

Óscar Quezada Macchiavello

Forma de vida taoísta: Algunas observaciones semióticas

Nos encaminamos a la escucha de otras culturas y formas de vida, no para imitarlas, como si tuvieran la solución, sino para propiciar una mutua fecundación de la cual pueda emerger algo nuevo

RAIMON PANIKKAR*

Nutrir la vida

La *forma de vida* taoísta, fluente, fluida, liberada de presiones, aparece como objeto al que apunta esta vez nuestra aventura semiótica. Aprehendemos aspectos fundamentales de esa instancia formal, cuyo correlato es la experiencia del *ethos* y del comportamiento en el marco de la antigua civilización china, en un texto de referencia: la aguda y erudita reflexión presentada por François Jullien en el tratado *Nourrir sa vie. A l'écart du bonheur*. Recogemos, en pasajes autónomos, solo las elaboraciones nucleares que conciernen directamente al título

* “Emanciparse de la ciencia”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (eds.). *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, 2006, p. 62.

de la obra, *vector fórico*, “giro que hace girar” y renueva sobre un mismo eje las perspectivas de formulación de su *relato teórico*. Sin duda, ese vector concentra y condensa una energía productora de sentido que impulsa y dirige la tensión instaurada en la toma de posición de la instancia de discurso.¹ En consecuencia, atentos a esa figura molar, excluirémos gran cantidad de elucidaciones histórico-filosóficas y filológicas con las que se articula ese magnífico tratado.²

Esa exclusión permite poner de relieve un objeto claramente delimitado: el *ethos* de la nutrición vital de ese organis-

-
- 1 Hay, en efecto, en dicha instancia, una tensión entre dos puntos de vista: uno que, desde la cosmovisión occidental, revela una toma de posición potencial: los esquemas y operaciones de la forma de vida heredada de los griegos y de la modernidad filosófica; otro, cuyo vector reiterativo, “nutrir su vida”, revela, desde la cosmovisión china, una toma de posición actual: los esquemas y operaciones de la forma de vida heredada de los pensadores chinos, en particular taoístas. “Una forma de vida se presenta siempre en discurso como una coherencia naciente, alzada contra la incoherencia establecida”. Fontanille, J. y C. Zilberberg. *Tensión y significación*, 2004, p. 213.
 - 2 Las figuras “macro” o “molares” organizan amplias secuencias de un discurso e incluso, muchas veces, su totalidad. Keane, Teresa. “La trampa: Una forma de vida semiótica”. *Morphé* 13/14, 1995, p. 72. Dicho musicalmente, este breve ensayo toma esa figura como tema y juega a componer algunas variaciones. Cabe decir, además, que en el mencionado tratado del 2005, traducido al español como *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, (2007), Jullien sigue básicamente el texto chino de Zhuangzi (Zhuan Zhou) y, sobre todo, sus capítulos 3 y 19: “Del principio de la nutrición vital” y “Acceso a la [comprensión] de la vida”. Aclara, además, que habla del pensamiento chino considerándolo *en su lengua*, es decir, de la forma en que es articulado en chino [así como el pensamiento griego es el que *habla griego*]. Este ensayo cierra un ciclo dedicado por Jullien a aquello que “resiste de la manera más obstinada al pensamiento”, esto es, al vivir considerado no respecto a “la vida” en abstracto sino

mo unitario que es el cuerpo sensible esbozado en la forma de vida taoísta, es decir, su devenir *cuerpo comunicante*. En efecto, la desobstrucción, la decantación y la ‘comunicación’, garantizan que, mientras haya un *pasaje*, se mantendrá la vida.³ Hay dos perspectivas diferentes y recurrentes para representar ese *tránsito*: una que percibe la nutrición desde su *movimiento*, otra que la percibe desde la *envoltura* recipiente de nutrientes. En suma, según las *fuerzas* nutrientes y según la *forma* nutrida. De un lado, la actividad de la *carne móvil*. Del otro, la asimilación que constituye y da identidad semiótica al *cuerpo envoltura*.⁴

Así, el operador de los *procesos de significación* en los que *discurre sentido*, es decir, el operador de la *semiosis*, es el *cuerpo*, esa *envoltura en movimiento*. En cuanto *carne* o “centro de referencia”, el *cuerpo* resiste y colabora con las transformaciones de los estados de cosas (aunque en la forma de vida taoísta más es lo segundo que lo primero). En cuanto *cuerpo propio*, construye la identidad del actante y la pone en devenir, es el vehículo de la *semiosis*, pues interioriza y hace significantes las figuras del mundo-propio (identidad) y del

respecto al mantenimiento y promoción del *capital de vida*, en lo que sería una higiene de la longevidad centrada en la transición y la duración, cuyo correlato es una fenomenología del momento y del ser estacional por oposición a la distinción entre comienzo y fin, nacida de la física europea y de tal índole que precipita la existencia hacia su Fin. Cabe señalar que la traducción del francés al español arriesga una abstracción que puede ser imprudente: en el título original, no se trata de “la” vida sino de “su” vida, no de un objeto sino de una experiencia propia. Por último, debo reconocer aquí que, en muchos momentos de este ensayo, me he sorprendido parafraseando el texto de Jullien, pues solo así era posible ‘dar cuerpo’ a la interpretación semiótica que presento.

3 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 199.

4 Véase Fontanille, J. *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*, 2008, p. 170.

mundo-otro (alteridad), las proyecta e impregna en superficies de inscripción.

Entonces, ese cuerpo, “vehículo de nuestro estar en el mundo”, común al “*mi*” y al “*mundo para mi*”, recién adquiere forma dinámica en la percepción, donde el primero tiene la experiencia del segundo.⁵ Pero ¿no es acaso la nutrición más primitiva que la percepción?, o, por el hecho de que ambas presuponen un organismo y una topología de lo externo y lo interno, ¿no sería la percepción una ‘figura de nutrición’?

El verbo nutrir “expresa la actividad primera, primaria, básica, la más enraizada, aquella en la que ‘yo’ me he encontrado inmerso, incluso antes de nacer o respirar”.⁶ Esa actividad sería, pues, la condición de posibilidad de cualquier acto sensorio-motriz: del desplazamiento corporal, de la circulación y presión sanguíneas, de las palpitations del corazón, del ritmo respiratorio, del metabolismo alimenticio o, por último, de la mira y de la captación perceptivas con cualquiera de los sentidos. En consecuencia, la nutrición guardaría con esos actos cierta analogía dinámica.

En el taoísmo siempre está en juego *qi*, la energía que anima y vincula entre sí a todas las entidades vivas. Ese *soplo vital*, en sus diversas formas y frecuencias, y a través de distintos canales, *nutre* mociones carnales, sentidos interiores y

5 En la perspectiva fenomenológica, el cuerpo móvil es un todo indisociable, polisensorial, en el que se superponen una forma y una experiencia. Lo que está aquí en juego es la capacidad del cuerpo para ponernos en el mundo, para movernos hacia su significación. “Mira”, sensorio-motricidad e intencionalidad son las facetas de esa capacidad. En la perspectiva cognitiva, la sensorio-motricidad es el correlato real de la intencionalidad, a través del movimiento. *Ibidem*, pp. 168 - 169.

6 Jullien, F. Op. cit., p. 11.

exteriores, con información *sensorial*. Un cuerpo fuente de sinestesias, opera entonces la coordinación *sensitiva*, anima luego la significación *sensible* y la retroalimenta mediante la imaginación.

Entonces nos encontramos aquí con una forma de vida, como la taoísta, que, al tratar lo *sensorial*, lo *sensitivo* y lo *sensible* como aspectos de una sola dinámica nutriente, entiende el *sentir* como homeostasis que mantiene la *vida* a la vez que pone en entredicho *el Sentido* como finalidad, como mira fija, como tensión de la *existencia* proyectada a un objetivo. Al no haber objeto al que tender, la vacuidad deviene plenitud. Acercándose a lo vacío, lo pleno cambia de plano. Lo átono encuentra un *centro* tónico. Así, *vacío pleno*, *átono tónico*, *insipidez sabrosa*, figuras del oxímoron, entre muchas otras más, sugieren una misma profundidad: las habituales presencias declinan y desaparecen en la ausencia; lo que, a su vez, equivale a la sutil emergencia y aparición de “otras presencias”, ya inefables. En esa perspectiva, el actante típico de esa forma de vida emerge como cuasi *aura*, esto es, como presencia *aún* con tenues, desvaídos, rasgos de identidad y de forma y, por eso mismo, como eficiencia lograda no sin fuerza sino sin esfuerzo.⁷

Soplo vital, transversalidad

Así como en el pensamiento estructural la relación-operación prima sobre los términos, en el pensamiento taoísta, gracias a *qi*, el *soplo vital*, lo que sucede *entre* las entidades es más importante que las entidades mismas. En esa cosmovisión uni-

7 Fontanille, J. Op. cit., p. 157.

taria y orgánica todo se relaciona y mantiene. El universo vivo aparece como inmensa red orgánica articulada por ese *soplo-energía* ternario: el *yin*, el *yang* y el *vacío medio* son sus tres alientos concomitantes. Cuando los dos primeros están presentes, el tercero existe. Entonces el *vacío-medio*, aspira y arrastra a los otros dos alientos en un proceso de interacción dinámica y de transformación mutua, dialoga con ellos.⁸ Se acopla al curso cíclico del *Tao* que atraviesa todo: ir más allá significa siempre retornar. Desde el *vacío-medio* se intuye que, cuando algo ha llegado a su extremo, está *a punto de* convertirse en su opuesto.

