

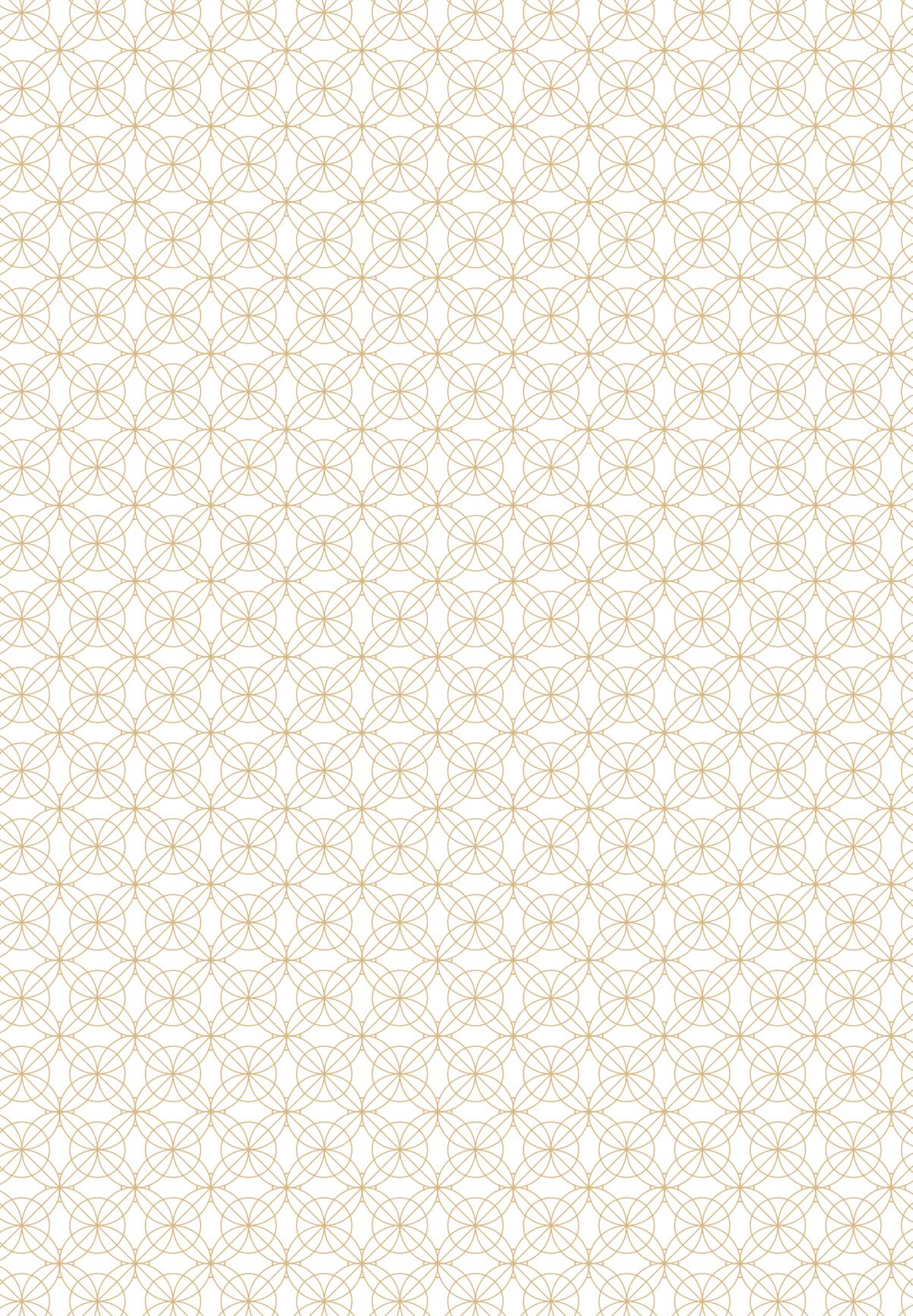
La tradición filosófica china en un mundo cosmopolita y multicultural

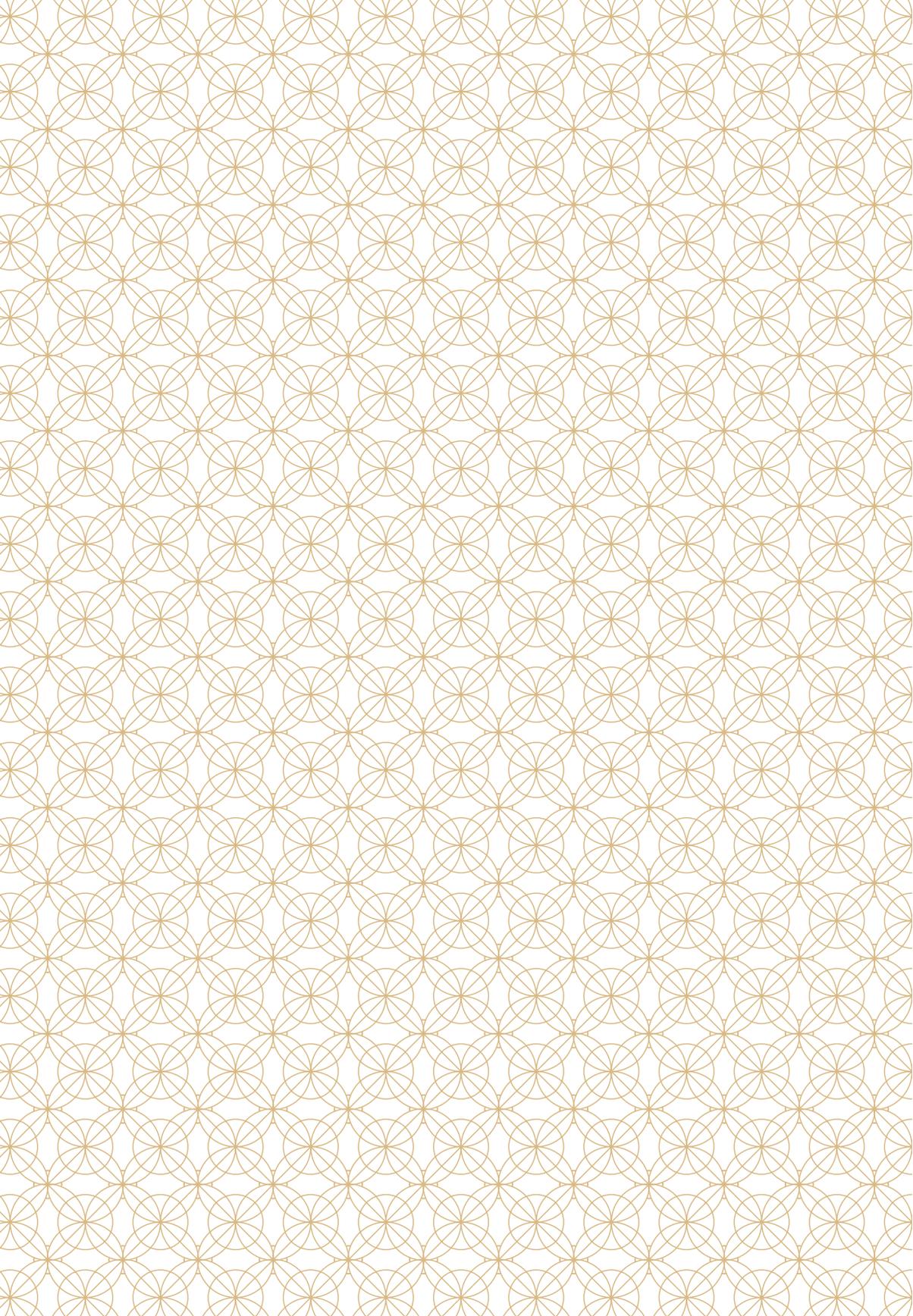
Perspectivas y análisis

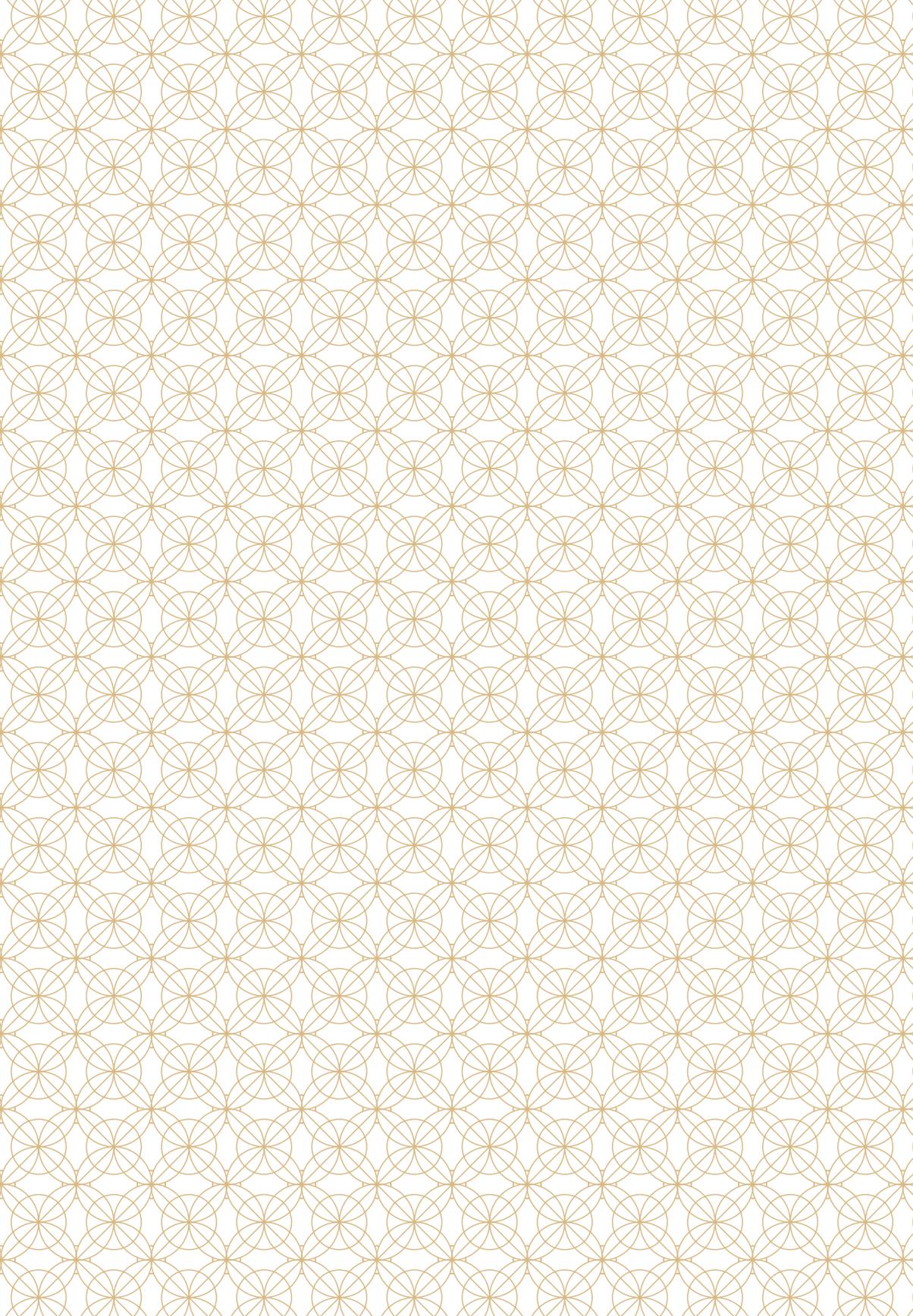
Editores:

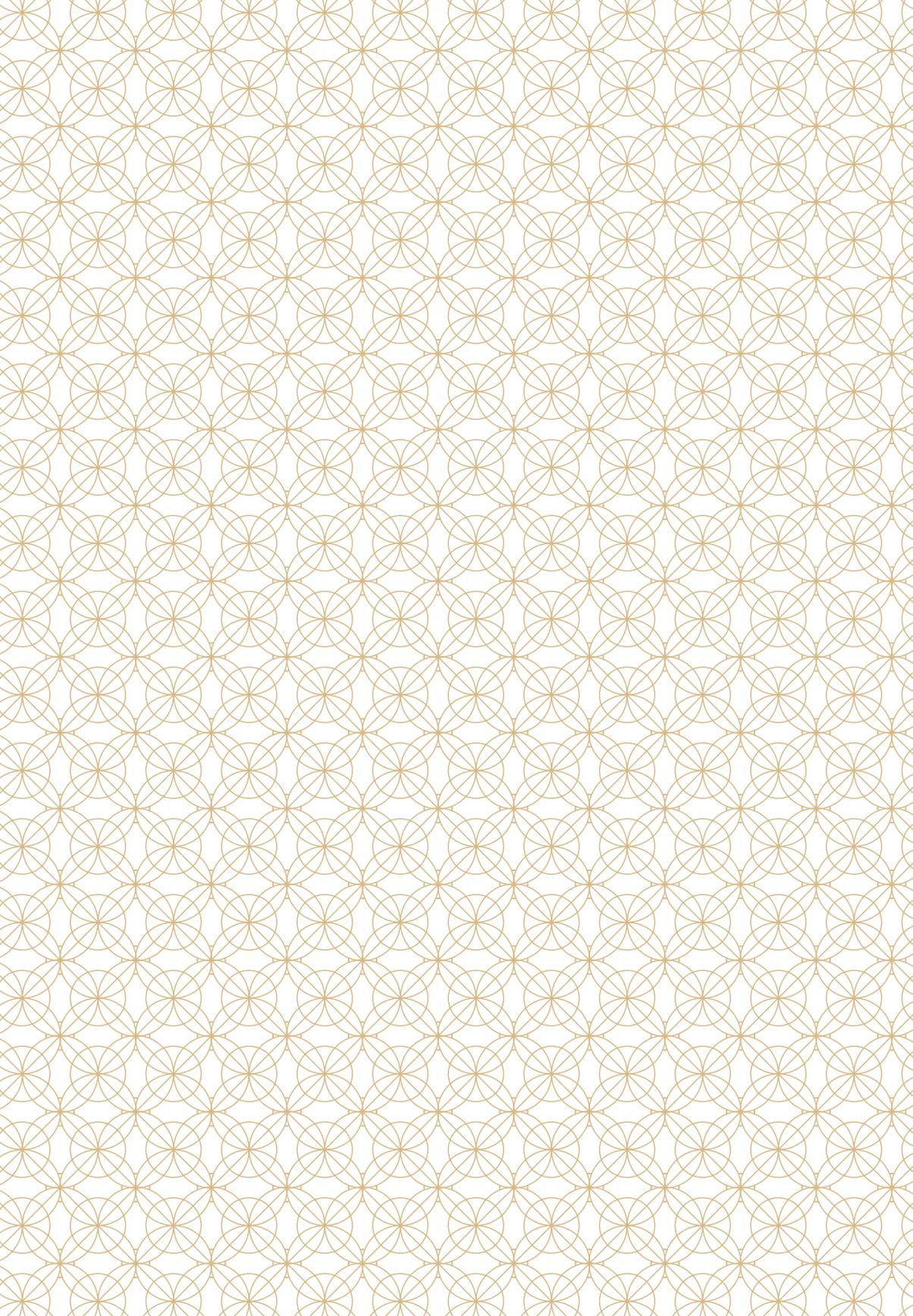
Gabriel Terol
Filippo Costantini

Prólogo por
Flora Botton









® Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica.

Universidad de Costa Rica, Costa Rica, Puntarenas, 2024.

Se permite la reproducción total del contenido de este documento solamente para fines de investigación, abogacía y educación; siempre y cuando, no sean alterados y se asignen los créditos correspondientes a la Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica ESP-UCR. Esta publicación no puede ser reproducida para otros fines sin previa autorización por escrito de la ESP-UCR y sus autores. Las solicitudes de permiso deben ser dirigidas a la ESP-UCR.

Los contenidos del presente documento no representan necesariamente la política oficial ni los puntos de vista de la UCR. Cualquier referencia a un sitio web distinto al de la UCR, no implica que la UCR garantice la exactitud de la información de sus contenidos ni que esté de acuerdo con las opiniones expresadas allí.

Consejo Editorial:

Dr. Oriester Abarca Hernández
Dr. Jorge Bartels Villanueva
Dra. Susan Chen Mok
Dr. Allen Cordero Ulate
M.A. María José Quesada Chaves
Dr. Francisco Rodríguez Cascante

Consejo de redacción:

Lic. Lucía González Ulate (diagramadora en jefe)
M.Sc. María Barboza Gutiérrez (asistente de la coordinación de publicaciones)
M.Sc. Baruc Chavarría Castro (filólogo)

Asistente editorial:

Bach. Ad. Emp. Ernesto Carballo Rodríguez

Editor académico:

Dr. Ricardo Martínez Esquivel

Director Editorial Sede del Pacífico:

Dr. Oriester Abarca Hernández

Colección Estudios sobre el Mundo chino**Editores de la colección:**

Dr. Ricardo Martínez Esquivel
Dra. Lai Sai Acón Chan

Consejo científico de la colección:

Prof. Flora Botton
Dra. Ivonne Virginia Campos Rico
Dr. José Antonio Cervera
Dr. Elisabetta Corsi
Ph.D. Evelyn Hu-DeHart
Ph.D. David Kenley
Dr. Thierry Meynard
Dr. Manel Ollé
Dr. María Elvira Ríos Peñafiel
Ph.D. Ignacio Villagrán

**LA TRADICIÓN FILOSÓFICA CHINA
EN UN MUNDO COSMOPOLITA Y
MULTICULTURAL:
PERSPECTIVAS Y ANÁLISIS**

**LA TRADICIÓN FILOSÓFICA CHINA
EN UN MUNDO COSMOPOLITA Y
MULTICULTURAL:
PERSPECTIVAS Y ANÁLISIS**

Editores:

Gabriel Terol & Filippo Costantini

Prólogo de:

Flora botton, Colegio de México

en memoria de Diego Loukota (1985-2024)

ÍNDICE

Prólogo a cargo de Flora Botton	xii
Introducción & Agradecimientos de los editores	xxi
1. Breve estudio de la genealogía conceptual para una subjetividad daoísta.	
Gabriel Terol Rojo	1
2. La Ética de ziran: la espontaneidad del Dao y de la naturaleza en el comentario al Laozi de Heshang gong.	
Filippo Costantini	33
3. “Cuando la mirada es amplia no hay confusión”. Las escrituras budistas y el acervo textual chino en el Mouzi lihuo lun 牟子理惑論.	
Andreas Janousch	69
4. Una discusión sobre la religiosidad confuciana.	
Yong Chen	117
5. Vindicaciones indisciplina­das: una lectura filosófica de las tesis anarco feministas de He-yin Zhen (1880-1920?).	
Montserrat Crespín Perales	141
6. Retratos del misterio: los siete sabios del bosque de bambú.	
Irina Ivaşcu	169
7. La India filosófica explicada en la China de los Hân posteriores: Encuentros y desencuentros en el primer texto budista compuesto en la China.	
Diego Loukota	207

PRÓLOGO

El estudio de la filosofía china es reciente en el mundo hispanohablante. Aún en la actualidad, hay pocos programas de estudio de la filosofía que incluyen materias sobre filosofía china, y todavía se discute si lo que produjo China es filosofía o es “pensamiento”, o sea, reflexiones asistemáticas sobre diversos temas, en vez de “sistemas” al estilo occidental. Muchos intelectuales, tanto españoles como latinoamericanos, demostraron interés por Oriente, aunque este “oriente”, según la tradición europea, abarca tanto el Sur de Asia como Asia Oriental, y a veces envuelve en el mismo manto la filosofía de la India y de China, el budismo y el daoísmo. Asimismo, salvo algunas traducciones hechas por misioneros, la mayor parte de lo que se conocía era por medio de traducciones desde lenguas occidentales. Entre las corrientes filosóficas chinas, el confucianismo no fue nunca un tema favorito fuera del ámbito de la prédica religiosa. Un ejemplo de este eclecticismo se encuentra en Octavio Paz, admirador del daoísta Zhuangzi y del budismo Zen. Paz despreció al confucianismo por su carácter “utilitario y conservador” y denunció a los confucianos quienes “creen que saben lo que es bueno y lo que es malo... toman el poder [e] instauran la tiranía más insostenible: la de los justos”.¹

En la actualidad la situación ha cambiado, como lo prueban estos ensayos escritos en español y que tocan diversos aspectos de la filosofía china con la autoridad que da un conocimiento de las fuentes y el manejo atinado de las mismas. A pesar de la antipatía hacia el confucianismo es imposible hablar de China sin hablar del confucianismo. Esta escuela filosófica que inició Confucio en el siglo VI a.n.e. no fue solo una corriente intelectual, sino que constituyó un patrón de vida y de gobierno, dio una cohesión ideológica duradera a la organización social, la familia y el Estado. Aunque fue atacado en varios momentos de la historia de China, siempre resurgió, a veces incluyendo ideas de otras corrientes filosóficas, pero sin perder su esencia.

1 Octavio Paz, *Chuang-Tzu* (Madrid: Ediciones Siruela, 1997), 22.

¿Es el confucianismo una religión? En su ensayo *Una discusión sobre la religiosidad confuciana*, Yong Chen examina esta pregunta a la luz de lo que se acepta como la definición de religión y revisa de forma minuciosa la discusión que se ha suscitado en la época moderna y contemporánea, tanto desde el punto de vista de pensadores chinos como de occidentales. A pesar de que el autor no compromete una respuesta definitiva, posiblemente estaría de acuerdo con el sinólogo Tu Weiming, quien dice: “No es una religión limitada a una cultura, raza o nacionalidad particular. Es una fuerza dinámica que fluye, tiene diferentes corrientes y puede interactuar con diferentes tradiciones. No se trata de una conversión, se trata de una autotransformación puesto que no existe una iglesia a la cual puede uno afiliarse”.² Actualmente, a pesar de haber sido denostado por el régimen socialista, el confucianismo ha renacido como un símbolo de la identidad del pueblo chino y ha nutrido el nacionalismo fomentado por sus dirigentes.

Monserrat Crespo, transporta al lector al siglo XIX, cuando China enfrenta al embate de las potencias extranjeras. En su ensayo *Vindicaciones Interdisciplinarias: Una lectura filosófica de las tesis Anarco-feministas de He-Yin Zhen (1880-1920?)*, la autora refiere precisamente a un momento en el que se pronuncian voces de crítica hacia el confucianismo, considerado un lastre que impide cualquier intento de cambio y modernización. La segunda mitad del siglo XIX vio la irrupción del capitalismo y se caracterizó por una serie de guerras y derrotas con países extranjeros que culminaron en tratados desiguales, en los cuales China perdía parte de su soberanía territorial, política y económica. Si bien el ataque al confucianismo se afianzará en el siglo XX después de la caída de la dinastía Qing, con los movimientos del 4 de mayo y de la Nueva Vida a fines del siglo XIX, se manifestaron voces que denunciaban la tradición. La posición de la mujer fue un tema frecuentemente discutido, puesto que no se podía hablar de reformas o de cambios sin referirse al problema de la subordinación de la mujer. Si bien es cierto que en su mayoría fueron hombres los que iniciaron la discusión, hubo mujeres que también

2 Tu Weiming, Milan Hejtmanek y Alan Wachman (eds.), *The Confucian World Observed. A contemporary discussion of Confucian Humanism in East Asia* (The East-West Center, Honolulu, Hawaii, E.U.A., 1992), 10.

participaron, como la activista Zhen Heyin. Lo que hace destacar a Zhen Heyin es el contraste de sus argumentos con los de otros pensadores, que fueron sus contemporáneos como Liang Qichao, quien aboga por cambios dentro del sistema vigente al pedir la educación de las mujeres e incorporarlas al trabajo productivo. Zhen Heyin no quiere “reformular” lo existente si no que, a partir de un pensamiento anarquista innovador para su época, interpreta la situación de la mujer como una consecuencia de circunstancias económicas y sociales que deben cambiar completamente, a fin de liberar a la mujer de su condición de esclavitud y ayudarla a alcanzar la igualdad con los hombres.

El daoísmo, en contraste con el confucianismo, responde a la necesidad de expresión personal, duda del sistema moral, además, fomenta el no conformismo y aboga por la liberación de las reglas sociales. En esta dimensión distinta y complementaria del confucianismo, el ser humano no es el centro del universo, sino que forma parte de un todo que abarca la naturaleza de la cual el ser humano es parte y cuyo curso espontáneo debe seguir. El daoísmo convivió siempre con el confucianismo y en muchas circunstancias, por ejemplo, en momentos en que los funcionarios debían guardar el luto estrictamente exigido por las reglas de la moral confuciana, o estaban apartados de sus puestos por razones políticas, se retiraban de la vida pública y vivían por un tiempo según los preceptos daoístas, escribían poesía o producían arte. A pesar de apartarse de las normas de la ética convencional que regían la sociedad y el gobierno, y abogar por la espontaneidad y el relativismo, los daoístas no eran nihilistas y tampoco eran indiferentes a ciertos principios éticos fundamentales, pero buscaban una fuente diferente para avalarlos.

En dos textos, que emplean fuentes del daoísmo temprano, se discuten aspectos de la ética daoísta. Filippo Costantini, en su ensayo *La ética de ziran: La Espontaneidad del Dao y de la Naturaleza en el Comentario al Laozi de Heshang Gong*, a partir de un comentario del capítulo 5 del *Daodejing*, estudia la manera en la cual la ética daoísta va más allá de un sistema moral concebido en el ámbito humano, y abarca una totalidad de la cual es parte el ser humano. Del antropocentrismo, se pasa a la idea de “un fundamento cosmológico y metafísico que genera, apoya y alimenta la realidad al promover un modo de

relaciones espontáneas y desinteresadas definido como *ziran*". Este concepto puede interpretarse como "actuar" de manera espontánea y natural, como la misma naturaleza a la cual no hace falta oponerse o dominar sino más bien integrarse a ella.

Gabriel Terol en su ensayo *Breve Estudio de la Genealogía Conceptual para la Genealogía Daoista* encuentra en Yangzi, Laozi y Zhuangzi elementos para explicar la relación del ser humano con la realidad. Yang Zhu, de quien únicamente se tienen referencias, puede ser considerado el precursor de ciertas ideas daoistas por su doctrina de "cultivar la vida" y su concepto de individualismo y libertad. En el *Daodejing* (Laozi) se enfatiza sobre el individuo como parte de un todo "y su subjetividad no será más que su capacidad de descifrar cuanto le rodea y a sí mismo como vinculados en común con el todo". Finalmente, en el *Zhuangzi* se presenta al individuo quien, al haberse "emancipado de los sentidos y los deseos", puede vivir dentro de una realidad social.

Nos hemos acostumbrado a pensar en los intelectuales chinos como hombres cuyos conocimientos estaban al servicio del Estado y cuya actitud de disciplina y de subordinación a la ideología confuciana no permitía un comportamiento individualista. Cualquier desviación del modo de ser convencional podía ser considerada un acto de locura. Sin embargo, no faltaron a lo largo de la historia de China hombres excéntricos quienes, por diversas razones, desafiaron las reglas y las convenciones. Este es el caso de siete amigos que vivieron en el siglo III e.c. en circunstancias políticas difíciles, cuando la caída de la dinastía Han había sumido al imperio en un estado de confusión e inseguridad y de ocupación de partes de China por pueblos extranjeros. En su ensayo *Retratos del Misterio: Los Siete Sabios del bosque de Bambú*, Irina Ivascu presenta a este grupo tan poco convencional, de personalidades muy diferentes, pero que desafiaban las reglas establecidas. Algunos se emborrachaban, descuidaban su apariencia y muchos escribían poesía en vez de dedicarse a producir ensayos morales. Lo que los unía era también su preferencia por el daoismo que en esta época estaba presente, tanto como filosofía que exaltaba la libertad de forjar su propio destino, siguiendo el curso natural de las cosas, y como creencia religiosa que instruía en las maneras de

prolongar la vida y cuidar del cuerpo. Sin embargo, el más destacado entre ellos, Xi Kang, no pudo evitar que un castigo de orden político le arrebatara la vida.

“La introducción del budismo en China”, dice el sinólogo francés Henri Maspero:

Ha constituido durante mucho tiempo uno de los enigmas de la historia religiosa en el Lejano Oriente. ¿Cómo es posible que una religión tan alejada de las tendencias normales del espíritu chino ha podido penetrar, implantarse, desarrollarse y aún en cierto momento haber estado muy cerca de triunfar sobre las demás?”³

Dos ensayos en este libro exploran algunos aspectos del budismo temprano y sus esfuerzos de arraigarse en una China, cuyas tradiciones milenarias hacían difícil la aceptación de una nueva creencia. ¿Cómo aceptar el budismo sin renunciar al corpus de los textos canónicos aceptados por la élite educada? En el ensayo *Cuando la mirada Es Amplia no Hay Confusión: Las Escrituras China y el Acervo Textual Chino en el Mouzi Li Huo Lun* 牟子 理 或 論, Andreas Janousch habla de un texto, posiblemente del siglo II e.c. pero que ha llegado hasta la actualidad en versiones más tardías, en el que el erudito Mouzi emplea el método de debate, privilegiado por los budistas para defender la primacía del budismo. En este debate ficticio en el que Mouzi discute con un rival, el problema de la tradición textual china y su posible incorporación en la nueva doctrina encuentra una solución. El ensayo, *La India Filosófica Explicada en la China de los Han Posteriores: Encuentros y Desencuentros en el Primer Texto Budista Compuesto en la China* de Diego Loukota, también se refiere al budismo temprano y a los esfuerzos de sus fieles por persuadir a los chinos de su superioridad. Al analizar y traducir un texto escrito en chino, por un extranjero, Loukota enfatiza la importancia de la ruta de Asia Central y de los extranjeros en la transmisión del budismo. En este caso, un monje budista cotanés, Ān Shigāo, del siglo II e.c., quien conocía los textos

3 Henry Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine* vol. 1, Les Religions Chinoises (Publications du Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, 1967), 197.

budistas (escritos en gāndhārī), es el autor del primer texto budista traducido al chino que ha llegado hasta la actualidad. Loukota hace un minucioso análisis de los términos más importantes de este texto del que propone una traducción, refiriéndose al mismo tiempo al estilo parco y directo de Ān Shigāo que recuerda la manera de escribir del confuciano poco ortodoxo Wang Chong, considerado “materialista” por su visión pragmática de la realidad.

No me queda más que felicitar a los editores de este libro, Gabriel Terol y Filippo Costantini por su magnífico trabajo, a la Red Académica Latino (e hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos por haberlo fomentado y a la Universidad de Costa Rica por haberlo hecho posible.

Flora Botton Beja
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN Y AGRADECIMIENTOS

La tradición filosófica china en un mundo cosmopolita y multicultural: perspectivas y análisis es una obra compiladora de trabajos académicos en español sobre sinología, especialmente dedicados a cuestiones referentes a la tradición filosófica china.

Los estudios sinológicos, desde su origen francés, se enfrentarán a la construcción de una identidad europea, rechazando a China en un lugar conveniente, no filosófica, y generando una “otredad” allá por el siglo XIX. Este contexto ha recibido fructíferos giros de orientación para construir una interpretación y un conocimiento de China muy diferentes a los de su origen como disciplina científica.

Concretamente, la investigación académica sobre filosofía china en la actualidad está marcada por un antes y un después de la aportación, entre otros, de Anne Cheng en el 2005. Sin embargo, su obra de unos años después, *La pensée en Chine aujourd'hui*, reúne todo lo necesario para entender una reflexión que ha logrado cambiar la perspectiva heredada. Esta dinámica, y sus consecuencias, pueden rastrearse hasta la actualidad, pues es factible resumir que las primeras décadas del nuevo milenio se han caracterizado por generalizar el debate sobre los contenidos filosóficos de la tradición de pensamiento e intelectualidad china desde múltiples perspectivas. Las sugerencias chengianas fueron contundentes: fundamentar un tratamiento sin prejuicios y exhortar ante los peligros de la occidentalización de la tradición filosófica china desde su propio origen. La alteridad también resulta alarmante si no es diluida académica y definitivamente desde el rigor y el trabajo comprometido. Además, tanto el reconocimiento de la cambiante realidad del mundo global, donde el multiculturalismo exige modificaciones y adaptaciones en los paradigmas funcionales en cuanto al fenómeno filosófico se refiere, como el reconocimiento de que la situación relativa a China propicia una comprensión —a priori, más abierta al enriquecimiento mutuo que a la restricción de diálogo e intercambio—, son relevantes análisis que defienden el aporte de esta tradición como contenido útil dentro del ámbito de la filosofía reglada, de su estudio y de su historia mundial. Sin duda, es la necesidad de constituir una filosofía mundial —en una sociedad

multicultural y global, donde sean los planteamientos filosóficos, los problemas y reflexiones, los debates y las aportaciones los que prevalezcan sobre el origen de estos— la que saldrá beneficiosa de este cambio de paradigma.

La obra que se presenta es pionera en español, y cuenta con la participación de un elenco de académicos que aportará en este idioma una muestra de su trabajo o desarrollan un tema de interés para esta publicación. El lector especializado encontrará temas de gran relevancia e interés para la investigación sinológica; el lector neófito podrá iniciarse en materia debido al generoso tratamiento que los autores han propiciado en sus trabajos, principalmente, por sus numerosas referencias bibliográficas que actualizan los estudios internacionales referentes e indican desde donde poder afrontarlos con solvencia y rigor, pero también por su cuidada redacción, claridad y sistematicidad.

A pesar de que los siete ensayos que se presentan en esta colección no se limitan por temáticas o épocas definidas, se ha logrado ofrecer una propuesta equilibrada y de gran envergadura. Como el lector podrá apreciar, los trabajos abarcan, tanto escuelas centrales como el daoísmo, el confucianismo y el budismo, de modo que aborda un amplio período que se extiende desde la época clásica hasta la modernidad. En orden de presentación, el daoísmo, con un primer desarrollo textual, es el objeto de estudio en los ensayos de Terol y Costantini que abren la obra; en los trabajos de Janousch y Loukota se analizan las problemáticas alrededor de la introducción budista y de las traducciones de textos y conceptos en la cultura y civilización china; Ivaşcu presenta una importante panorámica sobre los “Siete sabios del bosque de bambú”, uno de los grupos más originales y sincréticos que ha conocido la historia de la filosofía en China; mientras que el confucianismo y su enfrentamiento a la modernidad es el hilo compartido que relaciona las investigaciones de Chen y Crespín.

Los editores reiteran su agradecimiento por la comprometida respuesta recibida por los participantes de la obra en común, y extenderlo a la responsabilidad que, tanto la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos, como la Editorial de la Sede del Pacífico Universidad de Costa Rica han mostrado al

desarrollar este proyecto. El mundo hispano hablante cuenta con ellos como referentes en la publicación y difusión de trabajos especializados de gran competencia. En ese sentido, y desde la valoración objetiva de entender que un proyecto de esta naturaleza implica la superación de múltiples dificultades, queremos constatar el valiosísimo apoyo de la Universidad de Costa Rica y, muy especialmente, el del doctor Ricardo Martínez Esquivel.

Augurando una larga vida a la intención de que esta publicación sea la primera de muchas y que anualmente pueda poner a disposición del público una selección de trabajos similares a los de este texto, tanto el doctor Gabriel Terol como el doctor Filippo Costantini, como editores desean remarcar el gran honor que este propósito representa e invitan a la comunidad académica internacional a prestar atención al desarrollo de esta iniciativa y a participar en ella para, en definitiva, desmitificar, esclarecer y aportar conocimiento científico académico especializado en filosofía china para su enriquecimiento.

Gabriel Terol
Universitat de València, España

Filippo Costantini
Universidad de Costa Rica

BREVE ESTUDIO DE LA GENEALOGÍA CONCEPTUAL PARA UNA SUBJETIVIDAD DAOÍSTA

Gabriel Terol
Universitat de València

A partir de la importancia que una definición de la relación entre hombre y realidad suscita para una interpretación subjetiva epistemológica, a continuación, se lleva a cabo un análisis interpretativo de los textos básicos del daoísmo primitivo. Con ello, se pretende postular una teoría de la subjetividad del daoísmo a partir de su interpretación metafísica de la relación entre el hombre como sujeto cognoscente epistemológico y de la realidad como marco general. También, se alcanza la posibilidad de comprender la genealogía conceptual del binomio nuclear epistemológico: hombre/realidad.

EL CONCEPTO DE HOMBRE

La posición general del pensamiento chino en torno al concepto de hombre ha sido la de considerarlo la medida de todas las cosas, usando la expresión protagórica. La importancia del hombre como medida resulta clave en la filosofía china del período clásico, pero es especialmente patente en sus doctrinas sociales.

Por otra parte, en el pensamiento chino se ha considerado al hombre y a su naturaleza como algo bueno, y de ahí se concluye el entender el desarrollo de su naturaleza moral como el camino de la perfección. Frente a esta idea confuciana de origen mohista y relativamente moderna — puesto que no se convertirá en ortodoxia hasta el siglo XI—, el daoísmo sostiene que el hombre auténtico —el sabio—, está más allá del bien y del mal, por lo cual no entiende nada sobre la presunta bondad universal. Además, es una idea básica en el pensamiento clásico la de que el hombre

existe como individuo, pero solo se desarrolla en sociedad. Desde un punto de vista daoísta, se analizará cómo se plantea esta relación entre el hombre y la sociedad, decantada inicialmente por una predilección a dar la espalda a los temas sociales, que cambiará a favor de una sociabilización.

También, se puntualiza que, en el planteamiento general del pensamiento chino, el individuo no es sino un “Uno” que no puede existir sin “lo Múltiple”, y la dependencia es recíproca; del mismo modo que el vacío lo es para lo material y este lo es para el vacío. Además, las fuerzas materiales activas y pasivas (Yīn-Yáng) interactúan, y es la “Gran Armonía”, la razón última que legitima el desorden (el Dào), lo que sirve de vínculo.

Para establecer qué caracteriza al hombre en el período del daoísmo primitivo y sostener que su esencia epistemológica no solo es común en los autores de este período, sino que no sufre alteración en la evolución, expansión e interpretación de la doctrina filosófica del Dào, se ofrece una selección de pasajes de estos autores. Con este fin, se destacan tres niveles de análisis:

1. El concepto de hombre y su papel en la sociedad.
2. La moralidad del individuo.
3. Su perfil epistemológico, esto es, su lugar en el proceso cognitivo frente a la realidad y la naturaleza.

YÁNGZĪ

Entre los denominados en la antigüedad “huidos del mundo” destacó la figura de Yángzī, también conocido por su nombre propio de Yáng Zhū. Tradicionalmente encasillado en la acusación menciana de “egoísta” (wéiwǒ 为我), en realidad, el pensamiento yangziano es mucho más que eso. Es posible encontrarse, por la novedad de sus planteamientos y su relevancia posterior en la teoría daoísta, con un pensador revolucionario en su época, como lo reconocieron J. J. Emerson y A. C. Graham.¹

1 Jonn J. Emerson, “Yang Chu’s Discovery of the Body”, *Philosophy East and West* 46, n.o 4 (1996):

De aparición frecuente en los estudios occidentales sobre filosofía china, Yángzǐ representa el papel de liberal e individualista, se le conoce por medio de referencias dispersas que de él existen en determinadas obras. De ellas se puede extraer una estructura coherente en torno a su interpretación del hombre y del papel de este en interacción con la realidad, que constituirán una valiosa aportación a los cimientos del daoísmo. Su figura destaca en la filosofía china de su época, a pesar de que esta no asimilara sus doctrinas por el dominio del confucianismo.

El pensamiento yangziano es precursor de no pocos valores daoístas de gran importancia epistemológica. Por un lado, por su énfasis en el concepto de yǎngshēng (养生), el “cultivar la vida”; y por otro, por su original defensa de una moralidad basada en la naturaleza humana (xìng 性), entendida como la naturaleza original, individual y no social. Por ello, la propia tradición china reconoce su contribución a la tradición de los denominados grupos de defensores de la “conservación de lo vital” a partir del concepto de guǐjǐ (贵己), el “valorarse” uno a sí mismo; con él, elabora una moral que sirve de referencia a la moral daoísta posterior. Todo lo anterior, junto con conceptos de vital importancia como wèiwǒ (为我) —que habría que interpretar como “autoconservación”, más bien que como “egoísmo”—, quánxìng (全性), “mantener intacta la naturaleza”, y bǎozhēn (保真), “proteger la autenticidad”, son clave para hilvanar una moral vitalista. En particular, su concepto de yǎngshēng influirá en la filosofía zhuangziana y en la religión daoísta posterior, pero en Mencio y Xúnzǐ² también servirá de modelo para sus perspectivas morales.³

Para destacar la relevancia del pensamiento yangziano se recurrirá a los trabajos de A. Chang⁴ y de J. J. Emerson.⁵ Se hará un balance

533-566; Angus C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong-London: Chinese University Press-SOAS, 1978).

2 Xúnzǐ fue otro destacado filósofo confuciano, posterior a Mencio y autor de una colección de ensayos que lleva su nombre. Su interpretación del confucianismo ejerció una gran influencia en la configuración de la doctrina oficial durante la dinastía Hàn, pero en la dinastía Táng perdió importancia en favor de la de Mencio.

3 Yanxia Zhao, “Yang Zhu’s ‘Guiji’ Yangsheng and Its Modern Relevance”, *Philosophy Study* 4, n.o 3 (2014): 173-188.

4 Aloysius Chang, “A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu”, *Chinese Culture* 12, n.o 4 (1971): 49-69; 13, n.o 1 (1972): 44-84.

5 Emerson, “Yang Chu’s Discovery”, 554-555.

general de su pensamiento, empezando con un resumen en cuatro puntos de sus principales características:⁶

1. Un preeminente instinto de autoconservación (wèiwǒ 为我).
2. Defensa de la vida y de lo real, sin dejarse trabar por las cosas.
3. Rechazo de cualquier sacrificio por la sociedad.
4. Negativa a servir en el ejército o a permanecer en una ciudad sitiada.

Parece evidente que se está ante una filosofía de la libertad y de la individualidad, ambas desde la interpretación de una vinculación con la esencia misma del individuo y su relación con lo natural. Con estos antecedentes, debido a los tres niveles que se apuntaban anteriormente, se recomienda una aproximación textual directa.

Al empezar por las referencias de mayor fiabilidad y antigüedad, se debe señalar que las características que las diferentes obras atribuyen a Yángzǐ no son, en principio, incompatibles.⁷ Se iniciará con el pasaje en el que Mencio opone las doctrinas de Yángzǐ a las de Mòzǐ:⁸ “Las palabras de Yang Zhu y de Mo Di llenan el mundo. Lo que se dice en el mundo, si no viene de Yang viene de Mo”.⁹

Para Mencio, ambos representan dos extremos erróneos. Mòzǐ sostiene un altruismo exagerado. En cuanto a Yángzǐ, su posición es la del más puro egoísmo: “El maestro Yang es partidario de mirar para uno mismo. Aunque pudiese beneficiar a todo el mundo arrancándose un solo pelo, no lo haría”.¹⁰

6 Emerson, “Yang Chu’s Discovery”, 533.

7 Antoni Prevosti i Monclús, Antonio José Doménech del Río y Ramón N. Prats, *Pensamiento y religión en Asia oriental* (Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2005), 58.

8 Mòzǐ (墨子), cuyo nombre propio era Mò Dí (墨翟), vivió aproximadamente entre los años 470 y 391 a.n.e., y fue el fundador del movimiento filosófico llamado mohismo, que rivalizó con el confucianismo y el daoísmo.

9 Confucio y Mencio, *Los Cuatro Libros*, trad. por Joaquín Pérez Arroyo (Barcelona: Paidós, 2002), Mencio, IIIB 9.

10 Confucio y Mencio, *Los Cuatro Libros*, VIIA 26.

Por su parte, el *Huáinánzǐ* permite ampliar el conocimiento de Yángzǐ con un vitalismo más positivo que su inicial egocentrismo. En resumen, en esta obra se encuentra un Yángzǐ que antepone la vida en sí misma a la vida en el Estado. Su vitalismo se enfrenta a lo social, a lo político, hasta el punto de encontrar peligroso entrar en la ciudad. De esta manera, se observa una idea bastante clara de lo que Yángzǐ defendió y que le valió esa consideración de “huido del mundo”. El concepto de hombre ligado a una filosofía vital que da la espalda al fenómeno social aparece más próximo a la condición natural, y constituye la base a partir de la cual enfrentarse a otras concepciones, desde las sociales confucianas hasta las utilitaristas mohistas. Resulta reveladora la siguiente cita:

Hacer música cantando al son de las cuerdas y bailando al ritmo del tambor, practicar los ritos girando sobre sí mismo, saludando y apartándose, y despedir a los muertos con funerales suntuosos y largos períodos de duelo, esto es lo que Kong zi instituyó y lo que Mo zi rechazó. El amor universal, el homenaje otorgado a los sabios, la veneración de los espíritus de los difuntos y la condena del fatalismo, he ahí lo que instituyó Mo zi y lo que fue rechazado por Yang zi. Mantener intacta su naturaleza, proteger su autenticidad y no dejar que las cosas dañen su cuerpo, esto es lo que Yang zi instituyó y lo que Meng zi rechazó.¹¹

En la parte referente a Yángzǐ de este pasaje: “Mantener intacta [una persona] su naturaleza, proteger su autenticidad y no dejar que las cosas dañen su cuerpo”, se pueden reconocer los valores daoístas antes mencionados en estas palabras: mantener el estado natural (quánxìng), preservar la autenticidad (bǎozhēn), y evitar todo aquello que pueda redundar en daño e impedir el “cultivo de la vida” (yǎngshēng). La valoración de sí mismo (guǐjǐ), lejos de ser una

11 “Faire de la musique en chantant au son des cordes et en dansant au rythme du tambour, pratiquer les rites en tournant sur soi-même, en saluant et en s’effaçant, et raccompagner les morts par des funérailles somptueuses et de longues périodes de deuil, c’est ce que Kong zi institua et ce que Mo zi rejeta. L’amour universel, l’hommage accordé aux sages, la vénération des mânes et la condamnation du fatalisme, voilà ce qu’institua Mo zi et qui fut rejeté par Yang zi. Garder intacte sa nature, préserver son authenticité et ne point laisser les choses nuire à son corps, c’est ce que Yang zi institua et ce que Meng zi rejeta”. Liu An, “Huainan zi”, en *Philosophes taoïstes II* (Paris: Gallimard, 2003), 620.

invitación al egoísmo, constituye una llamada a la autoprotección, a la autoconservación (wèiwǒ).

Por último, se examinarán algunos de los testimonios que sobre Yángzǐ se encuentran en el Lièzǐ (列子) o Libro de la perfecta vacuidad (Chōngxū zhēnjīng 冲虚真经), el cual le dedica un capítulo entero de los ocho que lo componen.¹² Primero, se destaca su abierto enfrentamiento contra el ritualismo confuciano: “Ten compasión de los vivos y olvídate de los muertos”.¹³

También, es patente su llamada, presente en numerosos pasajes, a permanecer en la verdad y en la propia realidad y no perder la autenticidad en la búsqueda del prestigio social (de nuevo advertimos los conceptos de *quánxìng* y *bāozhēn*): “Con la verdad no se llega a la fama. Quien esta alcanza, es que se ha apartado de la verdad. Los hombres célebres no son más que falsarios”.¹⁴

Luchas sin descanso por conquistar una efímera fama vacía, te esfuerzas tras una gloria inútil que sobreviva a tu muerte. Solitario, refrenas tus sentidos, preocupado por la moralidad de las tendencias de tu cuerpo. Pierdes vanamente el disfrute supremo del presente, incapaz de sentirte libre en cada instante.¹⁵ El que renuncia a la fama no conoce la tristeza. ... Evitemos el conservar la fama mientras perdemos nuestra realidad.¹⁶

Pero, para no perder “nuestra realidad” es preciso empezar por ser conscientes de las limitación temporal y de las debilidades naturales, y de que es en el conocimiento y la inteligencia donde se encuentran los medios principales para lograr nuestra conservación:

Cien años es el límite máximo de la longevidad. No hay uno solo entre mil que a ellos llegue. Y si alguien llegue, casi la mitad de

12 Lie zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, trad. por Iñaki Preciado, 2.^a ed. (Barcelona, Kairós, 1994), 137-154. Citado en adelante como LPV.

13 Lie zi, LPV, 140.

14 Lie zǐ, LPV, 138.

15 Lie zi, LPV, 139.

16 Lie zǐ, LPV, 154.

ese tiempo lo ocuparía una infancia necesitada de protección y una vejez confusa que requiere ayuda. El descanso del sueño nocturno y la ociosidad sentida por el día representaría casi otra mitad... ¿Qué puede hacer entonces el hombre durante su vida? ¿Dónde buscar contento? Solo queda la belleza y el placer, los sonidos y colores. Mas belleza y placer nunca procurarán una satisfacción prolongada y tampoco dura el encanto de los colores y sonidos.¹⁷

El hombre es de todos los seres el más complejo y dotado. Pero sus uñas y dientes no bastan para defenderle, ni sus músculos y piel para protegerle, ni su carrera es lo suficientemente rápida para huir del peligro. No está provisto de pelo o plumas para hacer frente a las inclemencias del tiempo... Se guía por su inteligencia... De ahí la estima en que tiene a la inteligencia, porque a ella le debe su conservación.¹⁸

El camino adecuado para el hombre es actuar con espontaneidad, libre de toda clase de frenos y trabas. Es preferible una vida más breve, libre y gozosa al satisfacer las apetencias naturales y no estar sometida a tiranías exteriores, a otra más prolongada, pero reprimida y triste:

Deja a tus oídos oír lo que desean, deja que tus ojos vean lo que desean ver, deja a tu nariz oler lo que desea oler, deja a tu boca decir lo que desea decir, deja que tu cuerpo se sienta a gusto, deja que tu voluntad actúe conforme a sus deseos... Lo que la voluntad desea es libertad y tranquilidad, y si no puede realizarlo es coartar la propia naturaleza. Todas estas trabas son como feroces tiranos. Eliminar a estos feroces tiranos y esperar alegremente la muerte, un día, un mes, un año, diez años, a eso llamo yo *yang sheng*. Conservar estos feroces tiranos, reprimirse sin deshacerse de ellos, para alcanzar en una gris tristeza una cierta longevidad, sean cien, mil o incluso diez mil años, a eso yo nunca lo llamaría *yang sheng*.¹⁹

17 Lie zi, *LPV*, 138.

18 Lie zi, *LPV*, 151.

19 Lie zi, *LPV*, 141. Dentro de la tradición daoísta posterior, *yāngshēng* se entenderá como “alimentar el principio vital”, pero en esta fase inicial del daoísmo hay que entenderlo como “cultivar la vida”, fiel al principio de “no alejarse de ella”, de no perderse en los encantos de la sociedad (fama,

Ceder a esas tiranías supone una huida de la autenticidad de la vida y de la naturaleza:

Los hombres no consiguen vivir en paz y tranquilidad por cuatro motivos: el primero, la longevidad; el segundo, la fama; el tercero, el rango social; el cuarto, las riquezas... A tales hombres se les puede llamar fugitivos de su propia naturaleza... Su destino no les pertenece.²⁰

La idea de una vida sin trabas exteriores que limiten la espontaneidad y la autenticidad hallará su posterior expresión en el daoísmo en el “no actuar”, o más bien el actuar sin esfuerzo (wú wéi 无为 / 無為). Pero, la idea subyacente a esa expresión El libro de la perfecta vacuidad la pone también en boca de Yángzǐ: “Deja las cosas ir, sin apego a nada... No hay nada que valga la pena, nada que no puedas dejar pasar”.²¹

La muestra de sentencias de Yángzǐ que se han presentado configuran un perfil acorde con la caracterización del daoísmo primitivo propuesta en este texto. Por un lado, principios como el de “mantener la integridad de la vida” (quánxìng), “proteger su autenticidad” (bǎozhēn), y el propósito de atender a su “cultivo” (yǎngshēng), resultan reiterativos en la postura de aislamiento y de separación social del daoísmo primitivo. Por otro, valores como el escaso crédito social que recibe “la verdad”, lo espurio de una longevidad a espaldas de lo que ha de constituir las auténticas preocupaciones, las falsas necesidades a las que los sujetos venden sus vidas, las valoraciones engañosas, la relevancia del “dejar fluir” o el enfrentamiento con las formalidades póstumas, también son elementos comunes que se identifican en las obras y autores que considerados.

Es posible reunir estos contenidos en relación con los tres niveles de análisis señalados al principio:

1. En lo referente al concepto de hombre yangziano frente a lo social y lo ritual, resulta evidente su individualismo vitalista.

gloria, poder, riquezas).

²⁰ Lie zǐ, *LPV*, 152.

²¹ Lie zǐ, *LPV*, 146.

El hombre yangziano descartará entorpecer, dañar o poner en riesgo su vida al implicarse en asuntos externos a su vitalismo. Sin duda, Yángzǐ fundamenta los conceptos quánxìng y yǎngshēng como categorías daoístas.

2. En cuanto a su moralidad, toda su arquitectura filosófica descansa en el concepto de “protección de la autenticidad” (bǎozhēn). La única moral posible será aquella que conserve y proteja la autenticidad del individuo y que atienda al propósito de valorarse (guìjī), es decir, autoreconocerse.
3. La perspectiva epistemológica de Yángzǐ se irradia desde la clave de la autoconservación (wèiwǒ) y del individualismo, y establece una correspondencia claramente subjetiva en la relación cognitiva “hombre-mundo”. Cuando Yángzǐ utiliza el término “yo” (jǐ, 己), refuerza la función epistemológica y volitiva del sujeto respecto de aquello que debe conocer y sobre lo que ha de actuar. Sin embargo, el hombre yangziano perdió la batalla frente al hombre político, social e incluso familiar de corte confuciano —sometido a normas y deberes externos que constriñen su naturaleza y su espontaneidad— y fue relegado a una forma de primitivismo.

LǎOZǏ

El Dàodéjīng ha sido frecuentemente considerado como un manual político, como una obra dirigida más a un gobernante que a un lector carente de la responsabilidad de gobierno. Otros, en cambio, lo han considerado como un manual de autoformación personal, o como un tratado metafísico, o como una obra mística.²² Pero, cualquiera que sea la intención dominante que se identifique en él, todas las lecturas reconocen en el texto una riqueza, que sería sin duda aventurado tratar de encasillarlo en un único género y reducir su interpretación a un solo significado que ignorase todos los demás. Su lenguaje, frecuentemente críptico, y los múltiples sentidos que pueden derivarse

22 Alan Chan, “The Daode Jing and Its Tradition”, en *Daoism Handbook*, ed. por Livia Kohn (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000), 17.

de los símbolos que emplea, imposibilitan un análisis conceptual cerrado y definitivo.

Por otra parte, en los estudios modernos aparecen dos vertientes: la de quienes optan por resaltar la doctrina original daoísta, y la de quienes prefieren destacar la actualidad de su mensaje.²³ Este análisis se sitúa en la primera vertiente, entendiendo que el corazón de este libro clásico late con un profundo sentido místico, una mística naturalista que puede vincularse a la comprensión del cosmos y de la posición del ser humano en él.²⁴ Se coincide con la interpretación del clásico como una obra mística *sui generis*,²⁵ y a pesar de que no han sido pocas las lecturas combinadas entre mística y mitología,²⁶ se prescindirá de esta última.

Se sugiere ampliar la noción de obra política a la idea de que todo lector interesado resulta ser un gobernante de su propia vida, y se contempla el *Dàodéjīng* como una obra mística en la que el individuo que se gobierna a sí mismo será un garante subjetivo de su conocimiento. Con ello, la lectura de la obra proporciona no pocas características de la relación entre ser humano y naturaleza, entre el sujeto y el objeto que constituye su entorno.

El punto de partida es, tal como posteriormente hará Zhuāngzǐ, entender al hombre como un microcosmos. En *Lǎozǐ* esa idea se da en términos de gobernabilidad: similar decisión deberá tomar quien necesite gobernarse a sí mismo, como aquel que pretenda gobernar a otros. Inicialmente, el planteamiento es el mismo. En el *Dàodéjīng* se desarrolla bajo el concepto del “orden de la naturaleza”. Este “orden natural”, es decir, el ser fiel a lo que la naturaleza sugiere, que quedaría reflejado en el concepto mismo de *Dào* y cuya interpretación

23 Julia M. Hardy, “Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching”, en *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed. por Livia Kohn y Michael LaFargue (Albany, State University of New York Press, 1998), 165-188.

24 Norman J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley, University of California Press, 1983); Ellen M. Chen, “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism”, *International Philosophical Quarterly* 9, n.o 3 (1969): 391-405.

25 En la línea del libro de Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1985); *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*, trad. por Victor Mair (New York: Bantam Books, 1990).

26 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China* (Cambridge University Press, 1997).

no es otra cosa que una definición pragmática del concepto de Dào, instituye unas pautas de conducta que sigue todo el daoísmo posterior.

Siguiendo el símil del microcosmos, ese modelo natural insta al sujeto cognoscente a encontrar ese mismo ritmo de la naturaleza en su interior y a armonizarse también internamente con esa armonía natural y ese equilibrio. La unión del hombre con la naturaleza en el Dàodéjīng es el germen filosófico que luego servirá para teorizar sobre cosmos y microcosmos. La relación entre el sujeto epistemológico y su entorno social en el Dàodéjīng es tajante: el hombre debe buscar lo natural.

兮，其贵言，
功成事遂，
百姓皆谓“我自然”。²⁷

Cuidadoso, el buen jefe mide sus palabras,
y como tiene éxito y las cosas van bien,
el pueblo afirma: “Es lo natural”.

Esta situación se entiende mejor se aplica al individuo que pretende gobernarse a sí mismo. El laozismo rechaza el estudio y la erudición, y los considera elementos de embrutecimiento en la asimilación de la auténtica relación epistemológica que consiste en instalarse en ese estado de equilibrio donde percibir todo sin decantarse por nada, no perder la identidad natural, no artificializarse por integrarse en una sociedad que no entiende nada del interés natural, porque está cimentada en intereses particulares.

古之善为道者，
非以明民，将以愚之。
民之难治，以其智多。
故以智治国，国之贼；
不以民之难治，以其智多。
智治国，国之福。

²⁷ Dàodéjīng, cap. 17. Adviértase que la clasificación que se utiliza y el texto que se cita, excluyendo anotaciones de traducción, es referida de: Lao zi, *El libro del Tao*, trad. por Juan Ignacio Preciado (Edición bilingüe, Madrid, Alfaguara, 1978).

此兩者，亦稽式也。²⁸

Aquellos virtuosos que en la antigüedad seguían el Dào
no lo usaban para hacer erudito al pueblo,
sino para mantenerlo en la ignorancia.
La dificultad mayor para gobernar al pueblo
está en que su erudición sea grande.
Así, gobernar por la erudición es ser un bandido para el país;
gobernar sin la erudición es ser una bendición para el país.
Conocer la diferencia de estos dos niveles es conocer la norma.

Ciertamente, la relación del hombre con esa sociedad, o la de
él consigo mismo, está repleta de riesgos mundanos. Ellos definen per-
fectamente qué no debe hacerse.

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。
大道甚夷，而人好经。
朝甚除，田甚芜，仓甚虚；
服文彩，带利剑，
厌饮食，财货有余；
是谓盗竽。
非道也哉！²⁹

Si yo poseyera un grado mínimo de sabiduría
caminaría según el Gran Dào
y solo temería los caminos desviados.
El Gran Dào es extremadamente ancho
pero la gente prefiere los senderos.
Así, la corte está llena de corrupción,
mientras los campos están plagados de matorrales,
y los graneros completamente vacíos.
Los gobernantes visten lujosamente,
llevan afiladas espadas,
están hartos de bebidas y manjares

²⁸ *Dàodéjīng*, cap. 65.

²⁹ *Dàodéjīng*, cap. 53.

y nadan en bienes y riquezas.
Esto se llama enorme piratería.
¡Ciertamente es lo contrario al Dào!

Las características del hombre social, del gobernante, tanto de sí como de los demás, pasan, según el Dàodéjīng, por atender al ritmo natural y presentar una actitud restrictiva hacia los intereses mundanos. En ese esquema se destaca cómo los nombres resultan paradójicos en cuanto a las virtudes que supuestamente van unidas a ellos.

善为士者，不武；
善战者，不怒；
善胜敌者，不与；
善用人者，为之下。
是谓不争之德，
是谓用人之力，
是谓配天古之极。³⁰

El buen soldado no es belicoso,
el buen luchador no es irascible,
el buen vencedor evita las luchas,
el buen líder es humilde.
A esto se llama la virtud de la no-violencia,
la fuerza de utilizar a los demás,
el grado supremo de armonía.

El Dàodéjīng es contundente al tejer una moralidad afin a una epistemología subjetiva, que otorga al individuo un papel fundamental en el logro del conocimiento que pretende adquirir. Solo al valorar al mundo como a su propia persona podrá hacerse cargo de él.

宠辱若惊，贵大患若身。
何谓宠辱若惊？
宠为下，得之若惊，

30 Dàodéjīng, cap. 68.

失之若惊，是谓宠辱若惊。
何谓大患若身？
五所以有大患者，
为五有身，及五无身，
五有何患？
故贵以身为天下，若可寄天下；
爱以身为天下，若可托天下。³¹

Honor y desgracia, ambos causan ansiedad
y la mayor aflicción es poseer un yo.
*¿Por qué decimos que honor y desgracia
ambos causan aflicción?*

El honor es inferior, y tanto conseguirlo como perderlo causan ansiedad.
¿Por qué decimos que la mayor aflicción es poseer un yo?
La razón por la que tengo aflicciones es porque tengo un yo.
Si no tuviera un yo, *¿qué mal podría sucederme?*
Así, a quien valora al mundo como a su propia persona,
se le puede encargar el mundo.

Es más, para Lǎozǐ el individuo que pretende actuar en su entorno tiene que encontrar en sí mismo las cualidades que permitan que esa acción sea eficaz.

我有三宝，持而保之。
一曰慈，二曰俭，
三曰不敢为天下先。
慈故能勇，俭故能广，
不敢为天下先，故能成器长。
今舍慈且勇，舍俭且广，
舍后且先，死矣。
夫慈，以战则胜，
以守则固。
天将救之，以慈卫之。³²

31 *Dàodéjīng*, cap. 13.

32 *Dàodéjīng*, cap. 67.

Tengo tres tesoros que aprecio y protejo:
el primero es la compasión;
el segundo es la moderación;
el tercero es la humildad.

Por la compasión puedo actuar con coraje;
por la moderación puedo actuar con generosidad;
por la humildad puedo actuar con autoridad.

Pero hoy se quiere ser fuerte sin compasión,
se quiere ser generoso sin moderación,
se quiere ser jefe sin ponerse el último,
lo que acarrea el fracaso.

Con la compasión se sale victorioso en el combate,
resistiendo en la defensa.

El Cielo te refuerza y la compasión te protege.

En la moralidad laoziana se vuelve a dar la paradoja de que un objetivo se consiga, no al esforzarse directamente por alcanzarlo, sino al renunciar a toda ambición.

是以圣人后其身而身先，
外其身而身存。
非以其无私耶？³³

Por eso, el sabio se pone en último lugar y se encuentra el primero;
se olvida de sí mismo, y pre
serva su existencia.

¿No es gracias a su falta de egoísmo por lo que consigue sus propios intereses?

La subjetividad de la epistemología daoísta empieza con la consideración de entender al hombre como parte de ese todo por conocer, y reconocerle la propiedad de conocer “lo otro” desde él mismo.

33 *Dàodéjīng*, cap. 7.

致虚极，守静笃。
万物并作，五以观复。
夫物芸芸，各复归其根。
归根曰静，静曰复命。
复命曰常，知常曰明。
不知常，妄作凶。
知常容，容乃公，
公乃全，全乃天，
天乃道，道乃久，
没身不殆。³⁴

Alcanza el mayor grado de vaciedad,
conserva la más profunda calma.
Todos los seres actúan al unísono,
y yo observo su retorno.
Todas las cosas se desarrollan con la confusión,
y cada una retorna de nuevo a su origen.
Retornar al origen se llama Tranquilidad,
y es retornar al destino primordial.
Retornar al destino primordial se llama Constancia.
Conocer la Constancia se llama Iluminación,
y no conocerla lleva a actuar desordenadamente
causando la desgracia.
Conocer la Constancia es dar cabida a todo;
dar cabida a todo es ser universal.
Ser universal es ser imparcial;
ser imparcial es ser Grande.
\
Ser Grande es estar en el Dào;
estar en el Dào es ser imperecedero
y no tener peligros durante la vida.

Se pueden resumir estos contenidos y responder, en lo relativo al laozismo, a los tres niveles señalados:

³⁴ *Dàodéjīng*, cap. 16.

