

CHUAN-TZU Y SU PENSAMIENTO NO-RACIONAL

Lic. Carlos Manuel Rúa

Ubicación histórica

Chuang-Tzu es un pensador taoísta, ésta es una corriente de pensamiento que se extiende a todo lo largo de la historia china. Sus orígenes son difíciles de precisar, debido a la falta de escritos en sus primeros momentos. De acuerdo a varios investigadores, como Fung Yu-lan¹, es posible que su origen estuviese en los eremitas, que presentaban un fuerte individualismo y su objetivo era mantener su pureza personal. Sin embargo también es posible encontrar elementos individualistas hasta en el propio I Ching, en el cual podemos leer «uno que no sirve ni a rey ni a señor feudal, sino que con ánimo altivo tiene en mucho sus propios asuntos»². Dejando de lado los orígenes podemos dividir al Taoísmo en tres fases sucesivas, siguiendo a Fung Yu-lan³, la primera comprendería las ideas de Yang Chu, la segunda a Lao-Tse y la tercera a Chuang-Tzu.

Yang Chu es un personaje, citado en algunos textos, que sería el primero en sistematizar ideas que apuntaban al resguardo de la integridad física del individuo, aislando de las circunstancias que lo rodean. Así una síntesis de su pensamiento podría ser: «conservar la vida y mantener lo que es auténtico en ella; no permitir que las cosas se enreden con la propia persona»⁴. De esta manera vemos que, teniendo en cuenta que la base de la filosofía taoísta es conservar la vida y evitar el daño, la solución dada por Yang Chu es *escapar*, típica metodología del eremita que huye de la sociedad y se aísla en el bosque. De Lao-Tse no se cuenta con ningún dato fidedigno de su persona, se lo hace el autor del Tao-te-king. En este libro se evidencia un gran avance en el pensamiento taoísta, pues es un intento de descubrir las leyes que regulan el cambio de la multiplicidad del universo. Frente al cambio constante que el hombre ve en la naturaleza hay leyes inmutables que lo dirigen. El libro Tao-te-king enseña que si el hombre es capaz de conocer estas leyes puede aprovechar las cosas para su provecho, regulando sus acciones de acuerdo a ellas.

Con Chuang-Tzu el taoísmo alcanza la madurez filosófica, en su libro encontramos la equiparación de la vida con la muerte. Se ve la vida desde un mundo superior, trascendente al mundo existente. El hacerse uno con el principio es la meta que debe tener un hombre, pues al alcanzarla se llega a la única verdad. El siguiente fragmento nos da una idea de su pensamiento:

«El Espíritu de las Nubes, viajando hacia levante en alas de una dulce brisa, vino a encontrarse con el Caos, que andaba sin rumbo fijo dándose palmadas en las nalgas y saltando como un pájaro. Sorprendido al ver esto, el Espíritu de las Nubes se detuvo respetuosamente y preguntó: «Venerable señor, ¿quién sois, y por qué hacéis esto?». Sin dejar de darse manotazos en las nalgas y de saltar como un pájaro, el Caos contestó: «Estoy pasando un buen rato». El Espíritu de las Nubes dijo: «Me gustaría haceros unas preguntas». El Caos levantó la cabeza para mirarle y dijo: «¡Uf!». El Espíritu de las Nubes prosiguió: «El éter del cielo no se halla en armonía; el éter de la tierra es limitado; las seis influencias no están en la relación adecuada; las cuatro estaciones sobreviven irregularmente. Ahora bien, yo quisiera armonizar la esencia de las seis influencias a fin de alimentar a todas las criaturas vivientes; ¿cómo puede hacerse esto?». El Caos se limitó a seguir dándose palmadas en las nalgas y saltando como un pájaro. «No lo sé», dijo, meneando la cabeza, «no lo sé».