Ese *fenómeno procesivo de sentido* “*sentido*”, cual flujo continuo, constante, atraviesa, gracias al *vacío-medio*, la elaboración de la experiencia vital. Esa *transversalidad* del refle-

8 Los confucianos presentan una tríada Cielo-Tierra-Hombre, centrada en el lugar del hombre en el universo. “De hecho, entre las dos tríadas hay correspondencia de términos ya que el Cielo corresponde al principio Yang, la Tierra al principio Yin, y el Hombre, mediante su espíritu, es capaz de regular el Vacío-medio. Practicando el Sendero del Justo Medio, el Hombre debe participar como Tercero en la obra del Cielo y la Tierra. [...] El término ‘Sendero’, en chino, es *Tao*, noción común a las dos corrientes del pensamiento taoísta y confuciano: designa el largo camino del universo vivo, una continua Creación. Como el término tiene doble sentido, camino y habla, se presta al mismo tipo de juego homófono que ocurre en francés: *Voie* ([vwa], Vía) – *Voix* ([vwa], Voz). Aplicado al destino específico del hombre, el término sugiere una tarea, una misión que el hombre —convertido en ser con lenguaje— debe cumplir: dialogar con el universo vivo, es decir, con los seres humanos desde luego, pero también con la Naturaleza, con el Cosmos, y con un orden superior designado por el término ‘Cielo’”. Cheng, F. *Una pasión por las lenguas*, 2005, pp. 15-16.

jar-sentir, indica que los signos son instancias formales ‘resonantes’ a las que corresponden, como sutiles fuerzas continuas, las experiencias figurativas del mundo. Así, a los textos enunciados —caligráficos/ideográficos— en cuanto instancias formales *en red*, corresponde la experiencia de la continua interpretación ‘cuasi musical’ del mundo;⁹ a los objetos soportes, la experiencia de la corporeidad; a las escenas predicati-

9 “China es una civilización, no de la palabra que confiere Sentido (la Biblia), ni del discurso —*logos*— que articula construcciones teóricas por medio de la sintaxis. No es una tierra de Revelación, donde prevalecería el mensaje y crecería la Promesa; [...]. China es, fundamentalmente, una civilización del texto (que es del orden de lo trazado y cuya operación es un continuo tejido). Como lo expresa la misma palabra *wen*, que significa a la vez cultura-civilización-texto-ideograma y está compuesta etimológicamente por un cruce de trazos, para componerse el texto chino *cruza* los hilos. De este modo, cruza el hilo de urdimbre de la rectitud y de lo normativo —que le sirve como soporte y le confiere su consistencia— con la trama de lo imaginario y de lo insólito, que corta ese orden con lo extraordinario, lo vuelve inédito e interesante. Del mismo modo, cruza la linealidad del enunciado con un enunciado paralelo que se empareja con él y le responde —transversalmente— según esa factura inherente que constituye, en la ausencia de sintaxis, el paralelismo de las expresiones. En vez de contener un Anuncio o de explorar venturosamente otros posibles, en China el texto se compone en forma de red, ¿más reflexiva en sus pensadores y más afectiva en sus poetas? En todo caso, la ruptura nunca se consuma entre ambos, pues entre los polos del *yin* y el *yang* siempre se tratará de la contracción y el despliegue, del afuera y del adentro (o del ‘principio regulador’ y de la ‘energía’, de la ‘emoción’ y del ‘paisaje’, etc.), siempre será cuestión de captar el juego de las interacciones y las correlaciones que tejen el mundo. En el país de la seda, ‘urdimbre’ y ‘trama’ (*jing* y *wei*) serán las coordenadas del texto chino”. Jullien, F. *La urdimbre y la trama*, 2008, pp. 7-8.

vas, la experiencia de la práctica;¹⁰ a las estrategias, la experiencia de las coyunturas;¹¹ a las *formas de vida*, la experiencia del *ethos* y del comportamiento; y, por último, a la cultura corresponde la experiencia de la identidad histórica.

10 El sistema de escritura, y la concepción del signo sobre la que estriba, “condicionaron en China un dilatado conjunto de prácticas significantes, entre las que se cuentan —además de la poesía— la caligrafía, la pintura, los mitos y, en cierta medida, la música. La influencia de un lenguaje concebido ya no como un sistema denotativo que ‘describe’ el mundo, sino como una representación que organiza las relaciones y provoca los actos de significancia, es en ello decisiva. No solo porque la escritura sea el vehículo de todas estas prácticas, sino porque es el modelo que obra en el proceso que las constituye como sistemas. Orientadas por la escritura ideográfica y determinadas por ella, poesía, caligrafía, pintura, música y mitos forman una red semiótica a la vez compleja y unida, que obedece al mismo proceso de simbolización y a ciertas reglas de oposición fundamentales. No se puede uno proponer el estudio del lenguaje de una de esas prácticas sin referirse a los vínculos que las unen con las demás y con un pensamiento estético general. En China, las artes no están divididas en compartimentos: un artista se dedica a la práctica triple poesía-caligrafía-pintura como a un arte completo en el que se ejercen todas las dimensiones de su ser: canto lineal y figuración, gestos de encantamiento y palabras visualizadas”. Cheng, F. *La escritura poética china. Seguido de una antología de poemas de los Tang*, 2007, p. 16. “El carácter escrito no era simplemente un signo abstracto, sino un patrón orgánico —una ‘gestalt’— que conservaba todo el complejo de imágenes y todo el poder sugestivo de la palabra”. Capra, F. *El Tao de la física*, 2002, p. 138.

11 El arte de la estrategia, mediante el cual es posible ganar sin luchar, y que consigue el máximo haciendo lo mínimo, lleva la impronta del taoísmo. Sun Tzu, legendario filósofo guerrero, recopila sus máximas en una obra paradigmática. En la perspectiva semiótica, Landowski ve en ese arte un modelo de interacción por *ajuste*, cuyo principio consistiría en dejar que el adversario siga su propia pendiente a fin de sacar partido de ello, *ajustándose* a sus movimientos. Landowski, E. 2005: 50.

En cualquier nivel (y entre los niveles) de esa jerarquía urdida con lo canónico y tramada con lo imaginario, *corre y discurre sentido*, cual soplo vital; por lo tanto, hay *semiosis*, esto es, funcionamiento semiótico, *entretelado* de significación en distintas dimensiones de la experiencia del *cuero propio*.¹²

Larga vida, sutileza

Los antiguos chinos no concibieron la “inmortalidad” sino la “larga vida”, tampoco escindieron cuerpo “y” alma, sensibilidad “e” inteligibilidad. Su mundo no sostenía un “allá”; en consecuencia, la única duración imaginable era la de la vida en y por el cuerpo del ser individual.¹³ Por eso “larga vida” en el taoísmo significa perdurabilidad material del cuerpo mismo: si bien se cree que algunos, al morir, van hacia lo alto, se funden en los soplos *yang*; y otros, van hacia lo bajo, vuelven a la tierra, a las energías *yin*, se asume también que todos siguen un *proceso* interno y continuo, que no rompe con lo fenoménico.

Entonces, esos hombres no se formaban en las proezas ni hacían planes, programas o proyectos. No había en ellos heroís-

12 El desarrollo teórico de esa jerarquía en Fontanille, J. “Textos, objetos, situaciones y formas de vida. Los niveles de pertinencia de la semiótica de las culturas”, 2004; “Pratiques sémiotiques: immanence et pertinence, efficience et optimisation”. *Nouveaux Actes Sémiotiques* 104, 105, 106, 2006.

13 “Como no creo en otra vida, mantengo esta; como desconfío de los valores impuestos, la ‘preservo’ de los sacrificios ilusorios así como de los vanos deseos de gloria o éxito”. Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 45.

mo ni voluntad de emprender.¹⁴ Era una cultura sin epopeyas, pues un solo “ideal” la articulaba, el de “nutrir la propia vida”. Sin paraísos posibles, se complacía en evocar a los que, sin comprometer su vitalidad, conservaban una piel “parecida al brillo de la nieve” y mantenían “una delicadeza y una frescura de virgen” o una “tez de niño”; esto es, a los que siguiendo la vía, el *Tao*, sabían “conservar” depurando. A quienes, esclareciendo, limpiando, cuidando su potencial vital, día a día, paso a paso, trataron como “exteriores” el mundo, las cosas, la preocupación por la vida; a quienes, por refinamiento/desobstrucción, se mantuvieron evolutivos, sutiles.

Lo sutil, estado transitorio, trasciende, vitaliza, vivifica y energiza la forma física pero, a la vez, no se disocia de ella. Elevación cualitativa, fina, decantada, *lo sutil* está presente en lo concreto físico y, *a la vez*, aparece liberado de sus límites, cargas y opacidades. Es lo más “vivo” y disponible. Lo más aprovechable. Así, las estesis del infinito sabor de lo insulso; o de la transición *entre* silencio y sonoridad en música, o *entre* lo vacío y lo lleno en pintura... no imponen su presencia opaca, bruta; no se dejan aislar... Son estesis difusas, fluyentes, invasivas, que emanan indefinidamente. *Lo sutil*, “quintaesencia” que se inscribe de modo afinado en lo físico, nombra, por ejemplo, al esperma del hombre y al espíritu del vino: materias decantadas, energéticas, comunicativas de sus efectos, que entablan oposición con ese estadio tangible, opaco,

14 “Ese conflicto inexorable, fuente de tragedia, abierto entre un régimen pleno y largo, entre intensidad y duración, y del que Europa ha extraído su construcción heroica de la existencia humana —viviendo plenamente, me consumo—, ha conducido a privilegiar la salud, como estado ideal, en detrimento de su prolongación, que no es modelizable”. *Ibidem*, p. 192.

inerte, entumecido, grosero, que sería su antítesis. *Lo sutil*, proeso de superación-afinación-decantación, vincula, pues, lo concreto y lo espiritual. Induce al ser viviente a liberarse de los puntos de fijación, bloqueo, pesadez, puntos que parecen granos plasmados en una película endurecida, esclerotizada, neurótica, cargada con problemas y asuntos mundanos.

Entonces, esa nutrición vital no es *progreso hacia* sino *renovación*, como lo revelan los ciclos del metabolismo o la alternancia de “concentración” y “dispersión” en el ritmo respiratorio de la vida y de la muerte.

Hay dos modos concomitantes de relacionarnos con el mundo: uno, *a través de los sentidos pero sin Sentido*; otro, *con Sentido pero más allá de los sentidos*.¹⁵ A la política de *nutrir la propia vida* le basta con el primer modo: se queda del lado del *sentir*, esto es, de los *sentidos sentidos*, vitales, y ni siquiera se percata del asunto del *Sentido pensado*, fijado en algo, detenido, inteligible, modélico, tan caro a Occidente. En efecto, el vivir, en sí, carece de Sentido: sumido en la “igualdad-placidez”, liberado de preocupaciones mundanas, coincide con esa *procesividad* natural que irriga el mundo, que recomienza ahora la vida sin dejar que se apegue y adhiera a los afectos, representaciones y preocupaciones que la atascan, estancan, traban, sobrecargan y debilitan.

