



## Ser/No Ser y Ying/Yang/Tao

### Dos maneras de nombrar: dos maneras de sentir, dos maneras de contar <sup>1</sup>

Emmanuel Lizcano

Universidad Nacional de Educación a Distancia

El grado cero de la metáfora se daría en el hecho mismo de nombrar. Dar cierto nombre a 'algo', llamarlo abeto, democracia o respeto, es trasladar a ese 'algo', aún sin nombre, el significado que ya tienen nombres como 'abeto', 'democracia' o 'respeto'. Lo que de singular, instantáneo e irrepetible tiene cada cosa o acontecimiento pasa así a *verse como* 'un caso de' ese concepto que nombra el nombre: mediante la operación metafórica de nombrar, lo singular se hace particular. No puede decirse mejor que con aquella canción infantil: "El patio de mi casa es particular; cuando llueve se moja como los demás". Al patio de mi casa, antes de ser 'patio', cuando aún era algo singular, podía ocurrirle cualquier cosa, acaso también el no mojarse; pero una vez que es 'patio', un caso particular del 'patio' genérico, ya sólo puede ocurrirle lo que a los demás: mojarse cuando llueve.

Mediante este proceso de etiquetamiento reducimos la incertidumbre, conjuramos la zozobra hacia el sinfín de novedades y cambios que nos asaltan en cada segundo. Cuando el titular de prensa o televisión anuncia un nuevo caso de 'violencia de género', 'terrorismo' o 'exclusión', ya poco importa la singularidad del drama, de las razones, de las circunstancias... pues las correspondientes etiquetas nos han anestesiado hacia esas diferencias al tiempo que nos proporcionan las reacciones prefabricadas para cada uno de los casos: indignación, rechazo, compasión... Las etiquetas ordenan el mundo; o mejor, hacen de un caos, un mundo. Por eso, etiquetar, nombrar, es crear. Y por eso también, conseguir alterar las etiquetas, reetiquetar las cosas o los acontecimientos, es destruir un mundo y hacer otro, es hacer de un terrorista un resistente o, de un excluido, un oprimido (como se decía antes, cuando había opresores) o un fugado. Como dice Zhuang zi (1996: 43): "Caminando se hace el camino; y a las cosas [se las hace], dándolas un nombre". Para añadir poco después: "Todas las cosas por fuerza tienen su *es*, y por fuerza todas las cosas tienen su *puede ser*. Nada hay que no tenga su *es* ni nada que no tenga su *puede ser*". Y el *es* de cada cosa no sería sino el nombre que se ha asumido para ella, en tanto que su *puede ser* duerme en su interior a la espera de que el establecimiento de un nuevo nombre para ella lo despierte. No es de extrañar que los emperadores chinos solieran tener a mano un especialista en nombres y etiquetas; bien sabían que quien impone los nombres controla lo nombrado. Como decía Confucio: "para gobernar un estado lo que se necesita, en primer lugar, es gobernar correctamente las cosas" <sup>2</sup>.

Para resaltar este efecto performativo, creador de realidad, del acto mismo de nombrar, nada mejor que la confrontación entre dos lenguas —y, por tanto, entre los dos imaginarios subyacentes— radicalmente diferentes. Tal careo, que diría Gracián, nos mostrará cómo unos 'mismos' objetos, nombrados alternativamente desde Oriente y desde Occidente, son los mismos sólo en apariencia, es decir, cómo cada una de

---

<sup>1</sup> Texto basado en la intervención de E. Lizcano en el XXXIII Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en Valencia del 9 al 13 de abril de 1996, y publicado como capítulo en, E. Lizcano (2006): *Metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*; Madrid, Traficantes de sueños, (pp. 123-144).

<sup>2</sup> Citado en B. Parain, 1993: 245

ambas maneras de nombrar construye objetos radicalmente distintos bajo —lo que la ficción/traición de la traducción nos presenta como— un mismo nombre. Lo veremos en tres ámbitos bien distintos. Primero, en el de las matemáticas, con frecuencia considerado “el caso más difícil posible”, cuyos objetos suelen tenerse por los más impermeables a la mirada, los más independientes del punto de vista, aquéllos que parecen no poder verse ni decirse sino de una sola y única manera; también en matemáticas, la adopción de una metáfora (la de la ‘sustracción’) u otra (la de la ‘oposición’) mostrará cómo una ‘misma’ operación (la de la ‘resta’) son dos operaciones diferentes. En segundo lugar, serán dos categorías lógicas las confrontadas; el principio de causalidad, apenas cuestionado entre nosotros hasta la invención de la mecánica cuántica, se disolverá en el imaginario chino en un chisporroteo de co-incidencias. Por último, en ese punto donde los sentidos se engarzan con la lógica, revelando hasta qué extremo lo que entendemos por una demostración rigurosa depende de la primacía que hemos otorgado entre nosotros al sentido de la visión.

### Mi camino/métodos/tao a Oriente

Conviene dejar claro desde el principio que voy a utilizar los términos Oriente y Occidente como tipos ideales, en el sentido weberiano, es decir, no ensayaremos ninguna definición exhaustiva de lo que sean Oriente y Occidente, sino que seleccionaremos una serie de rasgos que me parecen especialmente significativos y pertinentes con vistas al tipo de análisis que quiero hacer. Los tipos ideales (en este caso el tipo ideal ‘Occidente’ y el tipo ideal ‘Oriente’) lo que hacen es proporcionar una perspectiva, un lugar desde el cual uno mira algo y desde el cual aparecen determinadas luces, determinadas sombras, se resaltan determinadas formas y otras quedan en penumbra. Evidentemente, no hay manera de ver algo fuera de perspectiva (salvo el ojo de Dios, que ve desde ningún sitio, lo que no es mi caso, pese a mi nombre) y cualquier perspectiva está condicionada tanto por el lugar desde el que se mira, como por lo que busca, teme o anhela aquél que mira, como incluso por el camino que a uno le ha llevado a mirar desde ese sitio. No hay más objetividad posible que ésta: una lo más honesta posible declaración de la propia subjetividad, del propio camino (proceso, *métodos*, *tao*) y de los materiales con los que uno ha construido su Oriente y su Occidente.

