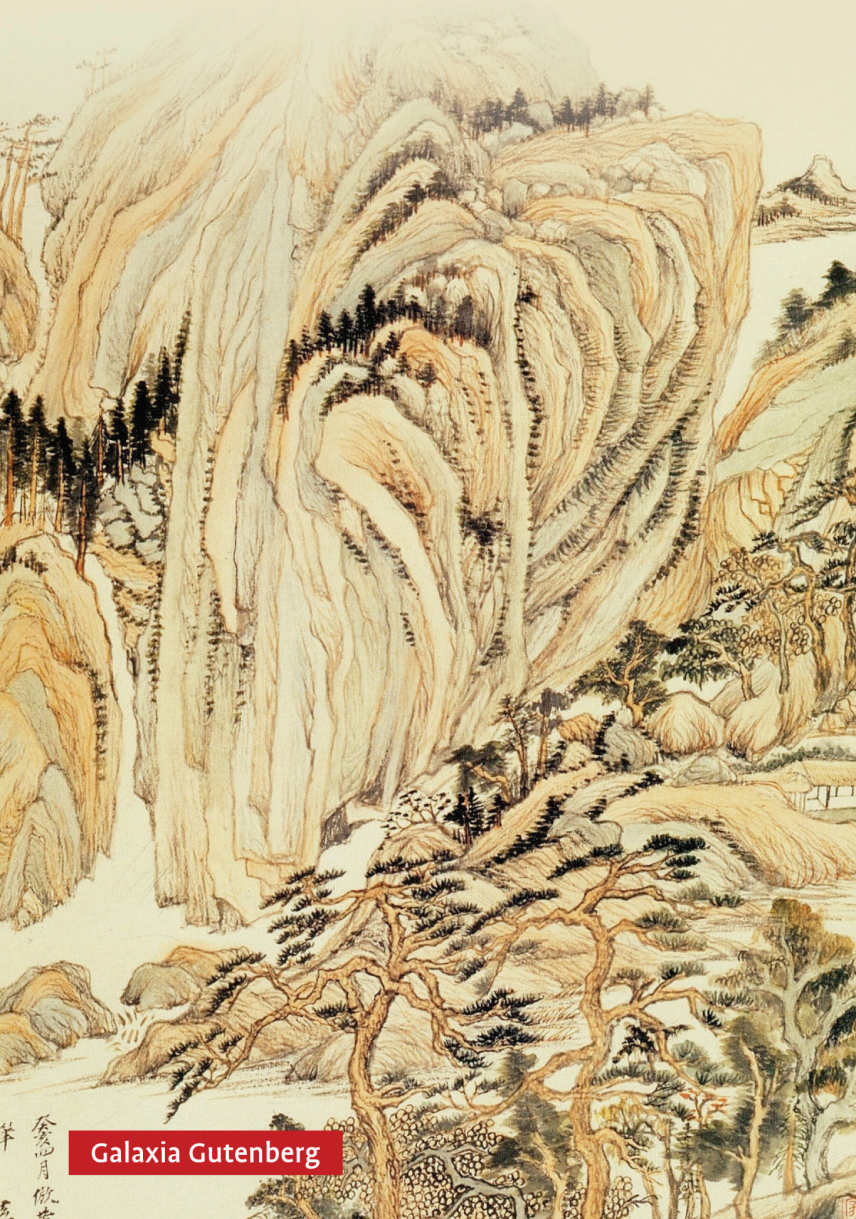


Chantal Maillard

# Las venas del dragón

Confucianismo, taoísmo y budismo



Galaxia Gutenberg

庚  
辰  
年  
四  
月  
做  
也

---

Chantal Maillard

# Las venas del dragón

Confucianismo, taoísmo y budismo

Galaxia Gutenberg

Publicado por  
Galaxia Gutenberg, S.L.  
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª  
08037-Barcelona  
info@galaxiagutenberg.com  
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: septiembre de 2021

© Chantal Maillard, 2021  
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2021

Preimpresión: María García  
Impresión y encuadernación: Sagrific  
Depósito legal: B. 9572-2021  
ISBN: 978-84-18807-12-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

---

«El que habla no sabe, el que sabe se calla»,  
aprendí esta enseñanza del sabio Lao.  
Si como dicen era de los que saben  
¿por qué lo expresó en cinco mil caracteres?