Procesividad/Espejos

En el *ethos* taoísta no compete al hombre explotar el universo sino ordenarlo para hacerlo habitable, y solo puede encontrar

15 Landowski, E. “Viaje a las fuentes del sentido”. *Perfiles semióticos*, 1999.

su lugar *entre* las cosas interiorizándolas, incorporando su *procesividad* y volviéndolas a crear. La vida carece de Sentido pero exacerba sentidos nutrientes.¹⁶ Esa *procesividad* nutriente *da curso* a una instancia *propioceptiva*: un organismo vive *exteroceptivamente* de las figuras del mundo natural e *interoceptivamente* de los temas del mundo interior. Entonces, el *cuerpo propio*, instancia nutrida con el “alimento del cielo”, toma posición y *da curso*, a su vez, a la homogeneización de la existencia semiótica, expresada formalmente en el isomorfismo entre el plano de contenido, *interoceptivo*, y el plano de expresión, *exteroceptivo*. Para los artistas taoístas la naturaleza deviene espejo de la ‘mente’ humana. Kuo Hsi dirá en su tratado de pintura:

La montaña primaveral está envuelta en un velo inmaculado de niebla y vaho adormecidos, y los hombres están gozosos; la montaña estival es rica en follaje umbrío, y los

16 “Entre el cielo y la tierra, el hombre percibe el mundo a través de todos sus sentidos. Atraído por aquello que se manifiesta en la forma más esplendorosa, el hombre avanza. Es el comienzo de su toma de conciencia del Sendero. En éste, todas las cosas vivas parecen empujar irresistiblemente en un mismo sentido, desde su raíz hasta sus formas más grandes y completas de expansión; en otras palabras, parecen traducir una intencionalidad: la de la creación. De ahí la atracción desgarradora del hombre por la significación, por el sentido de su propia creación que, de hecho, es la verdadera felicidad”. Cheng, F. *Una pasión por las lenguas*, 2005, p. 5. No obstante, “vivir no tiene un sentido [sino por proyección y fabulación] ni es absurdo [por despecho de no creer en él], sino que está fuera de sentido”. Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 6. Por eso, el desafío consiste en recuperar, en lo profundo del verbo “nutrir”, la completitud de la experiencia sin finalidad. Y para eso, lo más saludable parece ser abordar la cuestión del vivir a través del *potencial* o el *capital de vida*.

hombres están en paz; la montaña de otoño es serena y en calma con hojas que caen, y los hombres son solemnes; la invernal es huidiza y cargada de nubes tormentosas, y los hombres están lánguidos. La vista de tales montañas en cuadros hace surgir en el hombre estados de ánimo exactamente correspondientes.¹⁷

Los *estados de cosas*, configurados como mundo natural, son vividos, pues, por el pintor, como espejo insustancial de los *estados de ánimo*: proximidad y lejanía *se reflejan* una a otra, nada en el rollo, impregnado con tinta muy diluida, trata de seducir, de retener la mirada, de forzar la atención. El paisaje insípido, monótono, monocorde, contiene, funde y disuelve todos los paisajes.¹⁸

Además, ya en orden a la escritura poética, las elipsis hacen un “vacío” que modifica las relaciones entre los signos y “tras” los signos, restituyendo a los ideogramas su naturaleza ambivalente y móvil. La *semiosis* deviene sutil *simbiosis* entre hombre y mundo, “simbiosis que la poética china expresa con la combinación de dos términos: *qing*, ‘sentimiento interior’, y *jing*, ‘paisaje exterior’”.¹⁹ De ese modo, en el verso regular se evitan las tres personas gramaticales para hacer que la presencia del sujeto se sobrentienda de tal modo que, cual *espejo*, interiorice los elementos exteriores. Así, en un poema de Wang Wei que Cheng reseña, un paseo por la montaña,

17 Racionero, L. *Textos de estética taoísta*, 1975, p. 44.

18 Jullien, F. *Elogio de lo insípido*, 1998, pp. 25-29.

19 Cheng, F. *La escritura poética china. Seguido de una antología de poemas de los Tang*, 2007, p. 47.

gracias a ese *vacío de persona*, se convierte en una experiencia espiritual de compenetración con la naturaleza.²⁰

La forma de vida taoísta, convencida de que los colores ciegan el ojo, de que los sonidos ensordecen el oído, de que los sabores deterioran el gusto,²¹ vacía los espíritus, hace de ellos espejos, aguas tranquilas que, sin dejar de fluir, reflejan en la no permanencia de lo efímero la permanencia del flujo vital. La mente, cual espejo, acoge pero no atrapa.²² En ese *dejar pasar*, el *Tao* deviene imperceptible —intangible, ino-

20 El poema que Cheng presenta es este: “Montaña vacía / no ver nadie / Sólo oír / voz humana resonar / Sol poniente / penetrar bosque profundo / Un instante aún / iluminar musgo verde”. Ahí, “[...] con la eliminación del pronombre personal y de los elementos locativos, el poeta se identifica de una vez con la ‘montaña vacía’, que deja de ser un ‘complemento de lugar’; asimismo, en el tercer verso el poeta *es* el rayo de sol que, al caer la noche, penetra en el bosque profundo. Desde el punto de vista del contenido, los dos primeros versos presentan al poeta como alguien que aún ‘no ve’: en sus oídos aún vibra el eco de las voces humanas; los dos últimos versos se centran, en cambio, en el tema de la ‘visión’: ver el resplandor dorado del sol poniente sobre el musgo verde [...] significa iluminación y comunión con la esencia de las cosas” (pp. 48-49). Luego del análisis de varios poemas cortos, el autor permite ver cómo, “con el procedimiento de la elipsis de las personas verbales, el hombre habla a través de las cosas” (p. 54). Del mismo modo, la elipsis de la preposición, combinada con la omisión de la persona verbal, “despoja al verbo de cualquier indicación de dirección y suscita con ello un lenguaje reversible, en el cual sujeto y objeto, fuera y dentro, están en una relación de reciprocidad” (p. 56).

21 Laozi. *El libro del Tao*, 1978, § 12.

22 “La virtud del espejo es que acoge pero no retiene; refleja *todo* lo que se le presenta *dejándolo pasar*, sin apegarse. No rechaza ni quiere guardar para sí, deja aparecer y desaparecer en él sin nunca fijar. Por ello, su facultad se ejerce indefinidamente, sin nunca salir dañado. Incluso el

doro, insípido, inaudible, invisible— y, por eso mismo, inagotable.²³ La estesis taoísta de la insipidez toma posición en el umbral de lo sensible con lo insensible: ahí donde todo aún es posible.²⁴

Neutralidad, constancia

Jullien trae a colación dos situaciones,²⁵ la primera, a modo de enigma: “Un príncipe pregunta a su huésped: ‘He oído decir que su maestro había aprendido [a nutrir] la vida, ¿qué ha retenido usted de ello?’. El otro responde reservado: ‘yo pasaba la escoba delante del recinto del maestro, ¿cómo podría haber retenido algo?’”.²⁶

Nos persuade de lo iluso de leer aquí mera evasión o modestia del huésped, pues en China “no responder es responder dejando entender al otro que no es capaz de comprender; y que, por lo tanto, deberá esforzarse por sí mismo si desea obtener la respuesta deseada”.²⁷ Por lo demás, expli-

espejo sirve de imagen de esa manera en que, haciéndose lugar del pasaje, uno se preserva en su capacidad, sin desgastarse”. Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 175.

23 Laozi, *El libro del Tao*, 1978, § 35.

24 “[...] esa insipidez es estratégica: permite, a través de la posición más neutra posible, encontrar en todas las cosas el *centro* o la *base* de toda la experiencia del mundo. La insipidez sería, en suma, el lugar menos determinado, el menos específico, el de la presencia más tenue, y, en consecuencia, en el que todo es aún posible porque nada está actualizado”. Fontanille, J. *Semiótica del discurso*, 2001, p. 97.

25 Tomadas del Zhuangzi, véase nota 2.

26 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 39.

27 *Ibidem*.

ca que “barrer delante de la puerta” significa conversación discreta pero efectiva, cercana, partícipe en la preservación-renovación de la vida. Así, el que vive la vida del templo barre los escalones o limpia, con un paño húmedo, las rampas, “con un gesto *ni* descuidado *ni* febril, con movimientos *ni* apresurados *ni* lentos, siguiendo, *sin* apoyar *ni* discontinuar, la forma de las cosas”.²⁸ Recalco la doble negación que, en términos semióticos, indica *neutralización*.

Jullien ve en el movimiento neutro y constante del barrido una respuesta en acto, en movimiento.²⁹ Pero el príncipe, que esperaba un contenido teórico, no oye al huésped, y exige una respuesta de apariencia lacónica: “He escuchado a mi maestro decir: ser apto para nutrir la propia vida es como hacer pastar a las ovejas: si una se queda atrás, se le da un latigazo”.³⁰

En efecto, las ovejas que se separan de la manada, que se dispersan por el campo y se quedan relegadas, retrasan la marcha del conjunto. Entonces, la actitud frente a la nutrición

28 *Ibidem*.

29 Ese “barrido” nos hace pensar que, de acuerdo con Wang, a una semiótica de lo neutro le interesa un sujeto dinámico, en devenir, en plena transformación actancial. Sería una semiótica del “casi” que toma a cargo nociones como “entre”, “intervalo”, “incierto”, en suma, todo lo que es fluido y difícilmente estructurable. No debería ser, pues, una semiótica cerrada sino más bien de apertura, pues obedece ante todo al principio del devenir. A propósito de Blanchot leemos ahí una breve pero aguda aproximación a lo neutro en el confucianismo y en el taoísmo. Wang, L. “Le neutre et le devenir”. *Le Devenir. Nouveaux Actes Sémiotiques*, 1995, pp. 19-26.

