

Dewey, J. *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press. (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989).

Quine, W. V. O. "Naturalización de la epistemología". *Relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1969.

JUAN DIEGO MORALES

Universidad Nacional de Colombia
audiopicaeshacer@gmail.com

ALEJANDRO ROSAS

Universidad Nacional de Colombia
arosasl@unal.edu.co

Jullien, François. *El rodeo y el acceso. Estrategias del sentido en China, en Grecia*, Correa, B. (trad.). Bogotá: Embajada de Francia / Universidad Nacional de Colombia, 2010. 442 pp.

Este libro, escrito por el sinólogo francés François Jullien y publicado por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia con el apoyo de la Embajada de Francia, constituye una muy amena lectura que permite comprender las profundas diferencias y las grandes riquezas que ofrece, para nuestra mentalidad de occidentales, una cultura milenaria y rica como lo es la cultura china. "Espero de este rodeo por China –dice al autor al terminar su escrito–, que nos abra una

perspectiva: la de poder interrogarnos a partir de un cierto afuera" (421).

La evaluación de este libro debería ser la tarea de un aventajado conocedor de esa cultura milenaria. Sin embargo, aunque el libro cumple con todas las exigencias de una investigación en profundidad, está redactado en un lenguaje perfectamente accesible a lectores que, como en mi caso, somos legos en el asunto. A esto se añade que la labor realizada por el traductor y por los editores ha dado como resultado un ejemplar de muy agradable lectura.

El libro presenta, en sus quince capítulos, las más diversas y variadas perspectivas sobre la idiosincrasia de la cultura china, y su título señala muy bien su objetivo central: mostrarnos cómo y en qué sentido la cultura china se diferencia de la occidental, de origen griego, en su modo de confrontar la realidad en general y a los seres humanos en particular: en lugar de acceder a ellos de manera frontal, busca el *acceso* mediante una serie muy particular de *rodeos*.

Con gran cuidado, el texto nos va guiando a lo largo de esos rodeos, de modo que cada uno de los quince capítulos se ofrece como una nueva ventana que permite otear horizontes inesperados. Ahora bien, por razones de tiempo y por sesgo profesional, no voy a presentar en esta reseña una visión panorámica del libro, sino que centraré mi atención en el capítulo IX, cuyo tema ha despertado mi particular interés. Podemos considerarlo como una especie de gustación.

El título del capítulo es muy claro: "Del maestro al discípulo: la palabra no es sino indicial". Con lo cual se nos da un ejemplo más, y muy dicente, del

sentido que tiene el título del libro: *El rodeo y el acceso*. Porque, como reza un viejo adagio oriental: un tornillo se demora más en penetrar que una puntilla, pero es mucho más difícil de extraer. Idea que Jullien expresa con magistral claridad: “En China, la reticencia con respecto al poder de explicación de la palabra ha fundado su ‘sutilidad’; lo no dicho aflora al nivel del discurso y se convierte en *lo alusivo*” (423).

El capítulo comienza con un importante señalamiento: la preocupación de Confucio como maestro

no es el conocimiento (que tiene como mira la Verdad), sino la regulación de la conducta –que permite adaptarse a la regulación del mundo. Lejos de pretender describir lo real, la palabra de Confucio, pronunciada de Maestro a discípulo y en relación con la circunstancia, no puede ser sino indicativa; en lugar de desplegarse como *logos*, su virtud es la de ser *indicial*. (227)

Analiza luego esa relación pedagógica entre maestro y discípulo, y descubre en ella cinco características: se trata de una relación pragmática, de incitación, de indicios, no doctrinal y estrictamente alusiva. Todas ellas tipifican muy bien lo que Jullien nos ha querido señalar con los términos del rodeo y el acceso.

1. Ahora bien, en cuanto a la primera característica, la *pragmática*, no se trata simplemente del truísmo que inculcan todas las enseñanzas morales, de que lo importante no es hablar sino actuar. Confucio busca ser vigilante con respecto a la palabra, evitando la originalidad y buscando más bien profundizar la evidencia. Al mantenerse

retirada y cuidarse de todo artificio, la palabra se vuelve confiable y suscita adhesión. “Gracias a ella [dice Confucio], el gobernante puede hacerse obedecer sin tener que ordenar, le bastará predicar con el ejemplo” (229).

