

ZHUANGZI, ¿UN CONTEMPORÁNEO? SUJETO Y ACONTECIMIENTO EN LA INTERPRETACIÓN DE JEAN-FRANÇOIS BILLETER

Héctor González Castaño

National Chengchi University

Research Center for Chinese Cultural Subjectivity in Taiwan

RESUMEN

El presente artículo analiza la lectura del *Zhuangzi* que propone Jean-François Billeter desde la perspectiva de las nociones de “sujeto” y “acontecimiento”. Si bien estas permiten al sinólogo suizo reivindicar el valor contemporáneo del *Zhuangzi*, también conllevan el riesgo de reproducir ciertos esquemas esencialistas sobre lo “chino” y lo “occidental” contra los que Billeter se muestra siempre crítico. Así como en su análisis de la caracterización de la subjetividad en el *Zhuangzi* el sinólogo proporciona un marco adecuado para el desarrollo de

una reflexión filosófica transcultural, su concepción de la historia y, en particular, de la historia china, resulta contraproducente. Esto se manifiesta en el momento en que propone una teoría formal del acontecimiento basada en San Pablo y Alain Badiou mediante la que, en lugar de situar la “universalidad” del *Zhuangzi* en el contexto de su producción y de su recepción, produce una interpretación del texto que desborda el marco crítico de su reflexión sobre la subjetividad.

¿Qué lugar está llamado a ocupar el *Zhuangzi* (《莊子》) en la actual redefinición de las fronteras del pensamiento? Tanto fuera como dentro de los países sinohablantes observamos un intenso esfuerzo por reinterpretar el legado filosófico de la antigüedad china. La filosofía “taoísta” en general y el *Zhuangzi* en particular —texto inclasificable donde los haya— podrían jugar hoy en el mundo un papel análogo al

del confucianismo en la Europa del siglo XVIII. Poniendo en jaque convicciones arraigadas acerca de las fronteras y la historia del pensamiento chino, el *Zhuangzi*, colección de escritos de estilo heterogéneo, ha ido trazando su propio camino hasta llegar a un presente que en principio no es el suyo.

En los últimos años, la recepción francófona de este texto se ha mostrado especialmente fecunda al abordarlo como una filosofía viva. Se trata de leer el *Zhuangzi* no como un clásico, sino como un contemporáneo. ¿Pero cómo entender la “contemporaneidad” de este texto? ¿Se debe obviar la distancia que nos separa de su lengua y de la época en que fue escrito (entre los siglos IV y III a. C.)? Me centraré en un caso paradigmático de esta recepción: la del filósofo y sinólogo suizo Jean François Billeter. Su lectura del *Zhuangzi* ha suscitado importantes debates en China, Taiwán y Europa, y no sin razón: la interpretación de Billeter afirma la necesidad de reinventar los presupuestos del encuentro entre la filosofía europea y el pensamiento chino. Desde la publicación de sus *Lecciones sobre Zhuangzi* en 2002¹, Billeter ha ido desgranando diferentes aspectos de una lectura que ve en el texto chino el lugar de invención de un pensamiento crítico y de vocación universal en ruptura con los tópicos sobre la antigüedad pre-imperial. *Crítico*, porque el *Zhuangzi* contribuye a deshacer la imagen monolítica que China se ha dado a sí misma y que Occidente no ha dejado de reproducir con fascinación². *Universal*, porque el programa del *Zhuangzi* inte-

[1] Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (París: Éd. Allia, 2015 [2002]), en adelante citado como “*Lecciones*”. Existe una traducción española, *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi* (Madrid: Siruela, 2003, trad. de Anne-Hélène Suárez Girard), aunque en el presente artículo me referiré a la versión francesa, de la que proporciono mi propia traducción. El libro reúne cuatro lecciones que Billeter impartió en el Colegio de Francia en 2000.

[2] En *Contre François Jullien* (París: Allia, 2014 [2006]), Billeter carga contra la larga tradición de comentaristas chinos y sinólogos occidentales que, refugiándose en la supuesta idiosincrasia del llamado “pensamiento chino”, se niegan a tomar

rroga a partir de recursos que le son propios el “problema filosófico por excelencia, que también es la primera cuestión política: la de la naturaleza propia de lo humano más allá de las diferencias históricamente observables y de la mejor organización política que pudiera darse”³.

Dos de los aspectos de esta lectura crítica sirven de nexo entre los diferentes textos de Billeter: el descubrimiento de una *subjetividad* que el texto chino *muestra*, aunque no conceptualiza, y el esbozo de una *teoría del acontecimiento*. “Sujeto” y “acontecimiento”: estos dos conceptos condensan la contribución filosófica de Billeter, cuyo trabajo de reinterpretación ataca en su raíz la doble autoridad de la sinología académica y de los comentaristas chinos. Billeter denuncia la manera en que tanto unos como otros reprimen la fuerza emancipadora del *Zhuangzi*. Frente a ello, el sinólogo quiere hacer valer este texto como prueba de que China no está atada a ninguna esencia autoritaria y que en su historia han tenido cabida pensadores que expresan deseos de resistencia, emancipación, libertad y autonomía. “Sujeto” y “acontecimiento” son por lo tanto dos claves para interrogar la “actualidad” del *Zhuangzi*, lo que me gustaría llamar la “paradoja de su contemporaneidad”.

¿Por qué hablar de “paradoja”? En la introducción a sus *Estudios sobre Zhuangzi*, Billeter empieza con una advertencia: “cuidémonos de

“la unidad innata de la experiencia humana” como punto de partida de la interpretación de los textos (80, mi propia traducción). El principal objeto de la crítica de Billeter es lo que llama la “China filosófica”, es decir, una imagen fascinante y enigmática de China que reproduce y justifica la interpretación que el poder chino ha intentado dar siempre de sí mismo: “A menudo me he preguntado si la fascinación que China ejerce sobre ciertos espíritus europeos, por lo general conservadores, no guarda relación con el hecho de que China constituye desde comienzos del imperio un universo cultural cerrado cuya virtud particular ha consistido en ocultar esta clausura” (*Études sur Tchouang-tseu*, París: Allia, 2016 [2004], 99, en adelante citado como “*Estudios*”, mi traducción).

[3] Jean François Billeter, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie* (París: Allia, 2010), 42, mi traducción, en adelante citado como “*Notas*”. En este texto, Billeter trata de profundizar en algunas de las cuestiones que se le plantearon durante su visita a Taiwán en 2009.

leerlo como un libro de hoy en día” (*Estudios*, 7). En primer lugar porque no es un “libro”, entendido como un volumen de un estilo homogéneo y guiado por una intención autoral, individual o colectiva. Pero Billeter no se limita a recordarnos algo bien sabido, que en el *Zhuangzi* conviven perspectivas muy distintas. Su advertencia se refiere también a la temporalidad que crea la lectura de este texto: “Cada sección es una obra en sí que exige que se le aprecie por sí misma y sólo se libra con el tiempo. La brevedad de la mayoría de ellas no es un signo de pobreza, sino un efecto de su concisión” (*ibidem*). Una idea de la que también se hace eco en las *Lecciones*: “Se necesita aprender a leer la prosa de Zhuangzi. Se necesita tiempo para medir su verdadero alcance y discernir su cualidad distintiva” (*Lecciones*, 73).

El *Zhuangzi* marca su propio ritmo y crea su propio tiempo. Sin embargo, en la introducción a los *Estudios* Billeter afirma también que sus traducciones “hacen de Zhuangzi el *contemporáneo* que no es para el lector chino” (9). Mientras que este depende del complejo aparato de notas y comentarios que tratan de dar cuenta de un texto ya de por sí difícil, el traductor “debe determinar en cada momento el sentido que da al texto y debe expresar ese sentido por los medios que le son propios. La distancia que separa a las dos lenguas le obliga a recrear la obra – y le da la libertad de hacerlo” (*ibidem*). Dicho de otro modo, el problema de la contemporaneidad del *Zhuangzi* pasa por la traducción. Pero, ¿cómo determinar el sentido si no es por referencia al tiempo que el texto exige que nos tomemos leyéndolo? ¿Cómo “extraer el pensamiento de los autores sin preocuparse del texto chino” (*ibid.*, 10)? Lo que de aquí se desprende es la relación paradójica entre la lengua y el tiempo del texto y la universalidad o transparencia de su mensaje. Las nociones de “sujeto” y “acontecimiento” permiten exponer esa paradoja. Lejos de ver en ella un obstáculo, Billeter la cultiva como una

de las más preciosas aportaciones del *Zhuangzi* a la tarea del pensar en nuestro tiempo.

1.- LA SUBJETIVIDAD EN EL ZHUANGZI

LOS REGÍMENES DE ACTIVIDAD

Empecemos por el sujeto. Es difícil obviar las enormes dificultades textuales que supone la lectura y el comentario del *Zhuangzi*. ¿Qué justifica entonces su reivindicación como un texto de valor y vocación universales? Billeter, que no minimiza el desafío lingüístico que supone acercarse al texto original, considera sin embargo que buena parte de su oscuridad se disipa al tomar la experiencia humana como punto de partida. Lejos de postular verdades más o menos generales, el *Zhuangzi* de Billeter describe la experiencia que nos es más inmediata. El maestro Zhuang no es un filósofo, su libro tampoco propone un credo o una ciencia. El *Zhuangzi* no es sino una colección de “descripciones precisas y verificables” (*Lecciones*, 127). Razón de más para quitarle la etiqueta de clásico del taoísmo o del “pensamiento chino”.

