

EL OTRO CLÁSICO

Apuntes alrededor del cuerpo y el espacio político en Confucio y Aristóteles

Franco Liberati¹
U.N.S.

“La filosofía siempre se ha atendido a esto: pensar su otro.” (Derrida, 1998:17-18)

No hay en el presente trabajo la pretensión de producir un quiebre irremediable en el área de los estudios orientales.

Se ensayará a continuación, y en relación a la concepción del espacio político, una aproximación a la experiencia confuciana, articulando en tal sentido una confrontación con el pensamiento aristotélico.

Sin embargo, no hay en el presente trabajo la intención de elaborar esquemas sinópticos de pensamiento comparado.

Antes bien, querríase seguidamente proponer la instrumentación de algún tipo de estrategia de interacción con la otredad que redunde en teorización de la diferencia.

En tal sentido, no hay en el presente trabajo la decisión de resolver un enigma metodológico –la *escandalosa*² cuestión de la *cacería* y el *abordaje*: ¿cómo divisar, acechar, amurar y capturar el objeto de conocimiento?

Querríase, por el contrario, liberar dicho “objeto de conocimiento” a un nuevo comienzo de la interpretación, no tan vinculada a un despliegue hermenéutico como a un esfuerzo *dramático* de un cuerpo en movimiento.

Querríase, entonces, ejecutar –con “desenfrenada honestidad” (Nietzsche, 2007:179)- una *puesta en escena*: irrumpir en ese recodo del espacio, poblado de relatos, prejuicios, hipótesis, delirios, imágenes, objetos; espacio prologado y retaceado por biombos y bastidores –entramados de representaciones, pliegues (y despliegues) del lenguaje; espacio despejado y domeñado por los administradores de su extroversión, los guardianes de su verdad, severos trabajadores de la academia que, con voz altitonante, se arrojan la potestad de

¹ franliberati@hotmail.com

² En griego clásico, σκάνδαλον: “trampa puesta al enemigo”, “piedra de tropiezo”, ocasión de caída”.

conocer “la remota China” o “la antigua Grecia” a partir de una destreza exegética, explicativa.

Irrumpir y desgajar sus máscaras y rasgar sus disfraces. Manchar el blanco de la hoja y diluir aquella lejanía, conjurando gestos, a fuerza de trazos.

Aventurarse a dar el papel y el cuerpo y la voz a quien se aceptare “lejano”, “esquivo”, “exótico”, y jugare un rol en un drama que, sin embargo, le es ajeno.

Estremecer, comprometer: liberar el potencial [po(i)]ético de la ficción.

Subyace una noción de los límites del lenguaje: no se trata de descubrir y aprehender en conceptos el ser que habitaría entre sus pliegues, sino de crear e instrumentar conceptos en orden a *generar efectos*. Helenismo y orientalismo: máscaras, y en cuanto tales, ninguna otra cosa que sofisticados artefactos de resonancia.

Desapegar, tarea política: emancipar de la sujeción conceptual –oíd el ruido de rotas cadenas (de significantes); y efecto teatral: “purgar” (Aristóteles, 2005:39) – de solemnidad, reverencia, religiosidad.

Querriase, de tal modo, *ver* –y contemplando, todavía reclamar la chance de *teorizar*.

Ahora bien, una puesta en escena es, ante todo, una organización del espacio: composición del paisaje y la atmósfera, distribución de los objetos, coordinación de los movimientos, conjunción de los rostros y las máscaras, asignación de la palabra, dosificación de los gestos.

Un gesto será suficiente para interpelar a Confucio. Suspira Buson:

Una tarde, un otoño.
Pienso, nomás,
En mis viejos.

Confucio, “educador y consejero de príncipes” (Doebelin, 1983:17); Kung-tsé, guardián de la tradición y predicador de la “dorada medianía”, nació en Lu, cerca de 551 a.C., en el humilde hogar de una antigua e ilustre familia de la nobleza venida a menos.

Si bien supo desempeñarse en la administración pública (fue investido consejero en algunas cortes de provincia, y designado funcionario de segunda línea en algunas ciudades), consagró su vida a la realización de un ideal de sabiduría que supo concertar erudición libresca, sobriedad anímica y oportunismo político.