Jullien hace notar que la doctrina de Confucio ignora por completo el problema de la mentira, que el cristianismo profundizó con su concepto de pecado. El sabio chino considera que “la palabra sigue siendo un instrumento sin dimensión subjetiva. Por esto, no hay preocupación por un desdoblamiento posible del discurso entre apariencia y verdad” (230).

2. En segundo lugar, la pedagogía confuciana tiene el carácter de una *incitación*. “Conviene cuidarse de hablar [nos explica Jullien], para que la palabra tenga más efecto. Toda la enseñanza de Confucio reposa sobre el principio de una intervención mínima por parte del Maestro” (230). Se busca con ello que el discípulo acceda por sí mismo al descubrimiento.

Esto, a su vez, exige del discípulo una apertura y un despliegue. Por eso, sólo cuando el espíritu del interlocutor se halla dispuesto, puede el Maestro ofrecer su enseñanza. Pero entonces pocas palabras bastan: “Yo planteo un ángulo [dice Confucio], y si el interlocutor no encuentra a su turno los otros tres, yo no continúo” (231).

Encontramos ahí [comenta Jullien] lo que constituye el valor de la palabra, sea poética o reflexiva, en el seno de la tradición china: su carácter de ‘incitación’, su dimensión alusiva. Para ser eficaz, la palabra debe permanecer incipiente, solamente empezar a decir; su riqueza reside en lo implícito. (231)

Ahora bien, si el maestro sólo debe intervenir cuando el discípulo está dispuesto, esto implica, a su vez, que no debe desaprovechar la ocasión cuando esta se presenta: “cuando se puede conversar con alguien y no se lo hace, se despilfarrar a la persona [dice Confucio]; y cuando no se puede conversar con alguien y, no obstante, se lo hace, es la palabra la que se despilfarrar” (233).

Sin embargo, el propósito no es promover el diálogo, sino imitar a la naturaleza: la palabra debe parecerse a la lluvia que cae y que, sin darse cuenta, hace crecer todo. No se trata entonces de acumular discursos o de apegarse a fórmulas consagradas, por justas que ellas sean, porque toda formulación es temporal y ninguna es en verdad suficiente. El poder de una palabra se halla así menos en su contenido que en su oportunidad. Una vez más, comenta Jullien, nos encontramos con el principio fundamental de lectura: “lo que cuenta no es la palabra propiamente dicha, sino aquello en lo que ella desemboca, su ‘más allá’” (235). “El Maestro, en China, habla menos de lo que indica; no entrega un mensaje, sino que llama la atención, incita a la reflexión” (236).

3. Para explicarnos la tercera característica de la pedagogía confuciana, a saber, su carácter *indicial*, Jullien señala cómo, al descubrir a Confucio, Hegel se mostró decepcionado. No encontró en él sino una ‘moral buena y honesta’ (236), de cuya enseñanza no había nada que recoger. Y ello se debe a que consideró como trivialidades lo que, nos dice Jullien, “habría que leer como verificaciones que indican, por uno y otro rodeo, el camino de un progreso” (236).

Es verdad que los aforismos de Confucio nos pueden desconcertar por su inconsistencia teórica, por su aparente simplicidad, pero hay que leerlos como indicaciones que apuntan a algo que va más allá, como señales de un camino que debemos recorrer. De ahí que su riqueza resida sobre todo en su alcance: son puntos de partida que deben ser desarrollados en todos sus sentidos.

Así, para enseñar la virtud de la humanidad que se expresa en la solidaridad, nos encontramos con la siguiente reflexión: “El Maestro pescaba con caña y no con red; en la cacería no disparaba nunca sobre un pájaro que estuviera posado” (239). De esa manera, lo particular concreto, lo biográfico, abre la mirada a una visión más amplia, y vemos que las palabras no están ahí para ser comprendidas, sino para saborearlas y para dejarse emparar por su sentido. Con ello, a su vez, se obstaculiza de manera discreta la especulación.