¿Descripciones de qué? De la actividad del sujeto, del *sujeto como actividad*. Un ejemplo clásico es la historia del carnicero Ding, que despieza el cuerpo de una vaca con tal agilidad que pareciera que la carne, huesos y articulaciones del animal no opusieran ninguna resistencia. Tras recibir el elogio del Príncipe Wenhui, Ding detalla los secretos de su arte:

始臣之觸牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目親，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軻乎！良庖歲更刀，割也；族

庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於
砢。⁴

“Cuando empecé a ejercer mi oficio veía la res entera ante mí. Tres años después ya sólo veía partes. Hoy salgo a su encuentro con el espíritu y sin verla con los ojos. Mis sentidos ya no intervienen, mi espíritu actúa como le place y sigue por su cuenta los lineamentos de la res. Cuando mi filo corta y separa, lo hace siguiendo las fisuras y las grietas que se le aparecen. No toca las venas, ni los tendones, ni el envoltorio de los huesos ni, por supuesto, los huesos mismos.”
(*Lecciones*, 16-7)⁵

Ding describe un proceso de aprendizaje: el paso de una serie de movimientos meditados y costosos a un *gesto* completo que se realiza con una eficacia perfecta y sin intervención del pensamiento. En un primer momento la acción es un conjunto de movimientos conscientes pero al transformarse en gesto se vuelve inconsciente. A las diferentes modalidades de la acción Billeter las llama “regímenes de actividad”, de la misma manera en que se habla de “regímenes de un motor, es decir de los diferentes ajustes de los que puede ser objeto, produciendo relaciones diferentes y efectos de potencia diferentes” (*Lecciones*, 43). Otra definición: los regímenes son “las diversas formas de nuestra actividad, tal y como las sentimos en nosotros mismos, así como sus relaciones y sus combinaciones” (*Notas*, 15). Ding describe varios niveles de perfección de un mismo régimen de actividad. Mientras que en un primer momento la acción se produce de acuerdo con intenciones y

[4] Guo Qingfan 郭慶藩 y Wang Xiaoyu 王孝魚, eds., *莊子集釋* [*Colección de comentarios del Zhuangzi*] (Taipéi: 萬卷樓, 2007), 131.

[5] Aunque existen traducciones castellanas del texto, en este artículo me baso en las de Billeter para poder exponer con mayor claridad los detalles de su interpretación.

decisiones conscientes del agente, al cabo de los años “la actividad se transforma y pasa a un régimen superior” (*Lecciones*, 17)⁶.

El personaje de Ding nos ayuda a comprender el concepto de sujeto en el *Zhuangzi* de Billeter. El sujeto se encuentra siempre inmerso en alguna forma de actividad pero también es capaz de pasar de un régimen a otro y de perfeccionar la eficacia de su acción. Ding no sólo ha aprendido a no intervenir en la acción de la mano y el cuchillo, sino que también es capaz de contemplar su propia actividad o de suspenderla para responder al elogio del príncipe, pasando de un régimen de actividad corporal al régimen del lenguaje. Lo que realmente interesa a Billeter son *los cambios de régimen*, pues son estos los que *muestran* la existencia del sujeto como aquello que subyace en cada momento.

Esta concepción del sujeto no resulta de la primacía del yo sobre la vida física ni de la afirmación de una autoconciencia. De hecho, la conciencia de sí no es más que un efecto derivado del sujeto concebido como actividad (cf. *Un paradigma*, 22-23 y 46-47). El sujeto activo no es estrictamente hablando un agente; con mucha frecuencia es paciente de su propia actividad. Y es que esta incluye también actos que no son conscientes ni orientados a la obtención de fines definidos. El carnicero Ding pasa de practicar un arte o una técnica (*jì* 技) a obedecer a un *dào* 道 libre de toda proyección consciente: “lo que me interesa es el *dào* o funcionamiento de las cosas, no la simple técnica” (臣之所好者道也，進乎技矣, cf. *Lecciones*, 16). Su actividad no responde a una finalidad exterior, sino que vale por sí misma: “mi espíritu actúa como le place y sigue por su cuenta los lineamentos de la res”.

De acuerdo con Billeter, la acción así entendida obedece a la “necesidad”, un término con el que el sinólogo se refiere a otras expresiones

[6] Billeter comprende la perfección como resultado de la actividad, de acuerdo con Spinoza en su *Ética*, V, proposición 40. Cf. Jean François Billeter, *Un paradigme* (Paris: Allia, 2016 [2012]), 60, mi traducción, en adelante citado como “*Un paradigma*”.

del *Zhuangzi*, como *mìng* 命 (cf. *Lecciones*, 28) o, como indicaré más adelante, *bù dé yǐ* 不得已. Por “necesidad” se entiende la ignorancia e inconsciencia que acompañan a la actividad perfecta: aquella en la que la obtención de ciertos fines no influye en su ejecución. Desde la perspectiva de la actividad perfecta, la “necesidad” es en realidad “espontaneidad” o, dicho de otro modo, “libertad”. En el caso de Ding, su gesto es tan perfecto que se ejecuta solo. Según Billeter, “cuando el dominio del gesto me permite separarme de él interiormente, mientras lo ejecuto puedo observarlo por dentro” (*Un paradigma*, 17). El relato de Ding da cuenta de esta disociación que nos permite observar nuestra propia actividad cuando esta se ejecuta de acuerdo con su propia necesidad, independientemente de nuestras intenciones o deseos conscientes.

Para comprender el valor de esta “necesidad”, crucial para el proyecto emancipador de Billeter, debemos comprender su definición del sujeto como *cuerpo y unidad*. En primer lugar, Billeter identifica el sujeto activo con el “cuerpo”, “entendido no como cuerpo anatómico o cuerpo objetivo, sino como la totalidad de las facultades, recursos y fuerzas, que nos son conocidos o desconocidos, y que cargan con nuestra actividad” (*Lecciones*, 50)⁷. El cuerpo constituye “un mundo sin límites discernibles en el que la consciencia a veces desaparece y a veces se separa en grados variables según los regímenes de nuestra actividad” (*ibid.*, 117). El cuerpo no es una propiedad del sujeto activo, sino el sujeto mismo, que no es ni *res cogitans* ni *res extensa*, sino actividad. De esto se sigue una segunda característica: el sujeto no es un timonel unido a un cuerpo concebido como navío, como en Descartes, sino la “unidad” resultante de la confluencia de fuerzas diversas, conocidas y desconocidas, en torno a la acción. El cuerpo no es ni más

[7] Para explicar el valor de las fuerzas desconocidas o inconscientes, Billeter recurre a menudo al modelo de la hipnosis (cf. por ejemplo *Estudios*, 16-22) y no al psicoanálisis, al que considera deudor del dualismo cartesiano (cf. *Lecciones*, 119-120).

ni menos que actividad (*Un paradigma*, 13), en ella consiste su unidad (*Estudios*, 81).

La necesidad de lo que Billeter denomina “régimen de actividad superior” radica pues en el carácter eminentemente corporal de la subjetividad. Las intenciones, deseos conscientes o fines de un sujeto son sólo algunos de los elementos de una unidad en la que también tiene cabida la acción de fuerzas desconocidas. Como hemos visto, los gestos que obedecen a la necesidad no son conscientes. Esta distinción entre actividad calculada y actividad necesaria se hace eco de una dualidad fundamental en el *Zhuangzi*: la que se establece entre lo humano (*rén* 人) y lo celeste (*tiān* 天). Los actos celestes son necesarios y eficaces, los actos humanos contingentes e ineficaces (*Estudios*, 104-105).

Ambos modelos de acción conviven, inevitablemente, pero el paso de uno a otro responde a una lógica enigmática: si el acto celeste depende de la “necesidad” y de la acción involuntaria, ¿qué cuerpo humano es capaz de contenerlo abstrayéndose de deseos e intenciones? ¿Qué gesto revela al llamado “humano verdadero” (*zhēn rén* 真人)? En un libro dedicado al arte chino de la escritura, Billeter presenta la pincelada caligráfica como un ejemplo de acción perfecta⁸. La eficacia de una pincelada coincide con la suspensión del cálculo: un gesto caligráfico es impredecible, no se puede programar ni imaginar de antemano. La belleza del resultado refleja la necesidad que ha guiado su ejecución: *la pincelada es un acontecimiento*. Cuando realizamos un gesto, la intención que nos guía no preexiste como una idea previamente formada que dictaría la ejecución subsecuente de la acción: la intención acompaña y se confunde con el gesto. El gesto tampoco es una coordinación consciente de movimientos musculares, sino que es de una serie dispar de movimientos de la que, llegado cierto nivel de perfeccionamiento, surge el gesto: la pincelada, la ejecución de una

[8] Jean François Billeter, *L'art chinois de l'écriture* (Milán: Skira, 2005), 162-163.

pieza musical o algo tan sencillo como echar agua en un vaso. Lo que Ding describe con respecto de su oficio es aquello por lo que tiene que pasar un niño para realizar una acción en apariencia tan banal como servirse de una jarra sin derramar el agua. El surgimiento de un gesto es siempre “un acontecimiento, un comienzo” (*Un paradigma*, 15).

ACTIVIDAD Y VISIÓN: EL DESCUBRIMIENTO FENOMENOLÓGICO DE LA SUBJETIVIDAD

Pero aún cabe avanzar más en la comprensión de esta unidad enigmática que, entre necesidad y contingencia, perfección del gesto y cálculo finalista, configura el concepto de sujeto activo. En el breve espacio de este artículo no me es posible situar la lectura de Billeter en contraste con otras interpretaciones de la subjetividad en el *Zhuangzi*. Entre los dos polos de una lectura idealista, las de los filósofos Hsu Fukuan 徐復觀 o un Lao Sze-kwan 勞思光 por ejemplo, y de otra atenta a la negociación material entre el sujeto y su entorno, por ejemplo las del sinólogo francés Romain Graziani o la filósofa española Mercedes Valmisa⁹, la de Billeter constituye un punto intermedio construido sobre un equilibrio teóricamente frágil pero dotado de gran fuerza interpretativa. Al identificar al sujeto con el cuerpo y al cuerpo con la actividad, Billeter se aleja de una interpretación de corte idealista. Sin embargo, a la hora de explicar por qué el sujeto es también una unidad, el sinólogo se basa en un esquema fenomenológico clásico en

[9] Cf. Lao Sze-kwang, 新編中國哲學史 [*Historia de la filosofía china, nueva edición*], 4.^a ed. (Taipéi: 三民, 2018), 245-270; Hsu Fu-kuan, 中國藝術精神 [*El espíritu artístico en China*] (Taipéi: 台灣學生書局, 1966), 45-143; Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (París: Gallimard, 2006), 74-76; Mercedes Valmisa, “The Happy Slave isn’t Free: Relation Autonomy and Freedom in the *Zhuangzi*”, *Philosophy Compass*, pendiente de publicación. Para un análisis de las diferentes interpretaciones del rol de la subjetividad en el *Zhuangzi*, cf. Chan Kang 詹康, 爭論中的莊子主體論 [La disputa sobre la subjetividad en el *Zhuangzi*] (Taipéi: 台灣學生書局, 2014).

el que la subjetividad se descubre mediante una suerte de reducción trascendental tras la cual la actividad fundamental del sujeto aparece como visión separada de la sensibilidad.