1. En lo referente al concepto laoziano de hombre, se reconoce el sentido místico de la obra de Lǎozǐ, en la que el hombre aparece como parte de un todo. Su subjetividad no será más que su capacidad de descifrar cuanto le rodea y a sí mismo como vinculados en comunión con el todo. El hombre laoziano es un microcosmos en conexión permanente con su entorno. El hombre laoziano busca y se encuentra en lo natural.
2. La moralidad de ese individuo es la moralidad del gobernante que tiene como objeto de gobierno a sí mismo. El orden debe ser cumplido, y la obra laoziana no deja duda alguna de la importancia de anteponerse a sí mismo por encima de cualquier otra cosa.
3. El talante epistemológico de Lǎozǐ es el de armonizar el equilibrio interno (subjetivo) con el que rige las cosas (el propio Dào). Se observa un avance en estos términos con relación a Yángzǐ. La teoría epistemológica de Lǎozǐ es una doctrina firme en torno al concepto principal del daoísmo: el Dào. En esta obra se hallan las directrices para relacionarse, epistemológicamente, con ese concepto. Sin embargo, el punto de partida es el propio hombre. La subjetividad es una categoría epistémica en la tradición daoísta.

ZHUĀNGZǐ

El concepto de hombre en el Zhuāngzǐ toma impulso de la esencia daoísta de la teoría laoziana para plasmar, en diálogos pedagógicos, un perfil más práctico e integrado en una realidad más alejada de aquellos “huidos del mundo” de Yángzǐ, y a medio camino de una sociedad confuciana. El hombre zhuangziano es un ciudadano — esto, de entrada, constituye ya una gran diferencia con el hombre laoziano— que apela a la perfección de los hombres antiguos para buscar su plenitud antes de iniciar su actuación en sociedad. Su principal preocupación es evitar los riesgos sociales.

若能入游其樊，而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天

使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也。闻以有知知矣，未闻以无知知者也。瞻彼揆者，虚室生白，吉祥止止，夫且不止。

Si eres capaz de ser recibido en la corte, no te muevas por ganar fama. Si puedes hacer que tus palabras sean aceptadas habla; sino calla. No busques caminos y puertas para conseguir tus propósitos. Recoge tu mente, y no obres si no es forzado; así más o menos lograrás lo que buscas.³⁵

天下有大戒二，其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心。臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间，是之谓大戒。

是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也。夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀乐不易施乎前。知其不可奈何而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至于悦生而恶死。夫子其行可矣。

Hay en el mundo dos grandes principios: el uno es la ley natural y el otro la justicia... Servir a la propia mente cultivándola, no verse alterado por la mudanza de contenidos y tristezas y, conociendo que las dificultades con las que se tropieza son inexcusables, aceptarlo todo como determinado por la ley natural: he ahí la suprema virtud.³⁶

La esencia daoísta permanece en la doctrina zhuangziana en diálogo con el resto de la comunidad. Ya no se trata de un conocimiento que fuerza a la insociabilidad. Zhuāngzǐ convierte en un producto didáctico para las masas lo que Lǎozǐ restringía para una minoría. La utilidad, no obstante, permanecerá en el ámbito de lo individual y lo personal. A pesar de encontrarle un lugar en el conglomerado social, el hombre social zhuangziano no abandona su verdadero sentido, aunque su nuevo entorno no le reconozca utilidad. “人皆知有用之用，而莫知无用之用也。Todos conocen la utilidad de lo útil, pero ignoran la utilidad de lo inútil”.³⁷

35 *Zhuāngzǐ*, cap. 4, 61.

36 *Zhuāngzǐ*, cap. 4, 62.

37 *Zhuāngzǐ*, cap. 4, 69.

El hombre moral zhuangziano es un hombre profundamente daoísta. Al asumir los principios de pertenencia, y disciplinado en su seguimiento, su actitud moral es afín a su reconocimiento natural.

浸假而化予之右臂以为弹，予因以求梟炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！且夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也。

El ganar depende de la oportunidad del momento y el perder pide acomodarse. Quien es capaz de atenerse a la oportunidad y de acomodarse a las circunstancias, nunca se verá invadido de tristeza ni contento. A esto llaman los antiguos “desatar el nudo”. El hombre que no es capaz de desatarse por sí mismo, se encuentra atado por las cosas.³⁸

Puesto que los sujetos determinan su relación con su entorno, y esa relación se convierte en núcleo para cimentar sus valores,

Zhuāngzǐ desarrolla un hombre moral subjetivo en los términos que se expusieron. Dado que su moralidad no puede reforzarse por una realidad más allá de su cuerpo, esta deberá entenderse desde y por su posición en el mundo, es decir, en su relación con este. La epistemología subjetiva daoísta proporciona una escuela de disciplina; permite expandir las capacidades naturales y enmarcarlas en un programa personal e individual. No existe una alternativa moral interpersonal, que no empiece y acabe en el individuo.

肩吾曰：告我君人者以己出经式，人孰敢不听而化诸？狂接舆曰：是欺德也，其于治天下也犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之知也治外乎，正而后行，确乎能其事者而已矣。

Me ha dicho que cuando un príncipe toma por fundamento su propia persona al tiempo de establecer normas y leyes, ninguno de sus súbditos osa desobedecerle y todos acaban reformándose.

38 *Zhuāngzǐ*, cap. 6, 85.

Eso es un puro engaño. Gobernar el mundo de esa manera es como excavar un canal en el mar o pretender que un mosquito transporte una montaña. ¿Acaso es ordenando el exterior como gobierna el sabio? Primero rectifica su propia persona, y solo después reforma a los demás y deja que cada cual despliegue sus capacidades, eso es todo.³⁹

El hombre moral zhuangziano es un héroe de la lucha contra los apetitos y los deseos.

汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。

Que tu mente se mueva en la indiferencia y tu energía vital se centre en el silencio. Deja que las cosas sigan su curso normal y no abrigues pensamientos interesados. Entonces el mundo podrá estar bien gobernado.⁴⁰

La moralidad zhuangziana no puede desvincularse de su procedencia daoísta, tanto la fama como cualquier otro distintivo social o elemento que hinche una personalidad social, son rechazados. En su convivencia con el mundo del hombre, la teoría zhuangziana reiterará la idoneidad de servirse de las cosas sin olvidar el objetivo, la meta final.

无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主，体尽无穷，而游无朕，尽其所受于天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。

Rechaza la idea de ganar fama. Rechaza la inteligencia que imagina trazas. Rechaza el obrar por determinación arbitraria. Rechaza la primacía del hábil conocimiento. Penetra en lo que no tiene límites y lleva tu mente al estado de quietud; acepta los dones recibidos del Cielo, y no hagas alardes de haberlos ganado tú. Entonces tu mente habrá alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad. La mente del hombre perfecto es como un espejo; deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas.⁴¹

39 *Zhuāngzi*, cap. 7, 92-93.

40 *Zhuāngzi*, cap. 7, 93.

41 *Zhuāngzi*, cap. 7, 96.

Consecuentemente, el hombre epistemológico, que no deja de permanecer constante en todas sus otras alteridades, es una figura disciplinada en la vieja doctrina del *Dào*. “德荡乎名，知出乎争。La virtud deja de ser verdadera por causa de la fama y la sabiduría se escapa por culpa de las disputas”.⁴²

La epistemología zhuangziana es la esencia misma del daoísmo primitivo y ha prevalecido como la mayor de las virtudes y certezas de esta filosofía. Su seguidor, el hombre conocedor de su pertenencia a un todo, aparece integrado en convivencia con sus congéneres, a quienes educa y disciplina cuando se le pregunta. No es su tarea la de instruir, pero sí la de responder.

La necesidad de esa globalidad a la que pertenece el hombre daoísta reconoce su papel en el orden del equilibrio: “非彼无我，非我无所取。Si no hay la otra parte, no hay yo; si no hay yo no hay nada que pueda manifestarse.⁴³ 至人无己，神人无功，圣人无名 El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre”.⁴⁴

El hombre zhuangziano reconoce su integración epistemológica y su consiguiente subjetividad, a la par que sus límites en el conocimiento de esa relación. “夫道未始有封，言未始有常。El *Dào* nunca ha tenido límites, la palabra nunca ha sido la apropiada”.⁴⁵

Su tarea es habitar en la excelencia y, por la propia naturaleza de su existencia, debe gastarla como tributo. Su exigencia superior, habitando en la mística, será no perecer.

吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

42 *Zhuāngzǐ*, cap. 4, 58.

43 *Zhuāngzǐ*, cap. 2, 44.

44 *Zhuāngzǐ*, cap. 1, 38.

45 *Zhuāngzǐ*, cap. 2, 49.

Nuestra vida tiene límites, más el conocimiento es ilimitado. Perseguir lo ilimitado con lo que tiene un límite, ¡agotadora labor! Y si aún agotado se persigue un conocimiento mayor, se morirá de agotamiento. Quien obra el bien no debe buscar la fama, quien obra el mal no tiene por qué buscar el castigo. Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo, podremos alcanzar la longevidad.⁴⁶

Es posible reunir estos contenidos y responder a los tres niveles requeridos:

1. En lo referente al concepto del hombre zhuangziano frente a lo social y lo ritual, se señala su apelación a la idealidad representada por los hombres antiguos. Zhuāngzi aconseja una vida al estilo daoísta en un marco social, que es el confuciano. Por tanto, es un daoísmo relegado a cierta intimidad.
2. En cuanto a la moralidad de ese individuo, este conserva los principios daoístas clásicos, pero vive en sociedad. La moral del hombre zhuangziano es de resistencia frente a las tentaciones de la sociedad: fama, riqueza y honor.
3. El talante epistemológico de Zhuāngzi es el de alguien que se esfuerza por mantenerse inalterado. En continua lucha por mantenerse en una subjetividad pura, de gran intensidad, con aquello que explica los cambios y transformaciones. El Dào guarda calma en sus interpretaciones. El hombre zhuangziano es un sujeto que, por tener la habilidad de reconocer los ritmos y las mutaciones, se adelanta a ellos o los aguarda preparado. Su objetivo es la excelencia.

⁴⁶ Zhuāngzi, cap. 3, 54.

NÈIYÈ

Se concluye esta consideración de la concepción del hombre en el daoísmo primitivo al referirse al Nèiyè (内業) o “Entrenamiento interior”, uno de los tres textos daoístas —los otros dos son “Técnicas de la mente, primera y segunda parte” (Xīnshù shàng y Xīnshù xià 心術上 y 下) y “La mente en blanco” (Bāixīn 白心)— que, como se indicó, forman parte de la recopilación de escritos conocida con el nombre de Guǎnzi. Escrito, probablemente, a mediados del siglo IV a.n.e, el Nèiyè es el ensayo más antiguo dentro del Guǎnzi y pertenece a la fase individualista dentro del daoísmo antiguo. El ensayo “Técnicas de la mente” está dividido en dos partes: la primera es un texto escrito en versos rimados de finales del siglo III a.n.e., y la segunda es un comentario escrito aproximadamente cincuenta años después. Este texto pertenece a una fase sincretista.

El uso de un lenguaje con expresiones y un vocabulario común al tema del cultivo interno, lleva a pensar en la existencia de una corriente de pensadores y expertos que elaboraban textos sobre una serie de prácticas meditativas y de cultivo de la salud, mediante la dietética y la práctica de ciertos ejercicios.⁴⁷ Al contrario que en escritos posteriores como el Lǎozǐ, en estos textos se deja de lado la filosofía política y social, y se enfatiza el cultivo personal interno. Únicamente se encontrará una aplicación práctica del cultivo personal a la política en la última sección del texto “Técnicas de la mente”.

El material y los conceptos sobre el cultivo personal propicia la comparación con las ideas acuñadas en la filosofía occidental sobre energía y materia, cuerpo y mente. Los conceptos occidentales de energía y materia se pueden asociar con el concepto chino qì (氣). Entre los múltiples intentos de traducción de esta noción, quizá la que más se acerqué a la idea de qì en este texto es la de “energía vital”.

47 Véase el texto del profesor Robert Eno, *The Inner Enterprise (Guanzi, Neiye)* (Indiana University, 2010) para un curso de pensamiento chino. Especial interés tienen los trabajos de Harold D. Roth, “The Inner Cultivation Tradition of Early Daoism”, en *Religions of China in Practice*, ed. por Donald S. López (Princeton: Princeton University Press, 1996); Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York: Columbia University Press, 1999).

Algunas formas antiguas de este carácter ⁴⁸ sirven de fundamento para entenderlo como “soplo vital”, “aliento” o “energía”.

Al igual que sucederá con otros conceptos acuñados en textos chinos antiguos, el significado de qì evolucionaría hasta aparecer en textos posteriores como la sustancia que se encuentra en la materia más sólida y densa, por ejemplo, una montaña. Esta noción se aleja de la idea más etérea que contiene el concepto de qì en textos antiguos, sobre todo con anterioridad a la dinastía Qín e incluso la dinastía Hàn posterior, donde se asociaba con los fluidos que constituyen todos los seres vivos. Los seres humanos estarían formados por sistemas constituidos por qì con densidades diferentes: el esqueleto, la piel, la carne y la musculatura, el aliento, las cinco vísceras (wǔzàng 五臟 / 五臟),⁴⁹ y, finalmente, los estados psicológicos causantes de los cambios de humor, desde la ira y la lujuria hasta la completa tranquilidad. La forma de qì más etérea de la que habla el Nèiyè es el jīng (精), que tradicionalmente se traduce como “esencia vital” y es, junto al del qì, uno de los conceptos más importantes acuñados en el Guānzi. No aparece en el sentido de fluido asociado con la función reproductiva, como se encontrará en textos de épocas posteriores. En el Nèiyè este concepto se refiere a la esencia que da vida y que forma parte de la semilla de todos los seres vivos. Por otro lado, se asocia con la tranquilidad que alcanza el sabio, que a su vez conduce a la sagacidad. Es la base para mantener la buena salud, la vitalidad y el bienestar psicológico.

Otro de los términos importantes en la filosofía del Nèiyè es xīn (心). Literalmente corresponde al término “corazón”; no obstante, en el pensamiento chino clásico este órgano está asociado con la percepción, los pensamientos, las emociones, los deseos y la intuición, combinando de esta manera el ámbito afectivo y el cognitivo. A causa de su doble acepción se suele traducir como “corazón/mente”, pero no en todos los clásicos; en el Mencio (Mèngzi 孟子) no se le da este

48 En su forma primitiva, en caparazones de tortuga, el carácter qì (氣) representa el vapor que surge al hervir agua o cualquier otro líquido y que se transforma en el aire que respiramos.

49 Conjunto formado por los pulmones, riñones, hígado, vesícula biliar y bazo.

doble sentido. El exceso de actividad, para estos otros, provocaría inestabilidad en el xīn, acarreado la disipación del jīng, por lo tanto, confusión, enfermedad y muerte. Según el Nèiyè, para mantener una buena salud es necesario tranquilizar el corazón/mente, así se podría atraer y retener xīn y otras fuerzas relacionadas, como el shén (神) “espíritu”.

El espíritu, numen o shén, es el agente consciente básico o poder intrínseco de los seres humanos. Es un concepto que contiene referencias a la mente y al cuerpo de la misma manera que la noción de qì relaciona las ideas de energía y materia. Tradicionalmente, shén se traduce como “espíritu, alma, psique”, sin embargo, ninguno de estos conceptos representa con exactitud el concepto chino. En la China antigua, este concepto está definido en el Libro de las mutaciones como aquello que es insondable en el movimiento. El concepto de shén en el Guānzǐ se asocia a una sabiduría metafísica como la precognición, y es el núcleo de la intuición mística llamada shénmíng (神明), “luz numinosa” o “luz espiritual”. En la sección XII del Nèiyè se explica que se encuentra en la mente y posee un “sustrato fisiológico” en la esencia vital (jīng).

Se resumen estos contenidos para responder a los tres niveles señalados:

1. En lo referente al concepto de hombre, no se puede extraer de esta obra nada relevante respecto a su actitud frente a lo social y lo ritual. No obstante, puede ser útil para entender la importancia que tenía en su época, desde un punto de vista chamánico, el explicar y desarrollar una determinada concepción místico-energética del hombre.
2. En cuanto a la moralidad de ese individuo, tampoco la obra trata de estos temas.
3. Sin embargo, en lo referente a la epistemología el Nèiyè, descifraría la ingeniería mística del sujeto. Una ingeniería fisiológica que luego servirá a la medicina tradicional china para explicar las relaciones de estas partes del hombre con el todo que representa el Dào, y cuyas leyes descifran las teorías del Yīn-Yáng y de los Cinco Elementos.

CONCLUSIONES

A pesar de que Yángzǐ, como representante de aquellos “huidos del mundo” —auténticas figuras puente entre los orígenes primitivos de la doctrina del Dào y el daoísmo posterior—, representa una visión primigenia de los ideales de esta doctrina. Su sentido más genuino no mueve un ápice del sustrato germinal y constituye un buen ejemplo para tomarlo como muestra de esos orígenes.

Por un lado, se podría resumir su concepto de hombre como el de la decisión de dar la espalda a la sociedad y vivir fuera de ella. La moralidad de este individuo es la del convencido en alzar el puño ante todos aquellos fastos sociales que embaucan la autoestima a costa de la libertad, la autenticidad y el anonimato. El rechazo de todo reconocimiento social resulta una opción imprescindible para actuar con libertad, puesto que esas ataduras impedirán tomar decisiones correctas en situaciones comprometidas. No es, en absoluto, una cuestión de ganancia posterior, ni de resultar aventajado en algo más allá de esta vida, sino en vivirla con plenitud, sin más compromiso que con ella.

Finalmente, el talante epistemológico de este individuo destaca por resaltar su debilidad en el reino animal y su brevedad vital. Su actitud es la de no maniquear una realidad que no sabe de fuerzas de bien o mal, reconociendo su dependencia de todas y cada una de ellas. La norma que las rige no exige de él su conocimiento para controlarla, sino para respetarla. Sin alcanzar a descifrar esta relación que queda sostenida por expresiones del tipo “lo natural”, el autor ya adelanta algo que se concluye en los textos que siguen y que se circunscribe a la importancia de los sentidos en esa percepción de “lo natural” de la única manera posible: “Deja a tus oídos oír lo que desean, deja que tus ojos vean lo que desean ver, deja a tu nariz oler lo que desea oler”...

No obstante, Yángzǐ no duda en señalar a esos mismos sentidos y a su apetito vital como la principal traba que se debe educar y controlar, e introduce un lenguaje que será reiterativo en el daoísmo al distinguir entre los hombres que son “hábilés para gobernar lo exterior” y los que son “hábilés para gobernar lo interior”. Es muy relevante también

la expresión “alimentar el principio vital” con la que los primeros seguidores del Dào consolidaron los principios esenciales daoístas.

El Dàodéjīng presenta una teoría en torno al concepto de hombre a medio camino entre sus predecesores y el Zhuāngzǐ. El hombre social laoziano es un desapegado de la convivencia con sus congéneres y se ve altamente influido por la base doctrinal de los padres espirituales del daoísmo como Yángzǐ. La aplicación del conocimiento daoísta en un provecho social no cabe en la teoría laoziana. El hombre moral laoziano plantea una moralidad que pugna claramente con la moralidad general. Sus prioridades son las de preservar una actitud restrictiva. Las prohibiciones y abstinencias pueblan el universo moral de un individuo que debe enfrentarse a lo mundano para preservar un estado natural y una predisposición determinada. Las virtudes esenciales de esa moralidad son subjetivas. Al no poder trascender la realidad para obtener un conocimiento objetivo de la misma, la relación epistemológica del daoísmo sugiere un saber alejado de cualquier objetividad, que solo alcanzará un conocimiento de las apariencias. El conocimiento no podrá ser objetivo porque el propio sujeto forma parte del todo que aspira a conocer, y su pertenencia a él subjetiviza ese conocimiento. Por otro lado, ¿para qué tener cualquier otro? ¿Acaso habría algo más pragmático?

Por último, la teoría zhuangziana evoluciona a partir de la laoziana que sitúa al hombre epistemológico en un entorno social, como ciudadano. Zhuāngzǐ aplica la concepción epistemológica daoísta al proyectarla en un individuo integrado que utiliza su entorno y al conglomerado social para adaptar sus intereses a nuevos caminos, a nuevas formas de éxito. Zhuāngzǐ diseña un hombre social que no necesita de criterios prohibitivos ni de restricciones imperativas fuera de él. Emancipado, como se observará, de los sentidos y los deseos, el hombre social zhuangziano alcanza sus objetivos en el día a día de su realidad social. Son los actos, los resultados, los elementos moralizante más elevados para disciplinar. Situándose el daoísta en el primer plano del proceso pedagógico, su ejemplo proyectará aquella relación que constituye el saber daoísta. De igual modo, no se puede con palabras hablar de esa relación, ni tampoco es posible mostrarla. Por lo tanto, ¿cómo instruirse en ella? Obviamente, como

se representa: actuando en ella, actuando como ella, proyectándola a través del “enseñante”, siendo él mismo puro *Dào*. Es este proceso de mimesis es el último nivel de aprendizaje del *Dào*.

BIBLIOGRAFÍA

Chan, Alan. “The Daode Jing and Its Tradition”. En *Daoism Handbook*, editado por Livia Kohn, 1-29. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

Chang, Aloysius. “A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu”. *Chinese Culture* 12, n.º 4 (1971): 49-69.

— “A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu”. *Chinese Culture* 13, n.o 1 (1972): 44-84.

Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Confucio y Mencio. *Los Cuatro Libros*. Traducción por Joaquín Pérez Arroyo. Barcelona: Paidós, 2002.

Emerson, John J. “Yang Chu’s Discovery of the Body”. *Philosophy East and West* 46, n.o 4 (1996): 533-566.

Girardot, Norman J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Graham, Angus C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong-London: Chinese University Press-SOAS, 1978.

— *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago-La Salle: Open Court, 2001.

Hardy, Julia M. “Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching”. En *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, editado por Livia Kohn

y Michael LaFargue, 165-188. Albany: State University of New York Press, 1998.

Lao zi. *El libro del Tao*. Traducido por Juan Ignacio Preciado. Edición bilingüe. Madrid: Alfaguara, 1978. [Traducido a partir de los textos originales en chino: 长沙马王堆三好汉子墓帛书 (Libros en seda de la tumba número 3 de las tumbas Hàn de Cháng Shā). 2 vols. Shànghäi: Wen wu, 1974].

— *Tao Te King — Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. München: Eugen Diederichs, 1978.

— *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*. A new translation by Victor H. Mair based on the recently discovered Ma-Wang-Tui manuscripts. New York: Bantam Books, 1990.

— *Tao Tê Ching. Il Libro della Via e della Virtù*. A cura di J. J. L. Duyvendak. Traduzione di Anna Devoto. Milano: Adelphi Edizioni, 1994. [Trad. versión francesa de J. J. L. Duyvendak: *Tao tö king. Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953].

— *Tao Te Ching*. Translated by Arthur Waley. With an Introduction by Robert Wilkinson. Ware, Hertfordshire: Wordsworth, 1997.

— *Libro del curso y de la virtud*. Prólogo de François Jullien. Edición y traducción de Anne-Hélène Suárez. Madrid: Siruela, 1998. [A partir del texto de Wāng Bi].

— *El libro del Tao*. Traducido por J. I. Preciado Idoeta. Prólogo de Raimon Pániker. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.

— *Daodejing. El llibre del «dao» i del «de»*. Traducció del xinès, introducció i comentaris de Seán Golden i Marisa Presas. Barcelona: Proa, 2000. [A partir del texto de Wāng Bì].

— *Tao Te Ching*. Introducción y traducción de Carmelo Elorduy. Madrid: Tecnos, 2000.

— *Dao De Jing: A Philosophical Translation. Featuring the Recently Discovered Bamboo Texts*. Translated and with commentary by Roger T. Ames y David L. Hall. New York: Ballantine Books, 2004.

— *Tao Te Ching*. Los Libros del Tao. Editado y traducción de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Trotta, 2006.

Lie zi. *El libro de la perfecta vacuidad*, traducido por Iñaki Preciado. 2.ª ed. Barcelona: Kairós, 1994.

Liu An. “Huainan zi”. En *Philosophes taoïstes*, tomo 2. París: Gallimard, 2003.

Prevosti i Monclús, Antoni, Antonio José Doménech del Río y Ramón N. Prats. *Pensamiento y religión en Asia oriental*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2005.

Roth, Harold D. *The Influence of Taoism upon Chinese Buddhism during the Fourth Century. Case Study: Chih Tun's Understanding of the Prajnāpāramitā*. Thesis submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts. Hamilton, Canada: McMaster University, 1973.

— “The Inner Cultivation Tradition of Early Daoism”. En *Religions of China in Practice*, editado por Donald S. López. Princeton: Princeton University Press, 1996.

— *Original Tao: Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.

Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass-London: Harvard University Press, 1985.

Zhao, Yanxia. “Yang Zhu’s «Guiji» Yangsheng and Its Modern Relevance”. *Philosophy Study* 4, n.o 3 (2014): 173-188.

Zhuang zi. Zhuāngzi jíshì 莊子集釋 [Antología comentada del Zhuangzi]. Compilado por Guō Qìngfán 郭慶藩輯. Běijīng: Zhōnghuá shūjú. Xīnhuá shūdiàn Běijīng fāxíng suǒfāxíng 北京：中華書局. 新華書店北京發行 所發行, 1961.

— Zhuāngzi jīnzhù jīnyì 莊子今注今譯 [El Zhuangzi comentado y traducido a la actualidad]. Anotaciones y traducción de Chén Gǔyīng 陳鼓應注譯. Běijīng: Zhōnghuá shūjú. Xīnhuá shūdiàn Běijīng fāxíng suǒfāxíng 北京：中華書局. 新華書店北京發行 所發行, 1983.

— *Los Capítulos Interiores de Zhuang Zi*, traducido por Pilar González España y Jean-Claude Pastor-Ferrer. Madrid: Trotta, 1998.

— *Zhuangzi*. Translated into English by Wang Rongpei. Translated into Modern Chinese by Qin Xuqing and Sun Yongchang. 2 vols. Changsha–Beijing: Hunan People’s Publishing House–Foreign Languages Press, 1999.

— *Zhuang Zi*, «*Maestro Zhuang*», traducido por Iñaki Preciado Idoeta. 2.^a ed. Barcelona: Kairós, 2001. [Básicamente a partir de los textos y comentarios de Chen Guying].

— *Chuang-tzu: Obra completa*. Versión de Cristóbal Serra. Palma de Mallorca: Edicions Cort, 2005.

LA ÉTICA DE *ZIRAN*: LA ESPONTANEIDAD DEL DAO Y DE LA NATURALEZA EN EL COMENTARIO AL *LAOZI* DE *HESHANG GONG*

Filippo Costantini
Universidad de Costa Rica

“El Cielo y la Tierra no actúan por benevolencia, toman las diez mil cosas por perros de paja. El sabio no es benévolo. Para él, las cien familias son como perros de paja”.¹

El comienzo del capítulo 5 del *Laozi* ha representado, en la larga y controvertida tradición hermenéutica del texto, uno de los pasajes de referencia con respecto al pensamiento ético que se construye en la obra. La negación de la benevolencia—virtud central por Confucio— que emerge en el pasaje, se ha interpretado generalmente como una contraposición directa al sistema ético fundamentalmente antropocéntrico promovido por el confucianismo clásico. Por otro lado, los principios morales propuestos en el *Daodejing* radican en el mundo natural, y no solo en el ser humano y en la sociedad. El Cielo y la Tierra, en otras palabras, no actúan en beneficio exclusivo de la humanidad, sino más bien en apoyo del mundo, de manera imparcial y sin distinciones.²

1 Laozi 5. Todas las traducciones del Laozi, y del comentario Heshang gong, son propias. Los textos en chino clásico del Laozi se recuperan de la reconstrucción hecha por Wagner: Rudolf Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation* (Albany: State University of New York Press, 2003). Las citas originales del Heshang gong se recuperan del trabajo de Wang Ka: Wang Ka, *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju* (Beijing: Zhonghua shuju, 2017).

2 Karyn Lai resume las interpretaciones del pasaje en tres tipos: como una crítica directa al confucianismo y a la virtud de benevolencia; como la expresión de la idea más general de que el Cielo y la Tierra no se enmarcan en principios morales exclusivos humanos; como descripción de la visión de un mundo natural imparcial que beneficia a todas las criaturas, no solo al ser humano. Véase Karyn Lai, “Daoism and Confucianism”, en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. por

El *Laozi* parece así construir su moralidad en un espacio más amplio que, al trascender los límites culturales creados por y para el ser humano, indica el cosmos y la naturaleza como referencia directa. Sin embargo, como afirma Cheng Chungying, esta referencia natural no se limita al espacio físico, y a la idea de que el mundo sea un simple objeto exterior que el ser humano necesita dominar; el Cielo, la Tierra y el Dao que emergen en el texto, representan el mundo en su máxima expresión, incluyendo aquella estructura profunda y no manifiesta que involucra al ser humano y su realización.³ En este sistema, como reafirma Lai, el individuo se considera, ante todo, dentro de relaciones interdependientes, no solo con los otros, sino también y sobre todo con el espacio natural en el que está llamado a actuar; un contexto que está necesariamente en constante cambio y transformación.⁴ Por lo tanto, el agente moral no se reconoce a sí mismo simplemente en el seguir y cumplir leyes y códigos inscritos en la cultura o en la naturaleza, sino más bien en términos de potencia y efectividad de sus acciones en respuesta a las necesidades requeridas por el contexto en un momento dado.

El *Daodejing* presenta una visión íntimamente interconectada del mundo, en donde la relación entre las partes se desarrolla de manera intrínseca dentro de una estructura regente llamada Dao. De esto se deduce que la instancia moral es fortalecer esta relación, apoyando la integración del individuo en la red que constituye y construye la realidad. Mientras que el modelo descrito por Confucio, y por el confucianismo clásico, limita y desarrolla su interés en las relaciones sociales, el *Laozi* extiende la investigación adentrándose en la profundidad de los enlaces entre el ser humano, la naturaleza y los mecanismos intrínsecos que gobiernan los movimientos y las transformaciones del mundo. Por lo tanto, el modelo de referencia ya no es antropocéntrico, sino que se basa en la idea de un fundamento cosmológico y metafísico que genera, apoya

Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 1105.

- 3 Cheng afirma: [Environment] cannot be treated as an object, the material conditions, a machine tool, or a transient feature. Environment is more than the visible, more than the tangible, more than the external, more than a matter of quantified period or time or spread of space. It has a deep structure as well as a deep process, as the concept of Tao indicates. Cheng Chung-ying, "On the Environmental Ethics of the Tao and the Ch'I", *Environmental Ethics* 8, (1986): 351-370.
- 4 Karyn Lai, "Ziran and Wuwei in the Daodejing: An Ethical Assessment", *Dao: Journal of Comparative Philosophy* 6, (2007): 327.

y alimenta la realidad al promover un modo de relaciones espontáneas y desinteresadas definido *ziran* 自然.

La comprensión y la interpretación del concepto de *ziran* ha sido diversa a lo largo de la historia hermenéutica del *Daodejing* y de la filosofía daoísta en general. A menudo entendido y traducido como “naturaleza fenomenológica”, y asociado con el término contemporáneo chino *tianran* 天然 (mundo natural), el concepto ha dado lugar a muchas interpretaciones marcadamente naturalistas basadas en la identificación entre Dao y el mundo natural.⁵ Por otro lado, en la actualidad existe un mayor consenso en una lectura más precisa y literal del concepto, es decir, en su función de adjetivo que describe la actividad espontánea, sin causas exteriores, de un sujeto o una acción.⁶

Liu lee *ziran* como el concepto más importante expresado en el *Daodejing*, ya que este representa el modelo funcional del mundo y de la sociedad, y el orden ideal hacia el cual el ser humano debe necesariamente inclinarse. Como afirma el mismo Liu, este sistema, representado por el Dao, es constante y no definible con especificidades, por ende, no coincide completamente con el mundo de la naturaleza que incluye en su proceso desarmonías, calamidades, muerte y destrucción. A diferencia del Cielo y de la Tierra que están marcados por sus especificidades, el Dao es totalmente emergente en el sentido de que se relaciona, con espontaneidad y de manera abierta, con el contexto que surge en el momento sin referirse necesariamente a reglas y leyes predeterminadas. En este sentido, Dao no se determina a priori, sino que se define por sus componentes y movimientos espontáneos que lo constituyen. Cuando un elemento cambia, él cambia por resonancia.⁷

5 Como muestra Liu, a lo largo de la historia cultural del concepto, *ziran* ha fungido casi siempre como adjetivo, indicando una característica y una modalidad de un elemento o de un movimiento. Es solo después de la reinterpretación por parte de intelectuales japoneses —a principios del siglo XX— que se convierte en sustantivo, al adquirir un significado parecido al inglés “nature”. En Liu Xiaogan, “*Laozi’s Philosophy: Textual and Conceptual Analyses*”, en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. por Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 170-173.

6 El compuesto *ziran* se forma por el pronombre reflexivo *zi* 自, que indica la autorreferencia y la ausencia de una causa externa a un hecho; y *ran* 然, “de esta manera”, que indica el resultado de este proceso autorreferencial. En otras palabras, Dao, en cuanto a *ziran*, no necesita de factores externos a él mismo para completarse.

7 Sobre la idea de Dao como principio emergente, véase Ralph Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao* (Albany: State University of New York Press, 2002), 190-191.

En el nivel ético, esta condición ontológica requiere, en primer lugar, que el agente moral se integre con esta espontaneidad por medio de la superación y el desapego de normas y leyes definidas, predeterminadas y universales. En un orden emergente y contextual, el individuo debe aprender a responder —y no a actuar— con flexibilidad y sensibilidad a las situaciones, pensando en sí mismo como un elemento interdependiente del contexto, y no como un individuo aislado. Al pensarse en términos de relación, el ser humano es consciente de una correspondencia directa con el fundamento del mundo. Como resultado, la acción ideal es la que se libera de las limitaciones de la intencionalidad, y de las caracterizaciones del agente, y se pone en abierta resonancia con la situación emergente. Esta es la doctrina de *wuwei* 無為 que, lejos de ser interpretada como no acción, actúa en respuesta a la necesidad de equilibrar y armonizar el mundo.⁸

En esta idea de realidad, los principios morales que el ser humano debe aprender no pueden ser preconcebidos: la benevolencia no pertenece al Dao ni al mundo natural, como lo sugiere el capítulo 5. Esto no significa, sin embargo, que se rechacen principios como benevolencia y compasión; por el contrario, el Dao apoya y sustenta el mundo porque incluye y beneficia todos sus elementos, sin exclusión. De esta manera, benevolencia y compasión adquieren un valor universal, porque son producto de la máxima virtud del Dao: *de* 德.

El concepto de *de*, presentado por el confucianismo como virtud moral propia del sabio soberano, en el *Daodejing* describe el poder y la capacidad de nutrir y apoyar la armonía del mundo generando y alimentando constantemente cada componente. En un sistema así pensado, como bien define Li Chenyang, cada componente es necesario por su contribución cualitativa, y nada puede ser excluido.⁹

8 Liu resume *wuwei* en tres posibles maneras: la primera se da cuando las cosas están ya espontáneas y en armonía, entonces *wuwei* es literalmente “no actuar”; la segunda se da en un contexto donde ya se perdió esta espontaneidad, por lo tanto, *wuwei* es actuar, pero sin intenciones y deseos personales; la tercera es más general, en el sentido de que *wuwei* es siempre actuar (o no actuar) en conformidad con el Dao. En este sentido *wuwei* se relaciona siempre con *ziran*, porque sigue el desarrollo y la transformación de las cosas naturales sin interferir. En Liu, “Laozi’s Philosophy”, 185-200.

9 Li Chenyang, *The Confucian Philosophy of Harmony* (London-New York: Routledge, 2014).

La virtud que debe poseer el ser humano ideal es la del Dao que integra y sustenta cada elemento. Desde un punto de vista moral, la acción virtuosa no es buena ni benevolente en el sentido más estricto, más bien se valora de acuerdo con su efectividad en alimentar el modelo espontáneo e inclusivo del Dao. Como dice Michael, aquí radica el carácter soteriológico del sabio que alinea la humanidad con el fundamento armónico del mundo.¹⁰ Esta tarea no sigue el movimiento evolutivo descrito por la esbozada cosmogonía mencionada en el *Laozi* 42; por el contrario, se cumple gracias a una regresión hacia la raíz (*fugui qigen* 復歸其根), en un proceso de interiorización destinado a cavar y encontrar, en lo más profundo del corazón-mente, la raíz última que sustenta y promueve el mundo.¹¹ Al descubrir internamente la función de este fundamento, definido también misterioso (*xuan* 玄), insondable (*wuzhi* 無知), y aún sin-nombres (*wuming* 無名) ni formas (*wuxing* 無形), el individuo se despoja de sus particularidades y valores adquiridos, asume la apariencia del infante vigoroso que, no conociendo las divisiones y las categorías del mundo, solo puede actuar espontáneamente.

De regreso al capítulo 5, la metáfora de los perros de paja (*chugou* 蜀狗) representa una aclaración adicional a este modelo ético emergente, inclusivo y espontáneo del *Laozi*, donde el objeto de referencia adquiere su valor no en un sentido absoluto, sino exclusivamente en relación con su función en el contexto emergente. Así como los perros de paja utilizados en sacrificios rituales no tienen valor fuera de sus contextos, los seres humanos adquieren el propio no como individuos en sí, sino como componentes integrados en el sistema, y en sus tareas de sustentar la armonía universal. Por esta razón, *Laozi* reitera la necesidad de un paradigma que incluya al mundo y al cosmos en su totalidad, que siga el

10 Thomas Michael, *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing* (Albany: State University of New York Press, 2015).

11 A pesar de que la temática y las técnicas de cultivación y meditación no emergen —o lo hacen solo de manera parcial— en el *Daodejing*, estas se volverán centrales en movimientos daoístas como la escuela Huang-Lao y en instituciones religiosas como la de los Maestros Celestiales. Sin embargo, hay varios estudios que reconocen una afiliación del *Laozi* a tradiciones antiguas de práctica física de cultivación. Véase Michael, *In the Shadow of the Dao*; y de la misma idea son sinólogos franceses como: Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of Religion*, trad. por Phyllis Brooks (Redwood City: Stanford University Press, 1997); Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, trad. por Karen Duval (Berkeley: University of California Press, 1993); Anne Seidel, “Taoism: The Unofficial High Religion of China”, *Taoist Resources* 7, n.o 2 (1997): 39-72.

proceso de cambios y transformaciones de la naturaleza sin involucrarse en construcciones predeterminadas, aquellos objetivos e intenciones individuales que limitan su universalidad. La idea es la de sobrepasar principios éticos, como por ejemplo la benevolencia y la justicia, porque representan normas predeterminadas y limitadas debido a su exclusividad y especificación dentro de las relaciones humanas. Por otra parte, el principio fundamental se reconoce en la espontaneidad que, junto con la no-acción, va más allá de cualquier tipo de predeterminación e intencionalidad al resonar con la situación emergente.

A partir de estas premisas, no debería ser sorprendente que varios comentarios del mencionado pasaje del capítulo 5, a lo largo de la historia del texto, interpreten y centren sus comprensiones en torno al concepto de espontaneidad, aunque no aparezca de forma directa en el capítulo original. Este consenso inusual se basa probablemente en la idea de reconocer a *ziran*, no solo como un principio fundamental de la obra, sino también y, sobre todo, como un modelo ético fundamental que supera virtudes como benevolencia y justicia.¹²

Este artículo se centrará en una interpretación específica del *Laozi* 5, y del concepto de *ziran*: la del comentario *Heshang gong*. Se verá que el trabajo se refiere a *ziran* en dos niveles diferentes: como un modelo concreto e inteligible, correspondiente al mundo natural; y como un ideal que trasciende el mundo manifiesto al referirse directamente al insondable Dao. Sin embargo, los dos modos de *ziran* no son mutuamente excluyentes, sino que corresponden a dos grados diferentes de comprensión y utilización por parte del ser humano. Mientras que el primero es el ejemplo más directo y concreto que se necesita seguir, por ejemplo, en el arte del gobierno; el segundo es un grado que se alcanza por medio de un camino interior de cultivación que conduce a la unión directa con el Dao.

12 Esto no quiere decir que los comentarios al *Laozi*, o a las obras influenciadas por este, sigan todos la misma interpretación de *ziran*. Sin embargo, todos reconocen en la espontaneidad el modelo central que el ser humano necesita imitar y encarnar. Véase por ejemplo las interpretaciones del concepto en los comentarios de Yan Zun, en el *Xiang Er* y de Wang Bi, entre otros. Sobre la interpretación de *ziran* por Yan Zun, véase Chan Alan Kam-leung, "The Essential Meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and 'Laozi Learning' in Early Han China", *Monumenta Serica* 46, (1998); en el *Xiang Er* véase Stephen Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Los Ángeles: University of California Press, 1997); y por Wang Bi, véase Rudolf Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)* (Albany: State University of New York Press, 2003).

“El Cielo y la Tierra no actúan por benevolencia”, la lectura del Heshang gong

El comentario *Heshang gong* se ha considerado, a lo largo de la historia hermenéutica del *Daodejing*, una de las interpretaciones canónicas de la obra. Directamente relacionada con la escuela Huang-Lao y con el pensamiento cosmológico de la época Han, la obra se construye, como dice muy bien Robinet, sobre un registro doble: lo individual, mediante las prácticas de autocultivación; y lo estatal, por medio de un pensamiento marcadamente político.¹³ Estos factores —cosmología, cultivación y política— representan el marco dentro del cual se desarrollan las teorías y las lecturas de los pasajes específicos del clásico daoísta. Es dentro de estas vías que se necesita entender el concepto de *ziran* y, en general, la construcción del marco ético desarrollado en el comentario.

En este sentido, la lectura del *incipit* del capítulo 5 representa un elemento clave en esta interpretación. El *Heshang gong* 5 comenta:

天地不仁，天施地化，不以仁恩，任自然也。以萬物為芻狗。天地生萬物，人最為貴，天地視之如芻草狗畜，不貴望其報也。聖人不仁，聖人愛養萬民，不以仁恩，法天地行自然。以百姓為芻狗。聖人視百姓如芻草狗畜，不貴望其禮意。¹⁴

El Cielo y la Tierra no actúan por benevolencia. El Cielo los puso en movimiento, la Tierra los transformó, pero no a través de benevolencia y compasión, sino gracias a su espontaneidad. **Para él, las cien familias son como paja y perros.** El Cielo y la Tierra generan las diez mil cosas, y el ser humano es la más preciosa. No obstante, el Cielo y la Tierra los mira como paja y perros [en cuanto a que] no esperan ninguna reciprocidad. **El sabio no es benévolo.** El sabio ama y nutre las diez mil personas, pero no a través de benevolencia y compasión, sino modelándose a sí mismo con la espontaneidad de las acciones del Cielo y de la Tierra. **Para él, las cien familias son como paja y perros.** El sabio mira a las

13 Isabelle Robinet, *Historie du Taoïsme. Des origines au xiv siècle* (Paris, Cerf, 1981), 30.

14 Wang, *Laozi Daodejing*, 16-17.

cien familias como paja y perros [en cuanto a que] no espera de ellos ninguna intención de reverencia.

Analizando el pasaje, se pueden ver algunos aspectos centrales que emergen en el comentario. En primer lugar, el *Heshang gong* señala una correspondencia directa entre el mundo natural (Cielo y Tierra) y el ser humano que, además, es el ser más precioso entre las criaturas del mundo. Segundo, dentro de esta relación, el mundo natural actúa como el modelo de espontaneidad que el sabio debe imitar. Tercero, la acción espontánea del Cielo y de la Tierra, por un lado, y del hombre ideal, por el otro, se ve reforzada en su contraste con principios éticos como la benevolencia y la compasión. Cuarto, la metáfora de los perros y la paja, probablemente aquí entendidos de manera separada, subraya el valor emergente, y sin propósitos extrínsecos, de la acción espontánea.¹⁵ En otras palabras, la acción adquiere un valor intrínseco en sí misma y no en función de reconocimientos o adquisiciones exteriores.

Estos elementos, es decir la visión de un mundo interconectado e interdependiente, y la centralidad de la espontaneidad como modelo de referencia metafísica y ética, son herencia del texto original. Sin embargo, es interesante observar cómo el *Heshang gong* reconoce estos puntos y los profundiza de acuerdo con su propia visión del mundo.

Ya se ha mencionado que, aunque el orden natural no-humano aparece como elemento central en el *Daodejing*, el mismo no corresponde totalmente con el principio último del Dao. Una de las principales diferencias radica en la constancia eterna, equilibrada y armoniosa del Dao, en contraste con una naturaleza que incluye, y también prevé, excesos y decadencia en sus trayectos. Por esta razón, el sabio, aunque tome el mundo natural como modelo central, debe referirse en última instancia al Dao. El capítulo 25 de *Laozi* brinda un ejemplo directo en esa dirección:

15 El objetivo de *ziran* reside en su interior, por eso es *zi* 自, autorreferencial. En este caso, la espontaneidad se expresa gracias a la ausencia de expectativa de reciprocidad por parte del Cielo y de la Tierra.

故道大天大地大王亦大域中有四大而王居其一焉人法地地法天天法道道法自然。¹⁶

Por ello Dao es grande, el Cielo es grande, la Tierra es grande y el rey es grande. En el centro del reino hay cuatro grandes y el rey se halla entre ellos. La humanidad tiene por norma a la Tierra, la Tierra tiene por norma al Cielo, el Cielo tiene por norma al Dao, y el Dao tiene por norma a la espontaneidad.

El *Daodejing* representa una realidad dividida en cuatro niveles: el ser humano, la Tierra, el Cielo y el Dao. Estos cuatro reinos se describen como directa e intrínsecamente interconectados en una manera ascendente, cada nivel toma la referencia más cercana como su modelo, pero, en última instancia, todos se refieren a la espontaneidad del Dao. En este sentido, cada elemento interactúa, en primer lugar, con el contexto de referencia próximo, pero al final toma como paradigma general de interacción la espontaneidad.¹⁷ El comentario del mismo pasaje, por parte de *Heshang gong*, procede en la misma dirección:

人法地，人當法地安靜和柔也，種之得五穀，掘之得甘泉，勞而不怨也，有功而不置也。地法天，天澹泊不動，施而不求報，生長萬物，無所收取。天法道，道清靜不言，陰行精氣，萬物自成也。道法自然。道性自然，無所法也。¹⁸

La humanidad tiene por norma a la Tierra. La humanidad toma la paz y la tranquilidad, la armonía y la suavidad de la Tierra como modelo. Al sembrar obtiene los cinco cereales; al cavar obtiene manantiales dulces; trabaja sin quejarse y realiza sin proclamas.
La Tierra tiene por norma al Cielo. El Cielo es profundo, vasto

16 Wagner, *A Chinese Reading*, 199-200.

17 En este sentido, *ziran* no se tiene que entender en términos de quinto y siguiente reino después de los cuatro grandes. Como muestra Liu en su trabajo, la oración del capítulo 25 sigue una estructura coherente de sujeto-predicado-objeto, donde el verbo *fa* (法), “tener por norma”, se repite en todos los niveles. Según esta estructura, los cuatro objetos —Tierra, Cielo, Dao y *ziran*— son sustantivos. No obstante, *ziran* no es parte de los “cuatro grandes” que se mencionan y, por eso, no se puede entender como elemento aislado. Pero, si se piensan los cuatro como elementos interdependientes y conectados bajo el mismo paradigma de interrelación, *ziran* se convierte en el modelo funcional de estas interacciones. Véase: Liu, “Laozi’s Philosophy”, 172-184.

18 Wang, *Laozi Daodejing*, 96.

y no se mueve. Se pone en movimiento sin buscar recompensas; genera sin recibir nada. **El Cielo tiene por norma al Dao.** El Dao es puro y tranquilo y no habla; el yin mueve al qi esencial, y las diez mil cosas se completan. **El Dao tiene por norma a la espontaneidad.** La naturaleza del Dao es espontánea, no tiene nada [externo] para modelarse.

El comentario, por una parte, enfatiza y enmarca la relación intrínseca entre Dao y la espontaneidad, interpretando la segunda como modo natural (*xing* 性) propio del mismo. Es decir, la espontaneidad no se entiende como un elemento exterior al fundamento último de la realidad, sino como su naturaleza ontológica, como lo reafirma el comentario 48: “lo que se llama Dao es su espontaneidad”. 道謂之自然之道也。Por otro lado, enfatiza la interdependencia entre los diversos reinos, y la justifica desde un punto de vista cosmológico por medio de la introducción del concepto de *qi*. La presencia de la energía vital original del Dao en cada elemento cósmico justifica la extensión universal de su modelo, no solo desde un punto de vista normativo, sino a partir de un nivel cosmológico. Dao es ante todo el progenitor y el contenedor del mundo físico, como se ve en el comentario al capítulo 42:

道生一，道使所生者一也。一生二，一生陰與陽也。二生三，陰陽生和、清、濁三氣，分為天地人也。三生萬物。天地人共生萬物也，天施地化，人長養之也。¹⁹

El Dao genera el Uno. En principio, lo que el Dao generó fue el Uno. **El Uno genera el Dos.** El Uno generó yin y yang. **El Dos genera el Tres.** Yin y yang generaron el claro, el turbio y el armonioso, tres tipos de *qi*. Se dividieron en Cielo, Tierra y humanidad. **El Tres genera las diez mil cosas.** El Cielo, la Tierra y la humanidad juntos, generaron las diez mil cosas. El Cielo los puso en movimiento, la Tierra los transformó, y la humanidad los crió y los nutrió.

Los componentes y los reinos del cosmos son físicamente interdependientes porque comparten el elemento constitutivo en la

¹⁹ Wang, *Laozi Daodejing*, 168-169.

base de la formación de los seres. Es decir, aquella unidad, primer producto del Dao que, en plena correspondencia con una idea cosmológica común en la era Han, se reconoce como la energía vital que impregna todo el cosmos. El *qi* es el primer producto emanado de lo sin forma y sin nombre, reitera el primer capítulo:

無名，天地之始。無名者謂道，道無形，故不可名也。始者道本也，吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。有名，萬物之母。有名謂天地。天地有形位、[有]陰陽、有柔剛，是其有名也。萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子也。²⁰

El sin-nombre es el inicio del Cielo y la Tierra. El sin-nombre se refiere al Dao. El Dao es sin formas, por lo tanto, es innombrable. El inicio es la raíz del Dao, emite el *qi* y despliega transformaciones desde su vacuidad. Es el comienzo, raíz del Cielo y de la Tierra. **El nombrado es la madre de las diez mil cosas.** El nombrado se refiere a Cielo y Tierra. El Cielo y la Tierra tienen forma y posición, *yin* y *yang* son suaves y duros. Por lo tanto, son nombrados. La madre de las diez mil cosas significa que el *qi* dentro del Cielo y la Tierra genera las diez mil cosas y las ayuda a crecer hasta la madurez, como una madre criando a sus crías.

La energía vital no es solo el elemento constitutivo de los seres y de todo el cosmos, sino que también y, sobre todo, refleja la huella del Dao en cada ser. Precisamente porque cada elemento del cosmos está compuesto de *qi*, el modelo intrínseco del Dao puede ser imitado y encarnado:

一者，道始所生，太和之精氣也。故曰一布名於天下。天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平。²¹

La unidad es lo que el Dao produce en principio, y es la esencia de la energía vital de la Gran Armonía. Así se dice, la unidad despliega nombres en todo el mundo. El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable. Los nobles y los reyes lograron la unidad y trajeron el orden.

20 Wang, *Laozi Daodejing*, 1-2.

21 Wang, *Laozi Daodejing*, 34.

Además, esta energía vital corresponde también a la efectividad del Dao de nutrir y apoyar cada componente del sistema, por eso se define virtud. En el capítulo 51:

道生之。道生萬物。德畜之。德，一也。一主布氣而蓄養。物形之。一為萬物設形像也。勢成之。一為萬物作寒暑之勢以成之。²²

El Dao las genera. El Dao genera las diez mil cosas. **Su virtud las nutre.** La virtud es el Uno. El Uno dirige y disemina el qi para nutrirlos. **Las cosas las forman.** El Uno establece formas e imágenes para las diez mil cosas. **Las circunstancias las completan.** El Uno hizo las circunstancias de invierno y verano para completarlas.

El *Heshang gong* interpreta uno de los conceptos fundamentales del *Laozi, de*, como el poder vivificador que el Dao propaga en el mundo para su sustento y nutrición. Pero, en el discurso filosófico del comentario, el apoyar y alimentar a los seres es también y, sobre todo, proporcionar el modelo de acción y preservación. En este sentido, la virtud del Dao se entiende como la energía primordial y esencial que constituye cada elemento y que gobierna la interrelación e integridad del mundo. En cuanto a la emanación directa del Dao, y su esencia espontánea, sus productos siguen la huella de su generador, como se muestra en el capítulo 23:

此言物類相歸，同聲相應，同氣相求。雲從龍，風從虎，水流濕，火就燥，自然之類也。²³

Es por eso que se dice que las categorías de las cosas regresan mutuamente: los sonidos de la misma [categoría] resuenan entre sí; *qi* de la misma [categoría] se buscan entre sí. Las nubes siguen al dragón, los vientos siguen al tigre; las aguas fluyen en la humedad y el fuego en seco. Estas son las categorías de espontaneidad.

²² Wang, *Laozi Daodejing*, 196.

²³ Wang, *Laozi Daodejing*, 93.

Nuevamente, al comentar en el capítulo 64 sobre la oración “ayuda a la espontaneidad de las diez mil cosas”, se afirma: “enseña a las personas cómo regresar a sus orígenes y realización, por esto asiste y ayuda a la naturaleza espontánea de las diez mil cosas” 以輔萬物之自然。教人反本實者，欲以輔助萬物自然之性也。²⁴

La presencia del Dao en cada ser se explica por el comentario no solo en términos cosmológicos —a través de la emanación del *qi* primordial en la producción de seres— sino también desde el punto de vista metafísico. Es decir, por el hecho de que la naturaleza de cada ser refleja el modo de interacción y acción del Dao en cuanto a ser una parte integral de la misma estructura de la realidad. Sin embargo, es en el contexto humano que esta espontaneidad intrínseca, que dirige la naturaleza de los seres, asume en todos los aspectos la función de principio ético fundamental que regula las relaciones entre los individuos, entre el hombre y el mundo.

Se pueden reconocer al menos dos modelos diferentes que reflejan el principio de *ziran* en el texto: el trascendente, que corresponde a la naturaleza ontológica de Dao y su virtud; y el concreto e inferible, que se muestra por el mundo natural, sus ciclos y transformaciones. Ambos modelos representan las normas de referencia que el ser humano necesita imitar, o encarnar, para poder construir una humanidad y una sociedad duradera, pacífica y armoniosa.

El modelo espontáneo de Dao

El primer modelo se basa en la idea de que Dao promueve un sistema armónico y dinámico de correspondencias entre los reinos, el cual se caracteriza por la ausencia de predeterminación e intencionalidad. En este sentido, las relaciones son espontáneas porque se realizan de modo emergente, por sí mismas, y sin finalidades ni especificidades preconcebidas. Este modo básicamente coincide con el texto original; la contribución del comentario es justificar esta relación del mundo

²⁴ Wang, *Laozi Daodejing*, 253.

con el Dao desde un punto de vista cosmológico. Es decir, el *Heshang gong* quiere comunicar que la acción espontánea de Dao en el mundo sea más inteligible, y lo hace, sobre todo, mediante el uso de una cosmología definida basada en la energía vital *qi*. Esto, por un lado, explica físicamente por qué cada elemento del cosmos está conectado; y por otro, proporciona los modelos de referencia ideales para temas como la cultivación del individuo y la construcción de un estado estable y pacífico.

Desde el punto de vista cosmológico y metafísico, el texto describe Dao como omnipresente y transversal, el contenedor donde los elementos del cosmos adquieren forma, se desarrollan y se complementan. El capítulo 25:

有物混成，先天地生。謂道無形，混沌而成萬物，乃在天地之前。寂兮寥兮，獨立而不改，寂者，無音聲。寥者，空無形。獨立者，無匹雙。不改者，化有常。周行而不殆，道通行天地，無所不入，在陽不焦，託蔭不腐，無不貫穿，而不危怠也。 [...] 大曰逝，其為大，非若天常在上，非若地常在下，乃復逝去，無常處所也。²⁵

Había algo indefinido anterior al Cielo y la Tierra. Esto se dice del Dao sin forma que, a partir del caos primordial, precede al Cielo y la Tierra y completa las diez mil cosas. **Quieto y silencioso, solitario e inmutable.** Quieto es sin sonido; silencioso, vacío y sin forma; solitario es estar sin compañeros; inmutable, que sus transformaciones son constantes. **Circula por donde quiere sin nunca fenecer.** El Dao penetra y se mueve por todo el Cielo y la Tierra, no hay lugar donde no entre. Al residir en el *yang* no se quema, escondiéndose en el *yin* no se pudre; no hay nada que no penetre, pero nunca está en peligro. [...] **Grande significa lejano** su gran ser no es como el Cielo que reside constantemente arriba, ni como la Tierra que está constantemente abajo. En cambio, [el Dao] se va repetidamente sin tener un lugar constante de existencia.

²⁵ Wang, *Laozi Daodejing*, 95.

Dao, primero, precede cosmogónicamente y, por ende, produce el mundo natural (Cielo y Tierra). Segundo, penetra y rige su producto de manera transversal, no hay lugar donde no esté; tercero, en cuanto principio regente y generador, difiere sustancialmente de su emanación. De manera diferente del mundo natural, el Dao no es definible, es vago e indistinto, no tiene un hogar fijo, tal como lo reafirma el capítulo 21:

道之為物，唯恍唯忽。道之於萬物，獨恍忽往來，於其無所定也。
忽兮恍兮，其中有象；道唯忽恍無形，之中獨有萬物法象。²⁶

Dao como cosa, es vago e indistinto. El Dao en las diez mil cosas es vago e indistinto. Sus idas y venidas nunca están determinadas. ¡Qué indistinto y vago! En él se hallan las imágenes. Solo el Dao es vago, indistinto y sin formas. En medio de él se hallan los modelos y las imágenes de las diez mil cosas.

El Cielo y la Tierra se definen por sus formas, posiciones y funciones específicas. La diferencia sustancial entre Dao y el mundo natural no es solo cosmológica, sino sobre todo ontológica. La naturaleza de Dao, de hecho, es espontánea porque no está determinada; por otro lado, la del Cielo y de la Tierra está fija y determinada en sus respectivas posiciones y roles. Dao y la naturaleza difieren, desde el punto de vista ontológico, en primer lugar, respecto al carácter de espontaneidad que demarca sus constituciones. Mientras que el Dao es *ziran* porque es carente de definición de normas y direcciones predeterminadas; el mundo natural, por el contrario, en cuanto definido, solo puede experimentar un reflejo de esta espontaneidad.

Sin embargo, dado que el *Heshang gong* es un texto pragmático, pensado primero como manual de cultivación para el sabio soberano, esta diversidad sustancial se enfatiza principalmente en relación con el mundo humano.²⁷ Es dentro de estos parámetros que se puede ver el papel altamente normativo, práctico y concreto del Cielo, así como

26 Hay varias versiones de este pasaje, aquí se sigue la reconstrucción de Wang respaldada por el *Sibu congkan*. Wang, *Laozi Daodejing*, 86.

27 Sobre esta visión, véanse los trabajos de Robinet y Chan. En Robinet, *Historie du Taoisme*, 30; Alan Kam-leung Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu* (Albany: State University of New York Press, 1991).

el papel trascendente e ideal del Dao. Estas dos características se explican por las diferentes acepciones de *ziran* en los dos niveles.

Ziran como modelo de la naturaleza en el Heshang gong.

Anteriormente se observó que, desde un punto de vista cosmológico, *Heshang gong* ve el mundo natural como el producto directo de la virtud/energía vital del Dao. En este proceso cosmogónico, las dos fuerzas *yin* y *yang* se unen para formar el Cielo, la Tierra y el ser humano. Luego, se analizó como cada reino toma de modelo no solo al referente más cercano en el proceso cosmológico, sino también, en última instancia, a la esencia espontánea del Dao. Por lo tanto, el mundo natural gobernado por el Cielo y la Tierra, solo puede tomar el Dao, su virtud y su espontaneidad como referencia última. El capítulo 39 muestra esta relación:

天得一以清。地得一以寧。言天得一故能垂象清明。地得一以寧，言地得一故能安靜不動搖。[...]天無以清將恐裂，言天當有陰陽弛張，晝夜更用，不可但欲清明無已時，將恐分裂不為天。地無以寧將恐發，言地當有高下剛柔，節氣五行，不可但欲安靜無已時，將恐發泄不為地。²⁸

El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable. Esto indica que, debido a que el Cielo alcanzó la unidad fue capaz de administrar las constelaciones y brillar con claridad. Porque la Tierra alcanzó la unidad, fue capaz de estar calmada, y permanecer inamovible. [...] ***Si el Cielo no tuviera lo que lo hace nítido, se partiría;*** esto significa que el Cielo debe tener como función el *yin* y el *yang*, la tensión y la relajación, el día y la noche. No puede desear el brillo constante porque, haciendo eso, se dividiría y se rompería, y ya no sería el Cielo. ***Si la Tierra no tuviera lo que la hace quieta, se estremecería;*** esto significa que la Tierra debe tener la parte superior e inferior, la dura y la suave, los veinticuatro qi estacionales y las cinco fases. No puede desear ser incesantemente

²⁸ Wang, *Laozi Daodejing*, 154-155.

pacífica y tranquila porque de lo contrario explotaría, se secaría y ya no sería la Tierra.

La naturaleza se amolda al Dao o, en este caso, a su virtud. Gracias a esta relación directa, el Cielo puede contener las constelaciones y aclararse, y la Tierra puede permanecer en paz y tranquilidad. No obstante, el Cielo y la Tierra no pueden considerarse constantemente inmutables e indefinidas como su modelo de referencia. Ambos están determinados por leyes físicas que se ejemplifican por medio de los procesos de transformaciones y cambios que definen sus funciones esenciales.

En consonancia con su principio regente, el proceso natural también se describe como armonioso, dinámico e inclusivo. Por ejemplo, tomando una metáfora del *Laozi* 77, este modelo se compara con el arte del tiro con arco:

天之道，其猶張弓與。天道暗昧，舉物類以為喻也。高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。言張弓和調之，如是乃可用耳，夫抑高舉下，損強益弱，天之道也。天之道，損有餘而補不足。天道損有餘而益謙，常以中和為上。²⁹

El Dao del cielo se asemeja al arte del tiro con arco. El Dao del Cielo es oscuro y está oculto, por lo que este ejemplo se usa como metáfora. **La parte superior se baja y la parte inferior se eleva;** lo abundante disminuye y lo escaso aumenta. Esto significa que el tiro con arco armoniza y equilibra; esta es la única forma en que se puede usar. Baje el alto y suba el bajo, disminuya el fuerte y fortalezca al débil, este es el Dao del Cielo. **El Dao del Cielo disminuye lo excesivo y aumenta lo escaso.** El Dao del Cielo disminuye lo excesivo y aumenta lo modesto, y constantemente pone el equilibrio y la armonía como el [principio] supremo.

El Dao del Cielo, en su estado ideal actúa respetando el equilibrio y la armonía. Dado a que el objetivo final se enfoca en la preservación

²⁹ Wang, *Laozi Daodejing*, 295.

de la vida en el cosmos, los excesos y defectos, que ponen en peligro la vida de los seres, socavan la constancia de los ciclos naturales.

Pero, la naturaleza no es perfectamente constante y regular en sus ciclos. De hecho, el mundo se ve afectado por calamidades que desestabilizan su curso. Estas calamidades no son más que excesos y defectos que no pueden ser parte de la naturaleza constante, fluida y espontánea del Dao, más bien son parte del mundo de las formas y de los nombres. En plena consonancia con el pensamiento correlativo Han, que reconoce una relación íntima y moral entre el mundo humano y el de la naturaleza, el *Heshang gong* atribuye estas irregularidades a la intervención inarmónica del ser humano en el mundo. El comentario del capítulo 77 reitera que “el camino del hombre es opuesto al del Cielo, la gente común toma a los pobres para dar a los ricos, aprovecha a los débiles para fortalecer a los fuertes”. 人道則與天道反，世俗之人損貧以奉富，奪弱以益強也。³⁰

El comentario considera al ser humano como el primer responsable de una marcada y constante separación del mundo con el Dao y sus principios; esto es lo que produce no solo inestabilidad social y política, sino, ante todo, desarmonías cósmicas y naturales. Al estar directamente conectados, el mundo natural se ve afectado por las acciones del ser humano y reacciona en consecuencia, como se muestra en varios capítulos. Por ejemplo, en el capítulo 74 el Cielo se presenta como un juez con rasgos antropomorfos:

司殺者，謂天居高臨下，司察人過。天網恢恢，疏而不失也。[...] 天道至明，司殺有常，猶春生夏長，秋收冬藏，斗杓運移，以節度行之。人君欲代殺之，是猶拙夫代大匠斲木，勞而無功也。³¹

El maestro verdugo indica el Cielo. Reside en lo alto y observa las transgresiones de los hombres. La red del Cielo es vasta, pero nada escapa. [...] El Dao del Cielo es extremadamente claro, el maestro verdugo tiene su constancia. En primavera las cosas nacen, en

30 Wang, *Laozi Daodejing*, 295.

31 Wang, *Laozi Daodejing*, 286.

verano crecen, en otoño se cosechan y en invierno se guardan. Todo el tiempo, la cola de la Osa Mayor gira y mide su movimiento. Si el gobernante desea tomar el lugar de este verdugo, sería como un torpe que talla en lugar del maestro carpintero, y no logra nada con su esfuerzo.

