

www.elboomeran.com

SIMON LEYS

BREVIARIO
DE SABERES INÚTILES

ENSAYOS SOBRE SABIDURÍA
EN CHINA Y LITERATURA
OCCIDENTAL

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS
DE JOSÉ MANUEL ÁLVAREZ-FLÓREZ
Y DEL FRANCÉS DE JOSÉ RAMÓN MONREAL

BARCELONA 2016



A C A N T I L A D O

TÍTULO ORIGINAL *The Hall of Uselessness*

Publicado por

A C A N T I L A D O
Quaderns Crema, S.A.

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax. 934 636 956
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 2011 by Pierre Ryckmans

Este libro ha sido negociado a través de Black Inc. Australia
© de la traducción del francés, 2016 by José Ramón Monreal Salvador
© de la traducción del inglés, 2016 by José Manuel Álvarez Flórez
© de esta edición, 2016 by Quaderns Crema, S.A.

Derechos exclusivos de edición en lengua castellana:
Quaderns Crema, S.A.

ISBN: 978-84-16748-07-5

DEPÓSITO LEGAL: B. 10650-2016

AIGUADEVIDRE *Gràfica*
QUADERNS CREMA *Composició*
ROMANYÀ-VALLS *Impresió y encuadernación*

PRIMERA EDICIÓN *junio de 2016*

Bajo las sanciones establecidas por las leyes,
quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización
por escrito de los titulares del copyright, la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o
electrónico, actual o futuro—incluyendo las fotocopias y la difusión
a través de Internet—, y la distribución de ejemplares de esta
edición mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

<i>La escuela de la inutilidad</i> (a modo de prólogo)	9
---	---

PRIMERA PARTE

QUIJOTISMO

La imitación de nuestro señor don Quijote	15
Un imperio de fealdad	32

SEGUNDA PARTE

LITERATURA

Balzac	47
Victor Hugo	60
Chesterton, el poeta que baila con cien piernas	83
Retrato de Proteo: un pequeño abecé de André Gide	100
Malraux	179
El Orwell íntimo	190
El terror de Babel: Evelyn Waugh	211
La verdad de Simenon	226
Los pecados del hijo: la publicación póstuma de la novela inconclusa de Nabokov	237
Astuto como un erizo	244
La experiencia de la traducción literaria	252
Sobre las recompensas de los lectores y los premios de los escritores	270
Joseph Conrad y <i>El agente secreto</i>	275

A la luz de Simone Weil	284
Oberturas	291

TERCERA PARTE

CHINA

La actitud china hacia el pasado	307
Un arte más: la caligrafía china	333
Introducción a Confucio	349
Poesía y pintura: aspectos de estética clásica china	367
Ética y estética: la lección china	400
Orientalismo y sinología	406
Los expertos en China	411
La estela de una barca vacía: Zhou Enlai	425
Aspectos de Mao Zedong	430
El arte de interpretar inscripciones inexistentes escritas con tinta invisible en una página en blanco	437
La maldición del hombre que podía ver los pececillos en el fondo del mar	454
El genocidio camboyano	460
Anatomía de una «dictadura posttotalitaria»	471
La señora Chiang Kai-shek (Soong May-ling)	491
Roland Barthes en China: « <i>Sed perseverare...</i> »	500
Releer la historia de la revolución cultural	504

CUARTA PARTE

EL MAR

Prólogo a <i>El mar en la literatura francesa</i>	509
En la estela de Magallanes	521
<i>Dos años al pie del mástil</i> de Richard Henry Dana	534
Los naufragos de las Auckland	542

QUINTA PARTE
LA UNIVERSIDAD

Una idea de universidad	555
Una fábula de Academos	560
<i>Agradecimientos</i>	564
<i>Procedencia de los textos</i>	565
<i>Índice onomástico</i>	569

INTRODUCCIÓN A CONFUCIO

Lu Xun—al que se considera con toda justicia el escritor moderno más grande de China; murió en 1936, y, por otra parte, sentía una gran aversión hacia Confucio por razones que se indicarán en breve—comentó que, siempre que aparece en este mundo un genio verdaderamente original, todo el mundo procura librarse enseguida de él. Hay dos métodos para conseguirlo. El primero es *la represión*: le aíslan, le matan de hambre, le rodean de silencio, le entierran vivo. Si esto no funciona, adoptan el segundo método (que es mucho más radical y temible): *la exaltación*. Le ponen un pedestal y le convierten en un dios. (Lo irónico, claro, es que el propio Lu Xun fue sometido a ambos tratamientos: cuando estaba vivo, los comisarios comunistas le intimidaban; una vez muerto, le rindieron culto como su más sagrado icono cultural, aunque esto es otra historia).