Forzado a abandonar el terruño por desavenencias políticas, Confucio fatigó los intrincados senderos de la China feudal y diseminó sus enseñanzas conforme erraba con un reducido grupo de discípulos por un territorio por ese entonces desgarrado y disgregado en razón de los continuos enfrentamientos entre los “Estados combatientes” (Franke *et al.*, 1973:44), que hubieron de prolongarse durante tres siglos.

Confucio murió en 479 a.C., hundido en el anonimato y el desencanto. No obstante, la paciente y minuciosa prédica confuciana maduró y dio sus frutos. A partir del gobierno de Wu (siglo II a.C.), quinto emperador de la dinastía Han, y más tarde, “en virtud del encumbramiento de la dinastía T’ang (siglo VII d.C.)” (Eliade, 1992:72), el confucianismo fue oficialmente afectado a la educación del pueblo y la formación de los funcionarios públicos del imperio chino.

El confucianismo es, ante todo, la relectura (el reordenamiento y la reinterpretación) de un legado textual tan ancestral como caótico, un archivo complejo que entrevera legislación, literatura y liturgia.

Desde allí, la filosofía confuciana se propone recuperar las enseñanzas de los antiguos en orden a reorganizar la vida de la familia y del Estado, y garantizar la armonía y la integridad del cuerpo social.

En tal sentido, Confucio hará de la piedad filial (*hsiao*) el concepto, el valor y el deber supremos – “la raíz de toda virtud y el tronco del que nace toda enseñanza...” (Doebelin, 1983:123).

¿Qué es la piedad filial?

Otra vez, susurra Buson:

Una tarde, un otoño.
Pienso, nomás,
En mis viejos.

De ninguna manera la filosofía confuciana es ajena a los rasgos generales que Jean-Pierre Vernant adjudica al conjunto del pensamiento chino en *Entre mito y política*³. En efecto, la faena confuciana pone en juego una singular noción de espacio, marcada por una vocación de fluidez y una propensión al magnetismo, conforme la piedad filial recorre cual espectro todos los rincones del territorio,

³ Vernant arroja la siguiente consideración: “...ciertos dominios de estudio han sido barridos, ciertas hipótesis, prohibidas; [...] todo eso que no eran consideraciones sobre la masa o el estado permanente de las cosas, todo eso que, por el contrario, era del orden del flujo, del magnetismo, todo eso ha sido arrojado por los griegos al lado de lo irracional, en tanto que los chinos han sido capaces, al interesarse en esos fenómenos, de ir mucho más lejos en diversos sectores.” (Vernant, 2002:81).

resolviendo en la inmanencia y la continuidad el vínculo entre “micropolítica” y “gran política”.

Entonces, un hijo debe profesar a su padre tal “piedad filial”, esto es: un tributo de veneración, una cuota de obediencia, una obligación de cuidado, una deuda de afecto.

En cierto sentido, la piedad filial no deja de ser un destino, una μοῖρα: la parte que toca en suerte y pertenece, aquello que adviene y se impone –ergo, un impuesto que corresponde a un hombre, que exige de él una respuesta, una responsabilidad, un movimiento de asentimiento, un gesto de conformidad.

No hay excepción, exención o exoneración alguna: así como un hijo a su padre, el emperador prodiga la piedad filial al Cielo (*t’ien*). Y así como el emperador al Cielo, el pueblo dispensa la piedad filial a su emperador. Y así como el pueblo a su emperador, un hijo ofrece la piedad filial a su padre.

Cinco es el número de vínculos que deben adscribirse bajo la regencia de la piedad filial, a saber: el padre y su hijo, el marido y su mujer, el hermano mayor y su hermano menor, el amigo y su semejante, el soberano y su ministro.

De tal modo, la propagación (en modo alguno rizomática, antes bien: arborescente) de la piedad filial remienda la cesura entre la intimidad y la publicidad; y el cuerpo disperso de la sociedad repara su desmembramiento en el cuerpo del soberano.

En atención a ello, Confucio hará énfasis en la necesidad de regular la crianza, la educación, la vida misma del cuerpo del soberano, y en tal sentido, construirá una ontología del estilo típicamente chino, y de linaje específicamente chino.

Dicha ontología descansará en la concepción de la piedad filial como principio abstracto y racional que ordena el despliegue de la vida: “lo que el Cielo ha otorgado se llama la *naturaleza*; la conformidad con esa naturaleza se llama la *senda del deber*.” (Doebelin, 1983:22).