Más allá de las características más o menos antropomórficas, lo que es importante subrayar en esta investigación es que la correspondencia directa entre el Cielo y el ser humano se desarrolla bilateralmente. Si, por un lado, las acciones humanas afectan directamente las cuestiones cósmicas, y por esta razón son juzgadas, recompensadas o castigadas; por el otro, el Cielo y la naturaleza se ofrecen como referencias claras y directas para las acciones correctas y morales de la humanidad. Este modelo inteligible se muestra en el mundo como un mecanismo que actúa de forma automática y espontánea, como se ve en el capítulo 32:³²

天地相合，以降甘露。侯王動作能與天相應和，天即降下甘露善瑞也。民莫之令而自均。天降甘露善瑞，則萬物莫有教令之者，皆自均調若一也。³³

Con la unión armoniosa del Cielo y la Tierra, el dulce rocío caerá y, sin una orden, el pueblo estará espontáneamente en equilibrio. Si las acciones de los nobles y reyes responden armoniosamente al Cielo, eso provocará el descenso de un dulce rocío y signos de buen augurio. Sin ningún comando, la gente estará espontáneamente en equilibrio. El Cielo traerá un dulce rocío y signos auspiciosos, y aunque no reciban enseñanzas ni órdenes, las diez mil cosas se equilibrarán y armonizarán espontáneamente con la unidad.

Aunque el mundo natural no ordena y no da lecciones de forma directa, presenta al ser humano un mecanismo perfecto y automático

32 Como observa Tadd, a pesar de que el Dao del Cielo puede tener algunas características antropomorfas, su función real se representa como mecánica, objetiva y automática. Véase Misha Andrew Tadd, "Alternatives to Monism and Dualism: Seeking Yang Substance with Yin Mode in Heshanggong's Commentary on the Daodejing" (tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Boston, 2013), 364-365.

33 Wang, Laozi Daodejing, 128.

donde los seres responden espontáneamente, como se afirma en el capítulo 73:

不言而善應。天不言，萬物自動以應時。不召而自來。天不呼召，萬物皆負陰而向陽。³⁴

No habla, pero es bueno para responder. El Cielo no habla, pero las diez mil cosas se mueven espontáneamente respondiendo en el momento correcto. **No convoca, pero [las cosas] vienen espontáneamente.** El Cielo no llama ni convoca, pero las diez mil cosas llevan a *yin* en sus espaldas y se dirigen hacia *yang*.

La clave para el funcionamiento perfecto del mundo natural es responder de manera espontánea y automática a las demandas morales del momento. Sin embargo, esta moral no se limita a las necesidades del ser humano, como parecen indicar los principios virtuosos de benevolencia y compasión. Esto no significa que estos valores sean rechazados a priori, lo cual se señala en el capítulo 67: “El Cielo socorre y ayuda a las personas buenas a través de la tendencia natural a la compasión y la benevolencia, de esta manera pueden protegerse y ayudarse a sí mismas” 天將救助善人，必與慈仁之性，使能自營助也。³⁵

Compasión y benevolencia son los medios que el Cielo le da al hombre para construir y mantener una sociedad armoniosa, pero no son los principios de referencia para lograr, en última instancia, esa paz y armonía universal duradera, objetivo último del sabio-soberano. Al representar este modelo natural visible y reconocible por el ser humano, el Cielo y la Tierra reflejan el principio de espontaneidad, el cual supera a la moral humana por su universalidad, inmediatez e imparcialidad. Sin embargo, incluso si el Cielo y la Tierra se modelan según este modo de acción e interacción, su acción no coincide perfectamente con la descrita en referencia al Dao. Mientras que el Dao actúa sin atarse a formas y funciones específicas, manteniendo el sentido literal de espontaneidad en su condición ontológica original, la naturaleza ejerce este principio dentro de ciertas normas constituidas

³⁴ Wang, *Laozi Daodejing*, 283.

³⁵ Wang, *Laozi Daodejing*, 261

por los movimientos, intercambios e interacciones entre las fuerzas *yin* y *yang*. Por eso, los ciclos de la naturaleza, aunque son espontáneos por actuar sin intenciones ni objetivos, no lo encarnan por completo porque se construyen por leyes determinadas.

Desde un punto de vista moral, a pesar de que la naturaleza no es benevolente ni justa en el sentido humanista del término, ella misma alimenta y soporta el sistema de manera desinteresada y sin excluir ningún elemento. En este sentido, la acción de la naturaleza se define éticamente conforme al principio de *ziran*.

La espontaneidad como modelo ético

Se ha observado como el *Heshang gong* presenta dos modelos que reflejan la espontaneidad para el ser humano: el inferible, directo e inmediato que se encuentra en el mundo natural; y el del Dao, alcanzable solo por medio del desarrollo de habilidades intuitivas (o espirituales) que permiten la superación de la individualidad y la encarnación de los principios últimos del cosmos.

En el primer nivel, el modelo inferible, el Cielo y la naturaleza representan e indican los principios morales que el hombre necesariamente debe seguir para restaurar la armonía y el equilibrio del imperio. En primer lugar, estos principios están inscritos en la naturaleza y en sus ciclos que incluyen a todos los seres, son constantes en su secuencia de cambios y transformaciones, y naturalmente tienden hacia el equilibrio. Aquí emerge el componente Huang-Lao del comentario, lo que Peerenboom llama naturalismo fundacional, es decir, un sistema donde la modalidad de acción del ser humano se basa, y toma como referencia, la vía normativamente superior del orden natural.³⁶ El ser humano observa la naturaleza y deriva las normas fundamentales para la sociedad. En este sentido, cuando *Laozi* 29 señala que “aquellos que quieren obtener el mundo actuando sobre él, yo veo que nunca lo conseguirán”, el dicho comentario reinterpreta el siguiente pasaje:

36 Véase Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China*.

欲為天下主也。而為之，欲以有為治民。吾見其不得已。我見其不得天道人心已明矣，天道惡煩濁，人心惡多欲。³⁷

Aquellos que quieren obtener el mundo significa gobernarlo. **Al actuar sobre ello**, quieren gobernar a las personas actuando sobre ellas. **Yo veo que nunca lo conseguirán**. Yo veo que nunca obtendrán el Dao del Cielo o el corazón humano. El Dao del Cielo odia la agitación y la confusión; el corazón humano odia los deseos en exceso.

La humanidad toma al mundo natural como la referencia más inmediata; así, “sirve al Cielo” (shitian 事天) en el sentido de que contribuye directamente a mantener el orden y la armonía. El ser humano, de hecho, como subraya el comentario en el capítulo 5, es el ser máspreciado, pero no tanto por su valor intrínseco, sino por su capacidad y poder desestabilizador del equilibrio natural. En sí mismo, el hombre es solo uno de los muchos seres del mundo que, como los perros o la paja (que se consumen), son útiles solo en el momento de su uso.

El Cielo y la Tierra ofrecen los medios para alimentar y apoyar la supervivencia y el desarrollo de la humanidad; pero, necesitan su contribución fundamental para ayudar al sistema. En este sentido, el comentario al capítulo 59 lee la afirmación “servir al Cielo” como: “usar” (yong 用); y sigue diciendo: “Utilizando el Dao del Cielo se siguen las cuatro estaciones”. 當用天道，順四時。Es solo mediante el uso apropiado del ejemplo de la naturaleza que los dos caminos — Cielo y humanidad— pueden finalmente coincidir y, de esta manera, el hombre contribuir al equilibrio y la estabilidad universal. En el capítulo 47:

天道與人道同，天人相通，精氣相貫。人君清淨，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁。吉兇利害，皆由於己。³⁸

El Dao del Cielo y el del ser humano, coinciden. El Cielo y el hombre están interconectados porque sus *qi* esenciales se interpenetran

³⁷ Wang, *Laozi Daodejing*, 118.

³⁸ Wang, *Laozi Daodejing*, 183.

mutuamente. Cuando el gobernante es puro y silencioso, el *qi* del Cielo es espontáneamente apropiado; cuando el gobernante excede los deseos, el *qi* del Cielo está preocupado y confundido. Suerte y mala suerte, beneficio y daño, todo se origina a partir de aquí.

De regreso al concepto de *ziran* expresado en el capítulo 5, se observa como el modelo principal a imitar por parte del sabio es la acción espontánea del Cielo y de la Tierra. Sin embargo, esta espontaneidad está limitada por funciones específicas. El Cielo es claro y brillante, y pone en movimiento el proceso natural; mientras que la Tierra es tranquila e inamovible, y comienza las transformaciones. La espontaneidad de las acciones de la naturaleza está enmarcada en ciertos modelos y reglas predecibles y conocibles por el hombre. En el capítulo 76 se afirma:

故堅強者死之徒，柔弱生之徒。以上二事觀之，知堅強者死，柔弱生也。 [...] 強大處下，柔弱處上。興物造功，大木處下，小物處上。天道抑強扶弱，自然之效。³⁹

Así, la rigidez y la fuerza son las compañeras de la muerte, y la flexibilidad y la debilidad son las compañeras de la vida. Observando los dos ejemplos arriba se entiende que aquellos que son rígidos y fuertes mueren, y aquellos flexibles y débiles viven. [...] **El grande y fuerte reside abajo, y el flexible y débil se pone arriba.** De esta manera las cosas prosperas logran su éxito. El gran albor reside abajo, y los seres pequeños arriba. El Dao del Cielo suprime a los fuertes y apoya a los débiles, esta es la eficacia de la espontaneidad.

Desde un punto de vista moral, la acción del Cielo y de la Tierra beneficia a nivel universal porque soporta el sistema *en toto* y, por eso, sobrepasa a los principios éticos parciales acuñados artificialmente en la sociedad, por ejemplo, la benevolencia y la compasión. Este modelo es evidente en cuanto a que funge de ejemplo directo para el ser humano, por medio de los cambios y transformaciones de los ciclos naturales como se muestra en el capítulo 9:

39 Wang, *Laozi Daodejing*, 293.

功成、名遂、身退，天之道。言人所為，功成事立，名跡稱遂，不退身避位，則遇於害，此乃天之常道也。譬如日中則移，月滿則虧，物盛則衰，樂極則哀。⁴⁰

Cuando los méritos se logran, la fama sigue y el cuerpo se retira: esto es el Dao del Cielo. Significa que cuando las acciones humanas consiguen éxito, sus nombres dejan huellas y la fama sigue. Si [en este momento] no se retiran, alejando otros encargos, encontrarán problemas. Esto es el Dao constante del Cielo. Como [muestra] el ejemplo del sol que se pone después de llegar al zenit, y de la luna que declina después de alcanzar su plenitud. Cuando los seres llegan a su florecimiento se debilitan; cuando la felicidad llega a su máximo, llega el dolor.

La naturaleza ofrece a los seres humanos los ejemplos correctos para construir y mantener una sociedad pacífica y armónica, que pueda beneficiar constantemente a todos sin dejar a nadie atrás. El mundo natural representa así el primer y concreto paradigma de orden constante que se presenta al ser humano, por eso es necesario servir según sus reglas. Un resumen de este modelo aparece en el capítulo 18:

此言天下太平不知仁，人盡無欲不知廉，各自潔己不知貞。大道之世，仁義沒，孝慈滅，猶日中盛明，眾星失光。⁴¹

Este capítulo explica que cuando en el mundo reside la Gran Paz, la benevolencia no se conoce. La gente no tiene deseos, por lo que se desconoce la frugalidad; todos son puros por sí mismos, por lo que se desconoce la castidad. En el tiempo del Gran Dao, benevolencia y justicia no están; piedad filial y amor parental se extinguen. Esto es como cuando el sol llega a la plenitud de su brillo del mediodía, las multitudes de estrellas pierden su fulgor.

El del Cielo y la Tierra, sin embargo, no es el único modelo. Como ya se dijo, el ejemplo último corresponde directamente al Dao y a

⁴⁰ Wang, *Laozi Daodejing*, 32.

⁴¹ Wang, *Laozi Daodejing*, 73.

su virtud. Esto no significa rechazar el orden natural, ya que, dada la interrelación de los reinos, el ser humano no puede pensar en acercarse al Dao sin seguir la naturaleza. El sabio es el que aprende a leer la naturaleza y su orden de equilibrio y armonía; además, modela su cuerpo y espíritu en línea con la espontaneidad del Dao. Este segundo nivel trasciende el mundo físico de formas y nombres, y se refiere a prácticas de cultivación holísticas que involucran el cuerpo y la mente, y persiguen el equilibrio de la energía vital por medio de la superación de las emociones y de los deseos. Por lo tanto, si el Cielo debe ser “servido” imitando su trabajo, el Dao debe ser cultivado individualmente en el propio cuerpo, como se indica en el capítulo 57 con la afirmación “Cultivo el Dao en mí y sirvo al Cielo” 我修道承天.

La relación entre el sabio y el Dao no es de imitación, y no puede serlo debido a la oscuridad e indeterminación del segundo. Pero, gracias al hecho de que su esencia espontánea está presente en cada ser, el hombre puede aprender y regresar a la raíz al hacerse uno mismo con el Dao. Es así que la tarea ideal y última del ser humano es convertirse él mismo en espontáneo, no simplemente integrarse e imitar a esta espontaneidad. Para lograr este objetivo, necesita pasar a través de un proceso de cultivación, emocional y físico, que lleva al practicante a superar las especificidades individuales y adquirir un estado sobrenatural de completa unión con el cosmos y sus principios.⁴² Aquí radica la máxima diferencia entre el sabio-soberano, cuya tarea es la mundana de reequilibrar la sociedad; y el sabio maestro de cultivación, u hombre perfecto (zhenren 真人), quien completa su tarea soterológica al encarnar (ti 體) la constancia del Dao.⁴³

En plena consonancia con los ideales de cultivación interior que se desarrollan en la era Han, el comentario identifica en el ideal de la

42 Como afirma Tadd, el *Heshang gong* muestra dos objetivos de cultivación: el primero, que quiere integrar el ser individual en el proceso espontáneo de la naturaleza; y el segundo, que quiere regresar al origen último de este proceso. Véase Tadd, *Alternatives to Monism and Dualism*, 221-227.

43 Hay varias fuentes, a partir del período Han, que dividen a los seres humanos en categorías según sus valores. Dentro de varios de estos textos es interesante notar que el sabio se diferencia de los hombres espirituales (shenren 神人), o verdaderos (zhenren 真人), por su relación con el mundo y su responsabilidad social. Algunos ejemplos se encuentran en el *Taiipingjing*, en el *Huangdi Neijing Suwen* capítulo 1, y el *Wenzi* capítulo 25, entre otros.

inmortalidad la última etapa de este proceso de identificación con la esencia del Dao. Sin embargo, aunque el texto no se detiene en la descripción directa de este nivel y de los personajes que lo han alcanzado, las referencias a un estado superior a la muerte son variadas. Por ejemplo, en el capítulo 16 se afirma:

歸根曰靜，靜謂根也。根安靜柔弱，謙卑處下，故不復死也。是謂復命。言安靜者是為復還性命，使不死也。⁴⁴

Retornar a su raíz se llama tranquilidad. La tranquilidad se define como la raíz. La raíz es pacífica y tranquila, suave y débil; siendo modesta se pone abajo, por eso no regresa a la muerte. **Esto significa regresar a la vida.** Se dice que quien es pacífico y tranquilo regresa de nuevo a la naturaleza y la vida, y por eso no muere.

El ser humano perfecto completa su proceso de regresión a la raíz última de las cosas, y al hacer esto obtiene la vida propia del Dao que, “longevo y sin muerte, sobrevive por generaciones y generaciones”. El sabio supera entonces el estado ordinario y natural donde “los diez mil seres viven y mueren después de su tiempo”.

Esta etapa/forma se logra cuando el practicante se supera a él mismo, su ser individual y su forma específica. Además, sobrepasa incluso el Cielo y la Tierra y obtiene la verdadera y última espontaneidad del Dao, como se indica en el capítulo 13:

及吾無身，吾何有患。使吾無有身體，得道自然，輕舉昇雲，出入無間，與道通神，當有何患。⁴⁵

¿Si no tuviera un cuerpo, que daño pudiera tener? Es propio porque no tengo un cuerpo que logro la espontaneidad del Dao. Me levanto ligeramente sobre las nubes, salgo y penetro en el espacio sin aberturas.⁴⁶ Me uno al Dao penetrando los espíritus, ¿cómo puedo sufrir daños?

44 Wang, *Laozi Daodejing*, 61.

45 Wang, *Laozi Daodejing*, 48.

46 Aquí la descripción de este estadio es muy parecida a la de los seres inmortales que se muestran en textos preimperiales como el *Zhuangzi* y el *Chuci*. Véase Michael, *In the Shadow of the Dao*, 123.

Del mismo modo que el Dao no está fijo ni predeterminado, ya que no tiene un cuerpo, el ser humano perfecto (trascendente o inmortal) trasciende su forma adquiriendo las habilidades del Dao y de su espontaneidad no determinada. Como ya no está sujeto al mundo natural y a sus leyes, el ser perfecto no conoce espacios cerrados, limitaciones y muerte.

A pesar de que el texto no aclara si esta etapa describe un estado ideal y metafórico, o si refleja una creencia ampliamente compartida en muchos textos del mismo período,⁴⁷ lo que es interesante subrayar aquí es, como —desde un punto de vista ético— la obra muestra un modelo alternativo y superior a lo natural, y este corresponde a la plena y completa realización de la espontaneidad, lo cual se muestra directamente en el capítulo 1:

同謂之玄，玄，天也。言有欲之人與無欲之人，同受氣於天也。玄之又玄，天中復有天也。[...] 能之天中復有天，稟氣有厚薄，除情去欲守中和，是謂知道要之門戶也。⁴⁸

Se llama Arcano. Lo Arcano es el Cielo. Se dice de la diferencia entre el ser humano con deseos, y él que no tiene; ambos reciben sus qi del Cielo. **Arcano y aún Arcano.** En medio del Cielo hay otro Cielo [...] él que sabe que en el Cielo hay otro Cielo, y recibe un *qi* abundante o escaso, si elimina las emociones y expulsa los deseos conserva el equilibrio y la armonía. Esto significa conocer la puerta de la esencia del Dao.

El punto central del comentario al capítulo 1 es que, además de la referencia natural, hay un elemento más profundo y oscuro, un Cielo dentro del Cielo mismo.⁴⁹ Este segundo Cielo corresponde al Dao mismo.

⁴⁷ La idea de inmortalidad como fin último y principal del proceso de cultivación, es uno de los aspectos principales de los movimientos religiosos daoístas. Por esto, no hay que sorprenderse si el mismo *Heshang gong* fue tomado como comentario de referencia principal al *Daodejing* dentro de estos círculos.

⁴⁸ Wang, *Laozi Daodejing*, 3.

⁴⁹ Es interesante notar como el tratado *Neiye* se exprese de manera muy parecida cuando afirma que el ser humano tiene dos niveles de corazón-mente. Probablemente el texto distingue el nivel físico de uno más profundo en relación con el Dao mismo: “en medio del corazón-mente hay otro corazón-mente”. Roth interpreta este pasaje como el desarrollo de una experiencia que define místicas de unidad directa con el Dao, libre de los límites del tiempo, del espacio y de los confines

El practicante que llega a conocer el nivel más profundo de la realidad, llega directamente a la puerta de la esencia del Dao, es decir, a la espontaneidad.

No está en el interés de este artículo exponer las diferentes técnicas de cultivación propuestas en el comentario, lo que es fundamental es ver la forma en la que el concepto de espontaneidad del Dao se presenta como modelo máximo para los humanos. Si la espontaneidad de la naturaleza se entiende, sobre todo, como la acción desinteresada que equilibra y armoniza el mundo, en el nivel de Dao, esta espontaneidad es literalmente así por sí misma, libre de cualquier determinación y especificación. Es decir, *ziran* no guía y no ofrece modelos concretos y directos a imitar para la construcción de un mundo y una sociedad armónica, sino que representa una actitud que lleva al practicante a interactuar con las cosas de manera inmediata. En este sentido, mientras que el modelo de la naturaleza se necesita conocer mediante la observación, el del Dao es prereflectivo y sobrepasa el conocimiento. En el capítulo 64 se afirma:

學不學，聖人學人所不能學。人學智詐，聖人學自然；人學治世，聖人學治身；守道真也。⁵⁰

Estudia lo que no se estudia. El sabio estudia lo que los seres humanos no pueden estudiar. Los hombres estudian la sabiduría y el engaño, mientras que el sabio estudia la espontaneidad. Los hombres estudian cómo ordenar el mundo, mientras que el sabio estudia cómo regular su cuerpo, eso es preservar el verdadero Dao.

Por medio de este conocimiento que va más allá del conocimiento, el sabio aprende cómo responder a las situaciones emergentes con la inmediatez y la resonancia de fenómenos como las sombras y los ecos. Esto se afirma en el capítulo 51: “el Dao y la unidad no ordenan ni reclutan las diez mil cosas, pero estas responden constantemente de manera espontánea como sombras y ecos”. 道一不命召萬物，而常自

humanos. Harold Roth, *Original Tao: Inward Training: Nei-yeh and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York: Columbia University Press, 1999), 117.

⁵⁰ Wang, *Laozi Daodejing*, 253.

然應之如影響。⁵¹ En este modelo, el hombre ya no está llamado solo a participar en la actividad de la naturaleza, sino que debe ir más allá de cada rasgo de su individualidad y peculiaridad, al entrar en una unión trascendente con el todo. Esto equivale a abandonar el ciclo natural de cambios y transformaciones, y juntarse con la constancia eterna del Dao. El ser humano perfecto trasciende los asuntos mundanos y llega directamente a la profundidad oscura e indeterminada del Dao. Lo anterior, superando a la naturaleza misma que marca el comienzo y el final de la existencia.

Desde el punto de vista de la ética, el ser humano perfecto alcanza un estado donde puede resonar y responder, como los ecos y las sombras, con los cambios y las transformaciones del mundo manifiesto y no manifiesto. En este modelo, la habilidad requerida no reside en conocer racional e intelectualmente las normas naturales que proporciona el mundo. Parafraseando las palabras de Karyn Lai, esta habilidad corresponde a lograr una sensibilidad prereflectiva que implica la aprehensión directa de los demás, antes de que la percepción de la situación haya sido nublada por nociones y normas preconcebidas.⁵² En este nivel, el sabio logra la capacidad de conocer el mundo sin salir de la puerta, y actúa antes que la situación se manifieste cortando el problema a la raíz (cap. 64).

El ser humano ideal percibe la acción correcta antes de que surja la situación, porque sabe qué hacer y preserva en sí mismo los ganglios oscuros y misteriosos que gobiernan el funcionamiento del mundo. Esta capacidad del sabio de responder y resonar con la situación antes de que surja, se muestra en el *Laozi* por medio de la teoría del *wuwei* que, en el comentario, se relaciona directamente con el concepto de espontaneidad. Esto se puede ver en el capítulo 1:

非常道。非自然長生之道也。常道當以無為養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道。⁵³

51 Wang, *Laozi Daodejing*, 196.

52 Lai, *Ziran and Wuwei in the Daodejing*, 336

53 Wang, *Laozi Daodejing Heshangong zhangju*, 1.

No es el Dao constante. No es el Dao de la espontaneidad y de la longevidad. El Dao constante simplemente emplea la acción sin intenciones en aras de nutrir los espíritus, y el no-compromiso para pacificar a la gente. Oculta su luz, oculta su brillo, erradica sus huellas, oculta su rectitud y, por lo tanto, no puede llamarse Dao.

La espontaneidad del Dao se ejemplifica mediante una modalidad de acción que no puede clasificarse como tal, porque no tiene intenciones y objetivos predeterminados. Por esta razón “no crea artificialmente, y se mueve siguiendo y afinándose” con el surgimiento de la situación. El sabio que preserva el Dao en sí mismo, por medio de la cultivación interior, aprende a responder de manera adecuada y espontánea a la necesidad de la situación que emerge en el momento. Por eso “se mueve siguiendo y afinándose sin atreverse a actuar creando, porque de esta manera se alejaría de la raíz”.⁵⁴ Estos son los que en el *Heshang gong* se definen como los seres de virtud superior:

上德不德，上德，謂太古無名號之君，德大無上，故言上德也。不德者，言其不以德教民，因循自然，養人性命，其德不見，故言不德也。 [...] 上德無為，謂法道安靜，無所施為也。⁵⁵

La virtud superior no es virtuosa, la “virtud superior” se refiere a los soberanos sin nombre de la Gran Antigüedad. Su virtud era tan grande que no tenían superiores, por eso se les llama “Virtud superior”. “No virtuoso” se les dice porque no empleaban la virtud para enseñar al pueblo. Seguían y se afinaban con la espontaneidad, y nutrían la naturaleza humana y la vida. Su virtud no se veía, y por eso se le decía no virtud. [...] **La virtud superior no actúa [intencionalmente]**. Esto significa que tiene por norma el Dao de la paz y tranquilidad sin forzar sus acciones.

Al no imponer nada preconcebido e intencional, libre de los lazos del cuerpo, de los deseos y emociones individuales, la acción del sabio

54 El *Heshang gong* entiende de manera negativa la acción creativa (zao 造) del ser humano. Esto se enmarca en la idea de que la espontaneidad del Dao ya ofrece su modelo hacia el cual responder. Crear algo nuevo equivale a salir de este modelo y seguir la propia individualidad y deseos. En este sentido la acción creativa es artificial porque va en contra de la espontaneidad natural.

55 Wang, *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju*, 147-148.

se vuelve maleable y flexible como la del agua o el infante, metáforas preferidas por el *Laozi*.⁵⁶ De esta manera, como establece el capítulo 29, el sabio practica la no acción y el mundo se transforma espontáneamente; gracias a la cultivación del Dao y al servir al Cielo, no hay nada que yo cambie o cree, y la gente se transforma por sí misma.

La espontaneidad del Dao es el modelo más alto de referencia, porque gracias a él todo el mundo puede beneficiarse sin la necesidad de distinciones —como demanda la benevolencia— e intenciones específicas —como lo requiere la justicia—. Además, su acción no está predeterminada ni condicionada, como el modelo de la naturaleza.⁵⁷ En este sentido, *ziran* se puede definir como un principio inclusivo, espontáneo y no determinado, como lo señala el capítulo 43:

吾見道無為而萬物自化成，是以知無為之有益於人也。[...] 法道無為，治身則有益精神，治國則有益萬民。⁵⁸

Observo que gracias a la no acción del Dao, las cosas se transforman y se complementan espontáneamente, por eso sé que la no acción beneficia a los seres humanos [...] Al tener por norma la acción sin intenciones del Dao, en cuanto a ordenar el cuerpo, los espíritus esenciales estarán beneficiados; al gobernar el estado, las diez mil personas lograrán sus provechos.

56 Las metáforas del agua y del infante emergen en varios capítulos del Laozi. Véanse, por ejemplo, los capítulos 8 y 78 sobre el agua; 10, 20 y 28 sobre el infante.

57 En cuanto a no condicionado por el sujeto y por las características específicas del individuo, la espontaneidad del Dao supera la de la naturaleza.

58 Wang, *Laozi Daodejing*, 173.

CONCLUSIONES

El comentario *Heshang gong* es parte de una tradición que lee el *Daodejing* y ve al daoísmo como un movimiento que se desarrolla en dos direcciones definidas y cercanas: la cultivación del individuo y la del Estado. Esta doble dirección se desarrolla dentro de una visión del mundo y del cosmos construido sobre la correlación entre micro y macro cosmos, donde el ser humano y las diez mil cosas de la naturaleza están en estrecha correspondencia. Esta conjunción fuertemente racional, estable y armoniosa, está determinada por una estructura oculta, misteriosa e indefinible: Dao. Como principio cosmológico y metafísico, Dao está en sí mismo más allá de las leyes y definiciones del mundo. Sin embargo, gobierna y determina las transformaciones y movimientos al proporcionar un modelo claro e inteligible. Si bien el mundo natural formado por el Cielo y la Tierra sigue este modelo de manera espontánea, es decir, sin intereses ni motivaciones específicas, el ser humano se distancia generalmente de esta estructura porque está nublado por los deseos y las motivaciones personales. En un mundo íntimamente relacionado, el alejamiento de los humanos de la estructura dominante del mundo provoca inestabilidad y falta de armonía en todo el cosmos. En este sentido, la tarea del ser humano es regresar a la raíz y restaurar su orden primordial.

Para cumplir con su tarea soteriológica, el hombre ideal debe pasar por un proceso de cultivo individual necesario, en aras de desarrollar esas habilidades que le permitan comprender y poner en práctica ese principio fundamental de espontaneidad identificada en el texto. Como se observó, el texto muestra dos niveles de este principio: lo inteligible de la naturaleza y lo trascendente del Dao. Mientras que el primero corresponde a un modelo inferible e imitable, ya que se puede encontrar en el mundo natural; el segundo corresponde a la esencia última y misteriosa que rige los movimientos y transformaciones de la realidad. En cuanto a oscuro y arcano, este principio no puede ser imitado, sino que debe ser cultivado internamente por el ser humano. En cuanto a producto del Dao, el hombre ya contiene este principio en su naturaleza intrínseca; por lo tanto, su tarea será la de desvelar sus raíces espontáneas que lo unen de forma directa al mundo y realizar plenamente esta unión.

BIBLIOGRAFÍA

Bokenkamp, Stephen. *Early Daoist Scriptures*. Los Ángeles: University of California Press, 1997.

Callisto, Searle. “The Hermeneutics of Contentious Imagery: What Exactly the Zhuangzi Has to Say about the Straw Dogs in the Laozi”. *Religions* 10, n.o 6 (2019): 359-369.

Chan, Alan Kam-leung. “The Essential Meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and ‘Laozi Learning’ in Early Han China”. *Monumenta Serica* 46, (1998):105-127.

Chan, Alan Kam-leung. *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Cheng, Chung-ying. “On the environmental ethics of the Tao and the Ch’i”. *Environmental Ethics* 8, (1986): 351-370.

Costantini, Filippo. *El Dao de la sabiduría: Análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing*. Editorial de la Sede del Pacífico, 2020.

Hall, David y Ames Roger. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University, 1987.

Hendrischke, Bárbara. *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley and Los Ángeles: University of California Press, 2006.

Lai, Karyn. “Ziran and Wuwei in the Daodejing: An Ethical Assessment”. *Dao: Journal of Comparative Philosophy* 6, (2007): 325-337.

Lai, Karyn. “Daoism and Confucianism”. En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Li, Chenyang. *The Confucian Philosophy of Harmony*. London and New York: Routledge, 2014.

Liu, Xiaogan. "Laozi's Philosophy: Textual and Conceptual Analyses". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Michael, Thomas. *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*. Albany: State University of New York Press, 2015.

Moeller, Hang-Georg. *The Philosophy of the Daodejing*. New York: Columbia University Press, 2006.

Peerenboom, Ralph. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Perkins, Franklin. *Heaven and Earth are not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*. Indiana: Bloomington, 2014.

Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of Religion*. Traducido por Phyllis Brooks. Redwood City, CA: Stanford University Press, 1997.

Robinet, Isabelle. *Historie du Taoisme. Des origins au xiv siècle*. París: Cerf, 1981.

Roth, Harold. *Original Tao: Inward Training: Nei-yeh and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.

Schipper, Kristofer. *The Taoist Body*. Traducido por Karen Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

Schwartz, Benjamin. *The Word of Thought an Ancient China*. Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1985.

Seidel, Anne. "Taoism: The Unofficial High Religion of China". *Taoist Resources* 7, n.o 2 (1997): 39-72.

Tadd, Misha Andrew. *Alternatives to Monism and Dualism: Seeking Yang Substance with Yin Mode in Heshanggong's Commentary on the Daodejing*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Boston, 2013.

Wagner, Rudolf. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Wagner, Rudolf. *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Wang, Ka. *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju*. Beijing: Zhonghua shuju, 2017.

“CUANDO LA MIRADA ES AMPLIA NO HAY CONFUSIÓN”

LAS ESCRITURAS BUDISTAS Y EL ACERVO TEXTUAL CHINO EN EL *MOUZI LI HUO LUN* 牟子理惑論

Andreas Janousch

Universidad Autónoma de Madrid

INTRODUCCIÓN

La llegada del budismo a China es un acontecimiento de extraordinarias consecuencias para la historia de este país, y a cuya formidable transcendencia no siempre se le da el lugar que merece. Desde que esta religión apareció en China durante el siglo I e.c., el budismo llegó a extenderse a todo el territorio de lo que es hoy la República Popular China, penetró en todos y cada uno de los estamentos de la sociedad imperial, lo cual afectó los ámbitos culturales, por ejemplo, las artes, la literatura, el pensamiento, la filosofía y hasta la economía.¹ A pesar de su extensa historia en China y de su arraigada presencia en la sociedad, sorprende la frecuencia con la que el budismo era denunciado, tanto a lo largo de la historia china imperial como durante el siglo XX, como un sistema religioso y filosófico ajeno a la tradición china anterior a su llegada o como una imposición extranjera.²

Este capítulo no abarca ni una ínfima parte de cuánto el budismo y su rica complejidad representaron en la historia de China, ni siquiera en el ámbito del pensamiento. El texto se centra en los primeros siglos de la llegada del budismo a China, cuando todavía no existía un

1 A pesar de haber sido publicada hace ya más de medio siglo, Eric Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* 3.a ed. (Leiden: Brill, 2007), es la referencia imprescindible en una lengua occidental para la historia de la introducción del budismo en China hasta el siglo V.

2 Kenneth Ch'en, *Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), 3-13, recoge algunos de estos debates del siglo XX en su introducción.

modelo estable y consensuado que permitiera asignar a la nueva fe su lugar dentro del ámbito cultural del momento. En otras palabras, se hará una reflexión sobre el complejo proceso de aculturación del budismo en el seno de la sociedad y la cultura chinas, antes de implantarse la noción de que existían Tres Doctrinas (*sanjiao* 三教), hasta cierto punto equiparables, en tanto que *jiao*, “doctrinas” o “religiones”, para argumentar que esta misma estructura conceptual situaba al budismo junto a las otras dos doctrinas/religiones —el confucianismo (*rujiao* 儒教) y el taoísmo religioso (*daojiao* 道教)—, fue uno de los resultados de este mismo proceso de aculturación.³

Desde finales del siglo IV hasta el siglo X, la comunidad monástica budista mantuvo una prolongada lucha contra sucesivas dinastías para defender su independencia institucional frente al control estatal. A la larga, esta lucha no fue exitosa,⁴ pero durante la Edad Media china,⁵ la comunidad budista disfrutó de una fortaleza institucional y de una significativa presencia en la sociedad fomentadas por el pródigo patrocinio de emperadores y de la élite. Sin embargo, el lento proceso de inserción del budismo en el mapa chino fue acompañado por polémicas entre detractores y defensores de la fe extranjera. A partir de finales del siglo IV, se desarrolló un nuevo género de texto que a finales del siglo VI y durante el siglo VII alcanza su auge. Este género se caracteriza como “apologético”, ya que la mayoría de los documentos fruto de dichos debates fueron transmitidos por los defensores del budismo.

3 Andreas Janousch, “La religión china en el espejo de Occidente”, *Gerónimo de Uztariz* 25, (2009): 67-86, sobre el problema de la equiparación de *jiao* con religión.

4 La comunidad budista sufrió cuatro grandes persecuciones: en 446-453 durante la dinastía Wei del Norte (386-534), en 574-577 durante el reinado de los Zhou del Norte (557-581), en 845-846 bajo la dinastía Tang (618-906) y por último en 955 durante la dinastía Zhou Posterior (951-960); para una historia general del budismo en China, véase Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964). Sobre el desarrollo de la relación entre la comunidad budista y el Estado, Antonello Palumbo, “Exemption Not Granted: The Confrontation between Buddhism and the Chinese State in Late Antiquity and the ‘First Great Divergence’ between China and Western Eurasia”, *Medieval Worlds* 6, (2017): 118-55.

5 El período medieval está normalmente dividido en la Alta Edad Media, que abarca los siglos II hasta el principio del siglo VII, y la Baja Edad Media que corresponde con la dinastía Tang (siglos VII hasta principio del siglo X). Entre los historiadores de habla inglesa del también llamado Período de Desunión o de las Seis Dinastías, el término “Early Medieval China” es bastante aceptado, aunque existe un relevante debate respecto a la idoneidad de aplicar el concepto “medieval” a China; véase bibliografía.

La historia de estos debates ha sido estudiada sobre todo desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento anticlerical en China, a partir de la problemática de las relaciones entre la institución religiosa de la comunidad monacal y el Estado, enfocado en ciertos temas doctrinales, o con la mirada puesta en el enfrentamiento doctrinal entre las dos grandes religiones institucionales salvíficas que se desarrollaban simultáneamente, el budismo y el taoísmo.⁶ La relación entre monacato y monarquía se abordaba en relación con ciertos problemas de la etiqueta y del ritual. La pregunta de si era verdaderamente aceptable que los monjes disfrutaran del privilegio de no inclinarse ante el emperador, como cualquier otro sujeto del imperio, era un frente abierto sobre el cual se debatía, instigados por los críticos del monacato entre los siglos III y VII.⁷ Muchas de estas agrias polémicas servían para explorar hasta qué punto las nuevas prácticas y creencias podían conciliarse con la tradición. En este capítulo solamente se hará referencia a uno de los debates, al *Mouzi li huo lun* 牟子理惑論 (*Maestro Mou resuelve las confusiones*), para explorar una pregunta, hasta ahora poco investigada: ¿hasta qué punto los *sūtras* budistas, en la medida que son un tipo de escritura sagrada (*jing* 經), son equiparables, o incluso superiores, a los Clásicos de la tradición autóctona?⁸ Al tratar este aspecto del debate se

6 “In the Defense of Faith’ Anti-clericalism and Buddhist Apologetic in the Fourth and Early Fifth Century”, el quinto capítulo de Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 254-285, fue la publicación pionera en una lengua occidental. Zürcher distingue conceptualmente estos debates de las controversias sobre la llamada teoría de “conversión de los bárbaros” (*huahu* 化胡), Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 288-320. La idea de que los “bárbaros” indios fueron convertidos por Laozi mismo asumiendo la apariencia del Buda, era la forma bajo la cual se desarrollaba la controversia entre el naciente taoísmo religioso y el budismo. Véase en este contexto, Kenneth Ch’en, “Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-ch’ao”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15, n.º 1-2 (1952): 166-192; Sylvie Hureau, “L’apparition de thèmes anticléricaux dans la polémique anti-bouddhique médiévale”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 24, (2002): 17-29; Thomas Jülch, “In Defense of the Sangha: The Buddhist Apologetic Mission of the Early Tang Monk Falin”, en *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship between the Buddhist Sangha and the State in Chinese History*, ed. por Thomas Jülch (Leiden: Brill, 2016), 18-93.

7 Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 160-163, 231-238; Leon Hurvitz, “‘Render unto Caesar’ in Early Chinese Buddhism: Hui-yüan’s Treatise on the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette”, *Sino-Indian Studies* 5, n.º 3-4 (1957): 80-114; Mario Poceski, “Evolving Relationship between the Buddhist Monastic Order and the Imperial States of Medieval China”, *Medieval Worlds* 6, (2017): 40-60.

8 Roger J. Corless, “The Meaning of *Ching* (*Sūtra*?) in Buddhist Chinese”, *Journal of Chinese Philosophy* 3, n.º 1 (1975): 67-72. A lo largo del trabajo se evitará la traducción de *jing* como *sūtra* cuando este término se refiere a los textos budistas. Se evita la palabra sánscrita para enfatizar el hecho de que la palabra *jing*, para un lector chino coetáneo, carece de este aspecto “extraño” que pueda tener la palabra extranjera *sūtra* para otros lectores. Cuando los traductores de los textos budistas llamaron *jing* a los *sūtras*, se apropiaron conscientemente de este concepto. Se debería traducir *jing* siempre con la palabra

observará la paulatina emergencia de una estructura conceptual para las Tres Doctrinas.

EL MOUZI LI HUO LUN COMO DEBATE MÁS ANTIGUO

Muchos aspectos de estos debates evolucionaron a lo largo de casi tres o cuatro siglos, aunque fue durante el siglo VI cuando se produjo un punto de inflexión fundamental en la literatura apologética. Este hito, que supone un antes y un después, lo marca una recopilación a principios del siglo VI en la cual el monje erudito Sengyou 僧祐 (445-518) recogió los debates que tuvieron lugar previamente. Es el llamado Hongming ji 弘明記 (Colección para la propagación y clarificación [del budismo]).⁹ Esta compilación no solamente es la fuente más importante, gracias a la cual se han transmitido hasta la actualidad la mayoría de los debates de la primera fase, sino que en sí misma fue instrumental para cambiar el carácter de estos. Sengyou fue el ideólogo del primer gran patrocinador imperial de la comunidad budista en la historia china, el emperador Wu, de la dinastía Liang 梁武帝 (r. 502-549), y, el Hongming ji, junto con otras de las compilaciones de Sengyou y de sus discípulos, ayudó a convertir estos debates —que se habían desarrollado en círculos semiprivados entre miembros de la élite aristocrática— en un asunto público, en un debate cuyo escenario era ya la corte imperial.¹⁰ Este desplazamiento del lugar del debate coincidió con una sutil reorganización de su contenido. Inicialmente, el foco de la problemática residía en la compatibilidad del budismo con las tradiciones clásicas chinas, con los ritos y la etiqueta de la corte, así como las costumbres sociales. Sin embargo, a partir del siglo VI lo que estaba en juego era más trascendental para el Estado: la búsqueda de una nueva doctrina superior que ofreciera fundamentos sólidos para la

“Clásicos”, pero para evitar confusiones se emplea “escrituras” cuando a los textos budistas se hace referencia y “Clásicos” en el caso de los textos autóctonos chinos.

9 Una traducción completa se encuentra en *The Collection for the Propagation and Clarification of Buddhism*, comp. por Sengyou, trad. por Harumi Hirano Ziegler (Moraga, CA: BDK America, 2015 y 2017). Para un estudio, véase, Helwig Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976).

10 Sobre las políticas de las compilaciones bajo el patronazgo del emperador Wu, véase, Andreas Janousch, “Liang Wudi”, en *Brill’s Encyclopedia of Buddhism* vol. 2, ed. por Jonathan Silk, Richard Bowring, Vincent Eltschinger y Michael Radich (Leiden: Brill, 2019), 692-693. Sobre este cambio de carácter de los debates, véase, Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), 21.

reunificación de un imperio que en aquel entonces llevaba fragmentado casi trescientos años.

Entonces, si hasta el siglo VI fueron miembros de la élite aristocrática los que polemizaron por medio del intercambio de cartas, desde el siglo VI en adelante y, sobre todo, durante la dinastía Tang (618-906), fueron ministros de las “religiones” —monjes, sacerdotes taoístas y funcionarios del Estado— quienes contendieron personalmente, en debates ritualizados, en los cuales expusieron sus argumentos de manera oral y en presencia del emperador. Los textos que se obtienen de este segundo período ya no son comunicaciones epistolares entre dos personas como antes, sino recopilaciones de dichos debates redactadas posteriormente para ser entregadas al emperador. Estos textos retomaron los argumentos que se emplearon en aquellos debates, y los ampliaron y fundamentaron en pasajes textuales de escrituras, precedentes y otros textos autorizados hasta que se convirtieron en verdaderas obras enciclopédicas que abarcaron la totalidad de la historia de los debates.¹¹

Es importante hacer hincapié en esta diferencia, ya que los conocimientos sobre los debates de la primera fase tienen su origen en las colecciones de la segunda fase. Esto significa que los debates han sido transmitidos ajenos a su contexto original y enmarcados, por medio de la compilación, en un nuevo contexto. Este nuevo contexto comprende la

11 Los debates de este segundo período están mejor documentados y, por lo tanto, son objeto de estudios. Las publicaciones de referencia son las siguientes: Kohn, *Laughing at the Tao*, que ofrece una traducción del *Xiaodao lun* 笑道論 de Zhen Luan 甄鸞 (fl. 535-570), presentado al trono en 570, durante la dinastía Zhou del Norte (557-581). En su introducción la autora contextualiza este importante debate en la historia de los enfrentamientos entre budistas y taoístas. Además, Catherine Despeux, “La culture lettrée au service d’un plaidoyer pour le bouddhisme: Le ‘Traité de deux doctrines’ (‘Erijiao lun’) de Dao’an”, en *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, ed. por Catherine Despeux (Paris, Louvain: Éditions Peeters, 2002), 145-227, hace lo mismo para el Erjiao lun 二教論 (*Ensayo sobre las Dos Doctrinas*) del monje budista, Dao’an 道安 (fl. 569). Este tratado fue presentado al emperador Wu de la dinastía Zhou del Norte (r. 561-578) en 569 en el contexto de los mismos debates que tuvieron lugar en la corte. Estos debates acontecieron previo a la segunda gran persecución del budismo (574-577). Para los debates durante la dinastía Tang, véase, Arthur F. Wright, “Fu I and the Rejection of Buddhism”, *Journal of the History of Ideas* 12, n.º 1 (1951): 33-47; Friederike Assandri, *Dispute zwischen Daoisten und Buddhisten im Fo Dao lunheng* 佛道論衡 *des Daoxuan* 道宣 (596-667) (Gossenberg: Ostasien Verlag, 2015); Thomas Jülch, *Die apologetischen Schriften des buddhistischen Tang-Mönchs Falin* (München: Utz Verlag, 2011); Jülch, *Bodhisattva der Apologetik: die Mission des buddhistischen Tang-Mönchs Falin* (München: Utz Verlag, 2013). Un resumen de ciertos aspectos en inglés se encuentra en Jülch, “In Defense of the Saṃgha”.

esfera textual tanto como la social, política o institucional. Con “textual” se refiere a que cuando los textos de los anteriores debates aparecen juntos —como ocurre por ejemplo en el *Hongming ji*—, a cada texto se le asigna un lugar dentro de la tradición que la misma compilación, retrospectivamente, intenta crear. Por consiguiente, se corre el peligro de proyectar la situación de los siglos posteriores sobre estos textos de la fase inicial, y de olvidarse de lo que Stephen Bokenkamp afirma en relación con un corpus de textos religiosos diferente, pero relevante, que los escritores con sus textos no responden de “manera vaga y sin mediar con su entorno social, sino muy concreta y precisamente a las cuestiones, retos y preocupaciones que les planteaba el público lector al que se dirigen con estos”.¹² Entonces, lo que se propone en este capítulo es la lectura de uno de los debates desde su contexto coetáneo, con el fin de argumentar que el sistema de la división del mundo intelectual-religioso en Tres Doctrinas (religiones), no fue una realidad factual desde el principio de los debates, sino que los debates mismos fueron el espacio intelectual en el cual esta novedosa organización y estructuración tripartita del mundo textual fue explorada y conceptualizada.

El debate apologético que se analizará es el texto que aparece en primer lugar dentro de la compilación del *Hongming ji*, y, por ser el primero y por las indicaciones proporcionadas en la introducción al texto, se sabe que fue considerado por Sengyou y sus contemporáneos como el más antiguo en su género. El *Mouzi li huo lun* es un diálogo ficticio entre el Maestro Mou y un crítico del budismo. El texto está dividido en un prefacio autobiográfico, seguido de treinta y siete secciones de diálogo, cada una sobre una crítica o pregunta que plantea el interlocutor del Maestro *Mou*.¹³ Concluye la obra en un epílogo en el que el crítico admite la superioridad de la nueva fe y decide convertirse.¹⁴

12 Stephen Bokenkamp, “Imagining Community: Family Values and Morality in the Lingbao Scripture”, en *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, ed. por Alan K. L. Chan y Yuet-Keung Lo (Albany, NY: State University of New York Press, 2010), 205.

13 Como se observará en las partes del prefacio que se traducen más abajo, el texto del *Mouzi* no es una transcripción de un enfrentamiento real, sino que fue construido cuidadosamente por el autor para exponer sus argumentos a favor del budismo. A pesar de esta calidad como debate imaginado, cabe dentro de este género textual.

14 Un resumen de la estructura del texto se encuentra en el Apéndice. El texto usado para las traducciones es la edición del *Hongming ji* en el *Tripitaka (sanzang 三藏)* coreano, en T.52.2102.1b1-7a22. Hay varias traducciones completas del texto que se han consultado para las traducciones al español: al francés, la más antigua de todas, Paul Pelliot (trad.), “Meou-tseu ou

Este diálogo apologético fue supuestamente escrito hacia el final del segundo siglo e.c., en el extremo sur del imperio Han, pero hay dudas sobre la autenticidad de las afirmaciones que hace el presunto autor en su prefacio acerca de las circunstancias de su composición, a saber, el momento, el lugar de su redacción y la identidad del autor. Los argumentos de los historiadores que han arrojado estas dudas se fundan principalmente en cuatro observaciones: en primer lugar, la fecha parece muy precoz, ya que el *Mouzi* se adelanta a los siguientes debates en casi 150 años. Además, no hay constancia de su existencia en otras fuentes, porque no se lo cita en otros libros, hasta que aparece por primera vez incluido en una compilación hecha en los años 466-470, casi doscientos años después de su supuesta composición.¹⁵ En segundo lugar, el presunto lugar de su composición, Jiaozhi 交趾, situado en lo que hoy es la zona alrededor de la moderna capital de Vietnam, Hanói, no parece verosímil, dada su situación periférica en el imperio chino. En tercer lugar, razones estilísticas y, por último, algunos pasajes parecen tener su origen en textos del canon budista que fueron traducidos al chino en un período posterior.¹⁶

Aceptar una fecha temprana para el *Mouzi li huo lun* significaría poner en duda partes de la narración tradicional generada en torno a la entrada del budismo en China, la cual, desde sus orígenes en las fuentes históricas, sugiere una transmisión mediada por centros

les doutes levés”, *T’oung-pao* 13, (1920): 255-433, y, más reciente, Béatrice L’Haridon, *Meou-tseu: dialogues pour dissiper la confusion* 牟子理惑論 (París: Les Belles Lettres, 2017); al inglés, John P. Keenan, *How Master Mou Removes Our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), y, como parte de la traducción completa del *Hongming ji*, Harumi Hirano Ziegler (trad.), “Mouzi’s [Discourse on] the Elucidation of Delusions (Lihuolun), or the Exposition by Mouzi Bo, Governor of Cangwu Prefecture”, en *The Collection for the Propagation and Clarification of Buddhism* vol. 1 (Moraga, CA: BDK America, 2015), 3-36.

- 15 El *Falun* 法論 (*Debates sobre el dharma*), fue compilado entre 466 y 470 durante la dinastía Liu-Song (420-479) por Lu Cheng 陸澄 (425-494) para el emperador Ming 宋明帝 (r. 466-472). Solamente ha quedado el índice de los textos recogidos en esta compilación, que Sengyou recogió en su catálogo, el *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (*Colección de notas sobre la traducción del Tripitaka*), T.2145.55.82c29-83a1.
- 16 Un resumen de los principales argumentos se encuentra en Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 13-15 y L’Haridon, *Meou-tseu*, 50-52. Entonces, hay tres opiniones sobre posibles fechas de composición: primero, la de aquellos, como Paul Pelliot, Henri Maspero, Hu Shi 胡適 y Tang Yongtong 湯用彤, que aceptaron la fecha original del *Mouzi*; segundo, la de aquellos, como Fukui Kōjun 福井康順 —que dedicó el estudio más detallado al texto— que sugirieron como posible fecha la mitad del siglo III; y tercero, la de aquellos como Liang Qichao 梁啟超, Tokiwa Daijō 常盤大定 y Eric Zürcher, que sospecharon que era una falsificación hecha durante la primera mitad del siglo V.

político-culturales de la época, la corte imperial o de algunas de las casas principescas de la casa imperial. El *Mouzi* mismo transmite en su diálogo 21 el famoso sueño del emperador Ming de la dinastía Han 漢明帝 (r. 58-75) en el que la “misión” del budismo en China se inicia en la corte imperial mediante una intervención milagrosa que revelaría la figura del Buda al mismo emperador.¹⁷ En su prefacio al *Mouzi*, el autor parece tener en cuenta este relato tradicional de transmisión que prima al centro, a la capital, y deja a la periferia un simple papel de receptor de influencias emitidas desde ese centro político-civilizador; muy específicamente, cuando dice que Jiaozhi fue en aquel momento un refugio para quienes buscaban un lugar seguro al escapar del caos y de la destrucción en el centro político y cultural de China, situado en los alrededores del Río Amarillo, a causa de guerras intestinas tras el colapso del poder central de la casa imperial Han.¹⁸

Frente a estas razones que parecen apuntar al *Mouzi li huo lun* como una falsificación, varios historiadores han señalado que el norte de Vietnam pudo haberse adelantado a otras partes de China en lo que concierne al proceso de introducción del budismo, quizás por los lazos marítimos que tenía esta zona con la India, y por el comercio entre ambos que fue activo desde un período temprano. Esta conexión puede ser una de las razones por la que la zona contaba con una presencia significativa budista, y con un conocimiento del budismo superior en esos momentos, al que se tenía en el centro del imperio. Además, el hecho de tener su origen en el extremo sur del imperio puede ser la razón por la que este texto llegó a ser conocido tan tarde en la zona metropolitana de Jiankang, la capital de las llamadas dinastías del sur, donde se incluyó por primera vez, en el siglo V.

17 Las fuentes de este relato, el *Mouzi li huo lun*, entre ellas, han sido analizadas en Henri Maspero, “Le songe et l’ambassade de l’empereur Ming: étude critique des sources”, *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* 10, n.º 1 (1901): 95-130. Para un análisis más reciente de diferentes elementos de la narración tradicional de la “entrada” del budismo, el sueño del emperador Ming entre ellos, véase Robert Ford Campany, “Buddhism Enters China’ in Early Medieval China”, en *Old Society, New Belief. Religious Transformation of China and Rome, ca. 1st-6th Centuries*, ed. por Mu-chou Poo, H.A. Drake y Lisa Raphals (New York: Oxford University Press, 2017), 13-34.

18 Sobre Jiaozhi, también llamado Jiaozhou 交州, véase, L’Haridon, *Meou-tseu*, 30-37

Sin embargo, la pregunta de la autenticidad del *Mouzi li huo lun* no se podrá resolver hasta que no se encuentren nuevos textos u otros materiales arqueológicos que proporcionen nuevas pruebas concluyentes. Pero las dudas sobre la antigüedad de este texto afectan solo tangencialmente el argumento propuesto. Aunque no se puedan ofrecer pruebas para fijar una datación absoluta de su composición, este diálogo parte de supuestos que pertenecen y subyacen al imaginario Han.

UNA O TRES ESFERAS TEXTUALES

Béatrice L'Haridon, que recientemente ha traducido el *Mouzi li huo lun* al francés, atribuye a este texto una naturaleza híbrida a diferencia de los debates sobre las Tres Doctrinas que se desarrollaron más tarde, en la Alta Edad Media.¹⁹ Como se explicó, es típico de este género, durante la primera fase de su desarrollo antes del siglo VI, que no sean los representantes clericales de religiones institucionales quienes polemicien, echando mano de sus respectivos cánones, y pretendan desacreditar, ridiculizar y criticar textos de sus oponentes. Muy lejos de esto, durante esta primera fase, miembros de una élite letrada intentan negociar, cara a cara, si el budismo tiene cabida dentro de su universo de conocimientos, prácticas y costumbres. Por lo tanto, se puede argumentar que el *Mouzi* como texto no es tanto un tratado apologético, sino un intento dialogado de instalar los postulados del budismo y de sus prácticas e instituciones dentro del marco de referencias culturales del que disponían los miembros de esta élite educada.²⁰ A continuación, cabe identificar en el *Mouzi li huo lun* la presencia de dicho marco de referencias culturales. Se halla en la noción de que China, en esa época, es un sistema textual único, y en nada se parece al sistema en el que se desarrollarán los debates que tendrán lugar durante el siglo VI en

19 L'Haridon, *Meou-tseu*, 20-26.

20 El argumento de que el *Mouzi* no es una “apología de las enseñanzas doctrinales budistas”, sino un “argumento hermenéutico sobre la interpretación de la literatura clásica china”, ya fue hecho por Keenan, *How Master Mou*, 176. Un análisis del *Mouzi* dentro de una larga tradición de debates en China y de su tradición retórica, *bian* 辯, proporciona Béatrice L'Haridon, “La controverse dans le *Mouzi*”, *Études chinoises* 32, n.º 1 (2013): 77-95; y en L'Haridon, “Quoting the Confucian *Analects* in Defense of Buddhism: An Exegetical Study of Confucius' Utterances in the *Mouzi li huo lun*”, en *India-China: Intersecting Universalities*, ed. por Anne Cheng y Sanchit Kumar (París: Collège de France, 2020), 25.

adelante. Precisamente, gracias a estos debates, se había pasado de un sistema textual único a uno tripartito, en el que cada una de las Tres Doctrinas representaban un sistema textual diferenciado.

Por lo tanto, el hecho de que el Maestro Mou mezcle en este texto libremente referencias a los textos clásicos de la tradición china, a las *Analectas*,²¹ a filósofos confucianos como Mencio o que cite con frecuencia pasajes del *Laozi*, no es tanto una prueba de una presunta naturaleza híbrida, como la muestra de que en la argumentación que se hace en el *Mouzi* subyace una conceptualización de la tradición textual china como única, y en la que el corpus textual budista tiene que ser integrado. Además, la frecuente práctica de referenciar las escrituras budistas, junto con las ramas diversas del cuerpo textual autóctono, indica su estrategia principal encaminada a demostrar que los supuestos budistas son perfectamente compatibles con las tradiciones chinas. En otras palabras, no se puede suponer, para entender el *Mouzi li huo lun*, que el autor parte de la idea de “doctrinas” enfrentadas irreconciliables entre sí, sino, al contrario, asumir que eran perfectamente concordantes. Antes de analizar cómo esta temática está desarrollada dentro del diálogo del *Mouzi*, se investiga el modelo de esfera textual única que subyace en su argumentación.

EL SISTEMA TEXTUAL ÚNICO HAN

La ideología estatal del imperio Han postulaba una visión única del mundo, que lo abarcaba en su totalidad, y a la que llamaba Vía o Tao (*dao* 道). Esta Vía universal fue forjada durante la dinastía Han mediante intervención estatal, a partir de tradiciones filosóficas enfrentadas entre sí, surgidas durante el período de los Reinos Combatientes (453-221). Cada una de ellas se atribuía a sí misma la universalidad, que basaba en un vínculo privilegiado con unos sabios de la antigüedad, y desde esta posición despreciaba a sus rivales por postular verdades parciales y sesgadas que tenían como mucho una utilidad limitada.

21 L'Haridon, “Quoting the Confucian *Analects*”.

Mark Edward Lewis ha demostrado convincentemente como ciertos pensadores, y el propio Estado unificado Han, desarrollaron en este entorno diversas estrategias con las que intentarían trascender esa creciente fragmentación de las escuelas filosóficas para, desde la parcialidad de cada pensador, construir una nuevo camino universal. En su libro *Writing and Authority in Early China* resume estos intentos bajo el lema del “planteamiento enciclopédico”.²² Dichos intentos se plasmaron en diversos proyectos eruditos, literarios e históricos, a los que acompañaron importantes reformas emprendidas con el fin de plasmar esta pretensión universalista en un nuevo marco institucional estable. De entre los primeros, destacan la historia universal que redactaron Sima Tan 司馬談 (m. 110 a.e.c.) y su hijo Sima Qian 司馬遷 (ap. 145-86 a.e.c.), los *Registros históricos* (*Shiji* 史記), el catálogo de la biblioteca imperial de Liu Xin 劉欣 (46 a.e.c.-23 e.c.) —más tarde recogido por Ban Gu 班固 (32-92 e.c.) en su *Historia de la dinastía Han*, *Hanshu* 漢書— y en lo que respecta a los segundos, la creación de la Gran Academia como una institución centralizada para la erudición, educación y reclutamiento de futuros funcionarios.

Todos estos proyectos compartían una característica en común, la de ser enciclopédicos, a saber, la de intentar abarcar una totalidad de fenómenos históricos o de conocimientos, incorporando los diferentes ítems en una estructura global y universal por medio de categorías jerarquizadas que los permitían ordenar y controlar mediante la asignación de lugares concretos dentro de esta estructura global. Es en el *Shiji* en el que aparece por primera vez, categorizados en escuelas (*jia* 家), diferenciadas y etiquetadas, los planteamientos filosóficos articulados por los pensadores de los Reinos Combatientes. Sima Tan contempla seis categorías, entre ellas las escuelas de *ru*, *dao* y *fa* —traducidas, respectivamente, como las escuelas de confucianos, taoístas y legistas— para distinguir estos planteamientos entre sí, y reducir lo que fue un desarrollo diacrónico extremadamente complejo y fluido, a un esquema sincrónico que permitía ordenar y controlar dichos planteamientos según las necesidades del momento en un Estado unificado.²³

22 Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 287-336.

23 Kidder Smith, “Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism,’ ‘et cetera’”, *The Journal of*

El paradigma del sistema de conocimiento durante la dinastía Han, es decir, la estructura en la que las diferentes áreas de conocimiento estaban divididas, quedó plasmado de forma ejemplar y determinante para los siglos posteriores en el “Tratado Monográfico de las Artes y Letras” (*Yiwen zhi* 藝文之), uno de los diez tratados monográficos de la *Historia de la dinastía Han (Hanshu)* terminado por Ban Gu y su hermana Ban Zhao 班昭 (45-c. 116) en el año 111.²⁴ Este tratado es una bibliografía comentada, quizás la más antigua que existe, que estructura el conocimiento en seis categorías fundamentales; la primera, y más importante, abarca las llamadas “Seis Artes” (*liuyi* 六藝). Con esta apelación el catálogo se refiere al canon de los textos clásicos que formaban la base del currículo de la Gran Academia, establecida por el Emperador Wu, en el año 136 a.n.e.²⁵ En la segunda categoría, en importancia y en prestigio, se encuentra la sección de los textos de los “Maestros” (*zhuzi* 諸子). Esta categoría está subdividida en diez escuelas (*jia*).²⁶ La primera y más eminente de estas diez escuelas comprende los escritos de la “Escuela de los *ru*” (*rujia* 儒家). Este término, frecuentemente traducido como confuciano, se refiere a aquellos Maestros que fundamentaron sus enseñanzas en los Clásicos de la primera categoría, Mencio (c. 372-289 a.n.e.) y Xun Kuang (c. 310-c. 220 a.n.e.). Como segunda escuela de los Maestros, el *Yiwen zhi* contempla la “Escuela del Tao” (*daojia* 道家) (o sea los taoístas filosóficos) y otras escuelas sucesivas: los “Expertos del yin y yang”

Asian Studies 62, n.º 1 (2003): 129-156. Smith muestra que al sistema de Sima Tan, desarrollado en la *Evaluación Crítica de las Seis Escuelas*, *Lun liujia yaozhi* 論六家要旨, le precedieron otras clasificaciones que solían organizar las tradiciones identificándolas con un supuesto primer maestro, y no con una etiqueta que pretendía caracterizar de una forma sintética los contenidos de los planteamientos filosóficos. Sima Tan dio, notoriamente, preeminencia a la escuela del tao y no la escuela de los *ru*, como ocurriría más tarde en la dinastía Han con los casos de Liu Xiang, Liu Xin y Ban Gu.

24 Este tratado monográfico se basaba en los trabajos de los Liu, Xin y de su padre Liu Xiang 劉向 (79/78-8 a.e.c.). La naturaleza de los cambios entre estos diferentes catálogos es imposible reconstruir por la pérdida de los textos anteriores a Ban Gu; véase Lewis, *Writing*, 327-328; y, Michael Hunter, “The ‘Yiwen Zhi’ 藝文志 (Treatise on Arts and Letters) Bibliography in Its Own Context”, *Journal of the American Oriental Society* 138, n.º 4 (2018): 763-765.

25 Andreas Janousch, “La Universidad en la China Imperial”, en *La Universidad*, ed. por Fernando Tejerina (Madrid: Turner Publicaciones, 2010), 18-23.