4. Esto nos permite comprender por qué puede decirse, en cuarto lugar, que la pedagogía de Confucio *no es doctrinal*. Para explicarnos esto, Jullien comienza preguntando si esa forma de enseñanza no viene a depender más de la autoridad del Maestro que del valor intrínseco de lo que enseña. Como en efecto le sucedió al confucionismo durante la dinastía de los Han (del 206 a.C. al 220 d.C.),

¿A qué precio una sabiduría de la regulación personal –cuya sutileza no le viene de que tiene una posición fija, sino de que, en la relación de Maestro a discípulos, no deja de adaptarse a la experiencia en curso– puede transformarse en ideología dominante? (246)

Porque en este caso la enseñanza deja de ser incoativa y antidogmática, para convertirse en una serie de consideraciones meramente formales que promueven el conformismo. Al convertirse la moral en estereotipo, su cualidad de apertura se invierte en su contrario, se anquilosa y busca simplemente adaptarse a la circunstancia. Jullien nos dice que los letrados chinos fueron conscientes de esa pérdida y señalaron cómo, a la muerte de Confucio, la conversación sutil no fue continuada. Porque el sentido indicial es ese delicado equilibrio que permite señalar sin exhibirse, comenzar a decir lo necesario, pero dando más amplitud a lo no dicho. Esto le permite mantenerse en la insinuación, sin caer en la insignificancia de lo anecdótico y de los abstractos preceptos morales.

5. Finalmente, para entender el carácter *alusivo* de la enseñanza confuciana, Jullien hace notar cómo en las narraciones suele mostrarse el desamparo que experimenta el discípulo ante las enseñanzas de su maestro. Esto ha llevado a comparar con frecuencia a Confucio con la figura de Sócrates, ya que ambos emplearon la enseñanza oral y su interés estaba en la conducta y en la experiencia moral. Ambos confesaron igualmente su profunda ignorancia y no pretendieron poseer una doctrina, sino obedecer a un impulso profundo que los blindaba frente a las amenazas de sus contemporáneos. Y ambos rindieron testimonio de respeto frente a las prácticas religiosas establecidas.

Sin embargo, aunque uno y otro practicaron la ironía, la de Confucio difiere de la socrática porque nunca finge adoptar la posición de su interlo-

cutor para mostrar, en una especie de contragolpe, su inconsistencia. Se trata más bien de una crítica alusiva y desviada, que busca ser tanto más eficaz, cuanto que no aprieta a su contrincante, sino que busca acceder a él mediante un rodeo.

“Si Sócrates es irónico [nos explica Jullien], es porque su interlocutor rebasa las apariencias de su falso saber y aspira a lo verdadero” (253), de modo que “la ironía es ese tratamiento corrosivo que prepara el salto a la conversión” (*id.*). Pero la conversión está ausente en la enseñanza confuciana, y como desconoce la duplicidad, no tiene que entreabrirse para dejar ver una belleza o una verdad ocultas. De ahí que el motivo de la conversación no sea, para Confucio, la verdad, y no pueda, por lo tanto, desarrollarse en una dialéctica, porque no busca demostrar, para adecuar la mente con la realidad, sino que su propósito es adecuar la conducta con la situación.

Su burla no tiende una trampa a la buena conciencia del interlocutor, como lo hace Sócrates, sino que señala una distancia, una desregulación por exceso o por defecto en la conducta del discípulo. De ahí que el desconcierto que produce en el discípulo no provenga de “la movilidad perturbadora de la dialéctica, [...] sino de que el equilibrio pretendido no pueda mantenerse sino mediante una continua evolución” (255) que no se deja identificar.

No voy a extenderme más. Creo que lo señalado es suficiente para decir que nos encontramos ante un excelente libro, que puede ampliar nuestro horizonte de comprensión y nuestra capacidad crítica de manera muy enriquecedora.

Sólo quiero añadir que Jullien señala, igualmente, algunas de las debilidades que conlleva inevitablemente una cultura como la china y una de ellas es, precisamente, la falta de una trascendencia.

Tomado como está en esa visión puramente intramundana, [el letrado chino] está condenado a andar con rodeos respecto al poder, y no encuentra margen de maniobra sino por la sutilidad. Este margen de maniobra es siempre precario, porque, en el mejor de los casos, es objeto de un compromiso siempre revisable, al antojo del príncipe o del partido (429).

Sólo me resta, entonces, felicitar a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, a su Centro Editorial, a la Embajada de Francia en Colombia y, por supuesto, al excelente traductor de la obra, profesor Bernardo Correa, por ofrecernos la oportunidad de leer en español un libro como este.

JORGE AURELIO DÍAZ
Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cable.net.co