicamente, en el momento en el que toma una posición incorrecta en la meditación, sin darle más explicaciones. Comparativamente, incluso las preguntas más rigurosas pueden ser consideradas reflexivas y abiertas. El *chan* chino o el *zen* japonés a menudo usan el *koan*, breves historias contradictorias, como una forma de crear disonancia en la mente de los estudiantes, cuya responsabilidad es entonces darle sentido y encontrar "su mente" a través de la duda y las paradojas. Los *koan* son famosos porque los conocimientos que producen no se limitan al razonamiento individual o a la propia experiencia, sino que ofrecen una percepción intuitiva o una iluminación. Todos están solos, enfrentándose a sí mismos, sin respuestas ni explicaciones correctas. Hay una historia conocida en la que un maestro entra en una habitación llena de estudiantes que estaban esperando sus sabias palabras, pero él, en cambio, se mantiene sentado frente a ellos, en silencio, con una flor en la mano. Solamente un estudiante entendió el significado de este gesto.

El mismo efecto se puede lograr contando alguna narración que no dice directamente qué hacer o pensar, sino que deja al lector perplejo. Este es el caso de algunas tradiciones orales y escritas de, por ejemplo, los musulmanes, los sufíes y los budistas. Esta forma de enseñar la encontramos en el famoso personaje turco Nasreddin Hodja, quien ofrece ideas que van en contra del sentido común o que actúa de manera extraña, absurdos que en poco tiempo hacen que uno se dé cuenta de algo importante sobre la naturaleza humana. Zhuangzi está haciendo lo mismo en sus historias: él crea una disonancia cognitiva, ya que a menudo sus historias tienen un dimensión irónica y provocativa, mostrando un problema en el estado actual de las cosas. Aparentemente no se dice nada, no hay unos principios evidentes que seguir, hay que profundizar mucho para encontrarlos, pero el lector debe hacer el trabajo de pensar por sí mismo. Esta enseñanza deja a la mayoría de la gente perpleja e incluso frustrada, quejándose de que no saben qué esperar o no entienden a dónde les lleva todo esto. Pero esta forma de enseñar puede considerarse más real. Un profesor simplemente cuenta una historia, demuestra lo que predica a través de sus acciones, hace un comentario irónico y los estudiantes pueden observar y sacar conclusiones de forma autónoma. Cada uno tomará solo lo que pueda tomar, ya que de cualquier manera uno puede captar solo lo que está listo para captar en el momento y ninguna cantidad de explicaciones puede hacerle acceder a una idea si no está preparado para ella. Esta forma de enseñar es también muy típica de las tradiciones esotéricas, en las que a los fieles nunca se les debe decir lo que no pueden comprender, porque de lo contrario podrían cometer una blasfemia sin saberlo. Por tanto, la revelación es administrada en

pequeñas dosis, sin mucha explicación, y cada uno la toma a su propio ritmo.

Este método no explicativo está también próximo a lo que los cínicos hacían en la antigua Grecia: el filósofo Diógenes vivía en un barril, caminaba desnudo y cagaba en las calles para poder mostrar que una vida ascética es más verdadera y más filosófica por su forma y su naturaleza que una vida llena de comodidad. ¿Habría logrado un mejor resultado si hubiera impartido cursos sobre la vida ascética y hubiera desarrollado un “algoritmo” de los beneficios que confiere este estado? ¿Sócrates habría tenido más seguidores si hubiera escrito un libro sobre el cuestionamiento en lugar de haberlo practicado? ¿Zhuangzi habría sido más aceptado en la sociedad si hubiera escrito leyes y mandatos similares a los de Confucio, en lugar de historias enigmáticas? ¿Sabrían más cosas los estudiantes si fueran invitados a experiencias en la vida real en el aula en lugar de tomar notas? Vygotsky diría que cuanto menos claro es un mensaje sobre qué hacer, más nos alejaremos de una “zona de desarrollo próximo”, el área donde reside el potencial de un estudiante para aprender. Se podría decir que cuando un sabio envía un misterioso mensaje a sus estudiantes, en lugar de indicar con claridad el verdadero camino, ante todo se está divirtiendo y tal acción no tiene nada que ver con la enseñanza. Esta actitud puede ser fácilmente criticada como no pedagógica o incluso como contraproducente. Este es el gran dilema entre el duque y el carretero: ¿son las palabras del artesano suficientes y eficaces en sí mismas? ¿Necesita un “cincel” para aprender? ¿Son las palabras una mera ilusión?

Por último, se debe mencionar un concepto interesante en la educación china: la “enseñanza del viento”. Tiene su origen en el gran prefacio del s*hījīng,* “libro de las odas" (siglos XI - VII a.C.). Los poemas del libro de las odas, frecuentemente, por medio de temas sencillos y rústicos, transmitían significados alegóricos amplios y sutiles, dando un sentido moral o político, hasta al más mínimo detalle de cada línea. Estas canciones populares se consideraban herramientas útiles para comprender los problemas de la gente común y, a menudo, se leen como alegorías: por ejemplo, las quejas contra los amantes infieles se leyeron como críticas sin palabras a los gobernantes. Aunque, por supuesto, esas interpretaciones han sido objeto de muchos debates a lo largo de los siglos. Otros poemas menos alegóricos simplemente invitan al lector a compartir el encanto y la frescura de la vida rural, con el fin de apaciguar el alma.

La "enseñanza del viento" implica utilizar una forma muy difusa e indirecta de influir en las personas, en particular mediante el uso de la poesía, una forma alusiva y evasiva de comunicar ideas y educar a todo el mundo. Este principio enfatiza la importancia que la clase dominante atribuye al desarrollo y utilidad de la literatura y el arte en la sociedad feudal. Para dar una indicación de la importancia de este principio, hay una cita famosa de Confucio: “Quien no estudia el s*hījīng* no sabe ni hablar ni actuar correctamente”. Esto es porque enseña tanto la forma, el lenguaje mismo, como el contenido, ético principalmente. Cantando y recitando estos poemas, la gente podría ser educada moralmente, desarrollar un juicio estético y adquirir buenos modales. Por supuesto, este modo poético es una forma muy particular de enseñar, puesto que nada se dice explícitamente, y es necesario un trabajo de interpretación. De este concepto de “viento” surgen otros términos, que siempre implican persuadir de una manera indirecta y sinuosa, ya que “airear”

significa en chino educar a distancia o reformar a una persona que va por el mal camino mediante la persuasión. Por ejemplo *feng min* (风 民) es “airear” a la gente, a los que serán educados por el gobernante; *feng quan* (风 劝), es la persuasión del viento en general y *feng jian* (风 谏) es la persuasión del viento del inferior al superior, como el jefe o el emperador. Esta palabra, “viento” ha llegado a significar ironía, otra forma indirecta de enseñar y comunicar.

3 - Enseñar o aprender

Al igual que en esta historia, Platón también plantea un problema interesante sobre la enseñanza y la imposibilidad de enseñar. Sócrates, su maestro y protagonista de los diálogos de Platón, es famoso por haber defendido la ignorancia como virtud. La ignorancia es, para él, la actitud necesaria que permite pensar. Por ejemplo, una cita de Sócrates afirma que: "no puedo llevar el conocimiento a un hombre, pero puedo hacerle pensar". Por tanto, cuestionar a las personas, invitarlas a reflexionar y contemplar sus ideas para que produzcan ideas por sí mismas es la forma principal y más sustancial de enseñanza en la tradición socrática. Este principio general se aplica de la misma manera a la enseñanza de la virtud, a la educación moral. Pero Sócrates observa una determinada imposibilidad de enseñar estas virtudes ya que "los hombres virtuosos son incapaces de transmitir sus virtudes a sus hijos", como repite en varios de los diálogos, como el Menón y el Protágoras. Para Sócrates, enseñar la virtud no es un tema secundario, no se trata solo de enseñar "buen comportamiento". Es prácticamente equivalente a la propia enseñanza de la filosofía misma ya que, en cierto sentido, para él, toda la filosofía está subsumida en la enseñanza de la ética. La razón es simple: considera el "bien" como concepto transcendente por excelencia, el "metaconcepto" crucial, que tal y como lo desarrolla en el Filebo, es el fundamento para todos los demás conceptos, ontológica y epistemológicamente. El "bien", superando incluso a la razón o al placer, es la condición de posibilidad de todos los demás conceptos: todos derivan de él. De la comprensión y de la contemplación de esta forma incondicional y no hipotética, bastante difícil de definir, surge la aplicación teóricamente correcta, o la conducta práctica correcta. Es por ello que es en el "mundo de las ideas" donde encontramos, al igual que las verdades científicas, los valores éticos.

Los valores morales son esencias ideales, entendidas intuitivamente al final de un proceso dialéctico. Se basan en la perfección absoluta, la idea del "bien" como el "sol" del "mundo de las ideas" que todos deben contemplar. Es cierto que participa en el mundo de la acción, pero debe, no obstante, seguir siendo una acción desinteresada y generosa con una dimensión espiritual. Para Platón es el "pensamiento malo" lo que lleva a la "acción mala". Hacemos el mal por ignorancia: la voluntad se deriva metafísicamente de la inteligencia y el conocimiento precede a la acción. Así Platón identifica la moralidad con la ciencia: para vivir mejor hay que contemplar el mundo de las ideas. Esta postura implica que para vivir bien hay que practicar una dialéctica rigurosa. Pero al filósofo le preocupa que una perspectiva así de exigente abandone a la gente corriente, incapaz de tal trabajo, al inmoralismo y relativismo de los sofistas. Por ello propone una posibilidad menos exigente, lo que él llama la "opinión verdadera": reglas, metas y principios establecidos que pueden ser aplicados por todos, formalemente, incluso sin tener acceso al fundamento

epistemológico de estos valores. Esto es especialmente importante para la clase media, la de los "guardianes" que, a pesar de su falta de capacidades intelectuales, deben comportarse de una manera más noble y elevada que las clases inferiores, con el propósito de poder guiarlos.

Aunque afirma que, si la virtud es una ciencia, entonces se puede enseñar, si lo que tenemos es meramente una opinión verdadera, no puede enseñarse realmente: seríamos morales solo por accidente, de manera formal o superficial. En resumen, el orden inferior no se puede enseñar. Sería más parecido a entrenar a un animal: una especie de proceso de modificación del comportamiento ya que la comprensión profunda y el uso de la dialéctica son para Platón los componentes necesarios del conocimiento y, por tanto, de la enseñanza.

Así es como la ética de Platón se fractura entre una moral del absoluto, donde la virtud es una ciencia reservada a la élite que puede aprenderla y una moral de formación empírica, para los vulgares, los que nunca saldrán de la caverna. Luego concluye que tanto la "opinión verdadera" como la "ciencia" son capaces de orientarnos correctamente, no siendo la primera una guía menor en términos de idoneidad de acciones o, en otras palabras, ambas son equivalentes en la práctica. Esto se hace eco de la distinción en griego antiguo entre *episteme*, que generalmente se traduce como conocimiento o ciencia, mientras que *techne* es traducido como artesanía o arte, siendo el primero más teórico y el segundo más aplicado o práctico. En cierto modo podemos decir que hay un "empobrecimiento" de la ética. Platón defiende la idea de que, desde un punto de vista práctico, la "opinión verdadera" no pierde nada frente a la ciencia. Pero también admite, al revés, que la "opinión verdadera" no tiene la misma estabilidad que la ciencia, principalmente porque tal moral por "obligación" es más susceptible de ser superada por los deseos, en contraposición a una moralidad basada en el pensamiento, arraigada en el ser y en la personalidad del individuo. "Desde el punto de vista de la acción, la opinión verdadera no es menos buena ni menos útil que la ciencia, y el hombre que la posee es tan digno como el pensador. La opinión verdadera, mientras permanece, es una cosa hermosa que solo acarrea ventajas, pero su debilidad es que se escapa rápidamente del alma humana".

No sabemos por qué algunas almas son "almas de oro", como las llama Platón, mientras que otras, "almas de plata" o "almas de bronce" no pueden ser verdaderamente educadas. Pero queda el aprendizaje como repetición puramente formal de principios, que, si bien puede tener alguna utilidad, no educa realmente. Y hay cierto misterio sobre el proceso de aprendizaje. "No puedo enseñárselo a mi hijo, y él no puede aprenderlo de mí", afirma el carretero. Una afirmación muy radical que nos deja pensando sobre lo que la enseñanza permite, sobre si cualquier enseñanza es posible realmente o si no se trata solo de ilusiones de los "supuestos profesores". La dimensión "misteriosa" parece criticar simplemente la idea de educación formal, ligada a la idea de que un maestro educa al alumno solo con hablar. Pero la historia, a través del carretero, no explica nada. ¿Por qué Zhuangzi no explica? ¿Es una forma de enseñanza mantener el misterio? ¿O es porque quiere practicar lo que predica? Si explicase el proceso caería precisamente en la trampa de lo que critica: el principio de decir a los estudiantes que escuchen, memoricen y luego sepan. Este comportamiento contradictorio es, a menudo, evidente entre los educadores, ya sean estos padres

o profesores: es el famoso "¡haz lo que digo, no hagas lo que hago!" Por ejemplo, un maestro que explica detalladamente por qué un maestro no debería hablar demasiado y solo debería hacer preguntas. En realidad, esto es un poco lo que estamos haciendo al escribir este texto... así, dado que Zhuangzi en esta historia afirma que los libros no enseñan y que las palabras no enseñan, no utilizará palabras para enseñarnos el "secreto" del carretero.

Pero, ya que estamos traicionando al maestro, le traicionaremos hasta el final y desvelaremos lo que pensamos que es el secreto. La única forma en la que podría enseñar a alguien a tallar una rueda sería darle un trozo de madera, un cincel y diciéndole al aprendiz "¡manos a la obra!". Por supuesto, este cometería muchos erroes: podría destruir el trozo de madera, hacerse daño, producir una rueda extraña y torcida sin lograr nada meritorio ni útil. Probablemente se sentirá deprimido o exasperado por esta difícil tarea. Se quejará y querrá darse por vencido o tendrá pequeñas intuiciones durante su terrible experiencia que le darán alguna esperanza. A lo largo de todo este esfuerzo, es probable que exprese sus sentimientos a su maestro o le haga preguntas. No sabemos como Zhuangzi reaccionaría ante algo así, pero sí sabemos que Sócrates seguiría cuestionando a su interlocutor, no ya por razones pedagógicas, sino porque a él mismo le interesa descubrir algo sobre el funcionamiento humano. Zhuangzi es más impredecible. Podría responder con su silencio o contar una historia o un chiste sin una conexión aparente o inmediata con la situación, dar una indicación sin sentido o quizás también dar algún consejo como cuando describe los dos problemas diferentes en el cincelado descritos por el artesano: golpes de martillo fuertes en un ángulo demasiado perpendicular o golpes demasiado tangenciales y suaves. Eso sin perder de vista que estos consejos "técnicos" de ninguna manera pueden resolver el problema del aprendiz, no más que lo que un profesor de arte pensará de que al dar consejos técnicos esté capacitando a su alumno para crear una obra maestra.