¿Por qué necesita Billeter dar un fundamento a la unidad del sujeto? ¿Haciendo eso no desdibuja su propia lectura del *Zhuangzi* como catálogo de descripciones de la experiencia inmediata? El problema es que, si bien los cambios de régimen permiten *mostrar* el lugar de la subjetividad, aún es necesario *reconocer* ese lugar *como una unidad* y no como una confluencia aleatoria de fuerzas activas. Con el fin de avanzar en esta dirección Billeter otorga una función preeminente al régimen de actividad de la visión.

Para ello Billeter se basa en un léxico proveniente del *Zhuangzi*, el de *míng* 明, que el sinólogo traduce y declina según un modelo latino o francés: el de la vista, la visión e incluso la “videncia”, haciéndose eco de la acepción de Rimbaud en sus famosas *Cartas del vidente*. La visión no es un régimen de actividad entre otros, sino una forma suprema de la actividad capaz de dar cuenta de lo que subyace entre cada cambio de régimen. Aunque Billeter no lo dice explícitamente, la visión constituye el *medio* que permite pasar de la descripción de lo infinitamente cercano (una suerte de fenomenología descriptiva combinada con un estilo de análisis que se inspira explícitamente en Wittgenstein) al descubrimiento de una esfera de aspecto “trascendental” (en el sentido que la fenomenología de Husserl da a este término), en la que el sujeto aparece como origen del sentido.

Es cierto que Billeter se queja a menudo de la incapacidad de la fenomenología para dar cuenta de formas de actividad no intelectuales, como la del cocinero Ding (cf. *Lecciones*, 42). Sin embargo, en su comentario detallado de los primeros pasajes del segundo capítulo del *Zhuangzi* (“Discurso sobre la igualdad de las cosas” o *Qí wù lùn* 齊物論), la lectura de Billeter presenta evidentes similitudes con el método

y objeto de la fenomenología trascendental. Consideremos un fragmento de la traducción que propone Billeter:

南郭子綦隱几而坐，仰天而嘘，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」¹⁰

“Apoyado en su reposabrazos y con la mirada perdida en el espacio, Nanguo Ziqi se vaciaba suavemente de su aliento; le parecía haber perdido el cuerpo.

¿Cómo es posible? le preguntó después Yancheng Ziyong, que estaba a su servicio y permanecía de pie ante él; ¿de verdad se puede hacer del cuerpo algo parecido a la madera muerta y del espíritu algo parecido a la ceniza? Te he visto a menudo apoyado en tu reposabrazos, pero nunca de esta forma.

Haces bien en plantear esta pregunta, le respondió Ziqi. ¿Te has dado cuenta de que hace un momento había perdido mi yo? Ya has oído las flautas humanas, pero probablemente no las flautas terrestres. Y si has oído las flautas terrestres, con toda seguridad no has oído nunca las flautas celestes.” (*Estudios*, 117-118)

En su interpretación de este pasaje Billeter insiste en dos aspectos. En primer lugar, la actividad en la que se encuentra Nanguo Ziqi y que le hace perder su cuerpo es de tipo meditativo. Lo que Ziqi ha alcanzado es un régimen de actividad perfecto, basado en la visión, que le permite observar el mecanismo interno de su subjetividad. En segundo lugar, los tres tipos de música descritos, la humana, la terrestre y la celeste, se refieren a diferentes actitudes ante los fenómenos. Mientras

[10] Guo y Wang, 莊子集釋, 49, 51.

que en la música humana el sujeto es una cosa entre las cosas, de las cuales toma una primera distancia con la música terrestre, al escuchar la música celeste la subjetividad se desvela como origen de los fenómenos.

El esquema interpretativo de Billeter reproduce las diferentes etapas del método fenomenológico. Cada cambio de régimen de actividad es una especie de reducción. El paso se produce entre una reducción psicológica (música terrestre), que no pone en cuestión la pertenencia al mundo del sujeto, y una reducción trascendental, en la que la tesis de la existencia del mundo queda en suspenso¹¹. Son muchos los detalles de la interpretación de Billeter que confirman su parecido con la fenomenología de Husserl: desde la idea según la cual la experiencia de la tranquilidad es “acósmica” (es decir, en términos fenomenológicos, que implica la reducción del mundo; cf. *Estudios*, 129) hasta el descubrimiento de la subjetividad como “origen de los fenómenos”. La manera en que Billeter interpreta el *wù zhī chū* 物之初 del capítulo *Tián zǐ fāng* 田子方¹², como “origen de los fenómenos” y no “origen de las cosas”, demuestra su intención de sustraer al sujeto del *Zhuangzi* de toda posición ontológica (del tipo “el sujeto como creador del mundo”) y comprenderlo a partir de su disposición fenomenológica (el sujeto como *origen del sentido* de los fenómenos).

Al interpretar la actividad con que se abre el “Discurso sobre la igualdad de las cosas” como una suerte de meditación, Billeter nos previene contra algunas de las connotaciones a menudo asociadas a esta práctica. La meditación se entiende como un ejercicio de detención que conduce a la suspensión “no de toda actividad consciente,

[11] El libro *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986) de Javier San Martín Sala proporciona un resumen claro de las diferentes etapas.

[12] Guo y Wang, *莊子集釋*, 780.

sino de toda actividad consciente intencional” (*Estudios*, 125)¹³. En la medida en que entiende esta actividad como suspensión, la lectura de Billeter nos permite descubrir a Zhuangzi como un fenomenólogo *ante litteram*. El pasaje citado nos invita a una práctica de la meditación/reducción que nos conduce hasta nuestra realidad primera, fuente tanto de nuestra subjetividad como del sentido del mundo y las cosas. El sujeto se presenta como “comienzo de los fenómenos” (*Lecciones*, 96), “surgimiento creador” (*Notas*, 39-40) y poder de manifestación primero que, al practicar la meditación, puede observar la aparición del mundo como manifestación pura (*Estudios*, 130-133). La interpretación de otros motivos célebres del *Zhuangzi*, como el “sentarse en el olvido” (*zuò wàng* 坐忘), va en la misma dirección: se trata de descubrir la visión como régimen de actividad superior que nos permite observar tanto el mundo circundante como nuestra vida psíquica sin intervenir en ellos (*Lecciones*, 83-84). La visión se vuelve una puerta de acceso a la subjetividad gracias a la distancia que establece con respecto a lo observado. Como en la fenomenología, esta distancia no es “trascendente”, al modo de un alma o un dios separados del mundo, sino “trascendental”, fuente de sentido. La metáfora del espejo que *Zhuangzi* introduce en el capítulo VII, “Sobre reyes y emperadores” (*Ying diwang* 應帝王)¹⁴, sería una manera de pensar la relación entre el sujeto y los fenómenos

[13] En este artículo trato de evitar el término “intencional”, frecuente sin embargo en Billeter, para evitar confundirlo con la noción fenomenológica de “intencionalidad”, que Husserl elabora a partir de Brentano. En Billeter, “intención” se entiende en su sentido corriente, como “previsiones, proyectos, deseos, miedos” (*Estudios*, 86). Por otro lado, que esta suspensión meditativa pueda constituir una “reducción” en el sentido fenomenológico es algo que sugiere uno de los raros textos dedicados por Husserl al budismo, en el que destaca el valor de la meditación como método análogo a la primera etapa de la reducción fenomenológica. Cf. Edmund Husserl, “Sokrates–Buddha”, ed. Sebastian Luft, *Husserl Studies* 26, n.º 1 (1 de abril de 2010): 1-17.

[14] Guo y Wang, *莊子集釋*, 339.

de acuerdo con esta actitud “transcendental”: el espejo “recibe lo que se presenta sin dejar de apoyarse en sí mismo” (*Lecciones*, 99).

A pesar de las múltiples y evidentes similitudes con la filosofía de Husserl, la propuesta de Billeter también mantiene diferencias cruciales cuya inspiración provienen directamente del *Zhuangzi*. La más importante es probablemente la recusación del privilegio de la vida, de eso que Husserl llama el “presente viviente” (*lebendige Gegenwart*)¹⁵. Lo que el sujeto del *Zhuangzi* descubre en la práctica meditativa no es ni una certeza de sí ni el sentimiento de su propia vida, sino un vacío. Tras la reducción “el mundo exterior no ha desaparecido, pero se ha atenuado, alejado, y forma ahora una periferia indistinta y abierta. ¿Periferia de qué? De un espacio central que parece ser un gran vacío [...], pero un vacío sustancial, hecho de una presencia luminosa y dulce. Es nuestra propia actividad completamente apaciguada la que así se percibe” (*Estudios*, 126).

