



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIDAD DE POSGRADO**

ZHUANGZI Y LAS FILOSOFÍAS DEL SILENCIO: ÉTICA, INEFABILIDAD Y LENGUAJE

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
JUAN CARLOS SERRANO AGUIRRE**

**TUTORA:
DRA. PAULINA RIVERO WEBER (UNAM, FFYL)**

**COMITÉ TUTOR:
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (UNAM, FFYL)
DRA. LILJANA ARSOVSKA IVANOVSKA (COLMEX, CEA)
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTEERRUBIO (UNAM, FFYL)
DR. ÓSCAR FIGUEROA CASTRO (UNAM, FFYL-CRIM)**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., MARZO DE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Al maestro Zhuāngzǐ.

Al maestro Nāgārjuna, y a su maestro, el Buda.

Al maestro Sexto Empírico, y a su maestro, Pirrón de Elis.

A mi familia: mi madre, mi hermana, mi sobrino, mis abuelos y mis tíos.

A mis amigos y círculo de allegados.

A mis profesores y tutores.

A la filosofía.

Al silencio.

El bellissimo *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, que se abre al soplo tibio y puro de la esperanza, pone de manifiesto que, en Leopardi, el espíritu de sistema halla los límites en sí mismo. No hay en él líneas rígidas, afirmaciones geométricas, ciencia de las relaciones; todo se difumina, cambia y se traslada como el soplo del viento o el vagabundeo de las cañas y de los ramitos rojos en el mar. Como en muchas páginas del *Zibaldone*, Leopardi pone en tela de juicio todo sistema, incluso aquellos que le gustan más o que tienen mayor importancia. “Mi sistema –escribe en septiembre de 1821– no sólo introduce un escepticismo razonado y demostrado; va más allá aún, y plantea que la razón humana, con independencia de cualquier progreso posible, no podrá desprenderse nunca de este escepticismo; antes bien, la verdad está en él contenida y queda demostrado que nuestra razón no puede en absoluto encontrar la verdad si no es dudando; que cada vez que emite un juicio seguro se aleja de la verdad, y que no sólo la duda contribuye a descubrir la verdad, [...] sino que ésta estriba esencialmente en la duda y quien duda sabe y sabe todo cuanto se puede saber.”

– Pietro Citati, *Leopardi*

Saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber. ¿Quién conoce el debate sin palabras, y el Tao que no tiene nombre? A quien sea capaz de conocerlo, se le podrá llamar tesoro del Cielo. Verterás en él no importa cuánto, que no lo has de colmar; y por más que saques de él, jamás lo verás agotado; ni tampoco se sabe por qué. Llámase a esto luz escondida.

– *Zhuāngzǐ* (II, V)

Índice

Apéndice: sobre las características del chino	4
Glosario	7
Prefacio	12
1. La penumbra y la sombra	14
2. Las múltiples voces del viento	38
3. Más allá de todo límite	51
4. El círculo no quiere ser cuadrado	65
5. Desatar el nudo	78
Epílogo	93
Bibliografía	95

Apéndice: sobre las características del chino

Liljana Arsovska

La variedad de lenguas siníticas es tal que, desde la lengua hablada, un diálogo entre personas de distintas regiones de China puede requerir traducción, es decir, no hay una sola lengua oral, pero sí una sola escritura. La escritura china, basada en el carácter 字, *zì*, ha sido y es el factor de cohesión cultural, política y social de los pueblos y etnias que la han compartido a lo largo de la historia milenaria de China. Si bien las características fonológicas, léxicas y gramaticales del chino hablado –como es apenas natural– han sufrido modificaciones con el paso del tiempo, el longevo carácter chino es, desde tiempos de Sunzi y mucho antes, el mismo.

Los caracteres, al no ser primordialmente un código fonético, son también conocidos más por costumbre que por precisión, como ideogramas. El carácter, como unidad fundamental del chino, es un ente acabado compuesto de la combinación de ocho trazos básicos en la escritura, de una sílaba generalmente invariable en la fonética y de uno o varios sentidos o significados.

En su escritura, la forma del carácter es definida y rígida. Es decir, tanto el número de trazos que componen a un carácter como el orden de su escritura es fijo. Tratándose de una escritura “ideográfica”, la caligrafía en China es en sí misma un arte. Mediante la caligrafía puede entreverse la fuente primigenia del carácter como expresión del pensamiento humano y también como vehículo para apreciar visualmente la belleza de este pensamiento. Por esta razón y por muchas otras, existe un profundo respeto hacia los caracteres y su escritura en China.

La pronunciación del carácter, tal como apuntábamos antes, varía según los diferentes dialectos. En la lengua estándar o 普通话 *putonghua*, conocida también como “chino mandarín”, cada carácter cuenta con una única sílaba, cuya pronunciación es por regla general invariable.

En cuanto al significado, los caracteres chinos se distinguen por su polisemia, polivalencia y multifuncionalidad. La polisemia se refiere a los diferentes significados que puede tener un mismo carácter de acuerdo al contexto en el cual aparece; la polivalencia y la multifuncionalidad provienen de su capacidad innata de fungir como sustantivo, verbo e incluso adjetivo calificativo dentro de un determinado contexto, pues la sintaxis o el orden de las palabras en un enunciado es la herramienta por excelencia que acota los significados y funciones diferentes a una sola posibilidad con sentido coherente. En otras palabras; la polisemia, polivalencia y multifuncionalidad arrojan en su conjunto una característica fundamental del carácter –la imprecisión y la ambivalencia– acotadas únicamente por el contexto que arroja a los caracteres chinos.

Según la tipología lingüística, el chino es una lengua aislante. Los caracteres chinos, siendo entes acabados, son invariables en su forma. Cuando funcionan como sustantivos o adjetivos no sufren cambio de género (masculino y femenino) ni de número (plural o singular). Cuando fungen como verbos tampoco sufren cambios aspectuales de modo o voz (activa o pasiva), ni tampoco varían según los diversos tiempos gramaticales.

De nuevo, es importante recalcar que sólo la sintaxis, es decir el sitio que ocupa el carácter dentro del enunciado chino y su relación con el resto de los caracteres del mismo enunciado, determina el significado o sentido concreto del carácter.

Algunos caracteres chinos son conceptos, son ideas y muchas veces, alrededor de ellos se tejen tratados filosóficos enteros, como en el caso de 易 *yi*, 道 *dao*, 阴 *yin*, 阳 *yang*, 理 *li*, 仁 *ren*, 礼 *li*, 法 *fa*, 天 *tian*, y muchos otros. Todos estos caracteres en los diccionarios chinos ocupan muchos renglones e incluso páginas. Tratar de traducirlos con una palabra fuera de cualquier contexto es misión imposible o por lo menos, misión plagada de soberbia.

Los caracteres chinos se asemejan a rocas de diferentes tamaños que arrojados en un charco de agua quieta producen diferentes número y tamaño de olas alrededor de la roca; entre más grande la roca, mayor es el número y amplitud de las olas; entre más “grande” el carácter, mayores son sus usos y significados en los diferentes contextos temporales y espaciales.

Con el propósito de facilitar la comprensión de las características y la naturaleza del chino presentamos una burda comparación entre el chino y el español:

- En español, la palabra acotada por el género y el número (en caso de los sustantivos y los adjetivos) y el aspecto y la voz (en caso de los verbos) es rígida tanto en el significado como en el uso. La sintaxis del enunciado es por su lado, sumamente flexible, es decir, la palabra se puede colocar casi en cualquier sitio sin que eso interfiera significativamente en el significado tanto de la palabra como del enunciado en su conjunto.

- En chino, la palabra (carácter) contiene en sí muchas posibilidades de significados y funciones, y sólo el sitio que ocupa dentro de una determinada sintaxis acota un significado determinado.

Dentro del vasto pensamiento clásico chino, aunque relativamente poco sistematizado sobre el lenguaje, resalta la idea de Zhuangzi, 言不尽意 *yan bu jin yi* ("la palabra no acota/agota el significado"). Esta frase de Zhuangzi puede tener muchas y muy variadas interpretaciones. Una de ellas, para el propósito de este escrito, es: aunque un carácter posee en sí muchas posibles acepciones acotadas por los diferentes contextos, ninguna de esas acepciones agota por completo los significados contenidos en el carácter.

Glosario

Términos y conceptos clave

Chino

- biàn - 辨 - distinguir, establecer diferencias, debatir
biàn zhě - 辨者 - “aquellos que debaten”, retóricos, dialécticos
chéng - 成 - completar, completud, madurez
dào - 道 - vía, camino, principio rector en la naturaleza
dì lài - 地籟 - “música de la tierra” (sonidos del viento)
dìng - 定 - fijar, fijación
dū - 督 - canal central del cuerpo (en medicina)
è - 恶 - mal (moral), vicioso
huà - 化 - transformar, transformación
jīng - 精 - esencia sutil, principio vital
míng - 明 - luminosidad, claridad
qì - 气 - soplo, energía vital
qí wù - 齊物 - igualdad de las cosas, unidad de los seres
rén - 人 - hombre, humano, terrenal
rén - 仁 - benevolencia, humanidad
rén lài - 人籟 - “música del hombre” (flautas de bambú)
shàn - 善 - bien (moral), virtuoso
shén rén - 神人 - hombre sagrado, hombre espiritual
shèng rén - 聖人 - sabio, hombre santo
shì fēi - 是非 - verdadero-falso, correcto-incorrecto, “esto-aquello”
tiān - 天 - cielo, naturaleza, divino, celestial
tiān lài - 天籟 - “música del cielo” (multiplicidad en la naturaleza)
wàng jǐ - 忘己 - “olvido del yo”, “olvidando el yo”
wú gōng - 無功 - sin méritos, carencia de méritos
wú jǐ - 無己 - “no yo”, ausencia de “yo”, sin ego
wú míng - 無名 - “sin nombre”, carencia de renombre o fama
wú wéi - 無為 - “no interferencia”, acción sin obstrucción, acción sin esfuerzo
wú yǒu - 无有 - no haber (algo) y haber (algo), manifiesto y no manifiesto
xiān rén - 仙人 - hombre inmortal, ermitaño
xīn - 心 - “corazón-mente”, centro afectivo y reflexivo humano

xū shí - 虚实 - vacío y lleno, falso y verdadero
yì - 义- justicia, rectitud
yǐ míng - 以明 - iluminación, entendimiento intuitivo
yì shēng - 益生 - “acrecetar la vida” (avidez, falta de moderación)
yīn yáng - 阴阳- unión de contrarios (opuestos complementarios, relativos, dialécticos)
záo wù zhě 造物者 - “lo que genera las cosas” (artífice de la creación)
zhēn jūn - 真君 - “genuino caballero” (Dios-Cielo, divinidad suprema)
zhēn rén - 真人 - hombre verdadero, hombre genuino
zhī - 知 - conocer, entender
zhì - 智 - conocimiento, sabiduría
zhì rén - 至人 - hombre perfecto, hombre consumado
zuò wàng - 坐忘 - “sentarse y olvidar”, trance, meditación profunda

Sánscrito

anātman - अनात्मन् - “no yo”, carente de ego, sin principio de identidad
anavastā - अनवस्था - regresión al infinito (estrategia retórica)
ānimitta - अनिमित्त - estado libre de distinciones / dicotomías / dualidades
anitya - अनित्य - impermanencia, existencia efímera
ātman - आत्मन् - “yo”, ego, principio de identidad
avidyā - अविद्या - ignorancia, falta de sabiduría
avyākṛta - अव्याकृत - neutro (ni bueno ni malo), que no produce *kāma*
bhāva - भाव - ser, ente, existencia
catuṣkoṭi - चातुष्कोटि - tetralema (estrategia retórica)
catvāri āryasatyāni - चत्वारि आर्यसत्यानि- cuatro nobles verdades (principios doctrinales)
darśana - दर्शन - escuela, doctrina, perspectiva
dharma - धर्म - ley, norma, componente / entidad fundamental de la realidad
duḥkha - दुःख - dolor existencial, sufrimiento
dveṣa - द्वेष - aversión, odio, repulsión
karma - कर्म - acción, consecuencia y/o fruto de la misma
karuṇā - करुणा - empatía, compasión
kleśa - क्लेश - turbación, malestar, pena
lobha - लोभ - atracción, apetencia
mādhyamika - माध्यमिक - integrante o seguidor de la Escuela Madhyamaka
moha - मोह - confusión, necedad

niḥsvabhāva - निःस्वभाव - carencia de naturaleza propia, sin esencia / sustancia
 nirvāṇa - निर्वाण - extinción, liberación (del *samsāra*)
 paramārtha - परमार्थ - verdad última / absoluta / trascendente
 pramāṇa - प्रमाण - medios de conocimiento, criterios de verdad
 prapañca - प्रपञ्च - elucubración, especulación filosófica
 prasaṅga - प्रसङ्ग - reducción al absurdo (estrategia retórica)
 pratītyasamutpāda - प्रतीत्यसमुत्पाद - surgimiento simultáneo, origen condicionado
 rāga - राग - deseo, avidez
 saṃbhava - संभव - “llegar a ser”, nacimiento, comienzo de la existencia
 saṃsāra - संसार - ciclo de la existencia: nacimiento, muerte y renacimiento
 saṃvṛti - संवृति - verdad convencional / provisional / consensuada
 saṅkalpa - सङ्कल्प - construcción mental, concepción, idea
 śāntā - शान्त - pacificación de la mente, paz (obtención de *nirvāṇa*)
 satyadvaya - सत्यद्वय - doctrina de las dos verdades (*paramārtha* y *saṃvṛti*)
 skandha - स्कन्ध - componentes o elementos básicos de la personalidad / conciencia
 śūnyatā - शून्यता - vacuidad (estrategia retórica)
 svabhāva - स्वभाव - naturaleza propia, esencia, sustancia
 svātantra - स्वतन्त्र - razonamiento silogístico (propio del *mādhyaṃika*)
 triviṣa - त्रिविष - “tres venenos”: ignorancia, deseo y aversión
 upāya - उपाय - estrategias retóricas, artilugios para ganar un debate
 vibhava - विभव - “dejar de ser”, muerte, final de la existencia
 viparyāsa - विपर्यास - confusión mental, error, equivocación
 vitaṇḍā - वितण्डा - discurso irónico / falaz / ilegítimo

Griego

ádelon - ἄδηλον - no evidente, no manifiesto
 antilogía isosthéneia - ἀντιλογία ἰσοσθένεια - oposición entre conceptos de igual valor
 aoristía - ἄοριστία - indeterminado, indefinido
 aphasía - ἀφασία - inefabilidad, “no asentimiento”: no afirmar ni negar
 ataraxía - ἀταραξία - tranquilidad de ánimo, serenidad de espíritu
 epojé - ἐποχή - suspensión de juicio
 ou mállon - οὐ μᾶλλον - “no es más esto que lo otro”
 oyk éxesti, oyk endéjetai - οὐκ ἔξεται, οὐκ ἐνδέχεται - “es posible que sea, o que no”
 phantasía kataleptiké - φαντασία καταληπτική - representación aprehensiva

philanthrōpía - φιλανθρωπία - empatía, amor por la humanidad

tò eón - τὸ εἶναι - ser

tò tí ên eínai - τὸ τί ἦν εἶναι - esencia

trópoi - τρόποι - tropos, modos de apreciación

ousía - οὐσία - sustancia

Autores, obras, escuelas y corrientes filosóficas

China

Confucio (Kǒngzǐ / Kǒngfūzǐ) - 孔子 / 孔夫子

Confucianismo (Rú Jiā) - 儒家

Dàodéjīng - 道德经

Daoísmo (Dào Jiā) - 道家

Discurso de la Igualación de las Cosas (Qí Wù Lùn) - 齊物論

Escuela de los Nombres (Míng Jiā) - 名家

Gōngsūn Lóng - 公孙龙

Huìzǐ / Huì Shī - 惠子 / 惠施

Jùquèzǐ - 瞿鹊子

Lǎozǐ / Lǎo Dān - 老子 / 老聃

Libros Interiores (Nèi Piān) - 内篇

Mòzǐ - 墨子

Moísmo (Mò Jiā) - 墨家

Nánguō Zǐqí (Zǐqí del Muro del Sur) - 南郭子綦

Niè Quē - 齧缺

Qí Āi Gōng (Duque Āi de Qí) - 齊哀公

Sīmǎ Tán - 司马迁

Tiān Gēn - 天根

Wáng Ní - 王倪

Wú Míng Rén - 無名人

Zhǎngwùzǐ - 長梧子

Zhuāngzǐ (ZH) - 庄子

Zhuāngzǐ / Zhuāng Zhōu - 庄子 / 庄周

India

Cārvāka (Escuela Materialista) - चार्वाक

Madhyamaka (Budismo de la Vía Media) - मध्यमक

Mūlamadhyamakakārikā (MMK) - मूलमाध्यमककारिका

Nāgārjuna - नागार्जुन

Nyāya (Escuela Lógica) - न्याय

Vigrahavyāvartanī (VV) - विग्रहव्यावर्तनी

Grecia

Enesidemo de Cnosos - Αἰνησίδημος ὁ Κνωσός

Estoicismo - Στωικισμός

Euclides de Megara - Εὐκλείδης ὁ Μεγαρεύς

Pirrón de Elis - Πύρρων ὁ Ἡλείος

Pyrrhōneioi hypotyposis (PH) - Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις

Pirronismo (Escepticismo) - Πυρρωνισμός (Σκεπτικισμός)

Sexto Empírico - Σέξτος Ἐμπειρικός

Zenón de Elea - Ζήνων ὁ Ἐλεάτης

Prefacio

El propósito principal del presente trabajo de investigación consiste en demostrar que el pensamiento daoísta perteneciente al *Zhuāngzǐ* 庄子¹ cumple con las características necesarias para entrar en la categoría “filosofías del silencio”, al igual que el pirronismo (Πυρρωνισμός) y el budismo de la vía media ó Madhyamaka (मध्यमक). Según la anterior aseveración, estas dos escuelas filosóficas de la antigüedad provenientes de Grecia e India, representadas por Sexto Empírico (Σέξτος Ἐμπειρικός, ca. 160-210) y Nāgārjuna (नागार्जुन, ca. 150-250) respectivamente, mantienen sorprendentes coincidencias doctrinales y encuentran un correlato directo con las ideas de Zhuāngzǐ 庄子 / Zhuāng Zhōu 庄周 (ca. 370-320), el filósofo de la antigua China cuya obra lleva su nombre. En cuanto a su contenido, me he enfocado en el análisis de los siete Libros Interiores (*Nèi Piān* 内篇) del *Zhuāngzǐ*, autorizados por la crítica como el único legado historiográfico que puede ser adjudicado enteramente a su autor, sin intervención de terceros.

La denominación “filosofías del silencio”, acuñada específicamente para este escrito, alude a todas aquellas propuestas de índole filosófico cuyo esfuerzo se centra, principalmente, en exponer la insuficiencia de nuestro aparato lingüístico y/o conceptual como una vía de certeza epistemológica absoluta. En otras palabras, las filosofías del silencio se distinguen, sobre todo, por cuestionar de fondo la utilidad del discurso filosófico como un criterio de verdad incontestable, garante de un conocimiento universalmente válido.

Al mismo tiempo, el sentido fundamental de este tipo de discursos no reside en perpetuar indefinidamente la discusión filosófica mediante refutaciones y nuevos postulados teóricos sino, más bien, en la obtención de un estado ideal de conciencia, el cual se distingue por cultivar la serenidad emocional y la claridad de pensamiento: un modo muy particular de silencio intelectual. Es, por ello, una ética antes que una metafísica: una práctica terapéutica cuyo método consiste en abordar cuestiones pertenecientes a los ámbitos de la ontología, la lógica y la filosofía del lenguaje.

¹ Sobre la diferencia en el empleo de cursivas para el nombre propio *Zhuāngzǐ* 庄子 establezco la siguiente distinción: cuando me refiera a la obra utilizaré cursivas, y al hablar de su autor –conocido también como Zhuang Zhou (Zhuāng Zhōu 庄周) – las omitiré.

Para ejemplificar lo anterior, este estudio comparativo pone énfasis en la revisión de los siguientes aspectos en común entre las filosofías de Zhuāngzǐ, Nāgārjuna y Sexto Empírico:

- 1) Crítica frontal al esencialismo filosófico
- 2) Relativización de las perspectivas y visiones de mundo
- 3) Rompimiento con el dualismo ontológico y/o las dicotomías lingüísticas
- 4) Cuestionamiento de los parámetros morales y valores establecidos
- 5) Búsqueda del aquietamiento de la mente, desapego y serenidad emocional

Es preciso destacar que los primeros cuatro puntos constituyen, en último término, un mismo aspecto: el reconocimiento de las limitaciones de nuestro lenguaje para expresar los innumerables aspectos de la realidad de la que somos parte. El quinto aspecto constituye, como he dicho, el objetivo ético primordial de las tres corrientes filosóficas antes mencionadas. Cada uno de estos cinco puntos comprende un capítulo de este trabajo, razón por la cual integran, de algún modo, la estructura de mi análisis del *Zhuāngzǐ*. Asimismo, en este afán comparativo, he manejado una visión de contrapunto a lo largo de todo el libro, en la que constantemente se hacen alusiones a las propuestas filosóficas de Sexto Empírico y Nāgārjuna, siempre a la luz del pensamiento de Zhuāngzǐ.

De manera tangencial, aunque no menos importante, este escrito tiene como misión llenar un vacío en el terreno de publicaciones correspondiente al área de filosofías y religiones comparadas. No existe un trabajo de investigación en español –y hasta donde tengo noticia, en ningún otro idioma– que haya realizado un esfuerzo consciente por tratar de poner en sintonía las tres escuelas de pensamiento que se tratan aquí: daoísmo filosófico, budismo de la vía media y pirronismo. Lo que existen son estudios comparativos entre sólo dos de estas tradiciones: budismo de la vía media y daoísmo filosófico (muy abundantes), pirronismo y budismo de la vía media (no tan abundantes), y daoísmo filosófico y pirronismo (casi inexistentes). Así pues, actualmente, en un panorama global interconectado entre sí en más de un sentido, en el cual las distancias se acortan y las fronteras a menudo se desdibujan, creo más pertinente que nunca poner en contexto estos tres mundos –China, India y Grecia–, divididos por barreras geográficas, lingüísticas, culturales e ideológicas muy difíciles de traspasar. No es una empresa fácil, pero vale la pena el intento.

1. La penumbra y la sombra

Desde los albores del pensamiento en la antigua Grecia, las nociones de ser (*tò eón*, τὸ εἶναι), esencia (*tò tí ên eînai*, τὸ τί ἦν εἶναι) y sustancia (*ousía*, οὐσία) han sido fundamentales para la estructura y conformación de una gran parte de las propuestas filosóficas provenientes de aquella región del globo: la presencia constante en la filosofía helénica de un sustrato inherente a las cosas, inmutable y necesario, es más que evidente. Lo anterior no sólo es cierto en el caso griego –y por supuesto, en nuestro mundo occidental actual, heredero de aquél–, ya que también forma parte medular del imaginario filosófico indio. Nociones como *bhāva* भाव (ser, ente, existencia), *svabhāva* स्वभाव (naturaleza intrínseca, esencia, sustancia), *ātman* आत्मन् (alma, ego, principio de identidad) y *dharma* धर्म (ley, norma, componente o entidad fundamental de la realidad) juegan un rol protagónico en los desarrollos filosóficos y religiosos de la India, y comparten las mismas características que señalé anteriormente: inherencia, inmutabilidad, necesidad. En ese sentido podría decirse que, lo mismo en Oriente que en Occidente, no parecía viable la creación de un aparato metafísico o narrativa ontológica sin presuponer o postular, de entrada, una o varias entidades “esenciales” que le dieran sustento.

Es precisamente contra esta visión esencialista de la realidad que se rebelan las propuestas filosóficas de Sexto Empírico y Nāgārjuna: la primera, mediante la aplicación de la equipolencia de términos contrarios (*antilogía isostheneia*, ἀντιλογία ἰσοσθένεια) y la suspensión de juicio (*epojé*, ἐποχή); la segunda, a través de las herramientas conceptuales conocidas como surgimiento simultáneo (*pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद) y vacuidad (*śūnyatā* शून्यता). Al eliminar las dicotomías lingüísticas y descentralizar el origen causal de los fenómenos, ambas pretenden establecer una fuerte resistencia a la aceptación de una entidad omniabarcante, atemporal y hegemónica. Al mismo tiempo, casi como la sombra le sigue al cuerpo, esta crítica frontal al esencialismo desemboca en un cuestionamiento constante de los cánones y valores que para muchas corrientes filosóficas y códigos morales se consideran incontestables, e inclusive connaturales al ser humano. Semejante rigidez de pensamiento representa el obstáculo más grande a vencer para el pirronismo y el budismo de la vía media, así como el principal objetivo de sus ataques.

Ahora, ¿cómo se conecta la labor de estas dos escuelas de pensamiento con el daoísmo filosófico presente en la propuesta doctrinal de Zhuāngzǐ? Desde mi punto de vista, el rechazo al esencialismo por parte de Zhuāngzǐ es igual de evidente que en el caso de Sexto

Empírico y Nāgārjuna, haciéndose presente en numerosos pasajes de su obra: casi podríamos decir que funciona como el eje central de su filosofía.

Para entender mejor lo anterior, he decidido ofrecer un breve preámbulo de los principales rivales filosóficos de Zhuāngzǐ, a manera de contextualización: su crítica a los juegos retóricos, principios lógicos y estatutos morales representativos de ciertas filosofías de su tiempo resulta igual de efectiva que la realizada por los pirrónicos y los budistas de la vía media en contra de sus antagonistas griegos e indios. La finalidad, me parece, es la misma en los tres casos: demoler la creencia en cualquier tipo de ser, esencia y/o sustancia, aquel sustrato último, origen causal o principio de identidad permanente que muchas escuelas filosóficas de la antigüedad sostenían como criterio de verdad.

I

La filosofía de Zhuāngzǐ surge en medio de una etapa fundamental en el desarrollo de China, inmersa dentro de un clima político e ideológico bastante turbulento. Según el consenso de la gran mayoría de las fuentes historiográficas, la vida de Zhuāngzǐ transcurre durante el siglo IV a. de C., en lo que se conoce como el periodo de los Estados Combatientes o En Guerra (s. V-III a. C.)². Durante esta cruenta, aunque increíblemente fértil etapa, se sentaron las bases de las principales escuelas filosóficas chinas (*jiā* 家). De estas seis escuelas, linajes o corrientes filosóficas –catalogadas e integradas al canon por el célebre historiador Sīmǎ Tán 司马迁– creo necesario mencionar dos de ellas, cuyas doctrinas sirvieron de estímulo y contrapeso a la visión antiesencialista del daoísmo de Zhuāngzǐ: la Escuela de los Nombres (*Míng jiā* 名家) y el moísmo (*Mò jiā* 墨家).

La Escuela de los Nombres emerge, al igual que la escuela daoísta (*Dào jiā* 道家), en una atmósfera de constantes polémicas entre intelectuales y letrados, en la cual el debate filosófico estaba a la orden del día, y los desacuerdos doctrinales contribuían a fragmentar aún más la de por sí frágil situación de la sociedad china. Fue fundada por Huizǐ 惠子 (ca.

