RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Blitstein, Pablo

François Jullien, La urdimbre y la trama, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 270 páginas.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Blitstein, P. (2009). François Jullien, La urdimbre y la trama, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 270 páginas. Prismas, 13(13), 312-316. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1830

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

François Jullien,
La urdimbre y la trama,
Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 270 páginas

Prolongación de las reflexiones sobre poética china que dieron origen a *La valeur allusive*, este libro reúne una serie de artículos publicados entre 1984 y 1988 en la revista *Extrême Orient-Extrême Occident*, que Jullien mismo fundó en 1982. Si bien algunas de las reflexiones de estos artículos se verán más desarrolladas en libros posteriores, su lectura nos permite seguir más de cerca la evolución metodológica de uno de los intelectuales franceses que más debate ha suscitado en los últimos años. Sinólogo y filósofo, Jullien dedicó una gran parte de su obra a varios de los temas que se encuentran en este libro, como el estatus del texto –canónico y no canónico– en China antigua, el filósofo Wang Fuzhi (eje del libro *Proceso o creación*) o la noción de *shi* (véase *La propensión de las cosas*).[1] La polémica alrededor de este intelectual se agudizó hace poco más de un año, cuando un sinólogo suizo, Jean François Billeter, publicó un libro con el título de *Contre François Jullien*. Este libro –que dirigía una dura crítica al método de Jullien– dividió no sólo a la sinología francófona, sino también a una parte importante de la intelectualidad francesa (Alain Badiou, entre otros, escribió un artículo en defensa de Jullien y editó, junto a Barbara Cassin, la respuesta de Jullien a Billeter).[2] La obra de Jullien abre así las puertas no sólo a debates centrales que se dan dentro de la disciplina, sino también a varios de los temas que en este momento ocupan al campo intelectual francés –en particular el tema de la alteridad cultural, que preocupa a los intelectuales franceses desde hace décadas–.

La urdimbre y la trama, como toda la obra de Jullien, podría resumirse como una continuación del programa formulado por Foucault en su famoso prefacio a *Las palabras y las cosas*: colocar una "exterioridad", una "heterotopía" (como llamó Foucault a la China en ese mismo prefacio), para pensar lo no pensado de la tradición occidental. Ahora bien, si Foucault proponía un estudio de la "experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser", de las "modalidades del orden" que, en nuestra cultura, "han sido reconocidas para constituir el zócalo positivo de nuestros conocimientos", Jullien busca sacudir este "zócalo" con la negatividad que implica una experiencia radicalmente diferente de ese orden –la experiencia china–. El método de los artículos que componen este libro no presenta grandes diferencias con el de obras posteriores: en primer lugar, Jullien hace una exposición histórico-cultural de una característica particular de la tradición filosófica occidental, en el campo de la ética, la estética o la metafísica; en segundo lugar, una vez delimitada esta característica, busca en la historia del pensamiento chino un elemento análogo que le permita salir de los límites de la concepción occidental. Esta salida a una "exterioridad" (y no a un "otro") no implica una identificación del propio pensamiento con el pensamiento chino. Se trata más bien de la construcción de un nuevo discurso, diferente no sólo del discurso chino, sino también del discurso occidental que fue su punto de partida. Ni la supuesta evidencia de la experiencia occidental, como tampoco la de la experiencia china, quedan intactas una vez que Jullien las ha enfrentado y las ha cruzado.

En *La urdimbre y la trama*, este método se aplica a un análisis histórico-cultural del discurso sobre el texto en China. La elección del tema no es arbitraria: el texto, la palabra

[1] La editorial Katz ya tradujo y publicó dos obras más de Jullien: *Conferencia sobre la eficacia* (Buenos Aires, 2006) y *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad* (Buenos Aires, 2007). Hay también otras ocho obras que ya fueron traducidas en España.

[2] El artículo de Badiou se publicó en Pierre Chartier (comp.), *Oser construire. Pour François Jullien,* París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2007, libro del que también participan Paul Ricoeur y Bruno Latour, entre otros. El libro de Jullien editado por Badiou y Cassin es *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à****, París, Seuil, 2007.