La identificación de la interioridad subjetiva con un vacío tiene su correspondencia textual en el carácter *xū* 虛, que aparece en este y otros momentos cruciales del *Zhuangzi*. El núcleo de la subjetividad no es vida pura o una interioridad idealizada, sino el vacío que unifica o reúne el acto. Así interpreta Billeter una de las líneas con más carga filosófica del *Zhuangzi*, a la que me volveré a referir más abajo: “el acto sólo se reúne en el vacío” (唯道集虛)¹⁶. Completando su definición del sujeto, Billeter identifica este vacío con el “cuerpo”. Comprendamos la

[15] El propio Billeter señala que aquello que le distancia definitivamente de la fenomenología es cierta insistencia en el tema de la vida, especialmente en autores como Michel Henry (cf. *Notas*, 60). La vida, explica Billeter, no es más que un resultado de la actividad perfecta, es decir de aquello que en *Un paradigma* denomina “la integración”: “la vida que más valor tiene para el hombre no es la vida biológica, que le viene dada, sino aquella que crea en sí mismo mediante todas las formas de la integración” (117).

[16] Guo y Wang, *莊子集釋*, 163. Cf. también *Lecciones*, 94-5.

razón de un movimiento que puede suscitar una resistencia legítima¹⁷. Billeter pone como ejemplo su propia experiencia: cuando, sentado en una cafetería, se pone a observar su propio pensamiento, “confío al *cuerpo* la tarea de formar ideas. El *cuerpo* es en esos momentos un *vacío*. Es un vacío *activo* porque es de él de donde surgen las ideas. Cuando están maduras, las libra a la conciencia, que se limita a recibirlas” (*Un paradigma*, 12).

Desde el punto de vista del proyecto de Billeter, determinar la unidad de la subjetividad como vacío y ese vacío como cuerpo es una manera de distinguirse, esta vez sí, de la fenomenología. Y es que a pesar de todas las afinidades metodológicas, el *Zhuangzi* de Billeter no trata de cultivar una actitud de corte más o menos epistemológico que permita encontrar el fundamento de la ciencia y de la verdad, algo a lo que según él se limita la fenomenología (cf. *Lecciones*, 106). Su motivación es eminentemente práctica. *Lo que la reducción revela como vacío es nuestra libertad subjetiva*. Origen de los fenómenos, la subjetividad del *Zhuangzi* no intenta tanto comprenderlos como crear una distancia con el mundo que nos ofrezca mejores formas de actuar. El sujeto, nos dice Billeter, es un “ir y venir” entre el vacío de su corporalidad y las cosas (*Lecciones*, 141-2). Se trata en cierto modo de poner el método fenomenológico al servicio de una “filosofía orientativa”, como Lao Sze-kwan caracteriza a la disposición general del pensamiento chino¹⁸. Haciendo eso Billeter esboza en su lectura de *Zhuangzi* aquello mismo que el filósofo de Hong Kong Lau Kwok-ying 劉國英 define como el programa por venir de una filosofía intercultural de corte fenomenológico: reco-

[17] Cf. Huang Kuan-min, “試論畢來德的莊子詮譯——一個現象學的批判反省”[“Acerca del comentario del *Zhuangzi* de Billeter: una reflexión crítica fenomenológica”], en 若莊子說法語 [*Si Zhuangzi hablara francés*], ed. Fabian Heubel (Taipei: National Taiwan University Press, 2017), 57-85.

[18] Lao Sze-kwang, «On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal», en *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, ed. Robert E. Allinson (Oxford: Oxford University Press, 1989), 277.

nocer que la superación de los prejuicios eurocéntricos de Husserl y su “humanidad europea” pasa por abrir la fenomenología por él fundada a formas de filosofar no centradas en la pura teoría¹⁹.

LA SUBJETIVIDAD COMO PARADOJA

¿Cuál es la relación entre la vocación práctica de su proyecto y el privilegio que Billeter otorga a la visión? Como he señalado más arriba, el paso de un régimen de actividad a otro es lo que permite definir al sujeto como un sujeto activo. En el caso de Nanguo Ziqi, se pasa de una actividad mundana (estar apoyado en su reposabrazos) a una actividad perfecta (el descubrimiento de la propia subjetividad). Entre una y otra se produce una interrupción, una detención que he interpretado en los términos de una reducción. La interrupción no es accidental, es lo que permite el cambio de régimen. En el *Zhuangzi* de Billeter, el sujeto aparece como un ser capaz de interrupción. Es esta interrupción lo que le permite avanzar hacia un régimen de actividad superior, si se dan las condiciones para ello. Un pasaje proveniente del capítulo XX (“El árbol de la montaña”) resulta elocuente al respecto. Zhuangzi nos presenta una escena de caza. Estando de paseo por un parque percibe la llegada de un pájaro exótico:

蹇裳躩步，執彈而留之。睹一蟬方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：「噫！物固相累，二類相召也。」捐彈而反走 [...] ²⁰

“Aceleró el paso levantando su vestido, dirigió la ballesta en su dirección y apuntó. Vio entonces una cigarra que acababa de encontrar una zona de sombra y se había puesto a descansar, olvidándose de

[19] Lau Kwok-Ying, *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh* (Nueva York: Springer, 2016), *passim*.

[20] Guo y Wang, *莊子集釋*, 762.

sí misma. Detrás de ella una mantis religiosa esperaba a escondidas; se estaba preparando para saltar sobre la cigarra y, viendo a su presa, se olvidaba de sí misma. El curioso pájaro permanecía tras la mantis religiosa y, pensando sólo en aprovecharse de la ocasión, se olvidaba también de sí mismo. A Zhuangzi este espectáculo le resultó espantoso y se dijo: ‘¡Así que los seres están encadenados los unos a los otros! ¡Cada cual atrae sobre sí mismo los apetitos del otro!’ La sola idea le llevó a tirar su ballesta y a huir corriendo de allí.” (*Estudios*, 35-36)

Lo interesante de esta escena no es sólo la idea que se revela a ojos de Zhuangzi, sino las formas de actividad en la que se encuentran inmersos todos esos personajes, animales y humanos, olvidándose de sí mismos. La crisis que este espectáculo produce en Zhuangzi le lleva a detener su actividad y cambiar de rumbo. Detenerse, cambiar de actividad, pasar de una actividad consciente a otra inconsciente o viceversa, del régimen del deseo al régimen del asombro y de este al del terror. Tales son algunas de las posibilidades no de la actividad como tal, sino del cambio de actividad. Visto desde este punto de vista, lo que completa la definición del sujeto como “vaivén” entre el vacío y las cosas es la interrupción. Además, en el *Zhuangzi* la interrupción tiene lugar a menudo como crisis: y es que el cambio es también un abismo, supone el fin de una actividad y nos abre a la dimensión de lo desconocido que habita en nosotros, en tanto que cuerpos (cf. *Un paradigma*, 115). De modo que la unidad del sujeto depende de su capacidad de interrumpirse y ser interrumpido. Agente y paciente del cambio, unido por la interrupción y no por la continuidad, *el sujeto del Zhuangzi es una paradoja*.

Llegados a este punto nos resulta más fácil comprender que la “unidad” del sujeto haya sido definida primero como concurso de fuerzas conscientes e inconscientes y después como vacío. Y es que aunque

la lectura que Billeter hace del *Zhuangzi* enfatiza el rol central de la subjetividad, su singularidad reside en la reivindicación de la paradoja. En ella radica la contemporaneidad del *Zhuangzi* y la manera en que parece dirigirse a una época como la nuestra, en la que la crítica constante e inevitable de las metafísicas del sujeto ha abierto paso no tanto a un abandono de la subjetividad como a una interrogación compleja en aras de su reinención.

Por otro lado, Billeter privilegia la dimensión práctica de la subjetividad, en la que la paradoja también juega un rol central: es necesario armonizar la libertad del sujeto con la idea de necesidad que implica la primacía de la acción involuntaria. El proyecto de una “física elemental de la subjetividad” que Billeter trata de desarrollar a partir de su lectura del *Zhuangzi* postula como una de sus leyes fundamentales que son los actos necesarios los que nos permiten actuar libremente (*Estudios*, 110). Para explicar la paradoja, Billeter sugiere compararla con la doctrina paulina de la gracia: la actividad perfecta es como la acción en estado de gracia (*ibid.*, 104; *Notas*, 84). Y añade que “aquello que los cristianos llaman gracia es el paso repentino a un régimen superior de actividad” (*Un paradigma*, 75). El marco comparativo resultante tiene un peso fundamental en el desarrollo de la reflexión histórica y política que propone Billeter, y que me dispongo a exponer a continuación.

Sea como fuere, el *Zhuangzi* de Billeter, a pesar de no constituir una doctrina, se nos brinda como “un pensamiento de la autonomía radical, de la independencia de la persona, del rechazo a la servidumbre y la dominación” (*Lecciones*, p. 130; cf. también *Notas*, p. 97). Es en esa dirección en la que se destaca el segundo valor de la contemporaneidad del *Zhuangzi* (siendo el primero su concepción de la subjetividad): como crítica del poder y pensamiento de la emancipación.

2.- ACONTECIMIENTO Y CRÍTICA DEL PODER EN EL ZHUANGZI

Las paradojas del *Zhuangzi* revelan que la subjetividad se basa en un principio de cambio. El sujeto produce lo nuevo “porque tiene en sí mismo un aspecto desconocido y porque en él se forman fenómenos de integración de los que sólo conoce parcialmente (o no conoce en absoluto) el origen” (*Un paradigma*, 50). Al descubrirse a sí mismo el sujeto aprende que las cosas no serán siempre iguales. Pero Billeter no se limita a proponer una lectura meramente formal de la dimensión práctica de la subjetividad. Es necesario situar el *Zhuangzi* en el contexto histórico que le dio origen. Contemporáneos de muchas más escuelas de pensamiento, como el mohísmo o el confucianismo, los autores del *Zhuangzi* también tuvieron que hacer frente a la violencia y el desorden reinantes en un periodo conocido como el de los Reinos combatientes (entre el s. V y 221 a. C.). Una cuestión requería atención inmediata, la de cómo cambiar el curso profundamente destructivo que habían tomado las relaciones de poder: “no es ninguna exageración afirmar que en tiempos de Zhuangzi, toda la vida intelectual gira en torno al problema de saber cómo limitar la violencia” (*Estudios*, 72). La respuesta del *Zhuangzi* a este problema se basa en su particular caracterización de la subjetividad.