BAI JUYI

---

## Nota a la edición

Mi intención, al redactar en 1993 la breve monografía que me sirvió de apunte para la presente, no había sido otra que la de proporcionar una muy ligera aproximación a las tres corrientes de pensamiento que moldearon la idiosincrasia de este fascinante continente al que ahora llamamos «el gigante asiático». Muchos han sido los descubrimientos que han tenido lugar desde entonces, muchos aquellos que se han detenido en su estudio desde las diversas ramas del saber y mucho lo que hemos podido aprender de ellos quienes nos dedicamos a pensar el pensamiento. Pero también fue grande el desaliento ante la ingente tarea que suponía revisar lo dicho y reemprender el estudio. Mis desencuentros con aquel texto tanto como con ese yo que lo redactara entonces fueron tantos que, al poco de emprender su revisión, no quedaron más que los huesos. No pocas veces estuve tentada de abandonar, y sin duda alguna lo hubiese hecho de no ser por la intuición, más firme a medida que avanzaba, de que aquellas antiguas sabidurías nos ofrecían ciertos elementos que, de ponerlos en práctica, tal vez pudiesen ayudarnos a revisar nuestros modelos de pensamiento y reparar así, en la medida de lo posible, el daño que hemos infligido al planeta y a los seres que lo habitan.

El buen gobierno (confucianismo), la armonía con el entorno (taoísmo) y el conocimiento de la mente (budismo): tres propuestas aparentemente simples que, si bien pudieron plantearse por separado en otros lugares y otros

momentos, en China tuvieron la oportunidad de encontrarse. Un gobierno administrado por personas entrenadas en el dominio de sus pasiones, la comprensión de la complejidad natural, transformativa e interdependiente de la que formamos parte, y un conocimiento de nuestros procesos mentales adquirido mediante técnicas de observación personal: tres ideas de las que fueron portadoras, respectivamente, las tres corrientes de sabiduría que se entrecruzaron en China a partir del siglo VI a.n.e., y a las que como esquema trinitario, ya no teológico ni tampoco mitológico sino ético-político, quiero ver como las tres principales venas del dragón. Que estas propuestas lleguen alguna vez a ser conjuntamente algo más que una utopía es realmente poco probable, pero creo que vale la pena recuperarlas desde otros lugares que aquellos a los que estamos acostumbrados.

Desde épocas ancestrales, el universo fue concebido por los chinos como un sistema de resonancias en el que no existen cosas ni seres sino fuerzas activas en perpetua mutación. Lo que llamamos aún antropocéntricamente «medio» no es algo «en» lo que estamos sino algo a lo cual pertenecemos. Y esto es algo que los taoístas comprendieron muy bien y que el nuevo activismo científico pone ahora de manifiesto. Nada hay que actúe por separado. Nada que no se relacione con todo lo demás. Confluimos, con-vertimos nuestras aguas, nos com-ponemos con todo lo demás. Ningún reino, de cuyas diferencias la razón se vale para comprender el mundo, es diferente de otro salvo en la especial disposición de los elementos que nos conforman a todos. Considerar el medio desde esa perspectiva puede sin duda ayudarnos en la elaboración de la ecosofía y la ethopolítica que necesitamos actualmente para transformar nuestras sociedades. Necesitamos una *oiko-sophía*: una sabiduría del hábitat que reemplace el discurso eco-lógico y que, en vez de un sistema económico (*oikonomía*: gestión y cálculo [*nomos*] del