26 Ban Gu retomó así el concepto que ya había usado Sima Tan en su clasificación. Pero, para Ban Gu cada escuela formaba una corriente (*liu* 流). Con esta metáfora de las corrientes de agua que salían todas de una misma fuente evoca la idea de que todas las escuelas derivan de los Clásicos como su única fuente. De las “diez corrientes” Ban Gu aceptaba solamente nueve como “observables”, creando así el término de las “Nueve Corrientes” (*jiuliu* 九流) para referirse al conjunto completo del pensamiento en la tradición china. Para una traducción al inglés de estas ideas expresadas por Ban Gu, véase Lewis, *Writing*, 328-329.

(*yinyang jia* 陰陽家) —adivinos—, los “Legistas” (*fajia* 法家), y así, hasta diez. En las restantes cuatro categorías de las seis en las que se divide el Tratado se encuentran, en tercer lugar, “Poesía y Rapsodias” (*shifu* 詩賦), en cuarto lugar, los “Textos Militares” (*bingshu* 兵書), seguidos de los textos de los “Números y Métodos” (*shushu* 數術), y, en sexto lugar los textos sobre “Fórmulas y Técnicas” (*fangji* 方技).²⁷

Con esta bibliografía comentada, elaborada de acuerdo con el planteamiento enciclopédico de la dinastía Han mencionado, Ban Gu pretendió “proceder a un registro de la totalidad de textos y archivos”.²⁸ Este ideal de “lo completo” o “completitud” al que alude Ban Gu al emplear el término (*bei* 備) es altamente problemático. No implica que el *Yiwen zhi* proporcione un listado exhaustivo o descriptivo de todos los textos físicamente existentes, ni implica una enumeración de la totalidad del acervo textual de China, ni tampoco un inventario completo de textos físicamente existentes en un repositorio de documentos o en una biblioteca. Con este tratado monográfico, Ban Gu pretendía desarrollar un esquema exhaustivo y completo que fuera prescriptivo. Esto se hace explícito cuando el historiador esboza su método de trabajo que consistía en “recortar [el *Qilüe*] —elaborado por Liu Xin— reduciéndolo a su esencia (*yao* 要)”.²⁹ Entonces, el carácter de “lo completo” es resultado de un proceso de reducción a una esencia, en la cual siempre es inherente una valoración.

La completitud del acervo textual se basa en una estructura que subyace a todo el sistema textual, que es jerárquico y generativo. De una fuente única, en sí misma completa, surge de una forma generativa

27 Hunter, “The ‘Yiwen Zhi’”, 765 y Jean-Pierre Drège, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu’au Xe siècle)* (Paris: École Française d’Extrême-Orient, 1991), 97-98, ofrecen listas útiles de todas las categorías y subcategorías. La quinta categoría recogía libros de astronomía, astrología, calendarios y métodos de adivinación y, la última categoría, aquellos sobre medicina, farmacopea y técnicas corporales relacionadas con la práctica de la inmortalidad. Los textos de esta última serán importantes en el debate del Mouzi.

28 *Han shu* 30, 1701; véase, Hunter, “The ‘Yiwen Zhi’”, 775 y la traducción de una gran parte de la introducción de Ban Gu en Lewis, *Writing*, 327-328. Hay indicios de que Ban Gu estaba más preocupado con este sentido de completitud que con el carácter exhaustivo de las entradas recogidas. En la descripción de su trabajo sobre la fuente proporcionada por el *Qilüe* de Liu Xing, él escribe “Ahora para el texto de mi [*Yiwen zhi*], lo reduje [al *Qilüe*] a sus puntos esenciales, para así proporcionar una idea completa de los textos y documentos”.

29 *Han shu* 30, 1701; Hunter, “The ‘Yiwen Zhi,’” 775; Lewis, *Writing*, 328. “A su esencia, o lo esencial”.

todo el acervo de textos. Esta fuente única es el texto del *Yijing* 易經 (*Clásico del cambio*), del que derivan los Cinco Clásicos, sumando así en total las “Seis Artes” de la primera categoría del *Yiwen zhi*. Estos Cinco forman un sistema completo e integrado en el cual cada Clásico depende de los demás,³⁰ y, a su vez, genera nuevas clases y géneros de texto. Por lo tanto, este conjunto de Clásicos fundamentado en el cosmos mismo constituye una totalidad, es un conjunto completo que forma un canon cerrado de textos interdependientes; aunque al mismo tiempo son textos modélicos, que están en los orígenes de las demás categorías y géneros de texto. El *Yiwen zhi* no solamente registra estas nuevas categorías, sino que explicita la relación generativa que existe entre ellas. Por eso, se puede afirmar que el ideal de la completitud reside en la estructura misma de la bibliografía, más que en una supuesta exhaustividad de los textos recogidos en ella.

El *Yiwen zhi* postula, con este modelo generativo del sistema de textos, una estructura que se parece a la de un árbol. Desde un único tronco (con sus raíces, *ben* 本) brotan las múltiples ramas con sus puntas (*mo* 末). Sin embargo, como es el caso en esta metáfora que privilegia la raíz sobre las ramas —lo primario sobre lo secundario— el proceso histórico en el que salen las nuevas ramas del único tronco es, en el análisis final, degenerativo. La creciente diferenciación textual en el transcurso de la historia, mediante la cual cada categoría puede generar nuevos géneros textuales, representa un alejamiento cada vez mayor de la fuente original (en el tiempo y en la inmediatez de la relación). Cada ramificación representa una creciente pérdida de los conocimientos originarios. Desde esta perspectiva, el surgimiento de la multiplicidad y de una creciente complejidad del mundo textual acarrea un peligro constante de caer en un inexorable declive, de la pérdida del estado primigenio de unicidad y de una caída en una fragmentación cada vez peor.

30 “Los cinco [textos] mantienen el Camino de las cinco [relaciones] constantes, el uno dependiendo del otro, son completos; pero el *Clásico del Cambio* es su fuente”. Los cinco aquí se refieren, en este orden, a los Clásicos de la *Música* (*yue* 樂), *Odas* (*shi* 詩), *Ritual* (*li* 禮), *Documentos* (*shu* 書) y *Anales de Primavera y Otoño* (*chunqiu* 春秋). Estos textos son productos del tiempo histórico. El *Clásico de los Cambios*, sin embargo, es un texto que es coetáneo al cosmos mismo. *HS* 30, 1723; Lewis, *Writing*, 330. En relación con las diferentes numeraciones de los Clásicos, véase abajo la nota 43 y para la identificación de los textos la nota 58.

Frente a este modelo pesimista que está inscrito en esta conceptualización generativa/degenerativa del acervo textual, simultáneamente, en el ideal de la unicidad primigenia que subyace en ella, se mantiene viva la esperanza de poder reconstruir la unicidad de todos los conocimientos textuales. El mismo *Yiwen zhi*, como paratexto que estructura la totalidad del acervo textual, pretende ser la representación completa de esta unicidad casi de la misma manera en la cual un mapa representa una totalidad.

EL OBJETIVO ARGUMENTATIVO DEL MOUZI

Dado el prestigio que el *Hanshu* de Ban Gu disfrutaba desde el momento en el que fue presentado al trono, su estructuración y delimitación del acervo textual (*wen*) fue muy influyente en los siglos posteriores, y determinaba a un nivel muy alto la visión de lo que se entendía por la cultura misma (*wen*). Todavía en la dinastía Tang, el historiador e historiógrafo Liu Zhiji 劉知幾 (661-721) criticó la inclusión de un tratado monográfico sobre los libros en una historia dinástica, por el hecho de que en principio la estructura no cambiaba desde que Ban Gu recogió en el *Hanshu*, y por eso no debería ser incluido en una obra de historia que registra los cambios. Aunque reconoce que los libros individuales pertenecientes a un período pueden variar, alega que “la estructura global de los tratados monográficos de ‘Artes y Textos’ ha permanecido sin cambio desde la antigüedad hasta el período contemporáneo, reconociendo así que la pauta básica del sistema textual no había cambiado”.³¹

Pero, Liu Zhiji exageró el grado de inmutabilidad del sistema textual. Como Jean-Pierre Drège ha demostrado, el sistema de clasificación bibliográfica sufrió profundos cambios en la Alta Edad Media china, de manera que en este período emergió el sistema de cuatro categorías bibliográficas vigente hasta el final del imperio.³² Estos cambios

31 Liu Zhiji 劉知幾, *Traité de l'historien parfait: Chapitres intérieurs* 史通內篇, trad. por Damien Chaussende (París: Belles Lettres, 2014), 52. En Liu Zhiji, *Traité de l'historien parfait*, 51, dice “a partir del *Xu Han* [de Sima Biao 司馬彪 (247-306)], [los autores] siguieron continuamente el modelo [del *Yiwen zhi*]; lo que ya estaba registrado en un anterior tratado monográfico, se registraba igualmente en tratados posteriores, dentro de las mismas rúbricas, frecuentemente desdoblándose [así la información]”.

32 Drège, *Les bibliothèques*, 87-142; y para el tratado monográfico de la *Historia de los Sui*, el *Suishu* del

respondieron en parte a la emergencia de nuevos géneros en textos literarios y no literarios, la creciente importancia de la historiografía y otros innumerables desarrollos dentro del ámbito literario y cultural; todos, hasta cierto punto, asumibles para un concepto de acervo textual completo y único. Además, este concepto se enfrentó a la aparición de corpus textuales completamente nuevos, a saber, los de textos religiosos. Estos textos fueron traducidos, según el canon budista (*sanzang* 三藏), o revelados, según el canon taoísta (*daoizang* 道藏), y, por lo tanto, sus orígenes no podían reducirse fácilmente a una fuente única.³³ La pregunta acerca de cómo estos nuevos corpus se relacionaban con la estructura del sistema textual heredado del pasado antiguo era inevitable; si estos nuevos textos cabían en esta totalidad existente, y, en el caso afirmativo, de qué manera.

Una parte significativa del debate en el *Mouzi* está dedicada a explorar estas preguntas, sobre todo al principio, en los diálogos 4 a 7, que se traducen y analizan en las páginas siguientes. Se observará que, si bien el crítico hace hincapié en aquellos aspectos de los textos budistas que, ajenos al sistema textual, parecen diferenciar las escrituras del Buda (*fojing* 佛經) de los textos clásicos chinos, por el contrario, el Maestro Mou desarrolla una postura que le permite abarcar tanto los Clásicos, como estas nuevas escrituras dentro de un novedoso esquema global. Mientras el crítico aduce el concepto de la “completitud” (*bei*) del sistema textual en favor de la exclusión, el Maestro Mou procede a enfrentarlo con otro, el de la exhaustividad y de la mirada amplia e inclusiva (*bo* 博). Por lo tanto, no parece acertado caracterizar el *Mouzi* como híbrido por sus referencias, citas y usos de diferentes tradiciones y categorías textuales, ya que esto es exactamente el programa del diálogo, intentar encontrar el lugar de los textos budistas dentro de este mapa completo del conjunto de los *wen* (textos-cultura).

siglo VII, véase Pablo Blitstein, “The Art of Producing a Catalogue: The Meaning of ‘Compilations’ for the Organisation of Ancient Knowledge in Tang Times”, en *Monographs in Tang Official Historiography: Perspectives from the Technical Treatises of the History of Sui (Sui shu)*, ed. por Daniel Patrick Morgan y Damien Chaussende (Cham: Springer, 2019), 323-341.

33 La creación de los cánones religiosos en este tiempo es objeto de muchos estudios; para el canon budista véase, Sylvie Hureau, “Translations, Apocrypha, and the Emergence of the Buddhist Canon”, en *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)* vol. 2, ed. por John Lagerwey y Lü Pengzhi (Leiden: Brill, 2010), 741-774; y, para el canon taoísta, Ōfuchi Ninji 大淵忍爾, “The Formation of the Taoist Canon”, en *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. por Holmes Welch y Anna Seidel (New Haven, CT: Yale University Press, 1979), 253-267.

En el prefacio al *Mouzi li huo lun* es presentado el autor, el Maestro Mou, así como las circunstancias históricas concretas bajo las cuales el texto fue escrito. Dichas circunstancias históricas, como se indicó, han sido puestas en duda. Pero, independientemente de su veracidad histórica, este breve texto introductorio establece el marco interpretativo de todo el diálogo que se desarrolla a continuación en 37 preguntas y respuestas. Al mismo Maestro Mou se lo caracteriza como poseedor de una “extensa erudición y de muchos conocimientos” *boxue duoshi* 博學多識,³⁴ y, desde la primera frase del prefacio, el Maestro Mou es descrito como el conocedor de la totalidad del acervo textual, presentado exactamente en los términos de la clasificación a la que se refiere arriba, en el *Yiwen zhi*.

El Maestro Mou había estudiado los Clásicos y sus comentarios, así como los escritos de los diversos Maestros. Los textos, fueran breves o largos, le fascinaban por igual: aunque no disfrutaba del arte de la guerra, había leído los textos pertinentes al mismo; y había leído los escritos sobre inmortales transcendentales y sobre como no morían; los criticó, no creía en ellos, los consideró absurdos.³⁵

Queda claro que desde el principio el Maestro Mou es presentado como un erudito, gran conocedor del conjunto del acervo textual, que disfruta con todo tipo de libro por breve o prolijo que sea. No solamente muestra familiaridad con los textos de las dos principales categorías —con la de los Clásicos y sus comentarios, así como con la de las diferentes escuelas de pensamiento— sino que también hace ver sus conocimientos de los textos de la cuarta categoría del *Yiwen zhi* —aquellos que están dedicados al arte de la guerra— y hasta de los textos de la sexta categoría. La subcategoría, llamada *shenxian* 神仙, “inmortales transcendentales”, es la última dentro de todo el *Yiwen zhi*. Sugiere el prefacio, de esta manera, que hasta allí donde se encuentran las ramas más alejadas del árbol textual, que son los textos dedicados a la práctica de la inmortalidad, el Maestro había leído los libros de todas las categorías, aunque no se mencionan la tercera —la poesía—, ni la quinta —astronomía o el arte del pronóstico— categoría. Disfrutaba

34 T.2102.52.1b11; L'Haridon, *Meou-tseu*, 3.

35 T.2102.52.1b1-3; L'Haridon, *Meou-tseu*, 2.

con todo tipo de textos, pero no todos encontraban su aprobación de igual manera. Con respecto a los textos militares situados en el cuarto lugar, el Maestro Mou expresa cierta reserva, y aún más cuando llega a aquellos libros recogidos en el último lugar. Aquí declara un contundente rechazo, considerándolos “absurdos” o “disparatados” (*xudan*), e indica que hay un límite a lo que se puede incluir y considerar como parte legítima de este acervo textual.³⁶

La introducción continúa con referencia a la situación histórica:

Después de la muerte del Emperador Ling (r. 168-189), el imperio cayó en desorden y rebeliones; solamente Jiaozhou [en el extremo sur] quedó más tranquila y muchas personalidades excepcionales del norte buscaron refugio allí; un gran número de ellas practicaba las técnicas de la inmortalidad, las de la abstinencia del cereal y las de la longevidad. A las más cultas personas de entre ellas, el Maestro Mou las refutaba constantemente basándose en los Cinco Clásicos, hasta tal punto que ninguno de estos practicantes de técnicas ocultas basadas en las enseñanzas de la escuela del Tao (*daojia shushi*) se atrevió enfrentarse a él; pues en esto era comparable a Mencio refutando a Yang Zhu y Mo Di.³⁷

Entonces, cuando el Maestro Mou, gracias a las circunstancias históricas, se encuentra con los practicantes de las artes ocultas relacionadas con la inmortalidad decide refutarlos. Son relevantes aquí dos aspectos: primero, el uso de la frase de cuatro palabras *daojia shushi* 道家術士, y segundo, el método que emplea para su refutación.

El término *shushi* que usa Mouzi para nombrar a estos personajes es difícil de traducir. Es el término que usaba Sima Qian para denominar a

36 *Han shu* 30, 1780. En el *Yiwen zhi*, Ban Gu ya distinguía entre tipos de textos que igualmente cabían en esta categoría de los “inmortales transcendentales”, un tipo aceptable según sus criterios y otro que rechazó con las siguientes palabras: “Sin embargo, hay algunos [textos] que se dedican exclusivamente a la tarea [de la inmortalidad] y en este caso los pasajes textuales absurdos y abstrusos son cada vez más numerosos; y estos no corresponden a lo que los [antiguos] reyes sabios enseñaron”. 然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也。 *Xudan*, “absurdo” usado en el *Mouzi* parece recoger la frase de *danqi guaiyu* que usó Ban Gu para expresar su rechazo de estos textos. El Maestro Mou, entonces, se representa aquí como fiel seguidor de los estándares de Ban Gu.

37 T.2102.52.1b3-7; L'Haridon, *Meou-tseu*, 2-3.

las personas que el Primer Emperador enterró vivas y que, más adelante, fueron identificadas con los confucianos.³⁸ Durante la dinastía Han esta palabra parece desarrolló un matiz ligeramente diferente, refiriéndose a aquellos que se dedicaban a las artes ocultas dentro de la tradición confuciana Han, a las técnicas de la interpretación de presagios y a las artes del yin y el yang asociadas con los textos llamados apócrifos (*chanwei* 讖緯). Aquí, el autor explicita, al anteponer el binomio *daojia*, a *shushi* que se refiere a los practicantes de artes ocultas que se basan en los textos de la escuela del tao, y no de los *ru* o de los Clásicos mismos. Por lo tanto, sugiere que estos textos “absurdos” son derivaciones de dicha escuela de pensamiento.

Quizás es demasiado riguroso sobreponer el esquema textual del *Yiwen zhi* al texto del prefacio, pero el segundo aspecto, el del método de refutación aludido, demuestra que la “lógica” argumentativa del *Mouzi* sigue muy de cerca la estructura del *Yiwen zhi*, ya que se trata de un método de refutación puramente textual. De esta manera, la evaluación de la veracidad de las proposiciones de estos practicantes de la inmortalidad está basada en un criterio exclusivamente textual, al comprobar la congruencia de los enunciados de los textos de la inmortalidad con el texto de los Clásicos, que es la raíz de todo conocimiento legítimo. Cuando el Maestro Mou “se dedicó a refutarlos fundándose en los Cinco Clásicos” no contempló pruebas o evidencias de hechos reales.³⁹

Al final del prefacio, después de haber narrado sus intentos frustrados de conseguir un empleo en la administración local, el Maestro Mou decide retirarse de la vida oficial para consagrarse al estudio.

Entonces, con resuelta determinación se dedicó al Tao del Buda y simultáneamente indagó en profundidad en las cinco mil palabras del *Laozi*: absorbió las maravillas misteriosas (*xuanmiao*) como si fuesen licor y jugó con las palabras de los Cinco Clásicos como si tocara

38 *Shiji* 118: 3086 y 121: 3116.

39 Una parte importante del diálogo del *Mouzi* consiste en la refutación de los textos y las prácticas asociadas con la inmortalidad, sobre todo en los diálogos posteriores, 29-37 (con la excepción de 34 y 35), véase el Apéndice. Por la limitación de espacio no será posible desarrollar esta temática en este capítulo.

un instrumento musical. Mucha de la gente común le criticó por eso, pensaron que había dado la espalda a los Cinco Clásicos para seguir otro Camino. Rebatirlos mediante una disputa habría sido incompatible con el Tao, pero callarse era imposible. Entonces, con tinta y pincel, citando en resumen las palabras de sabios y dignos como pruebas para rebatirlos, redactó una obra con el nombre *El Maestro Mou resuelve las confusiones* (*Mouzi li huo lun*).⁴⁰

En este párrafo el autor esboza la relación entre los tres cuerpos fundamentales de enseñanzas y textos que están en juego en este diálogo. Por un lado, el texto del *Daode jing* —de una longitud de alrededor de cinco mil palabras— junto con el Tao o Camino del Buda, y por otro, los textos de los Cinco Clásicos. Dedicarse a estos tres corpus no representa para él una desviación de su camino inicial, el de los Cinco Clásicos, sino un proyecto único.

Llama la atención que el Maestro Mou no se refiera aquí expresamente a las escrituras del Buda como objeto de sus estudios, sino que menciona solamente el Tao del Buda junto con el *Daode jing* como si fuera este libro la expresión textual de este Tao, ambos revelan igualmente los aspectos ocultos, las maravillas misteriosas. En otros lugares del diálogo del *Mouzi* se hace referencia con cierta regularidad a las escrituras budistas (*fojing*), y, de hecho ciertos de sus aspectos se convierten en el objeto de la polémica. Pero en la gran mayoría de los casos, cuando menciona las escrituras del Buda, se refiere a un conjunto de textos sin identificar y sin citar escrituras individuales, salvo en el argumento 21, cuando el Maestro Mou nombra el *Sūtra en cuarenta y cos secciones* 佛經四十二章 como un texto que formaba parte de las colecciones imperiales en la biblioteca de la capital.⁴¹

40 T.2102.52.1b24-29; L'Haridon, *Meou-tseu*, 5-6.

41 T.2102.52.5a3; L'Haridon, *Meou-tseu*, 44. En relación con este *sūtra* como el primer texto traducido al chino, véase, Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, 2008), 35-37. La palabra *fojing* (escrituras de Buda) aparece 17 veces en el *Mouzi*, en 11 de los 37 argumentos (los argumentos 5, 6, 13, 14, 15, 18, 20, 21, 25, 26 y 29) y una vez en la conclusión. En el argumento 15 se menciona la historia del príncipe Sudāna que repartió los bienes de su padre a forasteros (T.210252.3c28, L'Haridon, *Meou-tseu*, 33), que se ha entendido como una referencia al *Liudu jijing* 六度集經, traducido por Kang Senghui 康僧會 (fl. 247-280) hacia la mitad del siglo III. Independientemente de una mención explícita de fuentes escriturales budistas, el resumen de la vida de Buda, en el argumento 1, muestra claros paralelismos con el

Frente a esta notable ausencia, el *Daode jing* en cambio es citado 16 veces, lo que le convierte en el segundo texto más referenciado del *Mouzi li huo lun*, solamente por detrás de las *Analectas*, este último forma parte de los Clásicos en un sentido amplio.⁴²

Por otro lado, están los Clásicos en calidad de un segundo corpus con el que el autor demuestra estar familiarizado. Quizás habría que decir que es el “primer” corpus, ya que *Mouzi* indica que sus conocimientos de los textos clásicos son anteriores a su estudio del Tao budista y del *Laozi*, en los cuales se adentra solamente cuando ha renunciado a una carrera en la administración local para vivir retirado del mundo oficial. Cuando toma esta decisión vital se sospecha —y el texto no hace explícito quién lo sospecha— que abandona las enseñanzas de los Clásicos, de las que hasta entonces había sido seguidor. Sin embargo, argumenta el Maestro Mou, esta sospecha se fundamenta en una confusión, que es la “confusión” (*huo* 惑) raíz que da título al libro. La aclaración de dicha confusión se convierte en el objetivo principal del texto.

Como deja claro este prefacio, esta confusión tiene dos vertientes. Para resolverla hay que demostrar, primero, que hay una concordancia entre las enseñanzas del Buda-*Laozi* y las de los Clásicos, y, segundo, que las enseñanzas del Buda son diferentes y superiores a las enseñanzas de la inmortalidad que, a su vez, son incompatibles con los Clásicos.⁴³ Por lo tanto, el *Mouzi* intenta definir el lugar de las escrituras y enseñanzas del Buda, en relación con este conjunto

Taizi ruiying benqi jing 太子瑞應本起經 traducido por Zhiqian 支謙 (fl. 220-252) entre 222 y 228, T.2102.1c1-2a6, L'Haridon, *Meou-tseu*, 6-8. Estos dos pasajes que sugieren una relación estrecha con textos encontrados en el existente canon de *sūtras* budistas en chino, han sido comentados por muchos historiadores, por las implicaciones que puedan tener para la posible fecha de la composición del *Mouzi li huo lun*, véase Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 14.

42 L'Haridon, “Quoting the Confucian *Analects*”, 28.

43 A lo largo del texto no hay una única manera de referirse al corpus de los Clásicos. L'Haridon, “Quoting the Confucian *Analects*”, 35, nota 4, ha identificado cuatro de ellas: “Cinco Clásicos” *wujing* 五經 (prefacio y argumentos 4, 6, 7, 15 y 25), “Seis Artes” *liuyi* 六藝 (argumentos 16 y 37), “Siete Clásicos” *qijing* 七經 (argumentos 5, 7 y 16) y “Siete Cánones” *qidian* 七典 (argumentos 6 y 30). A estas hay que añadir también las referencias genéricas “Clásicos y comentarios” *jingzhuan* 經傳 (prefacio, argumentos 7, 20, 25, 28 y 37) y “Clásicos” *jingdian* 經典 (argumento 37), y finalmente, “las Odas y los Documentos” que sirve como sinécdoque para el conjunto de los Clásicos, *shishu* 詩書 (argumentos 7, 10 y 26). En total se encuentran en el *Mouzi* 29 referencias al corpus de los Clásicos en 13 de los 37 argumentos. Para una mejor orientación, véase el breve listado de los 37 argumentos en el Apéndice.

de la tradición textual. Este trabajo conlleva diferentes estrategias argumentativas que consisten, por un lado, en explicar lo que puede parecer son simples inconsistencias y diferencias con los Clásicos y, por otro lado, en demostrar que los parecidos y similitudes con las enseñanzas de la inmortalidad son engañosos.⁴⁴

ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS

En este apartado se comentará la problemática de estos corpus textuales, sobre todo en esa aparente incompatibilidad entre las escrituras del Buda y la tradición clásica de la dinastía Han. La centralidad de esta problemática es evidente, ya que es el asunto que el diálogo aborda en primer lugar (argumentos 4 a 7), justo después de los primeros tres intercambios entre el Maestro Mou y su crítico. Estos primeros tres, que L'Haridon caracterizó como argumentos no-polémicos (o, podría decirse, expositivos), sientan las premisas que le permitirán al Maestro Mou argumentar la compatibilidad entre las escrituras budistas y los Clásicos chinos. Primero, en una breve biografía se presenta el Buda como una figura histórica que ha dejado un extenso acervo textual que transmite sus enseñanzas.

En total, las escrituras (*sūtras*) que redactó llenan más de 840 millones de rollos que se dividen en doce secciones. Los rollos más largos comprenden hasta diez mil palabras y los cortos más de mil. El Buda enseñó a todo bajo el cielo y salvó al pueblo [entero]. Entonces, incluso cuando entró en *nirvāṇa* y desapareció, sus escrituras y preceptos fueron transmitidos [hasta hoy]. Aquellos capaces de seguir e implementarlos, también obtendrán [el estado de] *wuwei* y sus bendiciones se extenderán a las generaciones futuras.⁴⁵

En el segundo, se identifica el Buda como un personaje no solo histórico, sino como encarnación de fuerzas cósmicas, y en el tercero, el Maestro Mou se apropia del concepto de Tao inefable para la

44 Por las limitaciones del espacio no se podrá analizar en este capítulo la cuidadosa y polémica diferenciación que lleva a cabo el *Mouzi* entre las enseñanzas de las escrituras del Buda y aquellas que promueven las técnicas de la inmortalidad.

45 T.52.2102.1c26-2a1; L'Haridon, *Meou-tseu*, 10.

enseñanza del Buda. En este, el tercer diálogo, el Maestro Mou responde a preguntas como ¿por qué se denomina Tao? ¿de qué tipo es este Tao?, y lo hace de la siguiente manera: “La palabra Camino (Tao, *dao* 道) quiere decir ‘guiar’ (*dao* 導); guía a las personas hasta el *wuwei* (無為)”.⁴⁶ Con esta apropiación del concepto de Tao se asienta la última piedra angular sobre la cual se desarrolla su estrategia argumentativa. Las enseñanzas del Buda se refieren, por lo tanto, al “Camino” (Tao) y en esta identificación se basa la posibilidad de una integración del corpus textual del Buda dentro de la tradición textual china en su conjunto. Pero, el Maestro Mou se apropia no solamente de este concepto clave, sino que identifica el objetivo del Camino del Buda con *wuwei*, lo que le permite equiparar los dos Caminos, el del Buda y el de *Laozi*, lo cual le autoriza para citar este texto en apoyo de su proyecto.⁴⁷

Estas identificaciones son el punto de partida desde el cual se desarrolla la controversia. Todos los argumentos 4 a 7 plantean el siguiente problema: si el Camino del Buda es un Tao ¿cómo, entonces, se puede explicar que la enseñanza de este Tao en los diferentes corpus textuales sea tan diferente?

Pregunta: Para Confucio, los Cinco Clásicos son las enseñanzas del Tao, y deben ser recitados con las manos entrecruzadas en el pecho para, paso a paso, ser llevados a la práctica [en los rituales]. Ahora bien, el Tao del que habla usted es una nada vacía, es borroso y sin forma; y no manifiesta su intención ni indica sus actuaciones. ¿Cómo puede ser tan distinto de lo que habló el Sabio?

46 T.2102.52.2a14-15; L’Haridon, *Meou-tseu*, 12.

47 La pregunta es si *wuwei* es aquí una traducción del concepto de *nirvāṇa*, en el sentido del *geyi*, “igualar el significado”, estrategia de traducción en la que se usaban conceptos de la tradición filosófica china para “traducir”, en vez de transliterar los conceptos budistas; Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 184. En mi traducción del *Mouzi*, la palabra *wuwei* no será traducida. Una traducción con la palabra *nirvāṇa*, oscurecería justamente la capacidad de la palabra *wuwei* de mezclar y unir conceptos de las diferentes escuelas (y lenguas) y así permitir la identificación de los dos Caminos. Y, como se ha visto en la traducción arriba cuando hablaba de la muerte del Buda, el *Mouzi* usaba también la transliteración *nihuan* 泥洹; esto demuestra que ya se conocía el concepto original sánscrito de *nirvāṇa*, pero el Maestro Mou no usa esta transliteración en ningún otro lugar del texto.

El Maestro Mou responde: no se debe dar importancia a algo por ser familiar y despreciar algo por parecerle a uno poco común, pues se caería en confusiones sobre las apariencias externas y se cometerían errores en relación con la realidad interior. Para llevar a buen puerto estos asuntos, uno no debe perder ni el Tao ni su Virtud (*daode* 道德), esto es como afinar las cuerdas, uno no debe desviarse [del diapasón convencional] de las notas *gong* y *shang*. El camino del Cielo toma como modelo las cuatro estaciones y el camino del hombre toma como modelo las cinco virtudes constantes. El *Laozi* dijo: “Había una mezcla (algo caótico) que se formó antes de que el universo surgiera, y que podría llamarse la madre de todo bajo el cielo. No conozco su nombre, pero si fuese necesario nombrarlo, lo llamaría Tao”.⁴⁸ El Tao en tanto cosa nos permite servir a los padres cuando residimos en familia, a gobernar al pueblo cuando nos encargamos del reino y a regularnos a nosotros mismos cuando estamos solos. Desde el momento en que, paso a paso, lo llevamos a la práctica, se expande para llenar el universo; si lo rechazamos sin valerlos de él, disminuye sin apartarse [completamente de nosotros]. ¿No lo ha entendido Usted? ¿Qué diferencias hay?⁴⁹

La pregunta del crítico sugiere que los Cinco Clásicos, que para Confucio eran las enseñanzas paradigmáticas del Tao, llevan a una vida práctica, y que la relación entre el Camino y su expresión en la vida está fijada en formas concretas y definidas en rituales. El Tao del que habla el Maestro Mou, sin embargo, es inefable y sus manifestaciones parecen indistintas. ¿Cómo pueden estos dos corpus de enseñanza referirse a lo mismo, sobre todo cuando las formas paradigmáticas de la cultura clásica, los textos y los ritos, son avaladas por el Sabio por antonomasia, por Confucio?

En su respuesta emerge con claridad la importancia del alineamiento que hizo el Maestro Mou del Tao del Buda con las enseñanzas que se encuentran en el *Laozi*, y que formaban una parte aceptada de la tradición textual china. El Tao en el *Laozi* es inefable, y el *Mouzi* cita como autoridad —aunque de una forma truncada— el

48 Esta es una cita truncada del capítulo 25 del *Laozi*; véase abajo.

49 T.2102.52.2a19-28; L'Haridon, *Meou-tseu*, 12-13.

capítulo 25 de este libro.⁵⁰ En cuanto se materialice ese Tao inefable en el mundo, se expande y llena el cosmos entero, esto es un paso importante en su argumento, ya que sugiere así que el Tao no se encuentra solamente en un sitio —en China o en otro lugar—, sino que puede estar dondequiera que sea. Por consiguiente, que el Tao esté presente o no, no es cosa que esté garantizada por la familiaridad que se siente con las expresiones culturales específicas que toma en sus manifestaciones, sino en cualidades interiores: que servimos a nuestros familiares, que gobernamos bien al pueblo y que nos cultivamos personalmente. En otras palabras, no hay una forma única para ser un buen hijo, un buen gobernante o cuidarse a sí mismo. De este modo, los Cinco Clásicos solamente ofrecen *una* forma particular de enseñanza dirigida hacia un bien común, solo son *una* manifestación del Tao, una particular entre muchas, pero no la única. Así, el Maestro Mou consigue crear el espacio para una enseñanza del Tao distinta de la que pueda practicarse en un lugar concreto.

La siguiente crítica concierne de manera directa al tema del acervo textual, precisamente en un aspecto clave del ideal clásico tal y como está articulado en el *Yiwen zhi*: la idea de que los Clásicos constituyen un canon cerrado, relativamente breve pero completo (*bei*).

Pregunta: Lo más sustancial (*shi* 實) nunca es florido (*hua* 華) y la expresión perfecta nunca es verbosa. Un discurso que es sucinto y al mismo tiempo llega a expresar lo que pretende es bello y las actividades que son llevadas a cabo con concisión y que simultáneamente consiguen sus fines, sobresalen. Por la misma razón, perlas y joyas que, siendo raras, son valiosas; pero tejas y ladrillos, por ser comunes, tienen poco valor.

Cuando el Sabio instituyó los fundamentos con los Siete Clásicos no sobrepasó las treinta mil palabras, pero la totalidad de las actividades y asuntos estaba comprendida (*bei* 備) en ellos. Ahora bien, los fas-

50 El *Laozi* 25: 14, dice literalmente: “Había algo mezclado (algo caótico) que se formó antes de que el universo surgiera. Solitario, aislado, se mantiene solo sin cambiar, circula por doquier sin desgastarse, podría ser llamado la madre de todo bajo el cielo. No conozco su nombre, le doy el sobrenombre de Tao (Camino), si fuese necesario nombrarlo, lo llamaría Grande”.

cículos de las escrituras del Buda alcanzan la mirada y el número de sus palabras asciende a cien millones, no es algo que la capacidad de una sola persona pueda abarcar. Pienso que las escrituras de Buda son gratuitamente verbosas y que carecen de lo esencial (*yao* 要).

El Maestro Mou contesta: lo que distingue al océano y al Yangzi de ser meras acequias son su profundidad y extensión; y lo que diferencia a las Cinco Montañas de simples colinas son altura y grandeza. Si su altura no distara tanto de la de las colinas hasta una cabra coja vencería sus cumbres; y si su profundidad no sobrepasara la de un arroyo, hasta un niño se bañaría en sus honduras. Pero Qiji [el caballo legendario que galopa 1000 *li*] nunca residiría en un parque cercado, y un pez [capaz de] tragarse botes enteros nunca nadaría en un riachuelo de unos pocos metros de profundidad. Es imposible conseguir una perla del tamaño de una luna llena rompiendo una ostra de tres *cun*⁵¹ o encontrar un polluelo de fénix imperial buscando un nido hecho de ramas espinosas. ¿Por qué es esto así? Porque lo pequeño no puede contener lo grande.

A pesar de que las escrituras de Buda relatan acontecimientos de hace centenares de millones de años, nos hablan de lo esencial (*yao*) [de lo que está vigente] en todas las generaciones. Antes del período de la Suprema Sencillez (*taisu*) [cuando las formas empezaron a emerger] e incluso antes del período del Supremo Comienzo (*tai-shi*), cuando *qian* y *kun* (el yin y el yang) empezaron a despertarse —incontrolables por incipientes, impenetrables por ínfimos—, el Buda cubre todo bajo su manto incluso más allá de lo más grande y de lo más extenso, penetrando [al mismo tiempo] hasta lo que hay dentro de lo más sutil. No hay nada que no fuese registrado en ellas [las escrituras]; por eso los fascículos de sus escrituras alcanzan miríadas y sus palabras cientos de millones. Cuánto más numerosas más completas serán; cuanto más cuantiosas más ricas [en detalles] serán. ¿Cómo no podrían contener lo esencial? En lo que concierne a tu crítica, el hecho de que una sola persona no pueda abarcarlas, aunque esto sea así es como cuando te acercas a un río para beber

51 Unos 7,5 cm; un *cun* correspondía, en este momento histórico, a unos 2,5 cm.

agua: cuando hayas saciado tu sed y estés contento, ¿para qué preocuparse del resto?⁵²

El ideal estilístico del lenguaje clásico es la concisión que, precisamente por su laconismo, permite el desarrollo, en la tradición Han, de una literatura hermenéutica plasmada en comentarios cada vez más largos y detallados.⁵³ Por lo tanto, la polisemia del lenguaje clásico es esa cualidad que permite al canon de Clásicos ser sucinto y ser ilimitado en su significado. Las escrituras budistas, criticadas por su verbosidad, longitud y excesivo número —este último aspecto se retoma con más detalle en el siguiente argumento— contrastan con este ideal de *bei*, lo completo en lo breve, algo que se expresa en el concepto de *yao*, lo esencial. El crítico afirma que las escrituras del Buda son simplemente largas, prolifas y numerosas, y que carecen de lo esencial.⁵⁴

A esta crítica, el Maestro Mou contrapone otro ideal, el de la exhaustividad: “no hay nada que no esté registrado” en estas escrituras, llegan a lo más pequeño de lo pequeño, a lo mayor de lo más grande, e incluyen lo que había antes de cuando el cosmos se formara. Por lo tanto, es una exhaustividad que abarca una infinita extensión, tanto de tiempo como de espacio. Para poder ser exhaustivo es necesaria —y así lo argumenta— una gran dimensión e insondable profundidad. Lo exhaustivo también incluye lo esencial. Ante la posibilidad de que el corpus resultante de escrituras no fuese abarcable por una sola persona, el Maestro Mou contesta con una metáfora que empleará a lo largo del texto en varios lugares: cada persona puede encontrar en este corpus infinito lo que le conviene y lo que puede abarcar según sus particulares habilidades y necesidades.⁵⁵

52 T.2102.52.2a29-b16; L'Haridon, *Meou-tseu*, 14-15.

53 Sobre los Clásicos y sus comentarios, véase Lewis, *Writing*, 297-302.

54 Es interesante ver que los *ru* y los Clásicos, y sobre todo sus comentarios, fueron criticados anteriormente por el mismo error. Sima Tan escribió en la *Evaluación Crítica de las Seis Escuelas*: “Los Clásicos y comentarios de las Seis Artes ascienden a miles y más de cien millones [de palabras]. Incluso en muchas generaciones será imposible abarcar sus enseñanzas y toda una vida no es suficiente para investigar sus ritos. Por esto considero: ‘Amplio (*bo*), pero falto de lo esencial (*yao*), laborioso, pero con poco provecho”. *Shiji* 30: 3290; véase también Smith, “Sima Tan”, 139.

55 Beber hasta la saciedad y dejar fuera lo que no se puede abarcar, como metáfora para las capacidades limitadas aparecerá también en los argumentos 20 y 26. En una anécdota sobre Confucio y su discípulo Zigong, transmitida en la compilación de Liu Xiang, el *Shuoyuan*, el océano es Confucio mismo, del que el discípulo, con su capacidad limitada solamente bebe hasta llegar a la saciedad, sin poder abarcar la profundidad y extensión de su Maestro, *Shuowen* 379.

En el siguiente argumento, el crítico se concentra específicamente en el tema del excesivo número de escrituras. Retoma idénticas terminologías y metáforas, en las cuales si el fruto (*shi*) representa lo esencial, las flores (*hua*) son la verbosidad, el adorno o el excesivo número.

Pregunta: “Las escrituras del Buda son extremadamente numerosas; me gustaría extraer lo esencial (*yao*) y descartar lo superfluo, que me hablen directamente de sus frutos (*shi*) y dejen fuera las flores (*hua*)”.

El Maestro Mou contestó: ¡Eso es imposible! Igual que el sol y la luna iluminan cada uno su parte, o que cada una de las veintiocho constelaciones posee su dominio; igual que cada uno de los centenares de plantas medicinales crece y tiene su particular capacidad sanadora, o que el forro de la piel del zorro nos abriga completamente del frío, y el tejido suave del lino nos protege del calor, o que el barco y el carruaje, aunque vayan por rumbos distintos, pues cada uno permite igualmente llegar al final de un trayecto.

La razón por la que Confucio no se contentó con que los Cinco Clásicos fuesen completos (*bei*) y por la que redactó además los *Anales de Primavera y Otoños* y el *Clásico de la Piedad Filial* fue que quiso ampliar (*bo* 博) [el repertorio de] los métodos del Tao y dar satisfacción a la [diversa] intención de las personas. Aunque las escrituras de Buda sean numerosas, su principio es uno. En esto se parecen a los Siete Clásicos porque, aunque siendo [ambos un conjunto de textos] dispares, [tanto las escrituras de Buda como los Siete Clásicos] coinciden en la alta valoración que hacen de la Vía, de su Virtud, de la humanidad y de la justicia.

Igualmente, hay varias explicaciones de la piedad filial, impartidas de acuerdo con la conducta específica de cada persona. Por ejemplo, Zizhang y Ziyou, cada uno por su parte, preguntaron por la piedad filial, y Confucio respondió a cada uno de forma distinta, para contrarrestar las debilidades específicas [de cada persona]. ¿Cómo podríamos entonces descartar lo que tenemos?⁵⁶

56 T.2102.52.2b17-25; L'Haridon, *Meou-tseu*, 16-17.

Lejos de ceñir su respuesta al tema de las escrituras, el Maestro Mou argumenta a partir de la naturaleza desde una perspectiva cósmica. La diversidad de los usos de los objetos culturales, por ejemplo, vestimenta y vehículos, surge en respuesta a la multiplicidad de las condiciones naturales, a las diversas necesidades que se presentan en distintas situaciones y bajo diversas circunstancias. Lo que argumenta implícitamente es que el hecho de que los medios humanos se adapten de una forma adecuada a estas variadas circunstancias es más importante que la exigencia de quedar limitados a un reducido número.

Su argumentación deja traslucir aquel relato que transmitido en la Gran Tradición, *dazhuan* 大傳 (o *Tradición de las Sentencias Anexas*, *Xici* 繫辭) del *Clásico del Cambio*, en el cual el proceso histórico de la creación de los instrumentos y herramientas por los Sabios no solamente se desarrolla con la mediación de las imágenes de los hexagramas en “proto-escritura”, sino que la invención de la escritura misma es la culminación de un proceso histórico-cósmico.⁵⁷ Dicho relato prefigura una tensión entre la cada vez mayor complejidad del mundo material y el ideal de completitud limitada que se plantea en este diálogo. Para poder incluir la escritura del Buda en el acervo textual, el Maestro Mou sugiere incluso que el ámbito textual está sometido a un proceso de continua ampliación en el tiempo. Con respecto a esto, el Maestro Mou encuentra en la redacción de dos nuevos textos clásicos por parte de Confucio —que se añadieron al canon de los Cinco Clásicos, heredados de los reyes de Zhou—, el acto paradigmático que legitima la expansión del canon en detrimento del ideal de la completitud.⁵⁸

57 *Yijing: El Libro de los Cambios, con comentario de Wang Bi*, trad. por Jordi Vilà y Albert Galvany (Vilaur: Atalanta, 2006), 543-555. Véase también, Lewis, *Writing*, 197-200.

58 Si se sigue el orden de Ban Gu, los Cinco Clásicos se refieren a los siguientes textos 1. *Yi* 易 (*Cambios*), 2. *Shu* 書 (*Documentos*), 3. *Shi* 詩 (*Odas*), 4. *Li* 禮 (*Rituales*), 5. *Yue* 樂 (*Música*). En sexto lugar Ban Gu incluye al *Chunqiu* 春秋 (*Los Anales de Primaveras y Otoños*). El *Xiaojing* 孝經 (*Clásico de la Piedad Filial*) aparece en octavo lugar, solamente después de las *Analectas Lunyu* 論語. La razón por la que el Maestro Mou no incluye a las *Analectas* como Clásico es por el mero hecho de que, aunque transmita las palabras de Confucio, fue redactado, según la tradición, por sus discípulos y no por Confucio. Sin embargo, las *Analectas* es, como L'Haridon, “Quoting the Confucian *Analects*”, 28 ha demostrado, el texto citado con más frecuencia en todo el *Mouzi* (22 veces). En la mayoría de los casos, el autor parece usar los diferentes términos para referirse a los Clásicos de una forma indeterminada (véase nota 43 arriba), pero aquí el aumento del cinco a siete Clásicos es parte integral del argumento.

En este diálogo contrasta la completitud cerrada (*bei*) con otro concepto que llegará a tomar un lugar central en la argumentación del Maestro Mou: *bo*. Este término ocupa la posición de un verbo transitivo cuyo significado es “ampliar”, “incluir”, pero en otros lugares del texto se emplea como adjetivo con el sentido de “amplio” o “extenso”, e incluso como adverbio, “ampliamente” o “extensamente”. Más adelante, este concepto se convertirá en un argumento del programa para incluir, no solamente las escrituras del Buda en el acervo textual, sino para la apertura del repertorio estanco de prácticas culturales. Al mismo Maestro Mou se lo caracterizó como hombre de “amplia erudición” (*boxue*). En este argumento, es Confucio quien amplía los métodos del Tao, al referirse este término a lo que en el cuarto argumento el Maestro Mou llamaba “el Tao en tanto que cosa”, en relación con medios prácticos con el fin de gobernar al individuo, la familia y el Estado. Esta ampliación del repertorio del Tao emprendida por Confucio, cuando amplió los Clásicos de cinco a siete textos, representa una cierta diversificación de los medios, de acuerdo con la necesidad de satisfacer las intenciones humanas que están aumentando en diversidad.⁵⁹

El hecho de que Confucio diera respuestas muy dispares a sus alumnos cuando estos le hicieron la misma pregunta le sirven al Maestro Mou como un importante precedente textual. Esta variedad de respuestas, transmitidas en las *Analectas*, legitima la diversidad y prolijidad de las escrituras budistas. Solamente la diversidad de textos puede satisfacer las necesidades dispares de una humanidad rica y diversa. La hermenéutica Han llegó a interpretar las diferentes respuestas —transmitidas sin explicación alguna de las aparentes contradicciones—, como evidencia del carácter situacional de cada uno de los enunciados de Confucio, en los que el Sabio tomaba en cuenta no solo la naturaleza y nivel de entendimiento del discípulo al que ofrecía su respuesta, sino la situación concreta del momento en el cual transcurría la locución. El hecho de que una práctica como la piedad filial, tan central para el proyecto de Confucio, no se deje reducir a una definición esencialista (*yao*), sino que tenga

59 Sería interesante especular si este programa de ampliación se puede relacionar con la posición periférica del Maestro Mou en los confines meridionales del imperio.

que entenderse siempre en relación con la infinita diversidad de las condiciones humanas, crea, según el Maestro Mou, un precedente legitimador de la aparente prolijidad de las escrituras del Buda. Si este tipo de prolijidad en los textos clásicos como las *Analectas* se emplean solo para abarcar una cierta riqueza situacional, las escrituras del Buda, más extensas y prolijas, amplían considerablemente la gama de condiciones y situaciones humanas.⁶⁰

En el siguiente diálogo, el séptimo, el Maestro Mou culmina su argumento sobre la relación entre los Clásicos de la tradición china y las escrituras del Buda. El punto de partida de la crítica es la siguiente pregunta: ¿si se acepta que las escrituras del Buda son la expresión de este Tao inclusivo y superior, por qué, entonces, los seres ejemplares de la tradición autóctona, los sabios (*shengren* 聖人), no se refirieron a ese Tao? ¿Por qué no mencionaron al Buda?

Pregunta: El Tao del Buda es lo más venerable y lo más vasto (*da*), ¿por qué no estudiaron [ese Tao], Yao, Shun, el duque de Zhou y Confucio? En los Siete Clásicos no se encuentran sus palabras. Ya que usted adora las *Odas*, y los *Documentos* y se deleita en los ritos y la música, ¿cómo puede también a la vez disfrutar del Tao del Buda y gozar de tan divergentes métodos? ¿Cómo podrían [las escrituras del Buda] superar a los Clásicos con sus comentarios o [los actos del Buda] ser más excelentes que las obras de estos Sabios? Si yo fuese usted nada sacaría (*qu* 取) de allí.

El Maestro Mou responde: “No todos los escritos contienen necesariamente las palabras de Confucio, así como no todos los compuestos de la medicina herbaria siguen forzosamente las recetas de Bian Que; si [las palabras] concuerdan con el sentido de lo justo, entonces, podemos seguirlas y si [las recetas] curan la enfermedad, entonces son adecuadas. El hombre del bien (*junzi* 君子) elige ampliamente (*boqu* 博取) de entre todo lo que es bueno para sostener su persona y su cuerpo.

60 L'Haridon, “Quoting the Confucian *Analects*”, 28-30, demuestra como el personaje de Confucio es el Maestro de su tiempo, o, el Maestro de la situación. Este tema relevante no se podrá desarrollar aquí.

Zigong dijo: ‘¡Por qué debería tener Confucio un [único] maestro permanente [y no varios]!’ Yao se sometió como discípulo a Yishou, y Shun a Wucheng; el duque de Zhou estudió con Lü Wang, y Confucio con Lao Dan (Maestro Lao). Sin embargo, ninguno de estos personajes aparece en los Siete Clásicos. Aunque estos cuatro Maestros fueron sabios, si los comparáramos con el Buda, sería como si comparáramos a un ciervo blanco con un unicornio o a una golondrina con un ave fénix. Si Yao, Shun, el duque de Zhou y Confucio estudiaron con gente como ellos, ¿podrían haber rechazado al Buda y no haber estudiado con él, una persona que tiene el cuerpo marcado de señales auspiciosas y una capacidad de transformación y un poder divino incomparables? Los Cinco Clásicos están al servicio de la idea de lo justo, pero en algunos casos tienen lagunas; el hecho de que el Buda no aparezca mencionado no nos debe sorprender ni causar confusión.⁶¹

Esta pregunta permite al Maestro Mou desarrollar lo que en posteriores debates apologeticos se convertiría en un argumento para la innovación en general.⁶² Según este argumento, no es lícito concluir que los sabios de la tradición china no habían aprendido del Buda, tan solo por el hecho de que el Buda mismo o sus enseñanzas no se mencionen en los textos de los Clásicos. Este argumento tiene varias implicaciones importantes que en su conjunto se pueden caracterizar, nada más y nada menos, de radicales. En particular la conclusión de que, lejos de ser *bei* o completos, los Clásicos tienen serias lagunas, y que para subsanar estas lagunas hace falta la transmisión de otros corpus de texto.

En primer lugar, se comete una omisión que concierne a la transmisión de conocimientos históricos. Basarse solamente en los Clásicos no permite tener un conocimiento completo de la antigüedad que, en sí mismo —como lo muestra *Mouzi* con los ejemplos de los maestros de los sabios—, es imprescindible para entender correctamente los enunciados de los sabios de la antigüedad en los

61 T.2102.52.2b26-c08; L'Haridon, *Meou-tseu*, 17-18.

62 En el *Mingfo lun* 明佛論, *Discurso para Elucidar al Buda*, el autor, Zong Bing 宗炳 (375-443), desarrolla este argumento en más detalle, véase el análisis en Zürcher, *The Buddhist Conquest*, 269-271.

Clásicos. Para alcanzar estos conocimientos históricos se necesitan textos históricos.⁶³ Solamente salvando esta omisión con dichos conocimientos históricos sería posible percatarse de una realidad que revelaría una verdad ausente en los Clásicos; que incluso los personajes excepcionales de los sabios tuvieron otros maestros, maestros que fueron inferiores a ellos.

De esta manera, *Mouzi* defiende que no es la naturaleza o la cualidad de la autoridad que emite una enseñanza la que determina el valor de esta, sino la amplitud de la búsqueda entre los métodos que llevan al bien, es decir, la mirada abierta con la que se busca entre una amplia gama de enseñanzas (*boqu*). En otras palabras, no es el origen de una enseñanza, sino su eficacia para traer el bien el que debe ser el criterio supremo para decidir si una enseñanza es digna de ser incorporada a la práctica. Para que esto sea posible, es necesario seleccionar remedios y enseñanzas de entre muchas, sin limitarse a unas fuentes determinadas. Este es un principio que ya practicaron los mismos Sabios de la antigüedad. Por lo tanto, no hay que seguir necesariamente a estos Sabios al pie de la letra en todas sus enseñanzas concretas —transmitidas en todo caso de forma incompleta en los Clásicos— sino que hay que imitar la actitud de aprender de cualquier maestro. Son seres ejemplares en tanto tienen esa mirada amplia e inclusiva, y una capacidad de “elegir exhaustivamente”.

Lejos de ser *bei*, completos, los Clásicos tienen lagunas, son incompletos, y no consiguen proveer, en todas las posibles situaciones la vía adecuada hacia lo justo, hacia el bien, que es, según el Maestro Mou, su objetivo final. Puesto que las escrituras del Buda coinciden con los Clásicos en este objetivo final, entonces, por su carácter expansivo y detallado, este corpus puede servir para subsanar dichas lagunas. Consecuentemente, el Tao del Buda no representa una ruptura con la tradición; los textos budistas proporcionan nuevos medios para acercarse al ideal arraigado en los Clásicos, aunque estos no puedan

63 Pero lo que señala *Mouzi* es la importancia de un tipo de fuente textual que en este período empezaba a ser clasificada en una categoría bibliográfica completamente nueva, en el siglo VII, en el *Suishu Jingji zhi* 隋書經籍志, ya aparece la categoría de los libros de historia (*shi* 史). Drège, “*Les bibliothèques*”, 106, 114, 117 y 120-122.

ser capaces de alcanzarlo en todos los casos. Por lo tanto, la ausencia del Buda en los Clásicos no solamente no es una razón para rechazar sus enseñanzas, sino que revela y confirma la necesidad de incorporar las escrituras del Buda y de su Tao.

Con este argumento, el Maestro Mou llega al final de la parte inicial en la cual ha explorado las escrituras del Buda en relación con los Clásicos. Es un análisis minucioso en el que llega a la conclusión de que estos últimos ya no pueden ser considerados completos, sino que adolecen de lagunas que necesitan ser completadas por otros textos, sobre todo por las escrituras del Buda, ya que tienen un alcance mayor que los Clásicos. La relación entre estos dos corpus es compleja y propensa a crear múltiples malentendidos, confusiones o extrañezas.

Resolver estos problemas son el objetivo del Maestro Mou. El método para conseguir esta claridad se alude arriba con la palabra *bo*: amplitud, exhaustividad. En el transcurso del diálogo y, sobre todo en el argumento 25, aclara en qué consiste tener esta vista amplia, *bojian* 博見.

Pregunta: Usted, Maestro, explica las enseñanzas del Buda por medio de los Clásicos y sus comentarios; su expresión es variada y los significados se hacen evidentes, su composición es vigorosa y las explicaciones son bellas: el hecho de que consiga siempre que no haya faltas de veracidad ¿se debe a su habilidad retórica?

Mouzi responde: ¡No es por mi habilidad retórica! Evito las confusiones simplemente porque tengo una visión amplia. Pregunta: ¿existe un método para [llegar a tener] una visión amplia? Mouzi responde: ¡A través de las escrituras del Buda! Cuando todavía no entendía las escrituras del Buda, mis confusiones eran peores que las vuestras. Si bien recitaba los Cinco Clásicos, los consideraba solamente bellas flores (*hua*) que todavía no habían llegado a dar sus frutos (*shi*). Pero en cuanto llegué a inspeccionar las explicaciones de las escrituras del Buda y a examinar las esencias del *Laozi*, y desde que mantengo tranquila y contenta mi naturaleza y observo el comportamiento del *wuwei*, [y desde este lugar] he vuelto a mirar hacia atrás a los asuntos del mundo: me parece como si me hubiera acercado a la constelación astral del Pozo Celestial y ahora espiera [desde

arriba] un cañón angosto o como si hubiera subido a una montaña alta, como los montes Song o Tai, y viera una mera colina. Los Cinco Clásicos son como los cinco sabores, pero el Tao del Buda es como los cinco cereales. Desde que hube escuchado [ese] Tao, me siento como si se hubieran abierto las nubes y viera el sol radiante, o como si entrara en una habitación oscura con una vigorosa llama.⁶⁴

En este argumento el autor da a entender que comprender la naturaleza de la relación entre los textos clásicos y las escrituras del Buda es la condición para llegar a la claridad que es el objetivo de su libro. Esta claridad no es simplemente una figura de la retórica propia de este texto heurístico, sino el resultado de una profunda toma de consciencia de la primacía de las escrituras del Buda.

Para expresar la naturaleza de esta relación, el *Mouzi* vuelve a la pareja de conceptos, *shi* y *hua*, que empleó el crítico citado en los argumentos cinco y seis, para caracterizar respectivamente a los Cinco Clásicos y a las escrituras budistas. Entonces, los Clásicos eran *shi*, “sustancial” frente a las escrituras floridas y verbosas. No obstante, el uso aquí está invertido. *Mouzi* reclama para las escrituras budistas el concepto *shi*. Además, cambia el énfasis dentro del amplio campo semántico de esta pareja de conceptos. Ya no hay una relación antagónica entre *shi* y *hua*, sino una de jerarquía y generativa. Las escrituras del Buda gozan de una posición de primacía que, sin embargo, no invalida a los Cinco Clásicos, más bien les asigna un lugar preliminar en relación con los textos budistas. Los Clásicos son las flores (*hua*) que maduran para dar fruto (*shi*) en las escrituras del Buda. Así, las escrituras son sustanciales y sustanciosas como los cereales que nutren de verdad y son, en el ideario chino, la comida más básica y fundamental, mientras que los Cinco Clásicos son como el sabor, un adorno (*hua*), que no nutre a las personas.

Sin embargo, el *Mouzi* no sugiere que, una vez llegados los frutos de las escrituras del Buda, haya que descartar a los Clásicos. Los Clásicos mantienen su valor tradicional como la flor de esta tradición.

64 T.2102.52.5b19-28; L'Haridon, *Meou-tseu*, 49-50.

Su verdad no es equívoca, sino limitada y condicionada a su perspectiva reducida; no obstante, como se ve a lo largo de todo el diálogo, los Clásicos son imprescindibles para entrar en esta verdad completa a la que se puede acceder solamente por medio de las escrituras del Buda y gracias a la visión total que proporcionan.

Por lo tanto, los Cinco o Siete Clásicos ofrecen solamente una enseñanza provisional que acerca al Tao del Buda, ese Tao, Camino, que a partir del argumento 14, el Maestro Mou empieza a llamar en algunos de los diálogos, *datao* 大道. Este término se puede traducir de varias maneras, el Gran Camino, el Camino Universal (Gran Tao, Tao inmenso, Tao universal, Tao exhaustivo, Tao total), para expresar que ese Tao abarca dentro de sí las enseñanzas limitadas de la tradición clásica.⁶⁵

CONCLUSIÓN: DEL ACERVO ÚNICO TEXTUAL HACIA LAS TRES DOCTRINAS

La concepción de un acervo textual chino como completo y único tal y como Ban Gu había desarrollado en su “Tratado monográfico de Artes y Textos” subyace en el debate del *Mouzi li huo lun*. En ningún momento sugiere el autor que pudieran existir tres acervos textuales independientes que formaran el fundamento para tres Doctrinas (o Religiones) independientes y que disfrutaran del mismo prestigio. En el *Mouzi*, los textos dedicados a la práctica de la inmortalidad y de otras prácticas propias de lo que llega a ser el taoísmo religioso (*daojiao*) son nada más que derivaciones textuales degradadas y alejadas de la raíz del sistema de conocimientos que son los Clásicos. Por lo tanto, los planteamientos de estos textos y de los métodos que practican sus seguidores son “absurdos”, refutables mediante las pruebas sólidas que proporcionan los textos de los Clásicos. El prefacio abría con la afirmación de la centralidad de los Clásicos como criterio supremo

65 El *datao* 大道 se menciona por primera vez en el argumento 14, y más adelante también en los siguientes cinco: 15, 22, 24, 29 y 31; véase T.2102.52.3c14, 4a11, 5b16, 6a10 y 6a22; L’Haridon, *Meou-tseu*, 31, 45, 48, 55 y 56. Por razones de espacio no será posible explorar este tema en más detalle. Tampoco se podrá desarrollar aquí el tema de cómo esta visión se argumenta con más detalles dentro del libro, también en relación con los Clásicos y las escrituras budistas; para esto son interesantes los argumentos 20 y 26 del *Mouzi*.

y único de la veracidad de cualquier texto, y es llamativo que el *Mouzi* culmina su diálogo en el 37 y último argumento reafirmando enfáticamente este principio.

He leído los textos de las Seis Artes (los Clásicos) y he consultado los comentarios y registros. [...] Todo [lo que he expuesto aquí] está registrado en los Clásicos que son las palabras supremas de los sabios. Yo pongo a los Clásicos y sus comentarios como prueba. Decir que [los sabios] no han muerto [como dicen los defensores de la inmortalidad] aportando como pruebas lo que dicen personas de nuestra época ¡qué disparate!⁶⁶

Si los textos de los inmortales pueden ser subsumidos dentro del acervo textual único, la relación entre las escrituras budistas y este acervo es más complicada. El crítico del budismo en el *Mouzi* intenta refutar las propuestas del budismo con el mismo método que emplea el Maestro Mou, contrastar los planteamientos, afirmaciones y prácticas de los budistas con aquellos de los Clásicos para demostrar cuan absurdos, ofensivos o equivocados son. Entonces, la pregunta es: ¿por qué este método no es eficaz en este caso, por lo menos según el Maestro Mou?

Como se ha observado a lo largo de este capítulo, la respuesta a esta pregunta es compleja. Por un lado, las escrituras del Buda no son derivaciones de los Clásicos chinos, es decir, no son parte del acervo textual único y, por consiguiente, no son equiparables; por otro lado, las enseñanzas del Buda, sí son reconciliables con las enseñanzas de los Clásicos. El hecho de que no deriven del mismo “árbol” explica que las escrituras del Buda parecen frecuentemente extrañas desde la perspectiva de los Clásicos y que sus enseñanzas aparentan estar llenas de contradicciones irreconciliables con aquellas que impartieron los sabios chinos. Sin embargo, según el *Mouzi* estas contradicciones, incompatibilidades y rarezas son perfectamente reconciliables al asumir una fuente universal compartida —el Gran Tao o el Camino Universal— de la que surgieron igualmente los

66 T.2012.52.7a4, 7a10-12; L'Haridon, *Meou-tseu*, 64-65.

Clásicos como enseñanzas de los sabios de la tradición china, y las escrituras (*sūtras*) como enseñanzas del Buda.

Esta fuente es inefable, y no es —como es el caso del acervo único chino— una fuente textual. Esto tiene como consecuencia que las articulaciones específicas de las enseñanzas en los textos, las prácticas concretas y los rituales individuales pueden ser interpretados como manifestaciones provisionales de esta fuente única, el Tao Universal. Los Clásicos participan en esta verdad universal, pero son concretizaciones de este Tao, articulan enseñanzas que son válidas solamente bajo circunstancias históricas y geográficas muy concretas.⁶⁷ Este hecho resulta en una situación peculiar. En el *Mouzi* los Clásicos son, por un lado, el estándar absoluto para la evaluación de la veracidad de otros textos y en sí mismos transmiten los valores absolutos como la piedad filial, la justicia, la humanidad —por mencionar algunas de las que se han encontrado en las traducciones del *Mouzi*—, por otro lado, enseñan solamente un camino limitado para alcanzar estos valores. En cambio, el budismo es la realización más inclusiva y completa de estos valores en el mundo. Con esta propuesta, el *Mouzi* alega que lejos de ser extranjero y extraño, el budismo ofrece un camino para la realización total de los ideales de la propia cultura letrada china, incluso más completa que el camino de los propios Clásicos.

Esta solución que propuso el *Mouzi* con respecto a la relación entre la propia tradición textual china y la budista, no fue capaz de cerrar un debate que se propagaría con vigor durante siglos posteriores, hasta que, finalmente, en los siglos VII-VIII se articulara un compromiso estable, el de la conceptualización de las Tres Doctrinas. Pero, con su propuesta de desplazar la fuente única de la tradición culta, desde un acervo textual cerrado hacia una fuente inefable de las cuales los diferentes corpus textuales son manifestaciones provisionales, el *Mouzi* abrió el camino hacia este compromiso.

67 Este es un tema desarrollado en L'Haridon, "Quoting the Confucian *Analects*", 30. Este tipo de hermenéutica de los enunciados de los Clásicos estaba ya atribuido a Confucio y así legitimado por el Sabio mismo.