Y asevera Confucio: “para cumplir con el deber de la obediencia a los padres, es preciso que no exista en nosotros doblez ni falsedad, es decir, debemos ser perfectos.” (Confucio, 1999:63).

En tal sentido, corresponde a todo soberano (en cuanto “hijo del Cielo”) reverenciar la ley del Cielo, que la tradición ha legado pertinentemente a través del *corpus* clásico.

Ante todo, el soberano (y a través de él: sus ministros, su pueblo) debe educar su cuerpo en el cuidado y la liturgia (*li*) que impone la tradición: el porte y la

gestualidad, el semblante, los movimientos y reverencias, la alimentación y el vestido, la investigación de las cosas, el ejercicio en la música –un total de tres mil máximas éticas y trescientas reglas ceremoniales que deben atravesar la conformación del cuerpo soberano que, de tal modo, deviene un soporte dócil para la *reescritura*, la reedición de la ley del Cielo: vivificación del trazo, renovación del signo, reunificación-rectificación *geortográfica*.

En efecto, aconseja Confucio: “en el gobierno del imperio debe concederse capital importancia a tres cosas: el establecimiento de los ritos, la fijación de las costumbres, y la determinación de la forma de los caracteres de escritura.” (Confucio, 1999:74).

El territorio y la burocracia del imperio son textos complejos que, no obstante, el emperador debe recorrer y dominar. La unidad del trazo realiza la unidad del cuerpo soberano y viceversa, gestando al mismo tiempo la unidad del cuerpo social.

Así, por ejemplo, nace algo como “China”: un imperio postal, donde una multiplicidad de voces se someten a la unicidad de la escritura.

Ahora bien, hay en juego un principio de economía: afirma Confucio que el soberano se cultiva a sí mismo “para dar descanso a todo el pueblo” (Doebelin, 1983:70).

Tres mil máximas éticas, trescientas reglas ceremoniales y la unificación de los caracteres de la escritura configuran, por así decirlo, el camino más sencillo hacia la armonía, el bienestar, el buen gobierno del imperio.

El esfuerzo consagrado a semejante aprendizaje tiene el sentido de operar sobre el cuerpo para abrir con él un espacio donde alojarse y permanecer sin esfuerzo en la senda del deber, en la conformidad con la naturaleza –en atención a una sacralidad cívica.

En vecindad del hijo del Cielo, Confucio establece el lugar de una casta de “hombres perfectos” humildes, doctos, oportunistas –una singular conjugación de santidad, erudición y pragmatismo.

El hombre perfecto se descubre siempre en acto de la virtud (*te*), ligado a las diez mil cosas por el acuerdo, la concordia, la corazonada (*ren*).

La virtud del hombre perfecto consiste según Confucio en una perseverancia en el centro (*chung-yung*): se trata de la dorada medianía –una virtud ordinaria, mediocre, cotidiana, cuya ponderación tal vez pueda atribuirse a la aceleración de

un proyecto de refinamiento del paladar, signado por la corrección del gusto hacia lo mínimo, lo frugal, lo mórbido, lo gris.

En tal sentido, se dice en el *Chung Yung*: “todos los hombres beben y comen, pero muy pocos saben distinguir los sabores...” (Confucio, 1999:41).

De la misma manera, añade el *Shih Ching*: “las obras del Cielo supremo no tienen ni sonido ni olor.” (Doebelin, 1983:66).

En efecto, la vida de Confucio coincide con un tiempo de tensiones y pasajes hacia nuevas formas de la vida de la cultura y el lazo social, a saber: la consolidación de la racionalización en detrimento de la superstición, y la progresiva instauración de un tipo heroico atravesado por la piedad filial, vinculado antes a la paz, el arte y el buen gobierno del Estado y la familia, que al valor y la destreza en la guerra o el cortejo.

La siguiente confrontación de la doctrina confuciana con la filosofía política de Aristóteles es menos una intención de referir y reducir lo desconocido a lo conocido que una voluntad de procurar algún instrumento de intercesión e interpretación orientado a poner de relieve algunas semejanzas y desemejanzas.

Así, confucianismo y aristotelismo coexisten en esa región de valoración y significación conjurada por el signo de “lo clásico”: el equilibrio del estilo, el refinamiento de la voluntad, la afinidad del nervio con el *corpus* legado, leído, ligado, elegido.