Durante más de dos mil años, los emperadores chinos han mantenido y promovido el culto oficial a Confucio. Se convirtió en una especie de religión de Estado. Ahora los emperadores se han ido (¿o no?), pero el culto parece estar muy vivo: en fecha tan reciente como octubre de 1994, las autoridades comunistas de Pekín patrocinaron un gran simposio para celebrar el 2545 aniversario del nacimiento de Confucio. El principal orador invitado fue el antiguo primer ministro de Singapur, Lee Kuan-yew. Parece ser que se le invitó porque sus anfitriones querían aprender de él la receta mágica (supuestamente hallada en Confucio) para conciliar la política autoritaria y la prosperidad capitalista.

Karl Marx advirtió una vez a seguidores demasiado entusiastas que él no era marxista. Con mejores razones aún, deberíamos decir que Confucio no era desde luego un confu-

ciano. El confucianismo imperial sólo ensalzó aquellas afirmaciones del maestro que prescribían sumisión a las autoridades establecidas, mientras que ideas más esenciales fueron oportunamente ignoradas..., ideas como los preceptos de justicia social, el disenso político y el deber moral de los intelectuales de criticar al gobernante (incluso a riesgo de sus vidas) cuando abusaba del poder o cuando oprimía al pueblo.

Como consecuencia de estas manipulaciones ideológicas, en tiempos modernos muchos chinos ilustrados y de mentalidad progresista llegaron a asociar espontáneamente el nombre mismo de Confucio con la tiranía feudal, y sus doctrinas se hicieron sinónimo de oscurantismo y opresión. Todos los grandes movimientos revolucionarios de la China del siglo xx fueron obstinadamente anticonfucianos, y es bastante fácil simpatizar con ellos. Además (si se me permite invocar aquí una experiencia personal), aún recuerdo el disgusto expresado por varios amigos chinos al enterarse de que yo estaba traduciendo las *Analectas* de Confucio: se preguntaban cómo podía yo caer de pronto en semejante género de regresión intelectual y política.

No sentí, desde luego, ninguna necesidad de justificar la orientación dada a mi trabajo. De todos modos, tal justificación sería demasiado fácil de presentar, por una razón obvia: ningún libro de toda la historia del mundo ha ejercido, durante un período más prolongado de tiempo, una influencia mayor en un número mayor de personas que este delgado volumen. Su planteamiento de una ética humanista y de la hermandad universal del hombre, inspiró a todas las naciones del Asia oriental y se convirtió en base espiritual de la civilización viva más populosa y más vieja de la tierra. Si no leemos este libro, si no apreciamos cómo se interpretó a lo largo de los siglos (y también cómo se malinterpretó), cómo se utilizó (y cómo se hizo un mal uso de él), en una palabra, si ignoramos este libro, nos estaremos perdiendo la clave única y más importante que puede darnos acceso al mundo chino.

Y el que permanezca ignorante de esa civilización sólo puede lograr en definitiva una comprensión limitada de la experiencia humana.

Esta consideración sería suficiente por sí sola para justificar nuestro interés por Confucio, aunque en todos los aspectos hubiese sido el personaje detestable que afirmaron que era muchos destacados intelectuales chinos durante el siglo xx. Si lo fue, no me corresponde a mí decirlo. Confucio puede hablar por sí mismo; y el hecho maravilloso es precisamente que, pese a los veinticinco siglos que nos separan, en ocasiones parece que esté refiriéndose directamente a los problemas concretos de nuestra época y de nuestra sociedad.