APÉNDICE: LA ESTRUCTURA DEL *MOUZI LI HUO LUN*⁶⁸

Prefacio

- 1. La biografía de Buda**
2. El nombre de Buda
- 3. El Camino del Buda y el *wuwei***
- 4. El Camino del Buda es inefable**
- 5. La completitud de los Clásicos versus la verbosidad de las escrituras de Buda**
- 6. La necesidad de la simplificación de las escrituras del Buda**
- 7. El Buda no aparece en los Clásicos**
8. El Buda tiene una extraña apariencia
9. Los budistas no respetan la integridad del cuerpo
10. Los budistas abandonan la familia
11. Los budistas no respetan las reglas rituales y las de la piedad filial
12. La noción del renacimiento no es creíble
13. La atención a la muerte y a los espíritus es exagerada

⁶⁸ Véase Schmidt-Glintzer, *Das Hung-ming chi*, 49-50; L'Haridon, *Meou-tseu*, 73-74; y L'Haridon, "Quoting the Confucian *Analects*", 27-28. En negrita: los diálogos traducidos en parte o por completo en este capítulo.

14. El Camino del Buda es el Camino amplio que abarca a todos, los bárbaros y los habitantes del imperio Han
15. Crítica de la distribución de las posesiones familiares a personas ajenas
16. Crítica del modo de vida corrupto de los monjes budistas
17. Crítica de la distribución de la riqueza
18. Crítica del uso de bellas comparaciones carente de significados en las escrituras
19. El Buda propone un ascetismo exagerado, contrario a la naturaleza humana
20. ¿Por qué no debatir las escrituras budistas y seguir estudiando los Clásicos?
21. Cuándo y cómo el imperio Han conoció el cambio del Buda
22. ¿Por qué a los monjes budistas les encanta hablar del Camino más que practicarlo?
23. La primacía equívoca del discurso sobre la práctica de la virtud
24. Lejos de ser el Camino del Buda el Camino más honrado por los hombres letrados, es frecuentemente criticado por ellos
- 25. La claridad viene con una mirada amplia que proporcionan las escrituras del Buda**
26. ¿Por qué citar a los Clásicos chinos y no a los textos budistas?
27. Los hombres letrados de la capital no hablan del Camino del Buda

28. La loa de las hazañas del Buda y de sus virtudes es exagerada
 29. La búsqueda de la inmortalidad no concuerda con las escrituras del Buda
 30. Las diferentes dietas de los budistas y de los buscadores de la inmortalidad
 31. La dieta basada en la abstención de los cereales
 32. El Camino de los inmortales protege de las enfermedades, cuando los discípulos de Buda tienen que tomar medicina
 33. ¿Por qué distinguir el Camino de los inmortales del Camino del Buda?
 34. La creencia en el Buda del Maestro Mou no tiene base, ya que nunca estuvo en la India
 35. Incluso los monjes de Khotan no se opusieron a los argumentos del interlocutor, entonces, ¿por qué Mouzi es tan difícil de convencer?
 36. El ascetismo de los inmortales es más riguroso que el de los budistas
 - 37. En lo que concierne a la muerte, los Caminos de los inmortales y del Buda se contradicen**
- Epílogo: El interlocutor es finalmente convencido por los argumentos superiores del Maestro Mou

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

Ban Gu 班固. *Hanshu* 漢書, 6.ª ed. Beijing: Zhonghua shuju, 1990. (Referencia en el texto: *Hanshu* más *juan* y página).

Laozi 老子. En *Zhuzi jicheng* 諸子集成, vol. 3. Shanghai: Shanghai shuju, 1986.

Shuoyuan jinzhu jinyi 說苑今註今譯, editado por Lu Yuanjun 盧元駿. Taipei: Shang wu, 1967.

Sima Qian 司馬遷. *Shiji* 史記, 11.ª ed. Beijing: Zhonghua shuju, 1989. (Referencia en el texto: *Shiji* más *juan* y página).

Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 y Ono Gemmyō 小野玄妙, eds. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, 100 volúmenes. Tōkyō: Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1935. (Referencia en el texto: *T*.número.volumen.página.registro y línea: por ejemplo, *T*.2102.52.1b1)

T.2102 *Hongming ji* 弘明記. Compilado por Sengyou 僧祐.

T.2145 *Chusanjang jiji* 出三藏記集. Compilado por Sengyou 僧祐.

Fuentes secundarias:

Assandri, Friederike. *Dispute zwischen Daoisten und Buddhisten im Fo Dao lunheng* 佛道論衡 *des Daoxuan* 道宣 (596-667). Gossenberg: Ostasien Verlag, 2015.

Barrett, T. H. "China and the Redundancy of the Medieval". *The Medieval History Journal* 1, n.º 1 (1998): 73-89.

Blitstein, Pablo. “The Art of Producing a Catalogue: The Meaning of ‘Compilations’ for the Organisation of Ancient Knowledge in Tang Times”. En *Monographs in Tang Official Historiography: Perspectives from the Technical Treatises of the History of Sui (Sui shu)*, editado por Daniel Patrick Morgan y Damien Chaussende, 323-341. Cham: Springer, 2019.

Bokenkamp, Stephen. “Imagining Community: Family Values and Morality in the Lingbao Scripture”. En *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, editado por Alan K. L. Chan y Yuet-Keung Lo, 203-226. Albany, NY: State University of New York Press, 2010.

Campany, Robert. “‘Buddhism Enters China’ in Early Medieval China”. En *Old Society, New Belief: Religious Transformation of China and Rome, ca. 1st-6th Centuries*, editado por Mu-chou Poo, H.A. Drake y Lisa Raphals, 13-34. New York: Oxford University Press, 2017.

Ch'en, Kenneth. “Anti-Buddhist Propaganda during the Nanch'ao”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15, n.º 1-2 (1952): 166-192.

— *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

— *Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

Corless, Roger J. “The Meaning of *Ching* (*Sūtra*?) in Buddhist Chinese”. *Journal of Chinese Philosophy* 3, n.º 1 (1975): 67-72.

Drège, Jean-Pierre. *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au Xe siècle)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1991.

Despeux, Catherine. “La culture lettrée au service d'un plaidoyer pour le bouddhisme: Le «Traité de deux doctrines» («Erjiao lun») de Dao'an”. En *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, editado por Catherine Despeux, 145-227. Paris, Louvain: Éditions Peeters, 2002.

Holcombe, Charles. *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1994.

— “Was Medieval China Medieval? (Post-Han to Mid-Tang)”. En *A Companion to Chinese History*, editado por Michael Szonyi, 106-117. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2017.

Hunter, Michael. “The ‘Yiwen Zhi’ 藝文志 (Treatise on Arts and Letters) Bibliography in Its Own Context”. *Journal of the American Oriental Society* 138, n.º 4 (2018): 763-780.

Hureau, Sylvie. “L’apparition de thèmes anticléricaux dans la polémique anti-bouddhique médiévale”. *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 24, (2002): 17-29.

— “Translations, Apocrypha, and the Emergence of the Buddhist Canon”. En *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, vol. 2, editado por John Lagerwey y Lü Pengzhi, 741-774. Leiden: Brill, 2010.

Hurvitz, Leon. “‘Render unto Caesar’ in Early Chinese Buddhism: Hui-yüan’s Treatise on the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette”. *Sino-Indian Studies* 5, n.º 3-4 (1957): 80-114.

Janousch, Andreas. “La religión china en el espejo de Occidente”. *Gerónimo de Uztariz* 25, (2009): 67-86.

— “La Universidad en la China Imperial”. En *La Universidad*, editado por Fernando Tejerina, 18-23. Madrid: Turner Publicaciones, 2010.

— “Liang Wudi”. En *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, vol. 2, editado por Jonathan Silk, Richard Bowring, Vincent Eltschinger y Michael Radich, 689-699. Leiden: Brill, 2019.

Jülch, Thomas. *Die apologetischen Schriften des buddhistischen Tang-Mönchs Falin*. München: Utz Verlag, 2011.

— *Bodhisattva der Apologetik: die Mission des buddhistischen Tang-Mönchs Falin*. 3 vols. München: Utz Verlag, 2013.

— “In Defense of the Saṅgha: The Buddhist Apologetic Mission of the Early Tang Monk Falin”. En *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship between the Buddhist Saṅgha and the State in Chinese History*, editado por Thomas Jülch, 18-93. Leiden: Brill, 2016.

Keenan, John P. *How Master Mou Removes Our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

Knapp, Keith. “Did the Middle Kingdom Have a Middle Period? The Problem of ‘Medieval’ in China’s History”. *Education about Asia* 12, n.º 3 (2007): 12-17.

Kohn, Livia. *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Lewis, Mark. *Writing and Authority in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

L’Haridon, Béatrice. “La controverse dans le *Mouzi*”. *Études chinoises* 32, n.º 1 (2013): 77-95.

— *Meou-tseu: Dialogues pour dissiper la confusion* 牟子理惑論. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

— “Quoting the Confucian *Analects* in Defense of Buddhism: An Exegetical Study of Confucius’ Utterances in the *Mouzi li huo lun*”. En *India-China: Intersecting Universalities*, editado por Anne Cheng y Sanchit Kumar, 24-37. Paris: Collège de France, 2020.

Liebenthal, Walter. “The Immortality of the Soul in Chinese Thought”. *Monumenta Nipponica* 8, (1952): 327-397.

Liu Zhiji 劉知幾. *Traité de l'historien parfait: Chapitres intérieurs* 史通內篇, traducido por Damien Chaussende. Paris: Belles Lettres, 2014.

Maspero, Henri. “Le songe et l’ambassade de l’empereur Ming: étude critique des sources”. *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* 10, n.º 1 (1901): 95-130.

“Meou-tseu ou les doutes levés”, traducido por Paul Pelliot. *T’oung-pao* 13 (1920): 255-433.

Nattier, Jan. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 2008.

Ōfuchi Ninji 大淵忍爾. “The Formation of the Taoist Canon”. En *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, editado por Holmes Welch y Anna Seidel, 253-267. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.

Palumbo, Antonello. “Exemption not Granted: The Confrontation between Buddhism and the Chinese State in Late Antiquity and the ‘First Great Divergence’ between China and Western Eurasia”. *Medieval Worlds* 6, (2017): 118-55.

Poceski, Mario. “Evolving Relationship between the Buddhist Monastic Order and the Imperial States of Medieval China”. *Medieval Worlds* 6, (2017): 40-60.

Schmidt-Glintzer, Helwig. *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.

Smith, Kidder. “Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism,’ ‘et cetera’”. *The Journal of Asian Studies* 62, n.º 1 (2003): 129-156.

The Collection for the Propagation and Clarification of Buddhism, 2 vols. Compilado por Sengyou 僧祐, traducido por Harumi Hirano Ziegler. Moraga, CA: BDK America, 2015 y 2017.

Wright, Arthur F. "Fu I and the Rejection of Buddhism". *Journal of the History of Ideas* 12, n.º 1 (1951): 33-47.

Yijing: El Libro de los Cambios, con comentario de Wang Bi, traducido por Jordi Vilà y Albert Galvany. Vilaiür: Atalanta, 2006.

Zürcher, Eric. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3.º ed. Leiden: Brill, 2007.

UNA DISCUSIÓN SOBRE LA RELIGIOSIDAD CONFUCIANA

Yong Chen
El Colegio de México

Es el confucianismo una religión? Esta pregunta ha sido considerada durante mucho tiempo como uno de los temas más controvertidos en la investigación del confucianismo y en la disciplina de los estudios religiosos. Wilfred Cantwell Smith¹ afirmó que es una pregunta que Occidente nunca pudo responder y que China nunca pudo formular. Destaca el desafío perenne de aplicar el concepto occidental de religión a la categorización de una tradición no occidental que es intrínsecamente desafiante de las generalizaciones derivadas de las experiencias occidentales. Además, la controversia en el contexto chino se ha complicado por la naturaleza misma de la historia intelectual china y ha asumido una complejidad y profundidad mucho mayores que solo en un sentido epistemológico.

Indudablemente, la controversia sobre la naturaleza religiosa del confucianismo tiene mucho que ver con las preocupaciones sociopolíticas y culturales de los intelectuales chinos modernos.² Para ellos, lo que está realmente en juego en la pregunta no es un examen epistemológico del confucianismo en términos de religión, sino un esfuerzo existencial para explorar la posibilidad y la viabilidad de reinventar la tradición en los paradigmas postconfucianos. En otras palabras, el debate “religión o no” sobre el confucianismo no se trata tanto de su religiosidad *per se*, sino de la integridad de la tradición y cultura china en general en los tiempos modernos. Es precisamente en este sentido que la cuestión de si el confucianismo es una religión se formula como un discurso ultraconfuciano, y debe abordarse en términos epistemológicos, sociopolíticos y culturales.

1 Wilfred Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: MacMillan, 1963), 68.

2 Zheng Jiadong, “Rujia sixiang de zongjiaoxing wenti”, *Kongzi yanjiu*, n.º 3-4 (1996).

VALORES E IMPLICACIONES DEL DISCURSO CHINO

Los estudios occidentales sobre temas de investigación chinos generalmente difieren de los mismos estudios realizados por sus colegas chinos en enfoque, objetivo, propósito y perspectiva.³ Por ejemplo, el sintagma “¿Es el confucianismo una religión?” en español (y otros idiomas occidentales también) es muy diferente de su contraparte china en términos de valores e implicaciones. La teoría de Ferdinand de Saussure⁴ sobre el sintagma sugiere que las palabras en el discurso están involucradas en las relaciones sintagmáticas y asociativas, con el primero creado dentro del discurso basado en la naturaleza lineal del lenguaje, y el último adquirido fuera del discurso que apela a la asociación mental. El hecho mismo de que los términos *confucianismo* y *religión* estén yuxtapuestos en tal sintagma ya indica que las concepciones modernas del confucianismo están inextricablemente enredadas con la percepción de la religión, y esto es así tanto en los sistemas semióticos occidentales, como chinos.

Vale la pena señalar que el mismo discurso “¿Es el confucianismo una religión?” crea diferentes valores e implicaciones en distintos contextos, principalmente debido a la diferencia entre las relaciones asociativas de *rujiao* 儒教, (o *rujia* 儒家, *ruxue* 儒學) y *zongjiao* 宗教 (religión) en el sintagma chino, y las de las palabras confucianismo y religión en el sintagma español. Aunque *rujia*, *rujiao* y *ruxue* a menudo se traducen indiscriminadamente como “confucianismo” y se refieren al confucianismo en un sentido general, cada uno de ellos enfatiza diferentes aspectos de la tradición *ru* 儒. *Rujia* generalmente se refiere a “la secta de los *literatos*”; *rujiao*, “la enseñanza de los *literatos*”; y *ruxue*, “el aprendizaje de los *literatos*”. Sin embargo, ninguno de ellos tiene una visión tan holística y panorámica como el término confucianismo y sus variaciones en los idiomas occidentales. Como resultado, la visión del discurso sobre la religiosidad confuciana en el contexto chino a menudo se ve oscurecida por las persuasiones

3 Li You-Zheng, “Epistemological and Methodological Problems in Studies of Traditional Chinese Ethical Scholarship”, *New Literary History* (John Hopkins) 26, (1995): 528.

4 Ferdinand de Saussure, “Course in General Linguistics”, en *The Norton Anthology: Theory and Criticism* (New York: W. W. Norton & Company, 2001), 975.

fragmentarias y conflictivas de los tres términos. Por lo general, el término que se elige para procesar la pregunta está predeterminado y a la vez respalda la posición y actitud del argumentador.

En general, mientras que los que se oponen al confucianismo como religión prefieren *rujia* o *ruxue*, es muy probable que los partidarios se inclinen *rujiao*, ya que sugiere convenientemente una sensación de “*ru*, la religión”, cuando se yuxtaponen con *fojiao* 佛教 (budismo), *daojiao* 道教 (daoísmo) y otras palabras compuestas con *jiao* 教 (como religión). En realidad, la pregunta “¿Es el confucianismo una religión?” tiene tres versiones diferentes en chino: ¿Es *rujia* una religión? ¿Es *ruxue* una religión? ¿Es *rujiao* una religión? Dado que los tres términos, *rujia*, *rujiao* y *ruxue*, pueden sancionar una percepción selectiva y filtrada sobre la tradición confuciana, la “pulcritud” de la misma pregunta en lenguas occidentales está, por lo tanto, en marcado contraste con la selectividad y circularidad del discurso en el contexto chino.⁵

La naturaleza ambigua y el entrelazamiento mutuo de los términos *rujiao*, *rujia* y *ruxue* en sus representaciones del confucianismo pueden inducir a una tendencia centrífuga lejos de todo lo que tenga que ver con la concepción de la religión. Esto no es solo por la ambigüedad incorporada en las connotaciones de *rujiao*, también por su participación en relaciones asociativas diferentes de las de *rujia* y *ruxue*. En otras palabras, el problema se debe en gran medida a la estrecha afiliación entre *rujiao* y los términos *fojiao* (budismo) y *daojiao* (daoísmo), a menudo retratados colectivamente como *sanjiao* 三教 (tres religiones o tres enseñanzas). Es probable que esta capa de asociación complique en lugar de aclarar la semántica de *rujiao* al significar la religiosidad confuciana, porque *sanjiao* se conoce como las doctrinas de las tres tradiciones en un sentido histórico, y no necesariamente evoca un sentido de religiosidad en el sistema semiótico chino.

5 Yong Chen, *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia* (México: El Colegio de México, 2012), 59.

Por otro lado, el concepto *zongjiao* (religión) se ha percibido durante mucho tiempo como una fuerte oposición a las nociones de democracia y ciencia en la China moderna, un legado atribuible en última instancia al triunfo del Movimiento del 4 de Mayo.⁶ Inspirada por la Ilustración de Occidente y convencida por el progreso de la ciencia y la tecnología, la generación del Movimiento del 4 de Mayo abogó por reformas culturales que abarcaran la eliminación de todas las religiones, que eran consideradas superstición y consecuentemente hostiles a la modernización del Estado.⁷ De este modo, se creía que la religión estaba destinada a desaparecer de la sociedad humana, ya que su falsedad había sido probada por la ciencia moderna. Esta actitud radical hacia la religión ha sido inculcada en la mentalidad de generaciones de intelectuales chinos, y los estudios chinos sobre la religión generalmente han asumido una posición crítica. Mientras que en las academias chinas la religión como área de estudio todavía está vinculada a la ética, la filosofía y otras disciplinas que se establecieron en el modelo occidental a principios del siglo XX, en el nivel popular a menudo se asocia con las nociones de feudalismo, superstición, atraso, entre otras, debido a la prevalencia del sentimiento del Movimiento del 4 de Mayo.

VALORES E IMPLICACIONES DEL DISCURSO OCCIDENTAL

A diferencia de *rujiao* (o *rujia*, *ruxue*) y *zongjiao*, los términos “confucianismo” y “religión” están imbuidos de diferentes valores e implicaciones en el sintagma español. A diferencia de las visiones difusas de los tres términos chinos que significan religiosidad confuciana, la visión de la palabra confucianismo es bastante integral y holística. La estrecha asociación entre el término confucianismo y términos como daoísmo y budismo, que convencionalmente evoca imágenes de religiones en las sociedades occidentales, induce una

6 El Movimiento del 4 de Mayo de 1919 fue un movimiento antiimperialista, cultural y político que surgió de estudiantes protestantes en Beijing contra la endeble respuesta del gobierno chino al Tratado de Versalles después de la Primera Guerra Mundial. El sentido más amplio del término a menudo se refiere al período durante 1915-1921, llamado el Movimiento de Nueva Cultura. Muchos líderes políticos y sociales surgieron durante este periodo, representando a la población china nuevas ideas, principalmente de Occidente.

7 Douglas Lancashire, *Chinese Essays on Religion and Faith* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981), 6.

tendencia centrípeta hacia un sentido de religiosidad. El hecho de que los estudios comparativos del confucianismo y otras religiones se den por sentados en las academias occidentales indica una legitimación predeterminada al emplear paradigmas religiosos para conceptualizar la tradición confuciana. Esto no es algo endosable automáticamente en las academias chinas, donde siempre hay una delicada distancia entre la religión y el confucianismo.

A primera vista, “¿Es el confucianismo una religión?” parece ser una pregunta bien establecida e inequívoca, una cuestión de si el confucianismo puede o no ser admitido en la categoría de religión. Pero la aparente “pulcritud” de la pregunta es en esencia atribuible a la etimología del término confucianismo. La afinidad entre “Confucio” y “confucianismo” en idiomas occidentales inmediatamente recuerda a Cristo y al cristianismo, a Buda y al budismo,⁸ o a Zaratustra y al zoroastrismo, por nombrar algunos ejemplos. Es necesario señalar que el paralelismo en estos procesos significantes no es más que una conveniencia etimológica y no debe usarse para incitar imaginaciones o analogías que sugieran una posible relación simétrica entre Kongzi (Confucio, 551-479 a.c.) y la tradición *ru* (el confucionismo).

Para los occidentales, el término confucianismo evoca inmediatamente una visión holística y panorámica que abarca su fascinación con la tradición en su conjunto. De hecho, es por medio de los conceptos de Confucio y confucianismo que Occidente ha imaginado a Oriente desde fines del siglo XVII. Para los primeros jesuitas, Confucio y la civilización china en cierto grado eran sinónimos, y los términos Confucio y confucianismo perduraron como metonimias para cualquier cosa china.⁹ Incluso hoy, las percepciones occidentales de la cultura china son procesadas a través de la influencia paradigmática de estas construcciones conceptuales. Como consecuencia, la visión holística y panorámica conjurada por los términos Confucio y confucianismo se ha codificado continuamente

8 El término confucianismo con su ortografía actual fue acuñado en 1862, junto con la creación del budismo (budismo) en 1801 y el taoísmo (daoísmo) en 1839. Ver Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization* (Duke University Press, 1997), 4.

9 Jensen, *Manufacturing Confucianism*, 4.

en el proceso mismo de la interpretación de los occidentales de la tradición china.

La utilidad de términos como Confucio y confucianismo en el contexto occidental no ha sido cuestionada a pesar de sus posibles tergiversaciones, en parte porque ahora son una parte arraigada de los idiomas occidentales y el uso de cualquier otro término causaría una confusión innecesaria.¹⁰ Pero, se debe tener en cuenta que el afianzamiento de la palabra confucianismo y otras construcciones en los idiomas occidentales conduciría inevitablemente a una sanción del uso axiomático y acrítico. Mientras que el formato de la pregunta “¿Es el confucianismo una religión?” en el contexto occidental parece estar bien definido, el procesamiento de la supuesta misma pregunta en el contexto chino está constantemente plagado de oscuridad terminológica debido a la naturaleza ambigua de los términos *rujia*, *rujiao* y *ruxue*.

Por otro lado, el contraste entre la recepción de *zongjiao* y la religión en sus respectivos contextos es digno de mención. Mientras que el *zongjiao* generalmente es tratado con indiferencia y escepticismo en China, la religión ha estado involucrada en una situación más complicada, pero amigable, en Occidente. El sentimiento antirreligioso culminó durante la Ilustración y la Revolución Francesa en el siglo XVIII, y grandes pensadores ateos como Marx, Nietzsche y Freud a finales del siglo XIX y principios del XX habían inspirado a millones de personas. Sin embargo, las dos guerras mundiales y muchos otros conflictos han hecho añicos la convicción supersticiosa de la “omnipotencia” de la ciencia y la tecnología y la “supremacía” del humanismo. Aunque el número real de los asistentes a los servicios religiosos ha disminuido en las sociedades occidentales, la religión ha logrado mantenerse firme en un dominio autónomo, donde todavía puede proporcionar valores morales y significado a la vida moderna.¹¹ En lugar de asociarse con las nociones de feudalismo, superstición y atraso como en China, la religión (entendida como espiritualidad, no institución) en Occidente en la actualidad se percibe

10 Jordan D. Paper, *The Fu-tzu: A Post-Han Confucian Text* (Leiden: E. J. Brill, 1987), 6.

11 Ver “Religion and Belief: Some Surveys and Statistics”, British Humanist Association; “What Alabamians and Iranians Have in Common”, Gallup Poll, 2009.

con respecto a la espiritualidad, la moral y la pasión. Además de sus significados descriptivos, el término religión generalmente conlleva una implicación encomiable de “devoción, fidelidad o fidelidad, conciencia, piadoso afecto o apego”.¹²

TRES EPISODIOS DE LA CONTROVERSIA SOBRE LA RELIGIOSIDAD CONFUCIANA EN LA HISTORIA INTELECTUAL CHINA

A lo largo de la historia intelectual china destacan tres episodios importantes en la controversia sobre la religiosidad confuciana. El primero se remonta a finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando Matteo Ricci (1552-1610) y su cohorte se consagraron en presentar el mensaje del cristianismo a la población china por medio del lenguaje confuciano. Al ver el confucianismo como una “secta” de los literatos en lugar de una “religión”, Ricci procedió a articular su compatibilidad con el cristianismo y su perfección por este, aunque fue en vano.¹³ A pesar de que el desacuerdo en la misión cristiana sobre cómo tratar las tradiciones nativas de los chinos se intensificó más tarde en la Controversia de los Ritos, y dio lugar a la finalización de la misión en China,¹⁴ el legado intelectual de los jesuitas estableció un tono fundamental para el debate sobre la religiosidad confuciana en los siglos por venir.

La Controversia de los Ritos puede atribuirse en gran medida a las luchas de la misión cristiana sobre cómo abordar las tradiciones chinas, pero la controversia desencadenada por el Movimiento de la Religión Confuciana de Kang Youwei durante el cambio del siglo XX fue la respuesta a la radical complicación de la sociedad china por intromisiones

12 *The Oxford English Dictionary*, 2.^a ed., vol. 13, 569. Una encuesta muestra que la percepción negativa de la religión no se basa en la religiosidad per se, sino en sus consecuencias sociales. Ver “Religion Does More Harm than Good”, *The Guardian*, 23 de diciembre de 2006.

13 Paul A Rule, *K'ung-tzu or Confucius: the Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986), 124-149.

14 La Controversia de los Ritos se refería principalmente a la legitimidad de ciertos términos, como *tian* (cielo), *shangdi* (dios supremo) y la compatibilidad de los ritos confucianos con el catolicismo. Originalmente, era una lucha entre los jesuitas y otras órdenes religiosas del catolicismo, pero se convirtió en una guerra diplomática y cultural entre el Vaticano y China a principios del siglo XVIII. Ver Rule, *K'ung-tzu or Confucius*, 124-149.

occidentales;¹⁵ este es el segundo episodio. Mientras Kang Youwei (1858-1927) trató de promover el confucianismo como una religión estatal, a pesar de que su “confucianismo” ya estaba en desacuerdo con el confucianismo tradicionalmente percibido, para contrarrestar los poderes occidentales, los intelectuales del Movimiento del 4 de Mayo simplemente se opusieron a cualquier intento de esta naturaleza. Sin embargo, ambos campos compartían la característica común de que estaban decididos a seguir agendas sociales y políticas antes que cualquier discusión académica sobre la religiosidad confuciana.

La tercera oleada de la controversia se originó a fines de la década de 1970, cuando China acababa de sobrevivir a la Revolución Cultural (1966-1976) y buscaba su nueva dirección. En 1978, Ren Jiyu, el entonces director del Instituto de Investigación sobre Religiones del Mundo, sorprendió a las academias chinas de todo el país al presentar formalmente el confucianismo como “una religión”.¹⁶ Ren era marxista y su propuesta tenía la intención de repudiar la relevancia moderna del confucianismo. Su propuesta encendió debates tempestuosos sobre la legitimidad, relevancia y orientación para llevar los paradigmas de la religión a la comprensión del confucianismo durante las siguientes dos décadas.¹⁷ Desde principios del siglo XXI, el debate sobre la religiosidad confuciana ha dado un giro audaz desde el período anterior al articular la importancia cultural, social e incluso política de construir el confucianismo como religión en los tiempos contemporáneos. Ciertamente, esto está muy lejos de la interpretación marxista de Ren Jiyu del confucianismo. Jiang Qing, uno de los principales portavoces de esta iniciativa, es especialmente importante para comprender esta tendencia intelectual debido a su enfoque religioso al confucianismo, tanto a nivel teórico como práctico.¹⁸

En resumen, los tres episodios de la controversia sobre la religiosidad confuciana comparten algunas preocupaciones y marcos comunes para

15 Kung-chuan Hsiao, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927* (Seattle & London: University of Washington Press, 1975), 133.

16 Xing Dongtian, “1978-2000 nian de rujiao yanjiu: xueshu huigu yu sikao”, *Xueshuji* 2, (2003).

17 *Rujiao wenti zhenglun ji*, ed. por Ren Jiyu (Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2000).

18 Yong Chen, *Confucianism as Religion: Controversies and Consequences* (Leiden & Boston: Brill, 2013), 175.

abordar los problemas de su tiempo, sin embargo, no pueden verse como desarrollos naturales en un orden cronológico. Debido a sus respectivas situaciones culturales y sociopolíticas, cada uno de los episodios ha demostrado sus propias prioridades, inclinaciones y perspectivas para llevar la comprensión del confucianismo a los términos de la religión, y ha manifestado características, patrones y calidades distintivas en sus representaciones. Si bien la controversia provocada por los jesuitas fue un problema de la Iglesia católica, la politización de la controversia por parte de Kang Youwei y los intelectuales del Movimiento del 4 de Mayo fue de hecho un fenómeno “chino”, cuya complejidad dictaminó que cualquier debate sobre la religiosidad confuciana, sin apelar a sus implicaciones sociopolíticas y culturales, serían perjudiciales, lujosas y anacrónicas. A pesar de la campaña de Ren Jiyu y sus seguidores para definir el confucianismo como una religión destinada a desacreditarlo de una vez por todas, la rehabilitación de la tradición por parte de Jiang Qing es sin duda una inversión del fanatismo marxista, y sus consecuencias aún están por verse.

ERUDICIÓN OCCIDENTAL SOBRE LA RELIGIOSIDAD CONFUCIANA

En la sinología occidental hay académicos que han tocado el tema de la religiosidad confuciana de una forma u otra, y cada una de sus perspectivas merece atención y discusión académica. Aparentemente, el encuentro de Matteo Ricci con el confucianismo estableció un tono fundamental para las imaginaciones occidentales sobre la tradición y la erudición occidental temprana sobre el confucianismo, se basó en sus paradigmas y modelos. James Legge (1815-1897) y William Edward Soothill (1861-1935) como sinólogos misioneros siguieron el ejemplo de Ricci al ver el confucianismo como una versión corrupta de una religión monoteísta original y el cristianismo como una rectificación de esta degeneración descendente. Al igual que Ricci, su concepto de religión estaba cargado de juicios de valor; pero a diferencia de Ricci, consideraban al confucianismo como un tipo de religión, la religión falsa, en oposición al cristianismo como la religión correcta o verdadera.¹⁹

19 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder y Stoughton, 1880); William Soothill, *The Three Religions of China*

Max Weber (1864-1920) vio el confucianismo como una “religión mágica” que abraza un racionalismo de este mundo, pero estaba más interesado en una explicación funcionalista de su mecanismo social que creía que no logró introducir el capitalismo como lo hizo el protestantismo.²⁰ Julia Ching²¹ y Rodney L. Taylor,²² por otro lado, se esforzaron por privar a la religión de los juicios de valor, pero su enfoque aún recurría a los paradigmas y marcos cristianos. John Berthrong²³ y Joseph A. Adler²⁴ trataron de romper con un enfoque de la religión centrado en Cristo y avanzar hacia una perspectiva pluralista, sin embargo, su metodología fue menos que satisfactoria y las polémicas perennes sobre la religiosidad confuciana aún cobran gran importancia en estudios confucianos contemporáneos en Occidente.

En los últimos años, un número cada vez mayor de académicos occidentales tiende a reconocer una dimensión religiosa o espiritual del confucianismo en cierta medida, esto se hace a menudo con un reconocimiento tácito de otros aspectos no religiosos de la tradición. Sin embargo, el consenso sobre una dimensión religiosa aún no otorga al confucianismo membresía religiosa plena y no presta mucha asistencia en resolver la controversia perenne sobre su membresía religiosa en las academias orientales y occidentales. Por otro lado, ha habido incomodidad con la idea de representar al confucianismo en su conjunto como una “tradición religiosa” o “una religión”.²⁵

¿Hay alguna diferencia entre identificar toda la tradición del confucianismo como religiosa o como religión y simplemente ubicar una dimensión religiosa o espiritual incrustada en sus múltiples expresiones? La respuesta es sí. Mientras que este último está más

(London: Oxford University Press, 1930).

- 20 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trad. por Hans H. Gerth (Glencoe, IL: The Free Press, 1951).
- 21 Julia Ching, *Chinese Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993).
- 22 Rodney L. Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany: State University of New York Press, 1990).
- 23 John Berthrong, “Confucian Piety and the Religious Dimensions of Japanese Confucianism”, en *The Religious Dimension of Confucianism in Japan, Philosophy East and West* 48, n.o 1 (1998): 46-79.
- 24 Joseph A. Adler, *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems* (Ohio: Kenyon College, 2014)
- 25 Rodney L. Taylor, “The Religious Character of the Confucian Tradition”, *Philosophy East and West* 48, n.o1 (1998): 80-107.

orientado hacia un estudio microscópico de los detalles de ciertos conceptos, valores o modalidades religiosas, el primero se dirige hacia un estudio macroscópico y comparativo entre el confucianismo y otras tradiciones bajo los auspicios de la religión, no importa cómo se entienda el concepto. En cualquier caso, percibir el confucianismo como una tradición religiosa o incluso una religión es teóricamente posible, pero esto debe hacerse desde una perspectiva holística y contextual.

Con respecto a la calidad holística, el confucianismo como sistema integral debe incluir los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos, o los Trece Clásicos;²⁶ las enseñanzas, preceptos y ritos establecidos por Confucio, sus discípulos y posteriores eruditos confucianos; los cultos dedicados a Confucio, sus discípulos y otros dignos del linaje confuciano; la adoración del cielo, la tierra y las deidades tutelares; el culto a los antepasados, los rituales familiares y otras prácticas que están en conformidad con los principios establecidos en el *Libro de los Ritos*;²⁷ así como otras manifestaciones relevantes. En resumen, una inspección holística del confucianismo como institución debería prestar atención a un número suficiente de sus instancias.

En relación con a la calidad contextual, definir el confucianismo como una religión depende del contexto específico, el propósito del estudio y los paradigmas que se aplican en el enfoque. En cualquier caso, la propuesta de percibir el confucianismo como una religión, una filosofía o cualquier otro tipo de sistema referencial no debe tomarse como una “verdad universal”, un “valor permanente” o un “juicio final”. Por esa razón, no se recomienda un enfoque deductivo para definir el confucianismo, ya que, para delimitar el confucianismo en su conjunto como religioso, habría que superponer una naturaleza religiosa en cada aspecto de la tradición. Al hacerlo, inevitablemente se exacerbaría el rol de la religión en la historia china, una historia tan compleja, dinámica y profunda que está más allá de la descripción acrítica de una sola categoría.

26 Estos son diferentes nombres de diferentes períodos que se refieren al canon confuciano.

27 Uno de los clásicos confucianos.

LA ACTITUD METODOLÓGICA HACIA LA DEFINICIÓN DEL CONFUCIANISMO COMO RELIGIÓN

La historia de la controversia sobre la religiosidad confuciana sugiere que el esfuerzo académico para involucrar al confucianismo dentro de la categoría de la religión se ha visto muy comprometido por las prioridades culturales y sociopolíticas de la intelectualidad china. Sin embargo, esto no quiere decir que definir el confucianismo en términos de religión tenga menos que ver con los principios epistemológicos que con los términos culturales y sociopolíticos, y mucho menos que la reconstrucción del confucianismo dentro de los paradigmas de la modernidad solo pueda involucrarse en agendas culturales y sociopolíticas. El discurso sobre si el confucianismo es una religión se formula, ante todo, como una construcción y debe abordarse de acuerdo con los parámetros de la epistemología. Los significados culturales y sociopolíticos encarnados en la controversia son componentes de la textualidad de tal construcción.

Es interesante notar que C. K. Yang,²⁸ aunque estableció una definición de religión responsable de su aplicabilidad local y demostró adecuadamente la afinidad entre los sistemas de valores confucianos y los agentes sobrenaturales,²⁹ se abstuvo de definir el confucianismo como una religión. No es probable que haya sido disuadido por el sentimiento del Movimiento del 4 de Mayo que concibió la religión como el símbolo del atraso o como lo opuesto a la ciencia y la democracia. A partir de su relato de la relación entre el confucianismo y las prácticas religiosas chinas, se observa una actitud y un tono bastante distantes, neutrales y académicos.

Mientras tanto, solo cuando el principio de separación de la iglesia y el Estado se apoderó de la mentalidad de las sociedades occidentales,

28 C. K. Yang, "The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion", en *Chinese Thought and Institutions*, ed. por John K. Fairbank (Chicago: The University of Chicago Press, 1957); *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961).

29 Mientras C. K. Yang proporcionó una definición estructural y funcional de religión en su libro *Religion in Chinese Society*, apeló a una definición sustantiva (teísta) en su artículo "The Functional Relationship".

surgió la identidad moderna de la religión. Con el establecimiento de los estudios religiosos como un campo independiente de las ciencias sociales, la religión fue conceptualizada gradualmente y asignada al dominio específico llamado “religión”. Esta tarea aisló a la religión de las dimensiones instrumentales del tejido social y la dotó de funciones estéticas. Desde un punto de vista funcionalista, este proceso de “purificación” del cristianismo en Occidente recuerda el “cambio funcional” del confucianismo en la China moderna. Al dar definiciones estipulativas de religión por un lado y circunscribir las denotaciones y connotaciones del confucianismo por el otro, C. K. Yang había justificado fácilmente su posición al abordar “la relación funcional entre el pensamiento confuciano y la religión china”.

Wouter Hanegraaff sostuvo que el estudio de las religiones se ha complicado durante mucho tiempo por la tensión entre una perspectiva sistemática y una histórica sobre las religiones. La primera está enredada con opuestos teóricos (como universalidad versus especificidad, generalidad versus unicidad, necesidad versus contingencia, o unidad versus diversidad), y la última está históricamente endeudada en igual medida a dos corrientes de pensamiento que ejemplifican estos mismos opuestos.³⁰ Además, esto puede verse como una manifestación particular de la tensión más general entre las fuerzas de la Ilustración y la Contrailustración en el pensamiento de los siglos XIX y XX. Esta tensión fundamental también se manifiesta vívidamente en la controversia sobre la religiosidad confuciana, con una profunda disparidad entre el compromiso con la modernización (la visión de la Ilustración) y el compromiso con la crítica posmoderna (la visión del pensamiento contrario a la Ilustración).

Jan Platvoet también creía que, en la historia de la investigación sobre religiones, las teorías explicativas de la religión, que se derivan de la perspectiva sistemática, a menudo han demostrado estar inspiradas ideológicamente y servir a objetivos estratégicos de tipo

30 Wouter J. Hanegraaff, “Defining Religion in spite of History”, en *The Pragmatics of Defining Religion*, ed. por Jan G. Platvoet y Arie L. Molendijk (Leiden: Brill 1999), 337-339.

extraacadémico.³¹ Se esforzó por hacer frente a la tensión entre la perspectiva sistemática y la perspectiva histórica de las religiones: mientras que la primera se dedica a “definir la religión a pesar de la historia”, la segunda simplemente está “en contra de la integración paradigmática”. La dificultad particular de definir el confucianismo en términos de religión ha demostrado la importancia metodológica de ambos enfoques y la indispensabilidad de una actitud pragmática hacia la conceptualización de la religión. Esta actitud pragmática determina que las definiciones de religión ya no deben considerarse como la verdad constitutiva de la “esencia” de la religión como tal, sino que deben desarrollarse y examinarse como herramientas para descubrir, investigar, interpretar y explicar algunos aspectos de la religión o religiones particulares.

El desafío conmovedor del enfoque pragmático es analizar y evaluar la utilidad heurística, analítica y teórica de los conceptos de religión desarrollados para tareas particulares vinculadas al contexto. El concepto de religión es una categoría conveniente para avanzar en la comprensión de las culturas, o más ampliamente, de la condición humana. Por medio de su aplicación pragmática a ciertos fenómenos entre las culturas no occidentales, la categoría de religión se involucra en un proceso progresivo de desoccidentalización, mediante el cual se transforma gradualmente en un instrumento de investigación más neutral y técnico. Solo así los estudiosos pueden afirmar que no crean similitudes entre culturas al extender el término, sino que aplican el término porque perciben alguna similitud.³²

La controversia sobre la religiosidad confuciana proporciona una fuente y un caso de prueba para nuevas ideas sobre el confucianismo y también sobre la religión. La dificultad de definir el confucianismo en términos de religión desafía los supuestos, paradigmas y perspectivas aceptados en la formulación de ambos constructos. La tensión entre la concepción de la religión y la del confucianismo en este experimento

31 *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, ed. por Jan G. Platvoet y Arie L. Molendijk (Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999), 504, 509 y 511.

32 Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (New York: Berghahn Books, 2000).

metodológico significa la magnitud de la dificultad de cartografiar el territorio confuciano de acuerdo con los principios y normas académicas occidentales. El cambio de los paradigmas confucianos a los paradigmas de la modernidad en la sociedad china moderna determina que la integridad del confucianismo debe cuestionarse no menos significativamente en la categoría de religión que en ética, filosofía, política o cualquier otra disciplina académica.

Además, la resistencia genérica y profunda del confucianismo a los esfuerzos teóricos del mundo académico presenta una deconstrucción incisiva de la afirmación de que el concepto de religión encarna “validez universal y verdad única”, algo que ha sido ampliamente considerado como hegemónico, y es cada vez más cuestionado por la pluralidad y diversidad de religiones o manifestaciones religiosas en el mundo.³³ La resistencia también sugiere la creciente restricción de la comprensión convencional y esencialista de la religión en los estudios interculturales, como lo abordan ampliamente los antropólogos y los investigadores de estudios religiosos que son conscientes de la dificultad de las representaciones interculturales. La validez y utilidad de cualquier definición de religión solo debe reconocerse con respecto al hecho de que no es más que un instrumento conceptual, decididamente ambiguo, provisionalmente aplicable y constantemente revisable.

ALGUNAS REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA RELIGIOSIDAD DEL CONFUCIANISMO

A pesar de las controversias sobre la definición de religión, la conceptualización del confucianismo, así como la aplicabilidad de definir el confucianismo en términos de religión, existe un acuerdo general de que la religiosidad siempre ha sido una parte integral de la tradición. Esta dimensión religiosa se materializa no solo en su institucionalización donde la sanción sobrenatural y los asuntos humanos se consideraban tradicionalmente como un continuo orgánico, sino en la propia naturaleza de su cosmología, ontología y ética. En otras palabras, la filosofía confuciana es tan religiosa como

33 Platvoet y Molendijk, *The Pragmatics of Defining Religion*.

la filosofía budista, la filosofía cristiana o cualquier otra de las grandes tradiciones. En este sentido, será interesante discutir la religiosidad del confucianismo en términos filosóficos para poder dialogar con otras filosofías del mundo.

Para tomar prestado el modelo del cristianismo, la primera pregunta fundamental de la religiosidad confuciana sería sobre la génesis del mundo y de la humanidad. El hecho es: no hay una respuesta directa a esta pregunta en el confucianismo, pues este tipo de pregunta no es un tema de preocupación en la mente confuciana. Su cosmología es de naturaleza orgánica y no dualista, en la que el cosmos como un todo complejo se concibe de manera orgánica y naturalista. *Tian* 天, o el cielo, sinónimo de cosmos en el vocabulario chino, se considera una masa orgánica y vital de energía inagotable que está en constante transformación y es responsable de la existencia y los cambios de todas las cosas en el universo. El *Libro de los Cambios*, que es uno de los Cinco Clásicos de la tradición confuciana y abarca las ideas fundamentales de la cosmología confuciana, percibe el universo como un proceso constante en el que se puede identificar una evolución desde la simplicidad a la sofisticación:

Por lo tanto, en (el sistema de) el Yi está el Gran Terminus, que produjo las dos formas elementales. Esas dos formas produjeron los cuatro símbolos emblemáticos, que nuevamente produjeron los ocho trigramas. Los ocho trigramas sirvieron para determinar el bien y el mal (problemas de eventos), y de esta determinación se produjo el (enjuiciamiento exitoso del) gran negocio (de la vida).³⁴

En este contexto, el término Yi puede interpretarse como “cambios”, lo que implica que la fuente última de todas las cosas en el universo es atribuible a un proceso o dinamismo en lugar de una polimerización estática de todo. La sociedad humana es una parte integral y una extensión de este proceso de transformación orgánica. La esencia del Yi está más allá de toda descripción y solo se puede contemplar su funcionamiento. Así, se cita a Confucio en el *Libro de*

34 El capítulo *Xi Ci Shang*, el *Libro de los Cambios*. *The Texts of Confucianism* vol. 2, trad. por James Legge (New York: Gordon Press, 1976), 373.

los Cambios: “¿Qué es lo que hace el Yi? El Yi abre (el conocimiento de los problemas de) las cosas, lleva a cabo las empresas (de los hombres) y abraza debajo de él (la forma de) todas las cosas bajo el cielo. Esto y nada más es lo que hace el Yi”.³⁵

En contraste con los dualismos categóricos como la divinidad/humanidad en la teología cristiana, la cosmología confuciana tiende a concebir el mecanismo del universo como la función de las relaciones polares. Las “dos formas elementales”, como se menciona en la cita, se refiere a un par de conceptos principales, yin y yang. De hecho, la polaridad de yin/yang (pasivo/activo) es la conceptualización más fundamental sobre la cual todo puede explicarse en última instancia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta polaridad no privilegia a un lado como ontológicamente superior al otro y que las categorías de yin y yang no son excluyentes, sino que son dinámicas y transformadoras. El universo se llama Grand Terminus (*taiji* 太极) en el vocabulario confuciano y se presenta emblemáticamente como un círculo que se divide en dos mitades en forma de pez, una en negro y otra en blanco, que simboliza la polaridad del yin y el yang. Pero, no están posicionados en una oposición categórica, sino que son mutuamente complementarios e inextricablemente interrelacionados. Hay yin dentro de yang, y hay yang dentro de yin. Así, el *Libro de los Cambios* dice:

Al cielo pertenece (el número) 1; a la tierra, 2; al cielo, 3; a la tierra, 4; al cielo, 5; a la tierra, 6; al cielo, 7; a la tierra, 8; al cielo, 9; a la tierra, 10. Los números que pertenecen al cielo son cinco, y los que pertenecen a la tierra son (también) cinco. Los números de estas dos series se corresponden entre sí (en sus posiciones fijas), y cada uno tiene otro que puede considerarse su compañero.³⁶

De la relación dialéctica del yin y el yang, a menudo traducida metafóricamente como cielo y tierra, emerge todo en el universo, en el que la sociedad humana es su extensión y una parte integral. Por lo tanto, la particularidad de la cosmología confuciana radica en su concepción de la transformación consistente del orden natural y

35 Legge, *The Texts of Confucianism*, 371.

36 Legge, *The Texts of Confucianism*, 365.

social, sin privilegiar un lado sobre el otro. El *Libro de los Cambios* resume la continuidad e integridad del orden natural y social al decir:

Existiendo el cielo y la tierra, todas las cosas (materiales) obtuvieron su existencia. Todas las cosas (materiales) tienen existencia, luego vinieron hombres y mujeres. De la existencia de hombres y mujeres surgieron luego marido y mujer. De esposo y esposa vinieron padre e hijo. De padre e hijo vinieron gobernante y ministro. De gobernante y ministro llegaron altos y bajos. Cuando (la distinción de) alto y bajo tuvo existencia, luego vinieron los arreglos de propiedad y rectitud.³⁷

Otro aspecto de la filosofía confuciana que es profundamente religioso es el significado de la existencia del hombre en la cosmología. En otras palabras, cuál es el lugar de los seres humanos en el universo. Según la cosmología confuciana, no existe una separación ontológica radical entre el cielo y los humanos. En cambio, se piensa que el cielo, la tierra y la humanidad comparten una relación de influencia mutua, de modo que juntos componen la totalidad del universo. El *Libro de los Cambios* ilustra el punto sucintamente: “Existen (en el universo) el camino del cielo, el camino del hombre y el camino de la tierra”.³⁸ Se puede ver desde aquí que a la humanidad se le atribuye un significado ontológico, a la par del cielo y la tierra. El *Libro de la Historia*, otro de los Cinco Clásicos del confucianismo, articula aún más la singularidad de la humanidad entre todas las cosas: “El cielo y la tierra son los padres de todas las criaturas; y de todas las criaturas, el hombre es el más dotado”.³⁹ El *Clásico de la Piedad Filial*, también un clásico confuciano pero no entre los Cinco Clásicos, reitera la misma idea: “De todas las (criaturas con sus diferentes) naturalezas producidas por el cielo y la tierra, el hombre es el más noble”.⁴⁰

Es evidente que la cosmología confuciana atribuye a la humanidad al funcionamiento dialéctico del cielo y la tierra, y le asigna una

37 El capítulo *Xu Gua*, el *Libro de los Cambios*. Legge, *The Texts of Confucianism*, 435-436.

38 El capítulo *Tuan Zhuan-Qian*, el *Libro de los Cambios*. Legge, *The Texts of Confucianism*, 402.

39 El capítulo *Tai Shi I*, el *Libro de la Historia*. Legge, *The Texts of Confucianism*, 125.

40 El *Clásico de la Piedad Filial*. Legge, *The Texts of Confucianism*, 476.

posición especial en el universo. El capítulo *Liyun* del *Libro de los Ritos*, otro de los Cinco Clásicos de la tradición confuciana, establece claramente que: “El hombre es (el producto de) los atributos del cielo y la tierra, (por) la interacción de las fuerzas duales de la naturaleza, la unión de lo animal y lo inteligente (almas), y la materia sutil más fina de los cinco elementos”.⁴¹ En el texto, los “cinco elementos” se refieren a las cinco fases de transformación que en el vocabulario chino se traducen metafóricamente como “madera, fuego, tierra, metal y agua” en el orden de “generación mutua” y “madera, tierra, agua, fuego y metal” en el orden de “superación mutua”. Según la cosmología confuciana, la humanidad es el producto natural del cielo y la tierra, pero se le atribuye un significado ontológico, que incorpora el principio del cielo y la tierra. Así, el capítulo *Liyun* del *Libro de los Ritos* procede a resaltar la singularidad de la humanidad: “Por lo tanto, el hombre es el corazón y la mente del cielo y la tierra, y la encarnación visible de los cinco elementos. Vive en el disfrute de todos los sabores, la discriminación de todas las notas (de armonía) y la envoltura de todos los colores”.⁴²

Como “corazón y mente” del cielo y la tierra, la humanidad toma su composición física del *qi* 气 (energía que fluye) del universo y está dotada de una naturaleza que refleja el principio del cielo y la tierra. Así dice el dicho neoconfuciano: “Lo que se llena entre el cielo y la tierra es la forma (del hombre), y lo que guía al cielo y la tierra es la naturaleza (del hombre)”.⁴³ Dado que la humanidad encarna el principio del cielo y la tierra, la conciencia como una cualidad innata de la humanidad es lo que diferencia al hombre de todas las demás criaturas. Sin embargo, la conciencia no se invoca por igual dentro de cada hombre y solo los sabios pueden agotar por completo las potencialidades de la conciencia y combinar con el principio del cielo y la tierra. Por lo tanto, los confucianos creen que los reyes sabios en la antigua historia china estaban en conformidad con la virtud del cielo. En las *Analectas*, se cita a Confucio: “Solo el Cielo es grandioso, y solo

41 El capítulo *Liyun*, el *Libro de los Ritos*. Legge, *The Texts of Confucianism*, 380-381.

42 Legge, *The Texts of Confucianism*, 382.

43 Liu Yuandong, *Taiji bianzheng fa: xiandai taiji zhexue de goujian* (Jiuzhou chubanshe, 2018).

Yao le correspondía”.⁴⁴ El *Libro de los Cambios* elabora la encarnación del principio celestial en los sabios como tales:

Por lo tanto, el Cielo produjo las cosas espirituales, y los sabios se aprovecharon de ellas. (Las operaciones de) el cielo y la tierra están marcadas por (tantos) cambios y transformaciones; y los sabios los imitaron (por medio del Yi). El cielo cuelga sus figuras (brillantes) de las cuales se ve buena y mala fortuna, y los sabios hicieron sus interpretaciones emblemáticas en consecuencia.⁴⁵

Desde una visión ontológica, el principio celestial encarnado en la humanidad se llama *ren* 仁 (benevolencia o humanidad), a menudo expresado como conciencia en el neoconfucianismo. Mientras tanto, *ren* como un concepto moralmente significativo, se refiere a la virtud confuciana que denota el buen sentimiento que un humano virtuoso experimenta hacia otras personas. En el libro de Mencio, *ren* se ejemplifica con los sentimientos protectores de un adulto normal por los niños. En la moral confuciana, *ren* es el valor fundamental que guía todos los asuntos humanos y se considera la expresión externa de los ideales confucianos. Así, Confucio es citado en las *Analectas*: “Si un hombre no tiene las virtudes propias de la humanidad, ¿qué tiene que ver con los ritos de etiqueta? Si un hombre no tiene las virtudes propias de la humanidad, ¿qué tiene él que ver con la música?”.⁴⁶

Desde su comienzo, el confucianismo ha reconocido las dotes diversificadas de la humanidad y nunca se ha esforzado por reivindicarse como el único camino hacia la verdad. El *Libro de los Cambios* dice: “En todo lo que hay debajo del cielo, todos (todas las cosas) tienen el mismo problema (exitoso), aunque por caminos diferentes; hay un resultado, aunque puede haber cientos de planes ansiosos”.⁴⁷ Las *Analectas* también reconocen la diversidad de la humanidad: “El caballero apunta a la armonía, y no a la uniformidad;

44 El capítulo *Tai Bo*, las *Analectas*. *The Chinese Classics* vol. 1, trad. por James Legge (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), 214.

45 El capítulo *Xi Ci Shang*, el *Libro de los Cambios*. Legge, *The Texts of Confucianism* vol. 2, 374.

46 El capítulo *Ba Yi*, las *Analectas*. Legge, *The Chinese Classics* vol. 1, 155.

47 El capítulo *Xi Ci Xia*, el *Libro de los Cambios*. Legge, *The Texts of Confucianism* vol. 2, 389.

el hombre común apunta a la uniformidad, y no a la armonía”.⁴⁸ Dado que la virtud del caballero es el valor confuciano ideal, “armonía sin uniformidad” puede verse como la actitud confuciana estándar hacia diferentes ideas y opiniones. En este sentido, el confucianismo no hace un reclamo exclusivo de la verdad, sino que busca lograr una coexistencia armoniosa con diferentes enfoques de la verdad. El *Libro de los Ritos* dice así: “Todas las cosas se alimentan juntas sin que se lastimen mutuamente. Los cursos de las estaciones, y del sol y la luna, se siguen sin ninguna colisión entre ellos”.⁴⁹

En caso de diferencias o incluso conflictos, el confucianismo propone el principio de armonía o coexistencia pacífica, como se puede ver en las *Analectas*: “Al practicar las reglas de la etiqueta, la armonía debe ser apreciada”.⁵⁰ Además, las *Analectas* han estipulado una regla general para guiar las relaciones de persona a persona y de estado a estado: “No hacer a los demás como no desearías que te hicieran a ti mismo”.⁵¹ Este principio coincide con la Regla de Oro ampliamente observada: “Haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti”, como se manifiesta en la tradición bíblica (Mateo 7:12; Lucas 6:31) y muchas otras religiones y culturas en el mundo. El valor de la armonía se resume mejor en el capítulo *Zhong Yong* del *Libro de los Ritos*:

Si bien no hay agitaciones de placer, ira, tristeza o alegría, se puede decir que la mente está en el estado de equilibrio. Cuando esos sentimientos se han agitado, y actúan en su debido grado, se produce lo que se puede llamar el estado de armonía. Este equilibrio es la gran raíz de la cual crecen todas las acciones humanas en el mundo, y esta armonía es el camino universal que todos deben seguir. Deje que los estados de equilibrio y armonía existan a la perfección, y un orden feliz prevalecerá en todo el cielo y la tierra, y todas las cosas se nutrirán y florecerán.⁵²

48 El capítulo *Zi Lu*, las *Analectas*. Legge, *The Chinese Classics* vol. 1, 273.

49 El capítulo *Zhong Yong*, el *Libro de los Ritos*. Legge, *The Texts of Confucianism* vol. 4, 326.

50 El capítulo *Xue Er*, las *Analectas*. Legge, *The Chinese Classics* vol. 1, 143.

51 El capítulo *Yan Yuan*, las *Analectas*. Legge, *The Chinese Classics* vol. 1, 251.

52 El capítulo *Zhong Yong*, el *Libro de los Ritos*. Legge, *The Texts of Confucianism* vol. 4, 300-301.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Joseph A. *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems* (Ohio: Kenyon College, 2014).

Berthrong, John. “Confucian Piety and the Religious Dimensions of Japanese Confucianism”. En “The Religious Dimension of Confucianism in Japan”. *Philosophy East and West* 48, n.º 1 (enero, 1998): 46-79.

Berthrong, John y Jeffrey L. Richey. “Introduction: Teaching Confucianism as a Religious Tradition”. En *Teaching Confucianism as a Religious Tradition*, editado por Jeffrey L. Richey. Oxford University Press, 2008.

Chen, Yong. *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*. México: El Colegio de México, 2012.

— *Confucianism as Religion: Controversies and Consequences*. Leiden & Boston: Brill, 2013.

Ching, Julia. *Chinese Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.

De Saussure, Ferdinand. “Course in General Linguistics”. En *The Norton Anthology: Theory and Criticism*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

Hanegraaff, Wouter J. “Defining Religion in Spite of History”. En *The Pragmatics of Defining Religion*, editado por Jan G. Platvoet y Arie L. Molendijk. Leiden: Brill, 1999.

Hsiao, Kung-chuan. *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*. Seattle y London: University of Washington Press, 1975.

Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Duke University Press, 1997.

Lancashire, Douglas. *Chinese Essays on Religion and Faith*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1981.

Legge, James. *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder y Stoughton, 1880.

— *The Texts of Confucianism*, vol. 1, vol. 2, vol. 3, vol. 4. New York: Gordon Press, 1976.

— *The Chinese Classics*, vol. 1. Taipei: SMC Publishing Inc., 1991.

Li, You-Zheng. “Epistemological and Methodological Problems in Studies of Traditional Chinese Ethical Scholarship”. *New Literary History* 26 (John Hopkins), (1995).

Liu, Yuandong. *Taiji bianzheng fa: xiandai taiji zhexue de goujian*. Jiuzhou chubanshe, 2018.

Paper, Jordan D. *The Fu-tzu: A Post-Han Confucian Text*. Leiden: E. J. Brill, 1987.

Platvoet, Jan G. y Arie L. Molendijk. *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.

“Religion and Belief: Some Surveys and Statistics”. British Humanist Association. <http://www.humanism.org.uk/campaigns/religion-and-belief-surveys-statistics>.

“Religion Does More Harm than Good”. *The Guardian*, 23 de diciembre de 2006. <http://www.guardian.co.uk/uk/2006/dec/23/religion.topstories3>.

Rujiao wenti zhenglun ji, editado por Jiyu Ren. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2000.

Rule, Paul A. *K'ung-tzu or Confucius: the Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986.

Saler, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York: Berghahn Books, 2000.

Smith, Wilfred. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: MacMillan, 1963.

Soothill, William. *The Three Religions of China*. London: Oxford University Press, 1930.

Taylor, Rodney L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

— “The Religious Character of the Confucian Tradition”. *Philosophy East and West* 48, n.º 1 (1998): 80-107.

Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, traducido por Hans H. Gerth. Glencoe, IL: The Free Press, 1951.

“What Alabamians and Iranians Have in Common”. Gallup Poll, 2009. <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>.

Xing, Dongtian. “1978-2000 nian de rujiao yanjiu: xueshu huigu yu sikao”. *Xueshujie (La Academia)* 2, (2003).

Yang, C. K. “The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion”. *Chinese Thought and Institutions*, editado por John K. Fairbank. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

— *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961.

Zheng, Jiadong. “Rujia sixiang de zongjiaoxing wenti”. *Kongzi yanjiu (Estudios de Confucio)*, n.º 3-4 (1996).

VINDICACIONES INDISCIPLINADAS: UNA LECTURA FILOSÓFICA DE LAS TESIS ANARCO-FEMINISTAS DE HE-YIN ZHEN (1880-1920?)¹

Montserrat Crespin Perales
Universitat Autònoma de Barcelona

INTRODUCCIÓN

En un texto ya clásico, la filósofa Celia Amorós (1944-) advertía de cómo los debates contemporáneos sobre la Ilustración persistían en omitir el pensamiento feminista como fenómeno relevante, ignorando que las vindicaciones feministas son ramificaciones de las premisas ilustradas al acentuar su dimensión emancipatoria.² Con la llamada “historia intelectual china” se produce algo similar. A juicio de Benjamin A. Elman (1946-), uno de los “fallos de la historia intelectual china contemporánea” consiste en que se prioriza la filosofía confuciana a expensas de, entre otras cosas, la historia de las mujeres.³ Para el académico, el resultado es una “versión simplista de la historia de las ideas”⁴ puesta en circulación por los pioneros del estudio del pensamiento chino —Liang Qichao (1873-1929), Hu Shi (1891-1962)— influenciados por la metodología estadounidense o por el enfoque alemán de la *geistesgeschichte* [historia intelectual].⁵ Y, en efecto, la versión simplificada, fruto del

1 A mi madre, Tránsito Perales Ariza, nacida en los momentos más duros de la postguerra española, quien, desde niña, tuvo que trabajar para sobrevivir y no pudo ir a la escuela. Aprendió a leer y a escribir para “defenderse”, como dicen los de su edad, en los márgenes de pocas horas que el trabajo en el campo le permitieron. Ella fue la primera persona que me enseñó a leer y a escribir, mi primera maestra, mucho antes de entrar en una escuela. Gracias por hacerme valorar, desde entonces, la significación de escribir y leer en limpio.

2 Celia Amorós, “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría*, n.o 1 (1990): 139.

3 Benjamin A. Elman, “The Failures of Contemporary Chinese Intellectual History”, *Eighteenth-Century Studies* 43, n.º 3 (2010): 376. Con el fin de mantener la coherencia estilística y terminológica del capítulo, las traducciones de textos escritos en una lengua distinta al español son más.

4 Elman, “The Failures of Contemporary”, 376.

5 Elman, “The Failures of Contemporary”, 376. La tensión intelectual entre las, por así decir, dos “mundovisiones” desincronizadas, las de China y Occidente, se palpa en las reflexiones de Hu Shi

troquelado metodológico esencialmente anglo-germano, se solidifica a expensas de mantener puntos ciegos, como, en el caso que aquí ocupa, las huellas filosófico-políticas de las mujeres o, en palabras de Elman, “el rol de las mujeres y el género en la vida cultural china”.⁶ En parte, el académico atribuye este desajuste a la asunción de los métodos sociológicos foráneos y, particularmente, a las tesis weberianas que impulsarían interpretaciones “refractarias”,⁷ esto es, con cambios de dirección aplicados a la realidad de China, discutible en fondo y forma.⁸ No obstante, hay excepciones. Elman llama la atención sobre algunos renovadores de la lectura de las enseñanzas confucianas que, como Tan Sitong (1865-1898), reflexionaron sobre el significado del 仁-*ren* (humanidad, benevolencia) confuciano al fijarse en la sexualidad y en las implicaciones de la construcción social del género, como se evidencia con la siguiente cita:

Las mujeres, decepcionadas por los principios morales [*mei yu li-dao*], reverencian las pláticas absurdas de académicos corruptos como si fueran verdades inviolables. Si, en alguna ocasión, dan un paso errado en su vida o se sospecha que han tenido una relación

volcadas en su tesis doctoral, *El desarrollo del método lógico en la antigua China*, defendida en el año 1917 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Columbia y, años después, publicada en formato de libro: “Ahora que China ha entrado en contacto con otros sistemas de pensamiento del mundo, a algunos les ha parecido que la falta de metodología en la filosofía moderna china se puede suplir en este momento introduciendo en China los métodos filosóficos y científicos que se han desarrollado en el mundo occidental desde la época de Aristóteles hasta el día de hoy. Esto sería suficiente si China se contentara con considerar el problema de la metodología simplemente como un problema de “disciplina mental” en las escuelas o incluso como uno de adquirir un método de trabajo para los laboratorios. Pero mientras lo contemplo, el problema no es realmente tan simple. El problema, tal y como yo lo concibo, es únicamente una fase dentro de un problema aún más grande y fundamental que la Nueva China debe enfrentar. Este más amplio problema es: ¿cómo podemos los chinos sentirnos cómodos en este nuevo mundo que a primera vista parece estar tan reñido con nuestra propia civilización?”, en Hu Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1922), 6.