¿Qué queda entonces como solución para poder aprender un arte o dominar una habilidad? Proponemos la idea de que hay dos aspectos que determinan el proceso de aprendizaje. El primero es la relación del sujeto consigo mismo: su capacidad para comprender, tomar iniciativas y probar nuevas técnicas, su paciencia y su tranquilidad. En segundo lugar, su relación con el producto, con la sustancia con la que tiene que trabajar, sea madera u otro material sólido, o sea el lenguaje, el diálogo, los sonidos, etc. Allí estarán su sensibilidad, su capacidad de percepción, su relación con esta sustancia, etc. No se puede saber a priori cómo surgirá y evolucionará esta forma de ser, esta capacidad, este don. Pero lo que sí sabemos es que la única forma de desarrollarlos es invitar al sujeto a ponerse a trabajar, a probar esas capacidades, para alimentar su don, para nutrir su talento, o, de lo contrario, nunca emergerán. Así, dándole al sujeto el mínimo imprescindible para realizar el trabajo y darle una tarea que cumplir, o incluso no darle ninguna tarea, sino que solo observe lo que hace, sería la mejor manera para que se desarrolle y que aprenda el oficio. Entonces pasará lo que tenga que pasar: tal vez tenga éxito, o tal vez no; tal vez salga fácilmente o tal vez con dificultad, pero, pase lo que pase, ninguna instrucción formal podría cambiar nada. Por supuesto, una vez puesto en marcha el proceso, el profesor puede dar algún consejo o hacer alguna crítica, pero estas palabras solo serán útiles en la medida en la que sean adecuadas y correspondan a las habilidades que hay en juego y a la situación psicológica. Si no es el caso,

cualquier cosa que digamos al alumno podría simplemente desviarlo de la tarea, alimentar su inseguridad o darle la ilusión de que ya sabe, todo lo cual es estéril o incluso contraproducente para el proceso actual. Dicho de otra manera, al igual que Platón, tenemos que aceptar que las personas son lo que son y no mantener la ilusión de omnipotencia del maestro, ni el "glamour" de los discursos prefabricados y todopoderosos. Si queremos que alguien aprenda algo, no debemos comportarnos con él como una gallina que regurgita comida digerida en la garganta de sus crías, sino que debemos confiar en el alumno, ponerle a trabajar y ver qué pasa. En cierto sentido, la mejor enseñanza es no enseñar.

4 - Los clásicos

La mayoría de los principales textos canónicos chinos se clasifican bajo el nombre de "los clásicos". La denominación común de todos estos textos es "los cuatro libros y los cinco clásicos" y se estableció en el período neoconfucianista. A veces también se habla de los "trece clásicos", dado que se agregaron algunos libros durante las dinastías Tang y Song. Estos textos contienen una variedad de pensamientos y documentos sobre los temas más importantes: adivinación, filosofía, poesía, agricultura, historia, arte, astronomía, lexicografía, rituales, etc. Los textos más antiguos se remontan al período pre-Qin, antes del 221 a.C. Los "cinco clásicos" son algunas veces llamados "seis clásicos", incluyendo el sexto, el "clásico de la música" que se perdió durante la unificación Qin de China.

Los "cuatro libros y cinco clásicos" se convirtieron en el núcleo del programa oficial de exámenes durante las dinastías Ming y Qing. Nadie podía convertirse en un miembro oficial del gobierno sin demostrar su conocimiento de los mismos. Todas las discusiones entre representantes políticos estaban llenas de referencias a estos libros, hasta el punto de que su conocimiento era necesario incluso para ser oficial del ejército. Esto se impuso para garantizar que todos compartían el mismo conjunto de valores y puntos de vista fundamentales. Los "cinco clásicos" es una recopilación de diferentes textos: "el clásicos de las odas" (un colección de poemas, odas y canciones de caza y festivas), el "libro de los documentos" (una serie de documentos históricos que, aparentemente, se remonta al siglo VI a.C.), el *yì jīng* (conocido como el "libro de las mutaciones", que consta de 64 hexagramas y presenta un sistema de adivinación y filosófico), los "anales de primavera y otoño" (una crónica que relata el reinado de los doce gobernantes del estado de Lu) y el "libro de ritos" (antiguos rituales y ceremonias). Los "cuatro libros" son: "las analectas" (diálogos entre Confucio y sus discípulos), "la doctrina de la medianía" (una parte del libro de ritos que se centra en cómo obtener una virtud perfecta), el "gran aprendizaje" (un capítulo del "libro de ritos", a veces considerado como una "puerta de entrada al aprendizaje", que expresa los principales temas de la filosofía china) y "el Mencio" (conversaciones de Mencio con diferentes reyes y sus estudiantes).

Además de esto, los "Trece clásicos" contienen algunos textos adicionales, como el “libro de la piedad filial” (que retrata diálogos entre Confucio y uno de sus discípulos acerca de la filiación de los hijos) y el *Ěryǎ* (un diccionario de comentarios sobre los términos utilizados en la dinastía Zhou). A veces estos libros se aprendían de memoria, especialmente los niños de familias de élite, que aprenderían algunos de ellos después de memorizar los “cien apellidos de familia”, que

contenía alrededor de quinientos apellidos que presentan casi todos los ideogramas básicos.

En oposición a dicho plan de estudios, es interesante señalar que “los clásicos” no contienen ninguna obra de algunos pensadores destacados como Zhuangzi o Mozi: fueron llamados maestros, pero no clásicos, probablemente porque algunas de sus perspectivas no se ajustan al aspecto ideológico o dogmático de la ortodoxia establecida. Por ejemplo, en Zhuangzi la defensa del concepto de individualidad y el rechazo a los rituales y en Mozi, la crítica al apego tradicional chino a la familia y a las estructuras del clan, que trata de reemplazar con el concepto de “amor universal”, porque creía que las personas deberían, en principio, cuidar a todas las personas por igual.

El requerimiento oficial de estudiar los clásicos se estableció durante el reinado del emperador Wu, alrededor del año 141 a. C., quien institucionalizó estos clásicos y creó un procedimiento para aprender textos y realizar exámenes. Todo esto ayudo a crear el "Estado Confucianista". Antes de esto, China había atravesado un proceso de unificación que costó la vida a muchos eruditos confucianistas y que provocó la destrucción de numerosos textos intelectuales. Cerca de cuatrocientos sesenta eruditos fueron quemados vivos, y cualquiera que poseyera alguno de "los clásicos" se vio obligado a llevarlos para quemarlos, bajo amenaza de ejecución. Se prohibió toda crítica o reflexión sobre el transcurso de los hechos, también bajo pena de muerte. Aproximadamente cien años después estos textos se convirtieron en la base de los principios del gobierno del estado.

Sin embargo, la idea general de obtener conocimientos sobre la forma de convertirse en una persona virtuosa ya había llegado antes de eso, alrededor del siglo VI a.C. Fue entonces cuando se creó la noción de *junzi*, o caballero, que representaría a una persona cultivada gracias a su conocimiento de "los clásicos". Más adelante se referirían a estas personas como "literatos" o "aristócratas eruditos" y servirían al gobierno, pero solo después de obtener títulos académicos mediante exámenes. El conocimiento era más importante que la capacidad de definir leyes o comprender principios generales: el que poseía este conocimiento representaba a la ley y al orden. Algunos intelectuales occidentales consideran esto una debilidad china: la incapacidad de gobernar de acuerdo con las leyes, a menos que se cuente, en una relación de total dependencia, de una serie de hombres "expertos", poseedores de algún conocimiento en particular.

Algunos de los textos clásicos eran más "rígidos" y perseguían el objetivo de transmitir las líneas principales que definen el buen comportamiento, por ejemplo, mediante la descripción de rituales. Otros eran más filosóficos e invitan al lector a trabajar por sí mismo. Por ejemplo, la "doctrina de la medianía", atribuida al nieto de Confucio, ofrece una guía para la superación de uno mismo, especialmente para alcanzar esta medianía, el camino del *zhōng yōng*, el “pivote inquebrantable”. Esto significaba adquirir la capacidad de permanecer en un estado de equilibrio constante. Z*hōng yōng* es un concepto complejo y cargado, que significa moderación, rectitud, objetividad, sinceridad, honestidad, veracidad, decoro y ausencia de prejuicios. Esta doctrina tiene tres pautas básicas: auto-vigilancia, indulgencia y sinceridad. Para vigilarse a uno mismo, uno debe hacerse preguntas, practicar la autodisciplina y la autoeducación. El concepto de indulgencia nos acerca a

la recomendación cristiana de "tratar a los otros en la forma en la que quieres que te traten". La sinceridad refiere a las conexiones entre el cielo y la tierra: el que es sincero llegará al cielo. También encontramos la idea de "justo medio" o "término medio" en Aristóteles, quien recomienda la "posición media perfecta", el "dorado término medio", como equilibrio entre dos extremos, siendo este "centro" donde la verdadera virtud se puede alcanzar a través de la mesura, la templanza y la ausencia de exceso. Se pueden encontrar ideas similares en el cristianismo y en el judaísmo, donde cualquier ruptura con la mesura y la templanza representan el mal.

Sin embargo, uno podría preguntarse hasta qué punto memorizar o estudiar estos mandatos puede, en sí mismo, hacer que alguien llegue a ser virtuoso, o si inevitablemente requerirían algún tipo de práctica. ¿Podría alguien cuestionarse a sí mismo de forma natural y mantener esta práctica por su cuenta simplemente leyendo las prescripciones al respecto? Si bien todas las ideas enumeradas son sabias e interesantes, ¿no siguen siendo, sin embargo, un conocimiento inerte e inútil para quien las estudia? Se podría argumentar que, a menos que estas ideas se pongan en práctica, seguirán siendo meras palabras, por mucho que puedan ejercer una fascinación sobre la mente. Podríamos aprender de memoria y recitar estas frases sin poner en práctica sus recomendaciones. Realmente, solo podemos hablar de ello después de haberlo experimentado, como aprendemos del carretero de esta historia. Aunque él va un paso más allá, con la idea de que el conocimiento verdadero y profundo ni siquiera se puede expresar con el lenguaje: después de describir su propia experiencia, declara que "no se puede poner en palabras" y "no puedo enseñárselo a mi hijo, ni él puede aprenderlo de mí".

Zhuangzi adopta en esta historia una posición muy radical en contra del conocimiento "formal", el conocimiento a través de las palabras. Y cabe preguntarse si, de hecho, algún conocimiento real no tiene que pasar a través del filtro del "saber hacer". La idea de que es necesario empuñar el cincel para determinar la presión y el ángulo adecuado va más allá de las palabras, muestra la ineludible e irreductible diferencia entre el conocimiento teórico y la realidad práctica. En resumen, lo que critica Zhuangzi en esta historia, a través de las palabras del carretero es que el conocimiento que el duque obtiene de los libros no es más que "la paja y la escoria de los hombres de antaño". Carece de "vida" o "realidad", lo que de hecho los libros no pueden enseñar. Por supuesto, también se puede criticar bastante la posición del carretero, cuando afirma que el conocimiento quedará siempre en el contexto de una experiencia solitaria, imposible de transmitir. Por otro lado, las palabras de los sabios mostrarán lo que es imposible de comprender verdaderamente por nosotros mismos, porque no somos capaces de experimentar o poner en práctica lo que ellos describen. La "solución" a esto probablemente radica en la capacidad de oscilar entre el conocimiento y la práctica, para confrontar estos dos universos sin descuidar uno u otro, pero entendiendo que cada uno de ellos es un desafío para el otro.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Pien está enseñando algo al duque Huan?

2. ¿Por qué Pien quiere que sus maestros estén vivos?

3. ¿Por qué Pien no puede enseñar a su hijo a usar un cincel?

4. ¿Sabe el duque Huan algo que Pien no sepa?

5. ¿Qué hace que Pien sea lo suficientemente valiente como para oponerse al duque?

6. ¿Tiene Pien la mente estrecha?

7. ¿Qué diferentes formas de enseñanza ofrece la historia?

8. ¿Debería el duque seguir leyendo sus libros?

9. ¿Sería Pien un mejor carretero si leyera libros?

10. ¿Está alguno de los personajes empleando una técnica de aprendizaje mejor que la del otro en esta historia?

Preguntas de reflexión

1. ¿Es posible enseñar?

2. ¿Es la experiencia un maestro mejor que los libros?

3. ¿Todo el conocimiento procede de la experiencia?

4. ¿Se nos puede enseñar algo que no queremos aprender?

5. ¿Es la práctica una condición para aprender?

6. ¿Debemos quemar los libros para aprender realmente?

7. ¿Puede el conocimiento ser cierto?

8. ¿Estamos todos condenados a aprender de una manera determinada?

9. ¿Por qué algunas personas quieren enseñar?

10. ¿Qué nos impide aprender?

Shu, el retorcido

He aquí a Zhi li Shu (un hombre delgado y deforme). Con el mentón pegado al ombligo. Los hombros más altos que la cabeza. Los cabellos en un moño que apunta al cielo. Los puntos de acupuntura de los cinco órganos internos retorcidos hacia arriba. Ambas piernas en sus axilas. Se dedica a coser y a lavar ropa, lo justo para poder alimentarse. Cierne cereales, purifica los granos. Obtiene suficiente comida para diez personas. Cuando el gobernante levanta un ejército, Zhi li se arremanga y agita los brazos. Cuando el gobernante pide trabajo colectivo, Zhi li usa su discapacidad y no se le da trabajo. Cuando el gobernante distribuye mijo entre los inválidos, recibe tres paquetes grandes y otros diez paquetes de leña. Incluso teniendo un cuerpo deforme consigue lo suficiente para alimentarlo. Y terminan los años que el cielo le ha dado. ¡Cuánto más sería si su virtud fuese deforme!

1 - Supervivencia

La característica más llamativa de Shu es su capacidad de supervivencia. A pesar de su grave discapacidad física, parece que se las arregla bastante bien. Trabaja mucho, ya sea el trabajo que hace con la ropa, cosiéndola y lavándola o su trabajo con los cereales: cerniendo o apartando el grano bueno. Vemos que solo con esta actividad ya tendría suficiente como para alimentar a diez personas, aunque él está solo, lo que implica que llega a enriquecerse con la gran cantidad de excedentes. Pero también se las arregla para obtener su parte de las prestaciones, semillas y leña, otorgadas a los discapacitados, a pesar de que no necesita de esta caridad. Se especifica en la historia que se supone que esta asistencia se le debe dar a los inválidos, un término que paradójicamente no encaja bien con Shu.