30 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 40. ¿Por qué ovejas? pregunta el autor, e inicia su respuesta con una referencia erudita, el sinograma *yang*, que significa “nutrir”, está compuesto por la clave de alimento y el radical de oveja.

es la de quien, al llevar a pastar a su rebaño, lo deja avanzar “en armonía, a su ritmo, a su gusto, sin perder nunca de vista a las que se quedan atrás”. Contrariamente al Buen Pastor del Evangelio, que guía a sus fieles a través del desierto conduciéndolos hacia una tierra prometida, ese pastor no guía a la manada caminando *delante* de ella, se conforma más bien con vigilar, *detrás* de los animales, que estos sigan avanzando y no se detengan a cada momento llevados por una “motivación disidente”. No se trata, pues, de caminar hacia un ideal que está a la vista, sino, “simplemente” de seguir evolucionando. La comparación de estas dos formas de vivir el pastoreo entraña, en su rica entraña semisimbólica, la percepción de diferencias pero, a su vez, abre varias líneas de coherencia, despliega un abanico de isotopías.³¹

31 “Se leerá de manera tanto fisiológica como moral y psicológica: ¿qué veo en mí que se queda atrás, como disposición, función, pulsión, sentimiento, y a lo que debería ‘dar un latigazo’ para llamarlo al orden —el orden, común, de mi evolución vital— e incitarlo así a seguir avanzando? Puede interpretarse, en un plano médico y patológico, como la manera en que las células o los órganos se aíslan del funcionamiento colectivo para buscar, aparte, su propio desarrollo y que, cuando dejan de participar en la evolución común, se atrofian, se cancerizan. También puede interpretársela en un modo analítico; el neurótico que sigue apegado a tal o cual acontecimiento de su pasado, en lugar de que su vida psíquica siga evolucionando: tanto en el caso del ‘atascamiento’ de tal afecto a raíz de una circunstancia patógena de la que el sujeto no logra desprenderse como, del modo más general, de la inercia que caracteriza la manera en que se invierte la libido. Pues ésta, nos enseña el psicoanálisis, siempre tiene aversión a dejar una posición antigua por una nueva y, por ello, tiende a la parálisis por adherencia y fijación”. *Ibíd.*, p. 41. Como vemos, se trata de una cuestión muy global que no se deja reducir a una mera introspección moralizadora, al modo de un “examen de conciencia”.

Moderación, medianía

La “vía” del *mantenimiento evolutivo por valorización del medio* es mo(de)rada. En el intervalo tensivo, las formas de vida que demarcan límites son inconciliables. Morar en la moderación china induce a mejorar lo “mediocre”. La “vía” pasa por el medio, los extremos son “desviaciones”. En efecto, es conocida la carga peyorativa que ostenta la mediocridad en una cultura de la competitividad, que opone de modo exaltante y exultante los valores supercontrarios (*éxito* vs. *fracaso*), posicionados en los límites del intervalo tensivo.³² El aforismo de Valéry, que Zilberberg rememora, resulta, a todas luces, pertinente: “El mundo vale solo por los extremos y dura únicamente por los moderados”.³³ La moderación taoísta repugna entonces la exaltación de un valor frente a otro y se centra en la perduración del imperturbable flujo de la nutrición.

Sabemos que la pregnancia de valor eufórico en el objeto modaliza al sujeto en la atracción y el apego; y la pregnancia de valor disfórico lo modaliza en la repulsión y el temor. Pero, en la perspectiva de la forma de vida taoísta, los objetos del

32 Los ciclos naturales, como la sucesión de las estaciones, permiten inferir a los chinos que, una vez que una situación se lleva a su punto extremo, está destinada a darse la vuelta y convertirse en su opuesta. Esa creencia infunde valor en momentos de aflicción y modestia en los de éxito. Así como un hombre que va siempre hacia el Este acabará en el Oeste, los que acumulen cada vez más dinero acabarán siendo pobres. La moderna sociedad industrial, que constantemente está tratando de incrementar el ‘nivel de vida’ y no consigue sino disminuir la calidad de vida, es una evidencia del acierto de esa antigua sabiduría china. Véase Capra, F. *El Tao de la Física*, 2002, p. 141.

33 *Cabiers*, tomo 2, p. 1368; citado en Zilberberg, C. *Semiótica tensiva*, 2006, p. 457.

mundo, afóricos, tensivamente débiles, átonos, no valen, duran. Eso permite comprender que la “medianía” solo será justa si se asume como el *arte de la renovación por alternancia*.³⁴

34 “Por un lado, está Shan Bao, que vivía entre las rocas y no bebía más que agua: al no tener ninguna relación de provecho y, por ende, de preocupación con los hombres, pudo preservar su potencial vital y logró llegar a los 70 años de edad teniendo la tez de un niño; lamentablemente, se topó con un tigre hambriento que, dada la soledad en que Shan Bao se encontraba, no tuvo mayor dificultad en devorárselo. Por otro lado, está Zhang Yi: no había noble morada que no lo hubiera tenido como huésped asiduo, de modo que, a los 40 años de edad, ya estaba interiormente consumido y contrajo una fiebre fatal. ‘Uno había alimentado su interior, pero el tigre lo comió en el exterior; mientras que el otro había alimentado su exterior, pero la enfermedad lo atacó por dentro’: ‘ni uno ni otro supieron dar el latigazo a lo que se había quedado atrás’. Así pues, la vía de la verdadera nutrición ha de concebirse entre ambos, pero no nos confundamos en cuanto a ese justo medio que no es una equidistancia con respecto a ambos, entre retiro y vida social, pues ésta también nos conduciría fatalmente a inmovilizarnos y nos haría perder la renovación de la vida [...] el error no es retirarse al interior ni tampoco activarse en el exterior, sino retirarse al interior ‘al punto de ocultarse’ y dejar de relacionarse con los demás (de tal modo que uno se descubre solo e indefenso cuando surge un peligro externo); o activarse en el exterior al punto de estar continuamente expuesto (a las pasiones, a las intrigas, etc.), de tal modo que, a falta de relación, uno es carcomido por las preocupaciones y muere prematuramente. El error no reside en una de las dos posiciones, sino en el hecho de apegarse a una sola posición, a la que sea, y de estancarse en ella; más precisamente, reside en aislarse en cierta posición, alejándose de la contraria y, por lo tanto, en cerrarse ante la incitación a desprenderse de la posición ocupada (para seguir avanzando), que precisamente mantenía la otra posibilidad. La vida entonces no se ‘nutre’ más, porque pierde por ello su virtualidad, se *estanca*, se bloquea y no recomienza”. Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, pp. 42-43.

La semiótica tensiva presenta la moderación [retiro de al menos un *más*], como el inicio de la decadencia de la intensidad, que va del [solo “*más*”] al [nada de “*más*”].³⁵ Si la *norma* taoísta toma posición en la moderación, no será difícil inferir que, en ese gran esquema de esquemas que es su correspondiente *forma* de vida, prevalezca una dinámica descendente: en efecto, a la moderación sigue la disminución [retiro de *más* de un “*más*”]³⁶. Hasta aquí, la atenuación de las miras tónicas [cada vez menos de “*más*”] caracteriza, en principio, al *ethos* de su arte. Pero, en la práctica, el desapego se consume con la aminoración [cada vez más de “*menos*”] cuyas fases son la reducción [añadido de al *menos* un “*menos*”] y la extenuación [añadido de *más* de un *menos*]. En esta última fase las presencias son casi ausencias. Expresado en términos de relato, los objetos están *a punto de* vaciarse de valor y los sujetos de apego: va a sobrevenir, pues, la plenitud del vacío. El apagamiento, la extenuación, ya en otro plano, es también una forma de saturación: el encuentro con el *Tao*.³⁷

35 Los “*más*” y los “*menos*” son, en semiótica tensiva, los operadores de la *medida de la medida (de la intensidad)*. La dimensión de la intensidad está constituida por magnitudes continuas y graduales tales como la calidad, la fuerza, la energía. Dichas magnitudes solo se pueden medir por medio de “*más*” y de “*menos*”. Zilberberg, C. *Semiótica tensiva*, 2006, pp. 63-75.

36 El § 48 del *Tao te king* dice: “Quien persiga aprender aumentará cada día. Quien persiga el *Tao* disminuirá cada día”.

37 De acuerdo con el § 48 que acabamos de citar, seguir al *Tao* presupone *des-aprender*. Por el contrario, el *ethos* del *aprender* se esquematiza de modo ascendente: del [solo “*menos*”] al [nada de “*menos*”], lo que incluye dos fases: el repunte [cada vez menos de “*menos*”] y el redoblamiento [cada vez más de “*más*”]. A su vez, el repunte incluye dos fases: la reanudación [retiro de al menos un “*menos*”] y la progesión [retiro de más

Desapego, cadencia del Tao

Hemos llegado a una aparente paradoja: “preservar” la propia vida no consiste en fijar la atención en ella. Una mira fuerte en la vida, la extravía. Una captación amplia también: el esfuerzo por aumentar o prolongar la vida, por forzarla a durar y a mantenerse, es todo lo opuesto a “nutrir la propia vida”. Esta, al igual que “el mundo” o “las cosas”, debe ser tratada como “exterior”. Solo se accede a la plenitud de la vitalidad, a su quintaesencia, a su renovación, liberándose de la preocupación por la propia vida.³⁸ Ese des-deseo, esa despreocupación *por la vida*, es la condición para *vivir*. “Quien se *despoja* de la vida, no muere, quien *busca* vivir, no vive”.³⁹

Hay, entonces, dos modos de tematizar la relación con la vida: *despojarse de ella* y *buscarla*. Pues bien, no es lo mismo

de un “*menos*”]; y el redoblamiento incluye otras dos fases: amplificación [añadido de al menos un “*más*”] y la saturación [añadido de más de un “*más*”]. Zilberberg, C. *Semiótica tensiva*, 2006, p. 74.

- 38 “Quien sólo piensa en su vida no vive: no tanto porque esa preocupación obsesiva por su vida pueda atentar contra su dicha de vivir, sino, más radicalmente, porque obstruye y corrompe en él la fuente misma de la vitalidad. Por el contrario, al lograr la ‘transparencia de la mañana’, tras haber tratado como ‘exterior’ la vida misma, [...] ya no sentimos temor de la vida y la muerte y hallamos la paz-tranquilidad en todo lo que nos sucede, nuestra vitalidad ‘se despliega’ de sí misma, sin ‘estancarse’ ya en ningún apego, aunque sea el apego a la vida; y, respondiendo a la única incitación que nos llega, ‘vivimos’ [...] quien, elevándose al nivel absoluto del gran Proceso de las cosas (el *Tao*), ‘abandona’ su vida, ‘elimina’ (‘mata’) hasta la preocupación por su vida; mientras que quien desea vivir, ‘vivir-vivir’, no vive. Para vivir plenamente (completamente) la vida, no hay que apegarse a la vida”. Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, pp. 48-49.

- 39 *Ibidem*, p. 48.

despojarse de la vida y ganarla que perder la vida por *buscarla*. En el segundo caso, *querer vivir* lleva a *no vivir* y, canónicamente, implica *morir*. Al modalizar la vida con [querer] se *llega a* [no vida] y, luego, a [muerte]. En términos tensivos, elevar “*vivir*” a una valencia muy intensa (“*vivir-vivir*”), disminuye la extensión, esto es, *quita vida*. En el primer caso, el desapego establece una equivalencia concesiva, no canónica, entre *no querer vivir* y *no morir*, neutraliza la oposición [vida/muerte]. Al modalizar la vida con [no querer] *sobreviene* la [no muerte] y la [vida] se mantiene. En términos tensivos, se debilita la valencia de intensidad y se incrementa la de extensión, esto es, se *alarga la vida*.