6 Elman, “The Failures of Contemporary”, 386.

7 Elman, “The Failures of Contemporary”, 379.

8 Son discutibles las tesis de Max Weber (1864-1920) y, en particular, su esquematización de la conducta “racional” y el “espíritu” del capitalismo como ejes de la modernidad confrontados con su imagen de “China”, distinta a la realidad del país históricamente considerada. Un siglo después de las lecturas weberianas sobre China, Anne Cheng (1955-) describía que se producía “la ocasión para una brillante venganza contra la supremacía occidental”: “Irónicamente, los factores que a Weber le parecieron obstáculos paralizantes al desarrollo capitalista son precisamente aquellos que ahora prometen evitar a las sociedades del Este Asiático los problemas que afectan a las sociedades occidentales modernas. Se da la ocasión para una venganza brillante, esperada por al menos un siglo por parte de China y de ciertos países de la región, contra la supremacía occidental”. En Anne Cheng, “Confucius ou l'éternel retour”, *Le Monde Diplomatique*, septiembre del 2012.

con alguien, entonces, a causa de ello, son perseguidas e incluso mueren sin decir una palabra. Al final, *se convierten en los juguetes de otros*; son *forzadas a huir*; son *vendidas como mercancías*; obligadas a *trabajar como sirvientas*; caen en la *prostitución* o incluso se cortan el cuello a causa de la vergüenza y la ira. No son conscientes de que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres son simplemente el reverso de dos mecanismos; no hay nada de lo que avergonzarse o a lo que hacer caso perdiendo la vida por ello.⁹

Según lo expuesto por Elman, Tan no desatiende los dilemas de las mujeres “confucionizadas” bajo la ideología patriarcal de género.¹⁰ Aporta evidencias para defender que, detrás de las versiones habituales, quedan por descubrirse otras lecturas menos sujetas al reduccionismo de historiadores sociales y económicos.¹¹

Desde nuestra orilla y en nuestra lengua común, el conocimiento de la filosofía feminista del Este Asiático, en general, y de China en particular, se ha difundido habitualmente como apéndice o *marginalia* dentro de las grandes historias de las ideas y del feminismo europeo como teoría y filosofía política. En la actualidad, se está en la disposición de descentralizar las ideas para integrar filosóficamente la diversidad de voces y textos de pensadores y pensadoras no-europeos, para contribuir al genuino mundialismo filosófico, el único que ayudará a pensar libremente “con” y “contra” el máximo de tesis plurales al alcance. La contribución aquí será necesariamente modesta y se perfilará la significación de He-Yin Zhen (1880-1920?) que puede contribuir en algo a conocer a las siempre ausentes voces “in-disciplinadas”, desligadas del canon filosófico hegemónico. El capítulo disertará sobre los fundamentos del feminismo en China al contraponer dialógicamente dos líneas teóricas que, a pesar de los cambios acaecidos en más de un siglo, todavía hoy sobreviven.

9 Tan [*Renxue (Estudio de la benevolencia)* (1896-1897)] citado en Elman, “The Failures of Contemporary”, 377. Cursivas añadidas.

10 Elman, “The Failures of Contemporary”, 377.

11 Elman, “The Failures of Contemporary”, 377.

En primer lugar, se presentarán las tesis, quizás más conocidas, provenientes de los ilustrados reformistas, ejemplificadas por Liang Qichao en su “Sobre la educación de las mujeres” (1897). Seguidamente, se situará el texto y el contexto de He-Yin identificada como representativa del “anarco-feminismo” chino para, luego, dar paso a la lectura filosófica de sus escritos de vindicación, publicados por la autora durante su estancia como exiliada en Japón. Sus páginas erigen una defensa de las mujeres que no puede ser sino internacionalista, con un reclamo de la restitución de lo que les pertenece por derecho, lo cual da pleno sentido a la acción vindicatoria. Comprender el fondo de sus reflexiones contribuye a levantar el velo y erosionar la trampa del reformismo ilustrado —en la actualidad, del neoliberalismo— cuando, al defender derechos humanos básicos, como la educación de las mujeres, se subordina un derecho a algo que no lo es. En la China atravesada por el mal del siglo XIX y su enrarecido ambiente finisecular, ese algo era el fortalecimiento económico de un imperio diezmado. Tal vez ese algo hoy sean los moribundos estados-nación y el imperialismo tecno-económico.

LIANG QICHAO Y LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES SEGÚN EL MODELO LIBERAL-NACIONALISTA

Liang Qichao¹² forma parte del ambiente de los primeros movimientos reformistas en China, junto a personas de la talla de Kang Youwei (1858-1927). Ellos son dos de las figuras más representativas del movimiento de reforma radical en los ámbitos político, social y cultural de finales del siglo XIX. Kang Youwei, convencido confuciano, creía en la posibilidad de conjugar la defensa del confucianismo como religión nacional y guía moral del pueblo chino con la monarquía constitucional, al estilo de los cambios de Meiji (1868-1912) en Japón, para reconducir al país hacia la prosperidad. Por otro lado, una de las inquietudes centrales de Liang fue la de pensar cómo realizar la reforma (变法-*bianfa*) de todas las leyes e instituciones chinas. Para él

12 La presentación de la figura de Liang recoge y recupera, en parte, lo publicado ya en Montserrat Crespín Perales, “Filosofía, Ilustración y nacionalismo: Liang Qichao (1873-1929)”, en *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, coord. por Carles Prado-Fonts (Barcelona: Fundació per la Universitat Oberta de Catalunya, 2011), 54-59.

era fundamental construir un país que aceptara las ideas occidentales necesarias para la modernización, a la vez que estas se adaptaban al peso del confucianismo en la cultura china. Para justificar el cambio de rumbo histórico y presentar el desarrollo transformador de las nuevas instituciones, infraestructuras, sistemas educativos y políticos que habían marcado el progreso de las modernas naciones o estados occidentales era necesario un cambio radical de modelo. Liang explica esa necesidad de viraje en su ensayo “Sobre el cambio de las instituciones” (变法通论, *Bianfa tonglun*, 1896). El paradigma que había sostenido al país y que tenía un peso específico en este, fue definido por el pensador como una serie de principios y suposiciones culturales que mantenían a China encerrada en sí misma. Para salir y derrocar ese marco cerrado cultural de principios imaginados (理想-*lixiang*) era necesaria una transformación equivalente en fuerza al modelo preexistente.¹³ Se debían derribar las antiguas asunciones para sustituirlas por otras nuevas. Entre los principios socioculturales que el filósofo se propuso someter a su ejercicio de demolición se incluían los referidos a la situación de las mujeres.

Liang publica su ensayo “Sobre la educación de las mujeres” (1897),¹⁴ en la revista *El Progreso Chino*, en el contexto de los escritos de circunstancias que florecen tras la derrota de China en la primera guerra sino-japonesa (1894-1895). Se propone ofrecer argumentos a favor de un sistema educativo nacional en el que no se produjera la exclusión de las mujeres. Como se verá, su tesis de fondo es sencilla —para reforzar la nación se necesita expandir el sistema educativo a las mujeres— y explicita la interrelación entre ilustración y nación.

El filósofo comienza su escrito citando a Mencio (380-289 a.n.e): “[Pero los hombres poseen una naturaleza moral, aunque si se los alimenta bien, abriga y se les aloja cómodamente] sin, al mismo tiempo, ser enseñados, se vuelven casi como las bestias”.¹⁵ Emplea

13 Liang citado en Yang Xiao, “Liang Qichao’s Political and Social Philosophy”, en *Contemporary Chinese Philosophy*, ed. por Chung-Ying Cheng y Nicholas Bunnin (Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers, 2002), 19.

14 Se seguirá la traducción al inglés disponible en Liang Qichao, “On Women’s Education” (1897), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 189-203.

15 Liang, “On Women’s Education”, 189.

atinadamente las enseñanzas de Mencio porque le servirán para impulsar sus proposiciones a favor de la educación de las mujeres atravesada por esta constatación, casi antropológica, que dictamina que, aunque los seres sobrevivan con los medios vitales materiales, no se humanizan si no se los instruye. Y, en efecto, Liang considera que, en el mundo de entonces, millones de personas están envilecidas de este modo porque no han recibido educación. Interesa fijarse en que enumera a estos seres “envilecidos”: agricultores, artesanos, mercaderes, soldados y, en China particularmente, mujeres.¹⁶ Le irrita en especial que, si los menestrales se avergüenzan de su falta de educación, las mujeres están doblemente faltas de esta suerte de conciencia avergonzada. Su falta de enseñanza, sus caracteres embrutecidos, los abotarga a todos ellos contribuyendo a que acepten que las cosas son así, que ese es su estado natural y fijo.¹⁷

A su juicio, la debilidad de la sociedad china de fin de siglo tiene como una de sus causas estar poblada por millones de personas degradadas intelectualmente. Esa legión inculta contribuye a la debilidad nacional del país puesta en evidencia en su derrota frente a Japón. De este modo, su empeño en defender la educación de las mujeres es, a la vez, una diagnosis sobre el errado esquema de valores y praxis política de un país que insistía estólidamente en mantenerlas ineducadas.

Para mostrar esta conexión causal entre la debilidad nacional y la exclusión de las mujeres de la enseñanza, emplea cuatro tipos de razonamientos. El primero, consiste en mostrar la correlación entre la educación y la prosperidad económica de los países. Liang entiende que para que en un país haya estabilidad colectiva, cada una de las personas que lo componen debe tener su propia ocupación y sustentarse a sí misma. Por consiguiente, si una sociedad mantiene a una gran parte de su población desocupada, se contribuye al retroceso. Esas personas no son autosuficientes, sino incapacitadas para buscar por sí mismas sus medios de supervivencia y, por tanto, esta población está mantenida por otros que sí trabajan. El colapso social se produce irremediabilmente tanto si se deja de atender a

16 Liang, “On Women’s Education”, 189.

17 Liang, “On Women’s Education”, 189-190.

los que no son autosuficientes, como si se suma a los hombros de los que trabajan la carga de llevar sustento a aquellos que no lo hacen pudiéndolo hacer.

El engarce entre lo que Liang describe como una realidad y el motivo para defender la educación de las mujeres es evidente: permitir que las mujeres permanezcan en su inhabilidad para mantenerse por sí mismas contribuirá a que el país siga sumido en la pobreza. Liang afirma:

Los textos occidentales traducidos se han referido a esta idea como el principio del lucro y participación en las ganancias (生利, 分利), que es similar al principio que se encuentra en nuestro [clásico] *El libro de la Gran enseñanza (Daxue)*: “Aquellos que producen deben ser muchos, mientras que quienes consumen deben ser pocos” [consumir es comer y comer es agotar] (...) Estas no son palabras vacías, sino la conclusión práctica alcanzada al considerar la fuerza laboral y la producción material de la nación en su conjunto, relacionadas proporcionalmente con el beneficio nacional. (...) A causa de la incapacidad de las mujeres para mantenerse a sí mismas y su dependencia de otras personas, los hombres las crían como ganado o como esclavas. Así, las mujeres viven vidas duras. Como las mujeres son totalmente dependientes y los hombres no tienen más remedio que apoyarlas, incluso aquellos hombres que trabajan durante todo el año no pueden permitirse cuidar de sus esposas y niños. Los hombres [por lo tanto] también viven vidas duras. (...) La pobreza se origina cuando una persona se ve obligada a sustentar a varias personas. Aunque de hecho hay distintos factores que han causado que varias personas se vuelvan dependientes de una sola persona, yo diría que la falta de empleo de mujeres es el factor original. Los hombres y las mujeres son igualmente humanos: ¿cómo es que uno trabaja y el otro no?¹⁸

El argumento economicista es hábil, aunque, por otro lado, no todo lo sólido que Liang desearía. Es hábil, sin duda, porque intenta revelar la indiscutible valía de un principio paritario que asumiría que, a mayor

18 Liang, “On Women’s Education”, 190-191.

población productiva, menor población exclusivamente consumidora de recursos. La astucia del razonamiento es indiscutible porque, al defender la educación de las mujeres, Liang trata de demostrar que es la educación la que las habilita y convierte en productivas: “(...) la educación es la madre de las ocupaciones”.¹⁹ No obstante, sí es discutible el supuesto del que parte su digresión: la dependencia e improductividad de las mujeres. Niega la incontrovertible aportación de las mujeres al realizar las tareas de cuidados en sus hogares.²⁰ Así pues, el razonamiento del filósofo sufre del mismo tipo de laguna que cualquier otro planteamiento que siga el esquema económico de corte liberal —trabajo, capital, productividad— al desconsiderar el valor de las tareas de cuidados no asalariadas y, desde este prisma, no productivas. Valga decir que, si la reflexión de Liang adolece en este punto, hoy, más de un siglo después, desde perspectivas neoliberales, se mantiene el mismo planteamiento, a pesar de que se conoce la equivalencia monetaria de esas tareas.²¹

La segunda de las razones que esgrime el pensador se compadece con su afán por reformar los principios que mantenían a China ensimismada, en este caso, en los esquemas distorsionados sobre el carácter y el ser de la mujer. Sostiene que la afirmación común que circula sobre la virtud de las mujeres —“en la mujer, la falta de talento es una virtud”— es totalmente falsa, aunque pasa por “verdadera” auspiciada por “eruditos miopes” que se aferran a ella y mantienen a las mujeres en su analfabetismo, lo cual contribuye al “desastre nacional”.²² En lugar de esta erudición esclerotizada, Liang propone que a las mujeres se las eduque, pero no en talentos inanes económicamente —refiere con desdén a esa figura de mujeres contemplativas y poetas—,²³ sino en habilidades que les permitan sustentarse y, a la vez, acrecentar su cultivo moral. Así, desmiente

19 Liang, “On Women’s Education”, 191.

20 Véase un estudio detallado sobre el este asiático en Anne Walthall, “From Private to Public Patriarchy: Women, Labor and the State in East Asia, 1600-1919”, en *A Companion to Gender History*, ed. por Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 444-458.

21 Al respecto, véase el estudio de la actualidad de esta cuestión en el caso japonés en Montserrat Crespín Perales, “Womenomics en Japón: Mujer, neoliberalismo y paradigma productivista”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 24, n.º 2 (2019): 63-86.

22 Liang, “On Women’s Education”, 192.

23 Liang, “On Women’s Education”, 192.

que tenga fundamento el innatismo del carácter invirtuoso de las mujeres, o, incluso, su maldad por naturaleza,²⁴ lo que en todo caso las encadenaría al embrutecimiento sería su ineducación y su dependencia material.

Seguidamente, introduce su tercera razón. Esta pivota en la comparación entre China y los territorios de Occidente,²⁵ a sus ojos, más ilustrados y avanzados. Sostiene que estos países han comprendido que educar a las mujeres fortalece su progreso como naciones pues, entre otras ocupaciones, la mujer civilizada prestará servicios como educadora de los hijos.²⁶ Esta reflexión es contemporánea, pues, dentro de la categorización de género, una de las supuestas atribuciones que se inculca a las mujeres desde su infancia es su “natural”²⁷ inclinación a ser cuidadoras y primeras educadoras de sus hijos. Por último, el filósofo alega un razonamiento biologicista y determinista, usual en el período anclado en el marco científicista del momento con la asunción de los esquemas del evolucionismo social:

Es por esta razón que los académicos occidentales que estudian la ciencia de la raza han tomado la educación prenatal como una prioridad. Han pensado mucho en las diversas formas de mejorar sus propias especies. Los países que intentan fortalecer su poder militar también ordenan a sus mujeres que practiquen ejercicios físicos. Reconocen que solo de esta manera sus hijos tendrán la piel suave y los tendones y músculos fuertes y poderosos. Esta también es una preocupación fundamental en las escuelas de niñas. (...)

Avanzar del engaño a la lealtad, del egoísmo al espíritu público, de la división a la unidad, de la ignorancia a la inteligencia, del salvajismo a la civilización, este es el camino [para mejorar la especie]. La educación de los hombres constituye la mitad [de la nación] y la educación de las mujeres la otra, pero la educación de los hom-

24 Liang, “On Women’s Education”, 193.

25 Más adelante mira también a los avances reformistas e ilustrados de Japón. Liang, “On Women’s Education”, 198-199.

26 Liang, “On Women’s Education”, 193.

27 Siempre conviene recordar que no hay nada “natural” en lo que se desprende de una categorización social que correlaciona a la mujer con la maternidad y la educación como sus destinos.

bres necesariamente comienza con la de las mujeres. Como tal, la protección de la especie necesariamente comienza y se centra en la educación de las mujeres.²⁸

Es evidente que, en esa extrapolación de supuestas leyes biológicas, la consecuencia para las mujeres no es otra que la vieja fórmula de la compartimentación solidificada de género entre varones-hombres y hembras-mujeres. El pensador se encarama en la autoridad de la “ciencia occidental” (*gezhi jia*) para convenir con tales científicos en que las mujeres están menos dotadas para el conocimiento abstracto —aritmética y ciencia—, pero se muestran habilidosas para sus especializaciones prácticas —medicina, fabricación—. Nuevamente, pone en valor el pragmatismo, el saber aprovechar, para beneficio de la país esta división de habilidades. Su determinismo biológico se entrelaza con la ilustración paternalista que guiaría el modo de incrementar las potencialidades de hombres y mujeres “predeterminadas” por la diferenciación sexual.

En resumen, las cuatro razones de Liang para la defensa de la educación de la mujer convergen en el hecho de que no la defiende como un derecho, como sí haría todo feminismo de la igualdad. La educación de las mujeres es, simplemente, un instrumento que, añadido a otros, debe ayudar a fortalecer una nación debilitada y, tras la derrota ante Japón, tiznada con un sentimiento de inferioridad. El pensador empuja una agenda reformista que sigue la estela de una ilustración tutelante para con las mujeres, connatural a otros pensadores y pensadoras de la época propia del liberal-nacionalismo.

HE-YIN ZHEN EN SU CONTEXTO: EL ANARQUISMO CHINO (1898-1911).

Como expuso Arif Dirlik (1940-2017), la significación del anarquismo chino se concentra en el período finisecular del siglo XIX y se desgasta a medida que avanza el siglo XX.²⁹ Su brevísima vigencia

28 Liang, “On Women’s Education”, 195.

29 Arif Dirlik, *Anarchism in the Revolutionary China* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991), 2.

no rebaja la importancia del discurso revolucionario anarquista antes de que declinara en favor de la adaptación del marxismo-leninismo. El anarcosindicalismo y, por supuesto, la veta que se deriva de la combinación entre el feminismo y el anarquismo, que emana en la obra de He-Yin Zhen, merecen la atención.

Peter Zarrow resalta el carácter transnacional de este anarco-feminismo³⁰ y, de hecho, del feminismo como teoría política que representa el más genuino internacionalismo.³¹ En efecto, en ese ambiente finisecular convivían movimientos ideológicos de distinto signo con la común voluntad de transformar la situación política y económica de sus estados. La particularidad del anarco-feminismo chino es su aparecer coetáneamente junto a otros colectivos que deseaban derrocar a la dinastía Manchú, pero, en su caso, sin sostenerse en un discurso liberal-nacionalista. Con respecto a esto, Zarrow indica:

Los anarquistas hablaron menos de los derechos de las mujeres como una variable independiente y más sobre cómo, de la liberación de un elemento oprimido en sociedad, dependía la liberación de todos. Así pues, la posición anarquista respecto a las mujeres contribuyó a liberar al feminismo chino de las demandas del nacionalismo mientras que la causa de las mujeres permanecía conectada indisolublemente a la más amplia liberación de la sociedad como un todo, en vez de como un objetivo separado, que se pudiera conseguir de manera independiente.³²

Este carácter no-secundario es esencial y prefigura el posterior anacionalismo anarquista.³³ Dibuja una línea contraria a otras propuestas

30 Peter Zarrow, "He Zhen and Anarcho-Feminism in China", *The Journal of Asian Studies* 47, n.º 4 (1988): 796-797.

31 Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres* (Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, 1997), 80: "Con todo fundamento las mujeres podemos y debemos actuar en nombre propio y crear nuestras propias redes de mutuo apoyo dentro de nuestros países y entre nuestros países, porque el feminismo es el único internacionalismo que queda en pie. Y además tiene la particularidad de que es verdadero".

32 Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism", 797.

33 Sobre el anacionalismo, véase Bernat Castany, "Anacionalismo y anarquismo en el siglo XX. Seguido de una traducción del Manifiesto de los anacionalistas (1931), de Eugène Lanti", *Cartaphilus*, n.º 13 (2015): 173-204.

que, como la de Liang, instrumentalizan la liberación de la mujer para beneficio de la nación. Quizá en ello tenga que ver también lo que, en palabras de Traverso, es un efecto directo de la cultura del exilio,³⁴ puesto que el anarco-feminismo chino emerge en el interior de los movimientos anarquistas que se organizan entre los colectivos de exiliados chinos en Tokio y en París,³⁵ lo cual potencia el diálogo y el intercambio de ideas entre los expatriados chinos y círculos afines japoneses.³⁶

He-Yin Zhen y su marido, Liu Shipei (1884-1919), difundirán sus ideas por medio de la revista *Justicia Natural* (天義-Tianyi), publicada en Tokio desde 1907 hasta 1908. Ambos encuentran un ambiente político efervescente en la ciudad japonesa. Es el momento en el que el adalid del primer socialismo japonés, Kotoku Shusui (Denjiro) (1871-1911), parece haber virado desde su inicial socialismo parlamentarista hacia posiciones más cercanas al anarquismo.³⁷ Liu, que estuvo en contacto con Kotoku, como comenta Zarrow,³⁸ escribió textos para la revista *Minbao* (*Diario del Pueblo*) de la *Tongmenghui* (Alianza Revolucionaria), mientras He-Yin Zhen pasa a organizar la *Nüzi Fuquan Hui* (Asociación para la recuperación de los derechos de las mujeres),³⁹ de este modo, conforman el núcleo del anarquismo en el exilio japonés.

A pesar del carácter difuso y evanescente de los grupos anarquistas de la diáspora china, resalta que, aunque fuera por un lapso breve, promovieron una transformación integral de la estructura política sin que esta dependiera de legitimar el estado-nación. En vez de liderar

34 Enzo Traverso, "Intellectuals and Anti-Fascism: For a Critical Historization", *New Politics* 9, n.º 4 (2004): 91.

35 Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism", 799-800.

36 Sobre la importancia de estos intercambios intelectuales, véase Marius Jansen, "Japan and the Chinese Revolution of 1911", en *The Cambridge History of China. Volume II. Late Qing 1800-1911, Part 2*, ed. por John K. Fairbank y Kwang-Ching Liu (London, New York: Cambridge University Press, Rep., 2006), 372-374.

37 Mucho tiempo después de su muerte, las facciones comunistas y anarquistas parecen seguir en la disputa de cómo categorizar a Kotoku, si como socialista o como anarquista. Por otro lado, son los grupos de estudio anarquistas los que más han intentado dibujar el perfil de su persona e ideas. Véase una de las pocas publicaciones existentes en castellano que, a pesar de su parcialidad, es un documento más que interesante: Víctor García, *Museihushugi: el anarquismo japonés* (1976) (Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed., 2013).

38 Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism", 800.

39 Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism", 800.

un proyecto que edificara una nueva hegemonía para derrocar a otra, pretendieron superar y abolir la división social y el conflicto, al sustanciar la cooperación y la igualdad.

El anarquismo, al recusar el Estado, propone una comunidad sostenida sobre la ayuda mutua, liberada del concepto político de la autoridad y la ineludible justificación de que todo Estado debe hacer del uso legítimo de la violencia. Los movimientos anarquistas creen en la reordenación humana fruto de la “justicia natural”, ideal que, de hecho, forma parte del nombre de la revista en la que publica sus textos He-Yin Zhen. Reivindican una Arcadia en la que los seres humanos disfrutaban de la libertad natural sin necesidad de organizarse con normas artificiosas al servicio del poder o la autoridad. De este tipo de ideales utópicos en esencia se desprende la negación de la forma política estatal, ofrece, en su caso, la alternativa fundada en una revolución social global y en una defensa fuerte del individualismo. El individuo se concienciará de que la sociedad auténtica es aquella en la que participa y colabora al tener voz plena. No obstante, por paradójico que parezca, precisamente por ese individualismo extremo, es enigmático y un campo abierto para explorarse en profundidad, lo cual motivará que algunos significados líderes dentro del anarquismo viren hacia posiciones cercanas al esencialismo nacionalista con tintes racistas.⁴⁰ Es el caso, por ejemplo, del mismo Liu Shipei que, junto a otra figura de relevancia, el filólogo y filósofo Zhang Taiyan (1868-1936), impulsaron la rama de los “estudios nacionales” (*guoxue*), campo de estudio histórico y filológico que no tardaría en hacer propio el nacionalismo.⁴¹

40 Véase Julia C. Schneider, “Liu Shipei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History”, en *Liu Shipei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2017), 211-269.

41 Arif Dirlik, “Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity”, *China Perspectives* (2011): 11.

GENEALOGÍA DE LA DESIGUALDAD SOCIAL Y MATERIAL: UNA LECTURA DE LAS TESIS FEMINISTAS DE HE-YIN ZHEN

Situada contextualmente la obra de He-Yin Zhen, ahora se procederá a la lectura de algunas de las tesis más significativas de entre las que la pensadora vertió en sus ensayos.

He-Yin verbaliza con vehemencia su contrariedad ante el nacional-feminismo o liberal-feminismo, pues representa la defensa condicionada e instrumental de ciertos derechos, como el de la educación de las mujeres. Es la suya una respuesta directa, sin ambages, a reformismos como el de Liang. Expresa su disconformidad firmemente en su ensayo “Sobre la cuestión de la liberación de las mujeres” (1907) donde escribe:

Los hombres chinos adoran el poder y la autoridad. Creen que los europeos, los americanos y los japoneses son naciones civilizadas del mundo moderno y que todos ellos garantizan a sus mujeres algún grado de libertad. Al trasplantar este sistema en las vidas de sus mujeres y hermanas, prohibiendo las prácticas del vendado de los pies y haciéndolas ir a las escuelas modernas para recibir educación básica, estos hombres piensan que deben ser aplaudidos por el mundo entero al participar de los niveles de las naciones civilizadas... Yo me inclino a pensar que estos hombres actúan puramente por un deseo egoísta para reclamar a las mujeres como su propiedad privada. Si no fuera así, ¿por qué la reputación de una mujer, buena o mala, tiene algo que ver con ellos? La intención original de estos hombres no es liberar a las mujeres sino tratarlas como propiedad privada. En el pasado, cuando prevalecían los ritos tradicionales, los hombres intentaron distinguirse a sí mismos confinando a las mujeres en las habitaciones privadas; cuando los vientos se tornaron a favor de la europeización, intentaron adquirir distinción promoviendo la liberación de las mujeres. Esto es lo que yo llamo la *búsqueda de los hombres de su auto-distinción en el nombre de la liberación de las mujeres*.⁴²

42 Se seguirán las traducciones al inglés de los textos de la autora en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*. He-Yin Zhen, “On the Question of Women’s Liberation”

La apropiación que hacen los hombres de los derechos inalienables de las mujeres, como la libertad, es uno de los rostros de la autoridad vanidosa que es patrón común en el elitismo ilustrado. La minoría rectora impone su idea de “progreso” a las masas. La clarividencia de He-Yin desvela que tras la apariencia benefactora de este “progreso” ilustrado se mantiene incólume el uso de la mujer como instrumento de producción, la enlaza con la reflexión de Marx y Engels que aparece en el *Manifiesto Comunista* (1848).⁴³ Para los filósofos, así como para He-Yin, se perpetúa el sistema de opresión cuando se relacionan las formas sociales con las económicas y se convierte a la mujer en “mercancía”, a disposición de los hombres detentadores del poder social, intelectual, político y económico. La aportación de la pensadora está en desmarcarse de la trampa que atrapa a los liberal-nacionalistas en el entramado del evolucionismo social y en su miope categorización de la significación de la civilización.

He-Yin no queda enmarañada en una de las derivas del proyecto ilustrado en el momento en el que rechaza esta “emancipación” falsaria. Si la emancipación de la mujer se ancla al servir a la nación, no solo no se está ante un liberarse genuino, sino que se sostiene la estructura patriarcal. En consecuencia, ella no asume que los países “civilizados” sean el modelo a seguir para garantizar la igualdad entre hombres y mujeres. La filósofa no acepta, pues, que los problemas de las mujeres de su tiempo se pudieran superar por medio de la “occidentalización” institucional, política o económica, inseparable del sistema capitalista y de su otro nudo anexo, el estado-nación.

Como antes ya habían hecho otras teóricas feministas, He-Yin se empeña en esclarecer los orígenes y las formas de esa subordinación. También, para ella el análisis genealógico es necesario para que las mujeres se desliguen de su condición de dominadas. En la primera parte de “Sobre la venganza de las mujeres” (1907)⁴⁴ se encuentra

(1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 60.

43 Karl Marx y Friedrich Engels, “El Manifiesto Comunista” (1848), en *Obras Escogidas. Tomo I* (Moscú: Progreso, 1980, Edición digitalizada), 62.

44 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women. Part 1: Instruments of Men’s Rule Over Women” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 105-146.

en acción esta metodología genealógica. Allí reconstruye la raíz de la significación del patriarcado en sus diversas formas: en la asunción del apellido familiar del padre; en la poliginia; en la escritura y la carga de sentido de los vocablos que inscriben la desigualdad en el lenguaje escrito; en las instituciones sociales (matrimonio o ritos funerarios) o en la disciplina filosófica confuciana y sus enseñanzas morales.

Para la filósofa, la genealogía desvela que el pasado y el presente se desenvuelven en una constante reiteración de la injusticia inherente al sistema patriarcal. Pasado y presente no son lapsos estancos, sino un continuo que retorna constantemente, lo cual condena a la mujer a permanecer sometida a la subordinación social en todas sus formas posibles. Quiere demostrar que la premisa de la desigualdad está trenzada socialmente. No es un destino biológico o natural privativo de la mujer.

He-Yin somete a este escrutinio a dos conceptos clave: *nannü* (hombre/mujer o varón/hembra-男女) y *shengji* (medio de vida, sustento-生計).⁴⁵ Por un lado, la noción *nannü* es esencial dentro de la terminología discursiva de cariz feminista de principios del siglo XX, por ejemplo, en la noción compuesta 男女平等-*nannü pingdeng*, que es la aspiración de igualdad entre hombres y mujeres a nivel legal, político, social, educativo, entre otros. Sin embargo, si se sigue la línea analítica que traza la autora, la noción *nannü* es un concepto cercano al de género como categoría social pues compartimenta a hombres y mujeres en horizontes sociales significantes cuando habla de “masculinidad” y “feminidad”. La intención de la autora al estudiar el concepto *nannü* es averiguar el mecanismo de marcaje de la asimetría entre hombres y mujeres y su institucionalización, formal e informal, reforzada con las enseñanzas morales. En definitiva, el espíritu del ejercicio hermenéutico al que la filósofa somete a *nannü* consiste en probar que forma parte de la mecánica de la subordinación en el momento en el que cristalizan las jerarquías valorativas entre hombres

45 La autora analiza los conceptos tanto en su “Sobre la venganza de las mujeres” (1907) como en el “Manifiesto Feminista” (1907). He-Yin Zhen, “The Feminist Manifesto” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 179-184.

y mujeres, clases sociales, etnias o naciones. En la tal diferenciación y subsiguiente jerarquización de las diversas estructuras, no hay fundamento “natural” u “ontológico”, sino un fondo normativo e históricamente construido mediante la proyección de la diferencia en usos y costumbres morales, educativos, familiares, y otros. Sometido al artificio normativo, el concepto *nannü* (varón/hembra, hombre/mujer) se constituye luego como matriz de discursos esencialistas. Nace el género, lo que debe ser superado desde el feminismo genuino, en las formas conceptuales del ser-masculino (男性-*nanxing*) y el ser-femenino (女性-*nüxing*) al inscribirse en la sexualidad (性-*xing*).

Pero, ¿cómo propone la filósofa salir del círculo vicioso del dualismo de género? Primero, al mostrar qué es lo que construye la “diferenciación” social. La dualidad y las diferencias jerarquizadas están al servicio de una sociedad desigual. No hay nada natural ni teleológico. La desigualdad no es una causa final, sino una causa social, de poder. La teorización crítica que He-Yin plantea alrededor de la noción “*nannü*” expone cómo esta noción relacional (hombre-mujer) se resignifica dando lugar a identidades de género que no hacen sino sustentar los mecanismos sociales de la distinción, el marcado o la significación de la diferencia, artificial, pero política y económicamente férrea.

Por ello, la pensadora explicita el mecanismo detrás del paso de la concepción *nannü* (男女) al marcaje de la diferenciación de la sexualidad natural humana (性-*xing*) ya con fines sociopolíticos, de modo que el género se convierte en la categoría social: ser-masculino (男性-*nanxing*) y ser-femenino (女性-*nüxing*). Lo primordial está en entender cómo se produce el trueque desde una realidad moralmente neutra, como lo es el sexo (*xing*) y de la igualmente neutra diferencia biológico-sexual (*nan-xing* o *nü-xing*), a la escisión de dos “naturalezas”, valorativa y normativamente distintas. Lo interesante del análisis genealógico que emplea la autora es que puede servir para atravesar la estructura que construye la diferencia entre hombre y mujer que, a partir de un espacio ontológico (cómo son las cosas) transita a uno normativo. El movimiento se produce cuando *nannü* se bifurca y la sexualidad distinta, pero moralmente indiferente, pasa a endurecerse en los moldes de la misoginia y el patriarcado.

Presentada esta resignificación de *nannü*, la filósofa indaga en su base material que atraviesa el concepto 生計-*shengji*, medio de vida, sustento. La categoría social de género requiere de la arqueta económica que fortalece y, a su vez, modela la superestructura, la conciencia social que acata la “mercantilización” y “apropiación” de la mujer. En palabras de He-Yin:

Las costumbres de las sociedades totémicas requerían que los hombres de un tótem se casaran con las mujeres de otro tótem. Pero cuando dos grupos entraban en conflicto en tiempos de guerra, uno de ellos prevalecía sobre el otro. El victorioso podía inflingir daños y atrocidades sobre los vencidos y dominarlos masacrando a los varones y tomando a sus mujeres como prisioneras. Este debió ser el momento inicial en el que las mujeres fueron esclavizadas. Cuando los hombres capturaban a las mujeres y las poseían, dejaron de respetarlas, como si fueran esclavas, y empezaron a tratarlas como su propiedad. Los hombres hicieron que las mujeres realizaran trabajos serviles y les satisficieran sus deseos sexuales. Este podría ser el principio de la dominación de los hombres sobre las mujeres y de la apropiación del cuerpo femenino.⁴⁶

De este modo, en el momento en el que, según su descripción, se instaura la utilización de la “mujer” como propiedad de los vencedores o como el ejercicio de apropiación de los vencedores sobre los vencidos, se instaura la perspectiva de la mujer como objeto de propiedad que, en adelante, se perpetúa y reproduce. Así, sintéticamente, He-Yin llega a afirmar que el principio del sistema de las mujeres como propiedad privada es, a su vez, el principio del sistema de esclavitud.⁴⁷

46 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 110.

47 He-Yin Zhen, “Economic Revolution and Women’s Revolution” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 92. En nuestro contexto, Aristóteles afirmó que los esclavos y las mujeres pertenecían al mismo rango, esto es, como seres dominados frente a aquellos llamados a dominar, los que poseen plenamente inteligencia, logos. Del mismo modo, el filósofo griego reflexiona sobre los casos de esclavitud por convención (y por utilidad económica): “(...) Pues hay también esclavos y esclavitud por ley. Y esa ley es un cierto acuerdo, según la cual las conquistas de guerra son posesión de los vencedores. (...)”, en Aristóteles, *Política* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 49-50.

Lejos de continuar con organizaciones político-económicas sustentadas en la institucionalización y codificación de la propiedad privada y el afán de acumulación de riquezas o incremento de la riqueza (algo a lo que sí apuntaba Liang, por ejemplo), ella propone arrancar la propiedad privada, protegida y sustentada, precisamente, por el sistema estatal-nacional y su reverberación en la sociedad internacional. La idea de trabajo que defiende He-Yin es diferente a la de la productividad como riqueza o incremento de las propiedades por el bien de la nación. A su juicio, el trabajo es una actividad humana básica, pero, creativa, no solamente condicionada al lucro. Consiguientemente, para abolir ese sistema de esclavitud, mercantilización y apropiación de las mujeres, se debe empezar por transformar el concepto de trabajo. Así lo expresa:

En suma, en un mundo en el que la propiedad no es igual, aquellas que escapan de ser concubinas puede que no escapen de ser prostitutas; aquellas que escapan de ser prostitutas puede que no escapen de ser jóvenes en las fábricas o sirvientas. Incluso si una es una chica de las fábricas o una sirvienta, la prostitución es la realidad oculta. (...) En el sistema actual, la amargura de tener fuerza laboral y el cuerpo consumido se concentra en los cuerpos de las mujeres pobres. Los cuerpos de las mujeres pobres ni siquiera pueden disfrutar de una pizca de libertad. ¿No es el caso que la miseria de vender el cuerpo está ya anunciada en la compra y la venta de su fuerza de trabajo? Esta es la más grande de las tragedias de las mujeres que trabajan. (...) Hay una forma activa de resistencia que llama a la implementación de la propiedad común, donde no hay diferenciación entre los ricos y los pobres. Esta forma permitiría que las mujeres pobres no buscaran dinero sacrificando sus cuerpos y evitaría que los ricos utilizaran su riqueza para satisfacer sus deseos. A la vez, eliminaría el sistema del empleo femenino, revirtiendo su faceta como semiprostitución y semiconcubinato.⁴⁸

48 He-Yin Zhen, "On the Question of Women's Labor" (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 90.

Para las mujeres de principios del siglo pasado, y para muchas de la actualidad, el problema del sustento es un laberinto en el que cualquiera de las salidas es un callejón hacia la servidumbre. Frente a ese laberinto en que todas las puertas desembocan, a ojos de He-Yin, en la misma situación de esclavitud, porque las formas político-económicas se erigen gracias al desigual acceso a los recursos, ella propone el establecimiento del sistema laboral no-mercantilizado sobre el capital (el dinero) y la propiedad privada. A su juicio, la propiedad común zanjaría la necesidad de las mujeres de ganar dinero para sobrevivir o verse obligadas a cosificarse, convertidas en objeto de cambio a disposición en el mercado como siervas. En vez del estado económico fundado en el principio del incremento de la riqueza y el intercambio monetario y mercantilista, el sistema económico alternativo que propone He-Yin redefine la actividad laboral al desligarla de la carencia incesante que justifica la mercantilización de la dignidad humana, al violentarla. Propone, como acto natural, autónomo y espontáneo, el trabajo común y un sistema de distribución horizontal que, al satisfacer la necesidad de sustento, no ligara las necesidades del grupo humano al espíritu lucrativo. Lo expone de la siguiente manera:

El trabajo es algo natural para las mujeres. Pero todos/as, no solo las mujeres pobres, deben trabajar. Cuando el trabajo solo lo realizan las mujeres pobres, este es un tipo de trabajo instrumental. Así, en nuestra opinión, si se implementara un sistema de *propiedad común*, entonces, cada uno, hombre o mujer, trabajaría en términos de igualdad. Aquellos que dedicaran parte de su labor en pos de la producción de productos de necesidad diaria para la población, podrían disfrutar del derecho de libre disposición de esos productos. Cuando el empleo se transforma en trabajo igualitario, entonces algunas personas dejan de ser dependientes de otros; cada uno podría ser independiente —*no dependería de otros ni serviría a otros*. Esto beneficiaría al mundo.⁴⁹

49 He-Yin Zhen, "On the Question of Women's Labor", 91.

He-Yin insiste en esta cuestión en su “Sobre la venganza de las mujeres” (1907), texto en el que verbaliza una convicción no poco controvertida: los hombres son los enemigos principales de las mujeres. En su lógica, frente al enemigo, la respuesta no puede ser otra que la venganza, el pago o compensación por el agravio recibido durante siglos. Dice:

Me dirijo a las mujeres de mi país: ¿no se te ha ocurrido pensar que los hombres son nuestros archienemigos? ¿Sabías que los hombres nos han sometido durante miles de años? Los antiguos solían decir que aquellos que abusan de uno no pueden ser sino enemigos. Así es como los hombres han tratado a las mujeres. No hay una sola mujer que no haya sido maltratada por algún hombre. Por consiguiente, no hay una sola mujer que no guarde rencor contra los hombres.⁵⁰

La perpetuación del daño, del maltrato, es reflejo fiel del previamente explicado sistema de codificación de la diferencia social, política y económica. En particular, la autora asume la recusación del Estado y su sistema socioeconómico, si se aboliera la matriz de la propiedad privada, se podría derrocar la división social y, con ello, la perpetuación de la servidumbre que sufren las mujeres. Dice:

Mi argumento es que la división social entre ricos y pobres se origina desde la existencia de la estructura de clases; (...) debemos mirar hacia la estructura de clases para encontrar una explicación. Tomemos como ejemplo a los ricos en China. Las mujeres se sostienen en el lugar más bajo posible de riqueza. Cuanto más opulenta es la familia de un hombre, más concubinas posee; cuanto más riqueza acumula un hombre, más licenciosa se muestra su conducta. (...) Para eliminar las causas de la distribución desigual de la riqueza entre hombres y mujeres, la tierra y la propiedad debe ser poseída de modo común. Este es el único camino que llevará a la igualdad universal para todos (...).⁵¹

50 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 105.

51 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 107.

Del mismo modo, la subyugación que coadyuva con la estructura de clases se simboliza, como ya se ha explicado, en la génesis misma de la estructura patriarcal que hunde sus raíces y se nutre de esa estratificación social. El símbolo, la marca, se conceptualiza y cristaliza en el lenguaje.⁵² De este modo, He-Yin, al tratar la incorporación del signo sobre la letra escrita, expone el proceso al que se somete el marcaje de la diferencia, lo cual muestra con diversas y claras ilustraciones⁵³ al manifestar, por ejemplo, que China partió de un sistema matrilineal y equitativo, luego transformado en patriarcado:

La transición desde la norma matrilineal hacia la norma patriarcal señaló el principio de una jerarquía social que puso a los hombres por encima de las mujeres, dignificando a los primeros y degradando a las segundas.⁵⁴

Transitado el paso desde lo matrilineal hacia la normatividad patriarcal, se transita en paralelo hacia un lenguaje que rubricará, casi de forma indeleble, el patriarcado en los nombres. Se palpa en la escritura un nominalismo de la mujer servil, atada a la servidumbre: 婢-wo, “sirvienta”; 婦-fu, mujer que limpia el hogar; 嬪-ping, la mujer ofrecida al soberano como regalo; 奴-nu, la mujer como elemento de atadura y, por tanto, da lugar al vocablo para referir a la persona esclava o prisionera; 孀-tang, para denotar, incluyendo nuevamente el ideograma de mujer, un elemento de propiedad en el que se incluye a niños y mujeres, y 妃-fei, princesa o consorte que también caía dentro del mecanismo económico o de propiedad de la mujer. En definitiva, en la etimología y en la “signología” de los ideogramas se despliega el amplio espectro de significados que cosifican y mercantilizan a la mujer. En sus palabras, las mujeres son “(...) utilizadas por los hombres como instrumentos de riqueza”⁵⁵ y se perpetúa tal comercio en el trasiego de ritos matrimoniales o conductuales, como en los distintos periodos de duelo tras el fallecimiento del esposo, o en las enseñanzas clásicas, en toda la historia intelectual de su país durante

52 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 114.

53 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 108-110.

54 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 111.

55 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 115.

siglos.⁵⁶ La eticidad y la educación moral cincelarán que la mujer se entendiera y desarrollara una subjetividad de la sumisión. He-Yin suma su voz al anticonfucianismo:

Se debe apuntar que las enseñanzas defendidas por los confucianos no son solo códigos de conducta para los hombres, sino que son también un credo al que las mujeres se adhieren ciegamente. No solo son códigos dañinos para el estudio, sino que son dañosos para la ley. Considérense los códigos legales actuales. Las mujeres que matan a sus maridos son ejecutadas a golpes y los padres que han prometido a sus hijas, incluso habiendo aceptado la dote, si cambian de opinión reciben cincuenta latigazos. ¿No es cierto que los legisladores se guíen por la jerarquía confuciana de la superioridad de los hombres y la inferioridad de las mujeres? La ley está enraizada en las enseñanzas y las enseñanzas, en los libros confucianos. Sin derrotar las enseñanzas sediciosas de los libros confucianos, no saldrá a la luz la verdad. Así, las enseñanzas confucianas son el tercer instrumento del gobierno tiránico de los varones.⁵⁷

NOTA FINAL

Los trabajos de He-Yin Zhen dan a conocer el trayecto de la desigualdad naturalizada, ocultada en un destino sexual, como una historia de la atrocidad y de la autocracia de los hombres sobre las mujeres.⁵⁸ Pero esta historia no es exclusivamente “sinológica”, sino transnacional:

En este mundo, la desigualdad entre hombres y mujeres se remonta a hace mucho tiempo. En la India, las viudas se inmolan para sacrificar sus vidas por las de los hombres; en Japón, las mujeres se postran en servicio de los hombres. En Europa y América, aunque las personas practican la monogamia y proclaman la igualdad, es raro que las mujeres puedan participar en política o votar. Entonces, ¿algo sustenta sus “derechos iguales”? (...)⁵⁹

56 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 116-146.

57 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 146.

58 He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women”, 147.

59 He-Yin Zhen, “The Feminist Manifesto”, 179.

Sus escritos mantienen la vigencia de una diagnosis vívida de la desigualdad que sufren las mujeres. Cuestión distinta es cómo resuelve la distancia entre la teorización y la praxis. Su apenas esbozada agenda política se encuentra en su “Manifiesto Feminista” coherente con los postulados del anarquismo y otras ideologías revolucionarias, al abogar por restituir los derechos naturales, esto es, lo que iguala, desde el nacimiento, a hombres y mujeres como seres humanos.⁶⁰ El feminismo, también el que se expresa en la China de principios del siglo pasado, es fruto de la filosofía de la modernidad. Es otra prueba determinante para afirmar que el feminismo, también el de He-Yin, se enciende con la poderosa chispa del modelo ilustrado y, como se decía al principio con Amorós, se transmite su espíritu emancipador transculturalmente. Esto incluso a pesar de que, cuando se materializa políticamente, titubea: la filósofa china se muestra, como con la defensa del matrimonio monógamo, sujeta a la convención de su tiempo. Pero en otras propuestas, como en su defensa del abolicionismo de la prostitución, su vindicación es, sin vacilaciones, feminista. No hay rastro de las astillas del actual neoliberalismo sexual y su tramposa defensa de una supuesta libre elección que rebaja las inalienables libertad y dignidad humanas, que no tienen equivalentes en precio: “abolir todos los burdeles del mundo y dejar ir a todas las prostitutas bajo el sol para limpiar el ambiente de lascivia”.⁶¹

60 He-Yin Zhen, “The Feminist Manifesto”, 183.

61 He-Yin Zhen, “The Feminist Manifesto”, 183.

BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Celia. “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”. *Isegoría*, n.º 1 (1990): 151-160. <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>.

Aristóteles. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Castany, Bernat. “Anacionalismo y anarquismo en el siglo XX. Seguido de una traducción del Manifiesto de los anacionalistas (1931), de Eugène Lanti”. *Cartaphilus*, n.º 13 (2015): 173-204. <https://revistas.um.es/cartaphilus/article/view/247571>.

Cheng, Anne. “Confucius ou l'éternel retour”. *Le Monde Diplomatique*, septiembre de 2012. <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/09/CHENG/48111>.

Crespín, Montserrat. “Filosofía, Ilustración y nacionalismo: Liang Qichao (1873-1929)”. En *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, coordinado por Carles Prado-Fonts, 54-59. Barcelona: Fundació per la Universitat Oberta de Catalunya, 2011.

— “Womenomics en Japón: Mujer, neoliberalismo y paradigma productivista”. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 24, n.º 2 (2019): 63-86. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2019.24.2.4>.

Dirlik, Arif. *Anarchism in the Revolutionary China*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991.

— “Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity”. *China Perspectives*, n.º 1 (2011): 4-13. <https://doi.org/10.4000/chin perspectives.5371>.

Elman, Benjamin A. “The Failures of Contemporary Chinese Intellectual History”. *Eighteenth-Century Studies* 43, n.º 3 (2010): 371-391.

García, Víctor. *Museihushugi: el anarquismo japonés* (1976). Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed., 2013.

He-Yin Zhen. “On the Question of Women’s Liberation” (1907). En *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 53-71. New York: Columbia University Press, 2013.

— “On the Question of Women’s Labor” (1907). En *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 72-91. New York: Columbia University Press, 2013.

— “Economic Revolution and Women’s Revolution” (1907). En *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 92-104. New York: Columbia University Press, 2013.

— “On the Revenge of Women. Part 1: Instruments of Men’s Rule Over Women” (1907). En *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 105-146. New York: Columbia University Press, 2013.

— “The Feminist Manifesto” (1907). En *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 179-184. New York: Columbia University Press, 2013.

Hu Shi. *The development of the logical method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

Jansen, Marius. “Japan and the Chinese Revolution of 1911”. En *The Cambridge History of China. Volume II. Late Qing 1800-1911, Part 2*, editado por John K. Fairbank y Kwang-Ching Liu, 339-374. London, New York: Cambridge University Press, Rep., 2006.

Liang Qichao. “On Women’s Education” (1897). En *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 189-203. New York: Columbia University Press, 2013.

Marx, Karl y Friedrich Engels. “El Manifiesto Comunista” (1848). En *Obras Escogidas. Tomo I*, 49-69. Moscú: Progreso, 1980, Edición digitalizada. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>.

Schneider, Julia C. “Liu Shiwei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History”. En *Liu Shiwei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History*, 211-269. Leiden, The Netherlands: Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004330122_005.

Traverso, Enzo. “Intellectuals and Anti-Fascism: For a Critical Historization”. *New Politics* 9, n.º 4 (2004): 91-101. https://newpol.org/issue_post/intellectuals-and-anti-fascism-critical-historization/.

Valcárcel, Amelia. *La política de las mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, 1997.

Walthall, Anne. “From Private to Public Patriarchy: Women, Labor and the State in East Asia, 1600-1919”. En *A Companion to Gender History*, editado por Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks, 444-458. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Yang Xiao. “Liang Qichao’s Political and Social Philosophy”. En *Contemporary Chinese Philosophy*, editado por Chung-Ying Cheng y Nicholas Bunnin, 17-36. Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers, 2002.

Zarrow, Peter. “He-Zhen and Anarcho-Feminism in China”. *The Journal of Asian Studies* 47, n.º 4 (1988): 796-813. <https://www.jstor.org/stable/2057853>.

RETRATOS DEL MISTERIO: LOS SIETE SABIOS DEL BOSQUE DE BAMBÚ

Irina Ivaşcu
Universidad de Bucarest

En las paredes de cuatro tumbas datadas entre los siglos V y VI en la provincia actual de Jiangsu, los arqueólogos encontraron en los años sesenta bajorrelieves funerarios en las que se representaba a ocho personajes en medio de lo que parecía ser un bosque,¹ en la parte baja de cada personaje estaba inscrito con mucho cuidado el nombre de cada uno de ellos, eran los denominados siete sabios del bosque de bambú y el ermitaño Rong Qiji 榮啟期.² Si bien, ya eran conocidos por fuentes históricas y literarias, su presencia en las paredes de las tumbas confirmaba el nivel de culto³ que habían logrado alcanzar solo dos siglos después de su muerte. Calificados muchas veces de nihilistas o escapistas en las historias del pensamiento o la literatura china, los siete sabios del bosque de bambú son ciertamente un fenómeno particular en la historia intelectual y religiosa china, donde hasta la actualidad son considerados como modelos de libertad, independencia y originalidad; sin embargo, ¿cuánto de verdad hay en aquella imagen que se

-
- 1 En contraste con los retratos de la época Han (206 a.C.-220 d.C.), el nuevo estilo que muestran los retratos de las tumbas de Jiangsu, sugiere un ideal “alternativo” que contrasta con el formalismo y la rigidez de las representaciones rituales confucianas. Mientras en la época Han, no solo los personajes simbólicos del confucianismo, como el mismo Confucio, sino también el maestro Lao fueron representados con vestimenta de funcionarios, en poses rígidas y actitudes formales, encarnando los ideales de las virtudes confucianas, las imágenes de los siete sabios y Rong Qiji son representados en poses relajadas, con vestimenta ligera, incluso dejan partes de su cuerpo al descubierto y rodeados de objetos simbólicos relacionados con cada uno de ellos, como instrumentos musicales, tazones para el licor, entre otros.
 - 2 La primera fue desenterrada en el año 1960 en las proximidades del puente Xishan 西山, en las afueras de Nanjing 南京; las otras tres tumbas imperiales en la segunda mitad de los años sesenta: una en 1964 y dos en 1968, todas en la ciudad de Danyang 丹陽. Para más detalles ver Audrey Spiro, *Contemplating the Ancients: Aesthetic and Social Issues in Early Chinese Portraiture* (Berkeley: University of California Press, 1990), 3.
 - 3 La asociación de los siete sabios con los inmortales taoístas es especialmente clara en las tres tumbas imperiales que fueron realizadas unos cincuenta años después de la primera, ya que, en estas, a diferencia de la primera, forman parte de un conjunto pictórico que representa a otros inmortales, ver Spiro, *Contemplating the Ancients*, 151.

ha transmitido? ¿Qué se sabe realmente sobre ellos? Aunque nunca se sabrá con absoluta certeza ni quienes realmente fueron ni lo que hicieron o pensaron y mucho menos lo que representaron para sus contemporáneos, las fuentes que han llegado hasta la actualidad, escritas en una época posterior a la que vivieron, brindan una imagen de ellos que difiere en mucho a la que se hizo popular posteriormente, al punto de que ni siquiera es posible asegurar, por ejemplo, su más distintiva característica, su identidad como grupo.

A partir de las fuentes históricas más representativas que se conocen en la actualidad, *La historia de la dinastía Jin* (*Jinshū* 晉書) y *Nuevos relatos de historias mundanas* (*Shìshuō xīnyǔ* 世說新語), el presente artículo centrará su interés en los aspectos biográficos y las anécdotas sobre la vida de dichos letrados que, en realidad, mucho más que sus ideas, los han hecho muy populares. La finalidad es tener en lo posible imagen más clara de lo que fueron, creyeron y practicaron en el particular contexto histórico que vivieron, para intentar buscar las claves que en siglos posteriores los convirtieron en modelos de vida de un sector de la alta sociedad china.

CONTEXTO POLÍTICO

A lo largo de aproximadamente dos siglos se llevó a cabo en China la transición de un imperio centralizado hacia una época de descentralización y de fragmentación política. El precursor de la dinastía Cao Wei 曹魏 (220-266), el imperio centralizado Han, era un imperio paternalista, su emperador se asemejaba a la figura de un padre y gobernaba al imperio como a su propia familia. Apoyado por una cohorte de funcionarios, su poder centralizado fue construido sobre la ética confuciana, de acuerdo con la cual, la lealtad del pueblo y de los funcionarios era sostenida por el sentimiento de *piEDAD filial* (*xiào* 孝) hacia el emperador y su familia. Con la decadencia del imperio Han y la descentralización del poder, las grandes familias feudales empezaron a utilizar la ética confuciana, especialmente el principio de la *piEDAD filial*, con el propósito de consolidar su propio poder. De este modo, desde su función de vínculo que aseguró en su momento la unidad del imperio Han, la ética confuciana se transformó paulatinamente en un instrumento sectario que provocó interminables y encarnizadas

luchas políticas entre facciones que diezmaron la población del país. El sistema de los exámenes imperiales para la selección de funcionario fundado durante el reinado del emperador Wu⁴ no quedó tampoco a salvo de la decadencia del imperio. Para asegurar la selección y la preparación de los candidatos era necesaria una gran organización. Debido a las numerosas revueltas del final de la dinastía el imperio ya no tenía el poder necesario para hacerlo. Así, al final de la dinastía Han, la tarea de selección de los funcionarios imperiales recayó en los clanes más poderosos quienes la convirtieron en un instrumento político. Este es el origen del método de los llamados juicios puros (*qīngyì* 清議), cuyo propósito era hacer una evaluación lo más precisa posible del carácter, las habilidades, los talentos y el comportamiento de cada candidato. Estas evaluaciones se convirtieron con el tiempo en la base a partir de la cual se desarrolló un estilo peculiar de debate que se popularizó entre los intelectuales de aquella época. Se trata de las famosas conversaciones puras (*qīngtán* 清談).

En medio del caos creado por las batallas entre los clanes, el general Cao Cao 曹操 (155-220), poderoso jefe feudal de finales de la dinastía Han, que había sido el primer ministro del emperador Ling⁵, tomó el poder e intentó establecer un gobierno centralizado según el modelo del imperio Han. Así surgió la dinastía Cao Wei, cuyo primer emperador fue su hijo, Cao Pi 曹丕 (187-226). Cao Cao logró restituir la autoridad central solo en alrededor de un tercio del territorio que dominaba la desaparecida dinastía Han, los otros dos tercios del territorio cayeron en manos de clanes rivales. En medio de su lucha, Cao Cao instituyó un nuevo sistema de selección de funcionarios basado en el *talento* (*cái* 才) y eliminó los criterios morales. A diferencia de los grandes clanes que utilizaban la ideología confuciana para legitimar su poder, Cao Cao era partidario de las ideas políticas taoístas y *legalistas* (*fǎjiā* 法家).⁶ En la época de Cao Cao, el deseo de revivir el imperio centralizado según el modelo de la dinastía Han demostró ser “anacrónico” debido

4 *Hàn Wǔdì* 漢武帝 (r. 141 a.C.-87 a.C.)

5 *Hàn Língdì* 漢靈帝 (r. 168 y 189)

6 El legalismo había sido la base ideológica sobre la que se fundó el primer imperio unificado chino, bajo el gobierno del primer emperador, Qin Shihuang 秦始皇 (259 a.C.-210 a.C.). Entre las ideas legalistas más relevantes está la importancia central del soberano y el poder basado en tres principios: la ley (*fǎ* 法), concebida como una forma de manifestación política del Dao; la posición de fuerza (*shì* 勢) y las técnicas de control (*shù* 術)

a que como señala Donald Holzman, “iba en contra del espíritu de la época, especialmente contra la voluntad de las grandes familias a las cuales ya había empezado a gustarles el sistema feudal”.⁷

Durante un tiempo, el reino Cao Wei disfrutó de una era de relativa estabilidad y aparente prosperidad. Sin embargo, las luchas por el poder entre las grandes familias comenzaron a erosionar sus frágiles estructuras desde adentro. Muerto Cao Pi, heredó el poder su hijo Cao Rui 曹叡 (204-239), quien, a su muerte, confió el poder a su hijo el príncipe heredero Cao Fang 曹芳 (232-274), a los generales Cao Shuang 曹爽 (¿? -249) y Sima Yi 司馬懿 (179-251) quienes actuarían como regentes. Diez años después de su muerte, en el año 249, en un día en el que el príncipe heredero, acompañado por Cao Shuang, llevó ofrendas a su padre en la colina Gaoping 高平, Sima Yi, aprovechando su posición, organizó un golpe militar y ocupó la capital. Ese momento histórico que marca la caída del reino de Cao Wei, fue el inicio también de una era de opresión y persecución política, entre cuyas víctimas se encontraron numerosos intelectuales.

LOS INTELLECTUALES DE WEI JIN

A nivel intelectual, la era Wei Jin se destaca por el surgimiento de la nueva clase de funcionarios-intelectuales, entre los cuales se cuentan los siete sabios. Esta clase estaba compuesta por letrados que se habían distinguido por sus méritos en campañas militares, es decir, aquellos que habían participado en la usurpación del poder y aquellos que por alguna u otra razón habían sido recompensados por el emperador. Los letrados de esta categoría eran leales al emperador. Por lo tanto, el comienzo y el fin de su carrera de funcionarios dependía del destino de la corte imperial. Entre sus líderes se encontraban Cao Shuang y He Yan. Ji Kang era leal al clan Cao, por lo que dada la usurpación del poder por el clan Sima, él como muchos otros de los nuevos funcionarios se enfrentaron a una difícil situación. Entre los líderes de la vieja clase de funcionarios se encontraban Sima Yi y Zhong Hui 鐘會 (225-264). Los dos grupos estaban claramente

⁷ Donald Holzman, *Les sept sages de la forêt des bambous et la société de leur temps* (Paris: T'oung Pao XLIV, 1956), 322.

diferenciados y mantenían una relación de lucha permanente. Para asegurar su victoria, el clan Sima desde la toma del poder se dedicó a exterminar a los letrados que se dedicaban a las *conversaciones puras* sobre el *principio misterioso*, uno de los primeros fue He Yan.

La nueva clase de intelectuales de la época Wei Jin destacó por una serie de características distintivas, una de ellas fue su gusto y aprecio por la vida silvestre, en comunión con la naturaleza. Estos *caballeros de los bosques* (*shílín* 士林) como se les denominaba, más allá de su deseo de escapar de la sociedad dominada por el caos y las restricciones impuestas por los gobernantes, se distinguían ideológicamente por la especial atención que prestaban al problema del nombrar. Por esta razón, estos intelectuales *amantes de los nombres* (*hàomíng* 好名) fueron conocidos posteriormente bajo el nombre de *letrados de los nombres* (*míngshì* 名士).

A partir de los *juicios puros* establecidos con el propósito de evaluar el carácter de los aspirantes al rango de funcionario imperial, en los círculos intelectuales de la época, se desarrolló paulatinamente un tipo de debate más abstracto, cuyo propósito era investigar el *principio misterioso de las cosas* (*xuánlǐ* 玄理). Si bien la temática en algún punto fue política, los temas dominantes sobre los que giraban dichas conversaciones eran la relación entre lo existente (*yǒu* 有) y lo no existente (*wú* 無) o entre la raíz/fundamento (*bèn* 本) y la copa/fin (*mò* 末).

LOS SIETE SABIOS DEL BOSQUE DE BAMBÚ

Los siete sabios del bosque de bambú (*zhúlín qī xián* 竹林七賢) es el nombre que se le dio posteriormente al más famoso de esos grupos. Son mencionados por primera vez en los *Anales de las Primaveras y Otoños del Clan Wei* (*Wèishì chūnqiū* 魏氏春秋) bajo el nombre de letrados del bosque de bambú (*zhúlín* 竹林). Sus integrantes fueron Ruan Ji, Ji Kang, Shan Tao 山濤 (205-283), Xiang Xiu, Ruan Xian 阮咸 (234-305), Wang Rong 王戎 (234-305) y Liu Ling 劉伶 (221-300). En la obra *Nuevos relatos de historias mundanas* se cuenta sobre los siete sabios que “a menudo se reunían en el bosque de bambú donde se

divertían según el gusto de su corazón, bebían y festejaban”.⁸ Según las fuentes históricas, el sitio donde tenían lugar las legendarias reuniones de los siete sabios se encuentra cerca de la ciudad de Shang Yang 山陽, en la actual provincia Henan 河南 y el período en el que estas tuvieron lugar fue en el intervalo de cuatro a cinco años después del golpe militar de la colina Gaoping. Las conversaciones cesaron en el año 253.

Seguidores del *Dao* 道 de la naturaleza y sus impenetrables misterios (*xuán* 玄), a diferencia de otros autores contemporáneos más conocidos por sus muy elaboradas reflexiones teóricas como Wang Bi o He Yan, los siete sabios del bosque de bambú mostraron sus ideas a través de su forma de vida y particular personalidad, la cual estaba caracterizada por su libertad (*fàng* 放), el despliegue de su talento (*cái* 才), espontaneidad (*zìrán* 自然) y la libre expresión de sus sentimientos (*qíng* 情), características opuestas a las normas de comportamiento confucianas. La vida y personalidad de los siete sabios ilustra también el conflicto entre el confucianismo y taoísmo, entre respetar la doctrina de los nombres (*míngjiào* 名教) ritual del confucianismo, y en dar rienda suelta a sus inclinaciones y a la espontaneidad innata (*rèn zìrán* 任自然), pues al tiempo de estar muy lejos del ideal caballero confuciano —modesto y respetuoso, dedicado y ritualista—, también lo estaban del ermitaño o alquimista taoísta que se aleja de los asuntos mundanos, vive en comunión con la naturaleza, se entrega al autocultivo y espera con resignación el fin del proceso de existencia natural y el retorno al Dao universal.