Todos los personajes que en el *Zhuangzi* se rigen según el principio celeste o de autenticidad – lo que Billeter llama el “régimen de actividad superior” – rehuyen del poder, se niegan a aceptar cualquier cargo político y evitan asesorar a los soberanos en materia de gobierno. El único consejo que están dispuestos a acordar a duques y príncipes es que es necesario abandonar el poder. Esto explica en parte la percepción del *Zhuangzi* como un texto “apolítico”, una interpretación frecuente a lo largo de la historia de China. Contra ella, Billeter defiende que el *Zhuangzi* no constituye una apología del escapismo o de la indiferencia

moral. Desde luego, a Zhuangzi no le interesa la política, ni el arte de gobernar, ni la distinción entre el buen y el mal gobierno. Lo que realmente le preocupa es el origen de la violencia, que no es otro que el poder y las relaciones de dominación (cf. *Estudios*, 74 y 92-93). En un contexto en el que la violencia constituye la base de las relaciones humanas y políticas, el *Zhuangzi* propone volver al sujeto y “dar cuenta de nuestra capacidad de determinarnos, de crear el acontecimiento, de hacer surgir lo nuevo” (*Notas*, 36). Fundar el acontecimiento en el sujeto: tal es la novedad que, según Billeter, el *Zhuangzi* introduce en su tiempo.

Pero, ¿por qué basar esta teoría del acontecimiento en el sujeto y no en la historia, o en la moral, o en la política? Como he indicado, la unidad del sujeto no implica un principio de continuidad, sino de cambio. El sujeto halla en los resortes más íntimos de su actividad la base para una crítica radical del poder y una transformación de la realidad que le rodea. La lectura de Billeter no deja de ser arriesgada. Al fin y al cabo, ¿qué elementos del *Zhuangzi* le permiten pasar del acontecimiento entendido como transformación individual al acontecimiento como inflexión en el curso de la historia?

Aunque Billeter no lo diga explícitamente, lo cierto es que en su lectura del *Zhuangzi* conviven dos interpretaciones significativamente distintas del acontecimiento. Una identifica todos los cambios de régimen de actividad con el acontecimientos (aunque se trata, en realidad, de “micro-acontecimientos”). Es lo que voy a denominar su *versión suave*. La *versión fuerte* va mucho más allá: el sujeto del *Zhuangzi* constituye un acontecimiento crítico en la historia china y en la mundial, un giro sin retorno que transforma todo saber constituido sobre la subjetividad, las relaciones sociales y el fundamento del poder. En sus textos, Billeter pasa de la versión suave a la versión fuerte como si ambas comunicaran de forma natural. A continuación voy a mostrar la necesidad de una

distinción más precisa, a falta de la cual la legítima interpretación de inspiración crítica y fenomenológica del *Zhuangzi* se puede ver transformada en base de una cuestionable filosofía de la historia.

CRISIS Y CONVERSIÓN

Empecemos por comprender el acontecimiento en su dimensión individual. Billeter se basa en múltiples pasajes del *Zhuangzi* en los que, tras una conversación o un encuentro inesperados, los personajes se ven sacudidos por una crisis profunda. Como en la escena de caza arriba mencionada, esta crisis obliga a los personajes a replantearse los presupuestos básicos de su vida individual y social, de lo que saben o lo que pueden hacer, de su existencia. Billeter designa esta crisis como una conversión: una transformación profunda, física o intelectual, que conduce a la renuncia del poder, sea este político (el de ministros o soberanos) o espiritual (el de chamanes o filósofos).

Consciente de las connotaciones religiosas de la noción de “conversión”, Billeter se esmera en alterar su sentido. Lo que propone es una “conversión negativa” en la que no hay intervención divina ni verdad revelada y en la que la fe no juega ningún papel (*Estudios*, 101). Lo que la conversión muestra no es el descenso del espíritu sino la manera en que este “se forma en nosotros, de abajo a arriba. La dimensión de lo desconocido está en el fondo del cuerpo y de su actividad y no en algún lugar por encima” (*Un paradigma*, 77). La fuerza de esta conversión procede de uno mismo y se dirige hacia uno mismo: “se invierte la perspectiva de los Evangelios, pero el resultado es el mismo: un acto *mío* que *no me pertenece*” (*Estudios*, 102). Una formulación que reproduce la paradoja del sujeto: el hecho de que su actividad, cuanto más libre y perfecta, menos se somete a su control consciente.

Considerada en estos términos, la posibilidad del acontecimiento como crisis o conversión constituye el fundamento de la actividad

humana: tiene lugar en la experiencia más inmediata como paso de un régimen de actividad a otro. Todo el mecanismo de la acción depende de esta posibilidad ya que, como hemos visto, el nacimiento de un gesto es un también un (micro-)acontecimiento. Las escenas de crisis del *Zhuangzi* ilustran la relación entre los continuos cambios de régimen de actividad y la interrupción que posibilita el despliegue de la actividad perfecta. El sujeto descubre el principio de su subjetividad no como resultado de una revelación ni de una introspección consciente, sino de la interrupción necesaria que constituye la base de su vida activa.

Con la conversión aflora también la dimensión práctica de la necesidad. El capítulo IV del *Zhuangzi* (“El mundo entre humanos”) presenta un diálogo apócrifo entre Confucio y su discípulo Yan Hui. Este pide al maestro consejo sobre cómo transformar al tirano de Wei y apartarlo de la vía de la violencia. Tras intentar convencer sin éxito a Yan Hui para que desista, Confucio le sugiere la que podría ser su única posibilidad de éxito: practicar el ayuno de corazón o de espíritu (*xīnzhāi* 心齋). El *Zhuangzi* describe así este ayuno:

若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」

夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。无門无毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」

[...] 瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。 [...] 夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也 [...] ²¹

“Unifica tu atención. No escuches con tu oído, sino con tu espíritu. No escuches con tu espíritu, sino con tu energía. Porque el oído sólo

[21] Ibid., 163-166.

puede escuchar, el espíritu sólo puede reconocer mientras que la energía es un vacío enteramente disponible. El acto sólo se reúne en este vacío. Y este vacío es el ayuno de espíritu.

—Antes de entrar en ese estado, puedo sentir mi propia existencia. Después ya no la siento. ¿Es eso el vacío?

—Exactamente. Te diré que, si eres capaz de entrar en esa jaula que es la corte de Wei y de moverte en ella a gusto, sin preocuparte de tu reputación; de cantar si el príncipe te escucha y de callarte si no te escucha; de ser tú mismo inaccesible, de mantenerte dentro de ti y de instalarte en lo inevitable —¡te diré que entonces puedes probar suerte! [...]

Contempla esta apertura en ti, esta recámara vacía en la que nace la claridad: la buena fortuna y la gracia se reúnen allí donde tiene lugar esta interrupción. [...] Si diriges tu oído y tu vista hacia el interior, manteniéndote al margen de la intención y del conocimiento, los espíritus vendrán a habitar en ti, ¡y los hombres también! Tales son las metamorfosis que se producen en los seres” (*Estudios*, 78-79)

El ejercicio espiritual en el que Confucio inicia a su discípulo vuelve a parecerse a una reducción fenomenológica. Ayunando, el sujeto pasa de fiarse exclusivamente de sus sentidos —y de la *doxa* mundana que estos perpetúan— a contemplar la actividad subjetiva como origen de los fenómenos. Pero el objetivo final de este ejercicio no es el descubrimiento de la subjetividad. La transformación interior tiene que producir un cambio exterior e interrumpir, aunque no sea más que de manera puntual, el ejercicio tiránico del poder (cf. *Estudios*, 93). Para producir un verdadero acontecimiento, la transformación individual de Yan Hui necesita derivar en un cambio en el príncipe de Wei. El ayuno de espíritu debe lograr que, como tantos otros soberanos descri-

tos en el *Zhuangzi*, el tirano abandone el poder con el que abusa de sus súbditos y al que él mismo se encuentra sometido²².

PODER Y NO-PODER

El ayuno de espíritu debe conducir a una transformación en el mundo: la transformación individual no es completa si no tiene ningún efecto sobre las relaciones intersubjetivas. Según Billeter, la experiencia de la necesidad y la interrupción introducen en el *Zhuangzi* el principio de la igualdad humana. La actividad incondicionada a la que conduce la práctica del ayuno desvela, como base de toda acción, una esfera de no-poder (cf. *Estudios*, 64-67). Lo que Confucio le sugiere a Yan Hui no es tanto erigirse en contrapoder o favorecer una gestión alternativa del poder y la violencia, como suspender el poder en su raíz.

De nuevo, el no-poder deriva de la “necesidad”, que en el diálogo entre Confucio y Yan Hui aparece en forma de lo “inevitable” (*bù dé yǐ* 不得已). La necesidad es un principio de igualdad al margen de cualquier jerarquía socialmente constituida (cf. *ibid.*, 91). Entender la dinámica que se establece entre esta interrupción necesaria y la contingencia del ejercicio del poder implica comprender la relación entre la acción celeste y la acción humana. Aunque la actividad del sujeto humano se sitúe inevitablemente entre las dos, entre la torpeza de sus movimientos de aprendiz y la eficacia de sus gestos de maestro, el acontecimiento del que habla Billeter no es una forma de compromiso. El acontecimiento sólo es radical si consigue situar el no-poder como principio de las relaciones sociales. Si en el régimen de la actividad perfecta la subjetividad se definía como un ir y venir entre el vacío y las cosas, en su versión intersubjetiva la transformación consiste en un ir y

[22] Billeter analiza algunos de los muchos relatos de conversión y de abandono del poder del *Zhuangzi* en sus *Estudios*, prestando atención al papel de los diálogos y la imaginación. Cf. *Estudios*, 43-68.

venir entre el vacío y el mundo de la relaciones humanas. El principio de no-poder es esta capacidad de hacer vacío.