Esos modos de “exteriorizar” la vida: “sacándosela de encima” o “poniéndola como meta”, quedan axiologizados: aquel entraña una negación del *querer vivir*, ‘eutímica’, concesiva, por la que *sobreviene* la Larga Vida [*a pesar de despojarse del deseo de vida, no se muere*] o [*aunque no quieras la vida, vives*]; este, una negación del *vivir*, ‘distímica’, implicativa, por la que se *llega a* la pronta decrepitud y a su consecuencia [*buscar la vida conduce a no vivir e implica morir*] o [*si buscas la vida no vives, entonces mueres*].

Pero el reverso de la atracción obsesiva por su propia vida es la horrorizada repulsión por su propia muerte, ambas impiden seguir el movimiento mismo de la vida, esto es, dejar la vida, en uno, llegar e irse; como, en clave *exteroceptiva*, ocurre con el flujo y reflujo del mar; y, en clave *interoceptiva*, con la inspiración/expiración de la respiración vital. En la clave *propioceptiva* resultante, ese impedimento atañe a un cuerpo cuya *carne móvil* sufre un desajuste con relación al movimiento conjunto universal que se llama y se compensa, y que,

de ese modo, “se impone una cadencia que permite ‘acoger’ el flujo de la vida y ‘acompañarlo’ de vuelta a su partida, y así continuamente”.⁴⁰ Esa discontinuidad, o desajuste, opaca-estanca el espejo-espíritu, endurece y paraliza su vida, precipita su fin, pues no sintoniza con la cadencia del *Tao*.⁴¹

Por eso, quien se esfuerza daña su fuerza.⁴² “Esforzarse” es aquí sinónimo de vivir “para sí mismo”, de convertir el vivir en objetivo. El § 7 del *Tao-te-king* dice que el Cielo es eterno y la Tierra permanente, que perduran porque no viven por sí mismos. Cielo es la noción que encarna la regulación natural, constante, del gran proceso del mundo: regulación que no se desvía, que no deja de renovarse, de engendrar a todos los seres; *fondo* inmanente de *procesividad* de cuya interacción con la Tierra sobreviene la vida. Por nuestra existencia individual, terciamos en esa relación y tenemos un acceso limitado al Cielo trascendente. Solo cabe *hacerlo sobrevenir en uno*.

40 *Ibidem*, p. 51.

41 “El pensamiento chino nos enseña en todos los aspectos: ‘ateniéndose’ al Medio (valor supremo de los confucianos) no se alcanza el justo medio, pues entonces se lo endurece e inmoviliza, y no se llega al punto de equilibrio, en constante movimiento, de la regulación (Mencio); ni apegándose al Vacío (valor supremo de los taoístas) se accede al vacío, pues entonces se lo reifica, como lo pleno, y pierde el efecto que indefinidamente anima de la vacuidad. Análogamente, no se podrá ‘nutrir’ la propia vida crispándose sobre ella, dejándose obnubilar por ella. Si Zhuangzi eleva el pensamiento de lo vital a lo absoluto, e incluso porque lo eleva a lo absoluto, no puede hacer de éste el objeto de una intencionalidad dirigida y de un deseo posesivo”. *Ibidem*, p. 52.

42 *Ibidem*, p. 53.

Excitación/Incitación

Dice Jullien que cuando Zhuangzi menciona el “alimento celeste” o recomienda “hacer sobrevenir un poco de cielo en uno”, induce a alcanzar ese régimen natural y espontáneo de pura *procesividad*, esto es, a *des-afectarse*. Así, despojar la vida de la sobrecarga afectiva, parásita, del juego del por y contra, de la proyección de tendencias y aversiones, permite responder a plenitud a la conminación vital, conectar la vida individual con ese fondo inmenso de reactividad, con el gran proceso del mundo en su completitud, con la fuente de su inmanencia. Esa circunstancia lleva a distinguir entre

[...] la *excitación*, exterior e incluso epidérmica, esporádica y momentánea, tal como surge incansablemente en el nivel de mi ser afectivo y me precipita y me consume; y, por otra parte, la *incitación* que, fundamental y, despojada de la pululación de mis concepciones como de mis opciones, me liga plenamente a la emoción que no deja de poner al mundo en movimiento: el alimento “celeste”, como hemos comprendido, será el alimento de esa incitación.⁴³

La *excitación* y la *incitación* se refieren, aquella, al régimen “humano” de vitalidad reducida, forzada por prejuicios que la restringen; esta, al régimen fundamental, “celeste”, que hay que alimentar. Pero no hay aquí ninguna implicación moral o religiosa, menos aún una condena del deseo o una apología al ascetismo. Se trata, simplemente, de comprobar que si me quedo en la “piel” de la *excitación*, la motivación, el movimiento, se efectúan a mis expensas. Soy yo quien debe

43 Ibídem, p. 63.

abastecer el alimento de mi deseo. Mientras que, si me libero de mi perspectiva individual y, en la *incitación*, me dejo influir por el Cielo, devengo *presencia* en el campo de *proceso* natural. Ya no *debo querer*. Ya no *tiendo hacia*. Siento sin buscar Sentido. “Y es el mundo entero el que, moviéndome, emocionándome, reacciona a través de mí y de sí mismo y me despliega”.⁴⁴ En cierta forma, por la *incitación*, el mundo es mi cuerpo. Mi carne es la carne del mundo. Mi movimiento ya no “tropieza” con la envoltura del mundo y el movimiento del mundo ya no “tropieza” con mi envoltura corporal. Envuelvo al mundo, soy *fuerza* y el mundo *blanco*; y, a la vez, me dejo envolver, soy *blanco* y el mundo *fuerza*. Nos animamos recíprocamente.⁴⁵

44 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 65. De aquí desprende Jullien una inteligencia de las “verdaderas vacaciones” comprendidas no solo de manera negativa (no trabajar) sino como dejar jugar en todo su ser una *reactividad* mejor anclada, más radical, despojada de su recubrimiento ordinario de obligaciones y convenciones. Pregunta: “¿recargarse [...] no es, dejándonos inducir por la sola *incitación* que nos viene, despojada de toda excitación febril, *desobstruir* la vitalidad y encontrar ese ‘resorte’ más íntimo de la energía?”. *Ibidem*, p. 69.

45 Jullien dedica todo un capítulo al análisis y la contraposición de la visión china y de la griega (que heredamos en Occidente) respecto a la noción de “alma”. En efecto, en el pensamiento chino “no hay ‘alma’ (como sustancia que plantee la cuestión de su existencia), sino proceso de *animación* que, por depuración y liberación progresivas, lleva a la vitalidad plena; en otras palabras, cuando más me *afino*, me ‘decan-to’, me ‘desligo’, me ‘desobstruyo’, más me *animo*. Así ‘nutrir’ en uno la ‘quintaesencia’ (*yang jing*) sólo significaría, sin suplemento metafísico, agudizar las capacidades y mantenerse en forma; del mismo

Cuerpo: Semejanzas de familia

Es momento de considerar, en el chino antiguo, tres términos semejantes cuyas acepciones, según Jullien, expresan aspectos de lo que en Occidente entendemos por cuerpo (*soma*, *corpus*): “Cada uno de ellos supone una perspectiva particular y esas perspectivas coexisten unas con otras sin subordinarse y sin ningún otro término que las abarque, no hay subsunción: *xing* es, más bien, la forma actualizada, *shen*, la entidad personal, el yo individual, y *ti*, el ser constitutivo”.⁴⁶

Esos términos se acoplan por binomios: *xing* y *shen*, contrarios o complementarios, responden respectivamente a los

modo y paralelamente, ‘nutrir’ en uno lo ‘espiritual’ (*yang shen*) significará, en general, distenderse y descansar el espíritu”. Ibídem, p. 88. Sin duda se reconoce otro orden distinto de lo físico y de lo tangible, pero ese orden no se constituye en Gran objeto ni reclama creer en él. Por lo demás, su perspectiva no es la de la subjetividad, “sino la de la efectividad comunicativa, invisible, como la que se desprende de la ‘vía’, *Tao*, y no deja de animar el mundo”. Ibídem, p. 92.

46 Ibídem, p. 96. El autor completa esa presentación señalando que, como esos tres términos funcionan en binomios, se explican a partir de su contraposición: la “forma actualizada” se comprende en relación, a la vez de oposición y de complementariedad, con la dimensión trascendente-animada (*shen*) que precede a toda actualización; la “entidad personal” corresponde a la función de conciencia moral y de conocimiento del corazón-espíritu (*xin*) que la rige; el “ser constitutivo” tiene como par el “soplo-energía” (*qi*) del que es la materialización por condensación-concreción. Esos términos acoplados de a dos se constituyen en polos (de tenor intensivo), más que en determinaciones especificantes y descriptivas. El resultado es un juego de matices semánticos que, a veces, apenas se distinguen, pues las fronteras entre ellos se llegan a borrar, e incluso esos acoplamientos son intercambiables, dibujando así un paisaje nocional que no es estable sino evolutivo, no monopolizado

iconos actanciales de la *envoltura* y del *movimiento*. Juntos, generan el efecto de *envoltura en movimiento* (forma dinámica). Ese movimiento, conciencia moral y conocimiento del corazón espíritu, da (id)entidad personal a los contenidos del continente *envoltura*. Algo similar ocurre con *ti* y *qi*: aquel término está del lado de la *materia* y este del de la *energía*. La materialidad del ser constitutivo opone su propia inercia, o su resistencia, y las fuerzas de *excitación* se combinan con las fuerzas de resistencia al punto de que puede sobrevenir la *incitación*.