En su obra dedicada a los siete sabios y al estilo de vida y debate de la época, *Weijinfengdu zhulinqixian* 魏晉風度·竹林七賢, Shen Zusheng ofrece algunos detalles sobre el nombre que se le ha atribuido al grupo. Citando al historiador Chen Yinke (1890-1969), Shen Zusheng afirma que la frase “los siete sabios del bosque de bambú” debió haber sido escrita originalmente en orden inverso, es decir como “el bosque de bambú de los siete sabios”. El nombre “bosque de bambú” parece referirse, a primera vista, exclusivamente a los paseos que daban siete amigos en la naturaleza;

8 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], comentarios Zhu Bilian 朱碧蓮, Chen Haibo 沈海波 (Pekin: Zhonghua shuju, 2011), 716.

sin embargo, una mirada más cercana revela que la referencia es mucho más amplia. Probablemente, la frase haga referencia a un término técnico budista o procedente del taoísmo religioso. En aquella época, por ejemplo, el nombre “morada espiritual del bosque de bambú” (*zhúlín jīngshě* 竹林精舍) se empleó para designar al primer templo budista, se trata de la traducción por analogía de un término sánscrito, el que fuera el método favorito de los traductores de *sutras* budistas de la dinastía Jin (*Jincháo* 晋朝, 265-420), conocido en China bajo el nombre de acomodar el sentido (*géyì* 格義). Por otro lado, en el taoísmo religioso, el término “morada de la energía sutil” (*jīngshě* 精舍) es usado para designar el espíritu (*shén* 神), al que se consideraba una forma refinada de la energía vital (*jīngqì* 精氣). Además, el término *zhulín jingshe* fue también usado para designar a los templos taoístas.⁹ Por lo tanto, más allá del espacio físico de estos paseos filosóficos, el nombre parece revelar ciertas afinidades con el budismo, el taoísmo religioso y las prácticas del cultivo de la respiración.

De acuerdo con el ideal taoísta de la simplicidad y la naturalidad, así como del retirarse del mundo, la imagen dejada por los siete sabios es la de unas personas retraídas, que vivían en la naturaleza, lejos de los *rangos y honores*. No obstante, su biografía muestra que la mayoría de ellos provenían de familias ilustres, con una situación social acomodada y casi todos estuvieron, al menos por un tiempo, involucrados políticamente. Donald Holzman también subraya este contraste entre su biografía real y la impresión creada en la imaginación de las siguientes generaciones. Holzman señala que su origen aristocrático está atestiguado por el hecho de que, en el caso de al menos cuatro de ellos, Ji Kang, Ruan Ji, Ruan Xian y Wang Rong, han quedado fragmentos de sus genealogías (vean la *Historia de la dinastía Jin*), las cuales solo se hacían para familias nobles. En cuanto a los otros tres, Shan Tao, Xiang Xiu y Liu Ling, aunque no poseen genealogías, Holzman duda de que hayan sido de origen humilde, pues cree que provenían quizás de familias algo menos ilustres que los demás.¹⁰

9 Shen Zusheng 申祖勝, *Weijin fengdu zhulin qixian* 魏晋风度·竹林七贤 [El estilo de las dinastías Wei y Jin: los siete sabios del bosque de bambú]. (Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 2014), 3-6.

10 Holzman, *Les sept sages de la forêt*, 328-329.

LA ESCUELA DE LOS MISTERIOS (XUÁN XUÉ 玄學)

En los libros dedicados al pensamiento chino, la mayoría de investigadores incluye a los siete sabios del bosque de bambú en la llamada Escuela de los Misterios. Sin embargo, dicha escuela es muy difícil de definir, pues no existe consenso sobre sus teorías, representantes o periodización. A pesar de ello, generalmente se les atribuye a sus miembros ciertas características comunes como: su gusto por el método sintético, el empleo de un nuevo estilo interpretativo y exegético en sus comentarios de textos,¹¹ la importancia que dieron a la retórica y al diálogo, y su especial gusto por antiguos textos taoístas como el *Laozi*¹² y el *Zhuangzi* cuyas ideas son su punto de partida teórico.

Dentro de los tres o cuatro periodos en los que es normalmente dividida la Escuela de los Misterios, a los siete sabios del bosque de bambú se les coloca entre el primer periodo, representado por pensadores de principios de la era Wei Jin¹³ como Wang Bi 王弼 (226-249) y He Yan 何晏 (195-249); y la tercera o cuarta, representados por pensadores de la dinastía Jin del Este 東晉 (317-420) como Guo Xiang 郭象 (ca. 252-312), Zhang Zhan 張湛¹⁴ y al monje budista Dao An 道安 (312-385).¹⁵ Si bien algunos historiadores del pensamiento

11 En contraste con la exégesis época Han, la nueva forma de interpretación busca la coherencia interna del texto, el principio regidor del discurso (*li* 理).

12 También conocido como *Dao De Jing* (*El libro del camino y la virtud*).

13 La época de diez años (240-249) de la primera parte del reinado de Cao Fang, conocida en la historia china como la época Zhengshi 正始.

14 Zhang Zhan es el comentarista y editor de la versión que ha llegado hasta la actualidad del *Liezi*. Aunque, de acuerdo con la tradición, se trata de una obra de los Reinos Combatientes (aprox. 475 a.C.-221a. C.), la cual, tras haber salido de circulación en la época Han, fue redescubierta, reeditada y reorganizada por Zhang Zhan. Algunos historiadores de la filosofía, como Feng Youlan (Feng Youlan, *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 [Una nueva edición de la historia de la filosofía china] (Pekín: Renimin chubanshe, 1986), 197-198) consideran que se trata de un apócrifo de la época Wei Jin. En cualquier caso, aunque dicha teoría no está enteramente probada y el texto de Zhang Zhan está basado en un original antiguo, la manera en la que lo edita e interpreta, lo convierte desde el punto de vista del contenido y del estilo en un producto de la época Jin. Por lo tanto, la popularidad que alcanzó el *Liezi* en siglos posteriores hasta convertirse en un clásico solo menor en importancia que el *Laozi* y el *Zhuangzi* se puede explicar únicamente en el contexto de los siete sabios, de ahí que para muchos investigadores dicho libro es el más representativo de aquella época.

15 No se debe olvidar que el budismo al ingresar a China hizo uso del vocabulario teórico de la Escuela de los Misterios para realizar la traducción de los *sutras* budistas, lo que resultó en un muy particular sincretismo que dio origen a nuevas tendencias dentro del taoísmo y el budismo. En este contexto, los siete sabios representan un importante vínculo en este proceso de aclimatación

chino, como Feng Youlan (1895-1990) o Tang Yongtong (1893-1964), les dedican algunos capítulos en sus obras no parecen prestarles la atención debida. Otros los consideran como un importante tránsito entre la tradición exegética confuciana Han y el análisis textual inspirado por el taoísmo antiguo y el budismo.¹⁶

1. RUAN JI 阮籍 (210-264)

Ruan Ji era hijo del famoso poeta y escritor en prosa Ruan Yu 阮瑀 (165 -212), miembro del grupo de escritores de la dinastía Han conocido como “Los siete maestros de la era Jian’an” (*Jiàn’ān qīzǐ* 建安七子).¹⁷ Durante el periodo cuando Cao Cao asumió un papel dominante en el gobierno, Ruan Yu ocupó varios cargos ejecutivos y disfrutó de una alta estima. Cuando su hijo, Ruan Ji, tenía solo tres años de edad, Ruan Yu falleció. Sin embargo, la pérdida de la cabeza de la familia fue en alguna medida compensada por el cuidado con el que Cao Cao y sus hijos rodearon a la viuda y al huérfano, gracias al amor y el aprecio que sentían por el difunto.

Ruan Ji mostró desde una muy tierna edad su inclinación por el estudio, tomó como modelo a dos de los discípulos más ilustres de Confucio, Yan Hui 顏回 y Min Sun 閔損, conocidos por la perfecta virtud y diligencia con la que se dedicaban al estudio. No obstante, al mismo tiempo se sintió atraído por el espíritu libre y cercano a la naturaleza de los taoístas.¹⁸ Era un gran amante de la música y de la bebida, ambos símbolos emblemáticos del grupo de los siete sabios. Su forma de ser

del budismo en China. De hecho, las “conversaciones puras” (*qīngtán* 清談), como estilo de debate, así como la imagen de los siete sabios (y Rong Qiji) se perpetuaron de alguna manera en el budismo posterior al punto que, así como indica Audrey Spiro, el poeta Sun Chuo 孫綽 (320-377) los asociaba en parejas con siete monjes budistas por un tipo de afinidad mística. Para más detalle sobre esto ver Spiro, *Contemplating the Ancients*, 107-108.

16 Si se desea profundizar sobre la periodización de la Escuela de los Misterios y sus representantes ver el libro *Ji Kang pingzhuàn* 嵇康評傳 [Biografía de Ji Kang], de Tong Qiang 童強, incluido en la bibliografía.

17 Junto a los tres Cao, Cao Cao y sus hijos Cao Pei y Cao Zhi 曹植 (192-232), conocidos en el mundo de la literatura como poetas, los siete maestros de la era Jian’an son considerados unos de los más representativos escritores del periodo de veinticinco años de final de la dinastía Han del Este (196-220), conocido bajo el nombre de la era Jian’an. Los demás seis, aparte de Ruan Yu eran: Kong Rong 孔融 (153-208), Chen Lin 陳琳 (? -217), Wang Can 王粲 (177-217), Xu Gan 徐幹 (170-217), Ying Chang 應瑒 (? -217) y Liu Zhen 劉楨 (? -217).

18 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)] (Pekín: Zhonghua shuju, 1974), 1359-1362.

excéntrica y extraña, que también se reflejaba en su apariencia, a menudo chocaba con la incomprensión de quienes lo rodeaban.¹⁹

Su rostro y apariencia eran distintos a los demás, su mente era libre y comprensiva. Tenaz e independiente, le gustaba disfrutar de la naturaleza. La alegría y la ira no tomaban [nunca] forma en su rostro, A veces se encerraba en la casa para leer y se quedaba meses sin salir. En otras ocasiones, subía las montañas y caminaba días enteros a lo largo de la orilla del río, olvidándose de regresar. Leía innumerables libros, pero sus favoritos eran el *Zhuangzi* y el *Laozi*. Le gustaba beber, podía silbar y tocaba hábilmente la cítara (*qín* 琴). Cuando se sentía satisfecho se olvidaba como por hechizo de su cuerpo. La mayoría de la gente lo llamaba el tonto (*chī* 痴), a excepción de un primo lejano llamado Wen Ye, quien a menudo mostraba su admiración por él, pues pensaba que no podía competir con Ruan Ji. Pero todos [los demás] decían que era un hombre extraño.²⁰

Ruan Ji pasó su infancia y juventud durante el periodo de estabilidad de la dinastía Wei, bajo los auspicios de la casa real de Cao, lo cual facilitó su rápido ascenso en la administración imperial. Después de un tiempo, sin embargo, se enfermó y renunció a su cargo. Más tarde, cuando Cao Shuang quiso ofrecerle un rango, Ruan Ji se negó rotundamente, con el pretexto de que estaba enfermo y que se retiraba al campo. La sabiduría de este acto se revelaría muy pronto, ya que Cao Shuang sería ejecutado después del golpe militar de Gaoping. La gente lo admiró por su clarividencia. Con la desaparición de sus protectores, Ruan Ji se refugió en la música y la bebida. Al mismo tiempo, se apartó del confucianismo y centró toda su atención en el taoísmo. Aunque no estaba satisfecho con los nuevos gobernantes, no los criticaba abiertamente, prefería expresar de forma pasiva su oposición mediante su actitud irreverente.

Sobre su comportamiento excéntrico, debido al que la gente lo llamaba *tonto* (*chī* 痴), circulaban una serie de historias. Dos de los más famosos incidentes que lo tienen como protagonista tratan del

19 Todas las traducciones como la siguiente provenientes de fuentes clásicas pertenecen al autor.

20 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)].

tiempo después de la muerte de su madre. En *Nuevos relatos sobre historias mundanas* se dice que, al recibir la noticia de que había fallecido, Ruan Ji, jugaba *weiqi*²¹ con un amigo. Aunque este quiso ponerle inmediatamente fin, Ruan Ji insistió en terminar la partida empezada. Luego, sin respetar la etiqueta confuciana que prescribe el ayuno en el periodo de duelo de tres meses después de la muerte de los padres, se bebió sin remordimiento dos *dou*²² de licor. Su completa indiferencia hacia las formas exteriores era acompañada por la manifestación sincera y abierta de su profundo dolor. Así que, después de beber hasta saciarse, empezó a lamentarse y lanzar desgarradores alaridos de dolor, con tanto brío que acabó por desmayarse y escupir sangre. Llegado el momento de enterrar a su querida madre, asó un pedazo de carne y se bebió otros dos *dou* de licor. Al terminar, se despidió para siempre del cuerpo inanimado de su madre y se puso de nuevo a llorar, con tanta aflicción que una vez más llegó a desmayarse y a escupir sangre. Mucho tiempo después, su desasosegada alma no logró encontrar la paz, y su cuerpo se diluyó hasta llevarlo al umbral de la muerte.²³

Sin embargo, poco después del sepelio, se le presentó una nueva oportunidad para mostrar su desprecio frente a los poderosos de su tiempo. Cuando fue invitado a un banquete organizado por Sima Zhao. Ruan Ji, sin vergüenza alguna, bebió y comió carne a su gusto. Entonces, un funcionario se quejó a Sima Zhao de que Ruan Ji violó el principio de la piedad filial y dijo que por este motivo debía ser exilado a una tierra lejana para que reformara su carácter. No obstante, a Sima Zhao defendió a Ruan Ji, con la motivación de que el profundo sufrimiento que le había causado la muerte de su madre lo había debilitado a tal punto de que necesitaba carne y licor para reponerse. Luego reprendió al malévolo funcionario por haber intentado difamar a Ruan Ji en lugar de compartir su sufrimiento.²⁴ La benevolencia de Sima Zhao hacia Ruan Ji en estas circunstancias podría atribuirse a

21 *wéiqí* 圍棋, juego conocido más bajo su nombre japonés, se trata del juego *go*.

22 *dou* 斗, recipiente de bronce utilizado como unidad de medida para alimentos y bebidas; con el tiempo, su tamaño ha variado bastante, por lo que es difícil establecer exactamente la cantidad de bebida que designa.

23 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 722.

24 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 717.

sus intereses políticos, según los cuales era deseable atraer a su lado a un intelectual tan refinado. Además, la oposición manifestada por Ruan Ji mediante su actitud iba solo en contra de los ritos y las leyes instituidas por los nuevos gobernantes referentes al luto, por lo tanto, no era imperdonable. Mientras no expresara puntos de vista políticos opuestos, su comportamiento podría ser tolerado.²⁵

Otro ritual confuciano que Ruan Ji no respetaba era el que prohibía al hermano menor hablar con la esposa del hermano mayor. En las antiguas fuentes se dice que, una vez, cuando su cuñada se preparaba para visitar a su familia, Ruan Ji se despidió de ella de manera muy efusiva. La gente se comenzó a reír de él, pero a Ruan Ji, sin importarle en absoluto de lo que pensaban, dijo: “¿Creen de verdad que los ritos han sido instituidos para mí?”.²⁶ Su insolencia hacia las mujeres casadas se ilustra aún mejor en otra historia contada en *Nuevos relatos de historias mundanas*. Se dice que la dueña de una posada, donde solían pasar sus ratos Ruan Ji y Wang Rong, era muy hermosa. Cuando Ruan Ji se emborrachaba, se dormía a los pies de la hermosa posadera,²⁷ lo que levantaba los celos del esposo.

Como se puede ver de la historia vinculada a la muerte de su madre, la indiferencia de Ruan Ji hacia las normas sociales y los comentarios de la gente era acompañada por una absoluta sinceridad al momento de manifestar sus sentimientos. En una ocasión lloró por una joven, hija de un militar, a la que nunca había conocido. La joven era famosa por su belleza y talento y había muerto en la flor de su edad sin siquiera haberse podido casar. Ruan Ji, al enterarse de su muerte, se sintió tan profundamente conmovido por su cruel destino que lloró con gran amargura.

La oposición pasiva que practicaba Ruan Ji muestra con claridad su total desinterés en participar en el nuevo contexto político de su tiempo. Desde el principio rechazó decididamente todas las posiciones

25 Shen Zusheng 申祖勝, *Weijinfengdu zhulinqixian* 魏晉風度·竹林七賢 [El estilo de las dinastías Wei y Jin: los siete sabios del bosque de bambú], 18.

26 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 721; *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin], 1359.

27 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 722.

oficiales que se le ofrecieron y con ellas el llegar a una posible alianza con el clan Sima. En la *Historia de la dinastía Jin* se dice que, en una ocasión, para no verse obligado a aceptar un matrimonio arreglado por Sima Zhao, permaneció ebrio durante sesenta días.²⁸

Sin embargo, a pesar de sus intentos de mantenerse alejado del gobierno y cumplir con sus propios ideales, finalmente tuvo que aceptar un pequeño puesto en la administración en el departamento de infantería. En su vida de funcionario imperial, sin embargo, no abandonó sus viejos hábitos. La bebida todavía lo acompañaba en las circunstancias más inapropiadas y su poco convencional forma de pensar se manifestaba en su manera de lidiar con los problemas que enfrentaba. Sobre esto, en la *Historia de la dinastía Jin* se cuenta que una vez, mientras cumplía su función de *langzhong* 郎中, el cargo más bajo de funcionario de corte, recibió una queja en la que se acusaba a un hombre de haber matado a su madre. Ruan Ji exclamó: “¡Ay de mí! Si hubiera matado a su padre, habría sido algo más comprensible, pero matar a su madre, ¡eso sí que es impensable!”²⁹ Todos los presentes quedaron extremadamente asombrados e indignados por sus pablaras. Cuando Sima Zhao le preguntó cómo podía ser que matar a su padre era algo tan fácil de perdonar, Ruan Ji le respondió: “Las fieras solo conocen a su madre, no al padre, por lo que cualquiera que mate a su padre puede ser comparado con una fiera. En cuanto al que mata a su madre, sin embargo, ni siquiera las fieras son como él”.³⁰ Ante estas palabras, todos expresaron su admiración.

2. RUAN XIAN 阮咸 (234-305)

Ruan Xian era sobrino de Ruan Ji y vivía con él. Aunque provenían de una familia ilustre, sobre ellos, al igual que sobre Ji Kang, Xiang Xiu y Shan Tao, circulaba la idea de que eran pobres. Esta idea probablemente se formó como un eco de su imagen de ermitaños taoístas, seguidores de una vida simple y natural. En *Nuevos relatos de historias mundanas*, se narra la siguiente anécdota sobre los

28 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1359.

29 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1360.

30 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1359.

dos: Ruan Xian y Ruan Ji vivían en el lado sur del camino, los otros miembros de la familia Ruan, en el lado norte. Los miembros del clan Ruan que vivían en el norte eran ricos, los que vivían en el sur, pobres. El séptimo día del séptimo mes, la ropa colgada por los familiares del norte para secarse al sol estaba hecha de finas sedas y brocados. Pero, Ruan Xian colgó sus pantalones en un palo de bambú en el patio. La gente se sorprendió de esto. Entonces Ruan Xian dijo: “No puedo evitar el hábito común (sú 俗), así que cumplo con hacerlo”.³¹

Ruan Xian invoca aquí “el hábito común” (sú 俗) de la gente para mostrar su desprecio por el fasto y la opulencia exhibida por las personas importantes. Él, en este caso, alude probablemente a la simplicidad taoísta simbolizada por la metáfora de la madera bruta y la seda sin pintar (*púsù* 樸素). La simplicidad y la actitud indecente de los dos Ruan, pero también su afición a la bebida, se ilustra en otra historia igualmente entretenida. En *Nuevos relatos de historias mundanas* se dice que todos los Ruan eran grandes bebedores. Así es que, cuando estaban de fiesta, no usaban como los demás vasos para beber, sino que vertían la bebida en un gran caldero y luego se sentaban todos a su alrededor junto con los cerdos de la casa, que también venían atraídos por el olor de la bebida, así que bebían todos a gusto, hombres y animales juntos.³²

A pesar de su simplicidad y sus habilidades excéntricas, Shan Tao valoraba mucho a Ruan Xian y consideraba que era “puro y genuino, que había disminuido sus deseos y que era inquebrantable frente a las diez mil cosas”,³³ por eso decidió recomendarlo para un cargo en la administración imperial. Pero, Sima Yan lo consideraba un borracho y un hombre deleznable, que de nada podía servir. Esta actitud injusta hacia él lo afectó aún más y lo dejó a merced de sus inclinaciones excéntricas. Por lo tanto, indiferente a los ritos confucianos como su tío, no vaciló en mostrar su amor por la criada de su tía. Después de la muerte de su madre, cuando su tía decidió mudarse y se fue con su criada, Ruan Xian, vestido con ropa de luto, se subió a un burro

31 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 723.

32 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 725.

33 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 403.

y las siguió. Ruan Ji y la criada volvieron juntos, montados a lomos del burro.³⁴ El rumor de aquel acto no tardó en extenderse e hizo aumentar aún más el desprecio que sentían los ricos. Por lo tanto, tras un “juicio puro” al que fue sometido, se le negó nuevamente el acceso a un cargo en la administración imperial.³⁵

3. XIANG XIU 向秀 (227-272)

Xiang Xiu era originario de Henei 河内 (en la provincia actual de Henan), su nombre de cortesía era Zi Qi 子期. Era un hombre dotado de gran inteligencia y talento. Debido a eso, fue descubierto en su niñez por Shan Tao. Como todos los miembros del grupo de los siete sabios, le gustaba disfrutar de la lectura de *Laozi* y del *Zhuangzi*. Sus más cercanos amigos eran Ji Kang y Lü An.

Su fascinación con el libro *Zhuangzi* más tarde lo llevó a escribir uno de los comentarios más famosos sobre el clásico taoísta. Sus explicaciones detalladas y elaboradas en las que trató de descifrar todos los puntos oscuros de la obra impulsaron el desarrollo de la Escuela de los Misterios y facilitaron a los lectores la comprensión del significado cifrado del libro. La fama que disfrutó en tiempos posteriores debe atribuirse en gran medida a este trabajo.

Al principio, cuando decidió anotar el libro *Zhuangzi*, Ji Kang, que era adepto a las conversaciones en el contexto inmediato de su época, expresó sus dudas sobre la utilidad de la empresa de su amigo con los siguientes argumentos: “¿Realmente necesita este libro de comentarios? Sería como impedir a un hombre dejar resonar su música”.³⁶ Sin embargo, a menudo, Xiang Xiu entraba en controversias con Ji Kang sobre el cultivo de la vida, para desafiarlo a exponer su muy elaborada visión.

34 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 726.

35 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 722; *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1359-1363.

36 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1374.

Sin embargo, la amistad que unía a Xiang Xiu con Ji Kang no se limitaba solo a las conversaciones sobre temas “misteriosos”. También, solía acompañar a su amigo en sus ejercicios de forja de metal. Los dos trabajaban hombro con hombro en completa armonía, con los corazones llenos de alegría. Así como lo acompañaba a Ji Kang en esta práctica taoísta, Xiang Xiu solía visitar también a su amigo común Lü An en Shan Yang para regar el jardín junto a él.

Después de que Ji Kang y Lü An fueron ejecutados, el estilo de vida inspirado por los paseos en el bosque de bambú comenzó a disiparse gradualmente. Shan Tao y Wang Rong pasaron, temiendo por sus vidas, al grupo que apoyaba al clan Sima. Ruan Ji, finalmente, se vio obligado a aceptar también un rango de funcionario. Por lo tanto, de forma gradual se redujo el espacio para aquellos que querían alejarse de la moral corrupta de los nuevos gobernantes. En estas circunstancias, Xiang Xiu, para poner su vida a salvo, no tuvo otra opción que abandonar el bosque de bambú e ingresar al grupo de seguidores del clan Sima.

En la *historia de la dinastía Jin* se cuenta que cuando Xiang Xiu fue a Luoyang, fue recibido por Sima Zhao, quien iba a entregarle su puesto. Sima Zhao le preguntó: “Escuché que pretendías retirarte a la montaña Ji, ¿Cuál es la razón por la que te encuentras ahora en este lugar?”. Xiang Xiu respondió: “Creo que los ermitaños Chao Fu y Xu You son dos locos que no pueden entender la mente de Yao, entonces, ¿merecería acaso disfrutar de una tan alta estima?”. Estas palabras deleitaron el corazón de Sima Zhao, porque mostraban que Xiang Xiu estaba deseoso de poner en práctica su talento, de acuerdo con el ideal confuciano de gobernar el reino, y que ya no viviría retirado y libre al estilo de los ermitaños taoístas. Pero las palabras de Xiang Xiu no eran más que una falsa adulación destinada a protegerse. En su corazón, probablemente se había mantenido fiel al taoísmo. Sus verdaderos sentimientos son revelados por el poema en estilo *fu* *Pensamientos sobre el pasado* (Sījiù fù 思舊賦):

Vivía cerca de la tierra donde vivían Ji Kang y Lü An. El talento con el que habían sido ellos dotados no podía de ninguna manera ser controlado. La mente de Ji Kang era independiente y se alejaba de todo, el corazón de

Lü An era amplio y libre (*fāng* 放). Más tarde, debido a un desafortunado incidente, ambos tuvieron que enfrentarse a la Ley. La destreza de Ji Kang en las artes era vasta y extensa y la habilidad con la que sabía tocar [instrumentos] de bambú y seda era misteriosa y sutil. Cuando estaba a punto de morir, giró la cabeza y miró la sombra del sol, luego agarró su cítara *qin* y tocó. En mi viaje al oeste, pasé por nuestra antigua residencia. Estaba cerca el anochecer y todo estaba dominado por una helada desolación. En la cercanía, alguien estaba tocando la flauta. Su sonido profundo y brillante me hizo pensar en la belleza de nuestros paseos y de nuestras reuniones de antaño. Profundamente conmovido por la música, suspiré y escribí este poema *fu* (*fù* 賦):

Al recibir la orden de la lejana capital,
rumbo al norte encaminé de vuelta mis pasos.
Llevado por un bote cruce el río Amarillo,
atravesé la antigua casa de Shanyang.
Observé el desolado y amplio erial,
mi carruaje se detuvo al borde de las murallas de la ciudad.
Sigo los pasos de los dos maestros,
cruzo las vacías habitaciones por el estrecho corredor.

Entono la canción *Mijo espeso*³⁷ que llora la caída de la casa de Zhou, me abruma la tristeza de la canción *Trigo brotado*³⁸ sobre las ruinas de Yin pensando en el lejano pasado, pienso en ellos ahora, mi corazón que de acá para allá vagando estuvo.

37 La canción *Mijo espeso* *Shù lí* 黍离 es un poema del Clásico de la poesía que se dice fue compuesto por un funcionario *daifu* 士大夫 de la dinastía Zhou, quien, después de la caída de la dinastía, al pasar por las ruinas de la antigua capital se sintió abrumado por la tristeza.

38 La canción *Trigo Brotado* *Mài xiù* 麥秀 es un poema que se encuentra en la *Memorias históricas* de Sima Qian en el capítulo “El clan Songweizi” (*Sòngwēizhìjiā* 松微子世家) se cuenta que después de la caída de la dinastía Shang, el tío del último rey, el rey Zhou de Shang (*Shāng Zhòuwáng*, 商紂王, ?-1066), Jizi 箕子, una vez que fue a la corte imperial a ver al rey de la dinastía Zhou, pasó cerca de la antigua capital de la dinastía Shang. Al ver las ruinas del antiguo palacio cubiertas de trigo y mijo, se sintió abrumado por la tristeza y quiso llorar desde el fondo de su corazón, pero le pareció que no debía hacerlo. Luego pensó en llorar suavemente, pero pensó que así se parecería a una mujer. Finalmente, decidió que mejor valía componer un poema para expresar en el todo su dolor. Así nació el poema *Trigo brotado*. Más tarde, cuando la gente escuchó el poema, se conmovieron hasta las lágrimas. *Shiji* 史記 [Memoria histórica], Sima Qian 司馬遷, 1620-621. El poema llegó a usarse para expresar sentimientos de dolor causados por la caída o el declive de una dinastía o reino.

No se han derrumbado aún las vigas de la casa,
pero su forma y espíritu ya se aproximan al ocaso.

En la antigüedad, cuando Li Si fue condenado a muerte,
soltó un largo gemido pues sabía que ya no volvería a volver a caminar
junto a su perro amarillo.³⁹

Lloro y recuerdo el instante en el que Ji Kang se despidió para siempre,
cuando vio las sombras que cubrieron el sol, empezó a tocar su guqin.

Sobre la profunda comprensión que encontró,
lo poco que aún le quedaba de vida lo entregó por completa en aquel
instante.

Al escuchar el sonido lleno de emoción de la flauta,
me parece nuevamente recordar su sutil y misteriosa música.
Muy pronto mi carruaje de nuevo volverá a correr,
sostengo entonces un pincel para escribir todo lo que siento en mi corazón.⁴⁰

4. LIU LING 劉伶 (221-300)

Liu Ling no ha dejado casi ningún trabajo y no se ha destacado en las diversas artes que practicaban sus amigos. De todos los miembros del grupo, parece haber sido el que adoptó el comportamiento más libertino. Su nombre está estrechamente relacionado con uno de los símbolos emblemáticos del grupo: el licor. Para ellos, beber licor era una forma de liberación de las restricciones impuestas por las rígidas normas de la sociedad imperante, nunca estaba ausente

39 El famoso hombre político, escritor y calígrafo de la época Qin, Li Si 李斯 (280-208 a.C.) fue el primer ministro del primer emperador chino Qin Shihuang 秦始皇, a quien ayudó a unificar China por primera vez. Después de la unificación, participó en el establecimiento de las leyes del imperio y promovió una serie de medidas que respaldaron esta unificación, por ejemplo, la estandarización de las unidades de medida y escritura. En su juventud tuvo al pensador confuciano Xun Zi 荀子 como maestro, y a Hanfei Zi 韓非子. En julio de 208 a.C., Li Si fue sentenciado a ejecución pública. Antes de ser ejecutado, le dijo a su hijo que le gustaría ir con él a cazar conejos, acompañados por su perro de pelaje "amarillo", pero que nunca volvería a tener la oportunidad de hacerlo. Padre e hijo se abrazaron entonces y vertieron lágrimas amargas, luego los dos fueron ejecutados. *Memorias históricas, La biografía de Li Si (Shiji 史記* [Memoria histórica], Sima qian 司馬遷, 2547-2563; para la escena de la ejecución ver página 1562.

40 *Jinshu 晉書* [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1375.

de sus reuniones de poesía, música y “conversaciones puras”. Metafóricamente, el estado de embriaguez causado por la bebida simbolizaba “el viaje libre” (*xiāoyáo* 逍遥) en medio de la corriente de las transformaciones de Dao, que transporta al bebedor a un estado similar al “caos original” (*hùndùn* 混沌).

El hábito de los letrados de refugiarse en la bebida se había popularizado desde el final de la dinastía Han, como un síntoma de inestabilidad social y caos político. Sin esperanza y asustados ante la idea de que podrían morir en cualquier momento, los funcionarios buscaban su refugio en el alcohol. La naturaleza efímera de las cosas y la temporalidad de la vida eran temas que preocupaban a los poetas del grupo de Los siete maestros de Jian'an que los precedieron. Como consecuencia de los disturbios sociales, pero también por la influencia de la meditación taoísta sobre la muerte, en la época Wei Jin, la tendencia de buscar refugio en el alcohol se hizo aún más popular.

De los siete sabios, el más aficionado a la bebida era Liu Ling, que se ha hecho famoso en la historia de China casi exclusivamente por su afición al alcohol y su comportamiento excéntrico. Se dice que una vez, cuando participó en los exámenes imperiales, solo habló del gobierno por medio de la no-acción, por lo que Cao Cao, molesto con sus palabras que le parecían sin sentido, no estuvo dispuesto a ofrecerle ningún cargo. Sin embargo, Liu Ling ocupó un pequeño cargo por un corto tiempo. Luego se dedicó a “sus viajes libres” en el ámbito de la embriaguez. Aunque, como sus compañeros, amaba a los maestros Lao y Zhuang, no le gustaba participar en controversias filosóficas y no se destacaba en el arte de escribir. La única obra que dejó a la posteridad es un poema dedicado a su gran afición por el alcohol que lleva por título *Oda a las virtudes del alcohol* (*Jiǔ dé sòng* 酒德頌). El carácter emblemático que la embriaguez tuvo para el grupo de los siete sabios probablemente debe atribuirse, al menos en parte, a Liu Ling.

De los siete sabios, los que más lo acompañaban cuando tomaba eran Ruan Ji, Ruan Xian y Wang Rong. Ji Kang, Shan Tao y Xiang Xiu eran mucho más reservados. Al principio, Ruan Ji había sido un hombre extremadamente sobrio y ceremonioso, pero con su

transición del confucianismo a la Escuela de los Misterios, se aficionó por la bebida. Así se convirtió en uno de los más fieles compañeros de bebida de Liu Ling.

En cuanto a la apariencia de Liu Ling, era la perfecta imagen del estado de caos a donde lo transportaba la embriaguez, se dice que era de baja estatura y extremadamente feo, tenía una apariencia salvaje y descuidada, andaba con el cabello desordenado y la ropa desgarrada. Ji Kang también era un seguidor de la apariencia “natural”, sin ningún adorno, pero a diferencia de Liu Ling, la naturalidad de su apariencia era mucho más agradable y llena de elegancia.

El inconformismo de Liu Ling y su deseo de mostrar una total indiferencia hacia las normas sociales y las reglas de la modestia se ilustra con otro hábito suyo, a saber, el de andar completamente desnudo por la casa, sin preocuparse por la posible presencia de otras personas. Los hábitos excéntricos de Liu Ling son descritos en *Nuevos relatos de historias mundanas* de la siguiente manera: “Liu Ling solía beber muy a menudo y dejaba sus [sentimientos] manifestarse libremente. Cuando la gente lo veía, se burlaba de él, pero él respondía: ‘El cielo y la tierra son mi hogar, mi habitación es mi pantalón, ¿qué buscan ustedes ahí?’”.⁴¹

5. SHAN TAO 山濤 (205-283)

Shan Tao era originario de Henei. Su nombre de cortesía era Ju Yuan 巨源. La larga vida que disfrutó le permitió vivir durante tres dinastías consecutivas. Nació al final de la dinastía Han, pero fue testigo del establecimiento de las dos dinastías sucesivas, Wei y Jin, bajo las cuales tuvo la oportunidad de realizar diversas funciones oficiales. Quizás deba buscarse el secreto de su longevidad y logros en su habilidad especial para adaptarse a las circunstancias cambiantes, porque Shan Tao sabía muy bien como acomodarse a las situaciones del momento y sabía dónde acudir para preservar la integridad de su vida y reputación.

41 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 720-721.

Debido a su oportunismo, logró, por un lado, atraer la admiración de los intelectuales con los que formaría el grupo de los siete sabios del bosque de bambú, y por el otro, ganar la confianza del clan Sima. No era tan firme en sus creencias como Ji Kang, quien prefería morir antes que asociarse con los exponentes de una forma de gobierno y vida que despreciaba, ni tan resuelto en evitar tales asociaciones, como Ruan Ji. Por el contrario, aprovechó al máximo las oportunidades que se le dieron para avanzar en su carrera de funcionario imperial. Sin embargo, su deseo de prosperidad no carecía por completo de generosidad, ya que trató de ayudar a sus amigos a avanzar. Esta fue además la razón de su ruptura con Ji Kang, quien se sintió profundamente ofendido por su intento de involucrarlo en la vida política bajo el liderazgo del clan Sima.

De los siete sabios, Shan Tao era el mayor. Le llevaba veintinueve años al más joven de ellos, Wang Rong. Al igual que Ruan Ji y Ji Kang, Shan Tao quedó huérfano de niño. En la siguiente cita se describe como es representado en las fuentes históricas:

Shan Tao quedó huérfano de niño y vivió en la pobreza. Desde una temprana edad fue indulgente y se distinguió de la gente común [por su naturaleza] especial. Le gustaba el *Zhuangzi* y *Laozi*. A menudo permanecía oculto. Se hizo amigo de Ji Kang y Lü An, y más tarde conoció a Ruan Ji. Juntos caminaban por el bosque de bambú y armonizaban sus [corazones], olvidando las palabras. Después de su condena, Ji Kang le dijo a su hijo Ji Shao: “Mientras Ju Yuan viva, que sepas que nunca estarás solo”.⁴²

Desde que se conocieron por primera vez, entre Shan Tao, Ji Kang y Ruan Jian nació una profunda amistad y juraron ser siempre como hermanos. En *Nuevos relatos de historias mundanas* se dice que la esposa de Shan Tao, al notar la inusual amistad entre los tres, le pidió a su esposo que le permitiera espiar a los otros dos. Entonces, un día, cuando Ji Kang y Ruan Ji vinieron a visitarlos, la esposa de Shan Tao instó a su esposo a invitarlos a pasar la noche. La mujer se

42 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1223.

quedó para espiarlos la noche entera. A la mañana siguiente, cuando Shan Tao le preguntó qué pensaba de ellos, la esposa respondió: “En aspiraciones y talentos no puedes asemejarte a ellos, las únicas cosas por las que eres digno de acompañarlos son tu poder de comprensión y tu estilo”.⁴³

Cuando aún no había prosperado en su carrera en la administración imperial, Shan Tao era conocido como escritor de la Escuela de los Misterios y se dedicaba a las prácticas taoístas de autocultivo. En el fondo, sin embargo, quería forjarse una reputación y ganar rango y fortuna de acuerdo con el ideal de los letrados confucianos. Su participación activa en los asuntos del país demuestra ampliamente su talento y refleja sus creencias políticas. Una vez que Cao Shuang quería darle un cargo a Shan Tao, este, como Ruan Ji, se negó con el pretexto de que quería vivir una vida aislada sin interferir en los asuntos mundanos. De hecho, había percibido la turbulenta atmósfera que se avecinaba con la cercana ascensión al poder del clan Sima. A diferencia de Ruan Ji y Ji Kang, no se distanció del gobierno debido a sus ideales, sino que no hacía nada más que esperar en la sombra el momento adecuado para cumplir con sus ambiciones. Se distinguía de sus amigos no solo por sus ideales y talentos, sino también por su naturaleza. Por lo tanto, a diferencia de Ji Kang, quien se dejaba llevar por los sentimientos y solía expresar sus pensamientos sin rodeos, sin temer por las consecuencias que pudieran tener, Shan Tao era mucho más cauteloso y más calculador. Su templanza y su proverbial sentido de la proporción también se ilustran por la forma en que se comportaba cuando se trataba de beber licor. Sabía exactamente que no podía beber más de ocho *dou* de licor sin emborracharse, por lo que nunca excedió esa medida. Una vez, al querer probar a Shan Tao, Sima Zhao lo invitó a él y le dio ocho *dou* de licor. A escondidas, le sirvió unas copas de más. Shan Tao inmediatamente se dio cuenta del engaño y se detuvo en la cantidad que podía soportar.⁴⁴

Aunque estaba interesado en una carrera en la administración imperial, Shan Tao no era codicioso por el poder, era honesto, leal

43 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 670.

44 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1228.

y bueno para elegir personas con talento. Por eso gozaba de gran reputación. He aquí un relato en el que señala su proverbial talento para seleccionar funcionarios:

Casi todos los puestos de funcionarios habían llegado a ser ocupados por funcionarios escogidos por Shan Tao. Ninguno de los elegidos carecía de talento. Todos los que evaluaba eran exactamente lo que había dicho que eran. Sin embargo, por decreto imperial se designó a un cierto postulante de nombre Lu Liang contra su voluntad. Shan Tao desafió dicho nombramiento, pero el emperador se negó a escuchar. No mucho después, sin embargo, Lu Liang fue despedido porque había aceptado recibir un soborno.⁴⁵

El que Shan Tao había propuesto para el puesto al que Lu Liang había sido nombrado no era otro que su buen amigo Ruan Xian. Cuando comenzó a sentirse agobiado por los años y después de que su madre falleció, Shan Tao quiso retirarse e intentó renunciar muchas veces a su cargo. Sin embargo, sus repetidas demandas nunca fueron recibidas, debido a la alta apreciación de la que gozaba. Así fue que sirvió en la administración imperial hasta la vejez.⁴⁶

6. WANG RONG 王戎 (234-305)

Wang Rong era el más joven del grupo de siete sabios. Su nombre de cortesía era Jun Chong 濬冲. Para cuando nació, las conspiraciones del clan Sima para obligar a Cao Rui a “ceder su trono” ya estaban encaminadas. Por lo tanto, cuando se estableció la nueva dinastía Jin, Wang Rong todavía era muy joven. Aunque pertenecía al grupo de los siete sabios, su deseo de “superar la enseñanza de los nombres y entregarse a la voluntad de la naturaleza innata” no encontró mucho eco en su pensamiento.

Wang Rong era un hombre dotado con un talento inhabitual. Su inusual inteligencia, manifestada desde la infancia es ilustrada en la *Historia de la dinastía Jin* en imágenes extremadamente plásticas:

45 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 170.

46 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1223-1228.

Desde la infancia tenía una inteligencia brillante. Estaba dotado de un espíritu muy penetrante. Podía mirar directamente el sol sin deslumbrarse. Al encontrarlo, [un mandarín llamado] Pei Kai,⁴⁷ tras haberlo contemplado [atentamente], dijo: “Los ojos de Wang Rong brillan como el relámpago cuando ilumina los picos de las montañas”.⁴⁸

Los acontecimientos de la vida de Wang Rong contados por las fuentes históricas dan testimonio también de su valentía y sangre fría cuando era todavía niño. Una vez, cuando solo tenía siete años, el emperador Ming de Wei, Cao Rui, mandó organizar una batalla entre un hombre y una bestia. El hombre tuvo que luchar contra un tigre cuyos colmillos habían sido arrancados. La multitud fue invitada a venir al espectáculo. Cuando el tigre comenzó a escabullirse detrás de las rejas y gritar amenazadoramente a la multitud, en un abrir y cerrar de ojos, todos se dispersaron y huyeron espantados en todas partes. Solo el pequeño Wang Rong, imperturbable por el rugido de la bestia, permaneció inmóvil en el mismo sitio donde se encontraba antes. Al verlo desde lejos, el emperador se quedó boquiabierto de asombro.⁴⁹

En la *Historia de la dinastía Jin* se cuenta como, en otra ocasión durante su infancia, jugaba afuera con un grupo de niños. Al lado del camino se alzaba un ciruelo cuyas ramas estaban llenas de frutas. Cuando las vieron, todos los niños se apresuraron hacia el árbol, compitiendo sobre cuál de ellos cogería la mayor cantidad de ciruelas. Solo Wang Rong, una vez más, al igual que cuando había escuchado el rugido aterrador del tigre, permaneció inmóvil, sin preocuparse en absoluto por el ajetreo y el bullicio que lo rodeaba. Un transeúnte desconcertado le preguntó cuál era la causa de su comportamiento. Wang Rong dijo: “Este árbol, aunque crece al costado del camino, todavía está lleno de frutas, no puede ser por otra razón de que su fruta es amarga”. Cuando los niños quisieron probar las frutas que habían recogido, descubrieron que estaban realmente amargas, como Wang Rong había deducido gracias a su extraordinaria perspicacia.⁵⁰

47 Pei Kai 裴楷 (237-291).

48 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1231.

49 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1321.

50 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1231.

El talento e inteligencia de Wang Rong atrajeron desde muy temprano la admiración de Ruan Ji, quien estaba en contacto cercano con su padre Wang Hun 王渾 (223-297). Se dice que, cuando Wang Rong era un muchacho de quince años, solía acompañar a su padre a los edificios de la administración, donde cumplía con sus deberes de funcionario imperial. Por lo tanto, cada vez que Ruan Ji iba a ver a Wang Hun, al irse, se topaba con su hijo, Wang Rong, y se atrasaba mucho tiempo en su compañía. Un día, Ruan Ji le dijo a Wang Hun: “Jun Chong tiene un carácter puro y noble, y tú no puedes compararte con él. ¡Es por eso que prefiero hablar con él más que contigo!”.⁵¹

La nobleza del carácter de Wang Rong, que atrajo la admiración y la amistad de Ruan Ji, es también ilustrada por su actitud contenida a la muerte de su padre. Se cuenta que un gobernador que había sido su amigo, para apoyarlo en esta desafortunada circunstancia, quiso regalarle a Wang Rong una gran cantidad de dinero. Sin embargo, Wang Rong se negó, de modo que ganó así el respeto y la admiración de todos.⁵² Este hecho, más allá de su integridad y pureza, parece demostrar su modestia, y está en marcado contraste con su amor por los bienes y honores materiales.

Al igual que Shan Tao, Wang Rong no dudó en seguir una carrera de funcionario en el nuevo sistema. Los dos no tenían ni de lejos la misma libertad de espíritu que sus otros compañeros, por lo que ni la fama que disfrutaron a los ojos de las generaciones que les siguieron llegó a igualar la de Ji Kang o Ruan Ji. Sin embargo, no se puede colocarlo ni siquiera al lado de Shan Tao, quien, a pesar de sus repetidos intentos de distanciarse del gobierno, no dejó de servir fielmente a la dinastía Jin hasta su vejez. A diferencia de él, Wang Rong no dudó en abandonar al emperador cuando sintió que su vida estaba en peligro. Por lo tanto, hacia el final de la dinastía Jin del Oeste 西晉 (265-316), cuando el imperio fue destrozado por las luchas internas entre los miembros del clan imperial, el emperador se vio obligado a abandonar la capital Chang'an y refugiarse en Luoyang, Wang Rong lo siguió. Más tarde, sin embargo, cuando el emperador

51 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1231.

52 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1231.

y sus aliados se dispusieron a retomar la capital, Wang Rong prefirió huir, abandonando al emperador para proteger su propia vida.

El ardiente deseo de Wang Rong de protegerse del peligro podría quizás justificarse con la doctrina taoísta de preservar la integridad del cuerpo. No obstante, el deseo de Wang Rong de mantener su integridad no se limitaba a la corporal, este se extendía también a su considerable riqueza, ya que no solo tenía un alto rango, sino que poseía una gran fortuna. Según se señala en las fuentes, poseía extensas y fértiles tierras, suntuosas y ricas mansiones y era el dueño de innumerables sirvientes, de modo que en Luoyang no había ningún hombre que pudiera compararse con él en riqueza. Los registros en los que anotaba el monto de su fortuna se decía que los hojeaba por las noches con su esposa a la luz de las velas. Su avaricia y mezquindad eran tan grandes, que cuando llegó el momento de que uno de sus sobrinos se casase, Wang Rong le dio como regalo un sencillo abrigo sin forro. Además, más tarde, arrepintiéndose de tan insulso desperdicio, no se avergonzó en absoluto en pedir que le devolviera el miserable abrigo.⁵³ Incluso con su propia hija, Wang Rong no se mostraba mucho más generoso. Las crónicas cuentan que cuando llegó la hora para casarse con Pei Wei 裴頎 (237-291), un famoso letrado de la Escuela de los Misterios, Wang Rong le prestó una gran cantidad de dinero. Sin embargo, la joven no se dio ninguna prisa por devolverlo, así que cuando un día regresó a casa, su padre la recibió sin mostrar ninguna alegría. Al enterarse la hija la razón del disgusto de su padre, sacó inmediato el dinero. Solo en aquel momento la cara de Wang Rong se iluminó de nuevo.⁵⁴

Otro acto de codicia que atrajo la burla del mundo está relacionado con el árbol cuya fruta, en otro tiempo amarga, le había dado la oportunidad de mostrar su perspicacia. Los frutos de las ciruelas en el huerto de Wang Rong eran deliciosos y nada amargos, como los del árbol de la carretera. Es por eso que Wang Rong había perdido la paz que antaño había demostrado. Ahora, por el contrario, estaba profundamente preocupado, pues temía que alguien pudiera usar sus

53 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 876-877.

54 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1234.

semillas para plantarlas y luego enviar primero que él las frutas para su venta. Por esta razón, ordenaba perforar una por una las pepas con mucho cuidado.⁵⁵ Todo esto demuestra sus inclinaciones mundanas.

Desde sus primeros paseos con Ji Kang y Ruan Ji en el bosque de bambú, Wang Rong no dudó en revelar estas inclinaciones mundanas. En la *Historia de la dinastía Jin* se relata que, en estos paseos, Ruan Ji solía adelantarse a sus amigos. Cuando Wang Rong lo alcanzaba, Ruan Ji decía: “¿Otra vez vienes a ponerme de mal humor con tus asuntos vulgares (*súwù* 俗物)?”.⁵⁶ Es interesante notar el uso del término *su* 俗 con el significado de “común”, “vulgar” en este intercambio de comentarios entre los dos amigos. No está muy claro cómo debe entenderse aquí el término. Ruan Ji solía usarlo con referencia a sí mismo. En ambos casos es bastante obvio que se usa irónicamente. Con referencia a sí mismo, Ruan Ji lo usaba para mostrar su desprecio por el fasto y la opulencia de las personas prominentes. Por lo tanto, la propiedad de ser “común” o “vulgar” aparece como un emblema de la verdadera nobleza espiritual, que se destaca por la simplicidad, mientras que la nobleza falsa es de hecho la que es realmente vulgar. Sin embargo, en cuanto a su amigo Wang Rong, si Ruan Ji se refiere con este término a sus inclinaciones mundanas, como cree Shen Zusheng,⁵⁷ significa que se usa en la dirección opuesta, es decir se refiere a cosas verdaderamente vulgares e insignificantes, como la riqueza y los honores. A pesar de sus preocupaciones “vulgares” que Wang Rong no intentaba negar en absoluto, sus amigos no lo excluyeron de su círculo, ya que poseía muchas otras cualidades dignas de aprecio. Estas eran su inteligencia brillante, su naturaleza sincera y abierta y su destreza en las conversaciones puras. Así es como se bosqueja su retrato físico y moral en la *Historia de la dinastía Jin* en pocas palabras: “Era de baja estatura, sincero y abierto. No se molestaba en pulir sus modales. Sabía hablar siguiendo el hilo lógico de la conversación y sabía cómo resaltar lo esenciales”.⁵⁸

55 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1234.

56 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1231.

57 Shen Zusheng 申祖勝, *Weijinfengdu zhulinqixian* 魏晉風度·竹林七賢 [El estilo de las dinastías Wei y Jin: los siete sabios del bosque de bambú], 26.

58 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1232.

Uno de los talentos más importantes que unían a los siete sabios era su habilidad en el arte de la retórica. Sus conversaciones claras a menudo iban acompañadas de alcohol. Wang Rong y Ruan Ji estaban entre los más aficionados bebedores de los siete. Una de las anécdotas báquicas que circulaban sobre ellos ilustra la habilidad con la que podrían usar los argumentos del oponente para convertirlos en su contra. Se trataba de un cierto Liu Chang 劉昶, quien al igual que Liu Ling, era conocido por su pasión por la bebida. Aunque él mismo era de origen noble y ocupaba un puesto de mandarín en la administración imperial, cuando se trataba de beber, estaba listo para acompañar a cualquiera, por lo que “se mezclaba vergonzosamente con la gente común”. La gente se burlaba de él por su comportamiento, pero a él no le importaba en absoluto y solía responder con estas palabras:

No puedo no beber con quienes me superan, no puedo no beber con quienes no pueden igualarme. Con aquellos como yo, no puedo evitar beber. Así es como me quedo despierto todo el día y bebo con todos hasta que me emborracho.⁵⁹

Ruan Ji iba más lejos que él, sin vacilar en beber con cerdos. Sin embargo, en una ocasión encontró a su buen amigo Wang Rong, el de las preocupaciones vulgares, mediante el arte de la retórica, obligó a Liu Chang a privarse del placer de beber al interpretar a sabiendas las palabras con las que había justificado su comportamiento. Este episodio es contado en *Nuevos relatos de historias mundanas* de la siguiente manera:

Cuando tenía veinte años, Wang Rong fue a visitar a Ruan Ji. Liu Chang también estaba presente. Ruan Ji le dijo a Wang Rong: “Me quedan solo dos jarras de licor y me gustaría beberlas contigo. A Liu Chang no le daremos nada”. Los dos bebieron, pero no le dieron a Liu Chang ni un solo vaso. Sin embargo, los tres siguieron riéndose y charlando sin notarse ninguna distinción entre ellos. Cuando se le preguntó cuál era la razón de no haberle dado de beber a Liu Chang, Ruan Ji respondió: “A los que superan a Liu Chang no podemos no

59 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 720.

darles de beber, a los que no igualan a Liu Chang tampoco podemos no darles de beber, ¡así que solo a Liu Chang podemos no darle de beber!”⁶⁰

7. JI KANG 嵇康 (223-269)

Ji Kang era originario de la región Qiaojun Zhi 譙郡鍾, en el sur de la ciudad Suzhou 蘇州, en la actual provincia Anhui 安徽. Su nombre de cortesía (zì 字) era Shu Ye 叔夜, el apellido de su familia era originalmente Xi 奚, por lo que también se le conoce como Xi Kang. El cambio de apellido se atribuye a un episodio en la vida de sus antepasados, quienes, según las antiguas fuentes, cuando la desventura los metió en grandes apuros, se vieron obligados a abandonar su tierra natal para ponerse a salvo de las adversidades. Las circunstancias de este incidente y cuál era la razón del que intentaban escapar no se conocen con exactitud. Lo único que se sabe con certeza es que se establecieron en Qiaojun Zhi, al pie de la montaña Ji (*Jishān* 嵇山). Una vez ahí, cambiaron su apellido y tomaron el nombre de la montaña.⁶¹

Ji Kang vivía en la ciudad Shan Yang, en el norte de la actual provincia de Henan, en una región conocida como Henei. No muy lejos de esta ciudad se encontraba el bosque de bambú donde solía pasear con sus amigos. Shan Yang fue un importante centro de estudios taoístas y el lugar de nacimiento o residencia de muchos escritores famosos de la época, incluidos los amigos de Wang Bi y Ji Kang, Shan Tao, Xiang Xiu y Lü An. La amistad que se desarrolló entre Ji Kang y Shan Tao representó el núcleo alrededor del cual se formó el grupo de los siete sabios. No mucho después, Ruan Ji se unió a ellos. De los tres, el más joven y más activo era Ji Kang.

En cuanto a la riqueza y el estatus social de Ji Kang, provenía de una familia no muy rica de letrados confucianos, con pequeños cargos en la burocracia imperial. Su padre murió a temprana edad, dejando a su madre viuda. Ji Kang fue criado por su madre y sus hermanos

60 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 757.

61 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1369.

mayores. Debido a su temprana orfandad, para aliviar su sufrimiento, su madre y sus hermanos mayores lo cuidaban y protegían en exceso, por lo que Ji Kang se convirtió en un niño muy engreído. Caprichoso y descuidado, según sus propias confesiones, Ji Kang se describe así en su famosa *Carta de ruptura con Shan Juyuan*:⁶²

Durante mucho tiempo se me permitió seguir mis deseos, [por lo que he llegado a ser] orgulloso y distraído. Mi negligencia desafiaba los buenos modales (*lǐ* 禮), y era acompañada por mi pereza. Aquellos que se me asemejaban se mostraban indulgentes y no reprendían mis errores.⁶³

En cuanto a su retrato moral, en la misma carta Ji Kang afirma sobre sí mismo: “Soy directo por naturaleza, estricto en mi corazón, y no soporto muchas cosas”, “Odio el mal desde el fondo de mi corazón, me dejo llevar fácilmente [por los sentimientos] y hablo directamente, [sin rodeos], así que, si sucede algo, lo expreso de inmediato”.⁶⁴ Además, según sus propias confesiones, no recibió una educación confuciana exhaustiva y sistemática, y no se dedicó al estudio de los clásicos (*jīngxué* 經學). No obstante, estas declaraciones se deben a su oposición al uso del confucianismo con fines políticos. En realidad, era muy estudioso y poseía un conocimiento muy amplio, pero no los había adquirido mediante un método sistemático de estudio bajo la guía de un maestro. Ji Kang no estaba interesado en una carrera de funcionario y sus estudios no tenían como objetivo obtener un trabajo remunerado. Sin embargo, se sintió especialmente atraído por las misteriosas enseñanzas del *Laozi* y *Zhuangzi*.

Su interés en el taoísmo se fortaleció con los años, según sus propias confesiones, debido a su naturaleza de niño engreído, que seguía libremente sus inclinaciones naturales. La inclinación de pasear por la naturaleza y soñar con los ojos abiertos le resultó un medio muy propicio para el desarrollo de sus habilidades artísticas. Ji Kang se convirtió en uno

62 *Yù shān jù yuán juéjiāo shū* 與山巨源絕交書.

63 *Jī Kāng jí jiàozhù* 嵇康集校注 [Las obras de Ji Kang con notas y comentarios], 196.

64 *Jī Kāng jí jiàozhù* 嵇康集校注 [Las obras de Ji Kang con notas y comentarios], 195.

de los más hábiles músicos de su tiempo, maestro de la citara *qin*. Como músico se destacó no solo en el arte de la interpretación, sino también de la composición, y fue el autor de varias piezas. También, fue un gran calígrafo y es considerado un maestro en el estilo *caoshu* (*cǎoshū* 草書).⁶⁵

Ji Kang encarna a la perfección el ideal taoísta del autocultivo de la persona (*shēn* 身) en su integridad, es decir, el cultivo tanto del cuerpo (*xíng* 形, *tǐ* 體) como del espíritu (*shén* 神), en otras palabras, del interior y del exterior. Su amigo Shan Tao lo describe así: “Empinado y alto como un pino solitario, cuando se embriaga se elevaba amenazante como una montaña de jade a punto de colapsar”.⁶⁶ Se decía que no le gustaba arreglarse y vestirse con cuidado, y que su cuerpo se asemejaba “a la tierra y la madera” (*tǔmù xíngghái* 土木形骸). Su simplicidad natural, junto con sus exquisitos rasgos, gestos y postura corporal, evocaba en las personas la imagen de un dragón o un ave fénix. La *Historia de la dinastía Jin*, en el capítulo *Biografía de Ji Kang* señala:

Ji Kang quedó huérfano de niño. Tenía un talento especial que lo hacía destacarse entre la multitud. Era alto,⁶⁷ su aire y expresión eran muy distinguidos, su estilo y vestimenta, llenos de elegancia, pero poseía una apariencia simple como la tierra y la madera, ya que no le gustaba arreglarse y vestirse con cuidado. La gente creía que, en su apariencia, traía la apariencia de un dragón y la belleza de un fénix, y pensaba que el Cielo lo había dotado de la espontaneidad de la naturaleza. Era tranquilo y calmado y sus deseos habían disminuido. Sabía cómo soportar pacientemente la humillación y ocultar la adversidad, era indulgente y generoso. Aunque no había sido instruido por ningún maestro, en los innumerables libros que leía muy despacio, siguiendo su gusto, no había nada que no pudiera penetrar [con su mente]. En la edad adulta comenzó a apasionarse por el *Laozi* y *Zhuangzi*.⁶⁸

65 El estilo caligráfico *caoshu* es, en orden cronológico, es el penúltimo de los cinco estilos de la caligrafía china.

66 Liu Yiqing 劉義慶 *Shishuo xinyu* 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], 599.

67 Literalmente, “media siete *chi* y ocho *cun* de alto”. Visto en la época Wei Jin un *chi* 尺 era igual a aproximadamente 24,12 cm, y un *cun* 寸 a aproximadamente 24,12 mm, esto significa que tenía casi tres metros de altura. Se trata probablemente una exageración cuya intención era de subrayar su estatura imponente

68 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1369.

Al igual que sus camaradas, la vida de Ji Kang no estuvo exenta de implicación política. Empezó a una temprana edad su carrera de funcionario, la cual fue facilitada no solo por su inteligencia, su vasto conocimiento y su talento especial, sino por su matrimonio con una nieta (o bisnieta) de Cao Cao, Zhangle Tingzhu 長樂亭主. Primero, ocupó el pequeño puesto de *langzhong* y luego, después de poco tiempo, fue promovido al rango superior de gran maestro Zhongsan (*zhōngsàn dàfū* 中散大夫). Pero, a juzgar por su concepción de vida y su actitud hacia “rangos y fortunas”, las insignificantes funciones que desempeñó durante un corto tiempo de su vida, probablemente no fueron para él más que títulos vacíos sin un profundo significado. De hecho, en ninguna de las anécdotas sobre él, se menciona a Ji Kang como funcionario imperial, lo que demuestra una vez más que su participación en el desempeño de estas funciones oficiales fue bastante baja. En cualquier caso, su participación en actividades oficiales de la administración imperial tuvo lugar solo durante la dinastía de Cao Wei, antes de que el poder fuera usurpado por el clan Sima. Con la toma del poder del clan Sima, Ji Kang renunció, se retiró en medio de la naturaleza y nunca aceptó nuevamente ocupar un cargo público, una actitud que lo llevó a su muerte.

La oposición de Ji Kang al nuevo régimen y su lealtad a la casa real de Cao se manifestaron más o menos abiertamente. Al igual que el resto de los letrados, expresó de forma pasiva su insatisfacción, alejándose de los asuntos mundanos y negándose a participar en el gobierno. Al mismo tiempo, sin embargo, no se abstuvo de criticar directamente la actitud de Sima Yi. Por medio de su discurso intelectual en el que promovió la libertad de pensamiento y la acción no restringida por las normas morales artificiales, así como la libre expresión de sentimientos, Ji Kang atacó con virulencia los fundamentos ideológicos del poder. La enorme influencia que ejerció sobre los intelectuales de su época le atrajo el odio irreconciliable de los gobernantes, y su conducta a este respecto no estuvo exenta de contradicciones. Ji Kang, a pesar de su sinceridad, demostró en muchas circunstancias bastante control de sus sentimientos y trató de reprimir la profunda tristeza y desilusión causada por la trágica situación de la sociedad de su época. Al referirse a su capacidad para reprimir sus sentimientos, Wang Rong comenta: “Durante veinte

años, cuando acompañé a Ji Kang a Shan Yang, nunca vi un rastro de alegría o enojo en su rostro”.⁶⁹

En la conflictiva época en la que vivió, aunque en ciertas circunstancias podía controlar sus sentimientos, manteniéndolos en lo más profundo de su alma, su carácter justo, que no aceptaba compromisos, y su naturaleza directa y determinada parecían predestinarlo a la desgracia. El trágico final de Ji Kang estuvo marcado por dos eventos, la visita de Zhong Hui 鐘會 (225-264), un protegido del hijo de Sima Yi, el general Sima Shi 司馬師 (208-255), y su amistad con Lü An 呂安 (? -262).

La creciente fama de Ji Kang entre los letrados y su influencia subversiva en la ideología del reino, representaban una amenaza para el poder del clan Sima. Para neutralizar esta influencia “dañina”, uno de los hijos de Sima Yi, Sima Zhao 司馬昭 (211-265),⁷⁰ ideó un plan astuto. Decidió convertirlo de oponente en amigo al ofrecerle un trabajo en la administración imperial. Sin embargo, Ji Kang rechazó rotundamente su oferta y se sintió ofendido, pues no estaba dispuesto a aceptar este cómodo compromiso que lo habría protegido de las acciones vengativas de los gobernantes contra los intelectuales como él con ideas subversivas.

El golpe de gracia le vino a Ji Kang de Zhong Hui, quien aprovechó una indiscreción de su amigo Lü An para inventar una acusación. Al principio, Zhong Hui tenía sentimientos de admiración hacia Ji Kang. En una ocasión, impresionado por su fama, decidió visitarlo; para su decepción, fue ignorado por Ji Kang, quien ni siquiera se dio la molestia de despedirse de él. Profundamente ofendido, Zhong Hui estaba a punto de irse cuando Ji Kang, de repente le dirigió la palabra. El breve intercambio de réplicas entre los dos se ha immortaliza en el libro *Nuevos relatos de historias mundanas*. De aquí se desprende la indescriptible indignación del oficial: “Ji Kang preguntó: De lo que

69 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1370.

70 El hijo de Sima Zhao, Sima Yan 司馬炎, conocido bajo el nombre de emperador Wu de Jin (Jin Wúdi 晉武帝, 236-290) fundó la dinastía Jin 晉 (265-420). Después de acaparar el poder por medio de un golpe militar, Sima Yan le dio a su padre el título póstumo de emperador Wen de Jin (Jin Wéndi 晉文帝).

viste y escuchaste, ¿qué es lo que ha hecho que te quieras ir?, Zhong Hui respondió: ¡Vine por lo que escuché y me voy por lo que vi!”⁷¹ Este acontecimiento selló el destino de Ji Kang. A partir de aquel momento, Zhong Hui se dedicó a buscar un pretexto para llevar a cabo su plan de venganza contra Ji Kang.