El vacío (*xū* 虛) es un remedio contra la repetición. Condición de posibilidad de lo nuevo, el vacío es un resorte que nos permite reinventar nuestra relación con las cosas y los demás sujetos (cf. *Lecciones*, 139). Sólo en la medida en que lo consigue se produce el acontecimiento. Pero, ¿en qué se concreta este cambio? ¿Cuál sería una figura histórica de la actividad perfecta, como el carnicero Ding, un gran violinista o un niño que aprende a echar agua en un vaso lo son en el plano individual? Del mismo modo que el descubrimiento de la actividad perfecta se asocia con la visión – facultad que se libera cuando mi cuerpo actúa por sí mismo –, Billeter comprende el acontecimiento en la historia como un “acto de la imaginación” (*Notas*, 45).

La imaginación es una facultad del cuerpo entendido como tejido de fuerzas activas, conscientes e inconscientes, y que consiste en producir síntesis novedosas, es decir, en agrupar como de un gesto una serie de elementos de la realidad que se encontraban previamente dispersos. La imaginación tiene un impacto en la realidad en la medida en que le otorga significados novedosos (cf. *Un paradigma*, 27-28). Creadas por el sujeto concebido como pura actividad, reunión de fuerzas conocidas y desconocidas, las síntesis que Billeter denomina “verdaderas” o “auténticas” son aquellas que resultan de un régimen de actividad superior y que, por lo tanto, hacen justicia a la dimensión de lo desconocido que nos habita. Dotado de esta facultad activa, el sujeto en su dimensión práctica se caracteriza por su capacidad de redefinirse y redefinir las relaciones que lo constituyen (cf. *Notas*, 48).

La imaginación es la bisagra que permite el paso entre el acontecimiento individual y el acontecimiento en la historia. No me es posible dar cuenta en detalle de esta perspectiva que Billeter perfila en diálogo con las filosofías de Hannah Arendt y Cornelius Castoriadis. Baste con

explicar que en la propuesta de Billeter, que no deja nunca de tener a Zhuangzi como interlocutor (aunque no esté siempre citándolo), la función política de la imaginación implica necesariamente la primacía del individuo. O dicho de otro modo, que la autonomía como concepto político sólo tiene valor en la medida en que se funda en la primacía del sujeto como origen del sentido²³.

Volviendo al diálogo entre Confucio y su discípulo, la crítica del poder basada en la noción de necesidad y en la actividad de la imaginación produce una nueva paradoja. Abandonar la intención es una condición indispensable para alcanzar la esfera de la necesidad, el régimen de actividad perfecto. Pero en el diálogo Yan Hui se dirige al maestro con un objetivo político inmediato: se trata de transformar una realidad injusta. En el caso del carnicero Ding, la eficacia de su gesto se reflejaba en el olvido de sí que acompañaba su actividad. La perfección del gesto – y no la consecución de determinados objetos – era la base para la evaluación de su eficacia. Pero en el caso de Yan Hui, ¿cómo medir la eficacia del ayuno de corazón si no produce la ansiada transformación en el tirano de Wei? Dicho de otro modo, ¿de qué manera la teoría de los regímenes de actividad nos permite comprender *el paso de la libertad subjetiva a la libertad objetiva*?

Nos adentramos en la paradoja del acontecimiento en su versión fuerte, el cual nos obliga a adaptar un marco interpretativo diferente – algo que Billeter no dice nunca de manera explícita. Si el acontecimiento en la esfera del sujeto le permite desembarazarse de la ineficacia de los actos interesados o intencionales y actuar de acuerdo con la necesidad, el acontecimiento en la esfera de la historia implica mucho

[23] La referencia a Arendt y Castoriadis permite a Billeter sugerir un diálogo fructífero entre el *Zhuangzi* y la filosofía griega antigua tal y como ha sido interpretada por Pierre Hadot. Y es que al pensar juntas China y Grecia se descubre la heteronomía constitutiva de ambas culturas filosóficas y se abre el horizonte de una reflexión no ya comparatista, sino transcultural.

más: la transformación de los esquemas de una época y la aparición de una conciencia del tiempo, dividido por el acontecimiento en un antes y un después irreversibles (cf. *Notas*, 48-49, 79).

La lectura de Billeter parece sugerir que los dos sentidos del acontecimiento comunican entre sí. Es decir, que la irrupción de la subjetividad en China de la mano de los autores del *Zhuangzi* posee un valor universal y determina nuestra historia común, pasada y por venir. No se trata sólo de afirmar un universalismo circunstancial, derivado de la traducción en términos modernos de las finas descripciones psicológicas propuestas en el texto. El valor de esta universalidad tiene un peso histórico. Billeter basa su demostración en una comparación entre la teoría de los regímenes de actividad y la doctrina de San Pablo, a quien el filósofo Alain Badiou presenta como un pensador del acontecimiento y uno de los fundadores del universalismo²⁴. La cuestión que es necesario plantearle a Billeter es si leer el *Zhuangzi* a partir de los esquemas de Pablo no es una interpretación abusiva. Dicho de otro modo, si no es necesario interrogar de manera explícita la distancia que existe entre describir los “micro-acontecimientos” del sujeto activo y convertir al *Zhuangzi* en *el* acontecimiento.

EL MODELO DE PABLO Y BADIOU

Me limitaré a presentar a grandes rasgos la manera en que Billeter compara el pensamiento paulino con el texto chino. Autor de una lectura del *Zhuangzi* en la que la concepción de la subjetividad se declina según un estilo netamente materialista, Billeter reconoce que su interés por la teología cristiana no viene de sus convicciones personales. He indicado ya que el acontecimiento en el terreno político consiste en la producción de nuevas síntesis de la imaginación. Billeter se refiere

[24] Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 4.^a ed. (París: Presses Universitaires de France, 2002).

a menudo a los textos bíblicos y en particular los Evangelios precisamente por la manera en que producen este tipo de síntesis (cf. por ejemplo *Notas*, 47). Independientemente de tener o no una orientación religiosa, tanto el *Zhuangzi* como los Evangelios se apoyan en la fuerza de la imaginación para provocar conversiones durables en sus lectores.

El problema es que más allá de esta afinidad “formal”, Billeter parece sugerir que el concepto de sujeto del *Zhuangzi* es cercano al de Pablo y que los dos esbozan una misma “física elemental de la subjetividad”. A pesar de la desconfianza del sinólogo con respecto del método comparatista, en las páginas que dedica a Pablo se libra a una comparación en toda regla (cf. *Estudios*, 103-111). Por ejemplo cuando afirma que la distinción entre acción humana y celeste en el *Zhuangzi* es similar a la distinción entre espíritu y carne en Pablo. Pero este último entiende la carne como muerte y el espíritu como vida, mientras que el valor de estas dos categorías, vida y muerte, está en el centro de la diana del *Zhuangzi* (y del propio Billeter)²⁵. He mencionado antes la comparación entre la actividad que es libre de acuerdo con la necesidad y la doctrina de la gracia (cf. *Estudios*, 106 ss.). ¿Es necesario recurrir a un concepto dotado de una importante complejidad teológica para dar cuenta de los regímenes de actividad? ¿Basta con invertir las síntesis imaginarias fundadoras del cristianismo para llegar al *Zhuangzi*, como lo sugiere Billeter (cf. *Un paradigma*, 80)? ¿La afinidad formal es un criterio suficiente para decidir sobre lo acertado de la comparación?

Consideremos ahora la versión fuerte del acontecimiento: ¿cómo poner a un mismo nivel el acontecimiento que Pablo *declara* – es decir, la resurrección de Cristo – con el (micro) acontecimiento que Zhuan-

[25] Los análisis que Billeter propone de la teoría del lenguaje del *Zhuangzi* son un poderoso contra-ejemplo a este intento de asimilar el texto chino con el programa de Pablo. Cf. *Estudios*, 113-153.

gzi muestra – es decir, los cambios de régimen de actividad – ?²⁶ Desde luego, la referencia a Badiou no es irrelevante, pues el filósofo propone una lectura formal del pensamiento paulino. Lo que a Badiou le interesa no es tanto el contenido – la resurrección de Cristo, a la que califica de mito – como la lógica de la verdad que *la declaración* de este acontecimiento inaugura. Pablo es un modelo de militante al servicio de la Verdad.

De modo análogo, Billeter tiene que referir la dimensión práctica de la subjetividad descubierta por el *Zhuangzi* al acontecimiento porque es este el que “proporciona criterios que permiten distinguir la verdadera novedad de la falsa”²⁷. Es decir, es el acontecimiento lo que permite distinguir entre regímenes de actividad perfectos e imperfectos, entre síntesis imaginarias emancipadoras (como la del sujeto) y otras que son instrumentos al servicio del poder (como las que permiten justificar tal sistema político contrario al individuo). El acontecimiento “nos da un medio para orientar la acción, aunque no sea más que limitada o indirecta, en la dirección del verdadero cambio. El cambio probará la justicia del razonamiento y simplificará lo que parecía infinitamente complicado” (*ibidem*). El valor *práctico* de los regímenes de actividad o las síntesis de la imaginación depende pues de la particular tempo-

[26] Badiou explica cómo la declaración del acontecimiento es condición indispensable del surgimiento de la verdad y del compromiso que esta exige (cf. *Saint Paul*, 93). Pero hay razones para dudar que en el *Zhuangzi* haya declaración o acto de fe. De hecho, la lógica del acontecimiento en Pablo se explica por su ruptura con dos formas del saber que, aunque opuestas, se complementaban a la hora de “reprimir” el acontecimiento: la filosofía griega y la ley judía. Hay espacio aquí para una analogía a la que Billeter no se libra: la filosofía estaría representada por la lógica de los mohistas y la ley por el ritualismo confucianista. El *Zhuangzi* vendría a desbordar ambos marcos. Pero no lo haría mediante la *declaración* de un acontecimiento histórico, como Pablo, sino mediante el recurso a la imaginación: mostrando más que demostrando, creando nuevas configuraciones posibles a partir de lo existente.