Pero esa *modernidad* de Confucio es un aspecto que, paradójicamente, los lectores no chinos quizá se hallan en mejor posición para apreciarla. La única ventaja que puede brindar nuestra condición de extranjeros ignorantes es precisamente la posibilidad de abordar ese libro con una especie de inocencia imparcial, como si fuese algo completamente fresco y nuevo. Esa inocencia les está negada a los lectores nativos. Para ellos, las *Analectas* son el clásico *par excellence*. Y antes de seguir adelante, deberíamos considerar primero brevemente qué es lo que conlleva la idea de un texto «clásico».

LA NATURALEZA DE UN CLÁSICO

Un clásico es esencialmente un texto que está indefinido, en el sentido de que se presta constantemente a nuevos desarrollos, nuevos comentarios e interpretaciones diferentes. Con el paso del tiempo, estos comentarios, glosas e interpretaciones forman una serie de capas, depósitos, acreencias y aluviones, que se acumulan, acrecientan y superponen, como las arenas y los sedimentos de un río cenagoso. Un clásico permite usos innumerables y también malos usos, interpre-

taciones y tergiversaciones; es un texto que sigue creciendo (se puede deformar, o enriquecer) y, sin embargo, conserva su identidad nuclear, aunque su forma original ya no pueda recuperarse plenamente. Jorge Luis Borges dijo una vez en una entrevista:

Los lectores crean de nuevo los libros que leen. Shakespeare es más rico hoy que cuando escribí. Cervantes también. A Cervantes le enriqueció Unamuno; a Shakespeare le enriquecieron Coleridge y Bradley. Así es como crece un escritor. Después de su muerte, sigue desarrollándose en la mente de sus lectores. Y la Biblia, por ejemplo, es hoy más rica que cuando se escribieron por primera vez sus diversas partes. Un libro se beneficia del paso del tiempo. Todo le puede beneficiar. Hasta los malentendidos pueden ayudar a un autor. Todo ayuda, incluso la ignorancia o el descuido de los lectores. Después de haber leído un libro, se puede retener una impresión inexacta del mismo, pero eso significa que ha sido modificado en la memoria. A mí me sucede con frecuencia. ¡Caramba! No sé si atreverme a confesarlo, pero siempre que cito a Shakespeare ¡me doy cuenta de que lo he mejorado!

La forma en que cada afirmación de un clásico puede recoger los comentarios de la posteridad puede compararse, en cierto modo (si se me permite recurrir a una imagen tan trivial), con un gancho o con la percha de la pared de un guardarropa. Los sucesivos usuarios del guardarropa llegan uno tras otro y cuelgan en la percha sombreros, chaquetas, paraguas, bolsas y demás; la carga se hincha, densa, colorista, diversificada, y finalmente la percha desaparece por completo bajo ella. Para el lector nativo, el clásico es una cosa intrincada y abarrotada, es un lugar lleno de personas y de voces, de cosas y recuerdos que vibran con ecos. Para el lector extranjero, sin embargo, el clásico ofrece a menudo el aspecto solitario del guardarropa después del horario de trabajo: una habitación vacía sólo con hileras de perchas desnudas sobre una pared desnuda, y esa austeridad extrema, esta simplicidad firme y

desconcertante, explica en parte la impresión paradójica de *modernidad* que es más probable que él experimente.

LAS ANALECTAS Y LOS EVANGELIOS

Las *Analectas* son el único lugar en el que podemos encontrar realmente al Confucio vivo, real. En este sentido, las *Analectas* son a Confucio lo que los Evangelios a Jesús. El texto, que consiste en una serie discontinua de breves afirmaciones, breves diálogos y anécdotas, lo recopilaron tras la muerte de Confucio dos generaciones sucesivas de discípulos (discípulos y discípulos de discípulos) a lo largo de unos setenta y cinco años, lo que significa que la compilación probablemente se completase poco antes del 400 a. C. o en torno a esa fecha. El texto es un mosaico, fragmentos de diferentes manos cosidos unos a otros con desigual habilidad: hay algunas repeticiones, interpolaciones y contradicciones; hay algunos rompecabezas e innumerables lagunas. Pero, en conjunto, los anacronismos estilísticos son muy pocos: el lenguaje y la sintaxis de la mayoría de los fragmentos son coherentes y pertenecen al mismo período.¹

