

TRANSCRIPCIÓN DE ENTREVISTA A FRANÇOIS JULLIEN.

Esta entrevista al filósofo francés, François Jullien, fue grabada en París, Francia. Junio, 2007.

Agradecemos la transcripción de esta entrevista a Paula Lehmann.

CW:

Estamos en Bry sur Marne, a las afueras.....con un hermoso poema de la dinastía Tang:

*“Profundamente llevado al silencio,
se une al secreto de las cosas,
bebe de la armonía suprema,
solo, con el ganso,
emprende el vuelo.
Parecido a la brisa primaveral
que aflora las vestimentas.
El sonido que aprehendemos
a través de los bambús,
la belleza que llevamos
al volvernos.
Lo reencontramos sin ir profundo.
¿Lo buscamos acaso?
Es cada vez más tenue.
Si al final, toma alguna forma,
apenas cerramos la mano, ha huido.”*

Y para conversar respecto de este silencio, de esta insipidez, de esta belleza que llevamos al volvernos, de aquello que toma cierta forma, pero que apenas cerramos la mano, ha huido; estoy aquí, en Bry sur Marne, con François Jullien, filósofo. ¿Cómo presentar a François Jullien? Es difícil. François Jullien está en una frontera, en un territorio de encuentro: él mismo ha dicho que tiene un pie en Grecia y otro pie en China. François Jullien ha escrito y publicado unos libros magníficos, que siempre leemos en Chile, releemos, sobretodo, “Tratado de la Eficacia”, es el primer libro que leí; “Un sabio es sin ideas o el otro de la filosofía”; “Del mal, de lo negativo”; “Elogio de la insipidez”, a partir del pensamiento y de la estética china; “Si hablar va sin decir, del logos y de otros recursos”; entre otros. Y además una muy bella edición que está traducida al español, sobre el Tao Te King, con un prólogo y notas de François Jullien. François Jullien, le agradezco estar aquí en el programa Una belleza Nueva.

FJ:

Gracias por su invitación.

CW:

Estaba en Santiago, donde compro siempre, con avidez, la revista “Magazine Littéraire” para estar al tanto de lo que pasa en Francia y hay un número especial: “Lo nuevo en la filosofía, treinta pensadores franceses para comprender nuestro mundo” y a usted lo presentan así, lo voy a leer exactamente: “De François Jullien”, “Pensar de un afuera”: “Conocemos, a partir de ahora, bastante bien el trabajo de explicación de un principio fundador del pensamiento chino, ya sea sobre las ideas de procesus o de proceso”. Y más abajo dice: “Podríamos incluso hablar a este respecto casi de des-construcción del exterior.” Esta es la presentación de François Jullien. ¿Qué ha hecho usted en filosofía, qué puertas ha abierto, qué ventanas ha abierto en la filosofía francesa, cuál ha sido su estrategia, su trabajo, su trayectoria?

FJ:

Si he abierto puertas, de eso, no sé nada. Pero digamos, más modestamente, que he buscado desplazarme. Como filósofo vengo de Grecia, pero elegí dar un paso al lado, del gran lado de China. Y por razones que no son razones de exotismo, de fascinación por lo diferente, por lo más distante y por lo tanto, lo más seductor; sino para tratar de encontrar un punto de distanciamiento respecto de la tradición filosófica de la cual venimos, de manera de poder tomar distancia y de hacer lo que me parece tan difícil, que es tomar distancia en el espíritu ¿Entonces cómo hacer para desmarcarse del manto del afuera, la tradición europea, que es la de la filosofía? Entonces elegí China, no por un interés exótico, sino que porque si uno quiere dejar Europa hay que dejar la gran lengua indoeuropea, lo que para mí implicaba excluir India, porque el sánscrito y el griego se comunican, estamos entonces en la misma familia de lenguas.

CW:

Es la misma raíz.

FJ:

La misma raíz, sí. Y por otra parte dejar también las relaciones de historia, lo que por lo tanto significaba dejar de lado el mundo árabe y el hebreo, porque están ligados a nuestra historia, y al mismo tiempo no quería transformarme en antropólogo, sino que filósofo. Es decir, poder circular entre pensamientos que son también explicitados, comentados, textualizados, en fin. Si usted considera estas tres condiciones: exterioridad de la historia, de la lengua, en un contexto de pensar también fuera de lo griego, pues yo diría que no nos queda más que China. Entonces para mí hubo esta elección, que hice temprano, después de mis estudios de filosofía en Francia, me expatrié a China, Japón, en fin, todo un itinerario...

CW:

¿En qué año fue esto?

FJ:

Los últimos años de la École Normale Supérieure, es decir los años '75, '77 y luego también en los '80, porque hice varias estancias...pero está esta idea, que efectivamente usted nombró, que es la de una estrategia filosófica. Y efectivamente des-construcción del afuera porque: ¿Qué es lo que intento desordenar o desplazar pasando por China? Son dos cosas. Por un lado tratar de ver lo que puede ser un desarraigo del pensamiento, es decir qué es lo que sucede con el pensamiento cuando cortamos con... (Nosotros estamos en los grandes planteamientos de la filosofía europea: el Ser, Dios, la Libertad etc.) y por otro lado cuando cortamos con el lenguaje que viene con este paradigma europeo y más bien cuando cortamos con las preguntas de la filosofía. Es cierto que cuando hacemos filosofía en Europa de algún modo nos adherimos a la cuestión de las preguntas. Entonces se trata de cortar con eso y de hacerlo radicalmente. Entonces, ¿es acaso posible exiliarse intelectualmente y viajar dejando atrás los puntos de referencia, los bordes?, como decía Rimbaud: “los viejos parapetos de Europa”. Y al mismo tiempo, a través de este rodeo por China, volver sobre la filosofía europea –y éste es mi trabajo como filósofo, no se trata de ir a China, se trata de ir, para volver- para re-interrogar nuestro pensamiento sobre aquello que no nos preguntamos, por tomar partido por lo pre-implícito.

CW:

Pascal Quignard, a propósito del lector dice: “hay en la lectura una expectativa que no busca llegar a término, leer es vagabundear.” Es decir, la lectura es un vagabundeo. ¿Podríamos decir que usted ha hecho una especie de errancia?

FJ:

Sí, pero tal vez no respecto de la forma dramática del vagabundeo. Yo hablo de “deriv-organizar”. Existe por supuesto el hecho que si uno se desarraiga, pierde sus puntos de referencia, luego hay una pérdida de brújula.

CW:

De referencias

FJ:

Sí, pero al mismo tiempo no es un vagabundeo, porque, en mi caso no es dramático, no de esa manera, porque es estratégico. Luego, es también organizado porque hay un objeto –que es “mi” objeto filosófico, la única cosa en la que trabajo- que es lo impensado, es decir en el fondo...

CW:

¿Qué es lo impensado?

FJ:

Lo que consideramos evidente y que por lo tanto no cuestionamos. Es lo que no consideramos objeto de pensamiento. Aquello a lo cual nuestro pensamiento está adosado y que por lo mismo no lo pensamos.

CW:

¿Por ejemplo? ¿Nos podría dar un ejemplo?

FJ:

Ya llego, entonces todo aquello que –en nuestro caso, en la filosofía- consideramos evidente y que ni siquiera se nos ocurre cuestionarnos.

CW:

Es como otorgarle una extrañeza, ¿No es cierto?

FJ: Sí, es sobretodo levantar un poco el velo y ver lo que hay debajo, es decir las partidas pre-implícitas, las elecciones encubiertas, a partir de las cuales la filosofía se desarrolló. Por ejemplo, una elección esencial es el Ser. Es decir, ya lo sabemos, la filosofía griega articula el Ser. El Ser está primeramente en Homero, antes que en Platón; es decir, es esa capacidad de la lengua griega de decir “él es”, absolutamente.

CW:

Y la oposición ser y no ser.