Por supuesto, el lector puede notar aquí la duplicidad de este dudoso personaje: obviamente tiene toda la apariencia de una persona severamente discapacitada, pero definitivamente no es un discapacitado desde el punto de vista funcional y de actividad, sino todo lo contrario. Una duplicidad que no es accidental, ya que de alguna manera es el centro del principio de supervivencia. En este mundo peligroso en el que vivimos, igual que los animales en la selva, uno debe proyectar al mundo la imagen necesaria para protegerse u obtener lo que quiere. Uno debe ocultar sus necesidades o intenciones reales como una forma de ser más eficiente. No hay lugar para la verdad en un mundo de lucha y supervivencia. Como concepto general, la supervivencia es importante como una invariante antropológica. Podemos llamarlo el lado “animal” del ser humano. Los animales tienen que sobrevivir, tienen que mantenerse vivos, esa es su principal preocupación y actividad: mantener su ser, evitar su muerte y su destrucción. Por lo tanto, se centran en alimentarse, protegerse y refugiarse, así como en aparearse y reproducirse, que es la forma en que la vida continúa instintivamente, una realidad difícil dentro de la cual tenemos que proteger a nuestra propia especie y engendrar nuestra progenie. Dentro de este marco, en este mundo peligroso, tenemos pocos aliados, si es que hay alguno, y muchos enemigos. La naturaleza es el medio dentro del cual vivimos y evolucionamos, es la que nos proporciona los recursos necesarios; pero también representa una amenaza, ya que competimos con muchos otros seres en este esfuerzo, ya sea porque queremos lo mismo que ellos, alimento y refugio, o porque un ser es

el alimento de otro, una amenaza aún mayor. Sea cual sea el caso, competimos. Los seres humanos transferimos este principio de "supervivencia" a una dimensión existencial y psicológica, donde la misma "lucha" y "competencia" se extiende a una gama más amplia de aspectos y preocupaciones, en gran parte relacionados con la producción de una "imagen": identidad, estatus social, poder, abundancia, etc. Por supuesto, la mente humana, al contrario de un "ser biológico" puro, puede amplificar el comportamiento animal o puede superarlo, a través de su capacidad de comprender principios universales, como el acceso a la razón o a la armonía, que trascienden su propia actitud, sus acciones y su comportamiento. El epítome de esta perspectiva en la cultura china es el concepto de *dao*, el "camino", una especie de principio universal, un concepto abstracto y difícil, que se refiere más o menos a "la forma en la que funcionan las cosas", o la ley natural. Zhuangzi y muchos otros filósofos consideran este principio como un ideal, un modo de acción de orden superior, hacia el cual deben esforzarse todos los humanos para ser felices y libres. Una perspectiva que, por supuesto, se opone totalmente a la perspectiva de supervivencia, bastante común entre los humanos, que Shu representa de manera caricaturesca.

En muchos sentidos, Shu es bastante humano, precisamente porque encarna la forma en la que gastamos la mayor parte de nuestro tiempo y energía. Nos esforzamos por sobrevivir, para satisfacer nuestras necesidades primitivas, una dinámica en la que competimos con todos los demás, donde necesitamos luchar y pelear, tanto por los recursos materiales como por el estatus y el reconocimiento. En este esquema, lo que uno obtiene, el otro no: "el hombre es un lobo para el hombre", como acuñó Hobbes. Mientras, el principio del *dao* nos invita, cuando se da una oposición, a ver cómo compartimos algo en común, cómo nuestro verdadero interés es privilegiar la unidad y la armonía. Por supuesto, podríamos objetar con que la vida es dura, que en China siempre se sufrió alguna forma de superpoblación y que la tradición agrícola está llena de penurias y dificultades. En este sentido, Shu puede representar alguna forma de "ideal", ya que se las arregla muy bien para alcanzar la prosperidad y, probablemente, tener una larga vida, como sugiere la historia, dos de los criterios cruciales de éxito en una cultura pragmática.

2 - Apariencia

Shu es feo. Más que feo, está deformado, retorcido, roto, fragmentado, como lo indica brutalmente la palabra china *zhīlí*. Hay algo casi inhumano con él, una apariencia grotesca, aterradora y desagradable. Su barbilla está pegada al ombligo, lo que implica que no puede estar de pie. Está encorvado, cuando el caminar erguido es precisamente la manifestación de la primera característica del animal humano: su orgullo, en oposición a los animales de cuatro patas, inclinados hacia la tierra. Levantarse es una señal de valor, inclinarse es propio de un ser inferior. Y Shu está permanentemente inclinado, lo que indica su inferioridad estructural. Sus hombros son más altos que su cabeza, lo que confirma la humildad de su ser. Alguien que bajara intencionalmente su cabeza de tal manera estaría preparándose para ser víctima de actos viles. Está en una posición demasiado extrema de humildad forzada, para ser sinceros. Aunque se nos sugiere que es así de nacimiento, no podemos evitar interpretar su postura, aunque solo sea por cómo nos hace sentir su descripción. "Los cabellos en un moño que apunta al cielo", más bien

proporcionan una sensación de ridículo, como si se rieran de los cielos al señalarlos con un moño, mientras el cuerpo y los ojos miran hacia abajo. “Los puntos de acupuntura de los cinco órganos internos retorcidos hacia arriba” representan una distorsión importante de la “naturaleza”, ya que esos puntos capturan la dinámica esencial del cuerpo, la forma en que capturan el principio fundamental de la naturaleza, el principio general de la naturaleza y la vida, la energía apunta donde fluye toda la energia. Los practicantes de la medicina tradicional china creen que la energía vital del cuerpo, o *qì*, fluye a lo largo de canales invisibles llamados meridianos, en donde los bloqueos y distorsiones causan dolor y enfermedades. Por lo tanto, la descripción de Shu nos hace sospechar mucho de su estado, de su salud y su estabilidad por su traición a las reglas y al modelo natural. En cuanto a sus “piernas en sus axilas”, no podemos evitar pensar en el mono, esta criatura que al mismo tiempo está cerca del hombre, pero parece ser una caricatura de la humanidad, lo que explica por qué “mono” es, tan frecuentemente en muchas culturas, una forma insultante y despectiva de describir a alguien.

Una vez que hemos notado la aparición del héroe a través de una descripción bastante intensa, el autor nos describe la actividad de esta criatura de aspecto extraño. Y como describimos anteriormente, está involucrado en gran medida en una actividad de supervivencia muy parecida a la actividad cotidiana para la búsqueda del sustento de la mayoría de los humanos. Entonces podemos preguntarnos si el ser y la apariencia encajan en este texto, o si existe una discrepancia entre ellos. Una forma de percibir la discrepancia es a través de la inconsistencia de una persona muy normal en términos de comportamiento, tratando de sacar el máximo provecho de sus acciones y de la sociedad frente a la monstruosidad de la apariencia del héroe y la anormalidad de su forma corporal. Por supuesto, desde el punto de vista de Zhuangzi, esta divergencia puede explicarse. Una de sus principales críticas a la vida y a la actividad humana es precisamente lo disparatado: la superficialidad, la pequeñez y el engaño que supone la actividad humana. Lo que él llama el “camino humano”, en oposición al “camino celestial”. Y lo que se considera normal para la mayoría de nosotros es normal porque se hace mucho, siguiendo la norma de la mayoría, pero no es “normal” según los “cielos”, según el *dao,* según el “caballero”. Por lo tanto, considera monstruosa la forma habitual de comportarse: un hombre reducido a someterse por comida y riqueza, en contra de la perspectiva de la normalidad.

Otro aspecto del tratamiento de la apariencia en este texto, en términos de su discrepancia con la realidad, es mostrar que la forma en que nos vemos no está concebida en términos de expresar verdaderamente quiénes somos, sino que es más un señuelo, un disfraz, una máscara. Ya sea para seducir y atraer o para esconderse, uno tiene que “calcular” sus manifestaciones y su presentación. Hay momentos para parecer fuertes y peligrosos, momentos para parecer débiles e inofensivos, momentos para ser visibles y momentos para permanecer invisibles. Por lo tanto, Shu es un actor. Sabe cómo parecer fuerte y eficiente cuando vende sus servicios, sabe parecer débil cuando es el momento de buscar ayuda o cuando quiere evitar los deberes y las tareas que toda persona válida normalmente está obligada a cumplir. Incluso juega con su apariencia, mostrando una forma de cinismo absoluto, cuando se le describe “arremangándose” y “agitando los brazos” frente al ejército. Esta expresión bastante ambigua nos permite imaginar, como vemos con diferentes

intérpretes, que bien podría estar despidiéndose de los soldados, así como podría hacerse pasar por el soldado, o simplemente actuar como un tonto, olvidando que esos hombres están afuera para defender al país y arriesgar su vida. Aunque también podríamos pensar aquí cómo el mismo Zhuangzi se reiría de esos soldados conociendo de su punto de vista burlón sobre la mayoría de los esfuerzos humanos, especialmente cuando se trata de imponer alguna perspectiva a otra persona. Probablemente, su única diferencia con Shu es que este último está exagerando, tiene algo que demostrar a sí mismo y a los demás, como una forma de superioridad o arrogancia para compensar su rechazo social y la mirada despectiva que la gente podría tener sobre él, y el resentimiento que esto probablemente suscita en él.

3 - Individualismo

El nombre de nuestro héroe, Shu, significa "delgado". En este sentido, la palabra significa que carece de "consistencia" o "sustancia", debido a su aislamiento, su privación de cualquier vínculo social o familiar real. Como hemos visto, está totalmente centrado en sí mismo, solo está preocupado por su propia persona, su supervivencia y su codicia, una situación que en este contexto cultural definitivamente lo convierte en un hombre menor.

En la antigua China, como en muchas sociedades tradicionales, el individuo estaba definido por una red de lazos familiares, locales (aldea) o extendidos (clan), a los que pertenecía.

Algunas voces raras han defendido el individualismo en la larga historia de China. Como el filósofo Yang Zhu (300 a. C.), que abogó por una teoría radical del egoísmo, afirmando que "no sacrificaría un solo pelo por el imperio", y se negó a servir en el ejército. Por supuesto, fue bastante criticado, y este tipo de perspectiva seguía siendo marginal. Tuvo mayor repercusión la filosofía legalista (Guan Zhong del siglo VII a. C., Mozi del siglo IV a. C.), una de las escuelas clásicas de pensamiento de China, que defendía que "el individuo debe sacrificar al Estado su pensamiento, su trabajo e incluso su vida si el soberano lo exige, sin tener en cuenta su deseo personal y su felicidad", tendría un éxito mucho más duradero. Sería reemplazada como doctrina estatal por el confucianismo, que solo proporciona una visión un poco más considerada del individuo y que insiste fuertemente en la importancia de la jerarquía y las relaciones interpersonales. El mismo Confucio habría dicho que "un gran ejército no puede ser despojado de su general, pero el individuo no puede ser despojado de su voluntad". Aunque la forma en que fue históricamente entendido y utilizado por el poder imperial chino contribuyó más a la moderación del individuo dentro de una estructura jerárquica. Los sujetos debían obediencia al emperador, el hijo al padre, los hermanos estaban vinculados al deber fraterno, los amigos tenían la obligación de la lealtad. El confucianismo reconoce en cierta medida los intereses y los deseos individuales, pero nos invita a moderar esas tendencias, siendo crítico con el individualismo y el hedonismo. La consideración principal es mantener la justicia social y la armonía, las reglas morales y el sentido de la responsabilidad deben prevalecer sobre nuestros asuntos personales. Sin olvidar también la armonía con la naturaleza o con el cielo, que es el principio fundamental que debe guiar nuestras acciones.

El fuerte acento moral en el pensamiento confucianista distingue al hombre de valor (*junzi*), un

hombre noble, del hombre pequeño, el hombre de pequeñas preocupaciones (*xiǎorén*). Este último no comprende el valor de las virtudes y solo busca ganancias inmediatas. Es egoísta, egocéntrico y no considera las consecuencias de sus acciones. Esto incluye a aquellos que continuamente disfrutan del placer sensual y emocional, que están interesados simplemente en el poder, la riqueza y la fama, aquellos que ignoran el beneficio a largo plazo para los demás. Podríamos denominarlo individualismo vacío, solo preocupado por uno mismo y por el propio interés. En esta cuestión, Zhuangzi se muestra más bien afín a la tradición. Pero el momento en el que se produce la divergencia es al tratar el problema del conformismo, en particular sobre los rituales y las reglas sociales, un punto sobre el que el confucianismo es ambiguo o demasiado formal. Podríamos decir que el confucianismo oscila entre la obediencia a las reglas humanas y las celestiales, cuando el taoísta claramente opta por las reglas celestiales, criticando cualquier concesión a las tradiciones y costumbres cuando van en contra de principios más fundamentales. Esto es particularmente visible en las obligaciones rituales, tales como obligaciones jerárquicas, reglas de duelo, normas de respeto, etc. La perspectiva del ritual contiene simultáneamente una dimensión ética, política, cultural, lógica y estética. Para el confucianismo, las convenciones establecidas, en tanto que son un orden social, representan una forma de absoluto.

Fundamentalmente, la crítica de Shu, la naturaleza de su “delgadez”, desde este punto de vista tradicional, sería su falta de consideración por la sociedad, ya que él está principalmente, si no exclusivamente, preocupado por sí mismo y por su propia avidez. Su negativa a participar en el trabajo colectivo y su cinismo hacia el ejército son las dos mejores expresiones de ello. Si bien su ignorancia de la virtud, su búsqueda exclusiva de la riqueza material y su ignorancia del *dao* sería más claramente la crítica taoísta por su individualismo, ya que separa la preocupación de su existencia de los principios fundamentales de la naturaleza o la realidad. Su duplicidad, sus pequeñas preocupaciones y la fascinación con sus propias necesidades y deseos humanos constituirían la fundamentación de la crítica. Aunque, nuevamente, el confucianismo tenderá a estar de acuerdo también con esta crítica. La principal diferencia es que, para Zhuangzi, su agudo sentido del individualismo no se consideraría un problema si se enfocara en objetivos y responsabilidades más nobles y elevadas.

4 - El concepto de *de*

La noción de *de* (德) es un concepto muy importante y que está muy presente en la cultura china, especialmente en la filosofía taoísta, considerado el segundo en importancia, justo después del concepto de *dao,* aunque presenta un problema para los traductores, ya que tiene más de veinte posibles significados. Los confucianistas a menudo le dan una clara connotación moral, traduciéndolo como “virtud” o “beneficencia”, mientras que los taoístas afirman que *de* indica “poder”, “fuerza interna” o “integridad”. En el último caso, el significado es más amplio, ya que no estamos restringidos al campo de la ética, sino que lo interpretamos también desde el dominio ontológico. *De* en este caso indica el poder del *dao*, su potencia o su actualización. Por ejemplo, el título de la obra fundacional del taoísmo: *Dào Dé Jīng* significaría, “El libro del camino y del poder del camino".

Como escribió Zhuangzi: “el *dao* produce una cosa y el *de* la mantiene", lo que indica que el *de* es una fuerza interna que le permite al *dao* darse cuenta de sí mismo. Algunos pensadores consideran que cada ser vivo posee un *de*, cada ser particular en este caso manifiesta una representación particular del *dao*. El *de* no es ni bueno ni malo, sino un impulso potente, al que luego podemos atribuir connotaciones positivas o negativas. Aunque uno puede ver por qué la potencia puede considerarse fácilmente una virtud, ya que como poder del *dao* necesariamente logrará cosas buenas; es una fuerza o voluntad positiva, en el sentido de que no conlleva una negación en sí misma.