La comparación con los Evangelios resulta particularmente iluminadora en una cuestión básica. Problemas textuales han movido a algunos investigadores modernos a poner en duda la credibilidad de los Evangelios e incluso a dudar de la existencia histórica de Cristo. Estos estudios provocaron una reacción sorprendente de improbable procedencia: Julien Gracq (un viejo y prestigioso novelista, próximo al movimiento surrealista) hizo un comentario que resulta mucho más fascinante por el hecho de proceder de un agnóstico. En

¹ Sobre estos problemas de cronología y análisis textual, véase E. Bruce Brooks, *The Original Analects*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.

un volumen de ensayos,² Gracq reconocía primero la impresionante cultura de uno de estos investigadores (a cuyas clases había asistido en su juventud), así como la lógica devastadora de su razonamiento; pero confesaba que, al final, a él aún le quedaba una objeción fundamental: pese a toda su formidable erudición, el investigador en cuestión carecía sencillamente de *oído*..., no era capaz de *oír* lo que debería ser evidente para cualquier lector sensible, y es que por debajo del texto de los Evangelios hay una unidad de estilo magistral y vigorosa, que deriva de una voz única e inimitable; hay la presencia de una personalidad singular y excepcional cuya expresión es tan original, tan audaz, que uno hasta podría calificarla de *insolente*. Así que si se niega la existencia de Jesús, habría que transferir todos estos atributos a algún escritor oscuro y anónimo, que debería haber tenido el talento inverosímil de inventarse un personaje semejante; o, más increíble aún, habría que transferir esta capacidad prodigiosa de invención a todo un comité de escritores. Y Gracq concluye: al final, si los investigadores modernos, los eclesiásticos de mentalidad progresista y el público dócil se rinden a esta erosión crítica de las Escrituras, el último grupo de defensores que mantendrá obstinadamente que *hay* un Jesús vivo en el núcleo central de los Evangelios estará compuesto por artistas y escritores de creación, para quienes la evidencia psicológica del *estilo* tiene más peso que los meros argumentos filológicos.

¿QUIÉN FUE CONFUCIO?

Tras indicar por qué y cómo un novelista podía percibir un aspecto esencial de los Evangelios que no había conseguido captar un erudito, es hora de que volvamos a Confucio. Na-

² Julien Gracq, *Les carnets du grand chemin*, París, José Corti, 1992, pp. 190-191.

turalmente, no hay ninguna necesidad de defender su existencia histórica (nunca se ha puesto en duda), pero el lector de las *Analectas* debería desplegar sin duda el tipo de sensibilidad que desplegó Gracq en su lectura de los Evangelios y conectar de forma similar con la voz única de Confucio. La individualidad compleja y vigorosa del Maestro es la auténtica columna vertebral del libro y define su unidad. Elias Canetti (al que volveré más tarde) lo resumió impecablemente: «Las *Analectas* de Confucio son el retrato espiritual e intelectual completo más antiguo de un hombre. Y le parece a uno un libro moderno».

La historiografía tradicional nos cuenta que Confucio nació en el año 551 y murió en el 479 a. C. (Estas fechas quizá no sean exactas, pero la erudición moderna no puede ofrecer nada mejor).

El culto confuciano oficial ha creado a lo largo de los siglos una imagen convencional del Maestro y, en consecuencia, muchas personas han tendido a imaginarle como un viejo predicador solemne, siempre correcto, un poco pomposo, ligeramente aburrido... , uno de esos hombres que «llevan la moderación demasiado lejos». En refrescante contraste con estos estereotipos comunes, las *Analectas* revelan un Confucio lleno de vida que sorprende constantemente. En un pasaje, por ejemplo, el Maestro proporciona un intrigante autorretrato: el gobernador de cierta ciudad había preguntado a uno de los discípulos qué clase de hombre era Confucio, y el discípulo no había sabido qué responder, lo cual provocó la reacción de Confucio: «¿Por qué no le contaste simplemente que Confucio es un hombre impulsado por una pasión tal que, en su entusiasmo, se olvida a menudo de comer y no se da cuenta del comienzo de la vejez?».