Respecto de Occidente, poco puedo decir; Occidente lo mamamos desde que nacemos. No puedo decir cómo miro desde Occidente: cuando miro, es él quien mira por mis ojos. Fue precisamente el hecho de haber cursado la carrera de matemáticas, el haberme encontrado con un tipo de discurso absolutamente irrefutable, imperativo, universal, que se pretende el mismo y válido para todo lugar, toda ocasión, toda época, todo momento, toda circunstancia... un discurso ante el que no cabía más que o asentir y bajar la cabeza o gritar y largarse, un discurso sobre el que no cabía razonar puesto que era él el que —como apunta el racionalismo bachelardiano— fundaba la razón misma... fue esa impotencia de la razón para pensarse a sí misma, esa voluntad de pensar aquello que nos piensa, la que me llevó a indagar otras razones allí donde —para nosotros— el sol aún no ha nacido, para después poder —desde aquella penumbra de nuestra razón— revolverme.

A la hora de intentar pensar las matemáticas, me di cuenta de que —desde pequeños en el colegio— en torno a las matemáticas se han ido tejiendo toda una serie de presupuestos que dan forma a la propia estructuración de nuestra cabeza, nuestra manera de construir categorías, los criterios por los que percibimos identidades o diferencias (algo como ‘algo’ y no como otra cosa, o como nada) y aquéllos por los que clasificamos lo que previamente hemos identificado y los modos en que lo ordenamos, la distinción entre lo posible y lo imposible, lo que entendemos como un razonamiento correcto... toda la arquitectura lógica de nuestro cerebro y los fundamentos de nuestra sensibilidad estaban soportados por lo único que no precisaba de soporte, pues se sustenta en sí mismo: las matemáticas. Intentar pensar eso era —como dicen los sabios taoístas— como intentar coger el puño con la mano o morderse los dientes. Entonces, ¿desde dónde pensar las matemáticas y el tipo de racionalidad que se entreteje con ellas dándoles esa apariencia de consistencia ro-

tunda e inapelable?. Ese lugar casi imposible, ese u-topos, debería estar allí donde se diera otra forma de pensamiento, un tipo de racionalidad que fuera lo más distinto posible.

Ése fue el camino por el que llegué a Oriente. Y cuando aquí digo Oriente estoy hablando de China, y muy concretamente de los planteamientos taoístas. Me voy a ceñir, además, a lo que es el desarrollo de la matemática taoísta de la época de los primeros Han, es decir, desde el siglo II a.C. hasta comienzos de nuestra era <sup>3</sup>. Para mi asombro, una vez que me zambullí en los textos de los matemáticos de la China de aquella época, cosas que me habían parecido absolutamente evidentes e incuestionables cuando yo las estudié en la facultad, empezaron a hacerse problemáticas; empecé a ver que podían no ser como eran, incluso llegó un momento en el que ya me resultaba bastante más extraña la matemática occidental que yo había estudiado toda la vida que la propia matemática china. Ahí llegué a un punto en el que me encontré en la situación que cuenta Zhuang zi al final de esa preciosidad que es su capítulo "Contra la identidad de los seres": soñaba Zhuang zi que era una mariposa y disfrutaba siendo mariposa y volando y no tenía ni idea de que era Zhuang zi... al despertar, ya no sabía si era Zhuang zi que soñaba que era una mariposa o era una mariposa que soñaba que era Zhuang zi. A mí me pasó un poco eso con el sueño de la racionalidad taoísta y la matemática taoísta; al final ya no sabía si realmente la manera sensata de ver los problemas era la de los matemáticos taoístas, y la nuestra era una especie de sueño de la razón en el que se nos había educado desde pequeños y por eso nos había llegado a parecer que era verdadero, o viceversa.

Una vez aquí, las identidades se dispersaron, multiplicándose unas y desvaneciéndose otras. Hasta los objetos más duros y consistentes, como seguramente lo son los objetos matemáticos, empezaron a tener sentido en la precisa medida en que lo iban perdiendo. Mi constructivismo y mi relativismo nacieron de esta experiencia, de una experiencia que me mostró cómo no hay objetos ahí-fuera, esperando ser percibidos, sino que son la mirada y la lengua las que los ponen, la que los crean. Donde un Euclides mira y no ve nada (por ejemplo, un segmento de medida nula, o sea, un no-segmento), un Liu Hui ve *nada*, que es ver mucho, es ver todo un armonioso combate entre oponentes que se destruyen entre sí hasta llegar a aniquilarse, hasta quedar reducidos a *nada*. Esta nada y la otra nada son intraducibles la una en la otra, yo mismo estoy traicionando sus respectivos sentidos al acogerlas bajo un mismo nombre.