Es interesante que las dos palabras 德 y 得 se pronuncian de la misma manera: *de*, pero tienen diferentes significados: el primero es *de*, que significa “virtud” o “integridad”, mientras que el segundo indica "obtener" o "ganar". Esto ha llevado a varios juegos de palabras y bromas irónicas, riéndose de la idea de que el que “tiene” en realidad sería el virtuoso. El propio Zhuangzi a menudo jugaba con el significado de ambas palabras, creando una ambigüedad, como podemos sospechar de él en el presente relato. Shu es representado como un hombre de acción, uno que a pesar de su discapacidad consiguió hacer muchas cosas y ganar mucho, diez veces más de lo que necesitaría para sobrevivir, pero no es virtuoso. Uno podría pensar que la última oración de la historia presenta a Shu como alguien virtuoso, con un *de* hipotéticamente deformado, pero si miramos de cerca, podemos ver la ironía de toda la situación. Zhuangzi solía decir que 至德 不得 - “un *de* perfecto no es un *de*”, lo que significa que un poder perfecto no obtiene nada. En cierto sentido, el *de* debería estar vacío. Y Shu es de todo menos vacío: físicamente no tiene una buena apariencia, pero no le falta fortaleza ni tampoco le falta codicia. Su ser es demasiado externo, demasiado visible, demasiado grotesco, su *de* sobresale, como lo demuestra su apariencia corporal. Incluso cuando ya tiene suficiente, no puede evitar obtener más. Este mismo impulso para obtener lo que quiere puede desempeñar su papel al percibir a Shu como virtuoso: es un gran trabajador, a pesar de sus dificultades y deficiencias físicas. Uno puede admirar su actitud hacia la vida, considerando que muchas personas no pueden lograr lo que él puede lograr a pesar de esta desventaja. Se puede decir que su virtud está en el hecho de que no se rinde.

El *de* es potencia, pero es una “potencia real”: es amplia e ilimitada, emerge repentinamente y se mueve abruptamente y después le siguen miles de cosas. Shu, por otro lado, tiene una “potencia campesina”: no hace que las cosas lo sigan, sino que sigue las cosas, tratando de reunirlas, de poseerlas. Esto se hace eco de un término filosófico chino tradicional, el *junzi* a menudo traducido como “caballero” o “persona superior”, que para Confucio indica el hombre ideal, en oposición al “hombre pequeño”. Para este último, como es el caso de Shu, todas sus acciones están dirigidas hacia sí mismo: no tiene familia, no está preocupado por las necesidades de la sociedad, solo está sobreviviendo. Está satisfaciendo sus propias necesidades, actuando solo para tapar agujeros. Incluso cuando hace más de lo necesario, solo se trata de acaparar bienes. Es “pequeño” en el sentido de que no es una acción libre, sino forzada y reactiva, derivada de la escasez, aunque parezca poderosa y eficiente. Algunos intérpretes del *de* incluso criticarían la fuerza física de Shu, diciendo que se opone al verdadero *de*, ya que debería ser una fuerza del espíritu, lo que implica que cualquier esfuerzo corporal obvio y aparente iría en su contra, o lo corrompería, dado que los

esfuerzos físicos no dejarían energía restante para trabajar en la mente y el alma. En el caso de Shu, un hombre muy ocupado, inmerso en una actividad laboriosa, el problema se ve agrandado por su condición física, ya que podemos imaginar que esos esfuerzos son costosos para él.

Finalmente podemos prestar atención a la etimología de la palabra *de*: consiste en ideogramas que significan “paso”, “recto” y “corazón”. Entonces, el concepto significa caminar derecho, estar erguido, lo que va bien con la idea de potencia y poder. Si miramos al héroe de nuestra historia, vemos una contradicción evidente: Shu está encorvado, con la barbilla en el cuello, los hombros más altos que la cabeza, ambas piernas en las axilas; está lejos de ser recto. Zhuangzi parece haber elegido un tema irónico para demostrar la verdadera naturaleza del *de*.

Tanto Laozi como Zhuangzi criticaron que un *de* que fuera visible ya no sería un *de*; *de* viene con una paz interior y una calma, perceptible por otros, pero sin manifestarse de ninguna manera obvia o palpable. Esto nos da otra razón que nos permite sospechar del aspecto virtuoso de Shu: su camino es demasiado visible, tanto en su apariencia monstruosa, como en sus acciones excesivamente arduas; todo en él es exagerado. Tanto él como su *de* están deformados. Y parece que cuanto más se mueve, más se deforma su *de*. Uno puede concluir razonablemente que cuando se muestra una virtud, ya no es una virtud.

El final de la historia nos deja perplejos: “¡Cuánto más sería si su virtud fuese deforme!” Por un lado, la oración implica que Shu es virtuoso, como podemos imaginar debido a todas sus actividades incesantes. Pero el final parece indicar que sería aún más exitoso y rico si su virtud se deformara. El campesino se convertiría en el rey. Un Shu retorcido estaría realmente retorcido. Una virtud deformada, curiosamente, le haría aún más próspero, lo que muestra el lado corrupto de esta virtud. En este caso, no es el *de* lo que permite pasar al camino celestial, es el *de* lo que hace que uno sea aún más humano.

El modo celestial es el *dao*: la necesidad de cómo funcionan las cosas, la ley del mundo, cómo es todo. El modo humano está en el reverso, quedando atrapado en las intenciones: deseos, miedos, necesidades y su satisfacción. Una vez que estamos dentro de las intenciones, ya no vemos el camino, ya que estamos demasiado ocupados con nuestro propio camino. El *de* es entonces demasiado humano.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Shu es discapacitado?

2. ¿Es Shu virtuoso?

3. ¿Por qué Shu sería más si su virtud fuese deforme?

4. ¿Es Shu un mentiroso?

5. ¿Qué representa Shu?

6. ¿Por qué se representa a Shu como feo y deformado?

7. ¿Por qué trabaja tanto Shu?

8. ¿Cuál es el principal problema de Shu?

9. ¿Shu es primitivo?

10. ¿Tiene sentido la conclusión de la historia?

Preguntas de reflexión

1. ¿Son los hombres fundamentalmente individualistas?

2. ¿La vida es injusta?

3. ¿Debería uno intentar sobrevivir a toda costa?

4. ¿Somos todos los seres humanos discapacitados de alguna manera?

5. ¿Es una obligación ser virtuoso?

6. ¿Es posible ser virtuoso?

7. ¿Cuál es la ventaja de ser una víctima?

8. ¿La supervivencia implica competir?

9. ¿Debe uno ser hipócrita para sobrevivir?

10. ¿Cómo se puede deformar una virtud?

Caos

El Emperador del Mar del Sur es llamado Rápido.

El Emperador del Mar del Norte es llamado Súbito.

El Emperador de la región central es llamado Caos.

De tanto en tanto, Rápido y Súbito se reunen en la tierra de Caos.

Caos les trata bastante bien.

Rápido y Súbito deciden recompensar a Caos por su comportamiento virtuoso.

Dicen: “los seres humanos poseen siete aberturas,

las utilizan para ver, oír, comer, respirar.

Pero Caos no tiene ninguna.

¡Vamos a taladrar agujeros en él!”

Cada día hicieron una abertura

y el séptimo día Caos murió.

1 - Velocidad

Dos de los héroes principales de esta historia guardan relación con el tiempo y con la prisa: Rápido, Emperador del Mar del Sur y Súbito, Emperador del Mar del Norte. Los dos son los agentes principales de la acción, mientras que Caos se nos aparece como un personaje más pasivo en el desarrollo de la narración. Y ambos tienen en común una relación con la velocidad. El primero es veloz en lo que refiere al ritmo de una acción y el otro lo es en lo que refiere a iniciar la acción. Una distinción relativamente secundaria en relación a la naturaleza de su comportamiento y lo que nos indica.

La apreciación fundamental que hacemos es que la velocidad de estos dos seres, dado que no conocemos mucho más sobre ellos, implica algún tipo de catástrofe, en este caso la muerte de Caos (*Huntun)*, el Emperador de la región central. Por supuesto, uno podría dar por evidente, e incluso pensar que es un concepto fácil, el hecho de que la velocidad es la causa de problemas graves dando la explicación obvia de que si uno no se toma el tiempo necesario para pensar, si es precipitado, su comportamiento seguramente será problemático. Aquí podemos recordar al lector la advertencia que nos daba Descartes: “evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención”, como una de las reglas para pensar bien, en tanto que la precipitación implica que iremos a la hipótesis más obvia, más inmediata y menos meditada. Pero nos damos cuenta en este caso de que una simple advertencia contra la precipitación sería una interpretación bastante limitada, dado que la historia cuenta con una cierta dimensión ontológica o epistemológica que nos puede ayudar

a comprender la visión del mundo de Zhuangzi.

Como ilustra esta historia, el primer aspecto problemático de la “velocidad” es, antes que nada, el estar demasiado centrado en el resultados. Está orientado a un fin, de otra manera no habría necesidad de ningún tipo de avidez o prisa, sea en tomar la decisión o en implementar la acción. En oposición a esta perspectiva podríamos proponer una visión del mundo basada en procesos, donde el movimiento o la acción en sí misma sea digna de atención, independientemente de los resultados. Y, yendo más lejos, podríamos atisbar una visión del mundo basada en el *dao*, en la que el proceso es fundamental, pero es un proceso despojado de cualquier tipo de determinación, no limitado por ninguna intención; una especie de proceso “natural”. Si el proceso es lo determinante, ninguna expectativa va a estar llevando a un final y no habrá una presión para acelerar los procesos. Las cosas pasarán de la manera que pasen, sin expresión de impaciencia y sin que se ejerza ninguna fuerza artificial.

En este sentido, Caos es atemporal. No tiene principio ni fin. No tiene ritmo ni una estructura temporal interna. No está ligado, ni siquiera relacionado, a ninguna forma externa de tiempo, lo que le hace completamente impermeable al concepto de temporalidad y la idea de apresurarse le resulta ajena. En oposición a Caos, podemos decir que “todo se apresura”, como el “tiempo” se opone a la “eternidad”. Por supuesto, más allá de Caos, comparado con Caos, todo parece apresurado y precipitado por la simple razón de que se han liberado o establecido procesos y orientaciones específicas. Esto es por lo que Caos está en el centro, el locus de la indeterminación: es simétrico, se mueve dentro de sí mismo de una manera totalmente indistinta. Mientras el Mar del Sur y el Mar del Norte están alejados del centro, posicionados en una región determinada, necesitarán orientar su movimiento alejándose de sí mismos y, una vez desequilibrados, necesariamente se dirigirán hacia el caos, que está en el medio como nos dice la historia. Además, son “mares”, son dinámicos, inestables y fluidos, cuando Caos es una región, una especificación que parece indicarnos tierra firme y por tanto estabilidad. No nos olvidemos de que la cultura china es fundamentalmente de tradición agrícola, donde la tierra representa el arraigo y la estabilidad. El hecho de que los dos emperadores del mar se encuentren en la tierra de Caos es significativo. También implica que la tendencia natural de los seres inestables es dirigirse hacia alguna clase de estabilidad, igual que los ríos bajan las montañas hacia algún lago u océano. Todo tiende a mantenerse en un nivel mínimo de energía, siguiendo el principio de la entropía. Y este proceso no puede ser lento: un impulso irreprimible empuja a ambos emperadores hacia la tierra estable del medio. Y allí, nos cuenta el relato, se les trata bastante bien. Esta expresión nos indica que encajaban bien y que, por tanto, se sentían “cómodos”. Por un lado porque habían llegado a un lugar donde había estabilidad y tranquilidad. En segundo lugar, porque podían reunirse y juntar sus opuestos, sur y norte, llegando así a una especie de equilibrio. Ya no hay razón para seguir corriendo. Han llegado a un lugar de reposo, su destino final, salvo porque, como podemos imaginar, la naturaleza les ordenará que “tienen” que volver a su lugar de origen, su lugar “natural”, su “ser original” del que volverán una y otra vez. Este movimiento permanente probablemente representa los vaivenes entre el centro y la periferia, entre la compañía y el aislamiento, entre el equilibrio y el desequilibrio, entre la génesis y la destrucción, vida y muerte.

Un movimiento que explica por qué la precipitación, necesariamente, perdura.

2 - Diferenciación

Rápido y Súbito, siendo del sur y del norte, son seres diferenciados. Llegan desde un lugar determinado de la realidad, tienen una forma determinada de ser, son parciales y sesgados y, por tanto, imperfectos e incompletos. Y, por supuesto, disfrutan mucho de encontrarse en la tierra de Caos. Primero porque les gusta encontrarse el uno con el otro. Al igual que en una pareja perfecta, encuentran, en el otro, su opuesto, su alter ego, su imagen espejada, dado que el otro representa exactamente aquello que les falta. A través de sus reuniones periódicas experimentan una sensación de plenitud. Esto nos recuerda al mito que Platón cuenta en el simposio, en el que dice que las parejas son originalmente una única entidad que se dividió más tarde y que, sufriendo por la separación, buscan eternamente al otro, anhelando su otra mitad perdida, lo que hace de este reemparejamiento una condición necesaria para sentirse completos y felices. La segunda razón para su disfrute es que la tierra de Caos representa la ausencia de necesidad, dado que no hay determinación: es el lugar donde no falta de nada.

La determinación, la parcialidad, la diferenciación, son la madre de la necesidad. Si no estamos separados, si no hay ninguna particularidad, si no hay ninguna diferencia, ¿por qué debería haber alguna necesidad? El concepto de necesidad implica precisar de algo que es esencial o muy importante, no solo porque querríamos tener ese objeto de nuestro deseo, sino porque su ausencia implica una sensación de carencia, de falta, de haber sido despojado o, en otras palabras, supone una forma de dolor. En Caos, que es indiferenciado, no hay necesidad, dado que no hay realmente ninguna separación ni ninguna forma de vida parcial que todavía tiene que llegar a ser.

Por supuesto, podríamos preguntarnos por qué ambos emperadores abandonan ese maravilloso lugar para volver a su territorio en las afueras. La primera respuesta es bastante obvia: cada uno de ellos solo es el emperador cuando está en su dominio, mientras que, fuera de él, solo es un título honorífico, no una realidad efectiva. En la tierra de Caos son invitados, privados de su poder, su identidad y su estatus. Aún así, igual que los humanos e igual que cualquier otro ser viviente, quieren existir y el ejercer su poder es la forma fundamental de manifestar su potencia. No había duda de que terminarían matando a Caos, accidentalmente o a propósito.

Una prueba evidente del carácter demasiado humano de ambos emperadores es que asumen que el camino humano es “el camino”, dado que quieren humanizar a Caos para mejorar su ser. No pueden entender que precisamente esta forma de ser “no humana” es la naturaleza propia de Caos y que, por tanto, humanizarle le mataría, tanto porque pierde su esencia, opuesta a la de la “humanidad”, como porque, al convertirse en humano, queda condenado a morir, como todos los humanos. La segunda prueba de su humanidad es su actitud hacia Caos, su benevolencia, esa cualidad de ser bienintencionado a través de la amabilidad y el reconocimiento, pero este asunto en particular lo trataremos más adelante. Finalmente podemos afirmar que el deseo de existir es la motivación, la especifidad del yo, que subyace al impulso de diferenciarse.