[27] Jean François Billeter, *Chine trois fois muette* (París: Allia, 2016 [2000]), 85, mi traducción, citado en adelante como “*China*”.

ralidad teleológica que es propia a esta teoría del acontecimiento. Y, desde este punto de vista, la noción de acontecimiento que maneja Billeter depende más un esquema como el de Pablo y Badiou que del minucioso trabajo de descripción de la “física de la subjetividad” en el *Zhuangzi*.

Pero incluso considerando el acontecimiento de la manera lo menos teológica posible, como teoría del acontecimiento puro, es decir, de la novedad en la historia, estas dos categorías, “novedad” e “historia”, ¿se dejan realmente traducir en los términos propios a la experiencia que el *Zhuangzi* vehicula? Esta última es, como ya he indicado, la mayor dificultad que presenta la interpretación de Billeter, que subsume lo más inmediato de nuestra experiencia a una teoría del acontecimiento y la historia universal, sin explicar en detalle cómo se produce el paso de una dimensión a otra. Billeter se limita a suponer que la generalización inductiva de la “física elemental de la subjetividad” basta para dar cuenta de la vida social y su historia. En su *Paradigma* afirma que es suficiente con determinar cuál es la naturaleza humana para inventar la mejor organización política (*Un paradigma*, 116). Aunque reivindica el método inductivo (*ibid.*, 118), en realidad, cuando llega el momento de pasar de lo particular a lo general, la agudeza descriptiva de Billeter se transforma en un discurso basado en referencias más o menos generales a autores como Arendt o el mismo Pablo. Con ello el *Zhuangzi* queda silenciado.

Esbochemos una primera conclusión. ¿El paso entre las dos nociones de acontecimiento se hace de acuerdo con una inducción sistemática? ¿Cómo suponer que entre la interrupción que constituye al sujeto y la interrupción del curso de la historia exista algo más que un aire de familia? ¿Cómo establecer esta relación sin dejarse al *Zhuangzi* por el camino? Mi respuesta es que es difícil. Con el recurso al Pablo de Badiou, en quien en efecto se conjugan pensamiento del sujeto y

pensamiento de la historia, Billeter parece querer darle una densidad filosófica a su lectura que le permita “universalizar” de manera efectiva (pero ¿acaso eficaz?) el *Zhuangzi*, liberándolo de paso de aquello de lo que casi todo el mundo, tanto en Oriente como en Occidente, se empeña en reducir a la confusa etiqueta de “pensamiento chino”.

EL *ZHUANGZI* ENTRE LA HISTORIA CHINA Y LA HISTORIA UNIVERSAL

La forma en que Billeter se sirve de la doctrina paulina (en la versión de Badiou) para leer el *Zhuangzi* corre el riesgo de eclipsar su sofisticada lectura de corte crítico y fenomenológico y transformar un cuestionamiento justo y necesario de la historia imperial en un momento de una historia universal perfilada según esquemas europeos. Billeter sugiere que el *Zhuangzi* y su concepción de la subjetividad constituyen una ruptura en la historia, una novedad: tal es el valor de la noción de acontecimiento en su acepción fuerte. Más que el *Zhuangzi* en sí mismo, el acontecimiento es la nueva lectura que propone Billeter, que declara su autenticidad del mismo modo en que Pablo declara la resurrección de Cristo, en modo de ruptura con los esquemas establecidos: “nosotros somos los lectores que a Zhuangzi le hubiera gustado tener”, afirma el sinólogo suizo (*Lecciones*, 137-138). En cierta medida es como si nosotros pudiéramos devolverle la contemporaneidad que le negaron los lectores chinos de su época y las épocas que le sucedieron, y que no tardaron en convertirlo en obra canónica o pieza de museo.

Desde luego, la tesis de Billeter se formula en tono polémico ya que propone una *destructio* en toda regla de la tradición de comentarios del *Zhuangzi*, en China y en Occidente, empezando por el de Guo Xiang 郭象 (muerto en el año 312). Súbdito de un sistema imperial que los autores del *Zhuangzi* no conocieron, a seis siglos de distancia de la época en que estos vivieron, Guo Xiang es el compilador de la versión del *Zhuangzi* que nos ha llegado hasta hoy. Billeter lo sentencia: “Guo

Xiang transformó una crítica mordaz del poder en una apología de la renuncia y de la indiferencia moral” (*Estudios*, 46). Según Billeter, la transformación ideológica en la China imperial tuvo como primer objetivo silenciar la heterogeneidad de perspectivas que coexistían en la época del *Zhuangzi*, convirtiéndolas en piezas de una misma historia milenaria. Transformando al *Zhuangzi* en uno de sus tesoros más preciados –el “auténtico clásico de la cultura del Sur” (*Nánhuà zhēnjīng* 南華真經) como se le empezó a conocer durante la dinastía Tang –, el sistema imperial “reaccionó como una ostra: incapaz de asimilarlo, se protegió del pensamiento de Zhuangzi y sus amigos haciendo de él una perla” (*Estudios*, 66).

Frente a este intento de domesticar el *Zhuangzi* Billeter reafirma su carácter paradójico y su dimensión de acontecimiento. El *Zhuangzi* despliega, en lengua china, una concepción de la subjetividad como crítica y resistencia al poder, esbozando el “fundamento chino de la libertad política” (*Notas*, 57). En el contexto chino, el *Zhuangzi* sería el texto fundador de una subjetividad pluralista y de una crítica de la ideología imperial. La actividad

“conoce en nosotros diferentes regímenes y puede, en ciertos de estos regímenes, engendrar ideas nuevas y actos inspirados que son *acontecimientos* tanto para aquellos que los realizan como para aquellos a quienes los actos afectan o que son testigos. [...] Por esta razón Zhuangzi puede servir como apoyo para todo aquel que quiera realizar una crítica del ‘pensamiento chino tradicional’ y transformarlo produciendo un desplazamiento en su seno” (*Notas*, 89).

Pero si bien se define con respecto a un contexto determinado con el cual marca una ruptura, el acontecimiento en su sentido fuerte, para ser tal, debe poseer también un alcance universal. Es esta universalidad

la que permite afianzar el principio de igualdad y así garantizar su impacto en nuestros días.

En su libro *China tres veces muda* Billeter esboza su teoría de la historia. En un análisis que encuentra en Marx su principal fuente de inspiración, el sinólogo analiza la era moderna como expansión de la síntesis fundadora del capitalismo (la del carácter fetiche de la mercancía), cuyos efectos más peligrosos se encuentran hoy en la mercantilización de la vida a escala planetaria (*China*, 35). En el mismo texto Billeter propone también una interpretación de la historia china. Su tesis es que la fundación de la dinastía Zhou en el 1046 a. C. introdujo un concepto jerárquico de las relaciones políticas inspirado en el modelo de las relaciones familiares, en el que cada individuo ocupa una posición invariable y determinada por su nacimiento. El monarca era el garante de un orden que, con el tiempo, acabó naturalizándose y estructurando el concepto chino de las relaciones sociales. Estas fueron así definidas como “la asociación jerárquica de dos personas [...] un soberano y su ministro, un padre y un hijo, un hermano mayor y un hermano menor, un esposo y una esposa” (*China*, 105). Este orden, que tiene su fiel reflejo en el pensamiento confucianista, fue integrado en la ideología imperial y constituye, junto con la lógica del capitalismo, la base del actual modelo autoritario.

Aunque Billeter no menciona a Zhuangzi en este libro, es sobre el fondo de esta doble versión de la historia (historia china e historia universal) que debe entenderse la tarea de leer al *Zhuangzi* como un acontecimiento. Y es que su principio de igualdad implícito se postula, en primer lugar, como ruptura con un contexto propio a China en el que se define al ser humano como ser jerárquico. La fuerza disruptiva del *Zhuangzi* estriba en su capacidad de cuestionar el orden socio-político en su raíz, es decir, atacando la síntesis imaginaria fundadora y proponiendo una síntesis nueva, basada en la primacía del sujeto

como confluencia de fuerzas conocidas y desconocidas y principio del sentido. Billeter no sugiere, como lo podría hacer un François Jullien, que la cultura china tradicional carezca de una noción de subjetividad. Ha existido al contrario una concepción “estratégica” del sujeto destinada a justificar una “dominación momentánea que resultaba de la estrategia eficaz de una persona o una comunidad contra otra, o [una dominación] permanente ya que institucionalizada en la jerarquía controlada desde lo más alto” (*China*, 128). Esto llevó a los chinos a creer que “el fenómeno humano era, *esencialmente*, desigualdad e interacción conflictiva” (*ibidem*). Frente a esta concepción estratégica, el *Zhuangzi* opone la idea del sujeto como acontecimiento y define al ser humano como el ser capaz de producir nuevos comienzos²⁸.

Billeter se muestra siempre crítico con toda forma de esencialismo, como lo prueba su desconfianza con respecto al método comparatista. Sin embargo, con el fin de reivindicar el *Zhuangzi* como acontecimiento, el sinólogo se ve obligado a postular una idea rígida y homogénea de China. Más que en una paradoja, el pensamiento de Billeter incurre así en una contradicción. *Por un lado*, Billeter renuncia a entender a *Zhuangzi* como un pensador “chino”, en la medida en que lo erige en el contra-ejemplo que le permite defender la inexistencia de un “pensamiento chino”. Para el sinólogo suizo, la noción de “pensamiento chino” no es más que el resultado de una ideología imperial asimilada y repetida hasta la saciedad tanto en China como en Occidente:

“En el siglo XX numerosos intelectuales chinos que trataban de definir ‘la identidad china’ le atribuyeron rasgos opuestos a lo que tomaban por ‘la identidad occidental’. En tanto que filósofos, opusieron un ‘pensamiento chino’ a un ‘pensamiento occidental’. Su método consistía en aislar arbitrariamente en cada parte rasgos suscep-

[28] En este aspecto, Billeter se inspira de nuevo en Arendt. Df. *Un paradigma*, 111 y 117.

tibles de ser puestos en oposición [...] y en ignorar todo lo que no iba en la dirección de la oposición que se buscaba [...]. La debilidad del resultado se seguía de sus premisas. Esta misma debilidad aseguró al mismo tiempo el éxito de sus ideas, que eran fácilmente asimilables y políticamente útiles. Mou Zongsan [...] se convirtió en un representante característico de esta tendencia [...]. François Jullien se inspiró en sus trabajos y reformuló sus tesis de cara al público francés, reproduciendo a propósito del ‘pensamiento chino’ por oposición al ‘pensamiento occidental’ un discurso que tiene el poder de seducción y la falsa profundidad de los juegos de espejos.” (*China*, 77)

Frente a esta ideología Billeter traduce a Zhuangzi como un contemporáneo que nos permite descubrir la base subjetiva –la facultad de la imaginación– sobre la que se forman síntesis imaginarias como las que en un momento dado distinguen China y Occidente, y que nos permite transformar o abolir esas síntesis cuando dejan de ser útiles (cf. *Un paradigma*, 31-33).