FJ:

Ser-no ser, justamente, es decir,

CW:

Eso es de Parménides.

FJ:...

en el fondo distinguir en “ser”, lo que es su función copulativa, compartida por todas las lenguas, incluido el chino; del sentido de Ser, el sentido de existencia, el sentido de lo absoluto, la pregunta de la naturaleza del Ser, tanto en los sofistas, como en Parménides –anteriormente, por supuesto- el ser y no-ser etc.... Bueno, está claro que desde el punto de vista chino se puede decir “hay”, se puede decir “subsistir” se puede usar la función copulativa, pero no hay “Ser” en el sentido ontológico. Entonces, como usted ve, esta especie de gran posibilidad que la filosofía griega trata de explotar, que consiste en pensar el Ser y luego de adosar al Ser la Verdad, en fin, toda la construcción ontológica de la filosofía; está borrada en la cultura china. Al mismo tiempo los chinos piensan, entonces piensan “pasando por el lado”

CW:

¿Hay filosofía en China?

FJ:

Bueno, se podría discutir sobre la noción de filosofía y re-interrogarla a partir de ahí. Pienso que hay filosofía puesto que se debate, puesto que para debatir hay que definir, entonces se analizan cuestiones y esto, efectivamente pasa en China. Por ejemplo sobre la naturaleza humana, o sobre la cuestión del principio primero. Entonces hay momentos en que el pensamiento chino se organiza filosóficamente y por lo mismo entra en un juego de rivalidad de pensamientos, de discusión, de debate. Pero no es digamos, la...

CW:

No hay historia de la filosofía, como en occidente.

FJ:

Es algo que se puede hacer, los chinos, habiendo descubierto el pensamiento europeo y la historia de la filosofía europea, se hicieron una historia de la filosofía propia, pero calcada de la occidental. Pero lo que se ve es que los grandes pensadores chinos buscan alejarse a veces de lo que llamaríamos, a partir de ellos, "la trampa de la verdad". Entonces, el asunto es, yo creo, que no hemos distanciado la instancia de la filosofía de aquella de la Verdad, incluso si...

CW:

Somos prisioneros de la Verdad.

FJ:

Bueno yo no lo pondría de ese modo reductor. Pienso que hay algo de sublime en la búsqueda de la Verdad, pero ciertamente hay una fijación y pienso que...

CW:

¿Una obsesión tal vez?

FJ:

Sí una fijación, pero pienso en una fijación desde el punto de vista psicoanalítico, una fijación segura, es decir no despegamos, entonces hay una especie de inmovilización.

CW:

¿Y por qué?

FJ:

Yo creo que cuando uno ha agarrado ese objeto, no se siente, no lo dejamos más, estamos atrapados por él, una suerte de trampa, lazo, o...

CW:

¿Es un canto de sirenas, o no?

FJ:

Sí sirenas, en el sentido que hay algo, la razón puede ser escéptica, nos puede decepcionar, o ser nietzscheano y decir finalmente: ¿por qué no lo falso en lugar de lo verdadero? etc. Pero de algún modo, ya no podemos olvidarnos de la pregunta. Lo cual es muy distinto de no haberla formalizado, como lo han hecho los chinos; es decir... es eso lo interesante, es que ellos han divisado lo que podía ser el peligro de la verdad, pero digamos, no construyeron un pensamiento al respecto, como lo hicieron los griegos. Y si hablamos de des-construcción del afuera, es porque justamente fue mi motivación primera, el sentimiento que en la tradición europea hay una especie de doble fuente: la fuente griega, por supuesto, la del *logos*, de la filosofía ontológica; y luego la otra fuente, la hebrea, de la revelación. Y creo que finalmente, la filosofía europea se organizó en una especie de movimiento de péndulo, entre Atenas y Jerusalén. Tomemos la filosofía del siglo XIX, Hegel, entre la felicidad griega o la conciencia sufriente. Tomemos a Nietzsche, el griego o el judío, tomemos Kierkegaard: Abraham frente a Sócrates, etc. E incluso...

CW:

Somos griegos y judíos.

FJ:

Sí, lo somos. Y mire la des-construcción, tal como se hizo a fines del siglo XX, con Heidegger, con Levinas, con Derrida; de algún modo cuando uno toma distancia respecto de la construcción de la metafísica griega, uno se re-adosa a la tradición bíblica. Entonces, justamente en mi caso, pasar por China, significaba escuchar otras parábolas sobre el origen, que nos sacan de este movimiento de péndulo, muy fecundo, de Atenas y Jerusalén y entonces, tratar de iniciar lo que sería una des-construcción del afuera y no del adentro.

CW:

Hay un libro, y un título de un libro suyo que es muy sugerente, en este sentido, “Un sabio es sin idea”, esto es muy provocador. Para nosotros el filósofo debe tener ideas, un filósofo sin ideas es impensable; y por otra parte tenemos la diferencia entre sabio y filósofo. ¿Cómo se puede pensar sin ideas?

FJ:

Bueno, ese título, en realidad es la recogida de una expresión de Confucio, que decía que había cuatro cosas que el maestro no tenía. Es decir, ausencia de ideas, por lo tanto ausencia de necesidades que se le impongan, por lo tanto ausencia de posición, por lo tanto ausencia de “yo”. Entonces esto, los traductores lo han traducido buscando atenuar el sentido, diciendo “sin ideas en el aire” o “sin ideas preconcebidas”, pero no, no se puede decir eso de Confucio, es evidente que él no tiene ideas preconcebidas. No, él no tiene ideas y como no tiene ideas, no tiene necesidades que se le impongan, no tiene *a priori*. Como no tiene *a priori*, que de algún modo endurecen, entonces no tiene posición; y como no tiene posición, no hay un “yo” que sería particular y por lo tanto –indica el comentarista chino- no tiene ideas. Entonces es un círculo, es un círculo alrededor de esta idea esencial que consiste en que, en el fondo, lo que hace el sabio es –yo lo traduzco, o más bien trato de concebirlo- como “disponibilidad”.

CW:

Apertura.

FJ:

Exactamente, apertura a todos los posibles. No permitir que la experiencia se estreche por una posición estática, que haría que yo concibiera algo que sería para mí la verdad y que por lo mismo, dejaría de lado otras alternativas. Y la idea china, me parece, consiste en que si yo tengo una idea, como decimos, tener una idea, es decir adelantar una idea, significa que impongo cierto aspecto de lo real sobre la dilucidación y por lo tanto dejo otros aspectos en la sombra.

CW:

Limita

FJ:

Sí, es decir que como yo me enfoco en algo, que privilegio, caigo en una cierta parcialidad respecto de la plenitud de la realidad.

CW:

Un ejemplo.

FJ:

Un ejemplo... Cuando hablamos del alcance de Confucio, es algo que ya se aprecia en las "Conversaciones" y luego también en sus discípulos. ¿Qué decir de Confucio? Nada. No se puede decir nada, porque no hay nada que lo particularice, ya que él se casa con la totalidad, con la amplitud de lo real. Entonces, cuando clasificamos a los sabios -que es algo que se ha hecho tanto en China como en Grecia, como en todas partes- diremos, por ejemplo, que están los sabios que son intransigentes, que no van, digamos, a ensuciarse las manos por el bien del mundo. Por otro lado están los que son acomodaticios, de que están dispuestos a, bueno, hacer lo que sea necesario para que el mundo ande mejor. ¿Qué diremos de Confucio? ¿Es acaso intransigente o acomodaticio? Respuesta, leemos esto en Mencius, en una muy bella fórmula, me parece: "de la sabiduría, es el momento". El momento. Él es tan intransigente como los más intransigentes cuando así conviene, y tan acomodaticio como los más acomodaticios cuando así conviene.

CW:

Eso es más bien imposible, un filósofo...

FJ:

Sí porque toma posición.

CW:

O bien es existencialista, o idealista...