Confucianismo y aristotelismo cohabitan un lugar de enunciación que da por esfumadas la gramática arcaica, la poesía oracular, la sabiduría pulsátil, la épica tosca, la pneumática aforística, en orden a construir otro tipo de lenguaje, otro tipo de racionalidad, otro tipo de corporalidad, otro tipo de subjetividad –esto es: otro tipo de *hombre*.

Dicho esto, ¿qué significa la escritura de la *Política*?

Y más: ¿qué es una *πόλις*?

Si en la China de Confucio el cuerpo del soberano reúne en la ética, la liturgia y la escritura la dispersión de poblaciones y territorios, ¿qué, entonces, con la *πόλις* de Aristóteles? ¿Y qué, al mismo tiempo, con su *Política*?

¿Cómo ha de reconstruirse el vínculo entre el texto aristotélico de la *Política* y el proyecto de la *πόλις* aristotélica? ¿Qué reúne Aristóteles en la *Política*, y quiénes se reúnen en su *πόλις*?

Aristóteles (también) ha reunido un archivo: un centenar de legislaciones que examinará reconstruyendo el equívoco vínculo del texto legislativo con los hechos históricos, cotejando la performance, el registro, la inscripción, la huella de la ley-signo en los espacios del símbolo y la memoria –la poesía, la filosofía, la tragedia, la historia.

Aristóteles reinterpreta dicho archivo en función de un proyecto de πόλις. Sin embargo, la escritura de la *Política* no implica la mutilación, la depreciación o la dilución de la esfera del ser en función de una pretensión de realización del deber ser.

La intención de rastrear y desanudar un rasgo platónico (una estría utopista, un trasmundo corrugado) en relación a un estilo aristotélico (una fibra empírica, una trabazón pragmática) es un efecto ilusorio, fraguado por un apego a la simetría.

En tal sentido, la *Política* no trasunta una vocación panfletaria. La *Política* no es tanto la exposición de un tipo ideal de organización de la vida de la familia y del Estado como el testimonio de una perfección (□νέργεια) ligada al irrefrenable despliegue de una fuerza natural (φύσις).

La *Política* es el registro de una voz terapéutica –el síntoma de una πόλις que agoniza. Y concebir la *Política* como θεραπεία⁴, entraña una relectura del rol y los atributos político-gimnásticos del *cuerpo*.

La πόλις es, entre otras cosas, un artefacto de clasificación y segregación de los cuerpos. Especificidad señala espacialidad: la distribución y el movimiento de los cuerpos se deduce de su tipificación según un esquema de producción y circulación del poder.

Mientras Confucio contrae la heterogeneidad del lazo social y unifica la disociación de los espacios a partir de la remisión a la piedad filial y la sumisión por la escritura, Aristóteles rechaza la homologación de los distintos tipos de relaciones de poder y advierte una brecha entre la domesticidad del ο□κος y la politicidad de la πόλις.

El ο□κος es el ámbito del hogar y el trabajo, dispuesto para la satisfacción de las necesidades del mero vivir. La estructura de circulación del poder en el ο□κος

⁴ Querrá retomarse θεραπεία en un sentido próximo al reconstruido por Michel Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*, a partir de los fragmentos de la doctrina epicúrea: θεραπεία como ocupación, cuidado, inquietud, curación de sí, alma y cuerpo (cf. Foucault, 2005:22-23).

redunda en relaciones definidas por una inamovible asimetría: el señorío del amo (δεσπότης) sobre el esclavo (δοῦλος), la prerrogativa del marido (πόσις) ante la mujer (ἄλοχος), la potestad del padre (πατήρ) sobre sus hijos (τέκνα) – “monarquía” del οἰκονόμος (Aristóteles, 1951:5).

En cambio, el ágora (ἀγορά), el gimnasio (γυμνάσιον) y el teatro (θέατρον) configuran el circuito restringido de lo efectivamente *político*: la esfera del ocio y la deliberación, allí donde la πόλις tramita la intensificación de un bien, la realización de un fin –el “buen vivir” (εὖ ζῆν) (Aristóteles, 1951: 3). El tejido de relaciones de poder trenza vínculos horizontales, reversibles, erótico-agonales: cuerpos rectos, enhiestos, erguidos (ἄρθρα σώματα) que contienden, deliberan, forcejean –aristocracia de los πολιτικοί (Aristóteles, 1951:9).