Aunque podríamos afirmar también que este deseo de diferenciación no sólo funciona dentro del

sujeto, dentro del ser, sino también en relación a cualquier objeto: el deseo de distinguir y separar cosas, de diferenciar lo que produce nuestro prensamiento, de identificar y categorizar las entidades que encontramos en nuestro entorno. Queremos que todas ellas existan también, que tengan una existencia separada. Si no es así nos sentimos como si nos estuviéramos perdiendo, nos volvemos impotentes. Hay una frase interesante de Zhuangzi que puede arrojar luz en esta cuestión: "despegarán a la velocidad de un disparo de ballesta cuando juzguen el bien y el mal". Por alguna extraña razón, hacer juicios produce una fuerte fascinación que es difícil de resistir. Y detrás de la idea de "esto es verdadero" o "esto es falso" está la idea de que "esto es esto" o "esto es aquello", donde el "esto" implica una identidad específica en oposición a ser cualquier otra cosa y, especialmente, en oposición a no ser "nada". Necesitamos reconocer la identidad de todo para evitar perdernos, para tener el control sobre la realidad. Volveremos a remarcar que Zhuangzi utiliza el criterio de "velocidad" para calificar la acción de juzgar, una velocidad extrema dado que lo compara con disparar una ballesta, un movimiento fulgurante. La diferenciación no es una elección. Es, visiblemente, un impulso fuerte, una necesidad, tal y como observamos en nuestra vida cotidiana a pesar de todas las advertencias e interdicciones acerca de los problemas de juzgar que encontramos en la tradición. Los seres humanos tenemos alergia a la indeterminación del conocimiento: el juicio constituye el conocimiento, como dijo Kant, en el sentido de atribuir un predicado a un sujeto. De modo que el pobre Caos, que en esta historia representa el origen indiferenciado de todas las cosas, el modo del cielo tan querido por Zhuangzi, es víctima de esta necesidad fuerte o compulsión que busca la diferenciación, como una analogía o metáfora de la manera en la que pensamos cuando queremos especificar la naturaleza de todas las cosas. El continuo "¿qué es esto?" que pide un nombre o una explicación. Esto es lo que el autor quiere enseñarnos: como la mayor parte de las veces, con las mejores intenciones del mundo, inconscientemente, olvidamos, silenciamos y rechazamos "el camino": en cada momento matamos al *dao*. Es demasiado incómodo para mantenerlo, aunque sea la mejor forma de alcanzar la tranquilidad en el espíritu y la perspectiva más adecuada sobre el mundo.

Un último punto importante. La forma en la que Caos muere es bastante significativa: taladran agujeros en su cuerpo. Este es precisamente el símbolo de la diferenciación. Su cuerpo es inicialmente un todo indiferenciado. Tiene integridad. Los diferentes agujeros van creando partes y dando lugar a una topología específica y una estructura: Caos tendrá desde entonces una anatomía. Y si tiene una anatomía, también tendrá una fisiología con sus procesos específicos. Por tanto, tendrá una "subjetividad". Tendrá un fuera y un dentro: un dualismo que implica su separación del "todo". Estará sujeto a las acciones y al tiempo. Estando en el espacio y en el tiempo, pierde su eternidad y su tranquilidad al ser despojado de su esencia. ¡Por tanto, debe morir!

3 – Benevolencia

Lo más probable es que Zhuangzi fuese educado en la tradición confucianista. Por eso muchos de sus escritos se tienen que leer teniendo en cuenta esta visión, bien en concordancia con ella, bien como una revisión crítica de los principios y las ideas de esta tradición bien estabecida. El propio

Confucio aparece en varias ocasiones en el “Zhuangzi”, retratado desde diversos ángulos, favorable, despectivo o neutral. Uno de los puntos en los que encontramos una diferencia de manera recurrente entre ambas tradiciones es en el concepto de *ren*, muy presente en los textos del confucianismo y que el maestro taoísta tomará en ocasiones para criticarlo como un valor inferior. El concepto de *ren* es un concepto fundacional del confucianismo y se ha interpretado de varias maneras, algunas de ellas expresadas parcialmente en traducciones a nuestro idioma como “humanidad”, “compasión”, “bondad”, “benevolencia” o “amor”. Todas estas interpretaciones tienen dos nociones en común: que todo ser humano tiene la capacidad de tener el *ren* y que el *ren* se expresa cuando una persona virtuosa trata a los otros con humanidad. Los confucianistas asocian al individuo que tiene humanidad con el *junzi*, o caballero, cuyo comportamiento ejemplar le distingue de las personas pequeñas (*xiǎorén*; literalmente una “persona pequeña”, como un niño). Podríamos decir, dentro de la visión del mundo confucianista, que el *ren* encarna la virtud de la humanidad necesaria para poder llegar a ser un ser humano maduro en un nivel ético.

Ya en el “Laozi”, o “Dào Dé Jīng”, la obra fundacional del taoísmo, encontramos una crítica a esta “benevolencia” o “humanidad”: “cuando el d*ao* se pierde, queda la bondad; cuando la bondad se pierde, queda la moralidad; cuando se pierde la moralidad, queda el ritual. El ritual es la cáscara de la verdadera fe, el principio del caos”. Esta famosa frase que describe la axiología ética del taoísmo implica que aunque la benevolencia es una cualidad de una persona, dado que deriva directamente del *dao*, también representa una cierta degeneración en el principio fundamental de todas las cosas. Es el primer paso hacia una determinada decadencia. La pérdida del *dao*. Zhuangzi retomará esta misma crítica, si bien con un giro dialéctico o paradójico, como es habitual en este autor: “la benevolencia perfecta no conoce afecto” o también “dispensará sus favores a todas las edades sin ser benevolente”. Por supuesto, esto deja el *ren* en un estado ambiguo que puede ser entendido desde el punto de vista de la oposición entre el “camino humano” y el “camino celestial”, refiriéndose el último al *dao*, distinción en la que entraremos más adelante de manera específica. Por ahora nos centraremos en esta historia subrayando la crítica al “camino humano” y las sospechas que se vierten sobre la “humanidad” y la “benevolencia”.

Como ya hemos descrito, los emperadores de ambos mares son bastante humanos. Y una de las manifestaciones cruciales de su bondad es, por supuesto, “hacer el bien” y ser benevolentes. Obiamente, “hacer el bien” es “bueno”, aunque la frase pueda ser tautológica o pleonástica. Entonces, ¿cuáles son las características de este “hacer el bien” que pueden criticarse o calificarse como que “no son buenas”? Lo primero, dentro del esquema taoísta, representa una forma de traición hacia lo fundamental, porque actuamos por intención y no por necesidad. Hay un cálculo que implica que la acción se está realizando para “conseguir algo” o “producir un efecto específico” y no por la grandeza de la propia acción: la intención representa el comienzo de la corrupción. Como hemos visto con la polisemia del *de*, pasamos de un poder en sí mismo a la idea de conseguir algo: el *de* degradado, degenerado. Así que el “dar” resulta sospechoso dado que en realidad queremos conseguir algo con nuestras acciones.

Tomemos el caso de los emperadores. Ni entienden la realidad de la situación ni comprenden la

realidad de Caos. Caos se mantiene sin hacer nada, dejando que los acontecimientos sigan su curso. Los emperadores se buscan el uno al otro, su imagen espejada y opuesta, porque son incompletos en sí mismos, y buscan un lugar de tranquilidad y plenitud. Pero los emperadores, sin entender la dinámica de la situación ni la realidad de Caos, atribuyen una cualidad de humanidad a Caos: "les trata bastante bien". Por tanto, hace algo "por ellos", y debería ser recompensado por esta razón, del mismo modo que uno recompensa a un buen chico que ha hecho una buena acción. Por supuesto, esto implica que hay un esfuerzo y un deseo de complacer al otro, si no un deseo de ser amado y reconocido: una proyección antropomórfica que es completamente ajena a la naturaleza de Caos. De este modo, los emperadores, en coherencia con su funcionamiento y su identidad, como hombres poderosos, deciden que se le debe dar una recompensa a Caos por sus "buenas acciones". Y esto es exactamente lo que pasa en un acto de benevolencia. Uno se sitúa a sí mismo en una situación de autoridad y poder, decide que la otra persona sufre y es débil, que tiene necesidades y que tiene buenas intenciones, más o menos manifiestas, y que por ello esta persona debe ser recompensada. Por eso redoblaremos nuestra amabilidad, le ayudaremos y "generosamente" le haremos algún "regalo" que le hará feliz, o "más feliz" dado que esto implica que no es feliz todavía.

¿Qué conseguimos con este proceso de benevolencia? En primer lugar, genera en su autor una "buena" conciencia o una conciencia "limpia", lo que le permite sentirse bien consigo mismo, reforzando su autoestima. En segundo lugar, es una forma de trueque agradable, donde alternar "regalos" y "contra regalos" genera una situación segura y confortable dentro del "círculo empresarial" que sirve para reafirmarse: un sistema permanente de reconocimiento y recompensas. Tercero, el autor se siente potente, en tanto que se confiere a sí mismo el poder de determinar el estado físico y psicológico de la otra persona. Es una característica común de las personas con "buena voluntad" el decidir unilateralmente prestar su "ayuda" a otros sin ni siquiera comprobar si el "otro" quiere ser ayudado o cómo quiere ser ayudado. El "ayudante" se piensa que sabe lo que es bueno para el otro, como sucede en esta historia en la que la benevolencia conduce a la destrucción de la víctima de esta forma de "asistencia" impuesta. En cuarto lugar, la persona "benevolente" consigue reconocimiento social, se le considera virtuoso, lo que le conduce fácilmente a una forma de fariseísmo, una actitud moralista desde la que uno quiere que su "benevolencia" sea visible para todos.

Como crítica general, podríamos afirmar que el deseo de complacer o recompensar a otro nos vuelve ciegos ante un orden de realidad o necesidad más profundo y sustancial: nos centramos demasiado en la otra persona y, especialmente, en nosotros mismos y nuestros deseos. En otras palabras, las personas "benevolentes" son personas "necesitadas" que no son libres; ni siquiera son conscientes u honestas en tanto que no saben o admiten sus propias motivaciones ni ante otros ni ante sí mismos. Son muy humanos. "Demasiado humanos" como diría Nietzsche. Tan humanos que "asfixian" a su "víctima" con toda su benevolencia. "El camino al infierno está pavimentado con buenas intenciones", como dice el refrán.

4 - Caos

El concepto de caos se ha utilizado en muchas culturas para representar la unidad primordial o la indiferenciación primordial. Una forma de existencia anterior a la existencia. Representa una forma paradójica de ausencia y totalidad, en tanto que al mismo tiempo “es nada”, dado que hay una falta de singularidad y “es todo”, dado que representa la potencialidad de todo aquello que puede ser. Una completa confusión del todo. Una de las diferencias en la percepción o el entendimiento del caos radica en verlo como un “potencial de ser” o como un “poder ser”. En un sentido positivo, todo puede venir de él: es el lugar de nacimiento, el poder que puede engendrarlo todo o, en un sentido negativo, como una “sustancia pasiva”, una “completa ausencia”, una potencialidad impotente que necesariamente precisará de un poder externo de cara a volverse fecundo y engendrar alguna realidad. El *Tohu va-bohu* de la biblia es un ejemplo del segundo caso, que representa la condición del mundo antes de la creación. Era indefinido, invisible y vacío, lo que representa una concepción de pura materia impotente, así que requiere de la intervención de Dios, el Todopoderoso, el poder de la luz, que arroja diferenciación sobre la oscuridad indistinguible. Este mito concibe la materia como una potencialidad pasiva que podría ser manejada por un poderoso principio activo, un proveedor de formas, dando una existencia real al mundo.En este sentido, la humanización del caos, al ordenar la naturaleza salvaje, daría un sentido positivo a la historia.

La idea negativa del caso es lo que encontramos también en la teoría griega de “forma y materia”, conocida como hileomorfismo, la visión que defendía Aristóteles. El principio es que la forma necesita materia del mismo modo que la materia necesita forma. Caos en sí mismo, como una ausencia de forma, es por tanto un “no ser”. Esto viene a oponerse al hilozoísmo (materia viviente) que percibe la materia como algo vivo e incluso consciente que, por tanto, no necesita de una fuerza externa, sino que se engendra a sí misma.

Otra diferencia consiste en la percepción o la connotación del caos: en un caso se piensa como un estado primordial antes de la creación del universo, el vacío infinito que contiene todas las posibilidades, la manera en la que tanto la filosofía griega antigua como los taoístas lo concibieron y, en otro caso, el caos es una sustancia negativa, un estado de confusión y negación que debe ser combatido. Podemos encontrar la segunda visión a menudo en los textos del confucianismo. El caos chino o *hùndùn* (渾沌) se presentaba habitualmente como una criatura mitológica, a menudo sin ojos ni orejas y en ocasiones sin brazos, sin piernas o sin cara. Podía ser muy agresivo o muy estúpido y necesita de la atención de los otros o de una cierta sabiduría para poder establecer un orden. En muchas historias Hùndùn tiene ojos pero no puede ver, tiene orejas pero no puede oír y tiene conocimiento, pero no puede saber. Esta “incapacidad” puede verse como una carencia fundamental, una discapacidad, un potencial que no ha llegado a desarrollarse incluso si tiene todo lo que necesita para ello, pero espera a que un poder le empuje en una dirección, que le provea de alguna intención. Por otro lado, se puede ver como el estado original, algo deseable que puede y debe ser alcanzado, paz y estabilidad eternas, estando en todas partes y en ninguna. Podríamos decir que, una vez tenemos ojos, ya no podemos ver porque ya solo vemos una parte de la realidad, estrecha y reducida; una vez tenemos oídos, solo podemos oír determinados sonidos y, por tanto, ya no oímos; una vez tenemos conocimiento, nos inclinamos a una determinada manera

de pensar y, por tanto, ya no sabemos. Caos, por el contrario, es “Uno”, la unidad de todo. La creación le da una dirección, al igual que los agujeros en esta historia, y, una vez Caos adquiere una dirección, pierde su divinidad. En su estado original, puro e intacto, es indiferenciado, pero completo, en tanto que todo está ahí al mismo tiempo, de la misma manera. En el momento que se produce cualquier diferenciación, su poder disminuirá o se esfumará por completo. Caos es como el *dao*: una vez conoces el Camino, ya lo has perdido. Cualquier determinación o fijación es letal para él.