FJ:

Sí, él toma posición. Lo que mostraban muy bien los chinos, es que, en el fondo, desde que uno toma posición, uno tiene razón por lo que está viendo, pero también uno pierde algo, que los otros ven y que nosotros ya dejamos de ver. Y de algún modo uno tiene claro que el filósofo, efectivamente, es alguien que, en cierta forma es, no digamos ciego, pero que pone un velo sobre algo, para ver mejor otra cosa.

CW:

¿Podríamos encontrar en occidente un filósofo que pudiera estar tal vez más cerca de esta idea de sabio? Heráclito, por ejemplo ¿Sería el caso?

FJ:

Sí, bueno yo hablé de eso en algunos de mis libros, de mis ensayos. Heráclito, sí, en la medida de lo que llamamos la comprensión en Heráclito, que toma en conjunto, es decir, Dios es día-noche, guerra-paz, invierno-verano; es con este fin, porque no es Dios es día "y" noche, no. Dios es día-noche, guerra-paz, invierno-verano, es con este fin, o sea él llama Dios a aquello que es el conjunto formado por los dos contrarios, y el hecho que, sí, Dios designa eso, el hecho que no se puede considerar el uno sin el otro. Entonces Heráclito se aproximaría a los chinos, si no fuera porque Heráclito está ligado al *logos*; que tiene esta idea en su planteamiento, su planteamiento que es de siempre...

CW:

No escucharme a mí mismo, si no que al logos.

FJ:

Sí. No a mí, sino que a mi planteamiento, o más bien “el” planteamiento.

CW:

Creo que él dice; “esperen y encontrarán lo inesperado”.

FJ:

Sí, *anelpiston*, lo inesperado. Es cierto, él dice eso, entonces, si usted quiere, Heráclito nos deja –en fin, nos deja, no se trata de algo negativo desde mi punto de vista- pero Heráclito nos mantiene en esta aspiración del *logos* hasta el rebase. No el *logos* hasta el rebase, lo inesperado, que usted mencionaba, el *anelpiston*; todo aquello que trata de esta búsqueda, que es la búsqueda de la verdad. Lo que hace efectivamente que se comunique con China es la idea que se deben considerar ambos en conjunto y que uno no es dissociable del otro. La justicia no es dissociable del fondo de injusticia desde donde ésta se puede destacar. Entonces Hegel retoma a Heráclito, es de algún modo lo mismo, al mediatizar esta relación de los opuestos. Y es esto, lo que hace que algo como la dialéctica, haya pasado a China, a través de Marx y a través de...

CW:

Y me falta un ejemplo: François Jullien, usted mismo.

FJ:

Me parece que, en efecto, lo que es interesante en este asunto, no consiste en comparar el pensamiento chino con el pensamiento europeo, eso no me interesa. Lo que me interesa es cuál es la estrategia que podemos tener con aquello que se resiste a la filosofía, que es lo impensado. Tengo el sentimiento que, respecto de lo impensado, no hay una toma directa. Porque si pudiéramos ponerle la mano encima, pues, lo haríamos. No hay más que una estrategia oblicua. Y mi pasada por China, es una estrategia oblicua, para tener una especie de toma por el flanco respecto a lo impensado de nuestro pensamiento: conocer aquello a lo cual mi pensamiento está adosado y que, por lo mismo, lo piensa.

CW:

¿Podríamos, tal vez, ver a la filosofía occidental como un cierre sobre el pensamiento?

FJ:

Yo no sería tan negativo. Me parece que, al contrario, hay una aventura de la filosofía que está en desarrollo continuo, como decía Bergson: el filósofo viene a decirle “no” al filósofo precedente. Entonces esta prueba de negación, que está en la pintura, que está en la filosofía y que es apasionante, que no está presente en China, en la medida en que en China –efectivamente tiene su historia del pensamiento- pero simplemente esta dimensión de la negación motora, aspirante, está mucho menos desarrollada en el pensamiento chino; la idea de filiación es más importante, de tradición y de algún modo también hay una “no dramatización” en China, es eso lo que me interesa. Es cierto que el pensamiento griego no deja de acompañar al enigma, el enigma, o sea, el cuestionamiento sin fondo ¿no es así? de una forma que es extraordinariamente creativa, inventiva y a cuyo respecto China nos muestra un paisaje mucho más sereno...

CW:

Más plano, tal vez.

FJ:

¿Más plano?...tiene su relieve, lo que pasa es que es un relieve que, de nuevo, es mucho menos dramatizado, mucho menos caótico, porque Grecia piensa la armonía con respecto al caos; en cambio en China se ha pensado en la regulación, la disponibilidad; y si hablamos de elección implícita marcadora, en Grecia el privilegio de la percepción, entre todos nuestros sentidos, el sentido perceptivo, entonces: ver la verdad, construcción del objeto. En China, -y que parece una forma de lo “impensado” en el pensamiento europeo- la equivalencia es la respiración. Ahora bien, percibo y respiro, hago ambas cosas, simplemente yo creo que Grecia ha privilegiado la elección de la percepción; por ejemplo, en Platón, la idea del Sol en el mundo sensible y la idea del Bien en el mundo inteligible. Porque si tenemos un sentido privilegiado, es el sentido de la vista y “teoría” en griego es también la idea de “ver”, de contemplar todo lo consistente en esa insistencia griega sobre la visión –griega y luego europea- mientras que en China no es la visión lo que prima, es, primero, el aliento, la respiración y por lo tanto, el hecho de inspirar y de expirar, entonces la alternancia, la regulación, algo que mantiene la vida en renovación continua ; sin que exista esta especie de aspiración, de tensión hacia algo, que pretende un resultado.

CW:

Más que hablar del olvido del Ser podríamos hablar del olvido de la respiración. ¿No?

FJ:

Sí, pero ambos están ligados. Me parece que el gran riesgo del pensamiento griego es justamente de iluminar algunos asuntos contundentes del pensamiento, que son el Ser, la Verdad etc. Y entonces definitivamente correr el riesgo de dejar en la oscuridad otros aspectos de las cosas, que vamos a buscar recuperar posteriormente. Y la filosofía es finalmente esta carrera para recuperar aquello que ignoré al principio. Y la dialéctica es a fin de cuentas eso: enunció algo, una idea, y evidentemente al privilegiar esta idea, dejó el resto en la oscuridad y después ¿qué hay que hacer? pues recuperar aquello que quedó en esa sombra. Me parece que China ha hecho una elección, pero una elección que también tiene sus puntos ciegos; porque en qué consiste pensar, sin tomar posición, sin plantear una idea, con un punto ciego porque luego indica entrar en juego, porque si no...

CW:

¿Pero es una neutralidad podríamos decir?

FJ:

Sí, pero justamente con el riesgo, sí, la neutralidad como la de la insipidez. ¿Qué es la insipidez? En la cual yo me interesé para tratar de...

CW:

Es un muy bello libro.

FJ:

Ramificar diferentes aspectos del pensamiento chino...

CW:

“Elogio de la insipidez”.

FJ:

Es que la insipidez, es sabor y nos mantenemos en lo sensible, no se trata de metafísica. Pero un sabor que se queda en el umbral, entonces... ¿El umbral de qué? Pues justamente el umbral de toda disyuntiva en que yo privilegiaría el uno, en detrimento del otro. Porque la insipidez es un sabor que no es salado ni azucarado, ni dulce ni amargo y entonces ya sea que no es aún suficientemente pronunciado, o que ya se ha reabsorbido suficientemente, en resumen, que ya no divide. Es como le decía anteriormente, el sabio que es acomodaticio al mismo tiempo que intransigente. La insipidez es justamente la tonalidad o el sabor de la sabiduría, es un sabor que no hace una elección.

CW:

Para ilustrar esto, tenemos justamente en su libro, un paisaje de la insipidez. Para verlo, usted podría tal vez comentarnos, es un paisaje de Nisanes. Yo lo muestro ahora y usted podría tal vez comentarlo. La insipidez en pintura ¿Qué es? O al menos en esta pintura que vemos aquí.