² “La historiografía china conoce el periodo que va de -453 a -222 como “el periodo de los estados en guerra” (*Zhànguó*). Los tres estados surgidos de la desmembración de Jin (a saber, Han, Wei y Zhao), el viejo y rico principado de Qi, y los estados de Yan, Qin y Chu constituían las siete potencias (*qīxióng*) que, después de haber absorbido todas las unidades políticas menores, se harían una guerra implacable y sin cuartel, de la que finalmente uno de ellos, Qin, saldría victorioso y unificaría China bajo su férula en el siglo -III.” Jesús Mosterín, *China. Historia del Pensamiento*, pp. 41-42

370-320), contemporáneo y compañero de Zhuāngzǐ, y continuada por Gōngsūn Lóng 公孫龍 (ca. 320-250), cuyos sofisticados argumentos y rigurosos silogismos sobrepasan en complejidad –y excentricidad– a los de su predecesor³. Al respecto, leemos:

Durante el siglo IV a.C., encontramos por primera vez pensadores a quienes les fascina la mecánica de la argumentación, les deleita la paradoja, y quienes sorprenden a su público “volviendo admisible lo inadmisibile”. En tiempos de los Han, cuando se clasificó a todos los filósofos en Seis Escuelas, a éstos –al igual que a otros con intereses más prácticos por nombrar las cosas– se les identificó en retrospectiva con la Escuela de los Nombres. Antes se habían conocido simplemente como bian zhe, “aquellos que argumentan”, en ocasiones traducidos también por “dialécticos”.⁴

Para ejemplificar la clase de argumentos que estos habilidosos filósofos proponían en sus obras, he escogido un pasaje perteneciente al Libro XXXIII del *Zhuāngzǐ* (ZH), “Bajo el cielo” (*Tiān xià* 天下), en el cual Zhuāngzǐ pone de manifiesto su rechazo al tipo de retórica propugnada por Huìzǐ:

Hui Shi tenía muchas fórmulas, sus libros llenaban cinco carros, pero su camino era excéntrico, sus palabras descentradas. Tabuló las ideas de cada cosa y decía:

- 1. Lo grande en extremo no tiene nada afuera, llamémoslo “El Más Grande”. Lo pequeño en extremo no tiene nada dentro, llamémoslo “El Más Pequeño”.*
- 2. Lo que no tiene dimensión no es acumulable, más su circunferencia mide mil millas.*
- 3. El cielo está a ras de la tierra, las montañas a ras de la marisma.*
- 4. El sol se pone al mediodía, las cosas mueren al mismo tiempo que viven.*
- 5. A lo que es similar a gran escala pero diferente a escalas pequeñas, lo llamamos “similar y diferente a escala pequeña”. El que todas y cada una de las diez mil cosas sean similares, y que todas y cada una sean diferentes, lo llamamos “similar y diferente a gran escala”.*
- 6. El sur tiene y no tiene límite.*

³ “Pensaba Hui Shi que esto (sus paradojas, aporías y maniobras con el lenguaje) era digno de ser tenido en gran consideración por todo el mundo, y se lo enseñó a los dialécticos. Y así los dialécticos del mundo entero hartos se holgaron con estas cuestiones (...) Huan Tuan y Gongsun Long se contaron entre el número de los dialécticos. Confundían la mente de los hombres y mudaban su ánimo. Eran capaces de cerrar la boca a los demás, pero no de conquistar sus corazones. Son los límites en que está encerrado el dialéctico.” *Zhuangzi: Maestro Zhuang*. Edición de Iñaki Preciado Ydoeta, p. 339 (ZH: XXXIII, VIII)

⁴ Angus Charles Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, p. 117

7. *Marcho hoy hacia Yue pero llegué ayer.*
8. *Anillas entrelazadas pueden desconectarse.*
9. *Conozco el centro del mundo: está al norte de Yan, que queda al norte, y al sur de Yue, que queda al sur.*
10. *Hay que ampliar nuestra preocupación hasta que abarque a cada una de las diez mil cosas; el cielo y la tierra son una sola unidad.*⁵

Al leer sobre Huizǐ, la Escuela de los Nombres y sus habilidades discursivas, no puedo evitar encontrar un paralelismo con los sofistas en Grecia y los vitandines en la India. Recordemos que entre los griegos se pueden encontrar prominentes figuras de este tipo, como el fundador de la escuela megárica Euclides de Megara (Εὐκλείδης ὁ Μεγαρεύς⁶) y el eleático Zenón de Elea (Ζήνων ὁ Ἐλεάτης⁷), ambos célebres por realizar malabarismos con el lenguaje y respaldar, mediante proposiciones válidas silogísticamente, situaciones imposibles e incluso contrafácticas: dilemas, sofismas y aporías. En territorio indio, filósofos pertenecientes a diferentes cultos y adherencias doctrinales fueron catalogados por parte de la escuela lógica del Nyāya न्याय –una de las seis corrientes ortodoxas (*darśana दर्शन*) del hinduismo clásico– como vitandines: personajes poco serios, empeñados en manipular y retorcer las categorías y proposiciones lógicas por puro placer, expertos en el manejo de la dialéctica⁸.

⁵ Graham, p. 121

⁶ “Éste (Euclides de Megara) se dedicó a estudiar las obras de Parménides, y los discípulos suyos recibieron el nombre de “Megáricos”, luego “erísticos” y más tarde “dialécticos”. Comenzó a llamarlos así Dionisio de Calcedonia porque presentaban sus razonamientos con el método de preguntas y respuestas (...) Él argumentaba contra las demostraciones, no contra las premisas, sino contra la conclusión. Y rechazaba el razonamiento por analogía, diciendo que éste debe de estar compuesto a partir de cosas semejantes o desemejantes. Y si era sobre cosas semejantes, decía que era a las mismas cosas y no a semejantes a ellas a las que hay que dirigirse. Y si estaba hecho sobre cosas desemejantes, que el paralelo era superfluo. Por ello dice precisamente sobre él Timón lo siguiente, tirando bocado al tiempo contra los demás socráticos: ‘Es que nada me importa de esos charlatanes, ni de ningún otro, ni de Fedón, quienquiera que sea, ni del discutidor Euclides, que inspiró a los Megáricos el furor de la controversia.’ ” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, pp. 134-135 (DL: II, 106-107)

⁷ “Acerca de él (Zenón de Elea) y de Meliso dice Timón esto: ‘Vigor enorme y no despreciable el de Zenón, de lengua de doble filo, apresador de todos, y de Meliso, por encima de múltiples apariencias, por debajo de pocas’ (...) Zenón fue en efecto discípulo de Parménides y fue también su amante. Era de buena estatura, según dice Platón en el *Parménides*. El mismo lo recuerda en el *Sofista* y en el *Fedro* y le llama Palamedes eleático. Dice Aristóteles que fue el fundador de la Dialéctica, como lo fue Empédocles de la Retórica (...) Éste fue el primero en exponer la aporía de Aquiles (aunque Favorino se lo adjudica a Parménides) y otros argumentos parecidos.” DL: IX, 25, 29 (pp. 469-470)

⁸ “Una de las tareas que llevaron a cabo estos lógicos descreídos consistió en participar en los debates refutando los puntos de vista ajenos, sin decidirse a postular (y defender) un punto de vista propio. Fueron llamados vitandines, término un tanto despectivo que hacía referencia a su actitud

Curiosamente, uno de los filósofos a los que se etiquetó con el epítome de vitandín fue precisamente Nāgārjuna, debido a su carácter confrontativo con el discurso lógico del Nyāya⁹ y otras escuelas filosóficas, incluidas varias corrientes del budismo. Sin embargo, a diferencia de estos supuestos “charlatanes” y “hechiceros” de la palabra, el empleo de la paradoja, la contradicción y la reducción al absurdo por parte de Nāgārjuna sirve a un propósito distinto¹⁰. Me parece que algo muy similar puede argumentarse a favor de Zhuāngzǐ.

Más allá de la logomaquia y la sed de confrontación características de los sofistas y vitandines, el tipo de pensadores que llamo aquí “filósofos del silencio” proponen justamente lo contrario: dejar de lado el debate y liberarse del corsé constrictor que ciertas estructuras lógicas imponen a nuestra mente. Al igual que en el budismo zen en Japón –que mucho le debe al daoísmo de Zhuāngzǐ– el maestro emplea un *kōan* para resquebrajar los ejes lineales de razonamiento de su aprendiz, en los diálogos del *Zhuāngzǐ* a menudo encontramos el uso del absurdo, la ironía y el humor para desembarazarse de las trampas dialécticas de sus adversarios filosóficos –entre ellos, por supuesto, su amigo de juventud: Huìzǐ¹¹–.

crítica y, a veces, juguetona y pendenciera. No faltaron intentos de expulsarlos de las controversias públicas en las que se debatía el conocimiento y nunca terminarían por librarse del todo de su fama de arrogantes y provocadores.” Juan Arnau, *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*, p. 16

⁹ “Así las cosas, el discurso negativo ha de rechazarse enérgicamente, pues postula verdades que salen del ámbito del lenguaje o, peor todavía, se abstiene de defender verdad alguna; además, desdeña los logros del pensar lógico y, yendo más allá, cuestiona la eficacia de la razón. Por si esto fuera poco, contamina el diálogo con actitudes provocadoras, sarcasmo y sofisterías. Este rechazo significó desde la época del *Nyāyasūtra* (ca. siglo II) la tipificación del discurso negativo bajo el título despectivo de *vitaṇḍā*, práctica argumentativa ociosa que sólo busca causar daño o desacreditar el genuino esfuerzo intelectual sin afirmar nada a cambio.” Óscar Figueroa, *El arte de desdecir: inefabilidad y hermenéutica en India antigua*, p. 104

¹⁰ “La dialéctica de Nāgārjuna pone en escena la lógica de los hechos del mundo, la lógica de lo que en éste ocurre, y al hacerlo establece irónicamente una complicidad con el espectador. Su crítica y dislocación del lenguaje no son más –no puede ser de otro modo– que la crítica y dislocación de cierto lenguaje. Rechaza un lenguaje heredado (el dharma-lenguaje de la escolástica [budista]) en aras de un lenguaje por hacer. Con lo que la nueva realidad que crea su lenguaje, basado en metáforas de la ilusión, se libera de ciertas servidumbres de la significación.” Juan Arnau, *Budismo esencial*, pp. 118-119

¹¹ “Zhuangzi y Hui Shi paseaban por el puente sobre el río Hao.
– Ahí van los pececillos, tan libres y campantes –dijo Zhuangzi–. Así es como se sienten felices los peces.
– No eres un pez. ¿De dónde sabes que los peces se sienten felices?
– No eres yo, ¿cómo sabes que no sé que los peces se sienten felices?”

En el caso de la segunda escuela filosófica confrontada con la visión de Zhuāngzǐ, el moísmo, la situación cambia un poco: la lógica y su afán taxonómico es empleada ahora para lidiar con cuestiones meramente prácticas en escenarios realistas, a menudo orientadas a guiar a la clase política dirigente o adquirir fama entre los gobernantes y, de esta manera, escalar socialmente¹².

Mòzǐ 墨子 (ca. 480-400), el fundador de la escuela moísta, era proveniente de una familia de clase baja; no obstante, llegó a ser un alto funcionario –al igual que Huìzǐ–, consejero de la corte del principado de Sòng, fungiendo como economista y estratega¹³. Pese a ser relativamente famoso en su tiempo, su influencia se dejó sentir con mayor vigor en épocas posteriores (s. IV-III), generando una serie de derivaciones y corrientes del moísmo de notoria heterogeneidad, todo esto sin perder el sello característico de su filosofía: el marcado uso del razonamiento lógico y el gusto por la categorización¹⁴.

Su libro principal, el *Mòzǐ* 墨子 –el cual, al igual que el *Zhuāngzǐ*, lleva el nombre de su autor–, establece una serie de diez doctrinas, fundamentales para cualquier moísta: 1)

– Aceptemos que al no ser tú, no sé lo que tú sabes. Entonces, aceptando que no eres un pez, se completa el argumento de que tú no sabes que los peces se sienten felices.

– Regresemos al punto del que partimos. Cuando me preguntaste: ‘¿De dónde sabes que los peces se sienten felices?’ me hiciste la pregunta a sabiendas de que yo sabía. Lo sabía desde arriba del Hao.

Aquí Zhuangzi, con su destello final de agudeza, no sólo busca valerse del accidente de que, de entre las diversas maneras chinas de preguntar “¿Cómo sabes?”, Hui Shi lo haya hecho con la palabra *an*, “¿de dónde?”, en vez de por ejemplo con la expresión *heyi*, “¿de qué modo?”. Para Zhuangzi todo conocimiento es relativo al punto de vista. La pregunta de cómo uno sabe no se responde sino aclarando el punto de vista desde el cual uno sabe, que tiene que ver con la situación concreta de la persona.” Graham, pp. 124-125

¹² “(...) Mo Di (Mòzǐ) se convirtió en el primer erudito en China que, a pesar de su insistencia paralela en los valores humanistas, incluyó en su sistema elementos de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, concedió de manera determinante gran valor al trabajo. Esta cercanía a la práctica, si se quiere utilitarista de Mo Di se halla en clara oposición con el sistema de valores confuciano que se reflejaba en gran medida en su énfasis en el ritual. Por ello, es lógico, en cierto sentido que Mo Di formase un frente decidido contra el ritual, sobre todo por razones económicas.” Wolfgang Bauer, *Historia de la filosofía china*, pp. 76-77

¹³ Mosterín, p. 65

¹⁴ “Lo que distingue al corpus de los moístas tardíos del resto de la literatura en existencia no sólo es su sofisticación lógica –muy superior a la fatigosa argumentación de los primeros moístas– sino también su alcance, pues trata desde enigmas lógicos hasta temas de geometría, óptica, mecánica o economía, además de problemas morales o de gobierno. Su visión es la de establecer un conocimiento universal organizado en cuatro disciplinas: el conocimiento de los nombres, el de los objetos, el de cómo conectarlos y el de cómo actuar.” Graham, p. 201

enaltecer el mérito, 2) someterse “al de arriba”, 3) preocupación por toda persona, 4) rechazar la agresión, 5) economizar el uso, 6) economizar los funerales, 7) los designios del Cielo, 8) explicar los fantasmas, 9) rechazar la música, 10) rechazar el destino¹⁵. El tono parco y racionalista del *Mòzǐ* se refleja de manera clara en el siguiente extracto:

¿Cómo podemos entonces evaluar si la tesis de esta gente es la alternativa correcta? El maestro Mozi proclama: para afirmar algo, necesitan establecerse reglas. Afirmar sin reglas es análogo a establecer la dirección del amanecer y el atardecer desde encima de un torno de alfarero que gira: no puede saberse claramente cuál alternativa se estimará correcta o incorrecta, beneficiosa o dañina. Por lo tanto, para afirmar algo, precisamos de los Tres Gnomones. ¿A qué se refieren los Tres Gnomones? El maestro Mozi proclama: pueden encontrarse la raíz de la afirmación, los elementos que la comprueban, y para qué sirve. ¿Dónde se encuentra su raíz? Se encuentra tiempo atrás, en la práctica de los reyes y sabios de antaño. ¿Dónde se encuentran sus pruebas? Se encuentran abajo, inspeccionando lo que consideran real los ojos y oídos de los Cien Clanes. ¿Para qué se utiliza? Se aplica al castigar y administrar, y se observa si coincide con el beneficio de los Cien Clanes y el pueblo del Estado. A esto nos referimos cuando hablamos de una afirmación que cumple con los Tres Gnomones [35/6-10; Watson, p. 117]¹⁶

Desde mi punto de vista, el establecimiento de esta serie de normas (i.e., los Tres Gnomones) como parámetro epistemológico por parte de *Mòzǐ* obedece sobre todo a dos cuestiones: el rango social y la experiencia directa. El marcado sesgo realista –e incluso podríamos decir, empirista– del *moísmo* se entremezcla con los valores tradicionales de una especie de “época de oro” anterior a la nuestra, un rasgo compartido con casi todas las filosofías pertenecientes a este periodo. Además, en este ejercicio es notoria la apelación a la autoridad, quien resulta ser, curiosamente, la clase política dirigente. El resultado, de índole utilitarista, parece tener como intención principal preservar el *status quo* –la estabilidad del pueblo de frente a los gobiernos–, regulando sus prácticas con ayuda de la razón.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 63

¹⁶ Graham, p. 65

Curiosamente, esta serie de “pruebas de utilidad” moístas¹⁷ recuerdan ciertas teorías y ejercicios dialécticos propuestos por algunos opositores de Nāgārjuna y Sexto Empírico, cuyo énfasis estaba puesto en el discurso racional y la clasificación por categorías. El feroz ataque por parte de los pirrónicos a ciertos postulados epistémicos establecidos por la escuela estoica es sin duda uno de los aspectos más sólidos de su filosofía¹⁸. En el caso del budismo de la vía media, es famosa su querrela con los lógicos del Nyāya, mismos que establecían una serie de criterios de validez muy cercanos a los propuestos por Mòzǐ, basados en la correspondencia exacta entre norma y realidad¹⁹. Entramos entonces al

¹⁷ “Como sus doctrinas son nuevas, los moístas tienen que dar razones para justificarlas, así que las exponen en ensayos consecutivos, que marcan el comienzo del debate racional en China. Es en *Mozi* que nos topamos por primera vez con la palabra *bian*, ‘debatir alternativas’, cognado de *bian*, ‘diferenciar’, que vendría a ser el término establecido para referirse al discurso racional. Se trata de identificar la alternativa correcta, la que ‘es esto’ (*shi*), de la incorrecta, la que ‘no es’ (*fei*).” *Ibíd.*, p. 64

¹⁸ El Libro II de los *Esbozos Pirrónicos* (*Pyrrhōneioi hypotypōseis*) está enfocado en su totalidad a criticar la parte de la filosofía antigua llamada Lógica, correspondiente a la filosofía del lenguaje y los criterios de verdad de múltiples escuelas filosóficas, pero sobre todo los establecidos por el estoicismo. Nociones como la de representación aprehensiva (*phantasia kataleptiké*) –piedra de toque de la teoría del conocimiento estoica– son deconstruidas mediante ciertas técnicas dialécticas empleadas por el pirrónico. Leemos: “Pues si dicen (los estoicos) que aprehender es asentir con el pensamiento a una representación mental que capta la realidad, entonces: habida cuenta de que esta representación aprehensiva es la de algo que se da en la realidad, impresa y estampada según el propio objeto real y tal que no surgiría de lo que no existe, tampoco ellos pretenderán –¡seguro que no!– poder examinar aquello que no han aprehendido. Por ejemplo –y a propósito– cuando el estoico cuestiona al epicúreo por decir que ‘la esencia de las cosas es (infinitamente) divisible’ o que ‘la Divinidad no se cuida de lo del Mundo’ o que ‘el placer es bueno’, ¿ha aprehendido o no ha aprehendido? Porque si ha aprehendido, hace saltar por los aires al Pórtico (la escuela estoica) al decir que esas cosas son reales. Si no las ha aprehendido, nada puede decir contra ellas. Y cosas parecidas deben argumentarse en contra de los que se guían por otros sistemas filosóficos, cada vez que desean examinar algo de lo que creen los de distinta opinión que ellos. De forma que nada pueden cuestionarse unos a otros.” Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*. Edición de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, pp. 136-137 (PH: II, IV-VI)

¹⁹ En uno de los dos textos canónicos adjudicados a Nāgārjuna, *Abandono de la discusión* (*Vigrahavyāvartanī*), se refutan sistemáticamente los cuatro medios de conocimiento (*pramāṇa*) establecidos por la escuela lógica del Nyāya: percepción (*pratyakṣa*), inferencia (*anumāṇa*), testimonio verbal (*śabda*) y comparación (*upamāna*). Mediante una serie de estrategias discursivas muy similares a las del pirronismo, Nāgārjuna desmantela de manera implacable cada uno de estos criterios. Casi al final de este ejercicio, se enuncia: “Si yo aprehendiera algo con la ayuda de los cuatro medios del conocimiento (percepción, inferencia, comparación y testimonio verbal), o bien mediante uno solo de ellos, entonces yo afirmarí o negaría. [Pero] debido a que no aprehendo objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada. En estas circunstancias tu crítica (i. e., ser un nihilista radical, adjudicada a Nāgārjuna por parte del Nyāya) no se me aplica en absoluto, pues yo no niego las cosas después de haberlas aprehendido [mediante los medios de conocimiento], sino que digo que estos medios de conocimiento no existen, ni existen los objetos que puedan ellos dar a conocer (...) Si crees que semejantes objetos se prueban mediante los medios de conocimiento, del mismo modo que se miden (*meya*) las cosas con instrumentos de medida (*māna*), preguntamos: ¿Cómo probar entonces (los) medios de conocimiento? ¿Cómo probar la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio verbal? Si dices que estos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de (otros) medios de conocimiento, entonces tu afirmación de que todas las cosas se prueban mediante los medios de conocimiento debe descartarse.” Nāgārjuna, *Abandono de la discusión*. Edición de Juan Arnau, pp. 40-41 (VV: III, 30-31)

terreno de los parámetros lógicos y conceptuales con implicaciones epistemológicas: aquel discurso “correcto” que sostiene una relación directa con la verdad.

El conflicto entre el *Zhuāngzǐ* y el moísmo no se detiene en su confrontación con los primeros discípulos de Mòzǐ, al contrario. En años posteriores, el surgimiento de nuevos moístas complica de manera significativa el panorama del debate filosófico en China, desarrollando considerablemente el arte de la dialéctica:

Los discípulos de Xiangli Qin, los seguidores de Wu Hou, los partidarios meridionales de Mo, tales como Kuhuo, Jichi y Deng Ling zi, todos ellos recitan el Mojing, mas se contradicen unos a otros, y se llaman mutuamente “discípulos heterodoxos de Mo”. Polemizan entre sí con argumentos sobre “lo duro y lo blando”, y se refutan mutuamente con discursos contrarios y con parciales razones.²⁰

Desde mi punto de vista, este auge de polémicas entre dialécticos moístas, aunado a la retórica de la Escuela de los Nombres, sirve de contrapeso a la filosofía del *Zhuāngzǐ*, la cual, a través de la crítica de las proposiciones lógicas y las categorías morales propugnadas por estas dos escuelas, logra poner en cuestión el ámbito del lenguaje como un instrumento infalible de certeza epistemológica. En varios pasajes de su obra, *Zhuāngzǐ* –al igual que Sexto Empírico y Nāgārjuna– emplea los recursos retóricos y la estructura lógica de los argumentos en contra de aquellos que las promueven, en afrenta directa al espíritu esencialista de sus contemporáneos. Muy probablemente, sin la existencia del moísmo tardío y la filosofía de los seguidores de Huìzǐ, el refinamiento filosófico presente en los escritos de *Zhuāngzǐ* no existiría tal y como lo conocemos

II

Habiendo llegado a este punto, es menester dejar bien en claro a qué me refiero cuando hablo de esencialismo, por si existe todavía alguna ambigüedad al respecto. Para establecer y desarrollar mi propio análisis del anti-esencialismo filosófico presente en el *Zhuāngzǐ*, me he basado en la definición que ofrece Toshihiko Izutsu en su estudio comparativo entre el sufismo de Ibn ‘Arabī y el daoísmo de Lǎozǐ 老子 y *Zhuāngzǐ*:

²⁰ ZH: XXXIII, II (p. 333)

El “esencialismo” se puede presentar concisamente como una tesis consistente en que todas las cosas están dotadas de “esencias” y “quididades” que las diferencian unas de otras. Una mesa es una mesa, por ejemplo, y nunca puede ser una silla. El libro que se encuentra encima de la mesa es, en “esencia”, un libro, y es “esencialmente” distinto de la mesa. Hay “diez mil” (o sea innumerables) cosas en el mundo. Pero no hay confusión posible entre éstas, porque están separadas unas de otras por líneas de demarcación o “límites” bien definidos proporcionados por sus “esencias”.²¹

Lo anterior parece bastante sensato desde una perspectiva “normal” de las cosas²², y hace incluso parecer la filosofía de Zhuāngzǐ como una especie de doctrina descabellada si se le mira por encima, sin asideros sólidos en nuestra experiencia del mundo y completamente ajena a nuestro empleo cotidiano del lenguaje. Una silla es una silla, y una mesa es una mesa: son objetos de distinto uso, con características particulares y nombres propios perfectamente asignados. A todo aquel que pretenda rechazar lo anterior, se le tildará de extravagante o de loco, es muy posible. Sin embargo, cuando se conduce el esencialismo lingüístico de nuestro día a día hacia el ámbito de las categorías ontológicas, todo termina complicándose innecesariamente. Izutsu continúa:

En la filosofía occidental contemporánea, se ha destacado especialmente el poder “tiránico” del lenguaje, la gran influencia formativa ejercida por los esquemas lingüísticos en nuestro pensamiento. Esa influencia es particularmente visible en la formación de la visión “esencialista” de las cosas.

Desde el punto de vista del “existencialismo” absoluto (es decir, desde la visión extática de la unidad de la existencia en la mística de Ibn ‘Arabī y, a decir de Izutsu, presente también en Lǎozǐ y Zhuāngzǐ), no hay compartimentos estancos en el mundo del Ser. Sin embargo,

²¹ Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo. Volumen II: Laozi y Zhuangzi*, p. 81

²² “El “esencialismo” parece ser la postura filosófica más adecuada a la mente humana. En cualquier caso, la Razón y el sentido común, que no es sino una forma vulgarizada de ésta, tienden por naturaleza a tomar una postura “esencialista”. Y en ello se basa nuestro pensamiento corriente. (...) Como ya he dicho anteriormente, esta ontología “esencialista” en sí no es nada que merezca rechazo. Proporciona una buena descripción de las cosas siempre y cuando se sitúe en el lugar que le corresponde, es decir mientras uno considere que describe las cosas en un plano ontológico determinado. Zhuangzi no lo desapruueba. Lo que quiere poner de manifiesto es que el “esencialismo” no debe ser considerado como la única y definitiva visión de las cosas. Se rebela contra quien pretende defender esa idea, ya que está convencido de que no es la única y definitiva visión de las cosas.” Izutsu, pp. 81-82

el hombre “articula”, o sea, divide en segmentos, por lo general de un modo arbitrario, este conjunto originalmente indiviso. Un segmento de Realidad se cristaliza en una “cosa”. El nombre que se le da le imprime fijeza “esencial”, protegiéndola de la desintegración. Para bien o para mal, éste es el poder del lenguaje. En otras palabras, el lenguaje apoya el esencialismo.

Una vez que se ha establecido una “cosa” con un nombre determinado, el hombre puede fácilmente pensar que la cosa es esencialmente eso y nada más. Si una cosa se llama A, adquiere “A-idad”, o sea “esencia” de A. Y dado que es A “en esencia” nunca puede ser otra cosa más que A. En estas condiciones, difícilmente puede uno imaginar que dicha cosa sea B, C o D. De este modo, la cosa se convierte en algo inalterablemente fijo y determinado. Zhuangzi advierte esta relación fundamental entre el “esencialismo” y el lenguaje porque considera el asunto desde el punto de vista de la Vía absoluta en que, como ya hemos señalado repetidas veces, no hay ni rastro siquiera de determinaciones “esenciales”.²³

La manera en cómo el lenguaje “fija” las cosas por medio de los nombres y las clasificaciones de éstas representa precisamente el espíritu que rige todo esencialismo filosófico. Cuando esta propiedad “fijadora”, tan aparentemente natural del habla y del pensamiento, pasa al terreno de la ontología –y en general al de casi cualquier designación filosófica–, aquello que fija no es en modo alguno algo que podamos corroborar de manera empírica, si no sólo suponer mediante procesos indirectos del pensamiento (i. e., inducción y deducción), los cuales difícilmente pueden ser garantes de certeza epistemológica absoluta. Para muchas escuelas filosóficas de la antigüedad –chinas, indias, griegas–, una entidad esencial o sustancial en el ámbito de la metafísica representa precisamente eso: un criterio epistemológico por excelencia; en otras palabras, un parámetro inamovible en el cual podemos fundamentar todas nuestras creencias, una base firme que es capaz de brindarnos un conocimiento sólido sobre la realidad.

En el momento en que, mediante la creación de conceptos filosóficos, se convierten estas “esencias” o “sustancias” en modelos epistemológicos, lógicos y éticos, estamos dando un paso en falso desde la perspectiva de los filósofos del silencio. Al universalizar estos juicios de valor y categorías autoimpuestas sobre nuestros códigos morales y de interacción social, aplicamos ciertas cualidades sobre la realidad –inmanencia, inmutabilidad, necesidad– que

²³ Izutsu, pp. 82-83

son completamente ajenas a su decurso y transformación constante. Allí es donde comienzan los problemas según me parece, y por ende, en donde resulta pertinente la aparición de filósofos como Zhuāngzǐ, Sexto Empírico y Nāgārjuna. Según esta serie de pensadores, la fijación de categorías conceptuales, además de empobrecer nuestra experiencia del mundo, nos hacen producir creencias dogmáticas y apego a ciertos discursos, prejuicios e ideologías que terminan por generar conflicto en nuestra mente, y en última instancia, confusión y desasosiego. Pero vayamos paso a paso.