Este negarse a reducir lo irreducible es fundamental, no sólo por un elemental respeto —intelectual y práctico— a la diferencia sino también por mantener vivas nuestras capacidades de asombro y de gozo. Sin duda deben ser reconfortantes esos superlenguajes —el matemático, el psicoanalítico, el marxista, el informático, el teológico...— que crean la ilusión de que pueden decirlo todo. Como expone R. Steiner (1980), desde Babel, es una vieja aspiración mítica que poco a poco ha ido concentrando su esperanza en el lenguaje matemático. Ya sea aquella *mathesis universalis* con la que Leibniz imaginaba el día en que, ante una discusión, podamos zanjarla con un brutal "basta de disputa, ¡calculemos quien tiene razón!", ya sea el no menos bárbaro "¡números cantan!" con que la actual clase política remata sus retahílas economicistas, silenciando toda objeción. Por eso es urgente y necesario mantenerse en aquella ignorancia insumisa de Juan de Mairena: "por más vueltas que le doy, no encuentro manera de sumar individuos". Por eso es urgente y necesario desmascarar la mentira de una sola matemática, como en su tiempo lo fue el hacerlo con la que era la única teología, como siempre lo será hacerlo con cualquier discurso que se presente como discurso de la verdad. La comparación de las matemáticas —y, bajo ellas, las racionalidades— chinas y las occidentales ofrece numerosas pistas desde las que desbaratar estas nuevas formas de totalitarismo.

Podemos intentar concentrar en cinco puntos las principales diferencias entre las formas de racionalidad que emergen de cada uno de ambos imaginarios:

---

<sup>3</sup> Una exposición extensa y detallada de los desarrollos matemáticos aquí esbozados puede verse en E. Lizcano (1993).

- 1) En un sustrato epistémico o pre-lógico tenemos, por un lado, una forma de pensar por abstracción y por deducción frente a otra que piensa por oposición y por analogía. De cada una de ellas se sigue, respectivamente, un pensamiento lineal y un pensamiento global u holista. Ambas matrices, a su vez, se corresponden con las características básicas de la estructura de sus respectivas lenguas.
- 2) En lo tocante a los principios (lógicos, físicos, cognitivos...), la anterior diferencia se manifiesta en la predominancia, en un caso, del principio de causalidad (atento a las consecuencias) y, en el otro, del principio de sincronidad (para el que lo significativo son las con-currencias).
- 3) Respecto a la actividad que se tiene como más relevante a la hora de movilizar y orientar el pensamiento, en el caso occidental hay una clara pre-tensión sensorial, y en especial del sentido de la vista, por lo que las metáforas dominantes en el campo intelectual se refieren al ojo o a la luz. El homólogo oriental de este sesgo sensorial no se me perfila con tanta nitidez. Acaso deba buscarse en otro ámbito que el de los sentidos, como puede ser el de la nominación o la etiqueta; acaso no haya un equivalente en este punto.
- 4) La escisión inmediata —o, más precisamente, la mediación primera o elemental— desde la que se percibe o piensa toda realidad es, en un caso, la escisión ser/no-ser, mientras que en el segundo lo es la bipartición yin/yang, viniendo en este caso el no-ser a ocupar el lugar que ocupa la barra que distingue/articula los opuestos yin y yang.
- 5) Espacio y tiempo resultan así ser formas *a posteriori* — y no *a priori*— de la sensibilidad, de cada sensibilidad. Independientes el uno del otro, para la una; interdependientes, para la otra <sup>4</sup>. Homogéneo e indiferente a los lugares, el espacio de la primera; cargando de significación a cada lugar, el de la segunda. Abstracto, lineal y progresivo el tiempo de la primera; ligado a los lugares/acontecimientos y reiterativo, el de la segunda. Detengámonos en algunos aspectos de cada una de estas diferencias básicas.

### ¿Qué metáfora para restar: extraer u oponer?

La primera diferencia afecta a un sustrato pre-lógico, por lo que es —literalmente— un pre-juicio básico de cada modo de pensar que lastra incluso operaciones tan aparentemente unívocas como la inocente resta. El modo de pensar occidental es un modo de pensar que se basa fundamentalmente en la abstracción y la deducción, frente a un modo de pensar que se basa en la oposición y la analogía, que sería el caso del pensamiento oriental. Estas estructuras pre-lógicas constituyen matrices fundamentales, que organizan y ordenan el pensamiento. ¿Qué es pensar por abstracción?

Trabajando con los Elementos de Euclides me sorprendió que el verbo que utilizaba al hablar de restar (restar un número de otro, un segmento de otro) era el verbo *aphairêô*, que es precisamente el verbo que en Aristóteles se traduce habitualmente por abstraer. En griego común, *aphairêô* se suele usar para hablar de actividades como sacar, extraer, separar, arrancar... De modo que —me dije— Euclides resta como Aristóteles abstrae, y ambos —a su vez— lo hacen como cualquier griego de la época procede a una operación de extracción. De hecho, también en nuestra lengua esa identificación metafórica se mantiene de alguna manera: uno puede deducir/restar ciertas cantidades de la declaración de la renta, pero por deducción también entendemos la inferencia lógica, que es el mecanismo lógico fundamental en el razonamiento occidental (por

---

<sup>4</sup> No puedo resistirme a dejar apuntadas aquí algunas elaboraciones posteriores a la charla que está en el origen de este texto. En lo tocante al concepto chino del tiempo, hoy es insoslayable el estudio de F. Jullien (2005). Respecto de la supuesta independencia de tiempo y espacio en el imaginario occidental, habría de tenerse en cuenta la tendencia, inaugurada por la modernidad, a determinar el primero en términos del segundo. Baste mencionar la ficción relativista del tiempo como una cuarta coordenada espacial o la actual profusión, en el lenguaje ordinario, de metáforas del tipo “adentrarse en el siglo XXI” o “no hay que *mirar al pasado*”.

cierto, que inferir es también causar: se infiere un daño, por ejemplo, lo que conecta este punto con el siguiente, como en realidad están conectados todos unos con otros). Así que cuando el genio matemático griego sustrae o cuando el genio filosófico abstrae no hacen sino lo que cualquier habitante de la polis hace cuando se pone a extraer. Y sólo se puede extraer de donde previamente ya había algo; nunca se puede extraer más de lo que había previamente<sup>5</sup>. Eso que nos parece tan trivial, no lo es para un hablante chino, es una peculiaridad de ciertos campos semánticos de algunas lenguas indo-europeas; y esa peculiaridad lastra de raíz operaciones mentales como la de restar o la de abstraer, que a nosotros nos parecen el colmo de la objetividad y universalidad.