FJ:

Pienso que primero ¿No veremos la pintura?

CW:

La vamos a acercar

FJ:

Más bien está en blanco y negro. Entonces se trata primero, que la tinta es pálida. Ya que la imagen es en blanco y negro, esto se nota menos, no se nota, en realidad. Pero la insipidez es una pintura que no privilegia nada. Fíjese que lo distante no está más borroso que lo próximo. Entonces lo lejano y lo próximos son vistos en igualdad. Por otra parte hay formas y al mismo tiempo hay vacío; entonces las formas no acaparan. Por lo tanto nada focaliza. La pintura insípida es una pintura donde todo es tratado de la misma manera, entre formas pálidas que aparecen, pero que desaparecen. Nadie, ninguna persona está representada, no hay pequeños personajes bajo el mirador; entonces nada llama la atención y esto nos trae de vuelta a esta idea, que es esencial en China, que consiste en –lo dice Lao Tsé- la buena acogida y la música llaman la atención del pasante, entonces hay que detenerse. Y al detenerse, uno está llamado a privilegiar, focalizar, insistir, marcar. Como se dice: “un sabor marcado”. Mientras que la insipidez es el sabor que no marca nada.

CW:

De acuerdo.

FJ:

Entonces deja todo abierto, disponible –vuelvo a este concepto- y que por lo tanto, que no privilegia, del mismo modo que el sabio, pues la sabiduría se trata del momento, tan intransigente como acomodaticio.

CW:

¿Y la poesía de la insipidez?

FJ:

La poesía de la insipidez es una poesía, que, del mismo modo, no marca el sentido, no privilegia. Significa que desde el momento que un sentido se forma, inmediatamente se transforma. En otras palabras, el tema no se vuelve insistente. Yo cité un poema de Wang Wei, un cuarteto, es bien corto...

CW:

Podría leerlo tal vez.

FJ:

Sí, si lo encuentro. Un poema de Wang Wei que es...que es justamente...que lo grafica bien, a propósito de la soledad. De la soledad podríamos empezar a decir: la soledad, bueno...

CW:

Desde un punto de vista trágico.

FJ:

Claro, eso es, todo lo que podría...

CW:

Baudelaire hablando de la soledad...

FJ:

¡Claro! Inmediatamente vamos a tematizar y por lo tanto a dramatizar. Pero acá se evoca la soledad, pero inmediatamente después el tema se transforma, se dice: "montaña vacía", "no oír voces"...o mejor no "montaña vacía" sino "no ver a nadie", pero luego dice: "oír palabras". Entonces estamos en este terreno intermedio –neutro, como usted decía- ni el uno ni el otro; sólo que "neutro" lo dice de manera negativa: *neute*, ni el uno ni el otro. Acá, en el fondo estamos bordeando los dos: No vemos a nadie, está vacío; pero se oyen las voces. Entonces como ve, el primer verso evoca la soledad, pero el segundo inmediatamente corrige, haciéndonos oír; es como inspirar-expirar, inspirar-expirar; pues el otro aspecto, que consiste en que no es una soledad dramática, que vamos a tematizar como tal -una soledad romántica si usted quiere- sino que una soledad que es, en realidad, una especie de "entre-dos", que es lo que ilustra la pintura china y lo que evoca a menudo la poesía china, esta especie de "entre-dos" donde se puede el uno y el otro. El uno y el otro: ese es el tema de la insipidez. Ahora, lo que yo quisiera decir, porque no quisiera que nos escape, porque hablamos de lo que significa la aventura filosófica griega y por lo tanto sus prioridades contundentes, cuyos efectos deben ser vistos; en China se plantea un problema político que consiste en: ¿Podemos en política no tomar posición? ¿Podemos estar siempre abiertos a todo? ¿Podemos comprenderlo todo? ¿No es acaso la política el lugar, precisamente, de la oposición?

CW:

¿Podría esto explicar, por ejemplo, la manera de hacer política china?

FJ:

Sí, me parece que es importante.

CW:

¿Cómo elige el gobierno chino? Por ejemplo, hubo un golpe de estado en Chile y China tenía relaciones diplomáticas con Chile que tenía un gobierno socialista. De repente, cambia el gobierno y China, con una estrategia...

FJ:

Express

CW:

...absolutamente pragmática, se vuelve para colaborar con la dictadura militar, entonces...y el embajador chileno que estaba allá, que era un poeta, quedó desconcertado...todo cambió en un día.

FJ:

No, yo pienso que es un verdadero problema político. Porque para nosotros, que venimos de los griegos y de la democracia que heredamos de ellos, me parece que el espacio político está concebido como un espacio donde se puede –como dicen los griegos- “palabra contra palabra”: las antilogías, hablar contra. Y usted sabe bien que en la ciudad griega...

CW:

Esa es la polis, el diálogo...

FJ:

Es eso, la ciudad, absolutamente. Y el hecho que si alguien propone algo, se le da el mismo tiempo de palabra a alguien para criticar esa proposición, o proponer lo inverso.

CW:

¿En China no hay una tradición de dialéctica?

FJ:

No, no hay. No está la idea de las antilogías griegas. El hecho que...estas antilogías griegas, que digamos marcaron la retórica y después la filosofía: tesis-antítesis; es la idea atribuida a Protágoras, de que sobre cualquier cosa se puede tener dos planteamientos opuestos. Entonces me parece que hay algo griego que nos ha marcado y que nos ha marcado políticamente, que consiste en que, para pensar, pero primero, para deliberar en la ciudad, es necesario que el pro y el contra puedan trabajar. Y por ejemplo -porque la idea griega es esencial, a mi modo de ver- es que si un planteamiento puede poner en valor una idea, son necesarios dos planteamientos opuestos para probar la verdad. Sólo cuando se tiene refutación se tiene prueba de la verdad. Ahí hay una elección griega, contundente, que nosotros heredamos. Incluso en Francia, durante las elecciones, justamente ahora, bueno esta semana, la última prueba de las elecciones es Francia ¿qué es? Es el programa...

CW:

El debate

FJ:

El debate, frente a frente. ¡Frente a frente! ¿No es cierto? Donde van a buscar -y es la dificultad de la democracia- donde van a buscar oponerse lo más posible. Aunque respecto de muchos temas...

CW:

Y la realidad no es así, es una reducción.

FJ:

No, porque para los franceses, sabe, respecto de Europa y de muchas otras cosas, pensamos más o menos lo mismo.

CW:

Pero ese es el espectáculo de la política.

FJ:

No, no solamente. En este punto me parece que hay un verdadero trabajo del político y de la democracia que consiste en que en el fondo –se hace lo mismo en filosofía- tesis-antítesis, y es lo que los griegos llamaban *isonomía* o después *isegoría*.

CW:

Pero hay oposiciones en China, por ejemplo el Ying y el Yang.

FJ:

Sí, pero voy primero sobre el asunto político, porque no quiero dejar esto de lado.

CW:

Sí, de acuerdo

FJ:

Porque hay que ver también, o porque yo le temo demasiado a esa especie de manera de ver el pensamiento chino en occidente,

CW:

Sí.

FJ:

Pensemos en la armonía, pensemos en la disponibilidad, etc.

CW:

Sí, sí.

FJ:

Sin ver que hay un verdadero problema, que es político, que consiste en que la política es una relación de fuerzas y que por lo tanto, uno no puede comprenderlo todo, uno no puede admitirlo todo, uno no puede –si usted quiere- aceptarlo todo, uno no puede ser neutro. Entonces ahí hay de verdad un problema, sobre el cual uno no puede dejar de ver el efecto que hubo en China al respecto: consiste en que el sabio en China siempre fue la sombra del príncipe, siempre estuvo –si usted quiere- a sueldo del poder; siempre estuvo...hay un muy bello texto en Chuang Tseu que evoca esto: cuando un discípulo quiere ir a ver a un príncipe y Confucio – Confucio de Chuang Tseu- le pregunta ¿cómo lo vas a hacer? y ahí viene el impasse, que consiste en que hay que ser a la vez, curvo con el otro, y recto interiormente. Entonces, usted verá, esta dificultad de ser recto consigo mismo...