El Espíritu de las Nubes no tuvo oportunidad de preguntarle más por esa vez. Pero tres años después, cuando viajaba de nuevo hacia levante y al pasar por el desierto de Song, volvió a darse de manos a boca con el Caos. Corrió hacia él lleno de júbilo y dijo: «¿Me habéis olvidado, Cielo?». Hizo dos reverencias, tocando el suelo con la cabeza, y solicitó instrucción. El Caos dijo: «Me debo ir de acá para allá sin idea alguna de lo que busco; movido únicamente por el impulso del momento, no tengo idea de adónde voy. Vago sin objeto, mirando todas las cosas sin prejuicio ni artificio;

«cómo voy a saber nada?».

El Espíritu de las Nubes respondió: «Yo me considero también un ser impulsivo, y sin embargo los hombres me siguen por doquier. Los hombres me toman como modelo; no puedo evitarlo. Quisiera que me aconsejarais lo que debo hacer». A lo cual dijo el Caos: «Los principios básicos del mundo se ven violados, la constitución de las cosas subvertidas, las misteriosas operaciones de la naturaleza se malogran, los rebaños de animales se dispersan, todas las aves chillan por las noches, las plantas y los árboles se añublan y marchitan, y el daño alcanza incluso al mundo de los insectos. Todo esto es, ¡Oh desdicha!, por causa del error de los hombres que gobiernan». «Sí», dijo el Espíritu de las Nubes, «¿que debo hacer pues?» «¡Ay!», dijo el Caos, «esa idea de *hacer* es la que perturba el mundo. ¡Desiste!». «Me ha costado mucho encontraros, Cielo», dijo el Espíritu de las Nubes, «y apreciaría me dedicaseis algunas palabras más». Y el Caos le habló de esta manera: «Alimenta tu espíritu. Permanece en la actitud de no hacer nada, y las cosas se cuidarán de sí mismas. Relaja el cuerpo, echa lejos de ti tu inteligencia, olvida los principios y las cosas. Arrójate al océano de la existencia, quita los grilletes a tu mente, libera tu espíritu, aquiéstate tanto como una cosa inanimada. Todas las cosas vuelven a su raíz, vuelven sin saber que vuelven. Como carecen de conocimiento, nunca salen del estado de prístina simplicidad. Pero déjalas una vez que adquieran conciencia, iy se acabó! Jamás inquieras los nombres de las cosas, no intentes indagar los mecanismos de su naturaleza, y todas las cosas florecerán por sí mismas».

El Espíritu de las Nubes dijo: «Cielo, me habéis confiado el secreto de vuestro poder, y descubierto para mí el misterio. Llevaba buscándolo toda mi vida; hoy es mío». Hizo dos reverencias, tocando el suelo con la cabeza, se despidió del Caos y siguió su camino.⁵

De esta manera el hombre puede hacer uso de las cosas pero sin

ser usado por las cosas. Esta concepción la encontramos establecida a partir del siglo III a.C., cuando la dinastía Chau está totalmente destruida, la lucha entre reinos es la constante normal en la vida de un individuo y la unificación imperial recién a fin del siglo podrá concretarse.

El texto

La figura de Chuang-Tzu no se nos presenta tan borrosa como Lao Tse, se lo podría situar alrededor del año 300 a.C. Muchos autores dan como fecha de su muerte el año 275 a.C., resultando contemporáneo de Mencio, aunque un poco mayor, ya que en Chuang-Tzu no encontramos mención de Mencio, mientras que en éste si existen varias discusiones de su teoría.

Sin embargo los datos biográficos son posteriores a su época y no resulta fácil determinar la realidad de la leyenda. Lo que nos ha llegado hasta nosotros es un libro titulado Chuang-Tzu, que cuenta con 33 capítulos divididos en tres partes. La primera consta de siete capítulos y se titula Nei pien (interioridades); la segunda se compone de quince capítulos titulándose Wai pien (exterioridades) y la tercera reúne once capítulos llamados Tsa pien (misceláneas).