hábitat [*oikos*]), proponga una praxis ethopolítica a nivel tanto público como privado. Una política del hábitat que rompa los estrechos marcos de los intereses privados. Ni la ética ni la política pueden pensarse ya prescindiendo de las relaciones con el medio (animal, vegetal, mineral, acuífero, atmosférico, etcétera). Tampoco las ciencias, que tienen hoy en día una responsabilidad a la vez ética y política. Cualquier gobierno que no tenga como prioridad el medio nos perjudicará a todos. Cualquier ciencia que actualmente piense su objeto como algo independiente de todo lo demás acelerará la catástrofe. Nunca como ahora hemos sido tan conscientes de la necesidad de una actuación conjunta por parte de las ciencias y la política. Nunca como ahora ha sido tan acuciante la percepción de la necesidad de un cambio de parámetros y tan imperiosa, por tanto, la necesidad de educarnos en este sentido.

Para resultar ser algo más que un ideal de gobierno, la democracia necesita de una población preparada para participar activamente en la vida política, y esto incluye, como mínimo, una educación del carácter. Si es preciso que quien gobierna se ejercite en lo que tanto los estoicos como los confucianos o los taoístas llamaban el dominio de las pasiones, en un sistema democrático este ejercicio les competará a todos y cada uno de los individuos. Está claro que si los individuos no saben gobernarse a sí mismos, tampoco sabrán gobernar los que, de entre ellos, serán elegidos para esa tarea. Si la población carece de ecuanimidad, sus gobernantes tampoco la tendrán, si la ideología que los guía es el interés y la ganancia, así procederán sus gobernantes. Ahora bien, para ser eficaz, la educación del carácter requiere algo más: un ejercicio de observación. Para poderlas dirigir, es importante que sepamos de dónde provienen las fluctuaciones del ánimo. La comprensión de la propia naturaleza nos remite a la observación de la propia mente, y esta es la enseñanza del budismo.

Por supuesto, no todo es exportable. Las antiguas doctrinas nacieron evidentemente en un contexto muy diferente del actual y sería ingenuo pensar que pudiesen aplicarse en su totalidad. Extraiga pues el lector de cada una de ellas lo que a su juicio pueda llevarnos a un mejor conocimiento de nuestra naturaleza y a revisar, a partir de allí, nuestros presupuestos y nuestro sistema de valores.

Habida cuenta de que, desgraciadamente, las enseñanzas de estas tres corrientes de pensamiento se convirtieron pronto en escuelas y estas, en religiones, me he limitado a ocuparme de sus inicios. Aunque haya conservado los nombres de las escuelas como título de las distintas partes de este texto, confieso que los *-ismos* me molestan. Ni las enseñanzas de Confucio fueron confucionistas, ni las de Laozi fueron taoístas, ni las de Siddhārta Gautama fueron budistas. Ninguno de ellos pretendió instituir un credo, ni mucho menos una religión, sino enseñar una vía de conocimiento práctico vinculada a una ética personal. Cuando al nombre de un maestro se le añade el sufijo *-ismo*, las enseñanzas se corrompen. En lugar de comprensión hay creencia, en lugar de métodos hay ritos, en vez de atención hay repetición, en vez de silencio hay plegaria. Bajo el amparo de los estandartes, el miedo no se cura, sólo se apacigua, y en vez de menguar, el yo sale fortalecido. Bajo los *-ismos* las ideas se transforman en ideologías y en torno a ellas se agrupan seguidores, se establecen ordenanzas y jerarquías, se instauran rituales, se escolariza la enseñanza. Seguidores y afiliados: los que siguen y los que forman fila. Las escuelas son tendenciosas; las religiones, perniciosas. Congelan el espíritu que le dio forma, cuando no lo pervierten.