CW:

E incluso los poetas...

FJ:

¡Sí, todos!

CW:

...estaban cerca del poder. Li Po...

FJ:

Es que eran empleados públicos.

CW:

Eran empleados públicos, es eso.

FJ:

No hay más que empleados públicos en China.

CW:

Eso, para nosotros es impensable.

FJ:

No tenemos poetas, tenemos empleados públicos, son letrados, que tienen cargos públicos y todos escriben poemas, sólo que algunos son como Li Po, geniales, y otros escriben poemas, digamos totalmente sin originalidad, sin inventiva. Pero en China no hay poetas, sólo hay poetas, es decir sólo hay empleados públicos.

CW:

El ying y el yang.

FJ:

Bueno, el ying y el yang...hay por supuesto...

CW:

¿Podríamos tal vez pensarlo como una oposición “ser-no ser” occidental?

FJ:

No, es una oposición, pero simplemente –se oye en las palabras ying yang, es la misma sonoridad pero desviada, modificada- son opuestos complementarios. Es el pensamiento de la polaridad. Es decir, en el fondo, a la vez se piensa la oposición, pero, al mismo tiempo la complementariedad. Esto hace efectivamente, como le decía anteriormente, que es posible que la dialéctica europea haya pasado a China porque encontramos esta idea, de que es la relación entre ambos, su interacción, lo que lo hace dinámico. Entonces, hay oposición, pero es la interacción de esta oposición que es, en sí misma, dinámica, promovedora, en fin...

CW:

Desde el punto de vista de la ética, usted publicó este libro: “Del mal, de lo negativo”. Se ha oído mucho, estos últimos años, el llamado a reunir fuerzas contra las fuerzas del mal, las fuerzas de occidente, el discurso americano, etc. “El mal”, “el bien”, bueno, es una oposición central, en nuestra historia, incluso en nuestro inconsciente. ¿Cómo enfrenta usted el mal, respecto de lo negativo? China y occidente. Tal vez nos podría explicar esto.

FJ:

Bueno ahí tenemos una pregunta de peso...

CW:

Lo sé...

FJ:

Que no se puede responder en dos minutos...

CW:

Bueno, solamente tal vez señalar una dirección...

FJ:

No, no, le comprendo, le comprendo. Primero quisiera decir dos cosas. La primera, de entrada, es que yo estoy harto -y es el motivo también, de que escribiera este libro- del tema “todo positivo”, sabe...

CW:

Ah! Sí, sí...

FJ:

Hay una cierta gran debilidad internacional, yo creo, mundial, que consiste en hablar de “cooperación”, paz, etc....

CW:

Es un pensamiento higiénico ese, un discurso higiénico.

FJ:

Sí y consensual a tal punto que el pensamiento se borra, ¿no es cierto? Porque lo que hace pensar, es lo negativo

CW:

Así es.

FJ:

Entonces me parece –y lo digo con respecto al contexto de hoy en día- pienso que hay una nueva idea del intelectual que se hace necesario. El intelectual ya no es más como...porque para nosotros, franceses, hay una especie de figura de intelectual, que va de Sartre, a... yo diría a Foucault, a Bourdieu, si usted quiere; que consiste en que el intelectual es quien toma una posición, “contra”...en las grandes oposiciones, como capitalismo frente a comunismo, burguesía frente a proletariado etc. Creo que esta época de algún modo terminó, lo cual no le quita nada al prestigio de esos pensadores; pero me parece justamente que el mundo globalizado de hoy en día, es tal, que ya no existe un afuera, donde se pueda evacuar, enfocar, apuntar. Creo que hay un precedente americano, al buscar la guerra en Irak, buscó un lugar, así...

CW:

Un enemigo

FJ:

Un enemigo, un “afuera”, que pudiese ser su blanco,

CW:

El gran error fue que el enemigo estaba adentro.

FJ:

Y claro, es eso, es un poco el terrorismo. El terrorista, justamente... por el hecho que, como ya no hay un afuera, no queda más que adentro. Entonces, es la violencia urbana, para nosotros en Francia, es el terrorismo, es entonces, bajo formas ya no visibles, sino por el contrario subterráneas, secreta, en fin, cualquier otra estrategia. Y aquí efectivamente tenemos un gran daño histórico, porque basta con analizar esto, para entonces, tomar otras estrategias. Bueno, dejemos esto, pero yo quería decir que hay algo esencial para mí, que pienso que hay una nueva figura de intelectual que está tomando lugar actualmente, que es el intelectual en este mundo globalizado, digamos consensuado, es justamente aquel que puede ver los distintos aspectos de lo negativo y volverlos fecundos. Porque hay un negativo tonto, que es la destrucción, yo diría negatividad desnuda. Pero justamente, la tarea intelectual consiste en transformar en fecundos los señuelos de negatividad que están apareciendo, o que no lo han hecho aún, de manera de hacerlos levantar, de volverlos, digamos, inventivos. No es la guerra, es el surrealismo. Eso es, el surrealismo que hace trabajar lo negativo de manera inventiva. Y me parece entonces que hay una vocación, hoy en día, del intelectual, para descubrir las nuevas pistas de negatividad fecunda. Ahora, con respecto a la pregunta sobre el mal, efectivamente mi libro –mi panfleto - estaba en posición de crítica, porque yo creo que el mal es una noción que ha sido muy útil, sólo que ha caducado. Porque abarca aspectos diversos y al final del texto intento distinguir, entre justamente, lo que es del orden del enjuiciamiento, que para mí ya no puede seguir siendo pensado en términos de “está mal”, “juzgo que está mal”, sino ser desplazado a lo feo. Me parece que el interés de la noción de feo, respecto a la noción de mal, en el orden del enjuiciamiento - no se trata de estetizar la moral -yo no quiero eso- se trata simplemente que cuando uno dice “está mal” es en nombre de valores que no están a nuestro alcance, o bien que hay que fundar en un credo; en cambio si uno dice “es feo” se refiere a la situación en sí misma, que uno ve que no anda bien. Decir “es feo” significa que respecto de una situación y tal como pudiera haber sido...entonces es un juicio inmanente y no trascendente como lo es el enjuiciamiento del mal. Ese es un aspecto. Porque en la moral hay una dimensión de enjuiciamiento. Pero yo prefiero, si usted quiere, en relación a... si mi hijo es flojo, si yo digo “está mal” ¿a título de qué? Si yo digo “es feo” es porque yo juzgo a un nivel de poder ser, que él no lleva a cabo; por una posibilidad que está en él y que no se expresa. Entonces es respecto a la situación que yo juzgo y no respecto a ciertos valores que yo impondría. El segundo aspecto,...entonces por una parte hay un aspecto de enjuiciamiento en la moral; y hay una parte de *a priori*, que no es del orden del enjuiciamiento, que llamamos lo abyecto. Lo abyecto es lo que me hace reaccionar, en mi humanidad, por encima de todo juicio. Por ejemplo cuando hablamos de los campos de concentración, no es del orden del mal, es del orden de lo abyecto. Significa que hay algo en mí que se subleva, del orden de lo reactivo, una especie de reacción vital -en nombre de lo humano- y por lo tanto de rechazo. Y después hay una tercera categoría, que forma parte de la noción de mal -y que quiero separar, para no evacuarlo- que yo llamo lo doloroso. Creo que la sabiduría y la moral tradicionales han hecho como si se pudiera evacuar el dolor, ve usted, el sentido del estoicismo, tanto en China como en Grecia, en ese aspecto toda la sabiduría se hermana. El sabio es aquel que no experimenta dolor. ¡No! Hay que dejar suceder el dolor.