Sobre esa peculiaridad monta Aristóteles —y, en buena parte, también nosotros mismos— todo su magno edificio de géneros y especies (el género se abstrae/sustrae de la especie, dejando como resto o residuo la diferencia específica). Sobre esa particularidad monta Euclides la operación matemática de la resta —y todavía nuestro s. XVIII seguirá discutiendo sobre ello<sup>6</sup>; y todavía siguen aprendiéndolo así los niños en nuestras escuelas. Para Euclides, como para mi sobrina, una resta como '3 - 4' es un absurdo, una operación imposible, no tiene ni pies ni cabeza (por eso subtítulo el libro mío "la construcción social del número, el espacio y lo imposible", es decir, qué es posible y qué es imposible no son categorías estancas, sino que cada cultura construye su imposibilidad en la medida en que construye su campo de posibilidades). Restar tres menos cuatro es imposible, porque restar es extraer, sacar, abstraer. Si yo tengo tres y de esos tres saco uno, saco dos... saco tres, ya me he quedado sin nada, ¿de dónde saco el cuarto? De donde no hay no puede ya extraerse/abstraerse nada. Como decía Parménides, "lo que es, es; y lo que no es, no es". Que viene a ser lo que también decía aquel sargento chusquero: "lo que no puede ser, no puede ser; y además es imposible".

En el caso de los chinos, la operación 'tres menos cuatro' es la operación más tonta del mundo, no ya sólo instrumentalmente, sino conceptualmente, porque la metáfora rectora de esta operación no es la de la extracción o abstracción sino la de la oposición o enfrentamiento. Así como nosotros, cuando nos las hemos de ver con una cosa nueva, lo primero que intentamos hacer es encajarla en algún tipo o familia, en una categoría que forma parte de la pirámide de géneros y especies, para el chino (y no sólo para el taoísta, porque este esquema más o menos se difunde por todas las escuelas chinas: confucianos, lógicos, retóricos...) cualquier realidad se divide de manera inmediata en dos mitades, se bipolariza en *yin* y en *yang*, en femenino y en masculino. Eso ocurre también —¿por qué no?— con esa realidad particular que es la del número, de manera que éste —en vez de tener esa entidad rotunda, entera, grávida, que tiene entre nosotros— es una realidad escindida desde el principio: cada número también es *yin* y es *yang*, femenino y masculino, negro y rojo, negativo y positivo (diríamos hoy nosotros). Así, proceder a restar '3 -4' no supone ahora ponerse a *extraer* sino disponer una batalla sobre un tapiz situado en el suelo en el que 3 palillos rojos *se enfrentan* a 4 negros: se van *oponiendo* por parejas, y éstas se *aniquilan* entre sí. Queda un palillo negro sin oponente y éste es el que sale victorioso: es el vencedor/resultado de la resta/batalla. A ese palillo negro/*yin* resultante hoy nosotros le llamamos 'menos uno' ó '-1'. Cada una de ambas restas ha sido una operación metafórica, antes que matemática, y cada una de ambas metáforas —la extractiva y la opositiva— arraigan en lo más profundo de cada una de ambas culturas, son previas y manantiales de sus respectivas formas de pensar. Por eso hay tantas aritméticas —por lo menos— como imaginarios, como maneras de imaginar, como metáforas coherentes se nos ocurran para las operaciones elementales. Aunque lo hayamos olvidado, la matemática es una forma de poesía.

Conviene destacar en lo anterior cómo, para el chino (aunque esto entre de lleno en el punto 4 de la enumeración inicial), lo positivo y lo negativo tienen la misma importancia, la misma entidad, la misma capaci-

<sup>5</sup> Ya me lo decía mi sobrina Irene, de 5 años, cuando en una serie de restas le deslicé «5 - 7» y me llamó alarmada: «¡Te has equivocado! ¡Esa no se puede hacer!»

<sup>6</sup> Basta ojear el opúsculo de E. Kant, 1949.



dad de ser. Lo negativo no se caracteriza por no ser, o por ser imposible, o por soportar una carencia o defecto, sino que tiene el mismo peso, la misma determinación, la misma capacidad de tener forma, figura y número que lo positivo. Desde la sentencia parmenídea, el +1 es y el -1 no es; y, como lo que no es, no es, sólo nos queda el +1, por lo que lo solemos escribir simplemente como '1', pues le sobra el '+', que no añade ninguna determinación. De esa *naturalidad* que para nosotros tiene lo positivo da fe nuestra propia notación matemática actual: si el número 1 no tiene una marca (+ ó -) es porque *naturalmente* es positivo: es un número *natural*<sup>7</sup>. El chino no marca una determinación para distinguirla de una supuesta naturalidad positiva: negro y rojo, *fu* y *zheng* son colores y nombres distintos —y opuestos— para determinaciones distintas —y opuestas—, porque tan naturales son la una como la otra, porque lo natural (para el chino) es la oposición.