escrita, ocupó durante siglos el centro de la vida social y cultural de la China imperial. El primer capítulo está dedicado al conjunto de textos que tuvo mayor peso en la historia china: el cuerpo de textos canónicos o, como se los llama a veces en Occidente, los "clásicos" (es decir, el corpus de libros que, sobre todo en China imperial, sirvieron de norma para dominios de la cultura tan distintos como el ritual, la música, la historia, la política o la poesía). Fiel a su método, antes de entrar en el texto canónico chino, Jullien abre el capítulo con el análisis de la concepción que Occidente tiene de su propio canon textual. Para el autor, la concepción occidental del texto canónico se vería atravesada por una oposición entre lo profano y lo sagrado: el texto profano corresponde al "clásico", que se remite a las humanidades grecolatinas, y el texto sagrado corresponde a la Biblia, herencia de la cultura judeocristiana. Para salir de esa concepción occidental (dicotómica) del canon, Jullien propone el estudio del estatus del "texto confuciano" en China, que (a diferencia del texto canónico tanto en Occidente como en el mundo árabe o en la India) evita esa división entre lo profano y lo sagrado. A partir de un tratado de literatura que considera "representativo" de la concepción china del estatus del texto, el *Wenxin diaolong* de Liu Xie (465-522), Jullien pone de relieve algunas de las características más importantes que se atribuían al corpus de libros canónicos.[3] Resultado de un proceso histórico que alcanza su culminación en el Sabio por excelencia –Confucio–, expresión por eso mismo del orden del mundo (el *Dao* o "camino"), origen, según Liu Xie, de todos los géneros literarios de su época y norma absoluta de toda producción textual y cultural, el corpus canónico no puede ser reducido ni al estatus de simple clásico (que no tendría en cuenta su carácter de norma absoluta) ni al de escritura santa (que no tendría en cuenta el hecho de que el corpus canónico es el resultado de un proceso histórico, no de una revelación). Así, el "texto confuciano" presenta características propias que Jullien intenta identificar a partir de la oposición dialéctica entre la concepción china y las dos concepciones con las que cuenta Occidente.

El final de este primer capítulo anticipa el segundo. Una vez identificadas las características del canon, norma absoluta de todo texto, Jullien se pregunta sobre el estatus del texto que escapa a esta norma. El capítulo se cierra entonces con las reflexiones de Liu Xie sobre el estatus de lo "extraordinario" frente al texto confuciano, es decir, sobre el estatus de textos que, a pesar de ser centrales en la cultura china (como los *Cantos de Chu* y los "apócrifos", *wei*), se encuentran sin embargo fuera de la norma canónica. Son textos que componen, en la típica metáfora china del telar, la "trama" de una "urdimbre" constituida por los textos canónicos (de ahí el título del libro). El segundo capítulo retoma estas reflexiones. En "El nacimiento de la imaginación", Jullien prosigue su análisis del status de lo extraordinario, pero esta vez en función de una cuestión central: el lugar de la "imaginación" en China antigua. El capítulo empieza por demostrar que la tradición occidental, renuente en un principio a asignarle un rol positivo a la imaginación (*phantasía* en griego o *imaginatio* en latín, ambos términos asociados a la visión) bajo el reino de la *mimesis*, acabó por hacer de ella, en la Antigüedad tardía, el único medio posible de representar el ideal. Fue en este marco que la tradición europea pudo, una vez liberada de la *mimesis*, darle a la imaginación un lugar central en su teoría del arte. La tradición china siguió un camino completamente distinto. Si bien la noción de *shensi* ("espíritu-pensamiento"), el término antiguo más cercano a "imaginación", les permitió a los chinos concebir un "espíritu" (*shen*) que puede desplazarse en el tiempo y en el espacio más allá de los límites de nuestro cuerpo, la teoría del texto siempre asignó a la ficción un estatus de "aberrante", que impide al texto ajustarse a la norma canónica. Sólo bajo la lenta influencia del budismo, que empezó a instalarse en China ya desde el siglo II, y, más tardíamente, bajo la influencia de la teoría de la novela, pudo China revalorizar la imaginación en su discurso sobre el texto. Fue en este contexto que la China decimonónica, inspirada por

[3] Hay traducción castellana del *Wenxin diaolong*: *El corazón de la literatura y el cincelado de dragones*, trad. de Alicia Delinque Eleta, Granada, Comares, 1995.

Occidente (y ante todo por el Japón), se apropió de una noción que recuerda nuestro término "imaginación", *xiangxiang li* (literalmente, "la capacidad de pensar imágenes"). Este recorrido histórico se explica, según Jullien, por el hecho de que la China nunca opuso lo "real" y lo "ideal" con la misma intensidad que Occidente.