La obra no guarda un estilo único, por lo que es seguro no es obra de un único autor, en realidad, resulta una colección de escritos taoístas, muchos de los cuales son posteriores a la época de Chuang-Tzu. Del análisis de los capítulos surgiría que los siete primeros podrían ser asignados a un único autor, posiblemente Chuang-Tzu, y los restantes a diversos autores. Para apoyar esta hipótesis tenemos, por un lado, que los títulos de los primeros capítulos expresan el tema de discusión del capítulo, mientras que los otros llevan directamente los primeros caracteres con que empiezan. Si bien no es un argumento concluyente, pues sabemos que en los primeros tiempos la obra no llevaba títulos para los capítulos, éste es un agregado posterior, el análisis del estilo literario y del contenido nos revela una clara separación.

Mientras la parte de interioridades resulta difícil de leer y muchas veces ambigua, los otros capítulos se presentan bien elaborados y precisos. Los siete primeros parecen preocupados por lo doctrinario, mientras que el resto es más anecdótico, presentando, varios, un estilo de calidad

muy inferior. Además un hecho llamativo es que, en varias partes, encontramos la leyenda «Dice Chuang-Tzu ...», evidenciando que el autor no sería el propio Chuang-Tzu.

Hay que señalar también que la obra era mucho más extensa que en la actualidad, llegando a tener hasta cincuenta y dos capítulos⁶. Kuo Hsiang, el mayor comentador de Chuang-Tzu, eliminó diecinueve capítulos, la razón dada es que comentadores que no llegaban a captar la profundidad de la filosofía de Chuang-Tzu, la trataban de completar con hechos absurdos y sin sentido⁷.

Aclaración de conceptos

Tenemos que precisar qué entendemos por los términos racional y no-racional. En cuanto a lo racional, si bien existen varias definiciones, no hace falta aclarar que se emplea aquí refiriéndose al pensamiento que utiliza el concepto, el juicio y el razonamiento, como elementos para la comprensión de la realidad. Lo que no se presenta tan claro es el término no-racional.

B. Delfgaauw cuando trata de definir el irracionalismo⁸ establece tres definiciones: 1) La primera estaría comprendida por la que supone que la razón no puede penetrar la realidad, que esta es opaca, impenetrable. 2) La segunda supone que la razón es antagónica con la realidad, es decir, que resulta absurda (como sería la posición de Soren Kierkegaard). 3) Por último la posición de que la razón no es de fiar, pues es deformadora de la realidad.

Al analizar estas tres posturas, podemos argumentar que las dos últimas definiciones, en realidad, son reducibles a una sola, no son en realidad dos puntos de vista diferentes. El mismo Delfgaauw lo sugiere implícitamente. Por otra parte se debería proponer una definición más, que estaría manifestada por aquellos que consideran que no solo no hay un sentido verbalizable, sino que no hay sentido para nada, aún en el silencio. Esta postura se debiera considerar como antirracional.

Así surge que la primera definición no es del todo correcta para definir lo irracional, aquello opuesto a la razón, sino que partiendo de la razón va más allá, la trasciende. Sería una postura no-racional en última instancia, pues si decimos que es irracional, deberíamos considerar

irracionales a autores tales como Platón, Plotino, San Agustín, etc.

En este sentido quiero demostrar que en su libro Chuang-Tzu se ubicaría en una postura no-racional. No existe una negación de la razón sino, más bien, una trascendencia de la razón discursiva para la asimilación de la Verdad.

El problema del supuesto relativismo en Chuang-Tzu

En los diversos capítulos del Chuang-Tzu podemos apreciar una forma de lenguaje que nos sugeriría que se trata de un ejercicio de relativismo.