Que Confucio eligiera el *entusiasmo* como principal rasgo de su carácter es revelador, y resulta además confirmado por otros episodios y otras afirmaciones de las *Analectas*. Se nos cuenta, por ejemplo, que tras escuchar una rara pieza de mú-

sica antigua, la emoción se apoderó por sorpresa de él y «durante tres meses, olvidó el gusto de la carne». En otra parte, afirmaba también que el amor y el éxtasis eran formas superiores de conocimiento. Asimismo, muchas veces era capaz de inquietar y asombrar a sus seguidores. La muerte prematura de su amado discípulo Yan Hui dejó a Confucio destrozado; su dolor era incontenible, lloraba con una violencia que asombraba a quienes le rodeaban; éstos objetaban que una reacción tan excesiva no era propia de un sabio, crítica que Confucio rechazó indignado.

En contraste con la imagen idealizada del erudito tradicional, frágil y delicado, que vive entre libros, las *Analectas* muestran que Confucio era adepto a las actividades al aire libre: era un deportista consumado, un experto en el manejo de los caballos, practicaba el tiro con arco, era aficionado a la caza y a la pesca. Viajero audaz e incansable en una época en que viajar era una aventura difícil y azarosa, estaba en constante movimiento de país en país (la China preimperial era un mosaico de Estados autónomos, que hablaban dialectos diferentes pero compartían una cultura común, una situación comparable en cierto modo con la de la Europa moderna). Corrió en ocasiones gran peligro físico y escapó por muy poco a emboscadas de sus enemigos políticos. En una ocasión, desesperado por la falta de éxito en su intento de convertir el mundo civilizado a sus doctrinas, se planteó la posibilidad de irse al extranjero y establecerse entre los bárbaros. En otra ocasión, jugó con la idea de zarpar en una balsa, como se solía hacer en su época en los viajes marítimos (este audaz plan habría de desconcertar infinitamente a los letrados menos aventureros de épocas posteriores).

Confucio fue un hombre de acción (audaz y heroico) pero fue también en el fondo una figura trágica. Esto tal vez no se haya apreciado lo suficiente.

El malentendido fundamental que se creó entorno a él queda resumido por la etiqueta bajo la cual la China imperial

empezó a rendirle culto y, al mismo tiempo, a neutralizar el potencial subversivo que contenía originalmente su mensaje político. Durante dos mil años fue canonizado como el Primer *Maestro Supremo* de China (el día de su nacimiento, el 28 de septiembre, aún se celebra allí como el Día del Maestro). Esto es una ironía cruel. Por supuesto, Confucio dedicó mucha atención a la educación, pero nunca consideró la enseñanza su primera vocación real. Su verdadera vocación era la política. Tenía una fe mística en su misión política.

Confucio vivió en un período de transición histórica, en una época de aguda crisis cultural. Hubo una cierta similitud entre su época y la nuestra en un aspecto fundamental: *él estaba presenciando el colapso de la civilización*, veía que su mundo se hundía en la violencia y la barbarie. Quinientos años antes de esa época suya se había asentado un orden feudal universal, que unificaba todo el mundo civilizado: éste había sido el logro de uno de los héroes culturales más grandes de China, el duque de Zhou. Pero la tradición Zhou no era ya operativa, y el mundo Zhou se estaba desmoronando. Confucio creía que el cielo le había elegido para convertirse en el heredero espiritual del duque de Zhou y que debía revivir su gran proyecto, restaurar el orden mundial sobre una nueva base ética y salvar a toda la civilización.