Pese a nuestra notable similitud en cuanto a puntos de vista, existe una cuestión de fondo que marca cierta distancia entre lo que considera Izutsu “la filosofía anti-esencialista de Zhuāngzǐ” y mi lectura de ésta: la importancia de la experiencia extática para la conformación del daoísmo filosófico. En el estudio comparativo de Izutsu entre sufismo y daoísmo, se pone mucho énfasis en la experiencia del éxtasis chamánico –o “existencial”, también le llama así– como punto de partida para establecer una visión anti-esencialista de las cosas²⁴. A mi parecer, tal condición no resulta estrictamente necesaria para vislumbrar los peligros que ejerce una visión esencialista en el ámbito de la filosofía. Como prueba de esto tenemos la filosofía de Sexto Empírico, mismo que distaba mucho de ser denominado un chamán o un místico –en realidad era un médico, con un espíritu científicista muy alejado de cualquier tradición religiosa de su tiempo–, y quien, sin embargo, comparte similitudes sorprendentes con el pensamiento daoísta de Zhuāngzǐ en lo que se refiere al rechazo del esencialismo filosófico. Nāgārjuna, pese a haber sido un monje, se encuentra más cerca de Kant o de Wittgenstein que de San Juan de la Cruz o Meister Eckhart en sus escritos.

²⁴ Muestra de ello es el capítulo segundo de su libro, titulado “De la mitopeyesis a la metafísica”, donde Izutsu asegura que es a partir de la visión chamánica (o de éxtasis místico) de donde nace el daoísmo filosófico de Laozi y Zhuangzi: “De hecho, a lo largo de toda la historia del pensamiento chino, ha habido lo que podríamos llamar un “modo de pensamiento chamánico” que se manifiesta de diversas formas y en varios planos, según las circunstancias particulares de tiempo y espacio, unas veces de forma popular y fantástica, a menudo rayando en la superstición y la obscenidad; y otras, de forma intelectualmente refinada y lógicamente elaborada. Esta forma de pensamiento contrasta violentamente con la forma realista y racionalista que representa la austera visión ética de Confucio y sus seguidores. En pocas palabras, considero la visión taoísta de Laozi y Zhuangzi como una elaboración filosófica o una culminación de la forma chamánica de pensamiento. Dicho de otro modo, como un tipo particular de filosofía surgido de la experiencia existencial propia de personas dotadas de la capacidad de ver cosas en un nivel suprasensible de consciencia, a través de un encuentro extático con lo Absoluto y de las imágenes arquetípicas a las que da lugar. Los filósofos taoístas que produjeron obras como el *Dao de jing* y el *Zhuangzi* eran, por una parte, “chamanes”, en lo referente a la base experimental de su cosmovisión. Por otra parte, eran pensadores intelectuales que, no contentos con hallarse en el nivel primitivo del chamanismo popular, ejercieron su intelecto para elevar y elaborar su visión original, convirtiéndola en sistema de conceptos metafísicos destinados a explicar la estructura del Ser.” Izutsu, p. 25

Si Zhuāngzǐ ha necesitado de una serie de experiencias místicas, extáticas o “existenciales” para obtener su visión anti-esencialista de las cosas, eso no lo podemos saber a ciencia cierta. Lo que sí ofrece la filosofía de Zhuāngzǐ en este terreno –al igual que Sexto Empírico y Nāgārjuna–, me parece, es una crítica frontal a un uso muy particular del lenguaje en el discurso filosófico, mediante el cual se pretende establecer un criterio de verdad basado en entidades esenciales, fijas e inmutables, sin importar el contexto en que éstas se inscriben.

Este ámbito metalingüístico predicado por algunas filosofías del lenguaje –y fundamental para casi cualquier aparato ontológico– queda en entredicho si se mira desde la óptica anti-esencialista de Zhuāngzǐ, independientemente de cualquier experiencia extrasensorial o de percepción alterada de conciencia, como ejemplifica Izutsu. Al filósofo chino sólo le bastó mirar de cerca, por ejemplo, el esencialismo presente en ciertos cánones éticos y códigos morales instaurados por el confucianismo (*Rú jiā* 儒家), otra de las seis principales escuelas filosóficas chinas de la época, quizás la más famosa y difundida de todas ellas:

Zhuangzi ve un ejemplo típico de la postura “esencialista” en la filosofía moral de Confucio, que no es, según él, más que una elaboración ética del “esencialismo” ontológico. Las supuestas virtudes fundamentales de Confucio, como la “humanidad”, la “justicia”, etc., son producto de la actividad normal de la Mente, que tiende por naturaleza a ver en todas partes cosas rígidamente determinadas por sus propias “esencias”. La realidad en su absolutidad no posee esos “límites”. Pero Confucio establece distinciones donde no las hay y fabrica con ellas rígidamente e inflexibles categorías éticas mediante las cuales pretende regular el comportamiento humano.

(...) El “esencialismo” ontológico resulta peligroso porque, tan pronto como adoptamos esa actitud, nos vemos condenados a perder nuestra flexibilidad de mente natural y, en consecuencia, perder de vista la absoluta “indiferenciación” que es el origen y la base real de todas las cosas existentes. El “esencialismo” no permanece en la esfera de la ontología, sino que se desarrolla en una categorización de valores que, una vez establecida, domina todo el sistema de conducta.²⁵

Como he tratado de mostrar en el apartado anterior, las dos escuelas chinas de pensamiento que mejor ilustran esta visión esencialista en la filosofía son la Escuela de los

²⁵ Izutsu, pp. 80-81

Nombres y el moísmo; sin embargo, Izutsu incluye, con total conocimiento de causa, la filosofía moral de Confucio (Kǒngzǐ 孔子 / Kǒngfūzǐ 孔夫子) y su escuela de letrados. A mí me parece que si bien la filosofía confucianista representa el punto de partida –al menos cronológicamente– del tipo de esencialismo que ataca Zhuāngzǐ, no es sino hasta desarrollos posteriores más elaborados conceptualmente cuando adquiere su forma plena, los cuales ayudarán a perfeccionar la propuesta filosófica de Zhuāngzǐ, haciendo su voz más distinguible y única por encima de las demás.

Sí, es cierto: Zhuāngzǐ alude y critica la filosofía de Confucio en varios de sus pasajes –incluso a veces se aprovecha de la figura prominente del “Maestro Kǒng” para transmitir sus ideas daoístas, empleándolo como personaje en sus pintorescas anécdotas²⁶–, pero, desde mi punto de vista, queda más clara su posición si se le contrasta con otras filosofías de una mayor sofisticación lógica, sobre todo frente a los retóricos chinos. En la obra de Zhuāngzǐ son varias las referencias a las paradojas y juegos lingüísticos presentes en los postulados de la Escuela de los Nombres; por ejemplo, encontramos una de las más significativas en este pasaje, con dedicatoria especial a Gōngsūn Lóng y sus seguidores:

*Antes que usar del “pulgar” para mostrar que el pulgar no es un dedo, mejor fuera usar del “no-pulgar” para mostrar que el pulgar no es un dedo; antes que usar del “caballo blanco” para mostrar que el caballo blanco no es un caballo, mejor fuera usar del “no-caballo blanco” para mostrar que el caballo blanco no es un caballo. A decir verdad, el universo mundo es un pulgar y el millón de seres un caballo blanco.*²⁷

Al respecto comenta Izutsu:

²⁶ “Dijo Yan Hui: – He hecho grandes adelantos.

– ¿Cuáles? – le preguntó Confucio.

– He olvidado los ritos y la música – respondió Yan Hui.

– Bien está –dijo Confucio– más no es bastante.

A pocos días Yan Hui volvió a verle y le dijo: – He hecho grandes adelantos.

– ¿Cuáles?

– Meditar hasta el olvido.

– ¿A qué llamas meditar hasta el olvido? – le preguntó Confucio maravillado.

A lo que dijo Yan Hui: – Olvidarme de mis miembros, anular mi intelecto, abandonar el cuerpo, suprimir los conocimientos, y hacerme uno con el Tao. A eso llamo meditar hasta el olvido.

– En esa unión –dijo Confucio– desaparece toda parcialidad; y en el transformarse, toda permanencia. ¡A fe que eres un sabio! Es mi deseo me permitas seguir tus pasos.” ZH: VI, X (p. 91)

²⁷ ZH: II, IV (p. 46)

El significado de este pasaje queda claro si se considera en el contexto de la lógica sofista que prevalecía en la época de Zhuangzi. El razonamiento de los sofistas de la escuela de Gongsun Long puede resumirse así: el concepto de “dedo” abarca los conceptos de pulgar, índice, corazón, anular y meñique. No hay más que estos cinco “dedos”. Es decir, el dedo tiene que ser necesariamente uno de esos cinco. Sin embargo, si tomamos uno de ellos, por ejemplo el “dedo índice”, veremos que éste niega y excluye el resto, porque el “dedo índice” no es ninguno de los otros cuatro dedos. Sucede pues que el “dedo índice”, que es realmente un dedo, no es un “dedo” porque su concepto se aplica exclusivamente a él y no a los demás. En contra de ello, Zhuangzi observa que este argumento no es más que sofistería superficial y fútil. No ganamos nada demostrando que un “dedo” no es un “dedo”. Sin embargo, hay cierto aspecto en que un “dedo” debe considerarse como un “no-dedo”. Y esta visión, sin bien desemboca en la misma conclusión, a saber que un “dedo” no es un “dedo”, no es sofistería. Se basa en la “caotización de las cosas” y llega al corazón mismo de la estructura de la Realidad.²⁸

La capacidad excluyente de la creación de categorías en nuestro lenguaje –y en especial, en el discurso filosófico–, como es notorio, no beneficia en nada a la apertura de perspectiva que busca alcanzar Zhuāngzǐ a través de su filosofía, más bien todo lo contrario: le resulta sumamente restrictiva, y según esta óptica, perjudicial para la vida de cualquier ser humano.

La línea final del párrafo de Izutsu llama la atención de sobremanera, sobre todo si se contrasta con el título del capítulo en el que se inscribe: “Contra el esencialismo”. El asegurar que la metáfora de “mostrar el dedo con el no-dedo” llega “al corazón mismo de la estructura de la Realidad”, curiosamente, resulta contraintuitivo al anti-esencialismo que propugna Zhuāngzǐ. Tal vez Izutsu lo emplea como un tropo lingüístico o un simple modo de hablar para referirse al *dào* 道²⁹ al interior del imaginario de la filosofía daoísta, sólo que, en el contexto en el que se inscribe, tal designación no debe tomarse a la ligera, por lo cual considero que resulta inapropiada: tales designaciones de corte metafísico provenientes de la tradición occidental poco o nada tiene que ver con el pensamiento y obra de Zhuāngzǐ.

²⁸ Izutsu, pp. 83-84

²⁹ Utilizaré el término *dào* 道 como sustantivo, refiriéndome al principio rector en la naturaleza que, de algún modo, sirve de fundamento a la filosofía daoísta en general, y el cual aparece con frecuencia en los textos de sus dos principales exponentes: Zhuāngzǐ 庄子 y Lǎozǐ 老子

Precisamente la intención de Zhuāngzǐ es, me parece, mostrar que tal “estructura de la Realidad” –“Realidad” con mayúscula, al igual que “Ser”, “Dios”, y demás entidades de esta clase de las que la filosofía y la lengua china pueden prescindir sin problema alguno– no puede ser señalada, ni tampoco un centro o matriz ontológica a partir de la cual “las diez mil cosas” han tenido su comienzo: aquella entidad originaria, autárquica y trascendente de la cual podemos encontrar infinidad de ejemplos en casi cualquier tradición metafísica y/o religiosa. Esa carencia de raíz o fundamento claramente identificables representa, a mi modo de ver, uno de los principales puntos de convergencia entre las filosofías pirrónica de Sexto Empírico y budista de Nāgārjuna con el daoísmo filosófico de Zhuāngzǐ, como veremos a continuación.

III

Prácticamente al inicio del *Zhuāngzǐ*, en su Libro Primero, leemos:

A quien es capaz de acomodarse a las leyes del Cielo y de la Tierra para, así, dominar las mutaciones de las seis energías cósmicas y poder viajar por el espacio sin límites, ¿fuérale aún menester depender de algo? Por eso se dice: “El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre”.³⁰

En el Libro Segundo, de igual manera, encontramos lo siguiente:

Alegría y cólera, pesadumbre y contento, cuitas y lamentos, caprichos y temores, arrebatos y abandono, insolencia y afectación: todo esto surge cual música de instrumento hueco, como hongos de los terrestres vapores. Altérnanse día y noche ante nosotros, más nadie sabe de dónde brotan. ¡Basta, basta! ¡En cuanto nos percatemos de todo esto, su origen se nos hará patente!

Si no hay otro, no hay yo; si no hay yo, no hay nada que pueda manifestarse. Estamos muy próximos, más ignoro qué pueda ser lo que gobierna todo. Supongamos que existe un verdadero amo, no hallaremos de él indicio alguno. Podemos reconocer su obra, más su forma no es visible; es real, pero sin forma.³¹

³⁰ ZH: I, I (pp. 37-38)

³¹ ZH: II, II (pp. 43-44)

¿Qué ideas centrales podemos rescatar de los dos extractos del *Zhuāngzǐ* citados? En el primer extracto, me parece, predomina la idea de la insubordinación del sabio daoísta a una identidad personal central: la desaparición de un “yo” resulta imprescindible en su actuar, tomando como modelos la infinitud y autodeterminación de las cosas celestes. En ese sentido, la ausencia de “yo” (*wú jǐ* 無己), la carencia de méritos (*wú gōng* 無功) y de renombre (*wú míng* 無名) responden a un cambio de paradigma que, según se ve, parte de la visión del hombre común y lo humano (*rén* 人) hacia la visión del Cielo y lo divino (*tiān* 天).

Por otro lado, en el segundo extracto, lo primero que salta a la vista es el énfasis puesto en el rechazo de un “yo” como entidad autosuficiente: resulta necesaria la existencia de un “otro” para la conformación de nuestra identidad personal; en ese sentido, se puede hablar solamente de un “yo” dependiente, ligado a la manifestación de todo lo que le rodea.

La otra idea predominante en el segundo extracto, según creo, es la incertidumbre sobre la existencia de un origen primordial, al mismo tiempo cósmico y de los afectos: presenciamos la inmensidad celestial en contraste con nuestra humana condición, limitada, supeditada siempre a la inconstancia de nuestras pasiones y vicisitudes. En las líneas finales del último párrafo, *Zhuāngzǐ* trata un tema fundamental en el pensamiento filosófico en general: la pregunta por el origen de todo lo existente –la cuestión ontológica por excelencia–; más puntualmente, por la existencia de su creador.

Resulta curioso que un pensador del tipo de *Zhuāngzǐ* utilice la imagen de un “verdadero amo”, dado que no es nada común encontrar en su filosofía alusiones a alguna deidad o cualquier detalle que lo haga simpatizar con una posición teísta. A mí me parece que, más bien, *Zhuāngzǐ* ocupa la figura del “genuino caballero” (*zhēn jūn* 真君) como un modo de hablar metafórico sobre aquella potencia celeste tan popularmente arraigada en la cosmogonía china; en otras palabras, “lo que genera todas las cosas” (*zào wù zhě* 造物者). Cualquier otro sentido orientado hacia el teísmo que se le pueda adjudicar a esta designación, me parece, es inadecuado.

A través de esta reflexión, a *Zhuāngzǐ* le es posible intuir –inferir, si nos ponemos empiristas– la presencia inmanente de un principio creador –ya sea personal o impersonal–

detrás de la mecánica que anima la totalidad de los fenómenos; no obstante, gracias a la prudencia discursiva que le caracteriza, no le es posible afirmar su existencia. Esta suspensión de juicio tan característica del pirronismo³², así como de otras corrientes agnósticas de pensamiento –entre ellas, desde luego, el budismo de la vía media–, coloca a Zhuāngzǐ en una posición equidistante a los filósofos del silencio de frente al misterio de la creación.

Sobre esta misma línea, otra de las analogías de Zhuāngzǐ con la filosofía pirrónica de Sexto Empírico es, me parece, la incapacidad de asentir sobre lo no evidente (*ádēlon*, ἄδηλον) e indeterminado (*aoristía*, ἀοριστία), es decir, aquello que no podemos deducir claramente a partir de nuestra experiencia sensorial, o que simplemente no aparece en el mundo fenoménico, como la existencia –o inexistencia– de una entidad creadora. Al presentar su propuesta filosófica al principio de su texto más importante, *Pyrrhōneioi hypotypōseis* Πυρρῶνειοὶ ὑποτυπώσεις (PH), Sexto explica:

*Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que “dogma es aprobar algo en términos más o menos generales”, pues el escéptico asiente a las sensaciones que se le imponen; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría “creo que no siento calor” o “no siento frío”. Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que “dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas”; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas.*³³

Regresando al tema anterior, y estableciendo ahora un puente entre las filosofías de Zhuāngzǐ y Nāgārjuna, resulta al menos tentador conectar la ausencia de “yo” (*wú jǐ* 無己) en el *Zhuāngzǐ* con la doctrina budista del “no-yo” (*anātman* अनात्मन्), como se ha hecho incontables veces en estudios comparativos entre budismo y daoísmo. Sin embargo, quedarse solamente con esta equiparación fácil entre la carencia de ego del sabio daoísta y la erradicación de la idea de un “yo” por parte de un gran número de escuelas budistas sería llegar sólo a la mitad del camino.

³² “La suspensión de juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni afirmamos nada.” PH: I, IV (p. 55)

³³ PH: I, VII (p. 56)

La lógica de Nāgārjuna va más allá que la de sus contemporáneos, y con ello, se mantiene en la vía media que él mismo inauguró: al igual que Zhuāngzǐ, no les es posible rechazar por completo la noción de una identidad personal –en ese sentido, Nāgārjuna no es un aniquilacionista, quienes sí niegan rotundamente la existencia del alma (*ātman* आत्मन्) y su pervivencia después de la muerte, como por ejemplo, los materialistas del Cārvāka चार्वाक en la India–, pero tampoco la afirma, evitando, así, cualquier polémica al respecto. Para ambos pensadores, el “yo” como realidad sólo puede ser establecido en correlación con “otro” (es decir, con “eso otro” que no soy “yo”, pero que a la vez depende de mí para manifestarse), en un esquema multilateral en el que no existe preponderancia ontológica entre las partes.

Esta idea aparece muy claramente en el Libro Segundo del *Zhuāngzǐ*:

Preguntó la penumbra a la sombra: – “Poco ha te movías, y ahora estás parada; poco ha estabas sentada, y ahora estás de pie; ¿por qué no te comportas de una determinada manera?”. A lo que la sombra respondió: – “¿Acaso no soy así porque dependo de otro? ¿Y ese otro no es como es porque depende de otro? ¿No dependo yo como la serpiente de sus escamas ventrales y como la cigarra de sus alas? ¿Cómo puedo saber por qué es así, o por qué no es así?”.³⁴

La cuestión predominante aquí parece ser, como ya decíamos, la carencia de un centro ontológico primordial, independiente y autónomo, pero sobre todo la subordinación de cualquier identidad personal esencial –llámese “yo”, “uno mismo”, autoconciencia– a la existencia de otras entidades puestas en correlación. De este modo, las ideas de co-dependencia y co-relatividad cobran mucha fuerza en el discurso de Zhuāngzǐ.

Ahora, revisemos con cuidado los siguientes extractos de *Mūlamadhyamakakārikā* मूलमाध्यमककारिका (MMK) y *Vigrahavyāvartanī* विग्रहव्यावर्तनी (VV), probablemente el más importante legado filosófico de Nāgārjuna, y los únicos dos textos que han sido autorizados por los especialistas como obra genuina de su autor:

El hecho de que las cosas existan en un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia.³⁵

³⁴ ZH: II, VII (p. 53)

³⁵ VV: I, 22 (p. 29)

Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (pratītyasamutpāda) y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (prajñapti) es precisamente el camino medio.³⁶

En un estudio previo sobre el budismo de la vía media me he extendido en el desarrollo de los términos “carencia de naturaleza propia / ser / esencia / sustancia” (*niḥsvabhāva* निःस्वभाव), “vacuidad” (*śūnyatā* शून्यता) y “origen condicionado” –o surgimiento simultáneo, como prefiero llamarle– (*pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद), dedicándole un capítulo entero³⁷. Aquí sólo me dedicaré a exponer lo fundamental de estos conceptos de manera breve, con el fin de encontrar la consonancia temática con la filosofía de Zhuāngzǐ.

Lo primero que hay que dejar en claro es que estos tres conceptos, clave para la filosofía de Nāgārjuna, son co-dependientes y se explican de manera simultánea; es decir, no podrían existir el uno sin el otro, al igual que los elementos de la realidad que pretenden explicar.

A partir de esto hay que tratar de entender, en sentido profundo, a qué se refiere el trinomio *niḥsvabhāva - śūnyatā - pratītyasamutpāda*. Desde mi punto de vista, Nāgārjuna lo explica muy bien en VV, de frente a las críticas de sus detractores:

Tú no has comprendido el significado de la vacuidad de las cosas y la criticas así: “Debido a que tu afirmación carece de naturaleza propia, no es válida para la negación de la naturaleza propia”. Pero en el contexto presente, lo que llamamos vacuidad no es sino el existir en dependencia de todas las cosas. ¿Por qué? Porque las cosas carecen de naturaleza propia. Las cosas que surgen condicionadas con otras no tienen naturaleza propia, y en ellas no puede encontrarse naturaleza propia alguna. ¿Por qué? Porque dependen de causas y condiciones. Pues si las cosas existieran con naturaleza propia, entonces existirían al margen de causas y condiciones. Pero no es así. Por tanto se dice que carecen de naturaleza propia y debido a esa carencia de naturaleza propia se les llama vacías.

³⁶ Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Edición de Juan Arnau, p. 179 (MMK: XXIV, 18)

³⁷ “Nāgārjuna y la vacuidad de los conceptos: IV. “Nada se sostiene por sí mismo” (pp. 48-55), en: *Indeterminación y vacuidad: la inefabilidad filosófica en el pirronismo y el budismo de la vía media* (2015)

Del mismo modo se sigue que mi afirmación, habiendo surgido en dependencia de causas y condiciones, carece de naturaleza propia, y porque carece de naturaleza propia es vacía. Mis palabras son como una carreta, una jarra o un vestido, los cuales, aunque carecen de naturaleza propia por surgir en dependencia, pueden llevar a cabo sus funciones, como transportar comida, tierra y hierba, contener miel, agua y leche o proteger del frío, el viento y el calor. Del mismo modo que mi afirmación, aunque carente de naturaleza propia por ser condicionada, cumple su función: la de establecer la falta de naturaleza propia de las cosas. Dicho todo esto, no es cierto aquello de que “tus palabras, en cuanto carecen de naturaleza propia y son vacías, no pueden negar la naturaleza propia de las cosas”.³⁸

Al igual que Zhuāngzǐ, Nāgārjuna establece que uno simplemente no puede ser capaz de diferenciar claramente entre una entidad esencial y su opuesto: ambos elementos van ligados, se mantienen juntos y son indiscernibles debido a las propiedades dicotómicas de nuestro lenguaje. De allí que Nāgārjuna, por ejemplo, realice la igualación ontológica entre *saṃsāra* संसार –el ciclo de renacimientos y muertes propio de este mundo– y *nirvāṇa* निर्वाण –la liberación de ese ciclo– en el célebre Capítulo XXV de MMK:

No hay diferencia alguna entre saṃsāra y nirvāṇa, ni la hay entre nirvāṇa y saṃsāra. La cima del nirvāṇa es la cima del saṃsāra. Entre ambos, no es concebible ni la más sutil diferencia.³⁹

Si ponemos suficiente atención, esta cualidad intrínseca de las esencias es exactamente la misma que le da sostén a la estructura de los juegos del lenguaje de los dialécticos y sofistas chinos, y al mismo tiempo, su principal debilidad frente a las críticas de Zhuāngzǐ. Somos partícipes de tal enseñanza una vez que nos percatamos del carácter esencialista del que está dotado nuestro lenguaje, no sólo en los conceptos metafísicos, sino incluso en las palabras que usamos comúnmente día tras día. El reverso de un término es necesario para la existencia de éste, su correcto funcionamiento se da precisamente en la unión de los contrarios, en los opuestos complementarios (*yīn yáng* 阴阳, *wú yǒu* 无有, *xū shí* 虚实).

La lógica dualista y/o dicotómica parece ser una parte inseparable de nuestro discurrir, y es menester tratar de aceptar esta condición inherente en el habla, lo cual no significa de

³⁸ VV: I, 22 (pp. 29-30)

³⁹ MMK: XXV, 19-20 (p. 191)

ningún modo que seamos partidarios del esencialismo filosófico, mismo que convierte esta característica en una especie de norma abstracta. Por ende, cualquier corriente o escuela filosófica que intente aferrarse a lo invariable y con ello legitimar un discurso esencialista es, casi por definición, enemiga del tipo de filosofía propugnada por Zhuāngzǐ, la cual desconfía de la fijación (*dìng* 定) y favorece la transformación (*huà* 化).

Esta conexión entre la adopción por parte de las filosofías del silencio del anti-esencialismo como punto de partida y su consecuente rechazo a las dicotomías y dualismos en el lenguaje es, me parece, uno de los aspectos centrales de sus propuestas, y en el cual centraré mi análisis un poco más adelante.

Según Zhuāngzǐ y Nāgārjuna, los objetos de nuestra experiencia, así como las ideas y pensamientos que conformamos a partir de ellos, son simultáneamente co-dependientes en su surgimiento y existencia, tejiendo una intrincada red de correspondencias que nuestras capacidades intelectuales no pueden aprehender en su totalidad, debido a su complejidad y abrumador alcance. Cada uno de estos objetos genera, otorga y comparte sus significados entre sí dentro de una apropiada contextualización semántica, y resultaría imposible, según la perspectiva de los filósofos del silencio, rastrear un origen unívoco, primordial, a partir del cual las cosas hayan surgido a la luz de lo real. De igual modo, como nos podemos dar cuenta, tal operación dificulta la identificación plena de un “yo” o principio de identidad central; de allí la recurrencia en el uso y la importancia del término vacuidad (*śūnyatā* शून्यता) en la filosofía de Nāgārjuna: todo concepto, filosófico o de cualquier orden, en tanto carente de esencia (*niḥsvabhāva* निःस्वभाव) se encuentra desprovisto de “origen”, precisamente por tener un surgimiento simultáneo (*pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद).

Resulta interesante, para los fines de este trabajo, que esta serie de limitaciones estructurales del lenguaje que se muestra por igual en los textos de Zhuāngzǐ y Nāgārjuna, se ponga en evidencia también en la filosofía pirrónica de Sexto Empírico. En PH, por ejemplo, encontramos una similitud asombrosa con el papel que juegan ciertas palabras en la propuesta filosófica nagarjuniana. El hecho de tomar una serie de conceptos clave como herramientas argumentativas que sirven meramente a un propósito ostensivo es análogo en ambos pensadores; conceptos cuya utilidad es limitada, mismos que tienden a ser dejados de lado si así se precisa, una vez que su tarea ha sido cumplida:

De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que presuponer eso de que en absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquellas sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con estos humores.

Y también confesamos que no las establecemos para aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan, sino a modo de aproximación y –si se quiere– de forma impropia; porque tampoco le conviene al escéptico discutir sobre modos de expresarse. Por lo demás, nos favorece que se diga que ni siquiera esas expresiones tienen sentido de forma absoluta, sino con relación a algo y por lo que respecta a los escépticos.⁴⁰

Como podemos observar, en la filosofía de Sexto Empírico pervive un espíritu relacional sumamente marcado, muy familiar a las filosofías de Zhuāngzǐ y Nāgārjuna. Del mismo modo que en la metáfora del filósofo chino a la sombra no le es posible existir y moverse sin aquel que la proyecta, o en el filósofo indio las cosas están íntimamente interconectadas al surgir de manera simultánea, en el filósofo griego resulta pertinente el hablar y expresarse siempre “con relación a algo”, nunca suponiendo que una palabra o un concepto –y mucho menos algo no manifiesto (*ádēlon*, ἄδηλον) e indefinido (*aoristía*, ἀοριστία), como cualquier entidad metafísica o teísta– pueda encontrar su significado a partir de sí mismo, a modo de una partícula autosubsistente, sin ningún tipo de vínculo o subordinación semántica con todo lo demás. Sólo en ese sentido, me parece, se puede hablar de una filosofía descentralizada por parte de estos tres pensadores. La afirmación o negación rotundas de la existencia de un origen primordial o un “yo” no sólo son contrarias a las intuiciones filosóficas de Zhuāngzǐ, Nāgārjuna y Sexto Empírico, sino que van en detrimento de aquello que nos proponen como enseñanza vital.