El siguiente capítulo es una reflexión, a partir de Wang Fuzhi, sobre uno de los aspectos fundamentales del pensamiento chino imperial: la "lógica del apareamiento", concepción de la realidad como proceso en el que dos instancias se determinan e interactúan, en una relación de complementariedad y de oposición. "Cielo" y "Tierra", *yin* y *yang*, son instancias complementarias y opuestas que constituyen, en su interacción continua, la actualización incesante de la Unidad, el *Dao*. Esta Unidad, señala Wang Fuzhi, no es una instancia separada o anterior a la bipolaridad (como pareciera sugerirlo el *Laozi* o, como se lo llamó posteriormente, el *Dao De Jing*), sino que está ella misma constituida por la dualidad: hablar de Cielo es, al mismo tiempo, hablar de Tierra, y viceversa. Esto permite explicar la importancia del paralelismo lingüístico en la cultura china (presente también en el estilo de Wang Fuzhi). Lejos de reducirse a un simple procedimiento formal, el paralelismo reproduce (y produce, como sugiere Jullien) el orden mismo de la reflexión, del mismo modo que la reflexión reproduce, a su vez, el orden mismo del mundo. Un anexo sobre el *Wenxin diaolong* desarrolla esta idea de solidaridad entre el paralelismo lingüístico y la lógica del apareamiento. En un capítulo sobre el paralelismo (traducido al final del anexo), Liu Xie afirma que se inscribe en el orden mismo de la naturaleza, porque los textos más antiguos de los que tiene noticia (los más "espontáneos" o más cercanos al orden natural) ya presentan esbozos de este recurso estilístico. A partir de esta concepción del paralelismo, Jullien sostiene que la prosa paralela de Liu Xie, tan extendida en su época, no puede ser reducida a un artificio formal que oculta el análisis y la reflexión de un gran "teórico" de la literatura (como querrían algunos comentadores chinos actuales); la prosa paralela es, para Jullien, la reproducción de esa lógica del apareamiento que es constitutiva, formadora, articuladora del pensamiento de Liu Xie (y del pensamiento chino en general).

El libro se cierra con un capítulo sobre la noción de *shi*, que puede traducirse como "situación", "poder", "potencial", etc. Se trata ante todo de una noción práctica, no descriptiva, que sirvió a lo largo de la historia china para suscitar reflexiones en ámbitos tan diversos como la guerra, la política, la literatura o la historia. En este breve ensayo de interpretación cultural (y no tanto histórica, como en los primeros capítulos), Jullien hace un análisis del "arte de la lista" en diversas disciplinas –la caligrafía, el *taiji quan* o "boxeo chino", el "arte de la alcoba" y el discurso poético– y en distintas épocas, para entender el rol que ocupa la lista en la cultura china. ¿Se trata, como podría suponerse, de un "grado cero" de la reflexión? No: la noción de *shi*, que designa cada uno de los ítems de largas listas de movimientos, disposiciones o gestos de esas disciplinas, conceptualiza disposiciones dinámicas y estratégicas que sólo pueden entenderse con una intuición global. Si, a diferencia de nuestras listas, las listas de *shi* no proceden por género y definición, esa insuficiencia se ve compensada, según Jullien, "por una comunión de la intuición" arraigada en el "funcionamiento del Mundo".

Por todo ello, el libro, como toda la obra de Jullien, es un aporte fundamental al conocimiento de la cultura china y, especialmente, a su puesta en diálogo con la occidental. Pero justamente en este aspecto, conviene señalar algunos de sus límites. Para oponerla a la tradición china, Jullien suele comenzar sus textos con una interpretación histórico-cultural de la tradición occidental. Pero esa oposición peca a veces de artificial. El primer capítulo, por ejemplo, sostiene que la polaridad entre texto sagrado y texto profano, entre escritura santa y obra clásica, "ocupan simultáneamente nuestra memoria y ambas se muestran ante nosotros como el modo óptimo e ideal de la obra escrita". Pero esa polaridad no constituye necesariamente el límite de nuestra concepción del texto, no es nuestro horizonte hermenéutico para comprender el estatus del texto en la cultura, como parecería sugerir Jullien. En el caso de las escrituras sagradas, no es lo