Las *Analectas* están impregnadas de la fe inmovible de Confucio en su misión celestial. Se preparaba constantemente para ella; de hecho, el reclutamiento y la formación de sus discípulos formaba parte de su plan político. Se pasó prácticamente toda la vida vagando de Estado en Estado con la esperanza de hallar un gobernante ilustrado que le diese por fin una oportunidad y lo emplease a él y a su equipo, que le confiase un territorio, aunque fuera pequeño, donde pudiese organizar un Gobierno modélico. Pero todos sus esfuerzos fueron en vano. El problema no era que él fuese políticamente ineficaz o poco práctico, sino todo lo contrario. Sus mejores discípulos tenían dotes y competencias superiores, y

formaban a su alrededor una especie de gobierno en la sombra: había un especialista en asuntos exteriores y diplomacia, expertos en finanzas, administración y defensa. Con un equipo como ése, Confucio constituía un desafío formidable para las autoridades establecidas: duques y príncipes se sentían incapaces de estar a su altura, y sus respectivos ministros sabían que, si Confucio y sus discípulos llegaban alguna vez a introducirse en la corte, ellos se quedarían rápidamente sin empleo. Fuese donde fuese, Confucio era habitualmente recibido con mucho respeto y cortesía formal al principio; pero en la práctica no sólo no encontraba ninguna apertura política, sino que las intrigas le obligaban al final a marcharse. A veces, incluso, la hostilidad local se manifestaba enseguida y tenía literalmente que escapar para no perder la vida. Al principio de su carrera había obtenido una vez un cargo de bastante bajo nivel; después de eso, nunca más llegaría a ocupar un cargo oficial.

Desde este punto de vista, podemos decir sin duda que la carrera de Confucio fue un fracaso colosal y absoluto. Posteriormente, la comunidad de discípulos que le admiraban se resistió a aceptar esta realidad dura: el fracaso humillante de un dirigente espiritual es siempre una paradoja sumamente perturbadora que al fiel ordinario le resulta difícil aceptar. (Consideremos de nuevo el caso de Jesús: los cristianos necesitaron trescientos años para ser capaces de afrontar la *imagen* de la cruz).³

Así, la trágica realidad de Confucio como político falli-

³ Las imágenes más antiguas de la cruz descubiertas por la arqueología eran graffiti *anticristianos*, mientras que el arte de las catacumbas sólo utilizaba símbolos abstractos para representar a Cristo. La cruz era un instrumento odioso de tortura, un recordatorio de humillación abyecta y de muerte; sólo en la época de Constantino empezó a exhibirse como un símbolo triunfante de victoria sobre el mal; y sin embargo, aún hicieron falta otros mil años para que los artistas medievales se atrevieran a representar a *Cristo muerto y crucificado en ella*.

do fue sustituida por el mito glorioso de Confucio el Maestro Supremo.

LA POLÍTICA DE CONFUCIO

La política, como acabo de señalar, fue el primer y principal interés de Confucio; pero, de un modo más general, esto puede aplicarse a toda la filosofía china antigua. En conjunto (con la única excepción *sublime* del taoísta Zhuang Zi), el primitivo pensamiento chino giraba básicamente en torno a dos cuestiones: la armonía del universo y la armonía de la sociedad. En otras palabras, cosmología y política.

La vida eremítica puede ser tentadora para un sabio, pero como no somos ni aves ni bestias, no podemos escapar para vivir entre ellas; debemos asociarnos con nuestros semejantes. Y cuando el mundo pierde el Camino, el sabio tiene el deber moral de reformar la sociedad y volver a conducirla a él.

La política es una extensión de la ética: «Gobierno es sinónimo de rectitud. Si el rey es justo, ¿cómo podría atreverse nadie a ser deshonesto?». Gobiernan los hombres, no las leyes (hasta el mismo día de hoy, éste sigue siendo uno de los defectos más peligrosos de la tradición política china). Confucio desconfiaba profundamente de las leyes: las leyes invitan a las personas a hacerse tramposas y despiertan lo peor de ellas. La verdadera cohesión de una sociedad se garantiza no a través de normas legales, sino a través de la observancia de sus rituales. En el orden confuciano, la importancia central de los *ritos* puede parecer al principio desconcertante para algunos lectores occidentales (conjura en sus mentes imágenes exóticas de sonrientes caballeros orientales que se dedican mutuamente interminables reverencias), pero la rareza es sólo semántica; basta con sustituir la palabra *ritos* por conceptos tales como «*moeurs*», «usos civilizados», «convenciones morales», o incluso «simple honradez», y uno comprende