El sabio daoísta, pese a no encontrarse en condiciones de aceptar o rechazar la existencia de algún agente creador del cosmos o una matriz generadora de los afectos humanos, continúa abierto a las posibilidades que le brinda la experiencia, persiguiendo un ideal de hombre que se desdibuja en la bruma. Sus parámetros en el ámbito de la ética parten de una especie de suspensión de juicio muy similar a la pirrónica, dejando de lado por un momento aquellos espinosos temas metafísicos sobre los cuales, de igual manera, el Buda

⁴⁰ PH: I, XXVIII (p. 119)

Śākyamuni prefirió guardar silencio, asumiendo una actitud que la filosofía nagarjuniana tomó como paradigma.

Y no es que los grandes temas de la metafísica no hayan sido concernientes a Zhuāngzǐ, muy al contrario: como testimonio nos quedan aquellos fragmentos en los que habla sobre el asombro ante lo inabarcable, así como de la mutua correspondencia entre la vida y la muerte. Solamente que quizás Zhuāngzǐ entendió, como lo hicieron Sexto Empírico y Nāgārjuna en su momento, que la perpetuación de las polémicas en el campo de la especulación filosófica conlleva un desgaste innecesario, un obstáculo intelectual y emocional para entrar en comunión con el curso regido por el Cielo.

2. Las múltiples voces del viento

Al inicio del Libro Segundo del *Zhuāngzǐ* se encuentra, desde mi punto de vista, una de las afrentas más contundentes al esencialismo presentes en la obra, y al mismo tiempo, uno de los mejores desarrollos literarios que he tenido oportunidad de disfrutar en un texto filosófico:

“Ziqi de Nanguo se hallaba sentado, apoyado en un escabel. Alzaba al cielo la cabeza y respiraba pausadamente. Arrojado, como si su espíritu hubiera abandonado el cuerpo. Yancheng Ziyou, que allí junto estaba a su servicio, dijo: –¿Qué ha acaecido? ¿Por ventura es posible mudar el cuerpo inmóvil en árbol seco y volver en frías cenizas la mente? El que ahora se apoya en un escabel no es el mismo que antes en un escabel se apoyaba.

Dijo a esto Ziqi: –¡Bien está tu pregunta, Yan! En este tiempo tenía perdido mi yo, ¿lo sabías? ¡Puede que hayas oído hablar de la música del hombre, y no de la música de la Tierra! ¡O de la música de la Tierra, y no de la del Cielo!

– Permittedme pediros que me lo declaréis – dijo Ziyou.

Cuando la Tierra jadea –dijo Ziqi–, es lo que llamamos viento. A veces el viento no se levanta, más en cuanto lo hace, rugen las oquedades todas. ¿Es que no has oído el ulular de un poderoso viento? En las anfractuosidades de las boscosas montañas encuéntranse enormes árboles de cien palmos de circunferencia, cuyas oquedades semejan narices, bocas, orejas, huecos de vigas, cercados, morteros, zafareches o charcas. Penetra el viento por estas cavidades y produce diversidad de sonidos: ora estrépito de torrente, ora el silbar de una flecha, ora semeja un bostezo, o bien profunda aspiración; a veces suena a llamada, o a gemido, a voz de profundo valle, o a atormentado lamento. Canta delante el viento y detrás le acompañan. Con brisa, armonía menor; si vendaval, armonía mayor. Cuando el vendaval ha pasado, las cavidades todas quedan silenciosamente vacías. ¿Acaso no ves cómo se agitan las ramas y las hojas de los árboles?

Dijo Ziyou: –De modo que la música de la Tierra es el sonido del viento que sale de todas esas oquedades, y la música del hombre es la que sale de las flautas. Permittedme preguntaros por la música del Cielo.

– La música del Cielo –dijo Ziqi– es toda la variedad de sonos que el viento hace brotar de las innúmeras y diversas oquedades. Y esa incalculable variedad de sonos débese al propio natural de cada una de las cavidades. Más, ¿acaso hay alguien en el origen de todo esto?⁴¹

A partir de este fragmento podemos deducir que, desde la perspectiva de Zhuāngzǐ, la realidad no es estática, sino un flujo constante. Por tal razón, resulta muy pertinente la metáfora de “la música de la Tierra” (*dì lài* 地籟), representada como una rica variedad de sonidos que produce el viento cuando penetra, circula y atraviesa todas las oquedades y cavidades en el bosque, misma que cesa cuando éste se retira. Para Zhuāngzǐ, de manera similar al pensamiento budista, la existencia puede ser entendida como devenir perpetuo, una incesante transformación de estados sin formas definitivas o alguna identidad propia que perdure. No obstante, a diferencia de un gran sector del budismo, Zhuāngzǐ no postula el carácter transitorio del mundo como una verdad incontestable: simplemente apunta hacia éste, se conforma con sugerirlo.

Aquello que el filósofo chino llama poéticamente “la música del Cielo” (*tiān lài* 天籁), según me parece, no representa otra cosa más que la armonía manifiesta en la naturaleza de la cual somos parte, y en la que rara vez reparamos. En un panorama de este tipo, resulta difícil avalar la aceptación de una cualidad necesaria, inmutable e inherente a los fenómenos –por ejemplo, la noción budista de impermanencia (*anitya* अनित्य)–, las ideas y los juicios de valor. En términos pirrónicos, Zhuāngzǐ pone entre paréntesis (*epojé*, ἐποχή) el asentimiento –i.e., afirmar o negar de manera rotunda– respecto de cualquier tipo de esencia en sentido filosófico, perdiendo, así, su validación epistemológica.

Además del anti-esencialismo de Zhuāngzǐ que espero haber podido evidenciar hasta el momento, me parece que existe otra idea importante que subyace en el fragmento anterior: la enorme variedad de manifestaciones sonoras que surgen de la naturaleza son análogas, en cierto sentido, a la multiplicidad de opiniones y puntos de vista que los hombres pueden tener sobre los asuntos que les conciernen. Recordemos que, más adelante en el Libro Segundo, Zhuāngzǐ establece una analogía entre la música que emerge de un instrumento hueco y la sucesión interminable de los afectos humanos⁴².

⁴¹ ZH: II, I (pp. 42-43)

⁴² ZH: II, II (pp. 43-44)

Dado lo anterior, y según una interpretación personal, “la música del Hombre” (*rén lài* 人籟) no debería limitarse al sonido que sale de las flautas y los instrumentos musicales que éste ha creado, sino incluir, de igual manera, el gran número de perspectivas y discursos que se dejan oír sobre cualquier índole. En ese sentido, lo que más llama la atención es que el personaje Nánguō Zǐqí 南郭子綦 establece que la diversidad de sonidos que produce el viento se debe, en gran medida, a la particularidad de cada orificio y cavidad en la que penetra. En otras palabras: todo depende de quién, cuándo y de qué manera percibe algo para, eventualmente, hacerlo manifiesto.

Revisemos el siguiente diálogo entre Niè Quē 齧缺 y Wáng Ní 王倪:

Preguntó Nie Que a Wang Ni: – “¿Conocéis la verdad que sostiene la igualdad de todos los seres?”

A lo que Wang Ni respondió: – “¿Cómo habría de conocerla?”

– “¿Conocéis que no la conocéis?”

– “¿Cómo habría de conocerlo?” – tornó a responder Wang Ni.

– “¿Es que entonces los seres no pueden conocer?”

– “¿Cómo habría de saberlo?” – le fue respondido.⁴³

En primer lugar, ¿a qué se refiere Niè Quē con “la verdad que sostiene la igualdad de todos los seres” (o según otra lectura, “aquello que todas las cosas consideran que es correcto”)? Desde mi punto de vista, y retomando lo dicho en el capítulo anterior, Zhuāngzǐ no apuesta por una filosofía con un centro ontológico u origen primordial, al mismo tiempo del universo y de la conciencia humana; en su lugar, se dedica a cuestionar semejante idea. Al igual que Nāgārjuna y su propuesta del surgimiento simultáneo (*pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद), para Zhuāngzǐ no existe preponderancia de una noción –llámese concepto, valor, virtud– sobre otra, debido a la ausencia de categorías esenciales o superiores en la realidad, las cuales son autoimpuestas por los sistemas filosóficos que las generan.

A este respecto, es importante considerar que el Libro Segundo del *Zhuāngzǐ* lleva por título *Qí wù lùn* 齊物論 (“Discurso de la igualación de las cosas”, o “De la unidad de los seres”), lo cual nos remite, según creo, a la misma consideración establecida por Nāgārjuna: no existe una diferencia radical –un peso o valoración ontológica mayor– entre los elementos que componen la realidad; todas las cosas adquieren un carácter unitario en

⁴³ ZH: II, VI (p. 50)

el mundo fenoménico una vez eliminadas las diferencias arbitrarias de índole esencialista: verdadero-falso, correcto-incorrecto, “esto-aquello” (*shì fēi* 是非).

Al descentralizar el origen causal de los fenómenos y descartar el mito de la conciencia autónoma, tal y como asevera Niè Quē, se entra en el territorio de “la unidad de los seres” o “la igualación de las cosas” (*qí wù* 齊物), en el cual cualquier tipo de categoría epistemológica simplemente se desmorona, desapareciendo, así, los puntos de vista privilegiados sobre la realidad que se establecen desde el discurso filosófico. Según Zhuāngzǐ, la misteriosa práctica del *zuò wàng* 坐忘 (“sentado en el olvido”, “sentarse y olvidar”) parece tener sentido gracias al estado de conciencia que conlleva la desaparición de las dicotomías lingüísticas, allí donde los conceptos de “yo” y “no-yo” pierden por completo su relevancia: *wàng jǐ* 忘己 (“olvido del yo”, “olvidando el yo”).

Más adelante, Wáng Ní y Niè Quē continúan con su diálogo:

– “Con todo –prosiguió diciendo Wang Ni–, permitidme os lo declare. ¿Cómo se puede saber que lo que yo llamo “conocer” no es “no conocer”? ¿Cómo se puede saber que lo que yo llamo “no conocer” no es “conocer”? Os haré una pregunta: si un hombre duerme en un lugar húmedo, acabará con lumbago y el cuerpo medio paralizado; ¿acaécele lo mismo a una anguila? Si un hombre trepa hasta lo alto de un árbol, tiembla de temor y todo le da vueltas; ¿ocúrrele lo mismo a un mono? ¿Cuál de los tres conoce el lugar perfecto? El hombre come carne, los ciervos comen yerba, al ciempiés le da gusto comer diminutas serpientes, y el búho prefiere los ratones; ¿cuál de los cuatro tiene el gusto perfecto? El mono de una especie se apareja con monas de otra especie; lo mismo hace el ante cuando se cruza con las ciervas; la anguila nada con los otros peces; para el hombre, Maoqiang y Xishi fueron reputadas beldades, aunque a su vista el pez se hundía en las profundidades, el pájaro volaba hasta lo más alto, y el ciervo huía velozmente. ¿Cuál de los cuatro conoce la belleza perfecta? Por lo que veo, en los argumentos sobre la benevolencia y la justicia, en los caminos que distinguen entre el “es” y el “no es”, sólo encuentras grande confusión. ¿Cómo, pues, podría yo conocer tales distinciones?”⁴⁴

Este fragmento, de suma importancia para este estudio comparativo, se conecta directamente con dos aspectos característicos de la filosofía pirrónica: la suspensión de

⁴⁴ ZH: II, VI (p. 50)

juicio (*epojé*, ἐποχή) sobre valoraciones epistemológicas definitivas, y el empleo de las herramientas conceptuales conocidas como los diez tropos (*trópoi*, τρόποι) o modos de apreciación de los fenómenos. Sobre el primero de estos aspectos, Sexto Empírico establece, prácticamente al principio de PH:

Quienes dicen que los escépticos invalidan los fenómenos me parece a mí que son desconocedores de lo que entre nosotros se dice. En efecto, nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento; como ya dijimos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en este caso investigamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar el propio fenómeno.

La miel, por ejemplo, nos parece que tiene un sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente “es” dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.

Y además, si en público planteamos problemas sobre los fenómenos no los ponemos con la intención de invalidar los fenómenos, sino para hacer ver la temeridad de los dogmáticos; pues si la Razón es tan engañosa que casi nos arrebatara hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá que mirarla con recelo en las cosas no evidentes, para no precipitarnos cuando la seguimos?⁴⁵

Los escépticos griegos, según se ve, no se atrevieron a poner en entredicho la validez de nuestras experiencias inmediatas en el ámbito sensorial –olores, colores, sabores, sentir frío o calor, hambre, dolor–, apegándose, así, al juicio del común denominador⁴⁶. Muy al contrario, Sexto decide dar prioridad a esta manera coloquial –“no filosófica”– de concebir las cosas, de modo similar a Nāgārjuna en su célebre propuesta de las dos verdades (*satyadvaya* सत्यद्वय), la cual otorga una importancia medular a la verdad convencional

⁴⁵ PH: I, X (pp. 58-59)

⁴⁶ “Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales.” PH: I, VIII (p. 58)

(*saṃvṛti* संवृति)⁴⁷. De forma muy clara en el texto, Sexto establece que los pirrónicos solamente suspenden su juicio respecto de “lo que se piensa del fenómeno” –es decir, su posterior valoración epistemológica–, algo que para ellos representa un ejercicio de segundo orden, igual de impreciso que otorgar su asentimiento sobre las cosas no manifiestas (*ádēlon*, ἄδηλον) e indeterminadas (*aoristía*, ἀοριστία) que a menudo propone el discurso filosófico como verdades incontrovertibles.

A diferencia de los filósofos dogmáticos de su época, a Sexto no le es posible establecer si la miel en efecto “es” dulce: únicamente se limita a decir que “le parece” dulce, de acuerdo a su percepción directa del fenómeno. Al no poder establecer si la miel es esencialmente dulce o no, el pirrónico suspende el juicio (*epojé*, ἐποχή) sobre la valoración definitiva de una impresión sensorial –en este caso, ligada al sentido del gusto–, limitándose sólo a hacer manifiesta su apreciación particular sobre ésta, sin dar por ello su asentimiento en términos generales, tratando de evitar, así, cualquier tipo de dogmatismo en el ámbito de la epistemología⁴⁸. De modo parecido, a Wáng Ní no le es posible saber a ciencia cierta –y por ende, afirmar o negar de manera tajante– si lo que él llama “conocer” no es en realidad “no conocer” y viceversa, asumiendo, así, una actitud muy próxima a la pirrónica respecto del problema del conocimiento.

Para poder establecer una crítica efectiva al esencialismo presente en los debates filosóficos de su tiempo –por ejemplo, en la discusión entre escuelas sobre las virtudes confucianas “benevolencia” (*rén* 仁) y “justicia” (*yì* 義)⁴⁹–, Zhuāngzǐ realiza un movimiento

⁴⁷ “La enseñanza de los budas se basa en *dos verdades*, la verdad convencional (*saṃvṛti*) y la verdad según el sentido último (*paramārtha*). Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda. Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el nirvana.” MMK: XXIV, 8-10 (p. 175)

“(…) al hablar, tenemos necesariamente que recurrir al lenguaje convencional (*saṃvyavahāra*) (...) nosotros decimos que todas las cosas son vacías recurriendo a la verdad convencional (*vyavahāra satya*), utilizando el lenguaje común y corriente. Pues sin ella no sería posible la enseñanza del dharma (*dharmadeśanā*.” VV: I, 28 (p. 35)

⁴⁸ “Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe. Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.” PH: I, XI (p. 60)

⁴⁹ “Yi-er Zi fue a ver a Xu You, y éste le preguntó:
– ¿Qué te ha enseñado Yao?
A lo que Yi-er Zi respondió:

bastante astuto: toma como ejemplo los diversos modos de apreciación de un mismo fenómeno por parte de los animales y seres vivos que le rodean, incluida la perspectiva humana. Como ya decía, curiosamente los pirrónicos dieron un nombre a este mismo recurso argumentativo, ofreciéndole una estructura perfectamente delineada: los diez tropos (*trópoi*, τρόποι) o modos de apreciación. Al comienzo del Capítulo XIV del Libro Primero de PH, precisamente titulado “De los diez tropos”, se lee:

Pues bien, entre los primeros escépticos, los tropos por los que parece regirse la suspensión del juicio –a los que por otro nombre denominan “argumentos” o “tipos de argumentación”– se transmiten habitualmente en número de diez. Y son éstos:

El primero, el de “según la diversidad de los animales”.

El segundo, el de “según la diferencia entre los hombres”.

El tercero, el de “según las diferentes constituciones de los sentidos”.

El cuarto, el de “según las circunstancias”.

El quinto, el de “según las posiciones, distancias y lugares”.

El sexto, el de “según las interferencias”.

El séptimo, el de “según las cantidades y composiciones de los objetos”.

El octavo, el de “a partir con relación a algo”.

El noveno, el de “según los sucesos frecuentes o raros”.

El décimo el de “según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas”.

Siguiendo la costumbre sirvámonos de este orden. Aunque hay tres tropos que engloban estos diez: el de “a partir del que juzga”, el de “a partir de lo que se juzga” y el de ambas cosas. (...) A su vez, estos tres se retrotraen al de “con relación a algo”. De modo que el de “con relación a algo” es el más general y los tres son los específicos, de los que derivan los diez.⁵⁰

– Yao me ha dicho: es de necesidad expresa que ejercites la benevolencia y la justicia, y que sepas discernir claramente el ‘es’ y el ‘no es’.

– Entonces –dijo Xu You–, ¿para qué has venido a verme? Puesto que Yao te ha marcado en la frente con la benevolencia y la justicia, y te ha mutilado la nariz con el ‘es-no es’, ¿cómo podrás ahora vivir libre y sin cuidado, y moverte sin trabas ni estorbos en medio de las mudanzas?” ZH: VI, VIII (p. 89)

⁵⁰ PH: I, XIV (pp. 64-65)

Si tomamos en cuenta que los diez tropos, a decir de Sexto, pueden resumirse en uno solo, “con relación a algo”, y que los tres que le siguen en importancia tienen que ver precisamente con la forma en que el sujeto de la experiencia –llámese hombre, animal, ser vivo– aprehende o percibe un fenómeno, nos queda más claro de qué manera pueden encontrarse vasos comunicantes entre la filosofía pirrónica y el daoísmo de Zhuāngzǐ en lo concerniente al ámbito de la teoría del conocimiento⁵¹.

Más adelante en el texto, Sexto nos hace partícipes de la manera en la cual nuevas generaciones de pirrónicos realizaron un avance significativo en la sofisticación y alcance de los diez tropos que, a decir de la tradición, propusiera uno de los exponentes del escepticismo griego medio, Enesidemo de Cnosos (Αἰνησίδημος ὁ Κνωσός):

Los escépticos más recientes dan estos cinco tropos de la suspensión del juicio:

El primero, el de “a partir del desacuerdo”

El segundo, el de “caer en una recurrencia ad infinitum”

El tercero, el de “a partir del con relación a algo”

El cuarto, el de “por hipótesis”

El quinto, el del círculo vicioso.⁵²

Estos cinco modos de argumentación, normalmente conocidos como “los tropos de Agripa” –un reputado filósofo pirrónico muy cercano a la época de Sexto–, suponen un mayor nivel de complejidad en el terreno del discurso. Tal y como hice ver en un estudio comparativo previo entre pirronismo y budismo de la vía media⁵³, algunos de ellos son muy similares –yo diría prácticamente idénticos– a las estrategias retóricas (*upāya* उपाय) empleadas por

⁵¹ Personalmente, he estado tentado a usar las etiquetas de “relativismo” o “perspectivismo” –que no serían del todo erróneas si se acota el significado de ambos términos de manera adecuada– para describir este enfoque particular de pensamiento. No obstante, he decidido no emplearlas en este contexto, ya que ambos términos se encuentran fuertemente cargados de connotaciones muy diversas en el campo de la historia de las ideas, y de las cuales es mejor prescindir.

⁵² PH: I, XV (p. 102)

⁵³ “Sexto Empírico y la indeterminación de las cosas: III. Tranquilidad de ánimo. Estoicismo. Modos de argumentación” (pp. 12-21); “Nāgārjuna y la vacuidad de los conceptos: V. La dialéctica puesta en operación” (pp. 55-64), en: *Indeterminación y vacuidad: la inefabilidad filosófica en el pirronismo y el budismo de la vía media* (2015)

Nāgārjuna contra sus oponentes filosóficos en sus dos textos fundamentales, sobre todo el recurso de la regresión al infinito (*anavastā* अनवस्था)⁵⁴.

Al margen de las similitudes que existen entre los métodos que pirrónicos y budistas de la vía media usan para refutar los argumentos de sus rivales, creo adecuado que nos enfoquemos únicamente en los dos tropos de Agripa más *ad hoc* a la perspectiva epistemológica que Zhuāngzǐ muestra en sus anécdotas: el primero (“a partir del desacuerdo”) y el tercero (“a partir del ‘con relación a algo’ ”), los cuales se explican a continuación:

⁵⁴ “[Objeción]

Ahora bien, [dices que] niegas las cosas tras haberlas aprehendido (*upalabhya*) mediante la percepción (*pratyakṣa*). Replicamos que no podría existir esa percepción mediante la cual las cosas serían [supuestamente] aprehendidas.

[Réplica]

Si yo aprehendiera algo con ayuda de la percepción y los demás [medios de conocimiento], entonces afirmaríam o negaría. [Pero] debido a que no ocurre tal cosa, no se me puede acusar de falacia.

[Comentario]

Si yo aprehendiera algo con ayuda de los cuatro medios de conocimiento: percepción (*pratyakṣa*), inferencia (*anumāna*), comparación (*upamāna*) y testimonio verbal (*āgama*), o bien mediante uno solo de ellos, entonces yo afirmaríam y negaría. [Pero] debido a que no aprehendo objeto de ningún tipo, no afirmo ni niego nada. En estas circunstancias tu crítica no se me aplica en absoluto, pues yo no niego las cosas después de haberlas aprehendido [mediante los medios de conocimiento], sino que digo que estos medios de conocimiento no existen, ni existen los objetos que puedan ellos dar a conocer.

Si los objetos, sean los que sean, se prueban mediante los medios de conocimiento, explica cómo pruebas entonces los medios de conocimiento.

Si crees que semejantes objetos se prueban mediante los medios de conocimiento, del mismo modo que se miden (*meyā*) las cosas con instrumentos de medida (*māna*), preguntamos: ¿Cómo probar entonces medios de conocimiento? ¿Cómo probar la percepción, la inferencia, la comparación y el testimonio verbal? Si dices que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de (otros) medios de conocimiento, entonces tu afirmación de que todas las cosas se prueban mediante los medios de conocimiento debe descartarse.

Y, además, si los medios de conocimiento se probaran mediante otros medios de conocimiento, entonces nos encontraríamos ante una regresión infinita (*anavastā*) (...) ¿Qué error implica esto? Que ni el comienzo, ni el medio, ni el final pueden probarse.

En una regresión infinita no puede probarse un comienzo. ¿Por qué? Porque esos medios de conocimiento se probarían mediante otros medios de conocimiento, y de nuevo estos otros mediante otros y así sucesivamente. Por tanto, no hay comienzo, y sin comienzo, ¿cómo podría haber medio o final? Consecuentemente, la afirmación de que los medios de conocimiento se prueban a través de otros medios de conocimiento no es válida.

Ahora, si crees que esos medios de conocimiento se prueban sin ayuda de otros medios de conocimiento, entonces abandonas tu postura y deberías dar una razón para esta incoherencia.” VV: III, 5; III, 30-33 (pp. 39-42)

El de “a partir del desacuerdo” es aquel según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surgen en torno a la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente como entre los filósofos; y por ella concluimos en la suspensión de juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna.

(...)

El de “a partir del con relación a algo” es –según hemos dicho– el de que el objeto aparece de tal o cual forma, según el que juzga y según lo que acompaña a su observación, y que nosotros mantenemos en suspenso el cómo es por naturaleza.⁵⁵

¿No son por demás adecuadas las definiciones de estos dos tropos para describir el carácter del diálogo entre Wáng Ní y Niè Quē que acabamos de revisar, y además la disertación de Nánguō Zǐqí sobre la diversidad de voces y sonidos que produce el viento?

Recuperando la cuestión anterior, desde mi punto de vista, las similitudes entre la suspensión de juicio pirrónica por parte de Sexto y los cuestionamientos presentes en el *Zhuāngzǐ* son bastante llamativas:

Distinguir lo que es obra del Cielo de lo que es obra del hombre, he allí la suma perfección. Saber lo que es obra del Cielo, es reconocer que el Cielo es el que engendra. Saber lo que es obra del hombre, es usar de lo que alcanza a conocer nuestro entendimiento para preservar lo que nuestro entendimiento no alcanza a conocer; es conservar la vida hasta su límite natural evitando una muerte prematura. He allí la plenitud del saber. Con todo, las cuitas no han de faltar, por cuanto que todo conocimiento, para poder ser juzgado verdadero, fuerza es que antes se conforme a su objeto; y ese objeto cambia, no es algo fijo. ¿Cómo saber que lo que llamo Cielo no es el hombre? ¿Y que lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el hombre verdadero puede tener verdadero conocimiento.⁵⁶

La designación de hombre verdadero o genuino (*zhēn rén* 真人) juega un papel protagónico en la filosofía de *Zhuāngzǐ*, ya que encarna el ideal ético por excelencia: la imagen paradigmática del hombre espiritual (*shén rén* 神人), el ermitaño habitante de las montañas (*xiān rén* 仙人) que ha alcanzado el nivel de desarrollo espiritual más elevado al que se

⁵⁵ PH: I, XV (pp. 102-103)

⁵⁶ ZH: I, VI (p. 79)

puede aspirar en vida. La invitación que se ofrece en el párrafo anterior es, según creo, llegar a conocer y aceptar con serenidad la naturaleza humana; es decir, aprender a asimilar nuestras propias limitaciones –tanto físicas como intelectuales– mediante el cultivo de la vía daoísta.

Sin embargo, *Zhuāngzǐ* no parece conformarse del todo con prescripciones morales de este tipo, poniendo en tela de juicio el basamento de su propia doctrina, en clara afrenta a sus creencias más profundas: ¿podemos afirmar que existe algo así como “la naturaleza humana”? ¿Cómo distinguir con claridad lo propiamente humano de lo celeste? Si el objeto de nuestro conocimiento cambia dependiendo de la perspectiva desde la cual se aborde, ¿qué tipo de certeza se puede tener en el terreno epistemológico?

Este movimiento de deconstrucción del saber, digno de cualquier pirrónico o budista de la vía media, es otro de los aspectos cardinales que, a mi forma de ver, sitúa a *Zhuāngzǐ* en la categoría de filósofos del silencio junto a Sexto Empírico y Nāgārjuna: la capacidad para, mediante la investigación constante de la realidad, ir en contra del fundamento mismo de su enseñanza, incluso poniendo en riesgo el valor intrínseco de la misma. Muy pocas escuelas de pensamiento en cualquier época y/o lugar del mundo han sabido llevar el ejercicio de la autocrítica hasta este punto.

Precisamente este tipo de duda radical –o de honestidad filosófica, véase como se quiera– es el que permite transitar a *Zhuāngzǐ* con libertad entre visiones opuestas de la realidad, jugando con recursos literarios como el oxímoron y el retruécano de manera frecuente en sus textos. La sustitución de sentidos en una oración con la misma estructura sintáctica produce un efecto particular en el lector, el cual oscila entre un ligero desconcierto y una completa perplejidad, sin poder dar una respuesta inmediata y definitiva al dilema que se nos plantea.