Por ejemplo podemos tomar párrafos como:

«Trabajar afanosamente toda la vida y no poder ver el fruto del trabajo. Encontrarse agotado y no saber adónde regresar. ¿No es cosa triste? Dice el hombre: ¿Qué provecho sacamos con no morirnos? Sometido el cuerpo a su proceso de corrupción, el espíritu sigue la misma ley. ¿No es cosa muy triste?»⁹

«Sabiendo ser irremediable que las cosas han de alternarse y cambiarse, todavía hay quienes se agarran a ellas. Tontos los ha de haber.»¹⁰

«Aquellos y ésto no son más que expresiones que han nacido ahora mismo. Nacen ahora y ahora mueren. Ahora mueren y ahora nacen. Ahora es posible y ahora no es posible. Ahora es imposible y ahora ya es posible.»¹¹

«Yo digo una cosa, pero no sé si lo que digo se puede, en realidad, decir o no se puede decir: En el mundo nada más grande que la punta del pelo otoñal del ganado y la gran montaña es pequeña. Nadie ha tenido mayor longevidad que Shang-Tzu (murió de muy corta edad) y P'eng Tsu (el Matusalén chino), murió prematuramente.»¹²

Estos pasajes darían la impresión de que el autor manifestaría una postura sofista respecto de la vida, evidenciando claramente la imposibilidad de un acercamiento a una verdad. Sin embargo se puede

encontrar una lógica oculta tras este relativismo aparente. Tenemos dos vías para demostrar que Chuang-Tzu no es un relativista, una lógica y otra textual.

La lógica proviene de un análisis lingüístico. Si el lenguaje es relativista significa que todo el lenguaje es infinitamente equívoco. Para que exista una significación se debe dar alguna determinación en el medio de comunicación. Es decir que para que no haya relativismo, las palabras deben poseer algún tipo de significado, que tenga correlato con la realidad.

Cuando critica a confucianistas y moístas, la crítica a sus discusiones proviene de la limitación del lenguaje. Ahora bien este problema no se reduciría a estas escuelas sino a todas las que hacen uso del lenguaje.

Para Graham la posición que se deduce de Chuang-Tzu, es que no hay nada correcto o incorrecto y por lo tanto las palabras no pueden expresar ninguna Verdad¹³.

Allinson, sin embargo, sostiene que hay pruebas lógicas que indican que el lenguaje de los hombres es diferente al canto de los pájaros¹⁴. Una prueba de evidencia indirecta consistiría en que la formulación general de esta cuestión es retórica. Sabemos que el uso de una cuestión retórica se emplea cuando consideramos que la respuesta es obvia y afirmativa, por ejemplo si preguntara ¿Soy Carlos o no? la respuesta que espero es obviamente Soy Carlos. Por lo tanto por la forma en que Chuang-Tzu realiza las preguntas indicaría una respuesta obvia y afirmativa, lo que implicaría que el lenguaje posee un significado.

La prueba textual directa es la coherencia textual general. Esta se muestra en los comienzos y finales de frases que parecen contradictorias al principio. El comienzo de la frase refleja la intención general del autor, mientras que el final busca llamar a la reflexión sobre la conclusión del autor.

La coherencia textual existe cuando los comienzos y finales de las frases coinciden en significado con cada una de las otras frases, cosa que se cumple en Chuang-Tzu.

Si existe coherencia textual significa que el lenguaje es inteligible, y por lo tanto hay una confianza en la racionalidad. Por otro lado en un pasaje Chuang-Tzu reclama que todo hombre debe tener un maestro. Esto implica que hay cosas que pueden ser dichas y aprehendidas, y por

lo tanto existe alguna clase de mensaje intelígerible.