No obstante, Jullien advierte que las cosas no son tan someras. En Zhuangzi, *wu xing* expresa la acepción “mi cuerpo” (“*mi forma actualizada*”). El amplio espectro del término *xing*, sin delimitación estricta, permite una *aparición gradual* de la noción de cuerpo. En efecto, por un lado, como verbo (\equiv dar forma, actualizar, *xing xing* \equiv dar forma a la forma”, “hacerla sobrevenir”); por otra parte, como sustantivo, conserva el sentido de actualización concreta y particular (que se opone a lo invisible, no actualizado, específico de la capacidad *procesi-va —de—* y del absoluto del Fondo de las cosas —*Tao—*). La vida individual, en su alternancia con la muerte, es descrita como un vaivén de lo no actualizado a lo actualizado y viceversa. “Mi cuerpo”, *actualización particular* en modificación continua, *me constituye plenamente*, forma mi única identidad posible. Antes o después del estadio de actualización, toda

por ningún término no ordenado por eje alguno: lo que, en chino clásico, entendemos por “cuerpo” sigue siendo una noción dispersa de configuración variable, lo que trajo como consecuencia múltiples “odiseas” de traducción analizadas por Jullien: la más relevante es la que traduce comúnmente “cuerpo” mediante el compuesto *shen-ti*: el ser constitutivo, como entidad personal, la del yo individual.

identidad, por disolución y “retorno” a lo Indiferenciado, se deshace en lo “fundamental”, en el fondo de las cosas (el *Tao*), estadio difuso-confuso, “impreciso”, “vago”, abisal.⁴⁷

De esa *mezcla* indistinta, por modificación, sobreviene un *soplo-energía* (*qi*); del cual, por modificación, sobreviene la forma actualizada (*xing*); de la cual, por modificación, sobreviene la vida. Luego, por modificación, sobreviene la muerte. La *forma actualizada*, o *que se actualiza*, no es, pues, el “cuerpo” que se forma solo con la vida. Procede, más bien, de los *movimientos de energía* a título de concreción particular, sin discontinuidad ni ruptura, ni intrusión de un “afuera”. El paso de la persona individual, de la inexistencia (*mezcla*) a la existencia (*selección*), se inserta en un proceso

47 “Por eso, el pensamiento chino no tiene ontología, ya que carece de un mundo de esencias, especificantes y definibles; y no hay tampoco un alma individualizadora, no hay concepto de materia que se oponga a ella (no hay *bulé*, de la que Aristóteles hace la materia de los cuerpos), pero hay ‘materialización’ por concreción continua (bajo el factor *yin*), al mismo tiempo que ‘animación’, que la desopaca y la despliega (bajo el factor *yang*). Estoy formado, como el mundo exterior, por esa doble tensión contraria, que se compensa y me mantiene con vida. Esa actualización que me constituye (*xing*) es concebida, entonces, por completo en función de ese mero proceso de concentración-emanación por el que sobreviene: a la vez y complementariamente, me densifica y me pone alerta, me opaca y me clarifica y, de ese modo, me forma y me transforma. En ese sentido, es todo mi ser vital, como el Cielo me lo ha conferido y constituye mi “naturaleza”, antes incluso de añadir a ella mi reacción subjetiva-afectiva (*qing*). Así pues, no hay dualismo posible, pues al formar binomio con el estado más sutil y quintaesencial del soplo energético (*jing*), esa formación individualizada que me constituye más físicamente ‘se arraiga’ en ella y ‘se vitaliza en ella’”. *Ibidem*, pp. 99 -100.

homogéneo y continuo en el que *no puede* aparecer la noción de cuerpo.⁴⁸ El sintagma de ese proceso, *modificación-sobrevenir*, recuerda los modos de eficiencia de la semiótica tensiva: una cadena ascendente de modificaciones extensivas cuantitativas (*veces*) *llega al sobrevenir* intensivo cualitativo (*golpe*).⁴⁹ Empero, ese sobrevenir no perturba al sabio: padece los cambios, pero estos no le son extraños.

La semiótica reconoce dos paradigmas filosóficos en materia de ontología temporal: por un lado, la *experiencia*, de valencia inmediata, fundada por embrague en la propia carne del individuo que padece los cambios, y, por otro lado, la *existencia*, de valencia mediata, fundada por desembrague hacia el mundo en el que algo se hace y del que algo se dice. La *experiencia* tiene como dominante predicativa la *presencia* con sus enunciados sensibles de *aparición/desaparición* y concierne al sobrevenir de eventos sentidos en (y desde) la

48 “Así, esa concepción no se integra en ninguna de nuestras casillas filosóficas: ni el ‘cuerpo’ es juzgado como una realidad ilusoria, ni la afirmación de la realidad física (del “cuerpo”) reduce el espíritu a ser un epifenómeno segregado a partir de lo orgánico. Sólo existen efectivamente fenómenos de individuación (energéticos); pero esa individuación de estatus físico, que es el advenimiento y el desarrollo del ‘principio vital’ en su completitud, ‘conserva’ *naturalmente* en ella la dimensión de espíritu, trascendente, animante, tal como procede de la energía original”. *Ibíd.*, p. 101.

49 Zilberberg, C. *Semiótica tensiva*, 2006, pp. 65, 458, 460, 467. Es pertinente, también, el *esquema del devenir* propuesto en *Tensión y significación: advenir* es el género cuyas formas específicas dan lugar a una triada: el *sobrevenir*, asociado al *instante* (golpe); el *devenir*, asociado al *proceso* (veces); y el *ser*, asociado al *estado*. Fontanille, J. y C. Zilberberg. *Tensión y significación*, 2004, p. 151.

forma actualizada que me constituye; la *existencia* tiene como dominante predicativa la *junción* con sus enunciados narrativos de *existencia/inexistencia*, concierne a las modificaciones en (y desde) el mundo vivido, percibido, enunciado.⁵⁰

Si bien la forma de vida taoísta postula la prevalencia de la *experiencia* sobre la *existencia*, eso no impide vincular armónicamente ambos regímenes. Así, el tiempo de la percepción sensible y el tiempo del mundo sintonizan y se animan en un proceso continuo y homogéneo: en los discursos artísticos, las figuras del mundo natural son vividas y desembragadas de tal manera que el tiempo de la *experiencia* nutriente es integrado en el de esas atenuadas y aminoradas *existencias* ahí proyectadas. Como correlato, embragados en la *experiencia* sensible, los movimientos de energía vital capturan en sus estesis al tiempo lánguido de la *existencia*. De ahí que la *forma de actualización* que me constituye sea *todo mi ser vital*, y no se reduzca materialmente a mi “cuerpo”: hay que “practicar”, “poner en práctica”, la forma actualizada (*weixing*). A las escenas predicativas de los mundos *existentes* corresponde la *experiencia* de esa práctica que consiste en mantener y nutrir la vida.⁵¹ Hasta la teoría debe cuidarse de sus categorías: el concepto de *cuerpo*, y más aún de *cuerpo*

50 Fontanille, J. “Âges de la vie: les régimes temporels du corps”, en Darrault-Harris, D. y J. Fontanille. *Les âges de la vie. Sémiotique de la culture et du temps*, 2008, pp. 63-66.

51 “[...] ‘esforzarse por enriquecerse’ al punto de amasar riquezas inagotables ‘está fuera’ de esa (buena) ‘puesta en práctica’ de la ‘forma actualizada’ que soy; y del mismo modo, ‘inquietarse día y noche’ para ganar honores ‘está alejado’; y del mismo modo, ‘preocuparse’ por prolongar la vida por miedo a la muerte ‘está lejos’” Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 102.

propio, puede resultar estrecho; a menos que se le imagine como *cursor* fluyente, mutante, *procesivo*, sintonizado con un devenir global, energético, que integra la actitud moral: hay que hacer existir plenamente esa forma actualizada, dejarla *discurrir* en el relato de lo que *es así y solo así*, en esas condiciones sobrevendrá la experiencia del despliegue completo de la vida. Es posible discurrir sin pensar, olvidándose de uno mismo, *haciendo vacío* para que la vida, plena, pase y siga:

[...] ya no soy un alma / un cuerpo —cada uno formaría un registro— sino, más globalmente, una *actualización o formación procesiva*, orgánica, ‘funcional’, que se anima y se despliega en proporción con la decantación y la desopacación que se opera en mí. De allí la forma particular que adopta en China lo que llamaríamos la elección de vida: sea dejándose materializar totalmente por las cosas, mi ser se vuelve un ser de cosa y se reifica; sea, por el contrario, liberándose de esas obstrucciones y focalizaciones de lo vital, se comunica de nuevo dentro de sí mismo, así como con el mundo, se reincita y se vivifica. Por ello, los chinos no pensaron en la salvación por la Vida eterna, sino por la Larga vida. Por ello también vemos, en ese aspecto, que el pensamiento de lo vital (en Zhuangzi) y el pensamiento de lo moral (en Mencio) se corroboran plenamente. Mencio, el moralista, no dice, en efecto, nutrir el alma o nutrir el cuerpo, sino nutrir en mí lo que es más ‘grande’ o más ‘pequeño’, lo que tiene más valor o lo que tiene menos, dando por entendido que uno y otro *pertenecen* a mi *ser orgánico*, plenamente constitutivo y, como tal, *el único existente* (mi *ti*).⁵²

52 *Ibidem*, p. 104.

Más adelante Jullien insiste varias veces en que la escisión “alma”/”cuerpo” no cabe ante una “concepción unitaria del advenimiento y constitución del mundo y del hombre, que es la más global, la del *soplo-energía (qi)*”.⁵³ Tal como el agua se condensa y congela en hielo, los hombres y las cosas se forman por condensación o coagulación de esa corriente originaria y continua. Esa imagen se completa cuando el hielo se funde y vuelve a ser agua, esto es, cuando el hombre muere y se disuelve o refunde “en ese flujo de energía invisible y difusa, porque está desactualizada y opacada, que no deja de atravesar el mundo y animarlo”.⁵⁴

Queda armado un sistema semisimbólico:

concentración de *qi* : vida :: disolución de *qi* : muerte

De ahí que haya que superar el estadio del *cuerpo signifi-
ficante*, opacado por la individualidad e ir hacia el del *cuerpo
comunicante* que sintoniza y se nutre de esa corriente origi-
naria que, desde su sutil virtualidad, atraviesa y comunica el
mundo, de esa energía generadora y generosa, circulante,
penetrante, irrigante e incitante. No queda sino imaginar que,
en la forma de vida taoísta, la *carne móvil* sigue la vibración,
el ritmo, la cadencia y la dinámica *comunicante* e *insignifi-
cante* de *qi*. El correlato icónico es una membrana, porosa,
osmótica, abierta, que refleja pero no atrapa. En esa medida,

53 Ibídem, p. 110. El sinograma *qi*, explica ahí mismo, “representa el elemento vapor que cubre el arroz y que evoca su función nutritiva; o bien que está por encima del fuego y evoca, entonces, su capacidad de emanación y circulación difusa”.