De una forma completamente distinta a Nāgārjuna –quien prefiere un estilo más seco y tajante, silogísticamente riguroso–, *Zhuāngzǐ*, gracias a su innegable talento estilístico, desliza de manera sutil en nuestra imaginación estas hondas cuestiones filosóficas apoyado en imágenes poéticas de una gran fuerza, a menudo cargadas –por si fuera poco– de buen humor. Sexto Empírico, por su parte, pese a no compartir del todo la aridez conceptual de los textos de Nāgārjuna mediante su exposición de la doctrina pirrónica, tampoco participa

de la amabilidad de la pluma que nos brinda Zhuāngzǐ a través de sus metáforas y narraciones, dotadas de una delicada belleza.

El estatus de obra literaria al mismo tiempo filosófica que tiene el *Zhuāngzǐ* es una cualidad que comparte, según creo, con otros textos clásicos daoístas –el más famoso de ellos, desde luego, el *Dàodéjīng* 道德经–, y el cual las obras de Sexto Empírico y Nāgārjuna no poseen. A mi parecer, cada uno de ellos emplea un modo de expresión muy particular, de una gran originalidad, acorde con su tradición y el contexto en el que se insertan sus obras. El problema del conocimiento en el *Zhuāngzǐ* es expuesto a través de sus páginas con fluidez y parsimonia, sin por ello perder su objetivo, el sentido de su discurso:

Mengsun ya no sabía qué es la vida, y también ignoraba qué es la muerte; no sabía aferrarse a la vida, y también desconocía el cuidado de la muerte. No hacía sino aceptar las transformaciones naturales, mientras esperaba una transformación que no podía conocer. Además, si ahora se está transformando, ¿cómo conocer el estado de no transformación? Y si ahora no hay transformación, ¿cómo conocer el estado de lo ya transformado? Tú y yo estamos soñando y no acabamos de despertar. (...) Las gentes hablan entre sí de su yo, más ¿cómo saber si lo que llamo yo es realmente yo? Es como cuando sueñas que eres pájaro y vuelas hasta el cielo; y cuando sueñas que eres pez y nadas hasta las profundidades del mar. No sabemos si los que ahora estamos hablando soñamos o estamos despiertos.⁵⁷

No importa que se trate de estados de conciencia (sueño-vigilia) o de procesos físicos y naturales (muerte-vida, transformación-conservación): la puesta entre paréntesis de cualquier tipo de certeza epistemológica que encontramos en las reflexiones de Zhuāngzǐ se encuentra intrínsecamente ligada con la anulación de las dicotomías lingüísticas que envuelven y conforman nuestro empleo cotidiano –y también filosófico– del habla, mismas que se imponen como una barrera para penetrar en la unidad del Cielo por parte del hombre genuino zhuangziano.

La estrategia central de Zhuāngzǐ consiste, según parece, en transitar de un polo opuesto al otro en un concepto sin crear distinción alguna, deshaciendo cualquier nudo entre los dos extremos que lo componen, ya se trate de un dualismo de naturaleza lógica, epistemológica

⁵⁷ ZH: I, VI (pp. 88-89)

u ontológica –mismos que, a fin de cuentas, se encuentran mutuamente interconectados por ser todos ellos objetos del lenguaje–. Este será el tema, precisamente, del siguiente capítulo.

3. Más allá de todo límite

Al igual que la creación de categorías y entidades metafísicas de corte esencialista, el dualismo ontológico en el lenguaje ha sido una constante en el desarrollo del pensamiento filosófico –antiguo y moderno– en varias partes del mundo. Difícilmente podemos pensar en algún ejemplo de doctrina o escuela filosófica que no soporte la mayoría de sus teorías y postulados básicos sobre una concepción dualista de la realidad, es decir, integrada por dicotomías lingüísticas: existente-inexistente, verdadero-falso, moral-inmoral, con validez lógica o sin ella. En la antigua Grecia, así como en la India milenaria, el ser y el no ser solían pensarse como entidades distintas, antagónicas, o en el mejor de los casos, opuestas y complementarias.

En Occidente, desde Parménides hasta Hegel por decir lo menos, estos polos ontológicos del lenguaje –Ser y No Ser, ahora con mayúscula– han suscitado las más diversas polémicas en el campo de la filosofía, y aunque han sido tratados de manera muy distinta entre un pensador y otro (recordemos la imagen de las aguas del río “otras y las mismas” en los fragmentos de Heráclito, o la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa), siguen siendo los pilares fundamentales que sostienen las áreas que conocemos como Metafísica y Ontología. A diferencia de un gran número de paradigmas científicos que han sido dejados atrás con el paso del tiempo, la dicotomía Ser-No Ser es todavía el origen de muchas de las problemáticas y dilemas discutidos en el panorama filosófico actual.

En Oriente, corrientes filosóficas adscritas al Dvaita Vedanta –y aún aquellas que suelen considerarse no-dualistas y monistas, como la filosofía vaishnava o el shivaísmo de Cachemira– se encuentran montadas sobre una noción de identidad dividida entre dos facciones o aspectos ontológicos opuestos, los cuales a veces tienden a reintegrarse y reconciliarse, pero que nunca se omiten del todo. Lo anterior no se aplica solamente en el caso de las religiones y filosofías védicas e hinduistas, como podría pensarse: incluso en el modelo soteriológico budista, por ejemplo, no existe *samsāra* संसार sin *nirvāṇa* निर्वाण y viceversa, no tendría sentido hablar de uno sin el otro; la salvación depende necesariamente de la existencia de la condena, pues no hay liberación posible si no se toma en cuenta aquello de lo que uno se libera. Tanto en el ámbito filosófico como en el religioso, la concepción dual de lo real en la India es, todavía hoy, de primera importancia: ¿cómo pensar sin ésta el culto de Shiva-Shakti, o la distinción entre puro e impuro que rige usos y costumbres de miles de millones de personas en el subcontinente indio?

Las disputas entre eruditos surgidas por el constante vaivén entre “verdadero” (*shì* 是) y “falso” (*fěi* 非) tocan de igual manera el horizonte filosófico chino, y representan uno de los principales enemigos del daoísmo de Zhuāngzǐ⁵⁸. En varias partes del *Zhuāngzǐ* –en especial en el Libro Segundo–, esta distinción ontológica se encuentra directamente vinculada con cierta teoría del conocimiento, cuya tarea consiste en ofrecer una garantía epistemológica sólida y consistente: la voz de la razón encarnada en los letrados y filósofos de su tiempo. No obstante, Zhuāngzǐ se da cuenta muy pronto de que para ejercer un juicio de valor o tener una opinión respecto de algo no es necesaria la erudición, pues incluso el lego en filosofía es partícipe de esta condición:

*Si se toma los propios prejuicios como maestro, ¿quién habrá que no tenga maestro? ¿Será menester, para tenerlo, conocer las inexcusables mudanzas de los seres? Pues que aun el ignorante lo tiene. Decir que aun sin prejuicios ya se anda distinguiendo entre lo verdadero y lo falso, es como “ir hoy a Yue y haber llegado ayer”. Es tener por el ser el no ser. Que el no ser sea, ni el mismo Yu, con toda su clarividencia, lo pudiera entender, ¡cuánto menos podré yo!*⁵⁹

La alusión a la Escuela de los Nombres (*Míng jiā* 名家) fundada por Huǐzǐ 惠子 –en la cual los llamados “retóricos” o “dialécticos” (*biàn zhě* 辯者: “aquellos que discuten, debaten, argumentan”) podían manipular el sentido de las palabras mediante la creación de paradojas y retorcer su significado hasta el punto del absurdo– es muy clara aquí como en otros pasajes⁶⁰, siendo empleada como un recurso al mismo tiempo pedagógico y de crítica

⁵⁸ “La gran sabiduría abarca, la pequeña distingue; las grandes palabras son brillantes, las pequeñas pura verborrea. Durante el sueño el espíritu del hombre está confuso; durante la vigilia, su cuerpo no está quieto; demasiado enmarañado es su trato con el mundo, que el día entero andan intrigando los unos contra los otros. Hablan para dar largas, o para engañar, o para ocultar sus intentos. El pequeño temor los deja abatidos, el grande paralizados. Disputan con el “es-no es”, cual si saetas se lanzaran con ballesta; obstínanse en sus opiniones, cual juramentados que resisten y no cejan; debilitanse como el otoño-invierno, y día a día se van extinguendo; húndense en la acción y ya no es posible hacer que vuelvan; se contristan como si estuvieran amarrados, y cuanto más viejos, más incapaces de romper sus ligaduras; cerca su espíritu de la muerte, no hay modo de hacer que cobren su energía vital.” ZH: II, II (p. 43)

⁵⁹ ZH: II, III (pp. 44-45)

⁶⁰ “Queriendo explicar a los demás lo que los demás no podían comprender, Hui zi pasó toda su vida sumido en la obscuridad de sus argumentaciones sobre ‘lo duro y lo blanco’. Y también el hijo de Zhao Wen, que quiso seguir el arte de su padre, sin que en toda su vida alcanzara éxito en su empresa. ¿Puede hablarse de éxito en tales casos? Pues entonces, aún yo, que no he tenido éxito, lo tuviera. ¿No puede hablarse de éxito en tales casos? Pues entonces ni yo ni ser alguno lo

a sus rivales. De manera un tanto sarcástica, Zhuāngzǐ retoma una de las fórmulas retóricas de su antiguo compañero Huìzǐ para mostrar las limitaciones del lenguaje que se mueve entre los extremos del ser y el no ser, tanto en el ámbito filosófico como en el cotidiano. El juego con estas categorías ontológicas, basadas a su vez en las dicotomías lingüísticas “verdadero-falso” / “correcto-incorrecto” / “esto-aquello” (*shì fēi* 是非), es lo que permite tanto a Zhuāngzǐ como a Huìzǐ retorcer los argumentos de sus adversarios, lanzando una cortina de humo para esgrimir su ataque.

Sin embargo, a diferencia de Huìzǐ y sus seguidores, Zhuāngzǐ no pretende ganar ninguna contienda filosófica ni demostrar algún punto en específico. Al igual que Nāgārjuna y Sexto Empírico, Zhuāngzǐ retoma la estructura de otro pensador y/o corriente filosófica para mostrar su inconsistencia, renunciando por completo a dar una respuesta definitiva a la cuestión planteada. Al parodiar el estilo de los filósofos chinos pertenecientes a la Escuela de los Nombres, Zhuāngzǐ señala la futilidad del razonamiento determinado por la dualidad *shì fēi* mediante la aplicación de estrategias muy similares a la suspensión del juicio (*epojé*, ἐποχή) de Sexto y el abandono de la discusión de Nāgārjuna en VV⁶¹. Como ellos, Zhuāngzǐ se percata de que las distinciones que establecemos desde un discurso filosófico articulado por dicotomías lingüísticas no puede ofrecernos una certeza duradera, y que más bien, contrario a su objetivo, generan confusión y conflicto innecesario en nuestro “corazón-mente” (*xīn 心*):

La palabra no es como el soplar del viento. El que habla expresa razones, mas estas razones no son algo permanente. ¿Habla realmente? ¿O es que acaso no habla? Imagina que sus palabras son diferentes del pío de un pajarillo. ¿Se distinguen? ¿O acaso no se distinguen?

tuviéramos. Por eso el sabio excusa el brillo que turba y confunde a los hombres, no se aferra a sus prejuicios y se atiene a lo común. A eso llaman mente iluminada.” ZH: II, IV (pp. 47-48)

⁶¹ Mediante la relativización de los puntos de vista que conduce, a su vez, a la igualación ontológica de todas las cosas, Zhuangzi decide a menudo acallar la mente y poner un alto a la discusión, un ejercicio propio de los filósofos del silencio: “No hay en el mundo nada más grande que la punta de un pelo otoñal, y en cambio el Taishan es pequeño. Nadie hay más longevo que un recién nacido muerto, en tanto que Pengzu murió prematuramente. El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo. Y siendo uno y lo mismo, ¿son menester las palabras? Y habiendo dicho que somos uno y lo mismo, ¿es menester no hablar? Lo uno de todos los seres y la palabra con que lo expreso son “dos”; estos “dos” y “uno” son “tres”; de proseguir la serie, ni el más hábil aritmético sería capaz de lograrlo, ¡y menos un hombre común! Si desde la nada hasta el ser han aparecido tres, ¡cuánto no aparecerá si al ser vamos desde el ser! Es menester no seguir adelante, sino acomodarse al Cielo.” ZH: II, V (p. 48)

¿Cómo ha podido ocultarse el Tao hasta el punto de aparecer la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Cómo se ha podido ocultar la palabra hasta el punto de aparecer la distinción entre el “es” y el “no es”? ¿Hay lugar donde el Tao no exista? ¿Será imposible la palabra? Ocúltase el Tao bajo los pequeños logros, y la palabra bajo la florida elocuencia. Y así es como surgen las polémicas entre los letrados ru y los seguidores de Mo. Cada una de estas escuelas afirma lo que la otra niega, y niega lo que la otra afirma. Si queremos afirmar lo que los otros niegan y negar lo que los otros afirman, nada mejor que una mente iluminada.⁶²

La afrenta al confucianismo (los letrados *rú* 儒) y moísmo (los seguidores de *Mò* 墨) por parte de *Zhuāngzǐ* es patente en el fragmento anterior, así como su claro rechazo a cualquier tipo de meritocracia y/o pose erudita. Las constantes polémicas entre escuelas filosóficas, como señalé antes, representan un obstáculo para la integración del hombre al ritmo del universo a la que aspira el sabio daoísta (*shèng rén* 聖人). Por ello, *Zhuāngzǐ* decide prescindir de éstas y alejarse del conflicto con el propósito de adaptarse al curso dictaminado por el Cielo, participando de la indiferenciación entre *shì* y *fēi*:

Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro, sino que se sabe desde uno mismo. De ahí que se diga: el otro surge de sí mismo, aunque también éste depende de aquel. Nacen ambos al mismo tiempo, y aún así cumple decir que el nacer es morir y el morir nacer, y que el poder es no poder y lo imposible posible. Razones para afirmar lo son también para negar, razones para negar lo son también para afirmar. Por eso el sabio no sigue este camino, antes bien se acomoda al Cielo; y esa es justamente la razón.

Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. El otro tiene su propia afirmación y negación, y uno mismo también tiene su propia afirmación y negación. Más, ¿verdaderamente hay diferencia entre el otro y uno mismo?, ¿no hay realmente diferencia entre ambos? Que el otro y el yo no se contrapongan: a eso nombran eje del Tao. Sólo acomodándose a este eje se puede penetrar en el círculo, para así corresponder a los infinitos cambios. Los cambios del “es” son infinitos, e infinitos los cambios del “no es”. Por ello se dice: nada mejor que una mente iluminada.⁶³

⁶² ZH: II, III (p. 45)

⁶³ ZH: II, III (pp. 45-46)

Este ejercicio de contrastes que realiza Zhuāngzǐ, el cual consiste en enfrentar perspectivas opuestas y a menudo contradictorias –y que en última instancia le conduce a no pronunciarse a favor o en contra de ninguna de éstas– es prácticamente idéntico a la oposición entre términos contrarios de igual valor (*antilogía isosthéneia*, ἀντιλογία ἰσοσθένεια) esbozada por Sexto Empírico:

*(...) Y en absoluto tomamos “proposiciones contrapuestas” como “afirmación y negación”; simplemente como “proposiciones enfrentadas”. Y llamamos equivalencia a su igualdad respecto a la credibilidad o no credibilidad, de forma que ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaje a ninguna como si fuera más fiable.*⁶⁴

El enfrentamiento entre dos posiciones filosóficas que se oponen entre sí genera una reacción muy similar a la del pirronismo de Sexto por parte de Zhuāngzǐ, sobre todo en lo concerniente al problema del conocimiento. No obstante, ¿qué sucede cuando otros puntos de vista –más de dos– se involucran en la disputa? En el célebre diálogo entre Jùquèzǐ 瞿鵲子 y Zhǎngwùzǐ 長梧子 leemos:

*Si vos y yo disputamos, y vos me vencéis, y yo no puedo venceros, ¿quiere ello decir que por fuerza vos tenéis razón, y que yo no puedo menos que estar equivocado? Y si soy yo el que os vence, y vos no podéis vencerme, ¿fuerza es que yo tenga razón y que vos estéis equivocado? ¿Es que de nosotros dos uno tiene razón y otro está equivocado? ¿O bien los dos tenemos razón, o ambos estamos equivocados? Ni vos ni yo podemos saberlo, y un tercero no dejaría tampoco de estar a oscuras. ¿A quién podríamos pedir que juzgara? Si a uno de vuestra opinión, estando de acuerdo con vos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de mi opinión, estando de acuerdo conmigo, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de distinta opinión a la vuestra y a la mía, no estando de acuerdo con ninguno de los dos, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la misma opinión que la vuestra y que la mía, estando de acuerdo con ambos, ¿cómo podría juzgar? De modo y manera que, no pudiendo saberlo ni vos, ni yo, ni un tercero, ¿habrá que esperar a un cuarto?*⁶⁵

⁶⁴ PH: I, IV (p. 54)

⁶⁵ ZH: II, VI (p. 52)

El problema de la validación de un criterio epistemológico rector mediante el cual las opiniones puedan ser juzgadas como verdaderas o falsas es un aspecto que aparece tanto en la filosofía de Sexto⁶⁶ como en la de Nāgārjuna⁶⁷ bajo la forma de la estrategia argumentativa de regresión al infinito: la imposibilidad –o más bien, la necesidad insatisfecha– de obtener un conocimiento fidedigno sobre el tema que se trata, gracias a que el parámetro que decidimos tomar como referencia siempre se va a remitir a uno que le antecede, restándole cualquier tipo de validez al que elegimos en primer lugar como referente.

Lo que más llama la atención del pasaje anterior del *Zhuāngzǐ* es que podemos encontrar una enorme similitud con el famoso tetralema (*catuṣkoṭi* चातुष्कोटि) de Nāgārjuna, una de las estrategias retóricas empleadas con mayor frecuencia por el filósofo budista en sus textos, la cual consiste, a grandes rasgos, en el análisis de cuatro posibilidades lógicas de una proposición con el objetivo de detectar sus falacias e inconsistencias y, de este modo, desacreditarla por completo.

Para clarificar lo anterior, he decidido traer a cuenta un ejemplo –extraído del Capítulo XXI de MMK– de la aplicación de este ejercicio por parte de Nāgārjuna en contra de dos de los dogmas más fácilmente reconocibles en la literatura canónica budista; a saber, el problema del surgimiento y cese de los fenómenos, así como la impermanencia (*anitya* अनित्य) como la naturaleza última de las cosas:

Las cosas no dejan de ser si no llegan a ser, pero tampoco dejan de ser cuando llegan a ser. [Por otro lado] las cosas no llegan a ser si no dejan de ser, pero tampoco llegan a ser cuando dejan de ser. ¿Cómo podría haber un dejar de ser sin un llegar a ser? Es decir, muerte sin nacimiento, desaparición sin surgimiento.

⁶⁶ “El (tropos) de ‘a partir de la recurrencia *ad infinitum*’ es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión de juicio.” PH: I, XV (pp. 102-103)

⁶⁷ “Si el surgimiento fuera condicionado, entonces tendría las tres características de lo condicionado, a saber: surgimiento, duración y cese. Si el surgimiento fuera incondicionado no tendría estas tres características. Además, si lo condicionado tiene tres partes, surgir, durar y cesar, ¿cómo podría encontrarse lo condicionado en un sólo lugar y en un sólo momento?

Pero si el surgimiento, la duración y el cese tuvieran a su vez otros surgimientos, duraciones y ceses, dado que ellos mismos son cosas condicionadas, tendríamos una regresión infinita (*anavasthā*). Y si no los tuvieran, entonces no serían condicionados.” MMK: VII, 1-3 (p. 87)

¿Cómo puede algo dejar de ser, a la vez que llega a ser? Pues no podemos concebir el nacimiento y la muerte como simultáneos. Y ¿cómo puede haber un llegar a ser sin dejar de ser? Pues no podemos hacernos una idea de algo que no sea efímero.

¿Cómo puede el llegar a ser coexistir con el dejar de ser? Pues el nacer y el morir no pueden concebirse simultáneamente. No se puede afirmar la realidad de lo uno basándose en lo otro, pero tampoco se podría afirmar la realidad de lo uno sin lo otro. ¿Cómo establecerlos entonces?

Lo percedero no tiene un llegar a ser: lo impercedero tampoco. Lo percedero no tiene un dejar de ser, y tampoco un llegar a ser. Sin una entidad, no podríamos formarnos una idea ni del llegar a ser ni del dejar de ser. Y tampoco podríamos concebir entidad alguna sin un llegar a ser y un dejar de ser.

No es concebible que algo vacío llegue a ser o deje de ser. Tampoco lo es que algo no vacío llegue a ser, o deje de ser. No tiene sentido decir que el llegar a ser y el dejar de ser son idénticos: tampoco lo tiene decir que son diferentes.⁶⁸

A partir de lo anterior tenemos, entonces, tres series compuestas de cuatro proposiciones cada una:

Primera serie (desglosada)

- Las cosas no dejan de ser (no mueren) si no llegan a ser (si no nacen): algo no puede morir si, primero, no nace.
- Las cosas no dejan de ser (no mueren) cuando llegan a ser (cuando nacen): algo no puede morir al mismo tiempo que está naciendo.
- Las cosas no llegan a ser (no nacen) si no dejan de ser (si no mueren): no hay nada que cuando nazca, después, no muera.
- Las cosas no llegan a ser (no nacen) cuando dejan de ser (cuando mueren): algo no puede nacer al mismo tiempo que está muriendo.

Segunda serie (formalizada)

- Lo percedero no tiene un llegar a ser ($P \sim [N]$)

⁶⁸ MMK: XXI, 1-10 (pp. 153-155)

- Lo imperecedero no tiene un llegar a ser ($\sim P \sim [N]$)
- Lo perecedero no tiene un llegar a ser, y tampoco un dejar de ser ($P \sim [N \wedge \sim N]$)
- Lo imperecedero no tiene un llegar a ser, y tampoco un dejar de ser ($\sim P \sim [N \wedge \sim N]$)

Tercera serie (formalizada)

- Lo vacío no llega a ser o deja de ser ($V \sim [N \vee \sim N]$)
- Lo no-vacío no llega a ser o deja de ser ($\sim V \sim [N \vee \sim N]$)
- El llegar a ser y el dejar de ser no son idénticos ($N \neq \sim N$)
- El llegar a ser y el dejar de ser no son diferentes ($N \leftrightarrow \sim N$)

Estas tres series de proposiciones tienen en común su estructura cuádruple, aunque su formalización lógica sea distinta. En la primera serie, la primera y tercera proposición se encuentran intrínsecamente ligadas, ya que los términos “nacimiento” –“llegar a ser” (*sambhava* संभव)– y “muerte” –“dejar de ser” (*vibhava* विभव)– son correlativos, pues uno implica al otro de manera clara: cualquier ser mortal tuvo un nacimiento, y todo lo que nace muere por necesidad. Por otro lado, la segunda y cuarta proposición ejemplifican el mismo punto, pues “nacer” y “morir” son términos antagónicos que no pueden coexistir de manera simultánea, ya que cada uno representa su opuesto: nada nace al mismo tiempo que muere, y viceversa. La misma estrategia se sigue en el caso de las otras dos series, con ligeras variaciones terminológicas.

Es curioso cómo Nāgārjuna, al mostrar mediante el uso del tetralema (*catuskoṭi* चातुष्कोटि) que los términos “nacimiento-muerte”, “existencia-inexistencia” y “surgimiento-cese” son excluyentes y codependientes a la vez, fuerce al contrincante a reformular sus proposiciones, haciendo detonar la maquinaria interna del argumento del filósofo budista –instruido y formado en la lógica *nyāya* न्याय– que le sirve de interlocutor. De manera muy sutil y habilidosa –y para algunos incluso tramposa–, Nāgārjuna lleva a sus interlocutores a la autocontradicción empleando el esquema lógico con el que disiente, lo cual los conduce, eventualmente, al abandono de su propia teoría.

En este otro ejemplo extraído de VV queda más claro de qué manera Nāgārjuna emplea sus habilidades retóricas para hacer frente al ataque de sus rivales, y cómo es que se vincula su inminente abandono de la discusión con la relativización de *shì fēi* 是非 por parte de Zhuāngzǐ:

[Objeción]

La negación “no hay una jarra en la casa” se considera la negación de algo que existe. Tu negación, por tanto, será la negación de algo que existe como naturaleza propia.

[Comentario]

Sólo lo que existe puede ser negado. Por ejemplo, cuando decimos que no hay una jarra en la casa, negamos la presencia en la casa de algo que existe [en otro lugar]. Del mismo modo, cuando tú niegas la naturaleza propia de las cosas, estás negando la presencia de una naturaleza propia que existe en otro lugar. Por tanto, no es válida tu afirmación de que todas las cosas carecen de naturaleza propia. Pues la naturaleza propia de las cosas no queda negada por el hecho mismo de la posibilidad de su negación.

[Réplica]

Si [fuera verdad que] sólo se puede negar lo existente, entonces la vacuidad de las cosas quedaría probada, pues precisamente lo que tú niegas es la falta de naturaleza propia en ellas.

[Comentario]

Si sólo es posible negar lo que existe y no es posible negar lo que no existe, y tú niegas la falta de naturaleza propia de las cosas, entonces ese “carecer de naturaleza propia” queda probado, pues, según tu propuesta, sólo se puede negar lo que existe. De modo que al negar esa carencia afirmas su existencia, probando así la vacuidad de las cosas.

Y, por otro lado, si tu negaras la vacuidad y esa vacuidad no existiera, entonces abandonarías tu idea de que sólo se puede negar lo que existe.

[Comentario]

Si tú niegas la falta de naturaleza propia de las cosas, es decir, la vacuidad de todas las cosas, y la vacuidad no existe, entonces abandonas tu posición (pratijñā), la idea que sostiene que sólo se puede negar lo que existe.

Yo no niego nada, pues no hay nada que negar. Por tanto, me calumnias cuando dices que niego.

[Comentario]

Si yo negara algo tú podrías criticarme, pero yo no niego nada, pues no hay nada que se pueda negar. Pues cuando todas las cosas son vacías, no hay ni una sola cosa que pueda negarse (pratiṣedhya), ni una negación (pratiṣedha), y cometes una calumnia absurda (aprastuto [a]dhilayah) cuando dices: “Tú niegas”.⁶⁹

El propósito central de Nāgārjuna en VV y MMK consiste, precisamente, en reducir al absurdo (*prasaṅga* प्रसङ्ग) los argumentos del oponente mediante el empleo del tetralema (*catuṣkoṭi* चातुष्कोटि) en todas sus formas, siempre en el marco de un razonamiento silogístico muy propio del budista de la vía media (*mādhyamika* माध्यमिक). Sin embargo, este método únicamente es efectivo en tanto se está sujeto a una concepción dualista del lenguaje: afirmación y negación son términos antagónicos y co-dependientes, sujetos de relativizarse, como hace Zhuāngzǐ. Una vez dejada atrás esta condición, enunciados del tipo “no existe una naturaleza propia intrínseca a las cosas” o “todas las cosas son vacías” pierden su sentido, y el dilema simplemente se desintegra. Al asumir la vacuidad (*śūnyatā* शून्यता) como punto de partida de la dialéctica que le caracteriza (*svātantra* स्वतन्त्र), Nāgārjuna –al igual que Sexto– no afirma ni niega las tesis y argumentos de sus oponentes, simplemente se rehúsa a tomar posturas enfrentadas y contrapuestas, es decir, basadas en dicotomías lingüísticas⁷⁰.