CW:

Es indiferente incluso.

FJ:

Sí, hay que dejar suceder el dolor. Luego hay que reconocer el afecto, hay que darle la pasada al dolor. Entonces creo que, lo que yo proponía, justamente era des-construir la noción de mal, demostrando que hay varios planos heterogéneos: del enjuiciamiento, para mí es lo feo; del rechazo *a priori* es lo abyecto; y del afecto es el dolor. Y que finalmente este asunto del mal recubre todo de una manera demasiado global, y por lo tanto, ilusoria, y con una especie de forzamiento ideológico, como cuando se habla del “eje del mal” ¿no es cierto? Forzamiento ideológico, porque en el fondo tenemos aspectos que son diversos y que deben ser considerados en su diversidad: el enjuiciamiento por un lado, el afecto por otro y luego la reacción en nombre de lo humano, que es este especie de rechazo *a priori*; en el fondo de toda moral.

CW:

Quisiera hablar un poco de Lao Tsé, que es una figura verdaderamente atractiva, maravillosa, no se sabe mucho de él, pero...

FJ:

Nada.

CW:

Nada...

FJ:

Es correcto decirlo: nada.

CW:

Al contrario de otros filósofos...

FJ:

Aparte del texto.

CW:

...con sus historias privadas y todo eso. El Tao Te King, yo quería hablar del Tao, del concepto del Tao. Una vez escuché a alguien decir que el Ser de occidente es el Tao en China. ¿Qué es el Tao, es verdaderamente el Ser? Es el “camino”, pero ¿qué significa el “camino”? Acérquenos un poco a este término, a esta imagen, que es muy bella...

FJ:

Sí, “camino” hay en todas partes, los griegos también lo tienen, lepaodos, la idea de un camino... mire, usted citaba a Parménides. Al comienzo del poema de Parménides había un camino, y en el camino, había dos caminos: el camino del ser y el camino del no ser, el camino de la verdad y la de la opinión, la que es consistente y aquella que no lo es. Entonces pienso que la temática del “camino” está en todas partes. Pero lo que hay que ver es la diferencia en la manera de pensar el “camino”. Y si cito a Parménides, es justamente porque en Parménides se ve muy claramente, al comienzo del poema, el camino lleva a algún lugar, lleva a la diosa, que le abre la puerta, que le toma la mano, que le habla y que le revela algo del orden de la Verdad, del orden del Ser. Entonces el “camino” está concebida como “yendo hacia” y teniendo en vista una meta, un *thelos*, Lo que me parece que caracteriza el “camino” en China –el Tao- es que no es un camino que “lleve a” como meta, o fin, la terminación; sino la vía por la cual pasa, de la viabilidad, es como la respiración, que no deja de suceder.

CW:

¿Es como el río de Heráclito tal vez?

FJ:

No, porque en Heráclito, si usted quiere, el hecho que uno no se bañe dos veces en el mismo río, está la idea de lo efímero, está de nuevo la idea de lo trágico, hay una especie de...y también está el Ser, el hecho, por supuesto, sólo que no hay un Ser consistente, entonces no hay más que un devenir .No, hay que entender a China, justamente, pensando la idea de proceso. El proceso no es el devenir. Porque el devenir sucede al a la sombra del ser. No, el proceso es el hecho que todo lo real está en transformación. No hay...la gran idea china –que no es una idea, que es una especie de banalidad que no terminamos de elaborar y de elucidar- consiste en que no hay más que transformaciones. Pienso que eso es lo que plantea el pensamiento chino, transformación incluso silenciosa, como...porque ¿qué piensa China? -si hago un poco de antropología... somera- en el fondo no es...porque muchas veces se opone la población nómada -pastores, rebaños, pastor que conduce a su rebaño etc.- y por otra parte los agricultores. En China no se piensa en absoluto bajo el registro de lo nómada, del rebaño, por lo tanto de la palabra, en fin, dirigida al pueblo, al rebaño etc.- sino que piensa, en el crecimiento de la planta. ¿Y qué es la planta? Es típicamente una transformación silenciosa. No se ve la planta crecer, es un proceso...

CW:

Una metamorfosis.

FJ:

Metamorfosis...se refiere demasiado a la forma...

CW:

Es demasiado fuerte...

FJ:

No, es un estado que tal vez es demasiado...en fin, yo traduzco del chino –porque no se puede traducir de otra manera- como transformación, que significa que todo está en proceso. Como todo está en proceso, nada se desmarca, porque es silencioso. Cuando hablamos hoy día del calentamiento global, ahí está, eso es algo que en China se piensa muy bien, que consiste en ese proceso mundial, que no vemos suceder y del cual sólo vemos los efectos. Bueno, el sabio, el estratega, son transformadores silenciosos. Deng Xiaoping – si me atrevo a decirlo- fue un transformador silencioso. Tomó una China socialista y la volvió extremadamente...en fin, capitalista, bulímica de enriquecimiento, sin grandes eventos, sin grandes cortes...

CW: Sin golpes de estado, sin “tomas de la Bastilla”

FJ:

Considere la diferencia con la Unión Soviética, en el mismo momento.

CW:

Sí, así es.

FJ:

En la Unión Soviética tuvieron: el XX Congreso. La Perestroika, etc. etc. Entonces hay cortes, rupturas en la historia. Una negatividad que trabaja en forma de sucesos. En cambio en China usted tiene...

CW:

Es interesante eso.

FJ: Una especie de transformación silenciosa, conducida, manejada, ¿no es cierto? Con una suerte de regulación: cuando se abre demasiado, se cierra; cuando se cierra demasiado, se abre; luego hay una especie de regulación. No es que esté haciendo un elogio del régimen.

CW:

No, yo lo entiendo.

FJ:

Pero hay una lógica que hay que comprender. Entonces fue capaz de transformar a China y además transformar al partido comunista chino. Los partidos comunistas, en general en el mundo, o bien son abandonados, o bien son esos partidos escleróticos, testarudos.

CW:

¡No le voy a dar ningún ejemplo...!

FJ:

No, sin ejemplos.

CW:

Hay muchos.

FJ:

Entonces han sido abandonados o se han esclerosado. En China usted tiene un partido comunista que se transformó silenciosamente: hoy los grandes directivos del partido son administradores, son burócratas. Pero, totalmente modernos, han hecho sus estudios en el extranjero, saben perfectamente gobernar de modo internacional. Entonces son gestores...si lo dijéramos en términos franceses, diríamos que es gente que pasó por el ENA, si usted quiere, son técnicos. No son para nada los ideólogos de hace treinta o cuarenta años. Entonces tenemos aquí un asunto que merece ser reflexionado con respecto al pensamiento de la China actual. Pienso que hay varias nociones importantes: la de transformación silenciosa; la de regulación. En el fondo los dirigentes chinos actuales ¿qué hacen? intentan regular. Es decir, desde el momento en que algo se tensiona demasiado, suscita una crisis, ellos se empeñan en regular, es decir, volver a encontrar el equilibrio, dentro de la transformación. Y esta es la diferencia entre el concepto chino de armonía y el concepto griego de armonía: la armonía griega se concibe como un conflicto de los opuestos y por lo tanto, como bien lo dice Platón en “el Banquete” – es decir en el discurso de Erixímaco- es necesario un orden que venga desde fuera para hacer que los opuestos puedan emparejarse, por lo tanto es necesaria una especie de medida externa a los opuestos para volverlos capaces de cohabitar y de armonizarse. En cambio en China, la armonía –y volvemos al ying y el yang- la armonía procede del ying y del yang, no es necesario un tercer agente aparte del ying y del yang; el Tao no es más que la unión del ying y del yang, no está por encima, es simplemente que la armonía es interna e ininterrumpida.

CW:

No hay un tercero excluido ¿no es así?

FJ:

No hay un tercero excluido y no hay tampoco, si usted quiere, de manera más general, no hay un tercer término. El tercer término no es más que la totalidad de los dos agentes.