Pero, por otro lado, para justificar su lectura del *Zhuangzi* como acontecimiento, Billeter se ve obligado a producir una idea igualmente esquemática de la historia china según la cual la monarquía de Zhou, Confucio, el imperio, Guo Xiang, el budismo o Mou Zongsan vendrían a ser piezas de una misma unidad anacrónica que, negando su propia historicidad, reprimiría el acontecimiento creado por el *Zhuangzi* y la universalidad de su mensaje. El *Zhuangzi* sería una excepción en el seno de un “pensamiento chino” no menos simplificado y caricaturizado que el de los autores a los que Billeter critica. En un análisis atento a la compleja relación entre filosofía china e historia, Fabian Heubel, filósofo alemán afincado en Taiwán, concluye por esta razón que la propuesta de Billeter está atrapada en el mismo comparatismo este-oc-

cidente del que pretende escapar, lo que le expone peligrosamente “al cliché de China como lugar de la inmanencia radical”²⁹.

La teoría del acontecimiento en su sentido “fuerte”, a pesar de su universalismo declarado, en lugar de hacer de *Zhuangzi* un contemporáneo lo acaba encajando en la mecánica de un discurso anacrónico y acartonado sobre lo que es chino y lo que no. Quizá sin darse cuenta del aprieto en el que con ello pone a su propia lectura del *Zhuangzi*, Billeter termina por reconocerlo en una confesión:

“Soy partidario de un pluralismo que calificaría como absoluto o radical porque no está sometido a ningún orden superior ni debe reabsorberse en una realidad más vasta. Creo que este tipo de pluralismo es lo más precioso que Europa ha producido. He amado a China, he estudiado sus tradiciones durante cincuenta años, pero no he encontrado *eso*. Al final de esta aventura, me siento europeo por *esta precisa razón*” (*Un paradigma*, 90-91).

CONCLUSIÓN

He intentado hacer una reconstrucción de algunas de las principales contribuciones de Billeter a la lectura del *Zhuangzi* y de esbozar una crítica filosófica de algunos de sus esquemas de interpretación. Se me dirá que lo propio hubiera sido partir del *Zhuangzi* para evaluar la pertinencia de la propuesta de Billeter, pero no es algo que vaya de suyo: el *Zhuangzi* es un texto heterogéneo, abierto a múltiples posibilidades de interpretación. En ese sentido, el trabajo de Billeter presenta la virtud de ser fuerte, consecuente, completo y basado en una lectura atenta y también arriesgada de algunos pasajes claves del texto. Más que oponer el texto a la interpretación, he tratado de reconstruir algunos de

[29] Fabian Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2016), 126 y, en general, 111-128; mi traducción.

los presupuestos no cuestionados en los que se basa la propuesta de Billeter *considerada en su conjunto*.

¿Por qué una “reconstrucción”? Porque la interpretación de Billeter no dice explícitamente algo que sin embargo implica, a saber que el *Zhuangzi* obtiene su “unidad doctrinal” de la articulación de una teoría del sujeto y una teoría del acontecimiento. Así como Billeter rechaza, en nombre de la falta de “unidad doctrinal” del *Zhuangzi*, la propuesta de aquellos filósofos que, como el taiwanés Yang Rur-bin 楊儒賓, tratan de basar en la teoría del *qi* 氣 la clave de una interpretación contemporánea del texto³⁰, lo cierto es que aquello que unifica los análisis del sinólogo suizo es el rol central que concede al sujeto y la convicción de que este concepto es la clave interpretativa del texto. En nombre de este y del acontecimiento que lleva aparejado, Billeter protesta enérgicamente contra una cosmología basada en el *qi*: “Nada es irreversible en un mundo así concebido. En él no puede tener lugar ninguna *ruptura radical*, ningún *comienzo verdadero*. El *sujeto* no puede ser concebido en él como el lugar del que surge lo nuevo, aquello que no ha sido todavía” (*Notas*, 35, el subrayado es mío).

De este énfasis en el sujeto y el acontecimiento resultan tanto la teoría de “los regímenes de la actividad” (en los que se basa lo que he llamado la “versión suave del acontecimiento”) como una problemática concepción de la historia china y la “versión fuerte” que de ella se deriva. Pero el *Zhuangzi* no inaugura en abstracto una nueva era, la de la libertad, sino que lo hace en su contexto, sea este el de la China preimperial que lo vio nacer o el de sus lectores contemporáneos. El problema es que para calificar esta ruptura como acontecimiento Billeter se libra a una simplificación de la historia china, tanto en el terreno político como en el intelectual, e incurre en el mismo esencialismo

[30] Cf. Yang Rur-Bin, 儒門內的莊子 [*El Zhuangzi del confucianismo*] (Taipéi: 聯經出版公司, 2016).

que critica la tradición de la filosofía comparada, de Mou Zongsan a François Jullien.

La “paradoja de la contemporaneidad” con la que abrí este artículo resulta de la imposibilidad de determinar la pertenencia del *Zhuangzi* a un único momento histórico y a un área cultural homogénea. Texto de la “civilización china”, sus concepciones “universales” ponen en jaque la idea misma de tal civilización. Clásico del pasado pre-imperial, es también un contra-ejemplo de la narración lineal con la que el imperio chino trató de asimilar y simplificar la complejidad de los siglos que le precedieron. El *Zhuangzi* disloca una visión ideológica de la historia, pero la fuerza de esta dislocación es proporcional a la autoridad que se le siga acordando acordar a esa visión todavía hegemónica.

Zhuangzi, creo, nos permite algo más que exponer la estructura desnuda del acontecimiento, sea en su versión suave o en su versión fuerte. Y es que reivindicar su potencia universal no es incompatible con explorar las diferencias que este texto nos hace descubrir. Estas diferencias no son “culturales” en un sentido al uso (pues eso nos llevaría a perdernos de nuevo en el laberinto de las categorías de lo “chino” o lo “europeo”, denostadas, con mucha razón, por Billeter), sino ante todo diferencia del texto con respecto a su propia cultura. El *Zhuangzi* es desde luego una suerte de acontecimiento en el marasmo de textos que le son contemporáneos y que le han acompañado en las diferentes etapas de su canonización: en la China imperial o en el horizonte contemporáneo de una filosofía mundial. Pero este acontecimiento no produce su ruptura en una única dirección, sino en muchas, produciendo desde luego poderosos *efectos de universalidad*, pero también abismos de una singularidad indescifrable. Dicho de otro modo, la universalidad del *Zhuangzi* tiene que estar siempre contextualizada. Y el acontecimiento que produce, también.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. 4.^a ed. París: Presses Universitaires de France, 2002.
- Billeter, Jean François. *Chine trois fois muette*. París: Allia, 2016.
- . *Contre François Jullien*. París: Allia, 2014.
- . *Études sur Tchouang-tseu*. París: Allia, 2016.
- . *L'art chinois de l'écriture*. Milán: Skira, 2005.
- . *Leçons sur Tchouang-tseu*. París: Allia, 2015.
- . *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*. París: Allia, 2010.
- . *Un paradigme*. París: Allia, 2016.
- Chan Kang. 爭論中的莊子主體論 [La disputa sobre la subjetividad en el *Zhuangzi*]. Taipéi: 台灣學生書局, 2014.
- Graziani, Romain. *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*. París: Gallimard, 2006.
- Guo Qingfan, y Wang Xiaoyu, eds. 莊子集釋 [Colección de comentarios del *Zhuangzi*]. Taipéi: 萬卷樓, 2007.
- Heubel, Fabian. *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2016.
- Hsu Fu-kuan. 中國藝術精神 [El espíritu artístico en China]. Taipéi: 台灣學生書局, 1966.
- Huang Kuan-min. “試論畢來德的莊子詮譯——一個現象學的批判反省” [“Acerca del comentario del *Zhuangzi* de Billeter: una reflexión crítica fenomenológica”]. En 若莊子說法語 [Si *Zhuangzi* hablara francés], editado por Fabian Heubel, 57-85. Taipéi: National Taiwan University Press, 2017.
- Husserl, Edmund. “Sokrates–Buddha”. Editado por Sebastian Luft. *Husserl Studies* 26, n.º 1 (1 de abril de 2010): 1-17.
- Lao Sze-kwang. “On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal”. En *Understanding the Chinese Mind. The Philosophi-*

- cal Roots*, editado por Robert E. Allinson, 265-293. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- . 新編中國哲學史 [*Historia de la filosofía china, nueva edición*]. 4.^a ed. Taipéi: 三民, 2018.
- Lau Kwok-Ying. *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*. Nueva York: Springer, 2016.
- San Martín Sala, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.
- Valmisa Oviedo, Mercedes. “The Happy Slave isn’t Free: Relational Autonomy and Freedom in the *Zhuangzi*”. *Philosophy Compass*, pendiente de publicación,
- Yang Rur-Bin. 儒門內的莊子 [*El Zhuangzi del confucianismo*]. Taipéi: 聯經出版公司, 2016.