En muchas otras interepretaciones, Hùndùn se presenta como un ser que toma partido. Tanto los confucionistas como los taoístas parecen afirmar que Hùndùn está del lado de los no virtuosos, pero los primeros le condenan por ello mientras que los segundos le aplauden. En algunos textos confucianistas, Hùndùn es el emperador privado de virtud, sin vergüenza y estúpido y que será desterrado junto a otros tres monstruos convirtiéndose en uno de los “cuatro males” del mundo. En los textos taoístas, por el contrario, podemos encontrar al Hùndùn que pega puñetazos a los virtuosos y permanece con los no virtuosos. Apoyándonos en la presente historia, podemos entender por qué: la benevolencia de la gente virtuosa despoja a Caos de su poder. La gente virtuosa siempre tiene una dirección específica que les hace de algún modo menos libres que los no virtuosos en tanto que están atados a la moralidad y cegados por su conocimiento. Igual que Rápido y Súbito, de la historia, que están en un funcionamiento de deuda y recompensa, disculpa y gratitud, sabiendo lo que debe y lo que no debe hacerse. Entonces podemos ver la virtud de la no virtud.

Los taoístas no pensaban que Hùndùn fuera algo a evitar o a combatir. A sus ojos Hùndùn es una especie de paraíso perdido, un estado que precede al *yin* y al *yang*. Zhuangzi, por ejemplo, defiende a Hùndùn, viéndole como el origen, el lugar al que deberíamos volver. Nos propone que “escupamos el oído y la vista” para “deshacer el espíritu” y unirnos al caos indiferenciado, volver al origen de las cosas y parar de ser un prisionero, dejando que las cosas, de manera natural, se encarguen de sí mismas y se transformen. No hace falta ninguna acción externa. No hace falta esperar a un poder absoluto que cambie el mundo. No hace falta que un dios venga a dar forma o un humano venga a taladrar agujeros. Al contrario de lo que nos dice la Biblia, librarse del caos no es algo deseable; el caos en sí mismo es deseable.

No deberíamos intentar comprender a Hùndùn, dado que es incomprensible, al igual que lo es el *dao*. Como consecuencia de esta incomprensibilidad, a menudo se ríen de él: se le representa habitualmente como un ser denso e ignorante y por eso se le critica: algo ignorante no puede ser virtuoso porque está en la carencia. En algunas historias Hùndùn es como el hijo bobo: malgasta sus energías dando vueltas en círculo como un animal estúpido que persigue su propia cola. No sabe que tiene que encontrar una dirección. Tampoco conoce ni siquiera una dirección. Está atrapado en sí mismo. Esto se puede ver como algo ridículo de lo que la sabiduría nos puede salvar o como una apología de la estupidez: Hùndùn es la simplicidad primordial ya que es todo al mismo tiempo. No tiene agujeros, ya que tenerlos sería una complicación: se comunicaría, entraría en relación con el mundo exterior, lo que le despojaría de su simplicidad radical. En varios escritos de

distintos períodos, algunos autores recuerdan a Hùndùn condenando a aquellos que taladraron agujeros en el caos eterno, obligando a los humanos a mear, a cagar y a comer, condenados a ser perseguidos por las necesidades y los deseos, siempre atrapados en complicaciones y preocupaciones cotidianas, apenas soñando con el eterno estado primitivo. ¡La ignorancia es felicidad! Pero en la mayoría de los escritos, Caos sigue siendo descrito como un personaje chocante. Le persiguen desde varios frentes, ya sea por su lado no virtuoso, su estupidez o su ser monstruoso. Es repulsivo e insondable y por tanto provoca miedo y terror. Uno debería ser verdaderamente "no humano" para considerar el caos como un paraíso, para querer volver a donde todo comenzó, para estar atrapado en un lugar sin agujeros. A menos que veamos el caos como la creación continua del *dao*: un movimiento cíclico y una transformación eterna donde no hay antes y después, sino que la realidad es como una serpiente que se muerde la cola.

Como conclusión deberíamos recordar al lector que no debe sorprendernos el hecho de que ninguno de los emperadores entendiera la realidad y las acciones de Hùndùn. Le dieron motivaciones, le otorgaron cualidades, quisieron modificar su naturaleza. Impusieron muchas proyecciones de su propio ser en Caos. Ellos nunca llegaron a entender que Hùndùn no tenía existencia y, queriendo que tomase una forma específica, una humana, solo consiguieron matarle. Destruyeron la "nada" al hacerla "algo". Un comportamiento muy típico y muy humano. Cualquier cosa es buena para escapar de la incertidumbre y proporcionarnos una realidad determinada. Si estos dos emperadores hubieran sido contemporáneos, probablemente habrían hecho una foto de Hùndùn y la hubieran publicado en su página de Facebook para enseñar a sus amigos la realidad de lo que escapa a la aprehensión, del mismo modo que un turista hace una foto de una obra de arte sublime para tenerla bajo control.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Por qué los dos emperadores se llaman Rápido y Súbito?

2. ¿Por qué Caos está en la región central?

3. ¿Por qué murió Caos?

4. ¿Cómo quisieron Rápido y Súbito hacer que Caos fuese más humano?

5. ¿La historia tiene un final triste?

6. ¿Es Caos poderoso?

7. ¿Por qué Caos no tiene aberturas?

8. ¿Por qué Caos deja que Rápido y Súbito taladren los agujeros?

9. ¿Por qué no hicieron todos los agujeros a un mismo tiempo?

10. ¿Entienden Rápido y Súbito a Caos?

Preguntas de reflexión

1. ¿Qué hay de malo en las buenas intenciones?

2. ¿Qué hay de malo en las intenciones?

3. ¿Sabemos lo que necesitan los otros?

4. ¿Es la benevolencia una forma de control?

5. ¿Cuál es la razón para ser agradecido?

6. ¿Todas las acciones contribuyen al caos?

7. ¿Existen las acciones altruistas?

8. ¿Por qué queremos establecer distinciones?

9. ¿Es el caos necesario?

10. ¿Por qué queremos cambiar el orden del mundo?

Sombra y Penumbra

Penumbra cuestiona a Sombra, diciendo:

Primero te mueves y luego te paras.

Primero te sientas y luego te levantas.

¿Cómo es que no tienes integridad?"

Sombra le replica:

"Entonces dependo de otra cosa, ¿verdad?

Y dependo de algo que depende de otra cosa, ¿verdad?

¿Dependo de las escamas de las serpientes y de las alas de las cigarras?

¿Cómo puedo saber si esto es así?

¿Cómo puedo saber si esto es de otra manera?"

1 – Estabilidad e inestabilidad

Podemos ver que Penumbra está molesta por el comportamiento de Sombra. Encuentra irritante la inestabilidad su comportamiento: "moverse, pararse, sentarse, levantarse..." igual que nos suele pasar a nosotros, ya que nos gustaría poder confiar en una realidad fija de las cosas y de los eventos, ya que de otro modo nos sentimos perdidos. Necesitamos una cierta permanencia a nuestro alrededor dado que queremos ser capaces de establecer una regularidad y una rutina en nuestras percepciones, en nuestro conocimiento y en nuestras acciones. Si todo cambiase todo el tiempo, si todos los eventos fueran imprevisibles, el efecto sería bastante angustioso y nos causaría ansiedad. Es por esta razón que los inumerables intentos de encontrar relaciones causales que permitan explicar lo que nos rodea parecen representar una constante antropológica; porque si la realidad está continuamente cambiando, como podemos observar, encontrar explicaciones estables, estableciendo principios causales, es lo que compensará en cierta medida el efecto preocupante de la variabilidad y la fluctuación: la firmeza de las reglas ordenando estas transformaciones compensa de algún modo la angustia producida por la volatilidad de la realidad. Por tanto, la mente humana de manera natural se esfuerza en encontrar una regularidad capaz de dar cuenta de un mundo cambiante, ya que no podemos evitar enfrentarnos a esta irregularidad e impermanencia. Esto es exactamente lo que hace Penumbra al pedir a Sombra que explicase la situación para que diese cuenta de los molestos eventos observables.

El tono del cuestionamiento no es de pura curiosidad o de interés intelectual. La descripción de los cambios es abrupta y lacónica, la pregunta es agresiva en sí misma dado que rápidamente acusa al interlocutor de estar privado de moralidad, falto de "integridad", lo que supone una acusación bastante contundente. Podríamos preguntarnos por qué la impredecibilidad del comportamiento de alguien o de algo podría tener ese efecto en un sujeto dado. Como una primera hipótesis,

parecería que esta característica psicológica de nuestro comportamiento, el demandar predecibilidad, puede explicarse por un deseo de control sobre el entorno, basado primero en nuestra pragmática y permanente lucha por sobrevivir. Si el mundo es impredecible, nunca sabremos de dónde viene el peligro, nunca sabremos cómo actuar de cara a tener lo que necesitamos. Como segunda hipótesis, propondríamos otra explicación psicológica, también bastante instintiva, que es la necesidad fundamental de los animales de tener determinado un lugar con el que puedan relacionarse. La búsqueda de un locus donde podamos sentirnos integrados, donde podemos establecer una identidad por nosotros mismos a través de identificar el entorno y de identificarnos con el entorno. El drama del animal humano, su negligencia como Heidegger indica, el sentimiento de estar "perdido" es precisamente que no tenemos un lugar "natural" como tienen los animales. Somos arrojados a un vasto mundo, por lo que nuestro conocimiento, nuestro entendimiento y nuestra razón tienen que crear un lugar con la totalidad del espacio, con el mundo entero, para que podamos sentirnos en casa dentro de él. Después de todo, ¿qué es el hogar si no el lugar en el que todo es familiar y conocido para nosotros, confiable y en el que podemos sentirnos cómodos? Así que para hacer este mundo nuestro más hogareño, menos arbitrario y cruel, nos inventamos explicaciones mediante herramientas religiosas o científicas o de cualquier otro tipo de racionalización que dé cuenta de una manera más o menos satisfactoria de la cambiante realidad del mundo.

Examinemos ahora la naturaleza de la crítica, la "falta o ausencia de integridad". Tiene dos significados: ontológico y ético. Ontológicamente, la idea y la etimología de integridad significa "intacto", lo que implica "original" y "entero", del que podemos derivar un sentido de cohesión y de unidad y de este una connotación de durabilidad y solidez y, de hecho, si Sombra continúa cambiando su comportamiento, ignoramos qué es, qué hace y su naturaleza en tanto que su manifestación y su apariencia continúan cambiando sin aviso. ¿Cuál es la naturaleza de algo que continúa cambiando? Por supuesto, podríamos utilizar la famosa paradoja, popular en el pensamiento chino, de que la primera realidad es que todo cambia. Pero aún así, en nuestra vida cotidiana, en el reino humano, seguimos teniendo una necesidad de confiar en algo firme, total y fijado, aunque solo sea por razones prácticas. Y si algo cambia, ansiamos conocer cómo y por qué cambia: este cambio debe ser comprensible y accesible. Por ello podemos entender la crítica que hace Penumbra, la expresión de su frustración hacia Sombra, quien permanece insoportablemente desconocida y misteriosa. De cara a permanecer calmado y distante frente a ello, habría que aceptar la mutabilidad de todas las cosas, permanecer en el puro fenómeno y no buscar y esperar desesperadamente alguna "esencia estable". Penumbra es, en ese sentido, muy humana.

En el lado de la ética, criticamos a las personas a las que les falta integridad cuando "no son ellos mismos". Hay dos maneras por las cuales las personas pueden ser criticadas de este modo. Primero porque mienten: sus palabras no se ajustan a sus acciones o no encajan con sus pensamientos, bien porque esconden su propia realidad privada o bien porque pretenden fabricar una realidad distinta mediante sucios cálculos. Este es un fenómeno que ocurre bien porque quieren protegerse a sí mismos o porque quieren conseguir a toda costa algo que no merecen, movidos por el miedo o por el deseo. En segundo lugar porque son inconsecuentes o caprichosos, faltos de determinación, o modifican su comportamiento conforme a las circunstancias. Esta constancia es precisamente la función de la moral: define reglas de comportamiento que deben

regular nuestras acciones y, por tanto, dotarnos de cierta constancia, independientemente de nuestros impulsos subjetivos. En chino, la palabra para integridad, *cao*, tiene una connotación de rigidez y restricciones: no puede ser algo distinto de "esto". Una rigidez que encaja bastante bien con la connotación moral. Y, del mismo modo, tiene una dimensión pragmática, en tanto que se utiliza habitualmente como verbo "usar" u "operar". De este modo, la sombra es un escándalo desde un punto de vista ontológico, pragmático y moral. Una característica que, en cierto modo, probablemente la acerca al *dao*, a la realidad invisible, extraña y profunda de las cosas. Un posicionamiento que en su radicalidad se mantiene como una perspectiva no confucianista. Es demasiado defectuoso para el sentido común, demasiado alejado de lo razonable para ser pensado, demasiado raro para ser aceptable. Está demasiado cerca del caos para ser "bueno".

Añadimos un último comentario sobre la cuestión de la "integridad". La integridad implica autonomía, en tanto que permanecemos intactos, nada nos afecta, nos pone en peligro o nos destruye. Si nos falta integridad, la dependencia es infinita en tanto que la más mínima acción desde el exterior afecta y transforma nuestro ser, despojándonos de nuestro verdadero ser.

De este modo la dependencia causa una falta de integridad, como Penumbra descubre. En tanto que todo depende de una cadena de causas que va más allá de nuestro conocimiento, nuestra "personalidad" y nuestra "diferencia" parece esfumarse en el aire. La cuestión que permanece es la de determinar si nuestra dependencia de algo más que nuestro ser inmediato corrompe o no nuestra integridad. Hasta el punto que queremos mantener este concepto de integridad, ya que podríamos pensar fácilmente que Zhuangzi nos pide abandonar este concepto. ¿Podría nuestra única integridad sustancial apoyarse en el *dao* mismo? Ya que todo es dependiente, como implican las afirmaciones de Sombra, la "integridad individual" podría ser únicamente una ilusión. Es un mensaje muy similar al de la filosofía budista y otras filosofías orientales.

2 - Causalidad

Como hemos visto, el problema de Penumbra radica en el comportamiento de Sombra, que es inestable, pero también en su inexplicabilidad, su carencia de razón o causalidad. Y es el segundo aspecto el que será tratado en la respuesta de Sombra. Al inicio, Penumbra denuncia la continuidad de los cambios que caracterizan a Sombra y que le sorprenden. Después, a través de sus preguntas, comprendemos su presuposición: los entes deben tener una cierta integridad, es decir, una cierta constancia. Penumbra está interesada en la causalidad, dado que pregunta por la razón para este fenómeno, una petición que implica que la mutabilidad de las cosas sería más llevadera si tuviera una explicación para ella, algo que lo hiciera menos extraño y más controlable. La causa refiere aquí a la dimensión más objetiva del fenómeno, a cómo se manifiesta en el mundo mientras que la razón refiere a la forma en la que la mente explica o justifica las cosas. Estos son dos conceptos importantes que se pueden solapar o incluso ser indiferenciables (como por ejemplo en ruso, que hay una única palabra para razón y causa), pero que se deben distinguir conceptualmente por su respectiva potencialidad.