54 Ibídem, p. 111.

esa forma de vida actualiza la *duratividad*, lo continuo, y, por ende, la *imperfectividad*, mientras virtualiza la *terminatividad*, lo discontinuo, y, por ende, la *perfectividad*; por lo demás, realiza la práctica de nutrición vital y potencializa la inquietud por honores y fortuna, que equivaldría a una desnutrición. Esa práctica nutricia responde a un esquema *incitante* de afinación-transformación, más allá de esta inquietud, típica del esquema *excitante* de búsqueda-captación.

Flotación, renovación

La forma de vida taoísta comparte, pues, con la semiótica discursiva, tensiva, el pensamiento del *proceso*. Mientras tanto, la forma de vida occidental, marcada por la metafísica aristotélica, comparte con la lógica de la acción, característica de la semiótica narrativa, el pensamiento de la *finalidad*. En efecto, un proceso, en acto, no apunta a nada, no tiende hacia un fin, no *conduce a*, sino que *llega a*. Se mide por su resultado.⁵⁵ En términos morales, se mide por sus consecuencias: de lo insulso y del desapego se desprende la obtención sin finalidad, así, la “virtud superior” no se quiere virtuosa.

Al no desarrollar la idea de la finalidad, el pensamiento chino no explicitó la de la felicidad, no redujo el campo de lo

55 *Ibidem*, pp. 156-157. Ese *llegar a* es parcial, pues responde solo a una esquematización ascendente. Los procesos también incorporan otro modo de eficiencia tributario de un evento tensivo puntual que los desencadena: el *sobrevénir*, que sigue la dirección inversa, descendente, de la esquematización. En otros pasajes de su ensayo Jullien ha considerado este último modo. Véase al respecto Zilberberg, C. *Semiótica tensiva*, 2006, p. 33 y ss.

posible: la mira débil puesta en el efecto, el hecho de no apuntar a él, de no apegarse-crisparse-fijarse, deja que el efecto, *spone sua, advenga, proceda*. El proceso de los chinos, *ser en fase*, aparece así como lo contrario del *telos* griego; en términos quizá más míticos, la *libre evolución*, despreocupada, se opone al *destino*, a la dirección fijada. El *ir entre* se opone al *ir hacia*. De ahí el valor que adquiere la *flotación* como capacidad de mantenerse en continuo movimiento (siguiendo el flujo y el reflujo de la alternancia respiratoria), de no inmovilizarse en ninguna posición, de no arriesgarse a oponer resistencia ni sufrir gasto, de no tender hacia ninguna dirección.⁵⁶

Landowski, al moderar a Merleau-Ponty, quien dice que el ser humano está “condenado al sentido”, afirma que, más bien, está condenado a *construir el sentido*.⁵⁷ Nosotros preferimos aprovechar el anagrama [sentido/destino] que ofrece el español y asentir que *el sentido es su destino* (o que está *destinado al sentido*). Pero el taoísmo, hemos visto, retira el pensamiento del destino, de la finalidad. El ser humano no tiene destino alguno y el sentido se confina al continuo sentir llamado a atenuarse y disolverse: el sentido, contra Merleau-Ponty, está donde estamos no adonde vamos. Al debilitarse así el esquema de la búsqueda, reduce la trascendencia del llamado tercio actante, destinador:⁵⁸ al liberarse de la tensión de la finalidad el cuerpo poroso, osmótico, se abre al flujo de lo

56 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, pp. 161-169.

57 Landowski, E. “Les interactions risquées”. *Nouveaux Actes Sémiotiques* 101, 102, 103, 2005, pp. 10-11; Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, 1995, p. XIV.

58 Coquet, J.-C. *La quête du sens. Le langage en question*, 1997, pp. 154-158.

vital que limpia-decanta de modo continuo, que reaviva y renueva. Ya que la *existencia* no se configura como problema no cabe plantearse metas, objetivos o fines. Y, sin duda alguna, “flotar”, en ese contexto, deviene verbo-*experiencia* que “mejor contradice la aspiración y la tensión a la felicidad; o que expresa mejor el mantenimiento y la nutrición de lo vital”:

[...] es no fijarse ningún puerto, no darse ningún objetivo, al mismo tiempo que mantenerse siempre emergente, alerta y liviano. Es no vacilar (flotación no es flotamiento), es no oscilar; ni derivar [...]. Unas embarcaciones que flotan livianamente en la bahía donde están ancladas, ondulando con la ola, mantienen animado todo el paisaje. Al expresar de ese modo la disponibilidad, ‘flotar’ se opone a la dramática de la travesía (que afronta los peligros para llegar a la muerte: ¿qué sentido tiene, entonces, el viaje?), así como a la torpeza de la rigidez (la eternidad mórbida de un mundo de esencias). ‘Flotar’ no es avanzar hacia, ni tampoco fijarse, sino dejarse mover y renovarse al ritmo de la incitación del mundo.⁵⁹

Es conocida, en la semiosfera taoísta, la apología del agua. No abundaremos en ella. Solo diremos que “flotar” se contagia de los valores del agua *en curso*. En la línea del devenir por neutralización, repugna tanto la precipitación como el estancamiento, tanto la *tensión hacia* como la retención. La limpidez nace de la disponibilidad de lo evolutivo, del calmo fluir, del paso *ni* forzado *ni* bloqueado.

59 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 169.

Higiene: Plano intermedio

Hemos recalcado que en la antigua China no se pensó en la eternidad del Ser sino en el “sin fin” de la duración, no en la vida eterna sino en la “Larga vida”.⁶⁰ En ese contexto emerge un poderoso revelador teórico: la higiene, arte de la gestión vital, plano situado entre la medicina y la moral, llamado por Jullien, *el duro deseo de durar*. El asunto no es, pues, *qué vida elegir* sino *cómo ordenar o “manejar” la vida*. Dicho negativamente, cómo no desviarse de la *coherencia* que mantiene con vida, cuyo principio no es la *regla* sino la *regulación*. Medicina, higiene y filosofía son una misma disciplina que concibe la salud como equilibrio en el desarrollo de un *proceso*, que no se preocupa por un abstracto *estado* de salud sino que se basa en el *capital de vida* que debe ser mantenido y acrecentado haciendo actuar correlaciones diversas.⁶¹ En ese marco,

60 Jullien distingue entre la medicina occidental y la medicina china. Aquella, en extremo intervencionista, pone en la mira la explicación y el tratamiento de las enfermedades, se apoya en la anatomía y su práctica culmina en la cirugía. Esta, se apoya prioritariamente en la farmacopea, no distingue entre alimentos y drogas, no introduce discontinuidad entre cura y geriatría; en sus prescripciones, se aboca primero a promover la longevidad, luego a completar la energía vital y, por último, se asigna fines terapéuticos. “Medicina ‘suave’, en oposición a la otra. Sólo después de los movimientos de gimnasia y masaje, de la dieta, las reglas de vida, los ejercicios respiratorios y las prácticas de visualización (que permiten velar sobre los ‘espíritus’ a través del cuerpo), interviene, como último recurso, la cirugía”. *Ibidem*, pp. 182-183.

61 Jullien opone la lógica *correlativa* de los chinos a la lógica *constitutiva* de los griegos, la armonía *sintética* de estos (que procede de la relación partes-todo), a la armonía *reguladora* de aquellos (que permite la continuación sin fin de un proceso). “Pues, como los chinos abordaron lo

se comprende que alimento y medicina ocupen el mismo lugar como magnitudes que concentran el *soplo-energía (qi)*; y que, como es evidente, estemos no ante un pensamiento de la *causalidad* sino de la *influencia*, en cuya virtud, la higiene, por su lógica de la *propensión*, entraña apego a lo sutil.

Estrés vs. homeostasis

Una forma de vida se hace presente en discurso como una coherencia que se alza contra la incoherencia establecida. Jullien repara en lo que ha sido, hace algunos decenios, el crecimiento de la noción de “estrés”, para expresar: “[...] *lo que*, bajo el exceso de la *excitación*, se altera y desorganiza hasta paralizar nuestra vitalidad: como el bloque de metal que, bajo la carga que pesa sobre él, llega a doblarse y se deforma”.⁶²

real, no en términos de ‘Ser’, sino de ‘capacidad’ invertida (*de*), de fondo (de immanencia: el *tao*) o de recurso, dejaron de interesarse por la finalidad y se concentraron solamente en la funcionalidad (el *yong*: la marcha discreta y continua de las cosas y no el gran ‘Porqué’ del mundo), la ‘vida’ no se comprende para ellos más que como *vitalidad*. Así, el mismo verbo, *sheng*, significa tanto ‘vivir’, como ‘nacer’ y ‘engendrar’: al no alejarse de esos otros dos sentidos que siguen siendo genéticos, ‘vivir’ no se despega de su proceso de advenimiento, no se abre a la ‘existencia’ (según el primer diccionario etimológico, el término *sheng* significa avanzar, progresar, como crece la vegetación, sale de la tierra y se eleva). Así, ese potencial de vida ha de cultivarse, no fijándole un modelo (al que habría que acercarse, como objetivo), sino como se hace *rendir* un campo (el motivo matricial de ese saber: China es tierra de agricultores): sabiendo, a la vez, explotarlo y cuidarlo; haciendo que dé frutos, pero sin agotarlo”. *Ibíd.*, p. 191.

62 *Ibíd.*, p. 205. Ahí mismo, previamente, hay una oportuna referencia a la etimología latina: *stringere* —apretar, comprimir, ahogar—; que ex-

La forma de vida taoísta, hemos visto, debilita y desvaloriza la *tensión hacia* que, como sabemos, es el soporte de la *intencionalidad*, en fenomenología y de la *orientación discursiva*, en semiótica. No obstante, mantiene y profundiza el *pensamiento del proceso*, lo que abre puertas a otra interpretación tensiva que reclama una semiótica de la *distensión* cuyos contornos sugiere Jullien. Ahora bien, parece que la forma de vida ‘empresarial’, la del estrés, *supercontraria* a la taoísta, reclamaría, a su vez, una semiótica de la *presión*.⁶³ El estrés no solo no puede sostener la separación teórica de lo psíquico y lo somático sino que “obliga a reconocer un estatus generalizado del síndrome” y “hace surgir permanentemente, todo el día, como contraseña, o como expresión de un *impasse*, lo que rechaza”. En efecto, Jullien comprueba que el pensamiento común se ha apoderado del término “estoy estresado”, antónimo del generalizado y discreto “estoy bien”: “Se oye sintomáticamente en la lengua corriente, en todos lados, como una incitación al orden: el de tener que volver a tomar en cuenta, no tanto la ‘unidad’, o incluso la globalidad, nociones clásicas, como la *inseparabilidad* de lo vivo. En ese sentido, se une y recupera, pero a la inversa esta vez, el reto de *nutrir la propia vida*”.⁶⁴

Presta, además, nuestro autor, análoga atención a términos ingenuos, no teóricos, como *cool* y *zen*, impuestos por

presa cuánto se introduce en nosotros lo que nos “presiona”. Por cierto, en el *Do In* (digitopuntura) se han localizado bloqueos, atascamientos de *qi* y la suave presión cobra un sentido liberador, restaurador del flujo vital.