No me ha interesado aquí detenerme en las derivaciones —o perversiones— religiosas de las doctrinas de las que me he ocupado. Que haya conservado los *-ismos* en las tres partes principales de este pequeño ensayo no es, por



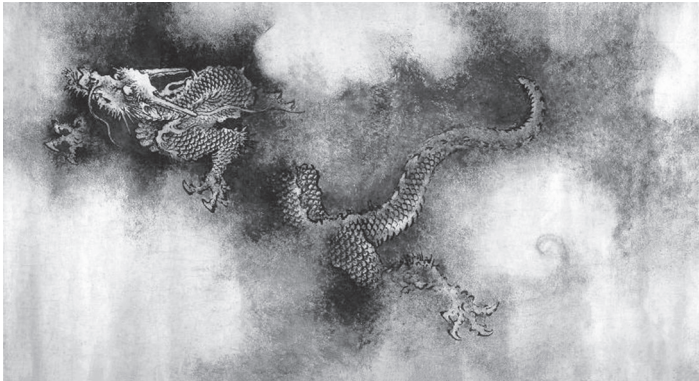
supuesto, en atención a ellas, sino a la evolución filosófica que también tuvo lugar a través del tiempo. Una doctrina es un sistema de conocimiento, no un sistema de creencias, y como tal ha de entenderse en su proceso y en sus transformaciones.

En este mismo sentido, si he omitido hacer uso de la mayúscula diacrítica para distinguir entre la acepción metafísica o teológica de ciertos términos y la común, es a conciencia. Por respeto a los traductores, las he conservado, como es lógico, en las citas. Sugiero, no obstante, que el lector las suprima en su lectura y, cuando el caso lo requiera, sepa averiguar por el contexto los distintos usos de los términos. Es tiempo de recuperar el equilibrio, tanto en el orden social como en el cosmológico, eliminando, en el orden lingüístico, las jerarquías que, por otra parte, como en este caso, no figuran inscritas en el idioma original. En el discurso así como en las ideas conviene recuperar la dignidad de lo pequeño.

Por último, he de advertir que este no es el libro de una especialista, y es, sin duda, una gran osadía hablar de territorios ajenos sin haber aprendido siquiera su idioma ni haber vivido entre su gente. Lo hago, en este caso, con la conciencia —y el entusiasmo— de que pensar desde otro lugar tiene una ventaja, y es que no le pasará como al insecto que no habiendo salido nunca del tarro de arroz en el que nació, cree (es un decir) que el mundo es arroz, y que esto quizás justifique en parte a quienes, como yo, se atreven a tal imprudencia. Les estoy, por ello, muy agradecida a los sinólogos, traductores y artistas que con su trabajo nos han dado a todos la ocasión de penetrar más a fondo en una cultura tan rica y compleja como la china. Agradezco especialmente a Anne-Hélène Suárez su atención y sus sugerencias.

Añadiré tan sólo que la mejor manera de proceder a la lectura de este ensayo es entendiéndolo como ficción. Ficción es, hasta cierto punto, toda interpretación de los

tiempos remotos. De Confucio y del *buddha* Gautama tan sólo tenemos una colección de fragmentos de dichos y hechos que, según se utilicen, darán un resultado diferente. De Laozi ni siquiera sabemos a ciencia cierta si existió, y otro tanto pasa con muchos de los autores de nuestra antigüedad. La Historia que contamos es siempre, inevitablemente, una reconstrucción. Lo que importa no es que sea verdadera, sino que sea útil.



---

## ¿Qué entendemos por sabiduría?

*A modo de introducción*

Tres corrientes de pensamiento intervinieron en la formación de la idiosincrasia del pueblo chino, dos de ellas (el confucianismo y el taoísmo) autóctonas; la tercera (el budismo), importada de India. Se le debe a Confucio la configuración de la primera: una filosofía política enfocada al bien social; a Zhuangzi [Chuang Tse] y al legendario Laozi [Lao Tse],<sup>1</sup> la segunda: una ética personal de mayor alcance que contemplaba los asuntos públicos desde la perspectiva de un orden universal. Aparentemente antagónicas, ambas escuelas lograron, no obstante, complementarse. Habiendo bebido del mismo cauce ancestral, ofrecieron dos importantes tejidos –político y social el primero, ético y cosmológico el segundo– a los que el budismo vino a añadir el respunte que faltaba: un método para el conocimiento de la conciencia. Hasta arraigar al unísono en el espíritu de la población, los tres sistemas se sucedieron en la historia de China con predominancia de unos sobre otros según la época y los intereses de los go-