En este punto, el anti-esencialismo de Nāgārjuna no puede ser más claro. El giro singular que Nāgārjuna ejerce en el pensamiento budista de su tiempo me resulta sumamente interesante, ya que conecta directamente la noción Madhyamaka de *niḥsvabhāva* निःस्वभाव (carencia de esencia o naturaleza propia) con la disolución del dualismo *shì fēi* 是非 en el

⁶⁹ VV: VI, 61-63 (pp. 63-64)

⁷⁰ Un comentario de Juan Arnau sobre la abolición de las doce causas (*nidānas*) del sufrimiento –otro dogma importante de la metafísica budista que deconstruye Nāgārjuna– viene muy bien al caso para explicar lo anterior: “Esta versión de cómo se detiene la rueda de las doce causas es importante porque consiste en una detención intelectual: el madhyamaka como élite escolástica. El engaño radica en el pensar mal, pensando bien se acaba el renacer y uno se libera. Al negar el engaño en su sentido clásico, engaño que consistía, como dijimos, en ver las cosas del mundo como puras (śuci), permanentes (nitya) y dichosas (sukha), se está negando que la ignorancia (avidya) sea no conocer las cosas como realmente son: impuras (aśuci), impermanentes (anitya) y dolorosas (duḥkha). Nāgārjuna propone algo muy distinto, el error de avidya consiste ahora en creer que las cosas son anātman o ātman, duḥkha o sukha, anitya o nitya. El error de avidya es entramparse en el dualismo. Si uno se libra del engaño, o del error que supone esa dualidad, uno se ha librado de avidya. Nāgārjuna desarticula una idea del budismo que siempre hemos pensado que es budista, y que quizá no lo sea.” MMK: XXV (p. 171, nota 170)

Libro Segundo del *Zhuāngzǐ*. De modo que, para Nāgārjuna, las herramientas terminológicas *śūnyatā* शून्यता (vacuidad) y *pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद (surgimiento simultáneo) sólo tienen sentido dentro de un discurso que establece desde polos o extremos ontológicos opuestos (“ser-no ser”, “eternidad-impermanencia”), mismo que la escuela lógica del Nyāya न्याय –y bajo su influjo, varias escuelas budistas antagónicas al budismo de Nāgārjuna– intentaba validar.

Como ya he dicho, la cuestión fundamental del discurso nagarjuniano no reside en afirmar o negar cierta cualidad –o carencia de cualidad– inherente a las cosas, sino en desintegrar toda proposición a partir de sus contradicciones. Al carecer de posición y abstenerse de establecer una tesis propia, Nāgārjuna intenta demostrar el carácter vano de los discursos filosóficos encaminados a establecer cualquier criterio de verdad que se apoye, a su vez, en una concepción dicotómica del lenguaje.

Al igual que Zhuāngzǐ, Nāgārjuna desconfía abiertamente de la lógica dualista que nos proporciona nuestra habla cotidiana, la cual deriva, en última instancia, en proposiciones filosóficas articuladas mediante dicotomías lingüísticas. ¿En qué difiere lo anterior de la posición de Sexto Empírico frente al mismo dilema?:

El “no es más esto que esto” deja en claro nuestra forma de sentir según la cual, en virtud de la equivalencia de los opuestos, concluimos en la neutralidad; entendiendo por equivalencia la igualdad en cuanto a lo de parecernos probable y entendiendo en general por opuestos las cosas que se impugnan mutuamente y por neutralidad el no asentimiento a ninguna.

Y aunque ciertamente la expresión “nada es más” podría denotar un matiz de asentimiento o negación, nosotros no la usamos así sino que la tomamos en un sentido vago e impropio, bien en lugar de la forma interrogativa bien en lugar de decir “no sé a cuál de estas cosas asentir y a cuál no asentir”. Para nosotros cuenta lo de dejar claro lo que se impone a nuestra percepción; en cuanto a la expresión por la que dejamos eso en claro no tenemos preferencia.

*También es preciso darse cuenta de esto: de que hacemos uso de la expresión “nada es más” sin estar seguros de que ella sea absolutamente verdadera e indudable, sino refiriéndonos también a ella según lo que nos resulta manifiesto.*⁷¹

Como veíamos anteriormente, el método de eliminación de dicotomías lingüísticas mayormente empleado por el pirrónico es la oposición de términos de igual valor (*antilogía isosthéneia*, ἀντιλογία ἰσοσθένεια). Es precisamente aquella estrategia la que conduce, según Sexto, de manera directa a la suspensión de juicio (*epojé*, ἐποχή), acompañada a su vez de otras dos características o estados resultado de la misma: la inefabilidad (*aphasía*, ἀφασία) y la tranquilidad de ánimo (*ataraxía*, ἀταραξία).

En un trabajo previo de investigación sobre escepticismo antiguo⁷² he intentado mostrar de qué manera estos tres términos –fundamentales en el vocabulario pirrónico– conforman un eje conceptual integral, de modo similar a la triada terminológica de Nāgārjuna *niḥsvabhāva* निःस्वभाव - *śūnyatā* शून्यता - *pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद, en la que sus componentes se otorgan significado de manera simultánea, formando una red de interdependencia y mutua correspondencia.

Es así como, desde mi punto de vista, el trinomio *epojé* ἐποχή - *aphasía* ἀφασία - *ataraxía* ἀταραξία desempeña una función insustituible en la exposición del pirronismo de Sexto Empírico en PH. Ciertas expresiones de corte escéptico como “no es más esto que lo otro” (*ou málion*, οὐ μᾶλλον) o “es posible que sea, es posible que no sea” (*oyk éxestí, oyk endéjetai*; οὐκ ἔξῆστι, οὐκ ἐνδέχεται) denotan un carácter de ambigüedad completamente intencional, encaminado –al igual que Zhuāngzǐ y Nāgārjuna– a mostrar la fragilidad de los criterios de verdad basados en afirmaciones y negaciones tajantes:

Sobre el “no afirmar nada” (aphasía) decimos esto: se habla de afirmación en un doble sentido, uno genérico y otro restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo “es de día”, “no es de día”. En sentido restringido es la que denota sólo afirmación, según el cual significado no se llaman afirmaciones a los enunciados negativos.

⁷¹ PH: I, XIX (pp. 111-112)

⁷² “*Epojé, aphasía y ataraxía: el trinomio escéptico de la redención filosófica*” (pp. 62-66), en: *Escepticismo e inefabilidad. Revisión del concepto aphasía en el pensamiento escéptico griego antiguo* (2010).

Pues bien, el “no afirmar nada” es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que decíamos que se incluyen tanto la afirmación como la negación; de modo que el “no afirmar nada” sea esa forma nuestra de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada.

De ahí que esté claro que tampoco tomamos el “no afirmar nada” como si las cosas fueran objetivamente tales que induzcan forzosamente a lo de “no afirmar nada”, sino indicando que nosotros ahora –en el momento de expresar eso– opinamos así de las cosas que estamos investigando.

También debe tenerse presente esto: que decimos que no se establece ni se rechaza nada acerca de las cosas que sobre algo no manifiesto se dicen dogmáticamente; porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a éstas sí asentimos.⁷³

Llama la atención que este “no afirmar nada” (*aphasia*, ἀφασία) del pirrónico sea bastante similar al “no afirmo ni niego nada” de Nāgārjuna en VV⁷⁴, mismo que sigue apareciendo a lo largo del texto nagarjuniano bajo diferentes fórmulas, todas ellas en franca oposición al esencialismo filosófico –y a la vez, tratando de anular cualquier tipo de categoría ontológica basada en una concepción dualista del lenguaje:

[Réplica]

Esa suposición que nos adjudicas, según la cual aceptamos la existencia de una naturaleza propia, aunque ésta no estuviera en las cosas, no nos pertenece.

[Comentario]

Nosotros no negamos en verdad la naturaleza propia de las cosas, ni afirmamos la naturaleza propia de un cierto objeto aparte de las cosas. Ahora, siendo así tu crítica: “Si las cosas carecen de naturaleza propia, deberías explicar a qué otro objeto, aparte de las cosas, pertenece esa naturaleza propia”, no nos concierne.⁷⁵

⁷³ PH: I, XX (pp. 112-113)

⁷⁴ VV: III, 30 (p. 41)

⁷⁵ VV: V, 60 (p. 62)

En contraste con Sexto Empírico y Nāgārjuna, la particularidad de Zhuāngzǐ en el tratamiento del problema del dualismo ontológico radica, desde mi punto de vista, en poner un mayor énfasis en relativizar los polos opuestos, más allá que buscar su deconstrucción lógica (Nāgārjuna) o su oposición isométrica (Sexto Empírico). Es así como Zhuāngzǐ, mediante la inversión de *shì fēi* 是非, puede alcanzar el punto de inflexión en donde los fenómenos se “igualan” y convergen “haciéndose uno” (*qí wù* 齊物), en el cual ya no tienen validez distinciones intelectuales o categoriales de ningún tipo:

Los sonidos que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir, y llegarás en paz al término de tus años. ¿Qué significa armonizar con los límites del Cielo? El “es” es “no es”, y el “sí” es “no”. Si el “es” es verdaderamente “es”, entonces es diferente del “no es”, y esto no se puede rebatir. Si el “sí” verdaderamente es “sí”, entonces es diferente del “no”, y esto tampoco se puede rebatir. Olvida los años que pasan, olvida las distinciones (entre “es” y “no es”); antes viaja hasta el lugar que no existe y aposéntate en él.⁷⁶

Las filosofías del silencio, en tanto persecutoras de un cierto estado de conciencia, no titubean en llegar a la médula de los problemas filosóficos mediante una crítica feroz de sus principios y componentes más básicos. El cuestionamiento constante del estatuto de verdad en sus discursos –el de ellos y de todos los demás– nos obliga, desde mi punto de vista, a manejar con mayor cautela las expresiones y usos del habla en el terreno de las dicotomías. Integrado por completo a nuestro lenguaje, el pensamiento binario con el que funcionamos e interactuamos con los demás día con día no puede simplemente ser ignorado.

Sin embargo, me parece que sí es posible desarrollar una conciencia más amplia en la que tomemos únicamente como referentes los polos opuestos de cualquier asunto, siempre teniendo en cuenta su carácter instrumental y relativo, como “verdades” provisionales. Desde mi punto de vista, no se trata de vivir continuamente en la indiferenciación absoluta de todas las cosas a la que aspira el sabio daoísta, sino, en su lugar, tener mayor prudencia al negar o afirmar algo de manera rotunda, especialmente en el campo incierto de la filosofía. Zhuāngzǐ nos señala los caminos posibles, y a nosotros, habitantes del mundo y no ermitaños de montaña, nos toca elegir el sendero que mejor nos acomode.

⁷⁶ ZH: II, VI (p. 53)

4. El círculo no quiere ser cuadrado

Al inicio del Libro Tercero del *Zhuāngzǐ* encontramos un claro reconocimiento de nuestra condición como seres finitos y contingentes, poniendo un énfasis especial en el ámbito epistemológico. Más puntualmente, *Zhuāngzǐ* expresa la incapacidad humana de conocer en su totalidad cada aspecto de la realidad que nos circunda:

Nuestra vida tiene un límite, más el conocimiento es ilimitado. Perseguir lo ilimitado con lo que tiene un límite, ¡agotadora labor! Y si aun agotado se persigue un conocimiento mayor, se morirá de agotamiento.

Quien obra el bien no debe buscar la fama, quien obra el mal no tiene por qué buscar el castigo. Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo, podremos alcanzar la longevidad.⁷⁷

La moralidad es un tema sumamente delicado que ninguna discusión filosófica –al menos en el terreno de la ética– puede dejar de lado, y que encuentra, en *Zhuāngzǐ*, sus lindes con la epistemología. Para *Zhuāngzǐ*, conceptos éticos fundamentales como “bien / virtuoso” (*shàn* 善) y “mal / vicioso” (*è* 恶), cuando se emplean de manera impositiva e inflexible, entorpecen el modo de actuar de aquel ser humano decidido a escuchar atentamente “la música del Cielo” (*tiān lài* 天籟), misma que se hace presente en los ritmos y regularidades de nuestro entorno natural. El término chino *dū* 督 –traducido por Preciado como “vacuidad” de manera no tan afortunada– se refiere justamente al canal central del cuerpo en medicina tradicional china, y por analogía, al principio rector de toda vida, el “justo medio” o “centro vacío” al que necesita ajustarse el hombre para ser partícipe de la plenitud física y longevidad a la que aspira la ética zhuangziana, trascendiendo, así, los límites del conocimiento (*zhī* 知).

Ahora bien, cabe plantearse: a partir de la lectura del *Zhuāngzǐ*, ¿cómo es que, dada nuestra limitada condición epistemológica, podemos escapar del confinamiento conceptual del que somos parte, sobre todo en el aspecto moral? ¿Es posible tal ejercicio? Desde mi punto de vista, el principal elemento restrictivo para seguir el camino del sabio daoísta es, precisamente, el dualismo ontológico arraigado en nuestro lenguaje, integrado por los

⁷⁷ ZH: III, I (p. 54)

extremos “verdadero” (*shì* 是) y “falso” (*fēi* 非). Es así como la ética, la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y la ontología se interconectan y convergen en el pensamiento de Zhuāngzǐ, conformando un mismo objeto de análisis encaminado hacia una finalidad sumamente peculiar: la completud (*chéng* 成) de las capacidades del hombre aspirante a la claridad (*míng* 明) que habita en el seno del *dào* 道.

En otro pasaje del *Zhuāngzǐ*, esta vez perteneciente al Libro Segundo, encontramos lo siguiente:

El Tao nunca ha tenido límites: la palabra nunca ha sido permanente. Por sostener una afirmación, traza asaz de divisiones. Hay derecha, hay izquierda, hay orden, hay justicia, hay distinciones, hay discriminaciones, hay polémicas, hay disputas: son los ocho géneros de manifestación de las divisiones. De lo que está más allá del universo, el sabio no trata; de lo que está dentro del universo, el sabio sí trata, más no comenta; los hechos de la época Primavera y Otoño y las historias de los antiguos reyes, el sabio los comenta, mas no los discute. Toda distinción encierra indistinción; toda discusión encierra indiscusión. ¿Cómo es esto? El sabio todo lo abraza; los hombres discuten sólo por hacer alarde. Por eso se dice: “el que discute es que no ve”.⁷⁸

En la visión de Zhuāngzǐ, el lenguaje fragmenta, separa, escinde: va en detrimento de la visión unitaria daoísta de la realidad, aquella de la que es partícipe el sabio (*shèng rén* 聖人) cuando se encuentra alineado con el meridiano central de su cuerpo (*dū* 督), el eje al mismo tiempo del Cosmos y de sí mismo. Un aspecto que llama mi atención del párrafo anterior es la enorme similitud de la concepción del sabio de Zhuāngzǐ con la de Nāgārjuna, en particular en VV (dos de las traducciones al español del título de la obra, “El sabio no discute” y “Abandono de la discusión” lo dicen todo), aunque también presente en MMK, como hemos visto anteriormente.

Para Zhuāngzǐ y Nāgārjuna el sabio debe evitar, en primer lugar, discurrir sobre aquello que se encuentra fuera de sus capacidades de comprensión, y en segundo, entrar en polémicas sobre acontecimientos de los que no ha sido partícipe en su experiencia directa con el mundo –por ejemplo, crónicas sobre personajes míticos y edades legendarias–. El formar parte de los debates filosóficos y las arengas de intelectuales con el fin de fijar valores

⁷⁸ ZH: II, V (p. 49)

universales y cualidades trascendentes, desde la perspectiva de ambos pensadores, es un proyecto fútil que no conduce a ninguna parte, y que, por el contrario, sólo puede traer perjuicios. Lo anterior queda más claro en el siguiente extracto:

¿Sabes por qué la virtud deja de ser verdadera, y por dónde se escapa la sabiduría? La virtud deja de ser verdadera por causa de la fama, y la sabiduría se escapa por culpa de las disputas. La fama es ocasión de que los hombres se avasallen unos a otros; la sabiduría, arma con que los hombres luchan entre sí. Uno y otra son instrumentos nefastos, y con ellos no se puede llevar a la perfección la conducta del hombre.⁷⁹

En este punto, Zhuāngzǐ introduce la persecución de la fama como uno de los dos aspectos que alejan al sabio de su objetivo primordial, buscada sobre todo por reyes, monarcas y estrategias militares; el otro, como veíamos, es encarnado por las disputas conceptuales entre filósofos y letrados, la élite intelectual de su tiempo.

Según me parece, en ambos casos tienen un gran peso parámetros éticos y epistemológicos como “bueno” y “malo”, “verdadero” y “falso”, “correcto” e “incorrecto”, “virtuoso” y “vicioso”, “superior” e “inferior”, todos ellos componentes a su vez de una serie de cánones morales –y a menudo religiosos– cuyo propósito es regir la conducta y el comportamiento de la sociedad en la que se inscriben.

Este tipo de conceptos binarios opuestos contrastan fuertemente con la visión integradora presente en el *Zhuāngzǐ*, en la cual, desde mi punto de vista, la célebre actitud taoísta *wú wéi* 無為 (“no interferencia”, acción sin obstrucción, acción sin esfuerzo) juega un rol fundamental⁸⁰:

El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabras, la gran benevolencia no es benevolente, la gran honestidad no destaca, el gran valor a nadie hace tuerto. El Tao que se manifiesta no es Tao, la palabra que disputa no alcanza la verdad, la benevolencia que se obstina en serlo no es perfecta, la honestidad que deja trazas no es real y

⁷⁹ ZH: IV, I (p. 58)

⁸⁰ En el siguiente extracto me interesa destacar, sobre todo, dos cosas: por un lado, la enorme similitud de algunas ideas con el Primer Capítulo del *Dàodéjīng* 道德经 en relación con la inefabilidad del Dao y su naturaleza elusiva; por otro lado, el importante papel que juegan las limitaciones del lenguaje en el pensamiento de Zhuāngzǐ, un punto central en común con los filósofos del silencio.

*verdadera, el valor que intenta hacer tuerto no es un valor acabado: todos cinco son cual círculo probando a ser cuadrado.*⁸¹

*Cuando el manantial se agota, los peces se juntan en el lodo. Échense unos a otros el húmedo aliento, empápanse mutuamente con sus babas; mas harlo mejor les fuera nadar en los lagos y ríos sin saber los unos de los otros. Antes que elogiar la virtud de Yao y condenar a Jie por sus maldades, más valiera olvidarse de ambos y fundirse con el Tao.*⁸²

En el imaginario filosófico de Zhuāngzǐ, el enaltecimiento del bien (*shàn* 善) y las virtudes que le acompañan –y su contraparte, la condena del mal (*è* 恶), los vicios o las malas acciones– no sirven como modelo de perfeccionamiento ético; por ello, aconseja sustituir la meritocracia propia del confucianismo y el moísmo por una forma más libre de acción, orientada hacia la espontaneidad propia del *dào* 道: allí donde no existe la necesidad de un “deber ser”, desaparece cualquier intento de construcción deontológica.

En una breve anécdota del *Zhuāngzǐ*, el personaje de Confucio (Kǒngfūzǐ 孔夫子) señala que este género de hombres –los sabios daoístas– “andan fuera de nuestro mundo”, pues “no acompañan la virtud de los buenos modos requeridos, ni toman cuidado del cuerpo.” (ZH: VI, VI, p. 87) Por otro lado, Zhuāngzǐ recomienda en otro pasaje mantener un “exterior respetuoso” para pasar desapercibido entre la gente común: “Levantar juntas las manos, ponerse de hinojos, hacer profundas reverencias, son todos ellos ritos propios de los súbditos, que todo el mundo observa; ¿osaría yo no hacer lo mismo? Si hago lo que todo el mundo hace, nadie podrá reprenderme, a esto se llama identificarse con los hombres.” (ZH: IV, I, p. 59)

Como podemos observar, la propuesta ética de Zhuāngzǐ, pese a cuestionar fuertemente la moral y los valores tradicionales de su época, no parece de ningún modo alentar la desobediencia civil ni promover algún tipo de revuelta anárquica. En su lugar, recomienda el desapego interior de ideas y conceptos ligados al dualismo ontológico que está detrás de los códigos y regulaciones que nos rigen.

⁸¹ ZH: II, V (p. 49)

⁸² ZH: VI, II (p. 82)

Este paradigma de rectitud interior y exterior respetuoso –el cual por cierto, recuerda de sobremanera el vivir “sin dogmatismos según las costumbres patrias y las leyes” de los pirrónicos (PH: I, VIII, p. 58), así como el principio de “las dos verdades” de Nāgārjuna (MMK: XXIV, 8-10, p. 175)– es, me parece, una de las características principales del daoísmo filosófico de Zhuāngzǐ.

El cuestionamiento constante y puesto entre paréntesis de la utilidad de categorías éticas fundamentales, las cuales, a su vez, buscan la validez universal para su posterior aplicación, es también material de crítica para la filosofía pirrónica. En la segunda parte del Libro Tercero de PH, dedicado enteramente a la parte de la filosofía ya desde ese entonces llamada “Ética”, Sexto Empírico somete a escrutinio y deconstruye de manera sistemática una serie de definiciones cuyo propósito es establecer un parámetro de acción que no pueda ser cuestionado. Al contrastar ideas provenientes de varias escuelas filosóficas, así como al revisar valores y prácticas que para la mayoría de la sociedad griega de ese entonces resultaban incontestables, Sexto muestra la falibilidad de nuestro juicio al tratar de establecer algo como bueno o malo por naturaleza⁸³:

Dicen, pues, los estoicos que el Bien es la utilidad o una cosa no distinta de la utilidad, entendiendo por utilidad la virtud y la conducta honrada y por “una cosa no distinta de la utilidad” al hombre honrado y al amigo.

(...) Y algunos dicen que “el Bien es lo que se elige por sí mismo” y otros “lo que contribuye a la felicidad o la colma”; y la felicidad, según los estoicos, es el buen discurrir de la vida.

Cosas como éstas se dicen para el concepto del Bien. Pero tanto si uno dice que “el Bien es lo útil” como “lo que se elige por sí mismo” o “lo que contribuye a la felicidad”, en ningún caso expone lo que es el Bien, sino que cita algo de lo que en él se da como accidente. Lo cual es una cosa vana; pues las citadas propiedades o solamente se dan como accidentes en el Bien o también en otras cosas.

(...) Así pues, sobre la noción del Bien, están en desacuerdo los que se considera que son los más reputados de los dogmáticos. Y de forma parecida también estuvieron en desacuerdo sobre el Mal, diciendo que “el Mal es lo perjudicial o una cosa no distinta de lo

⁸³ Precisamente, un par de capítulos de PH a los que hago alusión más adelante llevan por título “Si existe algo bueno, malo o indiferente por naturaleza” (PH: III, XXIII-XXIV, pp. 296-318).

perjudicial”, y otros “lo evitable por sí mismo”, y otros “lo que produce la desdicha”. Con lo cual, al no decir la esencia del Mal sino cosas que seguramente se dan como accidentes en él, caen en la antes citada falta de salida.⁸⁴

Como vimos antes, los tropos pirrónicos (*trópoi*, τρόποι) de la circularidad y la regresión al infinito conforman una de las principales herramientas discursivas de las que se vale Sexto para desacreditar a sus oponentes. El hecho de que, para establecer la noción definitiva de Bien –y por supuesto, de su contraparte, el Mal– uno siempre tenga que remitirse a una definición previa, y que esta otra necesite, a su vez, de un referente, no ayuda mucho. Y por supuesto, existe también la dificultad de la extensa variedad de puntos de vista entre filósofos y escuelas, agrupada por el pirrónico bajo el tropo del desacuerdo.

De esta manera, Sexto continúa relativizando parámetros morales con actitud de descrédito a lo largo del Libro Tercero –la valentía y el placer (pp. 302-303), lo vergonzoso y lo ilícito (pp. 303-310), la devoción a los dioses (pp. 311-313), el culto a los muertos (pp. 313-316)–, aún a riesgo de incidir en delitos graves de su época como la impiedad.

De igual modo, ante la cuestión planteada de manera implícita en el Capítulo XXV del Libro Tercero, “Si existe un arte de vivir”, Sexto pone en entredicho la autoridad moral y capacidad de razonamiento de aquellas escuelas filosóficas que los pirrónicos clasificaron como “dogmáticas”:

Y a partir de lo anterior, es evidente que tampoco podría haber un arte de vivir, pues si tal arte existe está en relación con la teoría de lo bueno, lo malo y lo indiferente; por lo cual, al ser irreales esas cosas, también será irreal lo del arte de vivir.

Y por otra parte, dado que los dogmáticos no ofrecen todos unánimemente un único arte de vivir, sino que unos proponen uno y otros otro, entonces caen en la discrepancia y en la problemática derivada de la discrepancia, como planteé al ocuparme del Bien.

Pero incluso si, por un suponer, todos dijeran que hay un único arte de vivir –por ejemplo, la celebrada cordura, ésa que se sueña entre los estoicos y que parece ser mucho más potente que las otras– ni aún así surgirían menos dificultades; pues dado que la cordura es

⁸⁴ PH: III, XXII (pp. 292-295)

*una virtud y que sólo el sabio posee la virtud, los estoicos que no sean sabios no dispondrán de ese arte de vivir.*⁸⁵

La suspensión del juicio sobre el asentimiento de los parámetros éticos que intenta validar el discurso filosófico de las escuelas “dogmáticas” es igualmente familiar a las enseñanzas de Nāgārjuna. Éste, a diferencia de Sexto y Zhuāngzǐ, pone un mayor énfasis en la carencia de naturaleza propia –esencia y/o sustancia– de los conceptos “bueno” y “malo”, establecidos desde las categorías budistas que conducen a la liberación. Ya casi al final de MMK, en el Capítulo XXIII, encontramos lo siguiente:

*Consideramos que la pasión, la animosidad y la ceguera se originan a partir de las construcciones mentales (saṅkalpa): porque la pasión, la animosidad y la ceguera se derivan de las confusiones (viparyāsa) respecto a lo que es bueno y lo que es malo. Pero estas [turbaciones], que resultan de la confusión ante lo bueno y lo malo, o ante lo grato y lo ingrato, no tienen naturaleza propia, no existen en realidad. Ni la existencia, ni la no existencia, de un yo sustancial puede probarse de ninguna forma. Sin eso –sin el ātman– ¿cómo se podría probar la existencia, o la inexistencia, de las turbaciones (kleśa)?*⁸⁶

Aquí llegamos a un punto sumamente interesante en la filosofía de Nāgārjuna, la cual establece su renuncia a afirmar o negar la existencia del *ātman* आत्मन् basada en una concepción moral del conocimiento. La palabra *saṅkalpa* संकल्प, la cual Arnau define como “propósito que se da cuando se sobreponen cualidades intencionales a las cosas” (MMK: XXIII, 1, nota 159), refiere a aquella carga conceptual o sesgo emocional que imponemos nosotros mismos sobre las cosas o acontecimientos que nos afectan. De igual manera, el término *viparyāsa* विपर्यास alude a una especie de distorsión de la realidad a partir de la subjetividad, fruto de nuestra labor al separar y catalogar en términos opuestos todo lo que nos rodea, lo cual acaba por “ir en contra del orden natural de las cosas.” (MMK: XXIII, 1, nota 160)

Nāgārjuna continúa con su disertación más adelante:

Si nos podemos hacer una idea del yo y de lo puro, lo permanente y lo dichoso, entonces el yo no es un engaño, como tampoco lo es lo permanente y lo dichoso. Si tanto el yo como lo

⁸⁵ PH: III, XXV (p. 318)

⁸⁶ MMK: XXIII, 1-3 (p. 165)

puro, lo permanente y lo dichoso, no fueran concebibles, el no yo, lo impuro, lo impermanente y lo doloroso tampoco lo serían. Así, con el cese del engaño, cesa la ignorancia (avidyā). Cuando ha cesado la ignorancia, cesan las disposiciones mentales, etc. Si en verdad las turbaciones se dieran en plenitud y con una naturaleza propia, ¿cómo se las podría abandonar?, ¿cómo podría uno abandonar aquello que posee su propia existencia independiente? Si las turbaciones no fueran identidades plenas con existencia propia e independiente, ¿cómo se las podría abandonar? ¿Cómo podría uno abandonar lo que no tiene una existencia real?⁸⁷

En su afán de evadir el conflicto y quedar atrapado en la red del dualismo ontológico, Nāgārjuna primero rehúye al asentimiento de la existencia de ciertas categorías budistas apelando, precisamente, a la supuesta naturaleza propia que es inherente a las mismas: teniendo esta serie de conceptos una naturaleza propia y/o esencia, sería absurdo suponer que se abandonan así como así, pues no habría escapatoria alguna frente a estados de cosas que son universales, absolutos y autosubsistentes. En la misma medida, Nāgārjuna evita la negación rotunda de tales entidades prácticamente con el mismo argumento, pero con un giro interesante: al no estar dotadas de naturaleza propia y/o esencia, esta serie de categorías no tendrían existencia alguna y, para que sea posible abandonar la concepción de éstas, tienen, lógicamente, que existir primero.