Lo que se puede deducir lógicamente de la discusión es que si las palabras tienen un sentido fijo, la cuestión de que ellas posean o no significado no tendría sentido. Es el hecho que palabras usadas en diferentes juicios dan lugar a conflictos. Es el sabio el que ve el valor de ellas en cada punto de vista. De esa manera tenemos que cada punto de vista no es más que un entendimiento parcial de la verdad. No puede ser que todos los puntos de vista sean falsos o que no se vea verdad en cada uno de ellos. Si podemos ver cómo en ciertos casos ambas vistas pueden ser correctas o incorrectas, entonces las vistas deben poseer inteligibilidad. Esto no es lo mismo que decir que ambas pueden ser consideradas como correctas o incorrectas, dependiendo de donde está parado el observador. Esto no significa que todo punto de vista sea igualmente válido, como lo demandaría una postura relativista. El sabio puede ver y ve la verdad.

Lo que se quiere decir con el co-reconocimiento de lo correcto y lo incorrecto, no es que todo punto de vista es malo, sino que debemos ir más allá de los convencionalismos de bueno y malo, ir hacia una verdad elevada. No trascendemos a ninguna parte, donde todo punto de vista incluido el trascendente están en un plano de igualdad. Si así fuera el caso no podríamos ir más allá, trascender. La metáfora del cielo implica que es utilizando un marco de referencia como trasciende lo ordinario, para arribar a dicho marco y trascender utilizo la vía del pensamiento. Así se elige emplear el lenguaje de trascendencia o «la luz del Cielo».

Si el Cielo no fuera la mejor cosa, se podría fácilmente elegir la expresión «la oscuridad de la Tierra». Para Chuang-Tzu la vía del sabio es una buena vía, y esto no es el punto de vista de un relativista.

Se pueden encontrar en el texto secuencias que remiten a tres pasajes claramente establecidos en una secuencia, y con coherencia lógica. La posibilidad de encontrar un maestro, alguna cosa que es enseñada, y la vía del conocimiento. Estos tres pasajes tienden a hacer posible un correcto entendimiento y presupone el significado del lenguaje. De esta forma vemos que hay tanto pruebas indirectas como directas para concluir que en Chuang-Tzu el lenguaje es significativo. El uso del relativismo tiene que ver más con

una estrategia para llegar al entendimiento, que una postura sofista de Chuang-Tzu.

La idea de usar un lenguaje relativista no es simplemente para paralizar la función conceptual o analítica, sino que su objetivo es despertar la intuición y la función cognoscitiva estética.

Para ello Chuang-Tzu utiliza mitos, metáforas y analogías, como así también el empleo de criaturas grotescas como monstruos. El mito por un lado es una estrategia por la cual se quiere transmitir un mensaje implícito al lector, que no se puede manifestar en forma explícita directamente. Pero por otro lado intenta decir que no puede ser entendido literalmente como una verdad.

El mito, como una pregunta de doble cara, afirma al mismo tiempo que niega. Tiende a cortar la mente crítica adulta, pero sin anularla completamente. Preparando la mente de niño para captar mejor el mensaje que sigue a continuación. El hecho de colocar el mito al principio de los discursos, es un recordatorio para el lector adulto que necesita una preparación previa, para poder captar y asimilar el mensaje verdadero¹⁵.

En caso de la metáfora, ésta no expresa un sentido unívoco, pero lleva un esfuerzo para que el lector reduzca el equivalente metafísico a un concepto unívoco. Podríamos decir que la metáfora es un mito reducido. La captación de la facultad estética es mucho mayor en la metáfora que en el mito.

En cuanto al uso de monstruos, este recurso se emplea de dos formas, como sujeto de la narración, o como el mismo narrador. En estos casos tenemos que la función cognoscitiva de la imagen es eidética, es vista inmediatamente y así se la puede aprehender directamente.

El uso de monstruos como narrador ya nos indica el lado intuitivo de la mente, que es preparado para poder aprehender el contenido. El monstruo es una buena metáfora para abrir la mente y prepararse a un entendimiento metafórico, al mismo tiempo que se presenta a sí mismo como una metáfora.

Es el puente entre lo puramente mítico y los caracteres históricos legendarios.