1. Utilizo la transcripción fonética *pinyin* que es ahora la oficial. Para determinados nombres y conceptos, en su primera mención pondré entre corchetes la de Wade-Giles que nos resulta más conocida y que, por otra parte, está más adaptada a la pronunciación de las lenguas occidentales. La «d» del *pinyin*, por ejemplo, se pronuncia como «t», y «zh» se pronuncia «ch», por lo que, en cuanto a la pronunciación de la palabra, *tao* sigue siendo más correcto que *dao*, y Chuang, más que Zhuang.

bernantes, creando escuelas que se bifurcaron en múltiples ramales. Del origen sapiencial de estas tres corrientes y no tanto de sus derivas es de lo que pretendo ocuparme en este ensayo, por lo que conviene que, antes, aclare algunos puntos que suelen prestarse a confusión, como la relación de estos sistemas de pensamiento con las religiones que de ellos han podido originarse con el tiempo.

Cuando la enseñanza de un maestro se convierte en escuela, por lo general, su espíritu se empaña y, a no ser que llegue algún discípulo de más talante que remueva las aguas estancadas y restaure el cauce inicial o abra otro nuevo, a menudo, la enseñanza se pervierte y es frecuente, incluso, que termine convirtiéndose en ideología. Nada más contrario al espíritu del filósofo que la rígida repetición de preceptos. Nada más contrario, asimismo, que el interés personal que nos lleva a abrazar creencias en pro de una vida eterna. A la filosofía propiamente dicha no le compete el orden sacrificial. Pero es fácil que se terminen confundiendo los ámbitos cuando las escuelas pierden su independencia frente a los poderosos que se sirven de ellas para asentar o reforzar su poder. Nada hay que unifique más a un pueblo que un sistema de creencias que apacigüe el miedo a morir.

Si por religión entendemos un conjunto de creencias establecidas en torno a una supuesta revelación relacionada con una u otra divinidad y sostenida por una casta sacerdotal, no la hallaremos en China, y mucho menos en los orígenes sapienciales de las tres corrientes. Los cultos más antiguos de los que se tenga allí memoria estaban relacionados con la tierra, el río Amarillo, los vientos y los puntos cardinales,<sup>1</sup> las cuatro direcciones señalando el lugar, el cuadrilátero: el *templum* en el que, simbólicamente, se distribuyen los elementos. Luego, entre las

1. Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, 1997, pp. 51 y ss.

fuerzas naturales y cósmicas, estaba el mundo de los difuntos, en el que también habitan los ancestros: los primeros soberanos. Los ritos que les estaban dedicados tenían por función requerir su mediación. No eran dioses sino mediadores, más allá de los cuales tan sólo estaba, como instancia suprema, la ley que armoniza las fuerzas tanto en el orden cósmico como en el humano. Tanto el confucianismo como el taoísmo se enraízan en un tejido muy antiguo que tomó cuerpo en el *Libro de las Mutaciones*, un texto en el que no se expone ni una cosmogonía ni una religión sino una compleja y espléndida cosmología. Para Confucio esta vendría a ser la trama de su ética y su filosofía del gobierno –el respeto a las tradiciones será la urdimbre–; para el taoísmo, el punto de partida para el desarrollo de una cosmovisión en la que los distintos ámbitos de lo humano habrían de resolverse en el orden natural.

Ciertamente, tanto el taoísmo como el budismo llevaron aparejadas desde siempre ciertas prácticas que se han asociado, con el paso del tiempo, al carácter de aquellos lugares –monasterios fundamentalmente– que las han preservado. Me refiero a los ejercicios de aquietamiento propios de quienes deciden comprender la realidad invirtiendo la mirada o, dicho de otra manera, quienes en vez de contemplar el paisaje que ven a través de la ventana, deciden observar el cristal a través del cual lo contemplan. Los caminos interiores y sus prácticas no van necesariamente unidos a los sistemas de creencias que, si los han adoptado en algunos casos, ciertamente no los han inventado. Las creencias, por lo general, no facilitan el camino, más bien lo entorpecen.