63 El concepto de *supercontrario* se entiende como límite que demarca un intervalo tensivo. Véase Zilberberg, C. *Semiótica tensiva*, 2006, p. 457.

64 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, pp. 206-207.

usos y tendencias del lenguaje familiar y del publicitario, que también incitan a levantar los bloqueos y las crispaciones para devolver a la vida su fluidez. Esos lenguajes “se ganan” con la vaguedad semántica de aquellos términos extranjeros que se sitúan fuera de la moral y de la psicología. *Cool* apunta a una forma de vida más relajada “que evoluciona al ritmo de la civilización material (y de su americanización forzada, con *coke, jean, T-shirt*, etcétera), que sería exclusiva, más bien, de los jóvenes”.⁶⁵ *Zen*, mientras tanto, abre una vía “que comunica el esplendor de lo vital y la espiritualidad”.⁶⁶ Pero, al prevalecer el desapego interior, no se trata de una espiritualidad construida, teológica, en *tensión hacia* Dios, sino más bien favorecedora de la *distensión*, de la *relajación* del Sentido.

Borrados dogmas y nociones sólidas, se vuelve, con el taoísmo, previa ‘liquidación’, a la plenitud del vacío, que es todo lo contrario de una “nada” ontológica. ‘Desteologización’, ‘desontologización’, despresurizan la existencia, disuelven el estrés. Anulando la *excitación* de los pesos impuestos, uno se entrega a la *incitación* que, intrínseca, viene del mundo como aquello que “no puede ser de otra manera”.

‘Nutrir’ el equilibrio interno (*yang zhong*) responde exactamente entonces [...] a la noción de homeostasis [...] que utilizan los teóricos del estrés para fundar la idea de una regulación primera del individuo, física, emocional y somática a la vez. Pues es finalmente lo que se ‘nutre’ de modo más intrínseco cuando ya no se trata de nutrir el alma o el cuerpo, cuando se ha superado la alternativa y lo que está inseparablemente en juego es el potencial vital:

65 Ibidem, p. 209.

66 Ídem.

se nutre el equilibrio (el ‘centro’, el ‘medio’), armonizando el *ying* y el *yang*, de manera tal que se evite la presión de uno y otro: tanto la ansiedad *yin* antes de concluir el asunto [...], como el contento *yang*, cuando el asunto se ha logrado; y sin que se pueda distinguir, por consiguiente, en ese *mantenimiento* armoniosamente *evolutivo*, entre la exigencia de lo vital, lo moral y lo espiritual (o incluso de lo cósmico).⁶⁷

El sintagma de la sensación intencional, que conduce a la estesis, se parece a un contrato semiótico: comienza con una “vaga sollicitación”. En la forma de vida taoísta, la vaguedad de esa sollicitación permanece: su movimiento *procesivo* se mantiene tenue, *casi* imperceptible, emana de las envolturas evolutivas de las cosas. El sujeto, ante esa propuesta, responde adoptando una actitud empática, reflejante, resonante, armoniosa, que consiste en des-afectarse, des-excitarse y nutrir su propio equilibrio con el “alimento del Cielo”. Luego, en esa equalización al mínimo de los sentidos, la realización consiste en abandonarse a la incitación del objeto, en sumergirse en su *procesividad*, en comenzar a desaparecer como sujeto. Finalmente, la sanción, en esa forma de vida, fluye por “apertura” frente al mundo, movimiento en el que se prolonga ese abandono o sumersión en el objeto.⁶⁸ Al sobrevenir la fusión real, radical, carnal, el objeto deviene no-objeto; al no haber objeto, tampoco habrá sujeto. Todo lo que pueda ser vendrá del no-ser.

67 Jullien, F. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, 2007, p. 219.

68 Fontanille, J. *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*, 2008, pp. 178-179.

Discurrir ≠ discursivizar

La forma de vida taoísta aquí actualizada privilegia, pues, la interacción dinámica de un no sujeto con un no objeto (u objeto vaciado): cuerpo que embraga en *mí-carne*, que *discurre* sin pensar ni resistir la fuerza nutriente de una *corriente-mundo* límpida, cristalina y transparente; envoltura desenvuelta que refleja y hace resonar las cosas sin darles la contra. Cuasi continente poroso, flotante, vibratorio, sumido en el proceso del mundo. Serena membrana osmótica, fluente, abierta, arrastrada por la inercia afórica de sus mínimos impulsos, por sus disminuidos sentidos que, sin embargo, incrementan su nutrición vital. Calmada pleura que, libre de presiones, no retiene contenidos, que desactiva memorias y esperas; presencia que presencia presencias *ídem* e *ipse*; y que, luego, las deja ir y se ausenta. Película en cuya superficie no quedan huellas indelebles, solo rastros que así como emergen y aparecen, declinan y desaparecen.

En horizonte hay otra forma de vida potencializada, que privilegia la interacción de un sujeto con objetos investidos de valor. Instancia continente de contenidos detenidos, poseedora de sus actos, desembraga su *sí-cuerpo* en el mundo, *discursiviza*, piensa, juzga, abstrae, asume, identifica, generaliza, esquematiza campos de presencia, establece relaciones, opera transformaciones, traza planes. Continente grávido, individualizado, separado del proceso del mundo, sumido en sus programas de acción. Membrana delimitada que delimita, enraizada que enraíza, cerrada que cierra. Inquieta e intranquila pleura que retiene contenidos, que crea gramáticas, códigos, discursos. Película de improntas fijadas, convenidas, endurecidas. Que axiologiza e ideologiza.

En suma, si bien el *discurrir* del *mí-carne* es el sustrato sensible al que se refiere el *discursivizar* del *sí-cuerpo propio*; ambos, *decurso* y *discurso*, en su diferencia, pueden converger, divergir o correr en paralelo. Así, de acuerdo a la simpatía o antipatía que nos causan, *discurrimos* más o menos en las *discursivizaciones* de los artistas. Luego, si queremos, *discursivizamos* o no ese *discurrir*. Pues bien, los “demiurgos” de la forma de vida taoísta, coherentes con su *decurso*, suelen generar *discursos* vacuos, relatos de vacuidad en los que actantes errantes, desvaídos, vagan, flotan suspendidos. Pero no es que, en esa apatía, los valores se desplomen, más bien las valencias ralentizadas, devienen átonas, insípidas, débiles, se mantienen y sostienen *apenas*. No se trata de un universo deprimente ni degradado sino desabrido, vaciado, que encuentra otro plano de plenitud en el “alimento del Cielo”. Las cosas escapan de las manos no por angustia o desesperación sino por relajación o desarraigo. En ese abismo de vacuidad no hay blanco alguno puesto en la mira, por lo que solo se capta lo mínimo indispensable: la *copresencia vacua* aún no es ausencia sino *casi* ausencia. Esa forma de vida, no convoca, pues, esquema alguno de *degradación* sino de *insipidización*, sutil operación que propende a la *languidez* y que, como conversión, encuentra su equivalencia *ídem, aquí*, en sí misma y su excedencia *ipse, más allá*, también en sí misma. Que vive su trascendencia como inmanencia.⁶⁹

69 Jullien, F. *Elogio de lo insípido*, 1998, p. 163.

Bibliografía

Capra, Fritjof

El Tao de la física. Málaga: Sirio, 2002.

Cheng, François

La escritura poética china. Seguido de una antología de poemas de los Tang. Valencia: Pre-textos, 2007.

—.

Una pasión por las lenguas. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Coquet, Jean-Claude

La quête du sens. Le langage en question. París: Presses Universitaires de France, 1997.

Fontanille, Jacques

Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo. Lima: Universidad de Lima, 2008.

—.

“Âges de la vie: les régimes temporels du corps”, en Darrault-Harris, Iván y Jacques Fontanille. *Les âges de la vie. Sémiotique de la culture et du temps*. París: Presses Universitaires de France, 2008.

—.

“Pratiques sémiotiques: immánence et pertinence, efficience et optimisation”. *Nouveaux Actes Sémiotiques* 104, 105, 106. Limoges: Pulim, 2006.

———. “Textos, objetos, situaciones y formas de vida. Los niveles de pertinencia de la semiótica de las culturas”, 2004. [en línea]. <http://unilim.fr/pages_perso/jacques.fontanille/Fontanille-seminaires.html>. (Traducción inédita: Óscar Quezada.)

———. *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, 2001.

Fontanille, Jacques y Claude Zilberberg

Tensión y significación. Lima: Universidad de Lima, 2004.

Jullien, François

La urdimbre y la trama. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

———. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

———. *Elogio de lo insípido*. Madrid: Siruela, 1998.

Keane, Teresa

“La trampa: Una forma de vida semiótica”. *Morphé*. Años 7-8, núm. 13-14. Revista del Área de Ciencias del Lenguaje. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 1995.

- Landowski, Eric
“Les interactions risquées”. *Nouveaux Actes Sémiotiques* 101, 102, 103. Limoges: Pulim, 2005.
- . “Viaje a las fuentes del sentido”. *Perfiles semióticos*. Mérida: Universidad de los Andes, 1999.
- Laozi
El libro del Tao. Madrid: Alfaguara, 1978.
- Merleau-Ponty, Maurice
Phénoménologie de la perception. París: Gallimard, 1995.
- Panikkar, Raimon
“Emanciparse de la ciencia”, en Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (eds.). *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.
- Racionero, Luis
Textos de estética taoísta. Barcelona: Barral Editores, 1975.
- Wang, Lunyue
“Le neutre et le devenir”, en Fontanille, J. (ed.). *Le devenir. Nouveaux Actes Sémiotiques*. Limoges: Pulim, 1995.
- Zilberberg, Claude
Semiótica tensiva. Lima: Universidad de Lima, 2006.