mismo hablar de la Torah, inspirada por Yahvé mismo, que del Nuevo Testamento cristiano, que no reproduce la palabra misma de Dios y se apoya sobre todo en el testimonio visual de los apóstoles: las dos son escrituras canónicas sagradas, pero el creyente no se relaciona con el texto de la misma manera en uno y otro caso.[4] La artificialidad de esta oposición se hace aun más evidente cuando Jullien nos propone él mismo una noción que trasciende la polaridad sagrado-profano: la noción de *canon*. En la gran mayoría de las sociedades con escritura hay un canon textual que le da continuidad a ciertos aspectos de la cultura. La noción de canon, vieja conocida de los estudios histórico-culturales, permite conceptualizar cuerpos textuales tan diferentes como los de las obras clásicas de la Antigüedad grecolatina, el canon eclesiástico, las escrituras judías y el corpus canónico chino (que no siempre tuvo, de más está decirlo, el mismo status ni a lo largo de su historia ni en el interior mismo de la sociedad china). ¿Por qué entonces no empezar el análisis a partir de esta noción? ¿Por qué considerar la "obra clásica" y la "escritura santa" como los dos modos "ideales" de la obra escrita en Occidente, si no es para generar un efecto (artificial) de oposición cultural entre un "nosotros" occidental y un "ellos" chino bien definidos? Éste es un problema importante en su método de exposición del problema y en su forma de construir conceptos.

Otro problema en el libro de Jullien viene dado por su concepción determinista de la relación entre individuo y discurso. Heredero en este sentido de Foucault, y más en general de la tradición estructuralista y postestructuralista, Jullien considera el discurso como el principal determinante de la *episteme* de una cultura. Eso parece sugerir en su estudio sobre el paralelismo en el *Wenxin diaolong*, donde la "lógica del apareamiento" se confunde a veces con el paralelismo retórico tan difundido en el estilo de la época: "¿Y si en lugar de deplorar que Liu Xie no haya podido, o sabido, 'desprenderse de las reglas del paralelismo' (hubiésemos tenido un *verdadero* teórico chino!), intentásemos leer en el texto mismo cómo la lógica del apareamiento, muy lejos de valer sólo como ornamento de estilo, ha conducido y formado la reflexión de Liu Xie, ha contribuido a su elaboración y posee, pues, un efecto propio? Efecto ya no sólo literario, sino también *teórico*". El planteo es sin duda legítimo frente a los que buscan una "teoría" detrás del texto, como si la elaboración misma de la teoría fuera independiente de su forma lingüística. Pero, al mismo tiempo, Jullien descuida el hecho de que la manera en que el individuo se apropia del lenguaje es compleja y se encuentra llena de resistencias mutuas: ni el lenguaje "conduce" la reflexión, ni la reflexión usa el lenguaje como si fuera un simple medio de expresión. Hay, como ya señalaba Bourdieu al respecto, un proceso de escritura que implica correcciones, descuidos, dudas, vueltas atrás, etc., en los que participa un mayor o menor control de los recursos del lenguaje.[5] La falta de consideración por las tensiones sociohistóricas, como parece sucederle por momentos a Jullien, y una sobrevaloración del texto como puerta de acceso a una cultura (y, en nuestro caso, de un texto especialmente rico en paralelismos, que no es el caso de otros textos de la época) son un obstáculo para comprender en profundidad la complejidad de la relación entre individuo y discurso.

Finalmente, no debe dejar de señalarse un límite en la edición del texto en castellano: más allá de todo prurito de especialista, sería deseable que en las ediciones de los textos que tratan la cultura china se incluyesen los caracteres junto a las transcripciones fonéticas de las palabras. La lengua china contiene una cantidad enorme de homofonías, y esto puede provocar ambigüedades, sobre todo cuando la palabra está fuera de contexto. Con los caracteres, esa ambigüedad desaparece, y el lector no corre el riesgo de hacer asociaciones erróneas con palabras de igual sonido pero de significado diferente.

[4] Véase Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Beck, 1992, pp. 118-121: "Para los judíos la Escritura es la Revelación por antonomasia, para los cristianos ella es el camino hacia la Revelación" (p. 118; mi traducción). Véase el capítulo entero dedicado al canon (pp. 103-129), donde Assmann muestra las diferentes acepciones que el término canon tuvo no sólo en diferentes tradiciones, sino también en el interior de la tradición europea.

[5] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, París, Seuil, 1992, pp. 291-343, y en particular 324-325.

La urdimbre y la trama merece toda la atención del público especializado en sinología, pero también de un público mucho más general. Y esto no sólo porque participa de debates clave dentro del campo intelectual francés. El estilo vibrante de Jullien, la osadía de sus hipótesis y la novedad de sus ideas (sobre todo para un lector argentino, menos conocedor del mundo cultural chino que el lector francés) pueden ser un excelente estímulo para toda investigación en el marco de la historia cultural.

Pablo Blitstein
INALCO / UNSAM / UBA