En los mitos la elección de los animales no es casual, y la idea de

oscuridad o de tinieblas, en los comienzos, nos está indicando que se está partiendo de un punto de vista epistemológico. El pescado simboliza una criatura que puede ser agarrada, y que vive en la oscuridad, significaría epistemológicamente hablando, que está en la ignorancia. El pájaro es un animal que asociamos con la libertad y lo trascendente. El mensaje transmitido por Chuang-Tzu sería que una transformación intelectiva es una posibilidad interior que todos tenemos, y cuyo resultado sería la obtención de la libertad. Esto último estaría simbolizado por el «lago de los Cielos», como lugar de destino.

La idea es agarrar al incauto o ignorante lector, enseñarle que la capacidad de autotransformación descansa en nosotros mismos, y que, al final de ésta, se encuentra la libertad y la felicidad.

La cigarra y la tortolina representan la reacción escéptica, propia de la primera impresión del hombre común. Pero hay que hacer notar que de lo que se duda es del como se puede alcanzar esa transformación, no de la existencia de ese estado de felicidad. Lo que Chuang-Tzu quiere señalar es que el punto de vista de la cigarra y tortolina es diferente al del gran pájaro

son dos niveles diferentes. El insecto y el pequeño pájaro se nos presentan como los cínicos que se ríen de los esfuerzos del hombre iluminado por transformarse a sí mismo y llegar al Tao celestial.

El uso de esta forma mítica, que desde lo convencional no es lógica, pues los peces no se transforman en pájaros, estos no vuelan a 90.000 li, ni las cigarras hablan, no quiere decir que la historia carezca de sentido. Hay un valor de verdad en la historia, pero ésta no puede mensurarse por lo convencional.

¿Cómo se debe entender? En primer lugar debe ser «absorbida», es decir, el mito, como un tipo de metáfora (arquetípica), debe explotar la inteligibilidad cognoscitiva de las metáforas en general. Presenta una idea o grupo de ideas que pueden ser captadas, solamente, en un acto total de cognición. Es decir que parte de la mente no puede estar evaluando mientras el resto participa de la idea. Mientras la idea es aprehendida en forma mítica, su esencia es captada como una representación pictórica, o sea, como un Todo. La presentación mítica prepara la mente del lector para el viaje mental de transformación.

Notas:

1. FUNG YU-LAN; *Breve historia de la filosofía China*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987. p. 118.
2. CREEL, HERRLEE; *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse Tung*. Alianza, Madrid, 1976. p. 114.
3. FUNG YU-LAN; citado ibid; p. 126.
4. Huainan-Tse (siglo II A.C.); Cap. 13.
5. LEGGE; *The Writing of Kwang-zze*; en "Sacred Books of the East", Londres, 1891; I.300-303.
6. Según la biografía Han shu i wen chih.
7. Según el Ching ch'u shih.
8. Delfgaauw, B.; *La filosofía del siglo XX*; Lolhé, Buenos Aires, 1965; p. 20.
9. CHUANG-TZU; Traducción de Carmelo Elorduy, S.J.; Monte Avila, Caracas, 1972; cap. 2, p. 3.
10. *Ibid*; cap. 2, p. 3.
11. *Ibid*; cap. 2, p. 4.
12. *Ibid*; cap. 2, p. 7.
13. GRAHAN, A. C.; *Chuang-Tzu the inner chapter*; Unwin Paperbach, Londres, 1989; p. 275.
14. Allinson; *Chuang-Tzu for Spiritual transformation*, Columbia University Press, New York, 1990; p. 15. Se hace referencia a una distinción que expresa Chuang-Tzu en el cap. 2, p. 2, que dice "La música terrestre es la de la multitud de esas oquedades [la naturaleza], la música humana es la de los organillos de bambú."
15. IZUTSU, Toshihiko; "Celestial Journey: Mythopoesis and Metaphysics"; en *Eranos 1982. The Play of Gods and Men*; Insel Verlag, 1982.