Para Nāgārjuna, al igual que sucede con Zhuāngzǐ, es sólo mediante el cese de las distinciones entre términos contrarios como se desvanece el estado de zozobra del que somos presas ante el yugo de nuestros afectos; al encontrar el equilibrio del justo medio, se hace posible percibir el flujo continuo de la vida de manera diáfana, sin obstrucciones, de modo unitario. El sabio nagarjuniano, al igual que el pirrónico, suspende su juicio respecto de la existencia o no existencia de una naturaleza esencial y/o sustancial en las cosas, dejando de lado las discriminaciones de índole intelectual, mismas que nos conducen, según los filósofos del silencio, lejos del sosiego emocional y la claridad de pensamiento a la que se aspira.⁸⁸

⁸⁷ MMK: XXIII, 21-25 (pp. 169-170)

⁸⁸ “Nie Que fue a preguntar a Wang Ni. Hízole cuatro preguntas, y a las cuatro Wang Ni respondió que no sabía. A esto Nie Que saltó de contento y fue a decírselo a Puyi zi.
– ¿Ahora te enteras? –dijo Puyi zi–. Youyu no estuvo a la altura de Tai. Youyu ejercitaba la benevolencia para ganarse las voluntades de los hombres, y bien que se ganara su confianza, nunca se vio libre de las ataduras del mundo exterior. En cambio Tai dormía plácidamente, y se despertaba a gusto y sin cuidado. Lo mismo le daba que le tuvieran por un caballo, o que dijeran que era un

Por otro lado, alguien podría preguntarse con justa razón: ¿cómo es que Nāgārjuna, participe de un cierto modo de vida –la monástica– e integrante de una comunidad religiosa perfectamente establecida, intente dejar de lado nociones tan básicas de moralidad como “bueno” y “malo”? Por fortuna, Nāgārjuna profundiza aún más sobre el tópico del absolutismo moral y religioso en VV, dejando clara su visión sobre el asunto:

La gente suele pensar, cuando habla de las cosas, que las cosas buenas tienen una buena (kusala) naturaleza propia, haciendo la misma distinción para el resto de las cosas (las cosas malas, etc.) (...) Si decís que la gente que sabe cómo son las cosas piensa que las cosas buenas tienen una naturaleza propia, tenéis que explicar en detalle las razones por las que ésta es una esencia buena, aquéllos son los dharmas buenos, ésta es la conciencia buena, y aquélla es la esencia de la conciencia buena. Nosotros no lo vemos así, por tanto, no consideramos que la esencia de cada dharma deba explicarse por separado.

(...) Ahora, si piensas que la buena naturaleza propia de las cosas buenas se origina sin depender de nada, y que lo mismo ocurre con las cosas malas o con las neutrales (avyākṛta), entonces no sería posible la práctica religiosa. ¿Por qué? Porque si esto es así se rechaza la condicionalidad y dependencia (pratītyasamutpāda), y rechazándola se rechaza la visión de esa dependencia. Pues si no existiera, no sería posible su contemplación. Si no hubiera visión de esta condicionalidad, no habría visión del dharma. Pues el Bienaventurado ha dicho: “Oh, monjes, aquel que ve cómo las cosas se apoyan unas en otras (pratītyasamutpāda) ve el dharma”. Y si no se viera el dharma no habría práctica religiosa alguna.

Rechazando la condicionalidad y la dependencia (pratītyasamutpāda) se rechaza la originación del dolor, pues esa dependencia da cuenta del origen del dolor, pues esa dependencia da cuenta del origen del dolor, y rechazando el origen del dolor se rechaza el dolor mismo, pues sin su origen no habría dolor. Si se rechaza el dolor y su origen, entonces se rechaza también su posible cese (nirodha). Pues sin la originación del dolor, ¿cómo abandonar [las condiciones que lo crean]? Y si se rechaza el cese del dolor, se rechaza el camino (mārga), y entonces las cuatro nobles verdades no existirían. Sin ellas no existirían los frutos de la vida religiosa (srāmaṇya-phala), pues es la visión de esas

buey. Sus pensamientos eran verdaderos y sinceros, y asaz su auténtica virtud, y nunca cayó en las ataduras del mundo exterior.” ZH: VII, I (p. 92)

verdades la que permite obtener esos frutos. Y la vida monástica no serviría de nada y no tendría sentido la práctica religiosa.

(...) Y lo dicho en relación con las cosas buenas se aplica también a las cosas malas, a las neutrales y a las cosas que conducen a la liberación. Así, todas las cosas condicionadas se convierten para ti en incondicionadas. ¿Por qué? Porque no habiendo causa, no hay originación ni duración ni cese. Y sin éstos, todo lo que es condicionado se convierte en incondicionado, por la ausencia de las tres características de lo condicionado [surgir, durar y perecer] [trilakṣaṇā]. En estas circunstancias, tu afirmación de que las cosas no son vacías, porque lo bueno y las otras cosas tienen una naturaleza propia, no se sostiene.⁸⁹

Como hemos visto, Nāgārjuna apoya la idea del surgimiento simultáneo (*pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद) legada por el Buda como uno de los principios fundamentales de su doctrina, la cual sugiere que todas las cosas se encuentran desprovistas de esencia y/o sustancia. Desde esta óptica, es imposible aseverar que tal o cual actitud moral o prescripción religiosa posee la propiedad intrínseca de lo bueno, así como de lo malo y aún de lo neutro –entendiendo “lo neutro” (*avyākṛta* अव्याकृत) como aquello que no produce *kāma* कर्म desde la perspectiva budista–, pues si estas propiedades surgieran por sí mismas, sin ningún tipo de condicionalidad, se le estaría restando autoridad a la palabra del Buda, lo cual sería inaceptable al interior de cualquier comunidad monástica afiliada o simpatizante de sus enseñanzas.

Y más aún: en tanto se rechaza la idea del surgimiento simultáneo, ligado directamente al dogma budista de la originación del dolor, su existencia y cese del mismo –el fundamento mismo de las llamadas “cuatro nobles verdades” (*catvāri āryasatyāni* चत्वारि आर्यसत्यानि), el corazón doctrinal mismo del camino del Buda de redención en el mundo–, toda práctica religiosa encaminada a liberar al hombre del sufrimiento de inmediato pierde su función, su razón de ser. El desarrollo de esta serie de argumentos nos conduce, una vez más, a abandonar la discusión sobre lo bueno, lo malo y lo neutro por naturaleza: nada se sostiene por sí mismo, todo se encuentra vacío y desprovisto de un “yo”, de un origen, de un centro.

Así, podemos observar que para Nāgārjuna la vacuidad también funciona como una herramienta conceptual útil para protegerse de paradigmas absolutos en el terreno de la ética, en el que nociones fundamentales como “bueno”, “malo” y “neutro” pueden ser sujetas

⁸⁹ VV: IV, 7-8; 52-56 (pp. 53-57)

de escrutinio, aún a riesgo de poner en entredicho los cánones religiosos más importantes para la comunidad monástica en la que se inscribe (o, si la situación lo amerita, rescatando su sentido original y reafirmando su autoridad).

De modo similar, Zhuāngzǐ cuestiona de manera constante estos cánones morales y valores tradicionales que las escuelas de pensamiento de su tiempo promueven –mismas que los gobernantes en turno trataban de imponer sobre la sociedad en la que regían–, todo ello sin alentar la rebelión o formar parte de algún tipo de activismo político en contra de las instituciones, al menos de manera deliberada.

El camino ético del daoísmo de Zhuāngzǐ es, sobre todo, un camino de cultivo interior, el cual entiende muy bien, al igual que Nāgārjuna, que todas las cosas externas a éste se encuentran entrelazadas entre sí, y que no parece posible desvincular el perfeccionamiento moral del individuo sin que tal acción tenga una repercusión o impacto positivo en la sociedad en la que se inscribe:

Jianwu fue a ver al loco Jieyu. Este le preguntó:

– ¿Qué te ha dicho Rizhongshi?

– Me ha dicho –respondió Jianwu– que cuando un príncipe toma por fundamento su propia persona al tiempo de establecer normas y leyes, ninguno de sus súbditos osa desobedecerle, y todos acaban reformándose.

– Eso es un puro engaño –dijo el loco Jieyu–. Gobernar el mundo de esa manera es como excavar un canal en el mar o pretender que un mosquito transporte una montaña. ¿Acaso es ordenado el exterior como gobierna el sabio? Primero rectifica su propia persona y sólo después reforma a los demás; y deja que cada cual despliegue sus capacidades, eso es todo.⁹⁰

Una vez más, la aplicación de la “no interferencia” (*wú wéi 無為*) por parte de Zhuāngzǐ sale a relucir en el fragmento anterior y, desde mi punto de vista, sugiere –mas no impone– la necesidad de un principio regulador ético que muestre el camino que todo gobernante, en plenitud de sus capacidades, le sería aconsejable seguir: la forma más efectiva de gobernar a los otros es, en primera instancia, gobernarse a uno mismo, permitiendo que cada individuo se desarrolle de manera autónoma, y, eventualmente, desarrolle su propio *éthos*.

⁹⁰ ZH: VII, II (pp. 92-93)

Rehuyendo cualquier tipo de imposición de códigos morales o virtudes cardinales, el sabio daoísta –a diferencia del confucianista o del moísta– rechaza la instrucción mandatoria de tales paradigmas, abriendo la posibilidad del libre albedrío y la espontaneidad en el terreno de la ética. Curiosamente, el perfeccionamiento moral al cual se encuentra sujeto de manera constante el hombre genuino (*zhēn rén* 真人) en el *Zhuāngzǐ* debe, primero, olvidar toda clase de parámetro moral existente, para después permitir que surja, como una flor silvestre en territorio árido, la acción correcta de manera natural, siempre en consonancia con “la música del Cielo” (*tiān lài* 天籁) que emerge del *dào* 道.

Al renunciar al mérito que se obtiene cuando se siguen las normas de conducta que imponen las élites, o a la persecución de aquellos valores que la sociedad considera correctos o deseables por sí mismos, el sabio daoísta (*shèng rén* 聖人) deja fluir de manera ininterrumpida los acontecimientos de los que se compone su vida, como el agua de un río, sin aferrarse a una idea determinada y/o emoción dominante, en completa calma:

*Rechaza la idea de ganar fama. Rechaza la inteligencia que imagina trazas. Rechaza el obrar por determinación arbitraria. Rechaza la primacía del hábil conocimiento. Penetra en lo que no tiene límites y lleva tu mente al estado de quietud; acepta los dones recibidos del Cielo, y no hagas alarde de haberlos ganado tú. Entonces tu mente habrá alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad. La mente del hombre perfecto es como un espejo: deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas; responde a los demás sin esconder nada. De ahí que esté sobre las cosas, sin que de ellas reciba tuerto.*⁹¹

En última instancia, ¿qué podemos obtener como enseñanza vital de la sabiduría del *Zhuāngzǐ* contenida en el presente capítulo concerniente a la moralidad? Es algo que cada lector, en la medida de sus posibilidades y de acuerdo a sus intereses será capaz de apreciar. En lo personal, me inclino a rescatar la idea del pensamiento zhuangziano como un fomento al ejercicio de la crítica.

El constante cuestionamiento de los marcos institucionales dentro de los cuales nos encontramos inscritos, según me parece, debería de formar parte de la educación integral de cualquier individuo que aspire a una vida significativa, sin que ello atente al bienestar

⁹¹ ZH: VII, VI (p. 96)

social en general. Muy al contrario, en la medida en que cada quien desarrolle su propio criterio, ejercitando su flexibilidad y capacidad de adaptación a las normas de conducta que le son impuestas en tal o cual circunstancia, la población se vería beneficiada de múltiples maneras, sobre todo en el aspecto social. Y en este naciente siglo en el que, según una opinión generalizada, es indispensable un replanteamiento de muchos paradigmas éticos y/o políticos que hasta hace no mucho considerábamos intrínsecamente buenos –los gobiernos democráticos y constitucionales, la libertad de expresión en los medios de comunicación, la defensa a ultranza de los derechos de las minorías–, el desafío al absolutismo moral resulta, a lo menos, una opción bastante plausible.

A través de nuestra breve revisión del pensamiento de Zhuāngzǐ y sus coincidencias doctrinales con las filosofías del silencio, hemos transitado desde la crítica frontal al esencialismo filosófico hasta el cuestionamiento de los parámetros morales y valores establecidos, pasando por la relativización de las perspectivas y visiones de mundo, así como el rompimiento con el dualismo ontológico y las dicotomías lingüísticas. Ahora es momento de abordar la finalidad ética del pensamiento de Zhuāngzǐ, Nāgārjuna y Sexto Empírico, la cual, según mi punto de vista, es prácticamente la misma: la búsqueda del aquietamiento de la mente, el desapego y la serenidad emocional.

5. Desatar el nudo

La capacidad descriptiva del lenguaje constituye, sin lugar a dudas, una de sus principales funciones: opera como un elemento indispensable de nuestra vida en sociedad. Curiosamente, un proyecto constante en la historia del pensamiento –tanto en Oriente como en Occidente– ha consistido en tratar de mostrar las limitaciones de dicha capacidad frente a los cambios incesantes en la realidad de la que somos parte, cuyo significado no parece agotarse en su mera descripción lingüística o conceptual, sobrepasando, así, los umbrales de nuestro razonamiento.

Quizás lo más curioso del asunto es que, como fruto de esta crítica, una serie de escuelas y doctrinas filosóficas han visto en la aparente limitación del lenguaje para describir el mundo no sólo una barrera para la comunicación entre individuos, sino un obstáculo en la obtención de un estado ideal de conciencia –la finalidad ética del ser humano–, libre de preocupaciones y apegos innecesarios. El conflicto principal radica, sobre todo, en el cuestionamiento de la capacidad del discurso filosófico para dar cuenta de la verdad de las cosas: los conceptos y sistemas como garante epistemológico, fuente inagotable de certeza absoluta.

Esta especie de “desconfianza” en el lenguaje, tan familiar a las filosofías del siglo veinte –desde el positivismo lógico vienés hasta el postestructuralismo francés, por decir lo menos–, todavía presente en nuestro siglo, comparte de algún modo el cariz crítico de estas escuelas y doctrinas a las que hago referencia. No obstante, se encuentra muy lejos de éstas en lo concerniente al papel ético que juega la crítica lingüística y su importancia en términos vitales. Se ha dejado de lado, desde mi punto de vista, aquello que el conjunto de filósofos y pensadores a los que hago alusión consideraba la médula de su pensamiento, el corazón mismo de su doctrina.

Y es que, para los denominados aquí “filósofos del silencio”, toda filosofía que perdiera de vista el papel meramente instrumental de los conceptos y sistemas que ésta genera, simplemente había equivocado el rumbo. Para estos pensadores, el discurso filosófico resulta relevante gracias a sus propiedades terapéuticas (Sexto Empírico), soteriológicas (Nāgārjuna) y de desarrollo espiritual (Zhuāngzǐ), siendo concebido como un vehículo hacia el depuramiento de la conducta del ser humano, una vía a la erradicación del sufrimiento.

Para ellos, todo análisis lógico y deconstrucción en el ámbito lingüístico resultan estériles si no se encuentran, desde un principio, al servicio de la ética.

Con el fin de ejemplificar lo anterior, me he dispuesto a mostrar en este último capítulo aquellos aspectos que sobre este tema han desarrollado los filósofos del silencio, señalando sus coincidencias y divergencias en términos de estilo y contenido. Sobre todo me importa señalar que, en los tres casos, se persigue un mismo objeto en lo relativo al papel principal de la reflexión filosófica: alcanzar una cierta visión del mundo de la cual emerge, de manera espontánea, una actitud muy particular hacia las cosas, en la que predominan la ecuanimidad, el desapego y la claridad de pensamiento.

Para comenzar, en el Cuarto Libro del *Zhuāngzǐ* aparecen una serie de metáforas alusivas al poco confiable carácter del lenguaje, sobre todo en relación con nuestro ámbito afectivo:

*Las palabras son como las olas levantadas por el viento. Cuando se transmiten, unas veces procuran ganancia y otras causan pérdida. Las olas se levantan fácilmente, y fácilmente surge el peligro de que la ganancia se vuelva en pérdida. Por eso la cólera no tiene otra causa sino las palabras ingeniosas y las torcidas razones. (...) ¿No habrá, pues, que proceder con grandísima prudencia?*⁹²

*Fácil es caminar, mas caminar sin dejar huellas asaz de difícil es. Fácil es engañar cuando se obedece a las pasiones, difícil si se actúa conforme al Cielo. (...) Considera el estado de Luminosa Vacuidad, y verás cómo de ese estado mental brota blanca claridad. La felicidad se asienta en una mente sosegada. Una mente sin sosiego, a eso llaman “correr veloz mientras se está sentado”. Cuando llevas la vista y el oído a una comprensión interior, y al mismo tiempo suprimes todo pensamiento, los démones acuden a visitarte, ¡cuánto más no acudirán los hombres! Así es como se puede transformar a todos los seres, y en ello está la clave de la sabiduría de Yu y de Shun, y la norma de la conducta de Fuxi y de Jiqu. ¡Con cuánta mayor razón no habrán de estar las del hombre común!*⁹³

Desde la visión de *Zhuāngzǐ*, las palabras y los razonamientos tienen un doble filo: conducen fácilmente a la confusión y nos alejan de un estado mental en el cual es posible

⁹² ZH: IV, II, p. 63

⁹³ ZH: IV, I, p. 61

encontrar sosiego. La pérdida y la ganancia, dos caras de la misma moneda, al ser experimentadas como estados permanentes por aquellos individuos que aún no son partícipes de la transitoriedad de ambos extremos, generan encono y ofuscamiento en sus vidas. Solamente la actitud prudente del sabio daoísta (*shèng rén* 聖人) puede sortear esta serie de obstáculos provenientes de la entera subordinación a las pasiones, siempre en conexión con nuestros juicios y razonamientos.

Esta concepción zhuangziana del individuo atrapado en las contradicciones de una lógica dualista es sumamente parecida a la propuesta por Nāgārjuna en MMK:

Si el yo consistiera en los componentes de la personalidad (skandha), su destino sería el surgimiento y la cesación, pero si fuera diferente de éstos, tendría unas características que no pueden atribuirse a dichos componentes de la personalidad. Cuando queda eliminado el yo y lo que le pertenece, no queda nada que se pueda llamar mío, ni nada que pueda ser ego.

No hay nadie que esté libre del yo y del egoísmo: y el que crea percibir a alguien libre del yo y del egoísmo no ve las cosas como son. Cuando las conjeturas con relación a lo mío y al yo se reducen y agotan, cesa la apropiación y se acaba el renacer.

Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas, ocurre la liberación. Porque el que se imagina (vikalpa) [un yo, un mío] sufre la acción y la turbación (karmakleśa). Y esa turbación pertenece al que tiene ese tipo de imaginaciones como resultado de su elucubración (prapañca). Pero dicho imaginar sin mucho fundamento cesa en la vacuidad.⁹⁴

El objetivo principal de MMK –y por extensión, la finalidad ética del budismo de la vía media– es el apaciguamiento de la elucubración (*prapañca* प्रपञ्च), es decir, el freno al ejercicio desmedido de la especulación filosófica. Lo anterior es patente ya desde las primeras líneas del texto, en sus versos dedicatorios al Buda, mismos que funcionan al mismo tiempo como introducción y resumen del contenido de la obra:

Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande entre los elocuentes, que enseñó el origen condicionado (pratītyasamutpāda), el auspicioso apaciguamiento de la

⁹⁴ MMK: XVIII, 1-5, p. 143

elucubración (prapañca). Origen condicionado que está más allá de la aniquilación y del surgimiento, que no es ni continuidad ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que ni va ni viene.⁹⁵

Como hemos visto en repetidas ocasiones, la importancia del surgimiento simultáneo (*pratītyasamutpāda* प्रतीत्यसमुत्पाद) en la filosofía de Nāgārjuna es insoslayable. En este contexto, la noción de surgimiento simultáneo juega un rol protagónico en la extinción de la idea de un “yo”, de un “ego” o de un “mío” mediante el desmontaje de sus componentes básicos (*skandha* स्कन्ध), ya que, al descentralizar y desmitificar un supuesto origen de nuestra conciencia individual, propicia la supresión de aquellas turbaciones que mantienen al individuo sujeto al ciclo interminable del *samsāra* संसार.

A este respecto, cabe señalar que existen tres tipos de turbación (*kleśa* क्लेष) generados por el fruto de la acción (*karma* कर्म) según la tradición budista, conocidos como “los tres venenos” (*triviṣa* त्रिविष): confusión o ignorancia (*moha* मोह, *avidyā* अविद्या), apetencia o deseo (*lobha* लोभ, *rāga* राग) y aversión u odio (*dveśa* द्वेष). Esta serie de condiciones o estados mentales representan un obstáculo directo para la obtención del *nirvāṇa* निर्वाण, el cual, desde la perspectiva de Nāgārjuna, puede alcanzarse mediante el cultivo de la vacuidad (*śūnyatā* शून्यता). De este modo, el apaciguamiento de la elucubración (*prapañca* प्रपञ्च) se vincula directamente con la obtención de un estado mental libre de toda aprehensión intelectual y/o afectiva: la sempiterna paz (*śānta* शान्त) del *nirvāṇa*.

Para Nāgārjuna, los elementos que provocan turbulencia en nuestras mentes se encuentran claramente emparentados con una concepción dualista del lenguaje –las dicotomías aniquilación-surgimiento, continuidad-discontinuidad, entre muchas otras– y la idea de una conciencia individual o de un “yo”. En Zhuāngzǐ, el desasosiego producto de la sucesión de estados que se mueven entre un extremo y otro –ganancia y pérdida, cólera y contento– sólo puede causar menoscabo en aquellos partidarios –¿víctimas?– de una forma de pensar esencialista.

Es por ello que para Zhuāngzǐ, la aspiración más noble del ser humano consiste en no ser sujeto de perturbación por las pasiones y afectos que se suceden constantemente, sino, muy al contrario, cultivar el desapego intelectual y la tranquilidad de ánimo. En una de las

⁹⁵ MMK: versos dedicatorios, p. 53

célebres discusiones con su amigo y rival filosófico Huìzi 惠子, Zhuāngzǐ hace explícita esta idea:

Dijo Hui zi hablando con Zhuang zi: – ¿Carece el hombre de sentimientos?

– Sí, por cierto– respondió Zhuang zi.

– Careciendo de sentimientos –dijo Hui zi– ¿se le podrá llamar hombre?

– El Tao le ha dado el aspecto –dijo Zhuang zi–, y el Cielo le ha dado el cuerpo; ¿por qué no se le habrá de poder llamar hombre?

– Si se le puede llamar hombre –dijo Hui zi– ¿por qué no tiene sentimientos?

– Lo que yo llamo sentimientos –dijo Zhuang zi– es el “es-no es”. Lo que yo llamo carecer de sentimientos es no causar menoscabo al interior de la propia persona con apegos y desamores; así como acomodarse de continuo al Cielo y no usar de artificios para acrecentar la vida.

– Si no se acrecienta la vida –dijo Hui zi–, ¿cómo se podrá conservar el propio cuerpo?

– El Tao da a el hombre el aspecto –dijo Zhuang zi–, y el Cielo el cuerpo. Es menester que el hombre no cause menoscabo al interior de su propia persona con apegos y aversiones. De presente, vos mismo estáis volcando vuestro espíritu hacia el exterior, con lo que no hacéis sino agotar vuestra esencia sutil. Cantáis recostado en un árbol, y dormís apoyado en un seco parasol. El Cielo os dio el cuerpo, y vos usáis de él para disputar sobre “lo duro y lo blanco”.⁹⁶

De forma rotunda, en el extracto anterior del *Zhuāngzǐ* encontramos una plena identificación entre el vaivén conceptual “verdadero-falso” (o “es-no es”: *shì fēi* 是非) y el de los sentimientos –entendidos como aquellas pasiones e inclinaciones que nos caracterizan como humanos–, matrices generadoras de “apegos y aversiones”, de un modo análogo a Nāgārjuna.

Según esta óptica, el cuidado en la preservación de la esencia sutil (*jīng* 精) y el buen manejo de la energía vital (*qì* 气) –ambos, términos de una gran importancia en el pensamiento daoísta en general– sufre una gran agravio al tratar de “acrecetar la vida” (*yì shēng* 益生), es decir, debido a la falta de moderación y la avidez desmedida.

⁹⁶ ZH: V, VI, pp. 77-78

Una de las manifestaciones de esta especie muy particular de *hybris*, para Zhuāngzǐ, son las inagotables discusiones en el campo de la filosofía. Las disputas sobre “lo duro y lo blanco” tan características de la Escuela de los Nombres (*Míng jiā* 名家) que fundara Huìzǐ 惠子 –y que continuaran Gōngsūn Lóng 公孙龙 y sus discípulos en épocas posteriores– son un claro ejemplo de este uso abusivo de nuestra capacidad de indagación.

De manera paralela, el pirronismo expuesto por Sexto Empírico en PH aborda prácticamente los mismos temas, llegando a conclusiones bastante similares a las de Zhuāngzǐ y Nāgārjuna, tanto en la finalidad ética del ser humano como en su opinión sobre la especulación filosófica:

Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo –según él piensa– bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o lo malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.⁹⁷

De manera similar a Zhuāngzǐ y Nāgārjuna, la finalidad ética en el pensamiento de Sexto Empírico consiste, principalmente, en la pacificación de la mente y el sosiego emocional. Mediante la aplicación de los tropos (*trópoi*, τρόποι) o modos de argumentación, así como de la igualación de valores entre proposiciones contrapuestas (*antilogía isosthéneia*,

⁹⁷ PH: I, XII, p. 61

ἀντιλογία ἰσοσθένεια), el escéptico pirrónico llega a la suspensión del juicio (*epojé*, ἐποχή), y luego a la serenidad de espíritu (*ataraxía*, ἀταραξία)⁹⁸.

El cuestionamiento pirrónico de los parámetros morales –en particular, de las nociones de “lo bueno” y “lo malo” por naturaleza–, así como su rotundo rechazo a la aversión y al apego, son muy cercanas al modo de pensar zhuangziano, en el cual, por ejemplo, no existe un valor absoluto de la vida ni de la muerte, funcionando ambos como simples opuestos complementarios que se suceden el uno del otro de manera natural a lo largo de la existencia:

Los hombres verdaderos de la antigüedad no conocían ni el amor a la vida ni el horror a la muerte. Ni se holgaban de haber nacido, ni dejaban de aceptar su muerte. Partíanse tan naturalmente como habían venido; eso era todo. No olvidaban su origen y no buscaban su final. Aceptaban alegres lo que les venía, y cuando algo perdían teníanlo por retorno. Esto es no menoscabar el Tao por usar de la propia mente, y no pretender ayudar al Cielo usando de humanas acciones. Esos son los hombres verdaderos.

*Los tales hombres eran de mente serena, tranquilo talle y despejada frente. Si fríos, como el otoño; si calientes, como la primavera. Su contento y su enojo, tan naturales como el sucederse de las cuatro estaciones. Sabían adaptarse a todos los seres, y nadie conocía su secreto.*⁹⁹

En la vida del sabio daoísta no hay lugar para emociones “esenciales” o “universales” como, por ejemplo, el dolor existencial (*duḥkha* दुःख) budista. Así, Zhuāngzǐ parece aceptar la condición de mutabilidad de las cosas de un modo particularmente sereno, casi estoico: una concepción bastante alejada de un gran sector del budismo, en la cual la noción de impermanencia (*anitya* अनित्य) implica, casi por definición, pena y sufrimiento. Sin embargo, tampoco parece haber en él carencia o supresión de emociones –experimenta contento y enojo, como todos nosotros–; en su lugar, más bien, se da un manejo supremo de éstas.

⁹⁸ “El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas– primero hacia la suspensión de juicio y después hacia la ataraxia. (...) La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu.” (PH: I, IV, pp. 53-55)

⁹⁹ ZH: VI, I, p. 80

Sin apegos ni aversiones, aceptando la sucesión de estados de la que es partícipe, es capaz de presenciar las vicisitudes del mundo desde lejos, aún encontrándose dentro de éste. Es así como, desde mi punto de vista, en el anterior fragmento se resume de manera magistral aquella aspiración ética que Zhuāngzǐ y algunos otros taoístas llaman “no interferencia” (*wú wéi* 無為): el arte de no interferir con el curso natural de las cosas, la actividad propia del *dào* 道.