### ¿Con-secuencias o con-currencias?

La anterior diferencia en las maneras de pensar (una por abstracción, *aphaíresis* o extracción, y la otra por oposición y analogía) se concreta en —o mana de— la diferencia que existe entre una forma de pensamiento lineal o deductivo, y una forma de pensamiento global u holístico. Cómo la manera de escribir determina —en las sociedades con escritura— radicalmente la manera de pensar aparece muy claro en este caso. Todas las lenguas indoeuropeas se escriben linealmente, tienen como estructura base de la oración la de sujeto-verbopredicado, que se despliegan según una línea recta. En esta disposición, los *sustantivos* —que son el correlato lingüístico de las *sustancias* ontológicas— son los que llevan el peso de la frase; los verbos son un mero pretexto casi para ir saltando de sustantivo en sustantivo, ir desarrollando la cadena lineal de la escritura. Ese peso de los sustantivos sobre el verbo —que es sólo ese no-lugar donde ocurre el tránsito, la transición— se transmite hasta el lenguaje de las mismas ciencias: ese lenguaje que es todo rigor y pulcritud a la hora de definir los sustantivos, los conceptos, sin embargo no puede ser más vulgar respecto a los verbos. La física habla de “la presión que sufre un gas”: el concepto de presión está muy bien definido, el concepto de gas también, pero el sufrimiento ¿qué pinta ahí? Bueno, pues los gases *sufren* presión. En cambio, esa importancia del verbo, del tránsito, es decisiva en la lengua china: hay quien llega a decir que todos los ideogramas chinos tienen un sustrato verbal que es más o menos fácil de identificar; incluso debajo de preposiciones aparentemente sin contenido semántico propio —como pueden ser ‘de’, ‘por’ o ‘para’— en sus ideogramas respectivos puede apreciarse el verbo que hay debajo.

Otra de las características del lenguaje chino es que un mismo ideograma puede significar cosas bien distintas, que aparentemente no tienen nada que ver una con otra. Además, una palabra china normalmente no se declina, los verbos no se conjugan, no hay singular y plural, buena parte de las modulaciones que hay en las gramáticas indoeuropeas no las hay en la china. Entonces, ¿cómo se sabe si un ideograma que está puesto aquí quiere decir esto o cualquiera de los otros posibles significados diferentes? Pues en función de los ideogramas que tiene alrededor, los que van antes, los que van después, los que están en su vecindad (tanto horizontal como vertical). En el caso de la poesía, por ejemplo, dado un verso (escrito en una columna vertical), los versos que tiene a la derecha y a la izquierda muchas veces juegan a hacer simetrías, como si hubiera un espejo colocado entre los dos versos, y entonces se van reproduciendo los ideogramas en sentido inverso al otro lado del espejo, y cambia totalmente el sentido, porque el que el ideograma A vaya antes o después que el ideograma B le hace significar en cada caso algo totalmente distinto. Así, uno no puede saber lo que significa un ideograma sin haber echado antes un vistazo general a todo el conjunto, porque su significado está en función del contexto de los otros ideogramas que tiene alrededor, de aquéllos que co-ociden en él. (Pasa un poco lo mismo que con una nota musical: uno se encuentra una nota musical puesta en un pen-

<sup>7</sup> Mediante una deconstrucción análoga a ésta que muestra la poca naturalidad de los números *naturales*, podría mostrarse también la sinrazón en que se fundan los números *racionales* o la ficción que sostiene a los números *reales*. Nos resultarían entonces tan divertidos y faltos de fundamento como los pitagóricos números *amigos* (¿y qué hay de los números *primos*?) o los medievales números *sordos*.

tagrama y eso no quiere decir nada, sólo cuando ha oído el conjunto de la melodía esa nota suelta adquiere un significado). Estas características de una lengua en que cada palabra no remite —como entre nosotros— a un concepto con un significado autónomo propio, concuerdan con una forma de pensamiento que es fundamentalmente holística: hay que tener una cierta visión global del conjunto, hay que haber oído o leído el contexto para saber qué es lo quiere decir cada uno de los elementos. Nuestra lengua, dis-curre; la suya, concurre.

Esto tiene proyección en muchas categorías que para nosotros son fundamentales y para los chinos no. Por ejemplo, la categoría de causalidad, que está muy ligada a la del tiempo lineal: todo ha de tener una causa, la causa ha de preceder al efecto, causas y efectos se van desencadenando en cascada... Igual que la frase, igual que en el razonamiento por silogismos, las causas y los efectos también se van deshilvanando linealmente. En el caso chino, precisamente porque esa linealidad se sustituye por una globalidad en la manera de pensar y de decir, lo significativo de un acontecimiento no está en las con-secuencias, en aquellos otros acontecimientos que lo preceden o lo suceden en la cadena de causas y efectos, sino que lo significativo son las co-incidencias, es decir, lo que en un momento determinado incide junto con ese acontecimiento, lo que está ocurriendo a la vez que ese acontecimiento, y no tanto en lo que le antecede o en lo que va a seguirse de él. A eso se le ha llamado (C.G. Jung, 1970) principio de sincronía o de co-incidencia, radicalmente distinto del principio de causalidad o de consecuencia.