Ejercitarse en esa observación implica cierto método, cierta *ascesis*. Un camino *ascético* no es otra cosa que un método (recordemos que la palabra griega *methodos* está compuesta de *meta*: «por medio de» y de *hodos*: «camino») que incluye una serie de ejercicios. *Ascesis* significa

simplemente «ejercicio». Las prácticas ascéticas —que en el cristianismo se conocen como «ejercicios espirituales»— son técnicas de autoobservación que todas las escuelas sapienciales de todas las tradiciones han practicado de una u otra forma, sin necesidad de divinidades de por medio. Eran, ante todo, métodos de silencio y aquietamiento que permitían lograr una comprensión no tanto intelectual como orgánica de la enseñanza. Los caminos ascéticos fueron practicados en India desde tiempos inmemoriales en las distintas escuelas del hinduismo, de las que el budismo procede. La mayor aportación del budismo a las escuelas chinas fue su experiencia metódica en la observación de los procesos mentales. Más psicológica que religiosa, pues, no se libró no obstante, ni en India, ni en China, de ser tergiversada.

Si el taoísmo y el budismo llegaron a considerarse religiones no es tanto porque fuesen caminos de perfeccionamiento de la propia conciencia como porque el objetivo de estos caminos suele malinterpretarse. Es fácil suponer que lo que se pretende lograr es algo así como el elixir de vida. Los seres humanos siempre han tenido la necesidad de ampararse en una instancia superior que los libere del miedo a morir y les dicte las pautas a seguir. La cuestión de la inmortalidad fue clave en la progresiva deformación de las enseñanzas sapienciales. Con la influencia del budismo tántrico y el chamanismo proveniente del Tíbet y del sur de China y la protección de los gobernantes que la favorecieron por estrategia o por sus personales inclinaciones, la búsqueda de la inmortalidad se convirtió en el objetivo de las principales ramas del taoísmo, lo cual no deja de ser curioso, puesto que la idea de una inmortalidad personal entra en clara contradicción con los fundamentos de ambas escuelas. En el universo taoísta donde nada hay que no esté en perpetua transformación, ¿cómo conciliar el proceso de las mutaciones con la permanencia de una entidad personal? Si todo lo que hay está en cons-

tante devenir, ¿qué o quién podría permanecer? Pero también, ¿cómo puedo morir si formo parte del proceso? La cuestión es ¿qué es eso que no muere? Con respecto al budismo la idea de la inmortalidad resulta aún más inverosímil puesto que el principal objetivo es, explícitamente, tomar conciencia de la irrealidad del yo. Para el budismo, en efecto, la persona es una corriente de partículas que aparecen y desaparecen, algo así como una trayectoria o flujo de energía que va modificándose en una cadena de acción infinita. ¿Cómo imaginar, pues, de nuevo, una entidad permanente? ¿Cómo no entender que incluso la propia muerte resulta ser un espejismo?

La interpretación de los caminos interiores como caminos de inmortalidad resulta ser poco más que un gran equívoco del que pocas escuelas se libraron. «Voy a enseñaros el estado de no-muerte», decía Gautama, el *buddha*, y su enseñanza versaba sobre la supresión de los deseos. Sin embargo, también en ella quisieron hallar un paraíso y la palabra *nirvāṇa*, que literalmente significa «no agitación», se convirtió en un Más-allá. ¡Con qué facilidad se tergiversan las palabras! Y ¡con qué prontitud se cierran las sendas poco transitadas!

Tanto el taoísmo como el budismo fueron propuestas o vías de conocimiento de la naturaleza del universo y de lo humano, métodos para la abertura de otros estados de conciencia o, simplemente, la conquista de una lúcida ignorancia. Nada que ver, pues, con las creencias, que cuando se introducen en estos lugares, de inmediato los pervierten.