En lo referente al tema –el problema de la vida y la muerte, la transitoriedad del mundo–, el enfoque de Nāgārjuna es completamente diferente al de un gran número de escuelas budistas de su tiempo, y ligeramente distinto al de Zhuāngzǐ: su preocupación es de índole dialéctica, dedicando sus esfuerzos a reducir al absurdo (*prasaṅga* प्रसङ्ग) y mostrar las inconsistencias estructurales de la lógica *nyāya* न्याय. Sin embargo, en términos éticos, sigue optando –al igual que Zhuāngzǐ– por señalar la especulación filosófica (*prapañca* प्रपञ्च) como un motivo de perturbación para el individuo:

El Gran Sabio ha enseñado que no puede conocerse un límite en el pasado del saṃsāra, pues el saṃsāra carece de límites, no tiene comienzo ni fin. Lo que no tiene comienzo ni fin ¿cómo podrá tener un centro? Se sigue entonces que pensar en términos de pasado, presente y futuro no es apropiado.

Si el nacimiento ocurriera primero y después apareciera la vejez y la muerte, entonces el nacimiento no tendría envejecimiento ni muerte, y uno nacería para no morir. Si el nacimiento viniera después del envejecimiento y la muerte, entonces estos últimos carecerían de causa, pues ¿cómo podría envejecer y morir lo que no ha nacido? El nacimiento, la vejez y la muerte tampoco pueden ocurrir a la vez, pues uno moriría según va naciendo y ambos carecerían de causa.

Si la secuencia de anterior, simultáneo y posterior no es posible, ¿para qué calentarse la cabeza y especular (prapañca) con el nacimiento, la vejez y la muerte?¹⁰⁰

El carácter perturbador de la especulación filosófica, como hemos visto a lo largo de este trabajo, no es un señalamiento exclusivo del daoísmo de Zhuāngzǐ ni del budismo de Nāgārjuna: está igualmente presente en el pirronismo de Sexto Empírico. En el Libro

¹⁰⁰ MMK: XI, 1-6, p. 111

Primero de PH –la parte introductoria del texto, quizás la más importante del mismo–, se enuncia lo siguiente:

Con razón decimos que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu (ataraxía). En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar.¹⁰¹

Pese a no existir una garantía absoluta en la obtención de la serenidad de espíritu –uno sólo puede albergar “esperanza” en que esto suceda al suspender nuestro juicio–, es claro que el fundamento de la doctrina pirrónica que propone Sexto sigue basándose en la obtención de la serenidad de espíritu (*ataraxía*, ἀταραξία), así como en combatir el dogmatismo tan difundido entre sus colegas filósofos –de igual forma, “esperando” no caer en una actitud dogmática–. En ese sentido, su ética resulta más un método terapéutico que una elaboración teórica sobre un conjunto de normatividades morales.

Empleando el ejercicio de confrontación de tesis contrarias de igual validez (*antilogía isosthéneia*, ἀντιλογία ἰσοσθένεια) –y abandonando como referencia los parámetros epistemológicos “verdadero” y “falso”, opuestos polarmente encontrados–, el pirrónico da lugar a una apertura de criterio bastante considerable, misma que le permite liberarse paulatinamente de la angustia y confusión que suelen acompañar a la reflexión filosófica. Es, precisamente, gracias a esta estrategia argumentativa que se pretende llegar a un estado ideal de conciencia como la *ataraxía* (ἀταραξία), basada en un conocimiento profundo del papel que juega el lenguaje en correlación con nuestros afectos.

Sobre esta misma línea, Sexto acepta, al igual que Zhuāngzǐ, que el escéptico pirrónico es partícipe de los sentimientos y emociones humanas como cualquier otro individuo, con toda la cuota de sufrimiento que a éstas le acompañan. No obstante, es justamente la manera de encarar y experimentar este conjunto de padecimientos lo que lo distingue del resto, la cual es sorprendentemente similar a la del sabio daoísta zhuangziano:

¹⁰¹ PH: I, VI, p. 55

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y otras cosas por el estilo. Pero incluso en estas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y –no menos– por el hecho de creer que estas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de estas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura.¹⁰²

Quien es capaz de atenerse a la oportunidad y de acomodarse a las circunstancias, nunca se verá invadido de tristeza ni contento. A esto llamaban los antiguos “desatar el nudo”. El hombre que no es capaz de desatarse por sí mismo, se encuentra atado por las cosas.¹⁰³

En ambos casos –pirronismo y daoísmo zhuangziano–, la ecuanimidad y el desapego destacan como principios fundamentales de sus doctrinas o, en todo caso, como capacidades humanas dignas de desarrollar. La acción sin esfuerzo, sin obstrucción o “no interferencia” (*wú wéi* 無為), tan característica de la visión de Zhuāngzǐ y del daoísmo en general, se deja entrever de algún modo en la concepción del mundo de Sexto.

De manera análoga, en el caso de Nāgārjuna, el carácter ecuánime y desapegado que ha logrado alcanzar el Buda se encuentra basado, primordialmente, en su abstención del empleo de cualquier lógica dualista y/o dicotomía lingüística, sobre todo en lo concerniente al uso de categorías y conceptos filosóficos:

Se ha enseñado que hay un yo e incluso que no hay un yo. Pero el Buda no ha enseñado ni el yo ni el no yo. Cuando cesa el objeto del lenguaje, cesa el objeto del pensamiento. Al igual que el nirvana, la naturaleza de todas las cosas carece del surgir y del perecer.

Todo es verdad (tathyaṃ) y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Ésa es la enseñanza de los Budas. Sin depender de otra, serena, no fabricada por la elucubración, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la realidad (tattva).

¹⁰² PH: I, XII, p. 62

¹⁰³ ZH: VI, V, p. 85

*Lo que sea que depende de otro no es ni idéntico a esa otra cosa ni tampoco diferente de ella. Por tanto, no es ni no existente en el tiempo ni eterno. Lo que no es ni uno ni múltiple, ni discontinuo ni eterno, ésa es en realidad la ambrosía de la enseñanza de los Budas, protectores del mundo.*¹⁰⁴

Nāgārjuna, siguiendo el ejemplo del Buda, no propone una afirmación tajante del “yo” pero tampoco su negación rotunda¹⁰⁵, sino un camino medio (*madhyamaka* मध्यमक) desde el cual alguien sea capaz de asumir una actitud serena hacia las cosas. Su rechazo al realismo ontológico –la creencia de que los conceptos designan realidades, esencias o sustancias– le conduce a una concepción del “yo” valorada únicamente como enseñanza ostensiva, siempre en relación con los otros: “ese es un árbol, este soy yo”.

La discusión y el debate sobre la existencia o inexistencia¹⁰⁶ de los componentes esenciales de la realidad (*dharma* धर्म), así como de un gran número de dogmas fundamentales para el canon tradicional budista –de los cuales se ocupa puntualmente en desmitificar, sobre todo en MMK– representan, más bien, un obstáculo hacia la liberación. En su lugar, Nāgārjuna aconseja el apaciguamiento de la elucubración y el abandono de la discusión filosófica, ya que tanto una como otra no parecen conducir a ninguna parte en términos soteriológicos:

Las conjeturas sobre el estado más allá del cese, o sobre los límites del mundo o sobre su eternidad, dependen de los supuestos límites, inferior o superior, del nirvana.

¹⁰⁴ MMK: XVIII, 6-11, p. 145

¹⁰⁵ “El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación [del aniquilamiento total o de la discontinuidad], ha enseñado el *saṃsāra*, no la eternidad del *saṃsāra*.” (MMK: XVII, 20, p. 139)

¹⁰⁶ “Si una entidad no existe, ¿de qué se predicaría su no existencia? ¿Quién puede conocer la existencia o la no existencia cuando [el que conoce] no se puede definir, ni como existente ni como no existente? El espacio no es ni una característica ni algo caracterizado y tampoco es una entidad existente ni algo no existente; lo mismo se puede decir de los otros cinco elementos [agua, fuego, tierra, aire, mente].

[En consecuencia,] aquellos de inteligencia limitada que ven la existencia o la no existencia en las cosas son incapaces de ver el apaciguamiento de los sentidos.” (MMK: V, 6-8, pp. 79-81)

Si todos los dharma son vacíos, ¿qué puede ser infinito, finito, o finito e infinito a la vez, o ni finito ni infinito? ¿Qué puede ser idéntico a otra cosa? ¿Qué eterno, no eterno, ambas cosas o ninguna de ellas?

El Despierto no enseñó ningún dharma [principio] de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda elucubración (prapañca), es lo más saludable.¹⁰⁷

Habiendo establecido la igualdad entre *samsāra* संसार y *nirvāṇa* निर्वाण tan sólo unas líneas antes, y al emplear el tetralema (*catuṣkoṭi* चातुष्कोटि) como una estrategia discursiva que conlleva eventualmente al apaciguamiento de *prapañca* प्रपञ्च, Nāgārjuna logra poner en jaque varias de los postulados filosóficos más importantes del budismo. Bajo esta luz, incluso la búsqueda constante de la liberación por parte del practicante budista representa una modalidad más de *prapañca*¹⁰⁸. Así, Nāgārjuna propone –según me parece– la dialéctica como una práctica alternativa de fomento al desapego, al mismo nivel que el ascetismo y la meditación.

La constante invitación a la práctica del desapego, al igual que la concepción de la realidad vista como un flujo unitario, sin distinciones arbitrarias basadas en opuestos (*ānimitta* अनिमित्त)¹⁰⁹, son sin duda dos puntos en común que vinculan los pensamientos de Nāgārjuna y Zhuāngzǐ de manera poderosa. Revisemos, por ejemplo, este diálogo entre Confucio (Kǒngfūzǐ 孔夫子) y el Duque Āi de Qí (Qí Āi Gōng 齊哀公):

– *¿Qué es lo que nombráis “entera capacidad”? – preguntó el duque Ai. A lo que Confucio respondió:*

– *Muerte y vida, ganancia y pérdida, miseria y éxito, pobreza y riqueza, así como sabiduría e ignorancia, infamia y gloria, hambre y sed, frío y calor, todo ello no son sino mudanzas de las cosas y discurrir del destino. Síguense como el día y la noche, sin que el humano*

¹⁰⁷ MMK: XXV, 21-24, p. 191

¹⁰⁸ “Aquel que piensa: “yo sin la apropiación me liberaré”, o “el nirvana será mío”, aquellos que tienen esa falsa idea de sí mismos se apegan [a las cosas] más que nadie. Cuando no se afirma el nirvana ni se niega el *samsāra*, entonces, ¿cómo podría uno imaginar lo que es el nirvana y lo que es el *samsāra*?” (MMK: XVI, 9-10, p. 131)

¹⁰⁹ “*ānimitta*: El estado libre de representaciones mentales o atributos (*nimitta*) que indican opuestos. Tales representaciones mentales fijan en la mente las distinciones que dividen al mundo en polaridades o dualidades como sujeto/objeto, ser/no-ser, etc. El estado de calma concentrada libre de estas representaciones se llama *ānimitta samādhi*, y es el estado en el que uno es capaz de aprehender la realidad de la vacuidad sin aprehender nada.” (MMK: glosario, p. 206)

conocimiento alcance a conocer su principio. No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu. Es menester hacer que éste permanezca en armónico bienestar, y que nunca pierda el contento; hacer que día y noche, de continuo, sea como una primavera para los demás seres. Y así la mente podrá adaptarse y entrar en armonía con el mundo exterior. A eso llamo “entera capacidad”.

– ¿Y a qué nombráis “virtud no manifiesta”? –preguntó el duque.

– El nivel de las aguas tranquilas –respondió Confucio– es el estado de máxima quietud, y puede servir de modelo. En su interior guarda una extremada quietud y por eso en su exterior no se agita. Virtud es cultivar la armonía perfecta. Y a aquél cuya virtud no se manifiesta, los seres acudirán y no podrán abandonarle.¹¹⁰

En la filosofía de Zhuāngzǐ, la adquisición y el desarrollo del máximo potencial humano supone, desde mi punto de vista, una experiencia profunda –o al menos un amplio conocimiento– de la “igualación de todas las cosas” (*qí wù* 齊物) y del “olvido del yo” (*wàng jǐ* 忘己). Según me parece, la analogía de la tranquilidad de las aguas con el estado anímico ideal del sabio daoísta (*shèng rén* 聖人), así como la discreción característica del hombre perfecto (*zhì rén* 至人) implican de manera directa la práctica de la “no interferencia” (*wú wéi* 無為) en el terreno de la ética. La más alta virtud como aquella que no se muestra; el individuo modelo como aquella persona que logra aceptar los cambios y vicisitudes sin socavar su ánimo, todo gracias a una honda comprensión de sí mismo y del mundo en que habita.

Una extensión de esta idea –la aplicación de *wú wéi* 無為 en el ámbito de la moralidad– se refleja de manera diáfana en otro de los diálogos contenidos en el *Zhuāngzǐ*, en el cual “Raíz del Cielo” (*Tiān Gēn* 天根) cuestiona a “Hombre sin Nombre” (*Wú Míng Rén* 無名人) sobre la forma correcta de ejercer la política desde la perspectiva del gobernante, encontrando al principio una fuerte resistencia por parte del segundo a comunicar su secreto:

Raíz del Cielo viajó hasta Yinyang, y llegando más arriba del río Liao, se encontró con Hombre sin nombre, al que dijo:

– *Permitid os pregunte cómo se gobierna el mundo.*

¹¹⁰ ZH: V, IV, pp. 75-76

– ¡Aparta de mí –dijo Hombre sin nombre–. Eres un ser despreciable. ¿Por qué me enojas con esa pregunta? Ando yo ahora en compañía del Hacedor; y cuando me hartó, monto el pájaro de la profunda inmensidad, y cabalgando en él vuelo lejos de los límites del universo, y viajo hasta el país en donde nada existe, y moro en el desierto infinito y vacío. ¿Por qué, pues, vienes tú ahora a quebrar el sosiego de mi mente con esa disparatada pregunta acerca del gobierno del mundo?

Renovó su pregunta Raíz del Cielo, y Hombre sin nombre le dijo:

– Que tu mente se mueva en la indiferencia; que tu energía vital se concentre en el silencio. Deja que las cosas sigan su curso natural, y no abrigues pensamientos interesados. Entonces el mundo podrá estar bien gobernado.¹¹¹

Siendo el anterior un fragmento claramente alegórico –“Raíz del Cielo” representando la coexistencia entre lo divino y el género humano, y “Hombre sin Nombre” el rechazo de la identidad personal por parte del sabio–, es posible encontrar un paralelismo entre la tranquilidad de una mente sosegada y un carácter taciturno, silencioso, alejado del ajetreo de la vida en comunidad.¹¹² De este modo el silencio se convierte, para Zhuāngzǐ, en una especie de bien intrínseco, un lujo del que pocos son capaces de gozar, insertos en la dinámica de un mundo que demanda constantemente la sobresaturación de los sentidos y la búsqueda constante del provecho individual.

Esta valoración positiva del silencio por parte de Zhuāngzǐ representa la última y más contundente característica que me permite catalogarlo como un “filósofo del silencio”, junto con Nāgārjuna y Sexto Empírico. En ese sentido, podemos decir que la finalidad ética de las filosofías del silencio –el daoísmo filosófico zhuangziano, el pirronismo y el budismo de la vía media– es la adquisición de un estado de imperturbabilidad y equilibrio interior, producto del balance entre los diversos aspectos que componen nuestra personalidad: razonamientos, afectos, inclinaciones, juicios de valor. En el caso de Nāgārjuna, esta actitud se traduce como el apaciguamiento de la elucubración (*prapañca* प्रपञ्च); en Sexto Empírico, como la serenidad de ánimo (*ataraxía*, ἀταραξία); en Zhuangzi, como la quietud y el sosiego que acompañan la práctica de la “no interferencia” (*wú wéi* 無為).

¹¹¹ ZH: VII, III, p. 93

¹¹² “Indiferencia (*dan*) y soledad (*mo*) se refieren ambos a la quietud y sosiego del no-actuar (*wu wei*) taoísta. Comenta el Cheng shu: ‘Que tu espíritu viaje por la región de la tranquila indiferencia, y que el *qi* (energía vital) de tu cuerpo se concentre en el país de la silenciosa soledad.’ ” (ZH: notas al Libro VII, 12, p. 365)

¿De qué modo podemos resumir –suponiendo que sea posible– el propósito fundamental de las filosofías del silencio que he expuesto a lo largo de este libro? En lo particular, he escogido las últimas líneas de PH, en las cuales se hace explícita la misión del pirronismo en su papel filantrópico, poniendo especial énfasis en señalar la empatía con sus semejantes (*philanthrōpía*, φιλανθρωπία) como el móvil detrás de su *êthos*, muy cercana a la actitud compasiva budista (*karuṇā* करुणा) que se advierte en Nāgārjuna, asentada en el núcleo de las enseñanzas del Buda:

El escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la Razón. Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los pacientes graves y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves.

Por lo cual, el que parte del escepticismo, unas veces se vale de formas de persuasión enérgicas y otras no vacila en plantear adrede argumentos que parecen poco brillantes, porque muchas veces le bastan para alcanzar su propósito.¹¹³

¹¹³ PH: III, XXXII, p. 333

Epílogo

La filosofía puede ser muchas cosas: involucra un rango bastante amplio de clasificaciones, estilos, desarrollo de ideas, creaciones lingüísticas y modos de vida. El sentido que cada escritor, investigador o promotor cultural le otorga a la filosofía puede ser tan diverso como cualquier otra disciplina y/o quehacer humano, razón por la cual nadie tiene –ni debería pretender tener, según creo– la última palabra en lo tocante a encontrar una definición u objetivo general que agrupe de manera exitosa a todas las demás.

Sin embargo, también es cierto que ya sea por cuestiones de orden político o de *momentum* histórico –o quizás simplemente por azar–, existen ciertas tendencias o formas de aproximación a la filosofía que son más frecuentes y/o populares que otras. Una de ellas es la concepción de la filosofía como un circuito de pensadores de élite integrado por académicos y profesores del más alto rango, un *petit comité* al que muy pocas personas tienen el privilegio de pertenecer: la filosofía como una forma de hiper-especialización, monopolio del conocimiento filosófico.

Otra concepción igualmente difundida es aquella que promueve la idea de la filosofía como un intercambio dialógico irrestricto, un ejercicio lingüístico en el cual es necesario mantener todo el tiempo una posición de confrontación frente a las opiniones ajenas, soportado a su vez por una producción editorial constante. La publicación de artículos, libros y revistas filosóficas –mismos que, por cierto, cuentan con un público lector ridículamente reducido– se ha convertido en una práctica común que, por antonomasia, ahora es sinónimo de pensamiento crítico.

Desde mi punto de vista, dichas concepciones –ambas profundamente elitistas y fuera de proporción– son susceptibles de ser puestas en entredicho desde la óptica del tipo de filosofías que incluye este trabajo. Aquello que se suele llamar “labor filosófica” en las academias y universidades de todo el mundo, instituciones dedicadas a educar y formar a los profesionales de la filosofía, tiende a ser sumamente restrictivo. ¿Es posible concebir –y desde luego, tomar en serio– un tipo de filosofía que promueve, de manera deliberada, el cese de la discusión filosófica en los foros y simposios? ¿De qué tipo de filosofía estamos hablando? Lo primero que me viene a la mente es: una variante de práctica filosófica que coloca el énfasis en su aspecto experiencial, mucho más que en el discursivo.

Según considero, la clara desvinculación entre la investigación filosófica y nuestro desarrollo individual –la famosa y antigua querrela entre teoría y forma de vida– ha mermado su búsqueda y procuración del bienestar común. El papel filantrópico y reintegrador que la mayoría de las organizaciones humanitarias e instituciones religiosas profesan para ellas mismas, a mi forma de ver, debería de conformar una tarea compartida con el ejercicio de la reflexión filosófica. ¿Por qué restringir al ámbito de la academia información valiosa para un público más amplio, poseedora de *insights* capaces de otorgar estructura, claridad y guía a nuestras acciones y toma de decisiones?

Contrario a lo que podría parecer, de ningún modo estoy tratando de desacreditar o de restar méritos a las instituciones de enseñanza e investigación filosófica: ellas mismas cumplen, de igual manera, un rol social y pedagógico sumamente valioso, generando y preservando un tipo de conocimiento que difícilmente otra clase de organismos sería capaz de brindar. No obstante, sí me parece importante dimensionar el alcance del impacto en su labor actual, mediante un ejercicio de autocrítica que comúnmente se pierde al tratarse de aparatos preponderantemente endogámicos, a menudo bastante autocomplacientes.

En ese sentido, las filosofías del silencio –el pensamiento de Zhuāngzǐ, Nāgārjuna y Sexto Empírico– son más caminos de autoconocimiento que cúmulos estériles de erudición, y son variadas las lecciones que nos otorgan. La oposición dialéctica entre silencio y palabra –las pausas e intersticios en el circuito del habla, los espacios y signos de puntuación en la escritura– genera la tensión necesaria que da marcha al discurso: he allí su importancia en el terreno del lenguaje. Igualmente, el freno a la especulación filosófica desbocada no debe ser visto como sinónimo de rechazo al pensamiento crítico, sino como una práctica aséptica del mismo, un método purgativo para el intelecto. El aferramiento a ciertos dogmas, posicionamientos ideológicos u opiniones generalizadas, según me parece, es igualmente perjudicial que cualquier otra forma de apego. En la medida en que se tomen en cuenta esta serie de factores, se hará más clara mi motivación de por qué es importante revalorar este tipo tan particular de filosofías, o al menos eso espero.

Y precisamente, en la esperanza de encontrar correspondencia de ideas y empatía con otras personas –con la gente que me rodea y con los lectores a los que me dirijo, que no deben de ser muchos– queda por el momento mi esfuerzo. De haber alcanzado este propósito, habré logrado ya bastante.

Bibliografía

Bibliografía primaria (fuentes)

Zhuāngzǐ

- *Zhuangzi: Maestro Zhuang*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Ydoeta. Barcelona: Editorial Kairós, 1996
- *Los Capítulos Interiores de Zhuangzi*. Traducción de Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer. Madrid: Editorial Trotta, 2005
- *Zhuangzi: the essential writings with selections from traditional commentaries*. Translated, with an introduction and notes by Brook Ziporyn. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009
- *Zhuangzi: The Complete Works of Chuang Tzu*. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2013

Nāgārjuna

- *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro. Madrid: Ediciones Siruela, 2004
- *Abandono de la discusión*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro. Madrid: Ediciones Siruela, 2006
- Bhattacharya, Kamaleswar, *The Dialectic Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī*. Text critically edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2002
- Garfield, Jay L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995
- Siderits, Mark and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013

Sexto Empírico

- *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993
- Annas, J. and Barnes, J., *Sextus Empiricus Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Mates, Benson, *The Sceptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press, 1994

Bibliografía secundaria (obras citadas)

- Arnau, Juan, *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2008
- _____, *Budismo esencial*. Madrid: Alianza Editorial, 2017
- Bauer, Wolfgang, *Historia de la filosofía china*. Traducción de Daniel Romero y revisión de Gabriel Menéndez. Barcelona: Herder, 2009
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007

- Figueroa, Óscar, *El arte de desdecir: inefabilidad y hermenéutica en India antigua*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2005
- Graham, Angus Charles, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012
- Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo. Volumen II: Laozi y Zhuangzi*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004
- Mosterín, Jesús, *China. Historia del Pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial, 2007

Bibliografía terciaria (obras consultadas)

- Annas, J. and Barnes, J., *The Models of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985
- Ames, Roger T. (Editor), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York: State University of New York Press, 1998
- Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 2005
- Bailey, Alan, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2002
- Barnes, J., *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Bauer, Wolfgang, *Historia de la filosofía china: confucianismo, taoísmo, budismo*. Traducción de Daniel Romero, revisión de Daniel Menéndez. Barcelona: Herder, 2009
- Bett, Richard, *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy*. New York: Oxford University Press, 2000
- Brochard, Victor, *Los escépticos griegos*. Traducción de Vicente Quinteros. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945
- Broughton, Jeffrey L., *Antología del Bodhidharma*. Traducción de Graciela Perillo. Buenos Aires: Editorial Kier, 2002
- Conze, Edward, *El budismo: su esencia y su desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006
- Coutinho, Steve, *An Introduction of Daoist Philosophers*. New York: Columbia University Press, 2014
- Chiesara, Maria Lorenza, *Historia del escepticismo griego*. Traducción de Pedro Bárcenas de la Peña. Madrid: Ediciones Siruela, 2007
- Daye, Douglas Dunsmore, "Tarka (inductive reasoning) as Pramana and the justification of inductive arguments", en *International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa* (30: 1976: Mexico). South Asia, El Colegio de México, 1982
- Della Santina, Peter, *The tree of enlightenment: an introduction to the major traditions of Buddhism*. Taipei: Chico Dharma Study Foundation, 1997
- Dragonetti, Carmen, y Fernando Tola, "Realidad, vaciedad y verdad en la filosofía budista", en *El problema de la verdad. Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*. Augusto Pérez Lindo, compilador. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993
- *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. Edited by Antonio S. Cua. New York: Routledge, 2003
- Figueroa, Óscar, "La negación como recurso especulativo en la India", en *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Número V. Editorial Trotta, Madrid, 2011
- Frauwallner, Erich, *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*. Translated from the german by Sophie Francis Kidd. Albany,

- New York: State University of New York, 1995
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovering of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press: 2002
 - Garfield, Jay L., "Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West", en *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 3, pp. 285-307. University of Hawaii Press Stable: Julio, 1990
 - Hankinson, R. J., *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*. Edited by Ted Honderich. New York: Routledge, 1995
 - House, D. K., "The Life of Sextus Empiricus", en *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 30, No. 1, pp. 227-238. Cambridge University Press / The Classical Association Stable: 1980
 - Katsura, Shōryū, "Nāgārjuna and the Tetralemma (Catuṣkoṭi)", en *Studies in the Buddhist Traditions: Wisdom, Compassion and the Search for Understanding*. Edited by Jonathan A. Silk. University of Hawai'i Press, 2000
 - Kjellberg, Paul and Philip J. Ivanhoe, *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. New York: State University of New York Press, 1996
 - Kuzminski, Adrian, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Plymouth: Lexington Books, 2008
 - Lammenranta, Markus, "The Pyrrhonian Problematic", en *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. by John Greco. Oxford: Oxford University Press, 2008
 - *Las preguntas de Milinda [Milinda-Pañha]*. Edición de Lucía Carro Marina. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002
 - Lee, Jung H., *The Ethical Foundations of Early Daoism: Zhuangzi's Unique Moral Vision*. New York: Palgrave Macmillan, 2014
 - Liu, JeeLoo, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006
 - Liu, Xiaogan (Editor), *Dao Companion to Daoist Philosophy*. New York: Springer Dordrecht Heidelberg, 2015
 - Long, A. A., and Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987
 - Loundo, Dilip, "The 'two truths' doctrine (satyadvaya) and the nature of upāya in Nāgārjuna". Belo Horizonte: *Kriterion*, nº 133, Abr. 2016, pp. 17-41
 - Marassi, Mauricio Y. e Gennaro Iorio, *La via libera: etica buddista e etica occidentale*. Milano: Casa Editrice Stella del Mattino, 2013
 - McEvelley, Thomas, "Pyrrhonism and Mādhyamika", en *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1, pp. 3-35. University of Hawaii Press Stable: Enero, 1982
 - Moeller Hans-Georg & Paul J. D'Ambrosio, *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press, 2017
 - Møllgaard, Eske, *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language and Ethics in the Zhuangzi*. New York: Routledge, 2007
 - Panikkar, Raimon, *El silencio del Buda: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000
 - Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977-1983
 - Román Alcalá, Ramón, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994
 - Rodríguez de Peñaranda, Miguel, *El budismo: una perspectiva histórico-filosófica*. Barcelona: Editorial Kairós, 2012
 - Vivenza, Jean-Marc, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*. Paris: Editions Albin Michel, 2001

- Wang, Youru, *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism. The Other Way of Speaking*. London: Routledge Curzon, 2003
- Westerhoff, Jan, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009
- Wood, Thomas E., *Nāgārjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, No. 11. Hawaii: University of Hawaii Press, 1994