CW:

Bueno, yo comprendí a Lao Tsé gracias a Deng Xiaoping. Eso está bien.

FJ:

Bueno obviamente no hay que...

CW:

Ya lo sé, ya lo sé.

FJ:

...Reducir el presente, pero me parece que hay algo que es importante –porque si no...- pienso que la política actual china no es completamente legible a partir de nuestras categorías. Y esto lo digo porque me parece que la ciencia política mundial, que está basada en categorías europeas, de algún modo no puede leer más que a través de estas categorías europeas. Pienso que también hay que visualizar que hay recursos del pensamiento chino, que son utilizados por los dirigentes chinos actuales, porque lo piensan en privado. Y han tomado prestado todo de occidente, pueden hacerlo tal como nosotros en occidente, sólo que ellos mantienen el otro recurso.

CW:

¡Ah! Claro.

FJ:

Como decía el presidente Mao: “caminar sobre las dos piernas”. Hay una pierna occidental, que aparece por delante, pero también hay una pierna china que queda por detrás.

CW:

Es la eficacia china y usted escribió este bello libro que me gustó mucho: “Tratado de la Eficacia” ¿uno de sus primeros libros tal vez?

FJ:

Sí, en fin, es un asunto sobre el cual yo ya había trabajado anteriormente...

CW:

¿Qué es la eficacia en China y la eficacia en occidente? Usted incluso comparó dos -cómo decirlo- dos estrategias de guerra, pero también dos estrategias de vida ¿no?

FJ:

Absolutamente.

CW:

La eficacia en China y la eficacia en occidente...

FJ:

Me parece que del lado de occidente – es decir, para mí, griego- la eficacia se piensa en función de una forma modelo, Es decir que se toma una forma modelo como fin, y luego se buscan los medios que conduzcan lo más directamente a ella. Entonces hay una relación, si usted quiere: modelización-aplicación, teoría-práctica. Por supuesto que es más complejo que esto, y yo muestro en ese trabajo justamente, que la noción de *metis*, en la Grecia arcaica, no es eso. Simplemente es importante comprender, justamente, por qué esa especie de inteligencia astuta, lo que llamamos olfato, como decimos “el olfato en los negocios”; en Grecia se encuentra como recubierta, esta noción, por algo que se convirtió en mucho más marcador y estructurador, que era esa relación de la forma modelo, del paradigma, y de su aplicación. Lo que me interesó, es que el pensamiento de la eficacia en China, que se ve en los tratados de estrategia, que son conocidos actualmente en occidente: “Sun Tzu”, “Ssu-Ma”, etc.; en fin, los artes de la guerra, no pasa por una relación modelización-aplicación, no hay plan, en el sentido de plan elaborado anteriormente, cuya aplicación sería suficiente. Entonces no hay relación teoría-práctica, como tampoco relación medios-fin. Entonces ¿cómo se piensa la estrategia? Respecto a una noción que yo traté de conceptualizar así: lo que yo llamo –pero traducido del chino “cheu”- lo potencial de la situación. Es decir, no soy yo quien construye un plan, y que lo proyecta sobre la situación, sino en que yo trato de detectar, en el seno de la situación, los factores favorables, de manera de desarrollarlos, de explotarlos para triunfar. Por lo tanto, de transformar la situación, en relación a estos factores. Entonces parto de la situación y no de mi “yo-sujeto”.

CW:

Lo que es importante, usted lo dice: “todas las estrategias descansan sobre una empresa de información sistemática”

FJ:

Sí porque...

CW:

Los informantes, los espías...

FJ: De la situación, de la situación, parto de la situación, por lo tanto es necesario que yo esté lo más informado posible de la situación en la que estoy, para poder ver dónde podría encontrar un potencial, de un factor favorable...tenemos imágenes familiares, nosotros, que lo grafican bien, cuando decimos “es prometedor”, el factor prometedor, un mercado prometedor, hablamos al modo chino. Quiere decir que no hay iniciativa del sujeto, pero hay, en la misma situación, factores favorables que podría explotar para triunfar. Otras imágenes que tenemos, pienso que la tienen en Chile igual que en Francia, cuando decimos “surfear”, surfear, pues bien, es una imagen china.

CW:

Surfear, sí, surfear

FJ:

Surfear es justamente, tomar apoyo sobre la ola y dejarse llevar por ella para avanzar. Entonces, como ve, pienso que hay, en nuestro...

CW:

No es necesario forzar, o cambiar el curso de...

FJ:

Sobre todo no es necesario establecer un modelo. Usted no puede establecer un modelo de la ola que vendrá. Hay que ver venir la ola, apoyarse en ella y dejarse llevar por ella. Entonces, verá, lo que me interesa, en nuestra experiencia, pero hemos destacado mayormente la noción de “planificación”, de establecer modelos, del paradigma. Y China nos enseña a pensar, en lo que hacemos también nosotros, pero que queda, digamos, menos destacado, y que es del orden de detectar los recursos de la situación, el potencial de la situación, para explotarlos, ¿Y cómo los explotamos? por transformación, no por ruptura, no por toma de poder, no por acción.

CW:

Un militar chino espera, es decir se trata de “esperar”.

FJ:

Deja madurar, pero tal como el campesino. Yo hablaba de anteriormente del agricultor...

CW:

Pero ¿cuál es la victoria para un militar, en una batalla? Para Napoleón consiste en devastar, arrasar...

FJ:

Destruir.

CW:

Después pierde todo en Waterloo, pero al principio se trataba de eso. Pero ¿para un chino, para un general chino?

FJ:

Una oposición que se ve claramente es la del juego de Ajedrez y el juego de Go. Entonces, los juegos, de una manera lúdica permiten comprender muy bien. En el juego de ajedrez, usted tiene una confrontación y territorios que conquistar. El juego de Go es otra cosa, es mucho más por oblicuidad, no se trata del terreno que ocupo, porque después hay que mantenerlo, hay que cuidarlo y eso es difícil. Entonces hay una oposición básica que consiste en que hay una estrategia de confrontación, que hemos valorizado, en la batalla, batalla campal, que viene de la cultura griega, que generó esta gran invención de la batalla campal, por lo tanto frontalidad, cuyos análogos tenemos en el orden de los planteamientos o en el orden de la ciudad: el enfrentamiento en el discurso, el enfrentamiento en el tribunal, en la asamblea, incluso en el teatro ¿no es cierto? hablar a favor o en contra del tema de la obra. Creo que China, en la frase de Sun Tsu, cuando se dice “La batalla se pierde de frente, pero la victoria se obtiene de lado”, e incluso cuando se dice –que es otra cosa muy interesante- “nunca se triunfa más que en diagonal, por el sesgo que yo tengo, en mayor cantidad que el del otro. Entonces, valoración de la oblicuidad y valoración de la transformación –vuelvo a esto- es el arte del campesino ¿no es cierto? Se dice en Sun Tsu “si el enemigo llega descansado, comience por cansarlo; si llega saciado, comience por hacer que le de hambre; si llega unido, comience por desunirlo” en breve, involúcrelo en una transformación progresiva, de la cual él no se da cuenta, que hará que progresivamente pierda su potencial, y no lo ataque hasta que él haya perdido todo su potencial y por lo tanto se desarme frente a usted. No es necesario forzar, ni arriesgar...

CW:

Ni siquiera es necesario atacarlo.

FJ:

Sí, no, en fin, basta sólo empujarlo...

CW:

Él mismo sabrá que ha sido vencido.