Poco tendría que ver también, por otro lado, la vertiente práctica de estas corrientes con la filosofía si esta se entiende exclusivamente, como ha sido el caso en la filosofía occidental, como discurso teórico, lo cual es bastante absurdo considerando el hecho de que, como afirmaba Kant, los conceptos sin experiencia son vacíos. Hagamos de recordar aquí el origen griego de la palabra filoso-

fía como amor (*filo*) a la sabiduría (*sophía*). Un amor que es un tender-hacia el conocimiento, una inclinación, en definitiva, un camino. El *philosophos* es, pues, aquel que emprende un camino, lo cual no ha de confundirse con la elaboración de los sistemas racionales que de sus palabras deriven. El conjunto de esos sistemas es el que conforma, sin embargo, la «historia del pensamiento» que se nos enseña en Occidente, y es también lo que les ha permitido a nuestros académicos suponer que la filosofía era una forma de pensamiento exclusivamente europea. Todo saber de experiencia anterior o incluso paralelo al rescate del platonismo por parte de la escuela de Atenas y la cristianización de los principios aristotélicos fue considerado prehistoria.

Fruto de una ceguera etnocéntrica o, simplemente, de la desidia ante la perspectiva del esfuerzo que supone acercarse a un inmenso fondo bibliográfico que pudiese hacer tambalear mínimamente sus propios sistemas, nuestros intelectuales obviaron igualmente los desarrollos discursivos que tuvieron lugar a partir de otros presupuestos que no fuesen los suyos. Es bastante frecuente aún, en nuestros recintos académicos, oír las voces de quienes, en pos de Hegel, niegan que el ejercicio de la racionalidad discursiva pudiese haber existido en otras tradiciones que no fuesen herederas de Grecia.

No es en absoluto cierto que no se hubiesen elaborado, en China tanto como en India, sistemas discursivos de igual envergadura que los que se dieron en Europa. Lo que sí es cierto es que la filosofía que resultó cristiana difícilmente podía tolerar un pensamiento cuyos presupuestos iniciales fuesen distintos de los propios. A partir de Parménides, los griegos empezaron a pensar a partir de un concepto: el «ser» (y su negación racional: el «no-ser»), un verbo que al transformarse en sustantivo convertiría el mundo en un conjunto de seres determinados, idénticos a sí mismos y, como tales, pensables. A partir de



allí todo, en su universo, se detuvo. La realidad se dividió en cosas existentes definidas por sus nombres, cosas «identificables»: semejantes a sí mismas y, por tanto, verificables, la idea de verdad decantándose así, desde sus inicios, en el crisol gramatical de las lenguas indoeuropeas. También es cierto que los griegos trataron de pensar a partir de cero y no sobre cimientos tradicionales o religiosos predispuestos. Pero, en esto, la filosofía europea no siguió precisamente a los griegos. Si por filosofía nos referimos a una investigación racional que inicie su andadura poniendo entre paréntesis las ideas heredadas de otros ámbitos, la primera en tener que excluirse habría de ser sin duda la filosofía de Occidente, que al cristianizarse cerró la puerta de la honestidad intelectual abierta por los griegos. Entre el talante inicial de griegos y la filosofía europea de hasta mediados del siglo xx se extiende un ancho abismo teológico cuyas dos vertientes, teísmo y ateísmo, no son sino dos caras de la misma moneda. Ni siquiera el propio Descartes logró salvarlo más allá de su *cogito*. Entender la filosofía como *epojé* radical—lo cual suscribo—equivaldría a reducir su historia europea a muy poca cosa aparte de la lógica de Aristóteles o el *Tractatus* de Wittgenstein.