Es muy curioso observar cómo la asunción de uno u otro principio, ambos tan aparentemente metafísicos, condiciona dos maneras de ver las cosas totalmente distintas hasta en los menores detalles. Nosotros dis-currimos, ellos con-curren; nosotros consultamos al psicoanalista o contratamos una póliza de seguros; ellos consultan el I Ching o miran al cielo. Me explico. Ante una situación crítica, nosotros tendemos a considerar los antecedentes, lo que nos ha llevado a ella (psicoanálisis, por ejemplo) y a prever los consecuentes, lo que se seguiría de una u otra decisión (planificación). Ante la misma situación, el chino (ese chino ideal que nos hemos fabricado) lanza los palillos del I Ching y observa la disposición que han adoptado sobre el tapete o mira al cielo y anota la distribución de las estrellas en ese momento... porque el significado de la situación que intenta afrontar no está tanto en el antes o en el después como en el momento mismo, en las concurrencias que coinciden con la situación: el que los palillos, en ese momento, hayan caído de una manera y no de otra, el que los astros, en ese momento, adopten esa figura y no otra... no es in-significante. Nosotros miramos el antes y el después; ellos miran alrededor. Donde nosotros ponemos tiempo, ellos ponen espacio (que, desde su perspectiva, es una manera de poner tiempo, pero porque es otro tiempo y otro espacio: un tiempo espeso, hecho de momentos, que se re-cicla constantemente; un espacio bulboso, tejido por lugares que se enredan con los momentos <sup>8</sup>).

Por eso la historia de la astronomía occidental, por ejemplo, es una permanente búsqueda de regularidades (los astros dis-curren, como el tiempo, como las frases, como los argumentos). Nietzsche (1990: 32; 1972: 44-45) decía que todas las regularidades que encontramos en el cielo no son sino la proyección del afán de regularidad y orden del hombre burgués. La astronomía china ha buscado tradicionalmente singularidades, fenómenos celestes extraordinarios: es lo extra-ordinario lo que significa, lo ordinario no dice nada que no sepamos.

### La metáfora de la luz ensombrece a Occidente

La tercera diferencia fundamental se refiere a la primacía de la visión, del sentido de la vista, que sesga la manera de pensar occidental hasta extremos insospechados (J. Ortega y Gasset, 1979). Quizá no sea exagerado considerar la historia toda del pensamiento occidental como una historia de la metáfora de la

<sup>8</sup> Véase E.Lizcano, 1992.

luz: la caverna platónica y sus sombras, la ideología de *las luces* y la ilustración, el propio lenguaje científico (los *observables* empíricos, lo que se tiene por *evidente*, las *de-mostraciones* matemáticas, los *descubrimientos* científicos)... todo nuestro vocabulario científico y filosófico está impregnado por metáforas lumínicas. De ahí la primacía de la idea entre nosotros (hasta en los materialistas: ¿hay idea más ideal que esa de materia?). “Idea”, como es sabido, en su génesis griega viene de “visión”, ese sentido que nos permite delimitar formas, distinguir figuras (el pensamiento griego es un pensamiento del límite, de la de-terminación). Si uno utiliza cualquier otro sentido que no sea el de la vista, las cosas no tienen forma, pierden sus límites y contornos nítidos, se difuminan: yo cierro los ojos y huelo... y sobre el olfato no hay manera de construir una identidad, no percibo dónde empieza y donde acaba el objeto que huele (si es que hay tal objeto), ni si ese olor corresponde a un solo objeto o es fusión de varios, ni tengo manera de inferir la permanencia de la identidad del objeto cuando el olor empieza variar... Por eso, uno en este volumen. En particular, sobre el papel que jugó el desodorante en el aseo personal para la construcción del individuo burgués, puede verse I. Illich, 1989. de los primeros combates a que se lanzó la burguesía centroeuropea para hacerse con el poder fue el combate contra los olores (I. Illich, 1989), porque el olor es un sentido que tiene referentes colectivos más que individuales, sabe de lo informe más que de las formas bien delimitadas. El sistema de alcantarillado en las ciudades y el auge de los desodorantes sustentan toda una epistemología, la que sólo es posible desde el sometimiento de los demás sentidos corporales al imperio de la vista. Es curioso cómo a uno se le borran las ideas cuando se le enturbia la visión. Por ejemplo, cuando los ojos se empañan por el llanto, se le difuminan las formas, se le licúan las ideas y las cosas dejan de estar claras: se le mezclan sentimientos e ideas, ya no se razona bien cuando se deja de ver bien.

El mismo concepto de ‘demostración’ es un concepto basado en la visión: el término griego para la demostración, la *deîxis*, significa ‘hacer ver’, ‘poner ante la vista’, ‘mostrar’. En ocultar esta deuda con la metáfora visual se juega buena parte del prestigio de una racionalidad que, como la occidental, lo extrae de su supuesta pureza respecto de los sentidos y sentimientos. Para ello es necesario escamotear a la vista lo que nació gracias a ella. En este sentido, nuestra epistemología, nuestras matemáticas y tantos otros de nuestros saberes racionales son puro ilusionismo. Veámoslo, por ejemplo, con las matemáticas.

Hay un momento decisivo en la matemática griega que es el de la progresiva sustitución de las demostraciones directas por las indirectas (A. Szabó, 1960). Las primeras eran demostraciones en el sentido literal del término: exhibiciones ante la vista de la construcción de la prueba, dibujando figuras o manipulando guijarros se mostraba cómo podía hacerse lo que se proponía. Pero eso era demasiado evidente. Y, en particular, ponía en evidencia los límites de la deuda con la metáfora visual, las sombras que toda luz deja como residuo. El golpe de ilusionismo se dará con la incorporación de la demostración indirecta, o por reducción al absurdo. Ahí ya no se ve nada; la conclusión aparece de súbito ante los atónitos ojos de la mente, que no ha podido asistir al proceso de su construcción. Pero prescindir de ese método demostrativo conllevaría prescindir de la mitad de nuestras verdades matemáticas.