FJ:

Tal vez ni siquiera se dé cuenta, esto es lo interesante, es que en el fondo, usted lo introduce en un proceso de transformación progresiva, silenciosa, que hace que pierda su potencial, que pierda su capacidad, sin siquiera darse cuenta, y que cuando usted lo aborda, se hunde; por lo tanto no hay riesgo. La gran idea de la estrategia china es que es una estrategia sin riesgo y sin costo –al menos idealmente, por supuesto-. Es decir que en el fondo - estas frases tan bellas- cuando se dice, que “del gran general no hay nada que elogiar, ni gran sagacidad ni gran valentía”, porque no se lo ve ser gran general. Y es un tema importante, porque entre nosotros, a los grandes generales, se les hace una estatua: es un gran general, célebre, fue muy valiente, fue genial, etc. Bueno en China dicen “no”, “si usted piensa hacerle una estatua al gran general, es porque no es un gran general”. La verdadera eficacia es discreta. Es tal que, si usted observó señales al principio, señales favorables, usted supo tan bien transformarlas y dejarlas madurar, como se deja madurar un campo de trigo, que cuando usted aborda el combate, ya está ganado. Entonces la gente dirá: “era fácil”, “estaba ganado de antemano”, “no hay mérito”. Sin mérito, ese es el gran mérito de la estrategia.

CW:

¿No es acaso el *theorein* griego? ¿No consistía en esperar, o estar atento a que surgiera algo del ser que era...?

FJ:

¿En *theorein*?

CW:

¿No hay algo en ese sentido?

FJ:

Pienso que en *theorein* está la idea de exploración, de aventura. Las teorías, al principio, ¿qué eran? eran misiones que se enviaban al extranjero para conocer más allá. Para los juegos, para resolver una necesidad...

CW:

Pero ahora es...

FJ:

...o para tener información. Y después está el sentido especulativo que le sobrevino. Pienso que se mantiene, en los griegos, esta imagen primera, la de Ulises, del viaje de exploración, por lo tanto de la aventura, de ir a conocer más allá, descubrir, hasta lo extraño, hasta el enigma. China salió poco...

CW:

Estaba encerrada tal vez.

FJ:

Hubo viajes...no sé si encerrada, pero digamos, hubo viajes de exploración, pero sin acarrear este fenómeno, de aventura y exploración en el sentido colectivo; que hace, me parece, que efectivamente el escenario del pensamiento no se organice de acuerdo a la figura del riesgo, del enfrentamiento, del enigma y de la fascinación, la esfinge, ¿no?, gran figura de la filosofía. Y más bien de Ulises, amarrado al mástil, para escuchar el canto de las sirenas, mientras los otros estaban encadenados, pero él las oye porque una revelación los espera. Oír o ver lo que el “hombre alguna vez creyó ver”, es ese deseo, que me parece que está en el corazón del pensamiento europeo. En cambio en China, pienso que no se trata tanto de ver lo que el hombre alguna vez creyó ver, en realidad lo que pudo ver; sino más bien escuchar su respiración.

CW:

Hay un libro, no sé si es el último, es tal vez el último ¿no? “Si hablar va sin decir”, hay una idea muy interesante aquí: para nosotros, hablar es decir algo, se debe decir algo. Hay un contrato, dice George Stein, entre la palabra y el mundo: la palabra “dice” el mundo. Pero, para los chinos, se puede hablar sin decir...

FJ:

Sí, así es en chino: yán wú yán. Se dice en chino yán wú yán: “hablar sin decir”.

CW:

Pero ¿Cómo se puede hablar sin decir?

FJ:

Sí, lo que me parece interesante es que no se trata del silencio

CW:

¡Ah! Claro.

FJ:

Que nosotros acá conocemos muy bien: el profetismo, la teología negativa, no se puede decir nada, los griegos hablaron muy bien de eso. En todo caso la tradición neoplatónica, y más adelante. Entonces no es el silencio, tampoco es el discurso, ¿qué es?, es, yán wú yán,” hablar sin decir”... Como cuando decimos saborear lo insípido, o cuando decimos atarearse sin asunto, todas estas fórmulas del Lao Tsé como usted citaba, es entonces este pensamiento en el cual no me privo de la palabra, pero no me fijo a la palabra por un objeto. Lo que usted decía sobre la evidencia en nuestro pensamiento, es la evidencia de Aristóteles: que hablar, *legein*, es *legein tí*, decir algo, que es por lo tanto un objeto del decir, que da consistencia al decir. *Legein* es *legein tí*, decir algo, significar algo, etc. Me parece que lo que piensa China con respecto a eso –y vuelvo a la idea de “tan acomodaticio como los más acomodaticios y tan intransigentes como los más intransigentes, de la sabiduría se trata del momento”- es lo que traté de concebir a partir de los taoístas, frente al “decir algo” de Aristóteles pongo el “decir” en su verdadero sentido: de acuerdo al momento o a la ocasión de los taoístas. La manera de decirlo la tomo de Mallarmé, para comunicar a través de la poesía, una experiencia. Decir para Mallarmé significa que no hay objeto del decir, que sea su motivación y su objetivo; pero hay una disponibilidad –de nuevo- de la palabra, que hace que yo puedo haber hablado todo el día sin haber hablado nunca, y que puedo, sin hablar, decir algo. Entonces en el fondo... los psicoanalistas se interesaron mucho en este trabajo, porque me dijeron: hablar sin decir, es lo que se pide en la cura analítica, ¿no es cierto? sólo se pide eso, en la tradición de Lacan. “Hable, pero por favor no busque decir algo”

Entonces podemos considerarlo, entre nosotros, como este asunto del psicoanálisis...

CW:

¡E incluso en la poesía...!

FJ:

¡En la poesía!

CW:

...contemporánea.

FJ:

Igualmente, igualmente.

CW:

Es nuestra poesía tal vez nuestro recurso.

FJ:

Absolutamente.

CW:

Usted decía que China contaba con el recurso, que los chinos contaban con el recurso de la filosofía occidental, que pueden perfectamente imitar y hasta hacerlo mejor que nosotros, incluso, eficazmente; y sus propios recursos. Pero nosotros también tenemos nuestro recurso, es la poesía.

FJ:

Absolutamente.

CW:

Es...

FJ:

Absolutamente, pero con ese problema que plantea la poesía, al menos en el caso de los franceses, y más generalmente occidental -pero sobretodo los franceses, tal vez que consiste en que la poesía es una especie de no planteamiento, no es una palabra " en oposición a" ¿no es cierto?. La palabra negativa de la prosa, está también en una especie de supervivencia, hoy en día, es decir que ya no tiene una vocación social importante... La poesía es lo que recupera lo que dejamos de lado después de Heráclito, ¿no es cierto?, ella recupera el *antilogos* de Heráclito. Entonces creo que efectivamente...por eso citaba a Mallarmé, como puente; el decir en Mallarmé; es decir una palabra que ya no es una palabra de un discurso que representa un objeto, sino que una palabra, de sugerencia, de insinuación. Aquí volvemos a encontrar nociones chinas - "palabra disponible", captando lo que pueda suceder- otra vez, estamos en el dominio de lo chino como usted citó al comienzo en las palabras de Dù Gōngbù. Es precisamente, si uno aprieta entonces deja escapar, y no es profundizando que se toma; entonces no está la idea de perforar, de ir al fondo, de ir a coger el objeto, la búsqueda. No... el objeto, el gran objeto ¿no es así? el meta-objeto. No, no es eso. Es esa capacidad de captar lo que pasa, dejándolo emanar, esta la gran imagen china del viento, del viento que pasa y los árboles se abaten. Uno no ve el viento pasar, uno ve que los árboles se inclinan, entonces esta idea de captar lo que pasa, creo que la poesía moderna lo consigue y eso estaba en la tradición china.

CW:

Le voy a dar un pequeño regalo, es un trozo de un poema de un poeta chileno del sur que se despide en uno de sus poemas, de la poesía: "palabras, palabras...."

Quiero agradecerle François por estar aquí, le quiero dar la bienvenida a Chile, usted debe ir a Chile, de todas maneras, le esperamos allá, tenemos necesidad de esta filosofía francesa estimulante, llena de aire, llena de oxígeno, llena de vida. Muchas gracias François.

FJ:

Gracias por su invitación.