Ahora bien, las figuras del οἰκονόμος y del πολιτικός coinciden en el cuerpo del hombre libre, que libremente habita, recorre y franquea los espacios de la πόλις. La unidad de la πόλις se verifica en los cuerpos libres cuyas voces resuenan conforme organizan el recinto doméstico o disputan el destino político.

Si en Confucio la unidad del imperio es pergeñada por la unificación de las costumbres, los ritos y los caracteres de la escritura, la πόλις aristotélica reclama su unidad en torno a la verdad (ἀλήθεια) de un λόγος que manifiesta, a través de la vibración, la resonancia y la articulación de la voz, una experiencia de lo bueno, lo justo, lo bello.

El λόγος, anudado en el cuerpo y exhalado por la voz, es la reunión, el recuerdo, la recreación de aquella ἀλήθεια sin retaceo que la φύσις descubre en el soporte político, colectivo.

El tumulto πολιτικός (esto es: la multitud ruidosa) se arroga el corazón de la πόλις, cuyo aire deviene el territorio de una contienda y una travesía (διάλογος).

La θεραπεία aristotélica expresa, entonces, la aceleración de un programa de refinamiento del οἶδο: reverberar, tapizar y modular las intensidades, los proyectos, los procesos; destilar del ruido, una ganancia; sumergir la retórica en una acústica.

En efecto, el οἶδο es el órgano del des-alejar y el aproximar, y su refinamiento significa la φιλία en cuanto legislación de la contigüidad, πάθος de la estrechez.

Si el confuciano se reclama a partir de la huella del ancestro y la escritura del clásico, reunificadas-rectificadas en el trazo del soberano, el aristotélico se recorta

en el reconocimiento de la voz del amigo –entre el impropio del rival y el susurro del amante.

Ahora bien, si el imperio que Confucio pretende es un lejano porvenir, la πόλις que Aristóteles escribe ya no existe.

La corrupción, las intrigas y la guerra han agotado el modelo político; la sombra terrible de Alejandro se cierne, macedónica, sobre una Hélade en ruinas.

El imperio alejandrino será inmenso, desmesurado, desmedido (promiscuo, exótico, *oriental*): verdadero desmadre, irreversible matricidio – retracción del espacio de la politicidad, muerte de la πόλις, derrumbe de su vigencia como medida (μέτρον) de las cosas.

Una reinterpretación no exhaustiva de la percepción y la perspectiva política de confucianismo y aristotelismo querría, en primer lugar, dar cuenta del hallazgo de la constatación de una “orfandad ontológica del hombre”; y en segundo lugar, releer en tal sentido confucianismo y aristotelismo como esquemas de subjetivación contruidos alrededor de dicha “orfandad”.

Así, la obediencia piadosa a la figura del padre (multiplicada y replicada al infinito) y la investidura de la πόλις en la matriz ejemplar de gestación y parición de la ἀλήθεια pueden explicarse en virtud de una voluntad de circunvalar un agujero, ocluir una falta. Y por ello, debe musitar Buson:

Una tarde, un otoño.
Pienso, nomás,
En mis viejos.

No obstante, no querrá la filosofía circunscribirse al rol de institutriz de orfanato. Antes bien, querrá decirse (y ganarse) *bastarda*; imprimir, a través de la *bastardilla*, la torsión de la corrección, el malón contra el sentido, la subversión de la horda, la faena dramático-gimnástica de experimentar, diluir la lejanía, conjurar la extrañeza.

Sencillamente: pensar el Otro, bastardo, carnal –*humano muy humano*.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Poética*, Buenos Aires, GZ Editores, 2005 (1era edición).

ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951 (1era edición).

CONFUCIO, *Los cuatro Libros Clásicos*, Barcelona, Ediciones B, 1999 (1era edición, 2da reimpresión).

DOEBLIN, Alfred, *El pensamiento vivo de Confucio*, Buenos Aires, Losada, 1983 (3era edición).

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Barcelona, Ediciones Herder, 1999 (2da edición).

FOUCAULT, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2005.

FRANKE, Herbert y TRAUZETTEL, Rolf, *El imperio chino*, Madrid, Siglo XXI, 1973 (1era edición).

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, Buenos Aires, Alianza, 2007 (1era edición).

VERNANT, Jean-Pierre, *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1era edición).