Con todo, lo más curioso es que tal sistema de demostración —que no demuestra nada— es puramente retórico, teniendo su origen en una estratagema habitual entre los sofistas para aniquilar las razones de sus oponentes, para dejarlos sin palabras (de ahí su fuerza persuasiva) en las asambleas políticas. El método es de todos conocido: A está discutiendo con B, y ambos parten de unos principios comunes (compartidos no sólo por ellos dos sino por la comunidad a la que ambos pertenecen), sin los cuales la propia discusión sería imposible. B intenta defender una cierta afirmación X. A contra-argumenta: bueno, vale, vamos a suponer por un momento que lo que tú dices es verdad, que X es cierto; si lo que tú dices es verdad, tendrás que admitirme que entonces de ahí se deriva esto y lo otro y lo de más allá, pero esto último a lo que hemos llegado —pongamos, Y— está en contradicción con uno de los principios —pongamos, P— que ambos, junto a nuestros conciudadanos, compartíamos y que hacían posible el diálogo. Luego una de dos, o renuncias a tu tesis (X) o niegas el principio P, que es básico para el grupo, y automáticamente tú mismo te excluyes de él. El bueno de B ya no puede decir ni una palabra: si intenta seguir argumentando, sólo puede hacerlo dando el



principio P por supuesto (pues sin ese principio no cabe argumento posible desde esa comunidad), con lo que él mismo refuta su propia tesis X, de la que se seguía una conclusión Y que se había revelado contradictoria con P. Si calla, que es la única manera de no asumir P, queda derrotado. Y si pone en cuestión el principio P, se excluye del grupo para el que tal principio es fundacional. Pues bien, sobre tan sofisticado método de acallar al oponente ante la amenaza implícita del exilio se basan buena parte de nuestra lógica y de nuestras matemáticas. No es de extrañar que ante aquellas rotundas demostraciones en la pizarra nos hayamos sentido tantas veces anonadados.

Pero, ¿está B realmente acorralado?, ¿cabe pensar alguna salida honrosa a la vez que rigurosa para B?, ¿no?, ¿será entonces el argumento por reducción al absurdo válido en todo tiempo y lugar? Creo que no. B bien hubiera podido decir: "Vale, de acuerdo, hay contradicción entre mi afirmación X y nuestro principio P. ¿Y qué pasa? ¿Por qué vamos a tener que descartar alguno de los dos? ¿Por qué no asumir la existencia de contradicciones y aprender a convivir con ellas? Más aún, ¿por qué no tomarnos esa contradicción como una jubilosa apertura a posibilidades que no habíamos sospechado antes? Sí, B bien hubiera podido decir cosas así. Pero no en griego, ni en árabe, ni en ninguna lengua romance... tal vez en chino.

### Ante el vacío: ¿repulsión o deseo?

Otro de los contrastes fundamentales, con repercusiones en todos los órdenes (metafísico, estético, físico...), se cifra en la oposición fundamental desde la que cada una de ambas culturas instituye la realidad, inventa esa ilusión que —una vez endurecida— acaba tomando por "la realidad". En el caso griego, y para toda su herencia, esa oposición escinde radicalmente el ser del no ser. La barra del par ser/no-ser es infranqueable. No cabe que lo que es no sea, ni que lo que no es, sea. Quien tal diga —zanjó hace tiempo Parménides— es un esquizofrénico. Ahora bien, lo reprimido siempre amenaza con volver. Y así la historia de Occidente es, en muy buena dosis, un juego de variantes de la película *Alien*: una lucha interminable contra el no-ser, que rebrota por doquier. En física, se postula el *horror vacui* como principio explicativo evidente o se llenan de éter todos los intersticios; en pintura, no se deja el menor rincón por el que pueda asomar el blanco original del lienzo, ese vacío de forma y de color que hay que colmar como sea (F. Cheng, 1994); en lógica, los principios de identidad, de no contradicción y del *tertio excluso* tapan todos los agujeros; en matemáticas, el cero y los números negativos no pueden ni verse...

Ese vacío que a nosotros nos llena de angustia, para la sensibilidad taoísta es la madre de todas las cosas; de las que son y de las que no son (o sea, según Zhuang zi, las que pueden ser), de este mundo y de todos los mundos posibles. Por eso, no suscita temor, sino respeto, un jubiloso respeto. La escisión manantial es ahora muy otra que la del ser/no-ser, es la escisión *yin/yang*. Entre ambas hay dos diferencias radicales. Una: la primera es asimétrica, la entidad de cada lado de la barra es bien distinta; es más, uno de los lados de la barra no tiene entidad, sencillamente no es. En la segunda sí hay simetría, lo *yang* y lo *yin* no se oponen como la presencia a la ausencia, la determinación a la falta (de determinaciones)... tan pleno, tan sujeto a determinación y forma, tan presente está lo uno como lo otro. Por eso, como vimos, el algebrista chino pone sobre el tablero de cálculo, con la misma naturalidad, 7 palillos rojos y 7 negros (o sea, +7 y -7, que diríamos nosotros), mientras que el griego sólo pone +7. Más aún, el griego no pone ni +7, sólo pone 7: si el 7 es (o sea, es número) es positivo, naturalmente. Y si no es (o sea, si no es positivo), no es. Por eso también, llevará siglos que los algebristas occidentales desborden las barreras imaginarias que les impedían escribir una ecuación en la forma hoy habitual para cualquier escolar:  $ax^2 + bx + c = 0$ : ¿cómo va a ser algo igual a nada?