En la primera parte de su respuesta, Sombra explica los cambios a través de una cadena causal infinita. Todo es el efecto de una causa, y esta es un efecto también en sí misma. En cierto modo,

todo está interconectado. Pero aquí nos encontramos con que no hay una *causa sui*, como podría ser el concepto de Dios en la epistemología cristiana, o en cualquier otro sistema con una "primera causa" que sería el origen y la explicación fundamental. Por ello, podríamos preguntarnos a dónde tiende esta cadena causal, dado que es infinita. Parece proponernos un origen indeterminado a través de un "infinito" que es en realidad un "indefinito". Esto puede ponerse en relación a dos conceptos de Zhuangzi: la idea del "origen de las cosas" y la de "caos". Si todo lo que es apunta a otra cosa como una causa, entonces llegamos a algún tipo de "nada" o "indeterminación" que bien podríamos llamar caos. En la tradición griega se podría equiparar al "no-ser", un concepto opuesto al "ser", precisamente por su indeterminación. Todo el debate acerca de esto, por ejemplo entre Parménides y Platón, se basa en la "realidad" de este "no-ser", una entidad que "no es" para Parménides, mientras que "es" para Platón. Por tanto, lo que implícitamente justifica esta "cadena" es que el hecho de que todo provenga de alguna indeterminación es una forma de peligro, que más adelante llega a provocar una determinación, un poder arbitrario que engendra una necesidad dado que las causas tienen un efecto específico y los fenómenos tienen causas específicas, no importa cuan arbitrarias estas sean. En otras palabras, el caos es la realidad primordial, pero la realidad no es caótica. Extrañamente, el caos engendra orden. La dimensión caótica de la realidad no se muestra aquí como un ente transcendental, sino como un poder inmanente que flota alrededor y dentro de la realidad determinada y finita. No es la descripción de un universo dualista, como en el caso de "Dios y el mundo", sino una visión monista en la que la realidad funciona con dos modalidades: determinación e intedeterminación por un lado y paralelo y entrelazado por el otro, que resuenan permanentemente el uno en el otro.

Incidiendo en el hecho de que la realidad no es "puro caos", Sombra sigue una nueva línea argumental, refiriéndose a las "escamas de las serpientes" y a las "alas de las cigarras" y trayendo un nuevo tipo de causalidad, o por lo menos una más determinada y específica. Recordemos al lector que tanto las escamas de las serpientes como las alas de las cigarras son los medios por los cuáles estos animales se mueven: entendemos, por tanto, el proceso y la causa de su movimiento. Denominamos a este fenómeno como causalidad orgánica, por varias razones. Primero, está relacionado con la biología, con formas de vida, cuyo desarrollo es bastante coherente. Segundo, los procesos vitales tienen una función de integración, en donde el desarrollo de las partes está interconectado de una manera holística, como una manifestación de una totalidad, un todo unificado. Tercero, porque estos procesos ocurren de una manera lenta y natural, no abrupta y artificial, lo que nos trae de vuelta a la predecibilidad y la inteligibilidad del fenómeno. Aunque por alguna razón, Sombra quere distinguir su existencia de este tipo de transformaciones orgánicas. Insiste en su propia naturaleza peligrosa preguntando, irónicamente, si sus propios "accidentes" son iguales que los procesos de la naturaleza, dando una respuesta implícita negativa, probablemente para llevar más allá la lección y hacer que Penumbra (y el lector) acepten el principio de que las cosas no son predecibles ni controlables.

La conclusión nos lleva más allá en esta misma dirección, manifestando la incognoscibilidad de la realidad. Sabemos que puede ser así, pero no sabemos si es así. Cabe especificar acerca del pensamiento de Zhuangzi que no niega el uso de la razón. A través de nuestro pensamiento podemos entender ciertas cosas como la causalidad. Pero al mismo tiempo afirma que no debemos "creer" ciegamente las ideas que vienen a nuestra mente y que debemos abandonar

nuestra búsqueda de la certeza. Las frases finales de Sombra claramente apuntan en esta dirección. No nos dice que no podamos conocer, no nos recomienda que abandonemos como inútil e innecesario cualquier intento de entender hechos y procesos. Esto es lo que con demasiada frecuencia algunos lectores de Zhuangzi interepretan en su obra: un intento de negar el uso de la razón. Pero la última frase nos invita a meditar sobre lo adecuado de los productos de nuestra mente. En otras palabras, nos invita a una metarreflexión sobre el uso de la razón. La idea no es abandonar la razón, sino invitar a la razón a razonar sobre sus propios procesos y productos. Esto puede recordar a los intentos de algunos filósofos occidentales como Kant o Spinoza, que intentaron, de una manera más técnica y desarrollada, describir las condiciones de posibilidad de una razón funcional y las trampas de las opiniones fijas, emocionalidades excesivas, creencias determinadas y deseos de certeza. Por supuesto, el "Zhuangzi" es más alusivo, pero el principio básico y el trabajo en la actitud es de una naturaleza equivalente. Utiliza la razón, pero observa cómo funciona, no caigas en la trampa de la "evidencia", no pienses que "sabes" y mantente cerca de un marco de "ignorancia": esta perspectiva es la base de cualquier "conocimiento adecuado" como lo llamó Spinoza. Para él, el tercer (y definitivo) nivel de conocimiento era cómo todo es uno en Dios. Una perspectiva que nos recuerda al "origen de las cosas" de Zhuangzi, principio que nos permite pensar y no convertirnos en "una cosa para las cosas".

3 - Sombra y Penumbra

Este extraño diálogo entre Sombra y Penumbra parece acercarnos, de una manera alusiva, a los límites de lo que define la existencia. Es por ello que vemos un trabajo en lo que define o separa el "ser" y el "no-ser", aunque esos conceptos no existían en Zhuangzi, al menos no de una manera explícita. Se podría decir que este concepto formal no pertenece a la cultura china, una crítica que en cierto modo es adecuada, pero nuestra reivindicación aquí es que, más que estar encorsetado en una palabra, un concepto refiere a una experiencia, y esta experiencia del "ser y no-ser" es una experiencia humana fundamental que nos lleva a reflexionar sobre la realidad de las cosas, del mundo, de nosotros mismos y de los grados de existencia de todo, al parecer que algunos entes existen más que otros.

La sombra es una forma oscura que un ente físico proyecta sobre una superficie, como por ejemplo el suelo, cuando este está entre una luz y dicha superficie hasta el punto en el que hay un contraste definido. Tiene una realidad física, en tanto que podemos percibirla, pero sabemos que le falta algo de realidad dado que no puede "estar ahí" por sí misma: sabemos que debe ser una "traza", una "impronta" o un "rastro" de otra cosa. En este sentido tiene una realidad mixta: es "en sí mismo" y "no en sí mismo", lo que implica que tanto "es" como "no es". Cuando las cosas están en la sombra, cuando hay sombra en algún lugar, deseamos, irónica e instintivamente, alumbrar la situación porque queremos ver más claramente lo que está pasando. Queremos "saber la verdad", "toda la verdad". No podemos estar satisfechos con una simple sombra. El único momento en el que una sombra puede satisfacernos es cuando nos queremos esconder o nos cansamos de la luz, cuando preferimos no ver para descansar. A menudo la sombra tiene una connotación negativa, como en la expresión "ser una sombra de uno mismo", que implica haber perdido algún "ser", algún "poder", alguna "sustancia". La sombra implica una carencia, bien sea de "percepción" o de "existencia". Ambas connotaciones están conectadas pues, a menudo, hay una relación psicológica

entre ambas. Según la famosa frase del filósofo irlandés George Berkeley, *esse est percipi* (ser es ser percibido). Esta es la razón por la que la mayoría de nosotros intentamos ser vistos y reconocidos, como una prueba y una reafirmación de nuestra propia existencia. Por eso la sombra trae una oscuridad en un lugar donde no podemos ver fácilmente quién o qué hay ahí, incluidos nosotros mismos, lo que crea incomodidad y ansiedad.

Otra forma en la que el concepto de sombra indica una "falta de existencia" es cuando muestra una heteronomía: el hecho de estar determinado por otra cosa u otra persona distinta de nosotros mismos. "Pedro es una mera sombra de Pablo" significa que Pablo es más "real" que Pedro, en tanto que es más poderoso y más autodeterminado que Pedro que no es más que una "oscura representación". La sombra también nos indica que algo no está pasando, ya que hay un obstáculo. Físicamente, algunos objetos impiden que la luz llegue al lugar adecuado. Metafóricamente, algunos eventos, situaciones o personas hacen que algo no suceda. Aquí podemos recordar la famosa petición de Diógenes a Alejandro Magno: "quítate de donde estás, que me tapas el sol". Igualmente la sombra puede indicar una apariencia engañosa, una imagen imperfecta de algo o un fenómeno temporal y efímero. Denota también incertidumbre, problema o dificultad, una oscuridad cognitiva, una falta de claridad, así como el tono de la tristeza que podemos ver en los cuadros en los que la sombra se opone a la luz, aunque esta tonalidad melancólica nos invita a meditar sobre la finitud de la realidad, sobre la fugacidad, la imperfección y lo limitado de toda existencia. La sombra nos hace preocuparnos, oscurece el espíritu. Nos molesta, pero nos hace pensar.

La interacción entre la sombra y la luz no es un recurso pictórico tan común en el arte chino como lo es en la pintura occidental, siendo Rembrandt con su uso continuado del *chiaroscuro* un buen ejemplo de esto. Pero hay un uso común de la sombra en el *pi ying*, el tradicional teatro de sombras. Utiliza figuras planas articuladas que se sujetan entre una fuente de luz y una pantalla traslúcida creando así siluetas. El repertorio antiguo incluye leyendas tradicionales o religiosas, dramas que se produjeron entre dioses, historias mágicas, etc. Por tanto, las sombras eran útiles para representar escenas en una atmósfera misteriosa, extraña y aterradora, precisamente porque esta realidad más "profunda" no es tan clara y determinada: no podemos decir ni saber exactamente que es y qué no es. Esto puede darnos una idea de por qué Zhuangzi escribe sobre Sombra y Penumbra, dos siluetas, para tratar la realidad o ilusión de los seres.

Si el concepto de sombra representa un intermediario y una forma de realidad sutil, el de penumbra se adentra más en esta dirección. En cierto modo la penumbra es una sombra de una sombra, o una parte de una sombra, su borde o su límite. Es la zona de una sombra que está entre la luz y la oscuridad, una suerte de término medio. De su etimología latina es la "casi sombra", el área donde solo una parte de la fuente de luz está oscurecida por el cuerpo oclusor. También se utiliza como metáfora para indicar los alrededores o el "extrarradio" donde lo que existe, existe en un grado menor. Así, la penumbra es menos sombría que la sombra, menos oscura y, paradójicamente, menos clara en su identidad, en tanto que es más dependiente y menos definida. En la sombra no vemos nada más que una silueta, la forma externa de la proyección. La penumbra es más alusiva, ya que es una mezcla de luz y oscuridad. En esta historia, Penumbra parece más libre, más pensadora, ya que se sorprende, cuestiona a Sombra y muestra deseos de

autonomía. Pero desde la perspectiva de Zhuangzi, este es un comportamiento muy humano en un sentido problemático. Sombra responderá al comportamiento ansioso de Penumbra con tranquilidad, desde una perspectiva de necesidad, como hemos visto antes. La cuestión es entonces dónde hay más libertad o cuál es la perspectiva más adecuada: ¿decidir por nosotros mismos? ¿o adscribirnos al orden general de las cosas? Este es el debate entre Descartes y Spinoza en el que el primero piensa que la libertad radica en nuestra capacidad de decidir, mientras que el segundo juzga que la libertad está en la capacidad de percibir y de entender nuestra propia determinación. Zhuangzi claramente estaría del lado de Spinoza al dejar que Penumbra descubriera cuan ilusoria es la pretensión de determinar tus propias acciones y sus causas. O bien es el resultado de una larga cadena de eventos o bien un proceso natural, predecible y orgánico. Penumbra parece más libre, pero de hecho tiene ansiedad, confusión y delirios. La idea aquí es que la liberta es a menudo, si no siempre, la ilusión de que hay elecciones, un intento vano y pretencioso de existir más, de "sobreexistir", cuando de hecho es la forma que nuestra "intención" humana toma cuando se olvida de que es parte de una realidad más amplia. Esta tendencia humana es de hecho la causa de nuestra caída, ya que engrendra preocupaciones y decepciones. Sombra es lo que es, sin hacerse preguntas, no quiere ser molestada, solo quiere ser. No se preocupa de lo que es y de lo que no es. Cuando Penumbra tiene un problema de identidad quiere saber "por qué", haciendo así más frágil su propio ser y su psique. Está insatisfecha con la impermanencia, la indefinición y la ignorancia del ser. Esto es por lo que este cuestionamiento es fundamental para ella. Penumbra lanza la pregunta porque tiene un problema con la inestabilidad de su propio ser, mientras que Sombra no lo tiene. Podemos decir que hay algunos seres que saben lo que son y otros seres que siempre estarán buscando lo que son. Así Penumbra rechaza lo que es y no conoce la tranquilidad de ser. En conclusión, Zhuangzi nos invita a tomarnos un respiro en la perspectiva pacífica del modo celestial, el gran océano donde podemos existir de una manera "real". En este sentido, la oscuridad de la sombra es más clara que la semioscuridad de la penumbra. Pero para hacer esto tenemos que librarnos de nuestros deseos de controlar todo lo que pasa y de separar nuestro pequeño ser de la totalidad y de lo fundamental.

4 - Conocimiento y control

Penumbra cuestiona. Penumbra quiere saber, igual que todos nosotros. Todos "queremos saber", en general, hasta el punto en el que este conocimiento no nos exija demasiado esfuerzo. La mente humana es bastante perezosa. Pero la búsqueda de conocimiento (dentro de los límites culturales, históricos y personales) parece constituir una constante antropológica, algo que el ser humano siempre ha hecho y siempre hará, independientemente del período o el contexto. Este deseo y sus resultados parecen ser una característica crucial de la historia de la humanidad. Muchas narraciones tradicionales toman esta búsqueda como un problema central en su moralidad, con una valoración que puede ser positiva o negativa, como por ejemplo la Biblia, que toma la búsqueda del conocimiento como un símbolo del orgullo humano y de su avaricia y explica nuestro sufrimiento a través de la transgresión que supone este deseo, una transgresión del orden divino y del orden natural. En general, para el sentido común, el conocimiento tiene una connotación positiva: uno debe aprender, uno debe saber, y cualquier padre en cualquier lugar transmite este deber a sus hijos, independientemente de la materia a conocer: matemáticas, cómo cazar mejor, deberes morales u obligaciones sociales. Pero, con cierta frecuencia, encontramos en cuentos

tradicionales, en la religión o en la literatura una forma de sospecha o crítica contra la búsqueda del conocimiento, una advertencia para que no sigamos esta búsqueda o, al menos, contra sus inconvenientes y contra sus excesos. Y este parece ser el caso en esta historia en la que la búsqueda de conocimiento de Penumbra se vé contaminada por una sombra de escepticismo.