Suponer, por otra parte, que no existiera en otras culturas una escolástica tan valiosa o más que la europea es síntoma de un etnocentrismo tan sólo atribuible a la ignorancia que hemos acariciado durante siglos. Las discusiones filosóficas fueron una práctica común entre los siglos iv y ii a.n.e. tanto en el reino de Gandhara, en el Imperio persa, en universidades como la de Nālandā, en India, y por supuesto en China, en sus múltiples centros de estudio y escuelas de traductores. Fueron famosas allí, durante los Reinos Combatientes, las controversias que tuvieron lugar entre los distintos herederos de los letrados (los *shi* o funcionarios estatales) de la época anterior: confucianos, legistas (hábil retóricos al servicio del po-

der), lógicos o nominalistas (preocupados por la relación entre realidad y lenguaje) y taoístas. Las escuelas de pensamiento se multiplicaron en China a lo largo de la historia y en ellas no faltaron los debates, ni el uso de la lógica deductiva, ni la retórica, ni el cuestionamiento del lenguaje, ni siquiera las derivas sofísticas. Los monasterios budistas se ofrecían como lugares de retiro donde también se celebraban encuentros y debates entre pensadores de las distintas tendencias.

La diferencia entre la tradición indoeuropea y la china no radica, pues, en la capacidad de sistematización teórica, sino más bien en la manera que cada una tiene de concebir el mundo. Nuestra palabra «concebir» (*concipere*) significa originar en el cuerpo, y resulta curioso que un pueblo tan alejado de las lenguas románicas supiese expresar, mejor que cualquier otro, la corporeidad del pensar. En el imaginario chino, no hay ningún espíritu distinto de la materia, lo que hay es sopro (*qi*), un sopro que en su corriente, en su trayecto, adopta formas diversas. No hay lugar, en el imaginario chino, para las dualidades a las que somos aficionados en Occidente. No hay dualidades, sino relaciones, mutaciones, transformaciones. Fuerzas opuestas –*yin* y *yang*– de un mismo sopro que, en continuo movimiento, interactúan y se transforman la una en la otra. Mutaciones. Ritmo. Relaciones. El pensamiento chino no se sostiene sobre conceptos, sino en la observación de la naturaleza cambiante y cíclica del universo. Observación del sopro, sus trayectorias, sus evoluciones, sus modulaciones, en las formas concretas. El universo es orgánico, en él nada es inerte. El conocimiento, por tanto, no es, no puede ser intelectual en el sentido en que solemos entender esta palabra. Conocer es igualmente un proceso orgánico. La inteligencia es física, el pensamiento es cuerpo y, en tanto que cuerpo, se activa al contacto con el mundo. El conocimiento es camino, conocer es estar en camino. Este era precisamente el

significado de la antigua palabra *dao*, previo al sentido cosmológico que le atribuyeron los taoístas. El *dao* era la vía: el camino, el caminar, y también el habla, de modo que el *dao* era, ante todo, un modo de proceder, una forma de actuar. Al chino nunca le ha interesado edificar mundos de ideas que resultasen inútiles a efectos prácticos. El camino va haciéndose a medida que caminamos por él, dijo Zhuangzi muchos siglos antes de que lo escribiera Antonio Machado. Esta es también la razón por la que, al sinizarse, el budismo –de raíz indoeuropea– perdiese gran parte de su caudal especulativo y le otorgase, en cambio, más valor a la experiencia inmediata. Esto no hace la filosofía menos filosofía, simplemente le devuelve la conciencia de su razón primera: la concordancia de la acción con la necesidad. Práctica antes que epistémica, la filosofía en sus inicios es una ética: el intento de paliar el olvido de las leyes que intuitivamente todo animal conoce. Una ética y un saber: la recuperación de un conocimiento que antes de racionalizarse ha de intuirse: percibirse.

El legado de Confucio, de Zhuangzi, de Laozi o de Huineng es aquel del filósofo en su sentido originario: el conocimiento como un tender-hacia, nunca cerrado, nunca concluido. El filósofo como aprendiz y como caminante. Un camino que nunca se anda sin el cuerpo, siempre en un medio, por tanto, y en relación con él. En este contexto y con el convencimiento de que ni el «ser» ni los dioses eran necesarios es como quiero reivindicar aquí la palabra «sabiduría», como resultado de la actividad de una conciencia-cuerpo, una organicidad del pensar que la convierte en una forma de la sensibilidad.