La otra diferencia está en que la barra china no aísla sino que ayunta, no habla de dis-yunción sino de con-yunción, no aniquila uno de los dos lados sino que se ofrece como tránsito entre ellos. ¿Qué es esa barra? En los textos chinos clásicos, siempre que se alude a ella, aparece la partícula *wu*: "no". La barra que conjuga las oposiciones y abre el abanico de los posibles es "no": ¡Precisamente aquello que quedaba a la

izquierda de nuestra barra: lo que no es! Lo que con tanta saña hemos negado y perseguido sistemáticamente a lo largo de nuestra historia, lo que siempre nos ha llenado de zozobra... el vacío, el no-ser... es para la sensibilidad oriental el manantial del que todo deviene, el gozne que articula las oposiciones, la apertura a todas las posibilidades (entre las cuales se encuentra ésa a la que llamamos realidad). Esa barra es el *tao*. Lejos de ser algo de lo que huir o a lo que taponar como sea, es algo a lo que buscar y respetar en su vacuidad.

Por eso, donde a Aristóteles —cuando se pone a amontonar argumentos contra el vacío<sup>9</sup> y llega a reunir hasta 17— se le nubla la razón por el vértigo que le asalta ante una operación como '4 - 4' (no puede ser que lo que es, el 4, deje de ser, se aniquile), los algebristas chinos desarrollan un método de resolución de sistemas de ecuaciones lineales (que nuestros mejores matemáticos no entenderán hasta el s. XIX) que consiste en obtener huecos o ceros mediante "destrucciones mutuas" (de cantidades opuestas). Para este método, el cero/vacío/*tao* no sólo no es abominable, sino que es algo a conseguir, pues de él nacen las soluciones, las posibilidades que las incógnitas de las ecuaciones encerraban en su interior. Y también por eso, frente a la obsesión compulsiva de la pintura occidental por abarrotar el lienzo, se desarrolla en China una escuela —que tendrá su apogeo bajo los Sung y los Yuan (ss. X al XV)— a la que no sólo parece no importarle que el vacío original del lienzo se siga dejando ver en la obra acabada, sino que hace de ese blanco abisal el centro de la obra, como respetando la virtud propia de ese vacío, sin el cual no hubiera surgido forma alguna.

### Los lugares como nombres de los momentos

Respecto del quinto y último punto, referente a las respectivas construcciones del espacio y del tiempo, podríamos sintetizar (y simplificar sin duda en exceso) lo expuesto en E. Lizcano (1992) caracterizando el tiempo occidental —al igual que nuestra escritura, nuestro sistema numeral, nuestro principio de causalidad...— como lineal y homogéneo, orientado, progresivo y medible. El tiempo oriental, en cambio, es reiterativo, se enrosca sobre sí mismo, como también lo hace la serie numérica (tal y como aparece en numerosos cuadrados mágicos); se enrosca sobre sí mismo y sobre el espacio, singularizando así momentos y lugares, espesándose en torno al acontecimiento. Nuestros acontecimientos ocurren *en* el espacio y *en* el tiempo, como si éstos fueran matrices previas (los célebres *a priori* kantianos); los acontecimientos chinos construyen cada uno su espacio-tiempo, el espacio-tiempo es una propiedad del acontecimiento: "los lugares —dice Zhuang zi— son nombres de las cosas que han pasado". Algo así como lo que expresamos nosotros cuando decimos que es "tiempo de sembrar" o "tiempo de irse".

También esto se refleja en ambas matemáticas. En nuestra escritura —y, en particular, en nuestra escritura matemática— el espacio (el de la página en blanco) es in-significante, un mero pre-texto sobre el que escribir el texto. Un espacio vacío, un hueco entre dos palabras o dos números es sólo eso, un hueco que no dice nada, que sólo separa dos significados. Hay historiadores que dicen que los chinos no conocían el cero porque no tenían un símbolo para él; no se enteran de que con su concepción del espacio no les hacía falta ningún símbolo para el cero: un espacio vacío es el símbolo del cero, porque ese espacio vacío significa por sí mismo tanto como cualquier significado apresado en una palabra.

Así pues, no sólo el nombrar, no sólo cada manera de nombrar, determina la realidad de lo nombrado. En ocasiones, también son las maneras de no nombrar, el silencio en la charla o el blanco en la hoja de papel, los que transfieren significado y realidad a lo silenciado.

<sup>9</sup> Véanse, p.e., *Physica*, IV.4, 221b18-29; IV.6, 213a15; IV.8, 215a ss.; etc

**Bibliografía citada**

- Cheng, François (1994), *Vacío y plenitud*, Madrid: Siruela.
- Illich, Iván (1989), *H<sub>2</sub>O o las aguas del olvido*, Madrid: Cátedra.
- Jullien, François (2005), *Del 'tiempo'*, Madrid: Arena Libros.
- Jung, C.G. (1970), "Sobre la sincronicidad", en *El hombre ante el tiempo*, Caracas: Monte Ávila.
- Kant, E. (1949), *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, París: Vrin.
- Lizcano, E. (1992): "El tiempo en el imaginario social chino"; *Archipiélago*, núm. 10-11, pp. 59-68.
- Lizcano, E. (1993): *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*; Barcelona, Gedisa.
- Lizcano, E. (2006): *Metéforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*; Madrid, Traficantes de sueños.  
(Versión digital: [http://www.bajo-cero.org/ediciones/pdf/lizcano\\_web.pdf](http://www.bajo-cero.org/ediciones/pdf/lizcano_web.pdf))
- Nietzsche, F. (1972), *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1990), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, José (1979), *La idea de principio en Leibniz*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Ed.
- Parain, B. (dir.) (1978), *Historia de la Filosofía, vol. 1*, Madrid, Siglo XXI.
- Steiner, George (1980), *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Madrid: F.C.E.
- Szabó, A. (1960), "The Transformation of Mathematics into Deductive Science and the Beginnings of its Foundation on Definitions and Axioms", *Scripta Matemática*, XXVII (1960): 1: 27-48<sup>a</sup> y 2: 113-139.
- Zhuang zi (1996), Barcelona, Círculo de lectores.