Supongamos que el enfoque principal de las críticas contra el conocimiento es que este representa una búsqueda de poder o, más concretamente, un deseo de controlar el medio, o incluso ser el amo del mundo entero. El término "amo y señor de la naturaleza" que acuñó Descartes, sería una expresión controvertida en nuestro mundo postmoderno, pero es de hecho algo que podemos ver, un fenómeno histórico muy característico, cuando observamos a la humanidad, la cual, a través del conocimiento, más que ninguna otra especie, ha adquirido una capacidad de afectar y condicionar la naturaleza de su entorno, o su hábitat, hasta el punto en el que llega a cambiar todo el planeta. Incluso afecta al espacio alrededor del planeta con satélites, cohetes y otros ingenios mecánicos flotando en la atmósfera y más allá. "El conocimiento es poder", como se menciona explícitamente en algunos refranes y proverbios que intentan promover este valor por razones prácticas y morales.

La manera en la que Penumbra cuestiona a Sombra pone de manifiesto algún aspecto importante de la relación con el conocimiento. El aspecto principal de este interrogatorio, tras observar los diversos cambios en el comportamiento de Sombra, es preguntar por la causa de estos cambios, lo que implica que uno debe saber la causa de cada comportamiento, como una forma de imperativo categórico, aún cuando no lo menciona explícitamente. Básicamente hace las siguientes preguntas: "¿por qué te mueves?", "¿por qué te paras?", "¿por qué te sientas?", "¿por qué te levantas?" y "¿por qué cambias de un comportamiento a otro?" o "¿por qué pasas de una acción a otra acción opuesta?". Pero esta forma de cuestionamiento desvela que es lo que le molesta: la idea del cambio, lo que significa "no tener integridad". Esta falta de integridad se puede considerar al mismo tiempo un problema moral, psicológico y ontológico. Es moral en tanto que tener integridad supone ser fiel a uno mismo, tener unos principios morales visibles y constantes, a lo que llamaríamos honestidad, y, por lo general, tener alguna responsabilidad colectiva. También es psicológico porque la integridad implica una coherencia en el pensamiento, las emociones, las palabras y los actos de un sujeto que, de esta manera, llega a ser reconocible. Es ontológico en el sentido de que la integridad significa que la totalidad del ser está presente en sí misma y en el mundo. Debe mantenerse indivisible porque un ser disperso estaría privado de sí mismo, no tendría integridad.

La pregunta que podríamos hacernos es "¿por qué a Penumbra le molestan los cambios en el comportamiento de Sombra?" Podríamos decir que solo está mostrando "curiosidad", pero, como suele pasar con la curiosidad, podemos ver que hay una agenda oculta, bien un deseo, un miedo o una intención, que explica la "curiosidad". Y con Penumbra, como sucede en general con cualquier búsqueda de conocimiento, podemos sospechar que se trata de una cuestión de control: no podemos aceptar que algo se escape a nuestro entendimiento. En tanto que no entendemos, no sabemos qué pasará después y esta impredecibilidad nos hace sentir impotentes, pequeños e inútiles. El conocimiento es comprensión: significa captar, mandar, aprehender, dominar, lograr... todas estas formas de "control", porque con el conocimiento somos capaces de "hacer cosas". En

otras palabras: el conocimiento es pragmático porque siempre conduce a un "saber hacer" y, frente a este "saber hacer" nos encontramos con el peligro de la incertidumbre y la impredicibilidad que nos despoja de nuestros poderes.

5 – El *yì jīng (I Ching)*

El *I Ching* o *yì jīng*, traducido al español como "el libro de las mutaciones" destaca como uno de los libros más importantes que se han escrito en la historia de la humanidad, desde el punto de vista de la influencia, y, además, es el texto escrito en chino más antiguo que se conoce. Aunque se utilizaba, y se sigue utilizando, principalmente para adivinación, ofrece un material rico para un análisis filosófico. El *yì jīng* está compuesto de sesenta y cuatro hexagramas (卦) que a su vez están basados en ocho trigramas. Cada hexagrama es una combinación de seis líneas continuas y discontinuas, en las que las continuas son *yin* (lo femenino, lo oscuro, lo frío y lo receptivo) y las discontinuas son *yang* (lo masculino, lo activo, lo luminoso, la pasión y el crecimiento). Los caracteres primitivos del chino para *yin* y *yang* se encuentran en inscripciones hechas en los "huesos oráculo", restos esqueléticos de diversos animales, principalmente caparazones de tortuga, que se utilizaban en las prácticas adivinatorias chinas al menos desde el siglo XIV a. C. Mientras esta práctica se desarrollaba a lo largo de los siglos, las líneas se iban construyendo con los resultados de tiradas de monedas o el uso de palos de milenrama, diciendo estas líneas qué hexagrama se suponía que se debía examinar. Todos los hexagramas se presentan como conceptos, dando cada uno una idea esencial aunque, en ocasiones, compleja. La lista de conceptos se estructura en parejas y, en cada una de ellas, los dos conceptos se relacionan, bien oponiéndose, bien complementándose o bien a través de una relación dialéctica, mientras que un principio de unidad (*dao, de* y *qì)* se expresa a lo largo de la lista de dualidades.

El *yì jīng* se describe a menudo como la representación del universo y de todos los procesos de cambio que ocurren allí. A lo largo de los años, varios pensadores han debatido sobre hasta qué punto este trabajo puede considerarse filosófico o si sirve solo para el propósito para el que fue creado: para guiar acciones futuras o, dicho de una manera reduccionista, para predecir. La composición del *yì jīng* está ideada por una lista inicial de hexagramas, atribuidos a Fu Xing, enriquecida por interpretaciones posteriores dadas por autores como Laozi, Zhu Xing y, especialmente, Confucio.

El "gran comentario" de Da Zhuan describe el *yì jīng* como un microcosmos del universo que ilustra de una manera simbólica los procesos de cambio. Así que el *yì jīng* daría al hombre sabio una posiblidad de ver más allá de lo inmediato, de ser capaz de captar los patrones que siguen los acontecimientos y de, con ello, no desesperar en el mundo material. Más adelante, algunos de los pensadores neoconfucianistas rechazarían esta interpretación, diciendo que es una exageración decir que hay implicaciones filosóficas en este trabajo y que debería ser entendido únicamente como un texto sobre adivinación. Una razón para negar que tiene una dimensión filosófica es que el *yì jīng* es vago y difícil de interpretar, haciendo difícil poder afirmar que haya alguna objetividad en estas interpretaciones. Uno de los obstáculos principales es que la forma del texto es coherente con su contenido: todo es cambio, nada está determinado de forma clara, los significados fijos son escurridizos y una idea siempre evoluciona lentamente hacia otra idea.

Los sesenta y cuatro hexagramas, o conceptos, no son entes estables, sino que reflejan un flujo continuo y una transformación. Por ejemplo, el primer hexagrama, el poder creativo, *qián* (positividad pura) da lugar al segundo hexagrama, el poder receptivo, *kūn* (negatividad), sin el que el primero no podría haberse desplegado. La libertad da lugar a la paz y a la decadencia, ya que las cosas no pueden desarrollarse infinitamente en su libertad. La gran riqueza da lugar a la modestia y después llega la satisfacción. No hay ningún estado que pueda mantenerse sin su opuesto, ningún estado que pueda nacer sin este movimiento incesante. En el *yì jīng*, la estabilidad del mundo se encuentra en un estado de inestabilidad perpetua: igual que en la respiración toda inspiración debe ser seguida de una exhalación, cada aserción debe ser sucedida por su derrota. Es difícil no ver las implicaciones filosóficas en este trabajo: los sesenta y cuatro conceptos y sus relaciones definen hábilmente la visión del mundo china. No hace falta tener un conocimiento preciso del significado original de tal o cual concepto: basta con ver el modo en el que unos conceptos se relacionan con los otros. A pesar de la espantosa reputación del *yì jīng* como un texto muy abstruso y complicado, lo que probablmente sea la razón por la que la mayoría de los chinos no lo leen, no hace falta ir mucho más allá del primer par de conceptos para observar la dinámica de doblamiento y desdoblamiento, igual que en la respiración.

El *yì jīng* se interesa por procesos globales, representando el universo como un movimiento constante: una cosa se transforma en otra, los opuestos se convierten unos en otros, suavemente, sin rupturas ni oposiciones. El cambio es invisible, pero es fundamental dentro de la matriz del todo. En cualquier caso, dada su invisibilidad, habitualmente no se percibe y por tanto no se piensa: los seres humanos nos inclinamos más a ver lo inmediato y lo evidente, mientras que lo global permanece en un segundo plano, como una condición de posibilidad de todo.

Podríamos definir esta perspectiva como una visión de procesos, un principio de negación que contrasta con la visión dramática de la lucha entre el bien y el mal. En este caso, no hay un sujeto real, no hay acciones que partan de un sujeto, al contrario de lo que sucede en el cristianismo, en el que la Bibia describe el momento en el que la palabra de Dios libera al mundo del caos. El pensamiento chino no tiene tales momentos singulares, seres singulares o acciones singulares. No hay eventos determinados, sino una reorganización continua de las cosas.

Además, nada puede inhibir estos procesos: lo positivo siempre se rendirá ante el poder creciente de lo negativo y después la negatividad volverá a alimentar a la positividad. Parece que en cada ocasión en la que surge una resistencia, es inmediatamente aplacada por una fuerza de naturaleza opuesta. Este inmenso proceso es el transfondo, el escenario principal, la matriz en la que todas las acciones tienen lugar. Pero requiere una gran dosis de distancia intelectual el ser capaz de examinar los patrones, las formas de pensamiento y el orden del mundo, sin buscar alguna clase de mito o algún tipo de certeza que proporcione una base sólida a nuestra propia existencia.

En la historia, a Penumbra le molestan los movimientos continuos de Sombra y se queja sobre la aparente arbitrariedad de los movimientos que Sombra explica mediante un principio causal: se mueve cuando otras cosas se mueven, se levanta cuando otras cosas se levantan. Al no tener ninguna integridad, según Penumbra, simplemente sigue el curso de los eventos. Penumbra quiere algún tipo de causa definitiva que se convierta en una forma de base que pueda eliminar la ansiedad producida necesariamente por la falta de certeza. Pero Penumbra parece no prestar

atención a un patrón más grande que hay detrás de las acciones de Sombra: no ve la estabilidad en la inestabilidad, la gran razón para que las cosas ocurran. Penumbra quiere que Sombra tenga una identidad, que exista por sí misma y, en cierto modo, que se convierta en un sujeto libre e independiente. Es por ello que quiere tensión y pasión, ya que la identidad siempre trae resistencias y, en cierto modo, drama. Penumbra querría que Sombra tuviese una existencia separada que la distinga de otras cosas; ve la dependencia como una forma menor de existencia. En el *yì jīng*, en cambio, la dependencia es ensalzada como una condición de posibilidad de la existencia: la grandeza depende de la humildad tanto como la humildad depende de la grandeza. Esta dependencia produce una libertad de un tipo distinto: no es la voluntad libre que Penumbra parece ansiar, sino una libertad de necesidad, un orden transcendental o inmanente. Se establece una distinción entre la libertad inmediata e ilusoria que viene como resultado de una acción aparentemente deliberada y una verdadera libertad en la inacción, *wu wei*. Esta úlitma es la que tiene presencia a lo largo de todo el *yì jīng*: todas las cosas tienen un potencial inmanente e innato que no depende de la voluntad externa de ninguna deidad, ni de las circunstancias, ni de ningún acontecimiento o deseo interno. No hay sujeto que pueda perturbar verdaderamente este curso de acontecimientos, ninguna fuerza que pueda deshacerlo, ninguna intención que pueda suponerle un problema. No hay un conflicto real, sino una combinación natural de procesos opuestos.

Índice de conceptos del *yì jīng*

Ontológicos: actividad, pasividad, abismo, unión, decremento, incremento, penetración, encuentro, cansancio, estabilidad mínima / pozo de agua, modificación, transformación, establecimiento, cambio infinito.

Existenciales: retirada, florecimiento, progreso, accidentes dañinos, matrimonio, abundancia, partida, entrada, satisfacción / alegría, disolución, regulación.

Psicológicos: dificultad en el principio, locura juvenil, alimento, dudas / conflicto, modestia, satisfacción, seguimiento, motivación, problemas, contemplación, reunión familiar, alienación familiar, certeza, exceso.

Sociológicos: el ejército, mantenerse unidos, suspensión del individuo, rituales / asociación, paz / prosperidad, estancamiento, convivencia, gran riqueza, influencia, duración, reunión, elevación.

Acción: acción decisiva, gracia, separación, retorno / consecuencia, conformidad, éxito / punto de inflexión, alimento, crecimiento / exceso, dificultad, liberación, maestría con las herramientas, descanso.

Algunas preguntas para profundizar:

Preguntas de comprensión

1. ¿Por qué a Penumbra le molesta la inestabilidad de Sombra?

2. ¿Por qué Sombra no tiene integridad?

3. ¿Responde Sombra a la pregunta de Penumbra?

4. ¿Qué quiere Penumbra?

5. ¿Es Penumbra más libre que Sombra?

6. ¿Sombra es sabia?

7. ¿Está Penumbra preocupada por Sombra o por ella misma?

8. ¿Por qué Zhuangzi elige a Sombra y Penumbra como protagonistas de la historia?

9. ¿Tiene Sombra una existencia real?

10. ¿Por qué es Penumbra quien cuestiona a Sombra?

Preguntas de reflexión

1. ¿Debemos preocuparnos de nuestra propia identidad?

2. ¿Que hay molesto en la dependencia?

3. ¿Somos siempre una sombra de algo?

4. ¿Por qué queremos conocer la causa de las cosas?

5. ¿Hay estabilidad en la vida?

6. ¿Somos prisioneros de nosotros mismos?

7. ¿Hay algo como una "primera causa"?

8. ¿Qué permite más libertad? ¿La estabilidad o la inestabilidad?

9. ¿Es el conocimiento una forma de control?

10. ¿Nuestra integridad viene determinada por nosotros mismos o por los otros?

Índice de conceptos

Apariencia - 5

Aprendizaje - 4

Artes marciales - 1

Atención - 3

Autoridad - 4

Banalidad - 2

Benevolencia - 6

Caos - 6

Causalidad - 7

Clásicos - 4

Conocimiento - 7

Control - 7

De 德 - 5

Desapegado - 1

Determinismo - 3

Diferenciación - 6

Dinámico - 3

Enseñanza - 4

Estabilidad - 7

Estático - 3

Estupor - 2

Explicativo - 1

Finito - 2

Indeferentismo - 3

Individualismo - 5

Indolencia - 3

Inestabilidad - 7

Infinito - 2

Junzi (caballeros) 君子 - 2

Lucha contra uno mismo - 1

Manipulación - 3

Métodos de enseñanza - 4

Penumbra - 7

Performativo - 1

Poder - 3

Reactivo - 1

Sombra - 7

Supervivencia - 5

Trivialidad - 2

Velocidad - 6

Xiǎorén (personas pequeñas) 小人 - 2

Yì jīng (I Ching) 易經 - 7