Sucedió que el amigo de Ji Kang, Lü An, se metió en problemas poco después de la visita de Zhong Hui y pidió el consejo y apoyo de su buen amigo Ji Kang. Se dice que la esposa de Lü An era muy hermosa. Un día, su hermano mayor, Lü Xun 呂巽, quien era cercano a Sima Zhao, la hizo emborracharse y luego se aprovechó de su estado para abusar de ella. Lü Xun, temiendo que su hermano menor pudiera causarle problemas por esta razón, se apresuró a denunciarlo por el delito de haber violado el principio de la piedad filial (*xiào* 孝) hacia su madre, principio confuciano que era una de las herramientas básicas para legitimar el poder en aquel tiempo. En apuros, Lü An le envió una carta a su amigo Ji Kang informándole de sus problemas y pidiéndole su consejo. Sin embargo, la carta fue interceptada y le ofreció el muy esperado pretexto a Zhong Hui de instar a Sima Zhao a arrojar a Ji Kang a la cárcel y ejecutarlo junto con su buen amigo Lü An. Ji Kang tenía en aquel entonces solo cuarenta años de edad.

Antes de ser ejecutado, las crónicas cuentan que más de tres mil discípulos acudieron a estar a su lado y le pidieron que fuera su maestro, pero Ji Kang no consintió. Al igual que Sócrates, Ji Kang abrazó con dignidad su muerte. Se dice que en el camino a la ejecución caminó con la frente en alto, tocando una última canción en su *qin*. Por lo tanto, incluso si no logró cumplir el ideal taoísta de vivir una larga vida y hacerse inmortal, logró coronar este momento de transición de la vida a la muerte con un gesto estético supremo de acuerdo con su visión del mundo. Ji Kang cruzó el umbral entre lo existente 有 y lo no existente 無 envuelto en la música que se fue transformó paulatinamente en música sin sonido, es decir en el Dao universal de la gran armonía universal. La pérdida de un hombre de tanto talento no pasó desapercibida. Se cuenta que en todo el reino

71 *Jinshu* 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)], 1373.

no hubo un solo hombre que no llorara su muerte y que incluso el emperador se arrepintió de un acto tan injusto.

CONCLUSIONES

Con base en las fuentes históricas analizadas, es muy difícil afirmar la existencia de los siete sabios como grupo, pues sus integrantes están lejos de tener rasgos comunes claramente definidos. Es evidente que la imagen conjunta es una creación posterior y que, tanto el número de sus integrantes como los rasgos de su personalidad y comportamiento, son el resultado de un largo proceso de idealización. Como se puede ver de los retratos presentados en el presente artículo, el carácter, el comportamiento, las motivaciones y las elecciones políticas de los siete sabios fueron diferentes, a veces incluso contradictorias, lo cual va en contra de la imagen idealizada creada. Asimismo, la cohesión del grupo también es extremadamente laxa, al punto de que ni siquiera es posible confirmar si todos se conocieron entre sí y mucho menos si fueron amigos. Las fuentes únicamente describen la amistad que se forjó entre algunos de ellos y su gusto por compartir determinadas actividades.

Por otro lado, de lo descrito, dada la riqueza y precisión de las historias sobre ellos que señalan las fuentes, se puede afirmar que las figuras centrales sobre las cuales gira la imagen del grupo en su conjunto son Ji Kang y Ruan Ji, a quienes complementan Xiang Xiu y Shan Tao. Sobre su pensamiento, todos parecen compartir su afición por el libro del *Zhuangzi* al que citan directa e indirectamente desde el que parten muchas de sus ideas. Sobre su forma de vida, si bien comparten algunas aficiones comunes como el beber alcohol, el pasear en la naturaleza y las conversaciones, el grado, la manera o la frecuencia en que lo hacen es muy diferente. Sin embargo, el aspecto más notorio que los diferencia es sin duda el compromiso y las motivaciones de sus actos, está claro que no todos se sentían comprometidos a actuar acorde con las ideas que decían apreciar, las fuentes señalan los diferentes grados de compromiso entre sus miembros y sus constantes cambios de actitud durante su vida, esto lleva a concluir que en su época algunos integrantes de los sabios gozaban de un gran prestigio y que, si bien políticamente podían encontrarse hasta cierto punto relegados por decisión propia, su actitud

era bien considerada por sus contemporáneos. La explicación habría quizás que buscarla no tanto en el taoísmo, sino en el confucianismo, pues hay que recordar que uno de los valores más importantes del funcionario confuciano es la lealtad incluso a riesgo de la vida. La mayoría de los siete sabios eran enemigos del clan dominante en su época, por lo tanto, el no aceptar un cargo público era visto como muestra de gran lealtad, si a esto se añaden sus ideas taoístas, se entiende mejor su comportamiento y forma de vida.

Finalmente, es posible concluir que los siete sabios ya eran apreciados en su época y gozaban de cierta reputación, sin embargo, el considerarlos en conjunto como modelos de una forma de vida taoísta fue resultado de una construcción progresiva en la que seguramente se definió su número y se idealizaron sus ideas y comportamientos al punto de convertirlos en figuras modélicas. En realidad, el proceso que siguieron parece muy similar al que posteriormente seguirán los muy conocidos ocho inmortales, cuya figura a partir de la dinastía Yuan 元 (1271-1368) sirvió para mostrar los ideales sociales y políticos mongoles. No hay duda que los siete sabios cumplieron también una función política, social y religiosa que empezó a forjarse en su época y que, extrañamente, ha mantenido su vigencia hasta la actualidad, pues por diferentes razones han seguido estimulando la imaginación de intelectuales y artistas. Dos ejemplos de esto son su extraña mención en prácticamente todas las historias del pensamiento chino como modelos de vida de su época, a pesar de no tener una teoría clara, y la presencia de su escultura grupal realizada por Chen Yungang 陈云岗 (fotografía 1) en el salón central del Museo Nacional de China, muy cerca de los más emblemáticos líderes chinos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Jinshu 晉書 [Historia de la dinastía Jin (265-420)]. Pekín: Zhonghua shuju, 1974.

Ji Kang jixiaozhu 嵇康集校注 [Las obras de Ji Kang con notas y comentarios], Ji Kang 嵇康 (autor), Daiming Yang 戴明扬 (coment.). Pekín: Renmin wenzue chubanshe, 1962.

Shiji 史記 [Memoria histórica], Simaqian 司馬遷 (dinastía Han). Pekín: Zhonghua shuju, 1959.

Shishuo xinyu 世說新語 [Nuevos relatos de historias mundanas], Liu Yiqing 劉義慶 (autor), comentarios *Zhu Bilian* 朱碧蓮 y *Chen Haibo* 沈海波. Pekín: Zhonghua shuju, 2011.

Fuentes secundarias

Feng Youlan. *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 [Una nueva edición de la historia de la filosofía china]. Pekín: Renimin chubanshe, 1986.

Holzman, Donald. *Les sept sages de la forêt des bambous et la société de leur temps*. París: T'oung Pao XLIV, 1956.

— “The Conversational Tradition in Chinese Philosophy”. En *Philosophy East and West* 6, n.º 3 (1956): 223-230.

Shen Zusheng 申祖勝. *Weijinfengdu zhulinqixian* 魏晉風度·竹林七賢 [El estilo de las dinastías Wei y Jin: los siete sabios del bosque de bambú]. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 2014.

Spiro, Audrey. *Contemplating the Ancients: Aesthetic and Social Issues in Early Chinese Portraiture*. Berkley: University of California Press, 1990.

Tong Qiang 童強 y Ji Kang pingzhuan 嵇康評傳 [Biografía de Ji Kang]. Nanjing daxue chubanshjuye, Nanjing, 2005.

LA INDIA FILOSÓFICA EXPLICADA EN LA CHINA DE LOS HAN POSTE- RIORES: ENCUENTROS Y DESEN- CUENTROS EN EL PRIMER TEXTO BUDISTA COMPUESTO EN LA CHINA¹

Diego Loukota
Universidad de Winnipeg

In memoria di Stefano Zacchetti (1968–2020)

INTRODUCCIÓN

La traducción del voluminoso cuerpo literario del budismo indio —literalmente varios millares de textos— al chino a lo largo del primer milenio d.C., es una de las empresas culturales de más grande extensión en la historia de la humanidad. Dado que el budismo se extinguió en su tierra natal, la India, a comienzos del segundo milenio de la era cristiana, en la primera época del estudio histórico moderno del budismo en Japón, Europa y Norteamérica, se atribuyó el valor principal de este rico acervo literario al testimonio que daba de los tesoros perdidos del budismo indio. Por tanto, en este contexto se dio mucha más importancia a las más limitadas, pero también mucho más homogéneas y literales colecciones tibetanas. Desde mediados del siglo XX, aproximadamente, surge una corriente académica que privilegia el valor intrínseco de estas antiguas traducciones chinas, como testimonios de la intensa conversación cultural a la que dio pie el poderoso influjo extranjero del budismo, con la prestigiosa y autorreferencial tradición cultural de la China clásica. En el ámbito de la historia del pensamiento, resulta interesante servirse de este material para investigar cómo se presentaron, adaptaron y defendie-

1 Agradezco sinceramente a Filippo Costantini por invitarme a contribuir a este volumen, a Prods Oktor Skjaervø, Nicholas Sims-Williams y Desmond Durkin-Meisterernst por responder a mis preguntas y a los dos lectores evaluadores anónimos para este volumen por sus valiosos aportes a la claridad de este texto; a estos dos últimos debo agradecimientos especiales por la labor de dar lustre a mi herrumbrado español.

ron conceptos foráneos a la tradición filosófica china, por medio de una gama de estrategias que van desde la polémica abierta hasta la adopción tácita.

Las investigaciones recientes de Jan Nattier apuntan a que el primer cuerpo de traducciones que se pueden fijar con un mínimo grado de certeza es aquel que se atribuye a Ān Shìgāo 安世高 (*floruit* 148-176 d.C.), de quien se comentará luego. Uno de los textos atribuidos a este traductor es la *Explicación hablada de las doce causas según las fuentes canónicas* (Āhán kǒujiě shí'èr yīnyuán jīng 《阿含口解十二因緣經》, de aquí en adelante la *Explicación*), el texto número 1508 en la edición Taishō.² Este texto no es una traducción, sino una obra dogmática original; supuestamente, la transcripción de explicaciones orales de Ān Shìgāo.

Jan Nattier³ y el recientemente fallecido Stefano Zacchetti,⁴ a cuya memoria está dedicado este artículo, han arrojado mucha luz sobre la historia de este texto. En el estado actual del conocimiento, este es el texto budista compuesto en China más antiguo que se conserva. El estudio de Zacchetti es minucioso y logra dilucidar desde el punto de vista de la filosofía budista india las relaciones entre la *Explicación* y la tradición que la produjo: quien se interese en las sutilezas de la doctrina budista contenidas en este texto hará bien en consultar este trabajo. Sin embargo, Zacchetti escribió para un público budológico para el cual el interés principal del texto reside en su posición en la historia de la doctrina budista. Este artículo, en cambio, se dirige a un público sinológico con el objeto de contextualizar el texto dentro del panorama cultural de la China de los Han posteriores (*Dōnghàn* 東漢, 25-220 d.C.). También, se incluye en un apéndice una traducción completa del texto, si bien todavía bastante tentativa dada la gran incertidumbre que rodea los textos de este período.

2 Takakusu Junjirō 高楠 順次郎 y Watanabe Kaigyoku, eds., *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 vol. 25 (Tōkyō: Taishō issaikyō kankokai, 1924-1934), 53a1-55b2.

3 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods* (Bibliotheca Philosophica et Philologica Buddhica, X. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008), 63-64.

4 Stefano Zacchetti, "Teaching Buddhism in Han China: A study of the *Ahan koujie shi'er yinyuan jing* T 1508 attributed to An Shigao", *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 7, (2004): 197-224.

2. VIDA DE ĀN SHĪGĀO

Lo que se sabía tradicionalmente sobre la vida de Ān Shĭgāo era aquello que sobre él se decía en fuentes historiográficas budistas producidas entre los siglos V y IX d.C., de corte más bien hagiográfico. Según estas tradiciones, Ān Shĭgāo fue un príncipe del Imperio irano-helenístico de Partia.⁵ Haciéndose eco de la leyenda biográfica del Buda histórico Śākyamuni, este príncipe renunció al trono para hacerse monje en la tradición budista. Ān Shĭgāo llegó a la capital imperial de los Han posteriores, Luòyáng, hacia el año 148 d.C. y tras una estadía prolongada en la ciudad viajó hacia el sur para continuar su misión de difundir la fe budista.

Las investigaciones de Antonino Forte han cambiado drásticamente esta narrativa. Antonino Forte emprendió la tarea de examinar los materiales relativos a Ān Shĭgāo en la historiografía dinástico-secular y en la epigrafía chinas.⁶ Sus hallazgos apuntan a que Ān Shĭgāo no

5 El apellido Ān 安 es uno de los “apellidos étnicos” de uso general en el primer milenio d.n.e. en China; Ān en particular señala a los inmigrantes de Partia, hoy, la parte septentrional de Irán bajo la costa del mar Caspio. El nombre Shĭgāo ‘alto’ o ‘noble en el mundo’ o ‘en su generación’ resulta, pese a una cierta lógica semántica, anómalo con respecto a las convenciones onomásticas chinas de la época de los Han posteriores. Charles Willemen, “Kumārajīva’s” Explanatory Discourse” about Abhidharmic Literature”, *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, n.º 12 (2008): 156-110, ha sugerido que Shĭgāo es una transcripción del término askā[nī] que indica en la historiografía persa a la dinastía arsácida del Imperio parto. Sin embargo, askā[nī] es una forma del Persa Nuevo, anacrónica en el contexto del siglo II d.C. Además, según la reconstrucción de la pronunciación del chino metropolitano durante los Han posteriores de Axel Schuessler, *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa* (Honolulu: University of Hawai’i Press. 2009), la pronunciación del nombre en la época habría sido *Śas-kaw.

En el curso de preparar este artículo estuve conjeturando que quizás *Śas-kaw fuera una transcripción del hipotético título parto *<śḥ k’w>=*śāh kaw ‘príncipe (kaw) de la casa real’, lo cual resulta más un epíteto que un nombre.

Con el objeto de evaluar la probabilidad de esta conjetura contacté con tres de los más connotados filólogos de las lenguas iránicas medias. Prods Oktor Skjaervø (Harvard), prefirió no pronunciarse a favor o en contra (comunicación personal, junio de 2020); Nicholas Sims-Williams (SOAS, Londres) se inclinó por “dudar que el nombre contuviera tales elementos partos” (comunicación personal, junio de 2020) sobre la base de la imperfección de la correspondencia fonética y el hecho de que en su opinión ambos términos —śāh y los cognados medioiránicos del parto kaw— designan únicamente a monarcas reinantes. Sin embargo, Desmond Durkin-Meisterernst (Universidad Libre, Berlín), autor del único diccionario existente de la lengua parto, opinó que se trata de una conjetura “posible” e “interesante” (comunicación personal, junio de 2020).

6 Antonino Forte, *The Hostage an Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China* (Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi dell’Asia Orientale, 1996).

llegó a Luòyáng 洛陽 como monje, sino como rehén diplomático de la familia real parta. Además, en lugar de partir hacia el sur tras su estancia en Luòyáng se estableció en el extremo occidental del imperio, en Gùzāng 姑藏, la Wǔwēi 武威 moderna, capital de la desértica pero estratégica provincia de Gānsù 甘肅. En aquel momento, esta provincia era un punto fronterizo del imperio, de cuya población solo la mitad hablaba la lengua china, y donde el imperio interactuaba con el occidente de lengua tibeto-birmanesa, irania, y tocara. Gùzāng fue el centro de revueltas que comenzaron el proceso de desintegración del imperio de los Han posteriores, y fue también el centro de poder del jefe militar Dǒng Zhuō 董卓 (?-192 d.C.), quien las sofocó y se hizo con las riendas del imperio. Se supone que Ān Shìgāo siguió el movimiento del centro de poder político de Luòyáng a Gùzāng. En Gùzāng los descendientes de Ān Shìgāo se dedicaron al comercio continental y preservaron la memoria de su ilustre ancestro hasta entrado el siglo IX.

La biografía revisada sobre Ān Shìgāo sugiere que su contacto con el budismo no se dio en su Partia natal, de la que solo hay muy exigüos indicios de la presencia del budismo, sino en la China misma, entre los inmigrantes chinos e iraníes de la capital imperial de los Hàn, Luòyáng fue para aquel momento una gran urbe. Según las *Rapsodias* del poeta Zhāng Héng 張衡 (78-139 d.C.), en las capitales de Cháng'ān 長安 y de Luòyáng los habitantes se dedicaban de lleno al comercio de mercancías venidas de todo el mundo (《西京賦》 versos 335-342); el emperador, desde su capital, estuvo en el mismo centro del mundo, con Roma (*Dàqìn* 大秦) mencionada como el oeste, y rodeado de intérpretes de todas las lenguas (《東京賦》 versos 619-624).

La evidencia más rica que se tiene de personas venidas del oeste en las capitales imperiales en estas épocas tempranas concierne a inmigrantes del imperio Kuṣāṇa, que otrora controlaba el norte de la India y partes de Pakistán y Afganistán. La casa reinante Kuṣāṇa era de lengua bactriana, es decir, irania, y de religión mazdea, pero en la administración de su imperio parece no haber impuesto su lengua nativa bactriana, sino haberse servido de la del más próspero de sus dominios, la antigua tierra de Gandhāra, el valle de Peshāwar actualmente en Pakistán, famosa por su cultura híbrida de carácter indo-helenístico.

El budismo tuvo una difusión considerable durante el imperio Kuṣāṇa, y particularmente entre las clases mercantiles. Es así como la mayor parte de los mercaderes occidentales que alcanzaron la China fueron personas de lengua india e irania del imperio Kuṣāṇa, que encontraban una identidad común en la fe budista expresada en la lengua de Gandhāra, la gāndhārī.⁷ La existencia de esta comunidad la atestiguan objetos artísticos,⁸ e inscripciones⁹ en las capitales imperiales, así como referencias en los documentos de la época.¹⁰

La gāndhārī fue la lengua común de los extranjeros occidentales en Luòyáng. Las investigaciones más recientes apuntan al hecho de que muchas de las traducciones budistas más antiguas se hicieron a partir de originales en gāndhārī, y no en la lengua clásica de la India, el sánscrito. El príncipe parto Ān Shigāo se relacionó con el budismo en el entorno multiétnico de la Luòyáng de los Hàn, y la información que se tiene acerca de la comunidad que creó a su alrededor apunta a una composición similar; gente de lengua irania e india y probablemente también lugareños chinos.

3. PLANO EXPOSITIVO

En términos de género, la *Explicación* de Añ Shigañ o obedece a las convenciones de la filosofía escolástica budista (sánscrito *abhidharma*).

7 La lengua gāndhārī como se conoce, con base en fuentes epigráficas y codicológicas, carece de un registro literario homogéneo y esto justifica la inmensa variación ortográfica presente en los documentos. La solución por la que han optado Stefan Baums y Andrew Glass en su *Dictionary of Gāndhārī* (gandhari.org/dictionary) es presentar los lemas en una forma normalizada, entre una reconstrucción fonética y una extrapolación de las normas ortográficas históricas prevalentes en el cuerpo de la lengua. En este artículo, cuando se citan formas en gāndhārī sin más indicaciones, la forma es aquella escogida en el *Dictionary*, a excepción de la ligatura 𑖀 que se translitera aquí ṣṇ y no ṣ con macrón ($\bar{\text{c}}$). En otras ocasiones he preferido ceñirme a formas atestiguadas no normalizadas, en cuyo caso uso los corchetes angulares ($\langle \rangle$) para indicar la forma escrita tal cual aparece en algunos documentos o reconstrucciones fonéticas entre barras invertidas con asterisco (*//).

8 Angela F. Howard, “Catalogue Entry 44 —Seated Buddha in Meditation”, en *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, ed. por James Watt et al. (New York: Metropolitan Museum of Art, 2004), 134.

9 John Brough, “A Kharoṣṭhī Inscription from China”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24, (1961): 517-30.

10 Nicholas Sims-Williams, “Ancient Letters”, en *Encyclopaedia Iranica* vol. 2, ed. por Ehsan Yershater (Costa-Mesa: Mazda Publishers, 1985), 7-9

En teoría, esta escolástica budista debía proveer exégesis y sistematización de los elementos doctrinales presentes en los discursos especulativos que la tradición atribuye al buda histórico¹¹ (sánscrito *sūtra*, *gāndhārīsutra*) y para la época de Ān Shigaō presentes y arreglados en colecciones canónicas (sánscrito *āgama*). Dentro del cuerpo de traducciones de Ān Shigaō se cuentan varios de esos discursos canónicos.¹² De hecho, el título mismo de la *Explicación* (“Explicación hablada de las doce causas según las fuentes canónicas”) sugiere que se trata de una destilación o sistematización de las ideas presentes en forma narrativa en los discursos canónicos. Sin embargo, esta formulación refleja más una situación ideal e imaginada que la realidad del contenido del texto. A pesar de que la justificación de la exégesis de los textos canónicos nunca murió, la escolástica budista se convirtió en un género independiente, autorreferencial y con un estilo expositivo característico.¹³ Con el tiempo, y sobre todo después de la adopción del sánscrito como lengua literaria, los budistas en la India también emplearían para la escolástica el género del tratado técnico (sánscrito *śāstra*), con su característico estilo discursivo y secuencial.

Sin embargo, que en la tradición más antigua lo que predominaba era un modelo completamente diferente, el de la lista taxonómica o “matriz” (sánscrito *mātrkā*), presente ya en los discursos atribuidos al Buda, pero llevado aquí a su extremo. El aspecto típico de los textos de la escolástica budista temprana, de la cual la *Explicación* es un buen ejemplo, es una serie de listas, que luego se combinan, entrecruzan y ramifican. El método está al servicio de un enfoque hacia el mundo en el que todo debe ser analizado, deconstruido, descompuesto en sus factores constitutivos, cuantificado y clasificado.

Este método actúa, por supuesto, en detrimento de la belleza literaria del texto. Con respecto a la *Explicación*, Zacchetti la caracteriza como “deslucida en términos de estilo” (*stylistically unappealing*).¹⁴ Según la tradición, tanto Confucio como el Buda se pronunciaron contra el uso

11 Robert E. Buswell et al., “The Development of Abhidharma Philosophy”, en *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol 7: Abhidharma Buddhism to 150 AD* (Delhi; Motilal Banarsidass, 1996), 73.

12 Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*, 49-55.

13 Buswell et al., “The Development of Abhidharma”, 74-76.

14 Zacchetti, “Teaching Buddhism in Han China”, 201.

de palabras demasiado diestras y hermosas para la difusión de sus ideas (*Analectas*, *Lúnyü* 《學而》 3; Āṇisutta, *Samyuttanikāya* 20.7), pero, mientras que en el caso del primero esto derivó en un culto literario de la sobria concisión y del hábilmente disimulado artificio de la prosa paralela (*piánwén* 駢文); en el caso del segundo resultó, por lo menos en una época temprana, en un repudio radical del artificio literario. Buena parte de la literatura doctrinal budista, y en especial la temprana, resulta a menudo monótona, repetitiva y tediosa para el lector moderno. A esto hay que sumar el hecho de que, a diferencia de Confucio, según la tradición, el Buda habría rechazado el uso de lenguas clásicas y literarias —el sánscrito en su caso— en favor de las lenguas vernáculas habladas por el pueblo.¹⁵ En efecto, mientras que en su época más antigua el budismo en la India se expresó a través de las lenguas vernáculas, como se observará pronto, la obra de Ān Shīgāo es un ejemplo extraordinariamente temprano de un registro oral y vernáculo (*báihuà* 白話) en la tradición literaria china.

Es difícil imaginar cuán ajena e inusitada debió parecer en la China de los Han esta filosofía extranjera, caracterizada por una austera y radical perspectiva analítica expresada en un registro vernáculo desdeñoso de toda elegancia literaria. Sin embargo, la espectacular expansión del budismo en la China en la era de desintegración y volatilidad política que siguió a la caída del imperio Han resulta difícil de explicar si no se postula que para la sensibilidad de la época este enfoque y esta literatura, tuvieron que ejercer una fascinación poderosa, una seducción especial.

4. PLANO TEMÁTICO

En el plano temático, el foco principal de la *Explicación* es la “causación interdependiente” (sánscrito *pratīyasamutpāda*, *gāndhārī paḍicasamupada*). Antes de explicar en detalle esta formulación, valga saber que su punto principal es la explicación de las doctrinas de la retribución de los actos (sánscrito *karman*, *karmavipāka*) y del renacimiento cíclico (*saṃsāra*). En términos de los esquemas

15 John Brough, “Sakāya Niruttīyā: Cauld Kale Het”, en *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*, ed. por Heinz Bechert (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 35-42.

conceptuales de la condición humana en las tradiciones religiosas y filosóficas del mundo premoderno, esta formulación budista es rara tipológicamente,¹⁶ y debió resultar extraña e insólita en la China de los Hàn.

El budismo heredó parte de esta formulación de tradiciones religiosas anteriores, y en el seno de la tradición budista temprana se encuentran abundantes variantes antes de alcanzar su versión clásica y canónica.¹⁷ En esencia, la “causación interdependiente” propone un ciclo de doce condiciones que proveen una pluralidad de causas que permiten la continuación del ciclo del renacimiento. La formulación de Ān Shīgāo no se adhiere completamente a la versión clásica, y no es siquiera consistente a lo largo del texto. A continuación, se presenta en forma tabular la formulación india clásica en contraste con la de la *Explicación*, con los puntos de divergencia en negrita:

16 Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth* (Berkeley: University of California Press, 2002), 2.

17 Roderick S. Bucknell, “Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the Paṭicca-Samuppāda Doctrine”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (1999): 311-342.

	Sánscrito	Gāndhārī	Glosa española	Explicación	Glosa española
1.	avidyā	avija	ignorancia	chī 癡	ignorancia
2.	saṃskāra	saṃkhara	actividad	xíng 行	actividad
3.	viññāna	viñana	conciencia	shǐ 識	conciencia
4.	nāmarūpa	namaruva	nombre y forma	míng-sè 名色	nombre y forma
5.	ṣaḍāyatana	ṣaḍayadana	seis facultades [sensoriales]	liù shuāi 六衰, liù rù 六入, liù zéi 六賊	seis [agentes de] decadencia, seis entradas, seis ladrones
6.	sparśa	phaṣa	contacto	suògèng 所更	transformación
7.	vedanā	vedana	sensación	tòng 痛	dolor
8.	tṛṣṇā	taṣṇa	sed	ài 愛	amor
9.	upādāna	uvadana	apego	qiú 求, shòu 受, chéng 成,	búsqueda, receptividad, establecimiento
10.	bhava	bhava	existencia	dé 得, yǒu 有, yuàn 願	obtención, existencia, aspiración
11.	jāti	jadi	nacimiento	shēng 生	nacimiento
12.	jarāmarāṇa	jaramarana	vejez y muerte	lǎo 老, bìng 病, sǐ 死	vejez, enfermedad y muerte

En la experiencia de quien escribe estas líneas, la secuencia clásica de la “causación interdependiente” desorienta al público no especializado, ya que los vínculos entre los elementos de la secuencia son a menudo poco evidentes. Para entender cómo se pasa, por ejemplo, de la ignorancia (1) a la actividad (2) y de ahí a la conciencia (3) requiere laboriosas y poco intuitivas argumentaciones escolásticas.

Sin embargo, la estructura básica del ciclo pretende explicar el sufrimiento inherente al renacimiento cíclico, y esto se logra por medio de un drama filosófico que no carece de un cierto atractivo narrativo. Según esta formulación, la ignorancia (1) de la verdad del

universo deja al ser humano a merced del imperio de los sentidos (5-7), y en virtud de la sed insaciable de satisfacción sensorial (8) y del apego a prolongar la propia existencia (10), la muerte no trae un descanso final, todo lo contrario, trae la continuación de los elementos constitutivos del ser —y no del alma o ego, considerados ilusorios en el budismo— en una nueva existencia, en un nuevo nacimiento (11), donde se renacerá con la misma ignorancia que inaugura el ciclo, lo cual obligaría a repetirlo (12) incontables veces. El objetivo de la cultivación espiritual es romper este círculo vicioso para alcanzar el ámbito de la iluminación, que existe fuera del ciclo.

Si bien para la sensibilidad moderna el poder conceptual del ciclo de la “causación interdependiente” pueda resultar limitado, hay abundantes indicios arqueológicos, epigráficos y artísticos de que en la antigüedad esta doctrina pudo haber gozado de tanta reverencia y popularidad como las principales doctrinas del repertorio atribuido al Buda, como las “cuatro nobles verdades”¹⁸ y “el camino del medio”.¹⁹ En un período algo más tardío, el corto “verso de la causación interdependiente” (sánscrito *pratīyasamutpādagāthā*) se hizo un elemento ubicuo del budismo indio, cuya forma escrita llegó a identificarse con el mismísimo cuerpo del Buda.²⁰ Antes de que la doctrina fuera expresada en esta sucinta forma epigramática, se la concebía ya como un vector de poderosas reacciones emocionales y espirituales. En una de las narraciones de la *Guirnalda de ejemplos adornados con fantasía poética* (*Kalpanāmandītikā Drṣṭāntapañkti*) del autor Kumāralāta, que vivió en Gandhāra hacia el siglo III, aparece un brahmán de casta que se topa al azar con un “libro sobre la causación interdependiente” (*pratīyasamutpādagāthā*), al leerlo experimenta una profunda y transformadora epifanía espiritual que lo lleva a la conversión religiosa;²¹ en otra, un monje budista en la ciudad de

18 1. La vida es sufrimiento. 2. El sufrimiento surge del deseo. 3. Si se elimina el deseo se elimina el sufrimiento. 4. El deseo se elimina a través del camino óctuple.

19 Vía intermedia entre indulgencia sensorial y ascetismo autodestructivo.

20 Daniel Boucher, “The Pratīyasamutpādagāthā and Its Role in the Medieval Cult of the Relics”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (1991): 1-27.

21 Historia II: Heinrich Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmandītikā* (Leipzig: Deutsche morgenländische Gesellschaft, 1926), 137-138, 201; Takakusu Junjirō 高楠 順次郎 y Kaigyoku, *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, 258c.14-261a.18; Édouard Huber, *Aṅvaghōṣa - Sūtrālamkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva* (Paris: Ernest Leroux,

Táxila cura los ojos del príncipe heredero del emperador de la China (*cinarājakumāra*) lavándolos con un cuenco de lágrimas de emoción vertidas allí por una multitud que habría escuchado su sermón sobre la causación interdependiente.²²

Esta apoteosis de la “causación interdependiente” se evidencia en la *Explicación*, ya que el ciclo se convierte en una especie de plantilla existencial sobre la cual se puede fijar todo tipo de taxonomías cosmológicas, en la sección [3] se dice que “las doce causas tienen interno y externo: la primera en lo interno es ignorancia, en lo externo la tierra; la segunda en lo interno es la acción, en lo externo el agua”, y demás. Este intento de proveer una estructura conceptual que permita relacionar diferentes categorías pertenecientes al orden del microcosmos y macrocosmos es quizás lo que resultó más atrayente para un público versado en el pensamiento clásico autóctono en la China de los Han posteriores.

5. PLANO LÉXICO

En sus traducciones y en su *Explicación*, Ān Shìgāo se enfrentó ante la difícil tarea de buscar las palabras adecuadas para expresar conceptos nunca antes expresados en la, para aquel entonces, ya riquísima tradición literaria y filosófica de la China. En cuanto a la calidad de las traducciones de Ān Shìgāo, los juicios han variado mucho; mientras que para varios estudiosos modernos es en extremo deficiente, la tradición budista China exalta la obra del príncipe parto.²³ El más reciente de los estudiosos de la obra de Ān Shìgāo, Stefano Zacchetti, observó la extrema fidelidad de las traducciones de Ān Shìgāo a los originales indios, a menudo en menoscabo de la claridad en chino.²⁴

1908), 10-21.

22 Historia XLV: Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmanditīkā*, 160-161; Takakusu Junjirō 高楠 順次郎 y Kaigyoku, *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, 297c.17-298b.14; Huber, *Açvaghōṣa - Sūtrālamkāra*, 213-216.

23 Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*, 43-44.

24 Zacchetti, “Inventing a New Idiom”, 396ff.

A diferencia de muchos traductores posteriores, Ān Shìgāo prefirió en general no transcribir, sino traducir los términos indios. Los términos transcritos, sin embargo, dan señas de que los textos a los que Ān Shìgāo y otros traductores tempranos tuvieron acceso estaban no en gāndhārī. Los siguientes son los términos transcritos que aparecen en la *Explicación*:

阿含 **agəm*> gāndhārī */*a:ɣəm*/ (*<*agama*>, sánscrito *āgama*)
“texto canónico”

比丘 **bikhu*> gāndhārī */*bhikhu*/ (<*bhikhu*>, sánscrito *bhikṣu*)
“monje”

僧 **səŋ*> gāndhārī */*səŋ h*/ (<*saṃgha*>, idéntico en sánscrito) “comunidad budista”

劫 **kap*> gāndhārī */*kap:*/ (<*kapa*>, sánscrito *kalpa*) “era cósmica”

阿羅漢 **alahan*> gāndhārī */*arahant*/ (<*arahaṃta*>, sánscrito *arahat*) “persona iluminada”

Ver cómo Ān Shìgāo expresó nociones completamente ajenas a la tradición china es interesante. El siguiente pasaje de la *Explicación* resulta enigmático, mas no incomprensible, para un lector de la China de los Han posteriores:

人有四種：一者長者種；二者道術種；三者師巫種；四者田家種。

Los seres humanos tienen cuatro castas: la primera, la casta de los ciudadanos influyentes; la segunda, la casta de los que conocen la ciencia del gobierno; la tercera, la casta de los sacerdotes chamánicos; la cuarta, la casta de los labriegos.

Esta es, por supuesto, una descripción del modelo indio de las cuatro castas. Ān Shìgāo hace de los comerciantes (*vaiśya*) de la India “ciudadanos influyentes”, de los guerreros (*ṣatriya*) la clase administrativo-burocrática de la China (*dào shù* 道術), de los sacerdotes

de casta (*brāhmaṇa*) “chamanes” (*wū* 巫) y de los siervos (*sūdra*) “labriegos”. Además, en la India es característico de la formulación budista del sistema de castas —e indicativo de la enemistad budista hacia el establecimiento brahmánico— situar a los brahmanes en segunda posición después de los guerreros en vez de su consueto primer lugar. Ubicarlos en tercer lugar obedece probablemente al deseo de adaptar dentro de lo posible esta formulación extranjera al sistema social de la China. Por otra parte, posicionar en primer lugar a los comerciantes habla del papel en la difusión del budismo en la China de la comunidad inmigrante mercantil a la que el mismo Ān Shìgāo debió pertenecer.

Como se anticipó, el léxico del texto abunda en palabras vernáculas. Para un estudio detallado de los elementos vernáculos en la lengua de Ān Shìgāo, véase el trabajo de Zürcher al respecto.²⁵ En el caso particular de la *Explicación* se observa la presencia de 是 *shì* como cópula verbal, sustantivos sufijados como *yìtōu* 意頭 (“mente”) y *shàngtōu* 上頭 (“arriba”), binomios de sinónimos con significado unitario como *fànshí* 飯食 (“comida”) y *tòngyǎng* 痛癢 (“dolor”), verbos con complementos resultativos como *jiànliǎo* 見了 (“ver completamente”) y *wòchū* 臥出 “quedarse dormido” (sobre este último véase 6.11 abajo).

6. CASOS DE ESTUDIO

(La secuencia sigue el orden de aparición de los términos en el texto)

6.1. *dùshì* 度世 ‘trascender el mundo’

Ān Shìgāo pone como propósito principal del texto enseñar el “camino que trasciende el mundo” (*dùshìdào* 度世道). En el budismo indio, las metáforas más corrientes para indicar la meta de la iluminación espiritual que garantiza el escape final del ciclo del renacimiento son el “despertar” (sánscrito *bodhi*,

25 Erik Zürcher, “Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations”, *Journal of Chinese Language Teachers Association* 12, (1977): 177-203.

gāndhārī *bosī*) o bien el “apaciguamiento” o “extinción” (sánscrito *nirvāṇa*, gāndhārī *nivāṇa*). En este caso, Ān Shīgāo ha escogido una metáfora ajena al vocabulario de la tradición india, que se conecta más bien a un término empleado en fuentes externas a la tradición taoísta para describir el supuesto propósito o fin último de esta. En las *Disquisiciones* (*Lùnhéng* 《論衡》) del erudito Wáng Chōng 王充 (27-circa 100 d.C.), de corte “materialista” y escéptico,²⁶ el uso del término está atestiguado en este sentido. A veces Wáng Chōng hace referencia a este ideal de “trascender el mundo” en un tono más o menos neutral: “東方朔 [...] 外有仕宦之名，內乃度世之人。《論衡·道虛》 Aunque Dong Fangshuo [...] en lo exterior llevaba el nombre de oficial de la corte, en lo interior era un hombre que había trascendido el mundo”.

Sin embargo, en otros pasajes de las *Disquisiciones* se trasluce el escepticismo característico del enfoque agnóstico y materialista de Wáng Chōng:

稱赤松、王喬好道為仙，度世不死。《論衡·無形》

Dicen que Chì Sòng y Wáng Qiáo por amor al Camino (道 *dào*) se hicieron inmortales, y trascendieron el mundo sin morir.

世或以老子之道為可以度世。《論衡·道虛》

En el mundo hay quien cree que por el camino de Laozi se puede trascender el mundo.

No parecen haber indicaciones de que en el seno de la misma tradición taoísta el término fuera usado en la época para referirse a los ideales de la tradición. El uso que le da Wáng Chōng sugiere que durante el reino de los Han posteriores esta expresión, “trascender el mundo” encarnaba una comprensión quizás diluida, pero corriente y convencional de lo que serían los propósitos últimos del taoísmo. Al apropiarse de esta formulación Ān Shīgāo, por lo tanto, presenta los

²⁶ Alfred Forke, *Lun-Heng: Philosophical Essays of Wang Ch'ung* vol.1 (Leipzig: Harrassowitz, 1907), 13-14.

finés de la tradición budista, a la que él mismo posiblemente había tenido acceso por medio del contacto con los círculos de inmigrantes del oeste índico e iranio en la capital imperial china, en términos que resultarían inmediatos y fáciles de entender a su audiencia.

6.2. yīnyuán 因緣 ‘causa’

“Vínculo[s] de causación” sería una traducción literal, miembro por miembro, de este binomio que expresa uno de los conceptos centrales de la *Explicación*. En un lenguaje técnico muy posterior en la historia del budismo en China este mismo compuesto, entendido como una enumeración (“causas y vínculos de causación”), pasó a designar la categoría escolástica de las “causas primarias” (sánscrito y *gāndhārihetu*) y “secundarias” (sánscrito *pratyaya*, *gāndhārī pracaya*). Este es, sin embargo, un desarrollo que precede ampliamente a la *Explicación* de Ān Shìgāo. En el uso de Wáng Chōng, se observará que este autor usa este compuesto con varias funciones sintácticas diferentes.

En primer lugar, existe un uso como conjunción (“por esta razón”) y de sabor vernáculo, en oposición a la conjunción clásica *gù* 故 “por tanto...”: “寒溫之至遭與賞罰同時； 變復之家因緣名之矣 《論衡·寒溫》 La llegada del frío y del calor puede coincidir al azar con la adjudicación de castigos y recompensas; los partidarios de las transformaciones sucesivas por esta razón los llaman así”. Aparte de este uso como conjunción, Wáng Chōng usa el compuesto también en sentido nominal (“indicio de causa, prueba, síntoma”): “觀色以窺心，皆有因緣以准的之 《論衡·知實》 Quienes observen el rostro de alguien para vislumbrar su corazón suelen obtener indicios para establecerlo”. El lenguaje de la *Explicación* se conecta deliberadamente a un registro oral y vernáculo, y por tanto parece que lo más indicado es tomar aquí 因緣 *yīnyuán* como un binomio de sinónimos con el significado unitario de “causa”.

6.3. shuāi 衰 ‘[agentes de] decadencia’

El uso verbal clásico de esta palabra alude al “menguar” o “hacerse débil”; un uso más especializado, pero bien atestiguado en el canon clásico, alude en particular a la progresiva e inevitable decadencia o decrepitud del cuerpo humano. Por ejemplo, en las *Analectas* de Confucio (*Lúnyǔ* 《論語》): “及其老也，血氣既衰，戒之在得 《論語·季氏》 Cuando [el hombre] ha llegado a la vejez y su vitalidad ha decaído, se restringe en sus ambiciones”.

La expresión *liù shuāi* 六衰, “los seis [agentes de] decadencia” que usa Ān Shìgāo con toda probabilidad alude al concepto indio de las “seis facultades de los sentidos” (sánscrito *ṣaḍāyatana*, *gāndhārī*: *ṣaḍayadana*: vista, oído, olfato, gusto, tacto, pensamiento). El uso de esta expresión en particular sin duda refleja una comprensión escolástica e interpretativa, hoy perdida, del concepto por parte de Ān Shìgāo, pero probablemente tenía que ver con el hecho de que es a través de los sentidos que se pone en marcha el ciclo periódico de deseo, apego y extravío en la maraña del renacimiento, decadencia y muerte expresado por medio del concepto de la “causación interdependiente”. Para este concepto específico, la terminología de Ān Shìgāo es variable, en las secciones [4] y [7] las “seis facultades de los sentidos” son descritas como las “seis entradas” (*liù rù* 六入).

6.4. dào rén 道人 ‘hombre del camino’

En el contexto de la tradición taoísta y sus antecesores, la expresión 道人 *dào rén* “hombre del Camino” suele expresar más un ideal de cultivación espiritual que una afiliación religiosa o sectaria específicas, que no se materializaría aún por varios siglos. Es así, por ejemplo, que en *Zhuangzi* el término alude al hombre ideal que no se preocupa de su imagen social: “道人不聞，至德不得，大人無己... 《莊子·秋水》 Del hombre del Camino no se oye, su máxima virtud es no obtener nada: el gran hombre no tiene [el pensamiento de] sí...”.

No obstante, este uso es relativamente raro en la literatura clásica del período de los reinos combatientes. Entre las setenta *Biografías de inmortales ejemplares* (《列仙傳》 *Lièxiān zhuàn*), que una vez se atribuían a 劉向 Liú Xiàng (77-6 a.C.), bibliotecario imperial durante los Han anteriores, pero ahora parecen ser más tardías, de la época de los Han posteriores,²⁷ dos inmortales son caracterizados como “hombres del Camino” (昌容 Chàng Róng y 山圖 Shān Tú), y otros dos como 道士 *dàoshì* “gentilhombres del Camino” (《稷丘君》《黃阮丘》).²⁸ Wáng Chōng en sus *Disquisiciones* emplea el término 道人 *dàorén* con frecuencia, y con él designa precisamente a los aspirantes a la inmortalidad:

此或時聞文摯實烹，烹而輒死：世見文摯為道人也，則為虛生不死之語矣。《論衡·道虛》

En aquel entonces quizás se supo que en realidad Wen Zhi fue hervido vivo, hervido y muerto en consecuencia: el mundo notó sin embargo que Wen Zhi era un hombre del Camino, y de ahí aquellas habladurías de que sobrevivió en estado incorpóreo y que nunca murió.

Aún en época de los Han posteriores, el término 道人 *dàorén* no designaba a una afiliación sectaria o institucional, sino a una gama de prácticas espirituales dirigidas a la trascendencia supramundana. Como se observó con la expresión *dùshì* “trascender el mundo”, Ān Shìgāo escogió una expresión de inmediata comprensión que aludía a un tipo particular de prácticas religiosas más o menos bien definidas a pesar de no contar aún con una jerarquía institucional.

27 Benjamin Penny, “Liexian zhuan”, en *The Encyclopedia of Taoism*, ed. por Fabrizio Pregadio (London: Routledge, 2008), 653.

28 En las otras ocurrencias del término *daòshé* en las *Biografías*, el término designa ermitaños y ascetas taoístas que acuden al rescate de los futuros inmortales en parajes remotos, cfr. 《主柱》《毛女》《朱璜》.

6.5. *tòngyáng* 痛痒 ‘dolor’

Ān Shīgāo expresa en chino la noción del “dolor” o “sufrimiento” intrínseco de la condición humana (sánscrito *duḥkha*, *gāndhārī duha*), tan central en la visión budista del mundo, de varias maneras. En este texto se observa el uso pionero de la palabra *kǔ* 苦 ‘amargo’ para expresar este concepto, que en la historia posterior del budismo en China se convertirá en el término más corriente, normativo e inmediato para hacerlo. En otras ocasiones emplea, en cambio, la palabra *tòng* 痛, que designa directamente el dolor físico, y que usa también para expresar el término “sensación” (*vedanā*) de la “causación interdependiente”. A menudo este traductor usa además una curiosa variante binomial, *tòngyǎng* 痛痒, cuyo segundo miembro, *yǎng* 痒, por sí mismo designaría el escozor o la irritación cutánea. En un pasaje de sus ensayos *Discusiones equilibradas* (*Zhōnglùn* 《中論》) de vena política, el erudito 徐幹 Xú Gàn (171-218 d.C.), ilustra su crítica a los métodos del arribista social con una metáfora médica:

斯術之於斯民也，猶內關之疾也：非有痛癢煩苛於身，情志慧然不覺，疾之已深也。《中論·考偽》

Respecto [al influjo de] estas estrategias en el pueblo, es como una enfermedad incurable: dado que ningún dolor aflige al cuerpo y las facultades sensoriales permanecen agudas no se da uno cuenta de nada [aun cuando] ya la enfermedad es grave.

El uso del término técnico médico *nèiguān* 內關 (literalmente “obstrucción interna” = “enfermedad incurable”) en este fragmento sugiere que *tòngyǎng* 痛痒 probablemente también lo sea. Se ruega al lector tener este hecho en mente, pues aparecerán en la *Explicación* más usos de términos médicos o bien solo atestiguados en la literatura médica.

6.6. shèngyīn 盛陰 ‘plenitud del principio pasivo’

Para expresar la noción de los factores materiales del deseo y el apego que ofuscan la mente e impiden la iluminación (sánscrito *skandha*, *gāndhārī kamdha*), Ān Shìgāo se sirve de uno de los conceptos más conocidos del pensamiento clásico chino, el principio cósmico *yīn* 陰 que es pasivo, receptivo, negativo, femenino, oscuro y frío, y que se contrapone al principio activo, penetrante, positivo, masculino, luminoso y cálido del 陽 *yáng*, su eterno complemento. Esta equivalencia (*yīn* 陰=*skandha*, *kamdha*) es patente en los contados casos en los que se ha logrado comparar las traducciones de Ān Shìgāo con un original indio.²⁹ Además, Ān Shìgāo usa una forma binomial que se distingue del simple *yīn* 陰, *shèngyīn* 盛陰, la “plenitud del principio pasivo”.

El término es bien conocido, pero figura continuamente en las conjeturas cosmológicas de la época de los Han posteriores. Es así como el lexicógrafo Xǔ Shèn 许慎 (58-148 d.C.), en su monumental repertorio *Explicación pictográfica y análisis logográfico*, en la entrada sobre el “ramo terrestre” *hài* 亥 como designación del décimo mes del calendario lunar, propone una explicación para el descenso de la temperatura y la disminución de la duración del día en el otoño: “十月，微陽起接盛陰。《說文解字·卷十五·亥部》En el décimo mes el principio activo sutil surge para unirse al principio pasivo pleno [que desciende.]”. El término se usa también en los *Debates sobre las cualidades de la sala del tigre blanco* (*Báihǔ tōng dé lùn* 《白虎通德論》), cuya recopilación se atribuye al historiador y poeta Bān Gù 班固 (32-92 d.C.): “火者盛陽，水者盛陰者也。《白虎通德論·卷三·五行》El fuego es la plenitud del principio activo, el agua es la plenitud del principio pasivo”.

La relativa transparencia del uso del término en la tradición clásica china se contrapone a la incertidumbre acerca del concepto doctrinal budista que Ān Shìgāo intentó expresar con este. Parece que en la tradición posterior *yīn* 陰 y *shèngyīn* 盛陰 se usaron indiscriminadamente para expresar de los “factores materiales del deseo”. El hecho de que

29 Zacchetti, “Inventing a New Idiom”, 399.

para Ān Shìgāo representaban nociones relacionadas, pero distintas, queda claro en la desgarbada contraposición de los dos; en dos pasajes de la sección [9] Ān Shìgāo habla de la “plenitud del principio pasivo de los cinco principios pasivos” (*wūyīn shèngyīn* 五陰盛陰). La determinación del sentido de *shèngyīn* 盛陰 en este contexto queda como un problema para investigaciones futuras. Por el momento, se resalta el uso de términos importantes del discurso cosmológico chino de la edad clásica.

6.7. *xìhuá* 細滑 ‘lo menudo y sutil’

Ān Shìgāo emplea en la *Explicación* y en sus traducciones el término *xìhuá* 細滑 ‘ menudo y sutil’ para referirse al sentido del “tacto” o “contacto” (sánscrito *sparsā*).³⁰ Este binomio ocurre en la literatura médica de la época, como en el siguiente pasaje del tratado médico *Prescripciones esenciales del gabinete dorado* (*Jīnguì Yàoliè* 《金匱要略》): “脈浮而細滑，傷飲。《金匱要略·痰飲欬嗽病脈證并治》 Si las venas se enflaquecen y se hacen menudas y sutiles, [habrá] flemas nocivas”. El uso aquí de la literatura médica apunta más hacia la precisión técnica que hacia la elegancia literaria, cabe suponer que el binomio *xìhuá* 細滑 fue en la época un término claro para indicar los conceptos de “delgado”, “tenue”, o “sutil”.

6.8. *duò* 墮 ‘[morir y] renacer’

El significado primario de esta palabra en la literatura clásica es “caer” en sentido físico y literal. Sin embargo, el homófono *duò* 墜 (variante 墮) quiere decir “derrumbarse”, y *duò* 墮 está atestiguado como una variante gráfica de esta otra palabra. Zacchetti ha reunido y analizado los usos de *duò* 墮 en el lenguaje de Ān Shìgāo, e identifica varios usos figurados, que contrastan con el significado literal que la palabra suele tener en la literatura clásica:³¹ “llegar a [una cierta condición]”, “resultar en”, “caer [en error]”, “pertenecer a una cierta categoría”.

30 Zacchetti, “Teaching Buddhism in Han China”, 202.

31 Zacchetti, “Inventing a New Idiom”, 403-405.

Caso aparte es el uso de esta palabra en el sentido de “morir y renacer”. Remitiéndonos de nuevo a las *Disquisiciones* de Wáng Chōng, hay un pasaje donde a la palabra se le da un uso metafórico y que posiblemente contenga algo de la connotación mortuoria que le da Ān Shìgāo:

父母生子，子有不就；物有為實，枯死而墮，人有為兒，天命而傷。《論衡·氣壽》

[A veces] padre y madre paren hijos, y de los hijos hay unos que no prosperan; [a veces] un ser viviente llega a dar fruto y marchitándose muere y cae [/se derrumba], la gente tiene niños que mueren pequeños y traen duelo.

Los usos figurados que describe Zacchetti tal vez indiquen que a la palabra en época de los Han posteriores se le daba una amplia gama de funciones en un registro oral o vernáculo. El pasaje de Wáng Chōng y la homofonía con 墮 *duò* “derrumbarse” sugieren, sin embargo, que el término tal vez aludía también a un proceso de decadencia, muerte y transformación, que Ān Shìgāo usó para expresar la idea del renacimiento, una noción diferente a la muerte en el sentido del acabarse definitivo de la vida y que en su momento debió resultar extremadamente ajena a la tradición china de la época.

6.9. bùshī 布施 ‘generosidad’ y rěnrǔ 忍辱 ‘soportar humillaciones’

En una lista que repite algunos elementos de las “perfecciones espirituales” de la doctrina budista (sánscrito *pāramitā*), la perfección de la generosidad (*dāna*) queda expresada en la *Explicación* por medio del término *bùshī* 布施. En la literatura clásica de los reinos combatientes el binomio expresa generalmente solo las nociones de “distribuir” o “difundir”. Véanse estos ejemplos del *Mòzi* y 《墨子》 del *Hánfēizi* 《韓非子》:

先王之書，所以出國家，布施百姓者，憲也。《墨子·卷九·非命上》

Respecto a los escritos de los reyes de antaño, la razón para que se promulgaran en el país era que se distribuyeran entre el pueblo y así fueran ley.

上徵斂於富人以布施於貧家，是奪力儉而與侈墮也。
《韓非子·顯學》

Si el poder tasa a los ricos para distribuir entre los pobres, esto es robar al perseverante y frugal y regalar al derrochador y perezoso.

En el uso de época Han tardía de Wang Chóng, el hecho de que se trate de distribución de bienes materiales, ya tácito en el *Hànfeizi*, aparece además como una expresión de generosidad: “使穀食如水火，雖貪慳之人，越境而布施矣。《論衡·定賢》 Si grano y comida fueran como agua y fuego, incluso personas avaras y codiciosas pasarían las fronteras para distribuirlos”.

Otra de las “perfecciones” budistas en la *Explicación* es la perfección de la “paciencia” (*kṣānti*), que en un contexto índico suele indicar las nociones de “resistencia”, “tolerancia” y “aguante” en un sentido amplio. El término elegido por Ān Shīgāo para expresar este concepto es uno de larga trayectoria en la literatura clásica, la habilidad de “soportar humillaciones” (*rěnrǔ* 忍辱) con miras a un propósito superior. Un pasaje que expresa bien esta noción se encuentra en las *Discusiones equilibradas* de Xú Gàn, donde el término ilustra la variedad del comportamiento del sabio confuciano: “或辭聘而山棲，或忍辱而俯就，豈得責以聖人也哉？《中論·天壽》 Algunos rehúsan cargos y se retiran a las montañas, otros sufren humillaciones y aceptan un empleo [inferior]: ¿Cómo podría uno criticar al sabio?”. En ambos casos, Ān Shīgāo ha usado términos extraídos del pensamiento cívico y de la esfera de la discusión política.

6.10 jīngjìn 精進 ‘avanzar vigorosamente’

Una tercera “perfección” en la *Explicación* es aquella del “vigor” o “energía” (sánscrito *vīrya*, *gāndhārī viriya*, literalmente “virilidad”),

que Ān Shìgāo vierte como *jīngjìn* 精進 “avanzar vigorosamente”. Ya Zacchetti había notado que su uso de la palabra 精 *jīng* “esencia, vigor” es complejo y requiere más investigación, y había también sugerido una conexión con el uso del mismo término en el clásico *Huáinánzi* 《淮南子》.³²

El término aparece usado por lo menos una vez en la literatura exegética taoísta de la época de los Han posteriores. Una metáfora que aparece un par de veces en el *Lǎozǐ* 《老子》, el ideal metafórico de ‘volver romo el filo’ (*cuò qí ruì* 挫其銳), el *Comentario de Héshàng Gōng* (*Lǎozǐ Héshàng Gōng zhāngjù* 《老子河上公章句》) elabora: “銳, 進也: 人欲銳精進取功名, 當挫止之。《老子河上公章句·無源》“filo” es lo que avanza o progresa: el hombre desea tal “filo” para avanzar vigorosamente y ganar rango y fama, pero debe, volviéndolo romo” detener [este impulso.]”. El hecho de que Ān Shìgāo le de a este término un significado positivo, mientras que en la tradición del *Comentario de Héshàng Gōng* sucede lo contrario, ya que podría verse como un intento de distanciarse de esta última.

6.11 wòchū 臥出 ‘quedarse dormido’

Ān Shìgāo emplea el binomio *wòchū* 臥出 en el sentido de “quedarse dormido”; los elementos que constituyen este compuesto son *wò* 臥 “yacer” y *chū* 出, en principio “salir”, pero en un registro vernáculo, más bien es un sufijo verbal resultativo, como las partículas coverbales *out* y *off* en inglés (cfr. *speak* contra *speak out*). El término aparece atestiguado en dos pasajes de la compilación médica *Capítulos secretos del emperador amarillo* (*Huángdì nèijīng* 《黃帝內經》):

臥出而風吹之, 血凝於膚者為痺。《黃帝內經·素問·五藏生成》

Cuando uno *se queda dormido y le sopla el viento, la sangre que se coagula en la piel crea parálisis.

32 Zacchetti, “Teaching Buddhism in Han China”, 199, nota 7.

夫邪氣之客人也，或令人目不瞑、不臥出者。《黃帝內經·靈樞·邪客》

Hay efluvios malignos que invaden al hombre, algunos de los cuales hacen que no pueda uno pegar ojo ni *quedarse dormido.

La literatura exegética propone una variedad de interpretaciones contradictorias para 臥出 *wòchū*,³³ pero en este contexto el sentido de “quedarse dormido” parece la hipótesis más sencilla. Si la interpretación que se da en este escrito es correcta, la estructura de la palabra delataría un origen vernáculo y popular, y si ese fuera el caso, entonces tendría sentido que, tanto Ān Shìgāo como los autores de los *Capítulos secretos*, recurrieran a tales términos, en un caso inmediatez de expresión, y en el otro claridad técnica.

6.12 fēnbié bái-hēi 分別白黑 ‘distinguir lo blanco de lo negro’

Ān Shìgāo usa un par de veces en su *Explicación* la expresión *fēnbié bái-hēi* 分別白黑 “distinguir lo blanco de lo negro”. La misma expresión aparece con frecuencia en un discurso atribuido al erudito confuciano y partidario de los ritos antiguos Cài Yōng 蔡邕 (132–192), en su biografía en el *Libro de los Han posteriores* (*Hòuhàn shū* 《後漢書》): “夫司隸校尉、諸州刺史，所以督察姦枉，分別白黑者也。《後漢書·蔡邕列傳下》 El comandante metropolitano, inspector de todas las provincias, debe vigilar las violaciones de la ley y distinguir lo blanco de lo negro”.

El *Libro de los Han posteriores* fue escrito por Fān Yè 范曄 (398–445 d.C) en el siglo V, pero si los discursos atribuidos a Cài Yōng son genuinos, se tendría aquí un testimonio del uso de esta expresión exactamente en la época de Ān Shìgāo. Como se observó con respecto a *bùshī* y *rěnrǔ*, la expresión parece originarse en el discurso civil y político a finales de los Hàn.

33 Zhāng Lěi 張磊, *Zhāng Lěi yīxué quánshū* 張磊張磊醫學全書 (Zhèngzhōu: Hénán kēxué jìshù chūbānshè, 2017), 21.

7. CONCLUSIÓN

De sumo interés es la afinidad léxica con la obra de Wáng Chōng por varios motivos. En primer lugar, el enfoque “materialista” y pragmático de Wáng Chōng representar un cuerpo de pensamiento afín al enfoque budista, un punto de contacto en el que la doctrina budista podría haberse apoyado durante su primera introducción en China. Por otra parte, cabe recordar que la tradición confuciana juzgó como escaso el valor literario de las *Disquisiciones* de Wáng Chōng,³⁴ y que su rechazo a la adoración del pasado que caracteriza la ortodoxia confuciana, el cual le granjeó los ataques de esa misma tradición, lo llevaron a involucrarse profundamente con el presente de su tiempo —sus intereses, su sensibilidad, su mismo lenguaje— de una manera extraordinaria en la literatura china. Si bien el estilo de Wáng Chōng no se puede caracterizar como “vernáculo” o “popular”, no se ciñe a una imitación estricta de los clásicos de los reinos combatientes, y prefiere una dicción más contemporánea. En el caso de la *Explicación*, la marcada renuencia de Ān Shìgāo y de los traductores budistas que lo siguieron a imitar el estilo y el léxico del chino literario (文 言 wényán), y en particular de las reglas de la “prosa paralela” (駢文 piánwén) que tanto caracterizan la escritura filosófica de alto nivel en la China tradicional, representan sin duda el deseo de distanciarse del establecimiento intelectual de la época y optar por un registro escrito —si bien quizás no literario— diferente del de la filosofía china tradicional.

Más allá de la afinidad con Wáng Chōng, llama también la atención la afinidad de la *Explicación* con la literatura técnica de la época. Sobre la presencia extraordinaria de elementos de la lengua hablada en el lenguaje de traducción de Ān Shìgāo se ha comentado ya, pero vale la pena resaltar el elemento vernáculo en los términos que Ān Shìgāo parece derivar de la terminología técnica médica, administrativa, y lingüística, ámbitos en los cuales cabe suponer que la imitación de la lengua de los clásicos antiguos es menos urgente que la precisión técnica dada por el uso de palabras corrientes y entendibles en la época.

34 Forke, *Lun-Heng*, 11.

Dicho de otra manera, el léxico de la *Explicación* de Ān Shìgāo no se hace mayor eco de la literatura confuciana ni taoísta de élite, sino que se remite a la vena “materialista” representada por Wáng Chōng y a la literatura técnica —mas no filosófica— de la tradición china. Si bien es posible que, como especula Zacchetti, la *Explicación* seguramente fue pensada para un círculo privado más que para una difusión general, el hecho es que el texto mismo, y el tipo de escritura a la que dio origen, tuvieron a la larga una gran difusión. Este registro escrito, que resultó despreciable a la sensibilidad ortodoxa y clásica, es posiblemente uno de los factores que explica la explosión de la cultura escrita inaugurada bajo los auspicios del budismo, una explosión que al cabo de algunos siglos derivará quizás en la mismísima invención china de la imprenta.

APÉNDICE: TRADUCCIÓN ESPAÑOLA COMPLETA DE LA “EXPLICACIÓN HABLADA DE LAS DOCE CAUSAS SEGÚN LAS FUENTES CANÓNICAS”

Nota a la traducción: Esta traducción está basada en el segundo canon coreano ejecutado entre 1011 y 1087 d.C., según la edición moderna en la colección japonesa *Taishō Daizōkyō* 《大正大藏經》.³⁵ He indicado en nota a pie de página las contadas ocasiones en las que he preferido variantes de otras versiones.

[1] Quien desee cortar [el ciclo de] nacimiento y muerte y avanzar por la vía que trasciende el mundo (*dùshìdào* 度世道)³⁶ debe entonces tener en mente las doce causas (*yīnyuán* 因緣).³⁷ ¿Cuáles son estas doce? La primera, en el origen, es la ignorancia; la segunda, que proviene de la ignorancia, es la acción;³⁸ la tercera, que proviene de la acción, es la conciencia; la cuarta, que proviene de la conciencia, es nombre y forma; la quinta, que proviene de nombre y forma, son los seis agentes de decadencia;³⁹ la sexta, que proviene de [los agentes de] decadencia, es la transformación; la séptima, que proviene de la transformación, es el dolor; la octava, que proviene del dolor, es el amor; la novena, que proviene del amor, es la búsqueda; la décima, que proviene de la búsqueda, es la obtención; la undécima, que proviene de la obtención, es el nacimiento; la duodécima, que proviene del nacimiento, es vejez, enfermedad y muerte. Estos son los doce elementos de causación (*yuánshì* 緣事).

[2] Estos doce elementos surgen con el deseo, y se deben usar los cuatro extraordinarios para extinguirlos. ¿Cuáles son los cuatro extraordinarios? El primero es ser consciente de la amargura (識苦 *shǐ kǔ*), el segundo dejar la acumulación (捨習 *shèxí*), el tercero conocer el acabamiento, el cuarto poner en práctica el camino (*dào*

35 Takakusu Junjirō 高楠 順次郎 y Kaigyoku, *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, 53a1-55b2.

36 Véase la discusión en 6.1.

37 Véase la discusión en 6.2.

38 El chino *xíng* 行 corresponde seguramente al concepto de *saṃskāra* (sánscrito) o *saṃkhara* (gāndhārī), que alude a las formaciones de origen volitivo o kármico que a su vez originan futuras formaciones volitivas.

39 Véase la discusión en 6.3.

道).⁴⁰ Digamos además que, al recordar estos cuatro elementos, el nacimiento, la vejez, la enfermedad, la muerte, entonces se alejan estas doce causas y se consigue el camino (*dào chéng* 道成). El hombre del camino⁴¹ que recuerde estos cuatro elementos, si desea llegar a trascender el mundo,⁴² debe cortar los elementos de estos doce elementos de causación: esto es cortar las raíces de nacimiento y la muerte.

[3] Las doce causas tienen interno y externo. La primera en lo interno es ignorancia, en lo externo la tierra; la segunda en lo interno es la acción, en lo externo el agua; la tercera en lo interno es la conciencia, en lo externo el fuego; la cuarta en lo interno es nombre y forma, en lo externo el aire; la quinta, que proviene de nombre y forma, son los seis agentes de decadencia; la sexta, que proviene de la corrupción, es la transformación; la séptima, que proviene de la transformación, es el dolor; la octava, que proviene del dolor, es el amor; la novena, que proviene del amor, es la búsqueda; la décima, que proviene de la búsqueda, es la obtención; la undécima, que proviene de la obtención, es el nacimiento; la duodécima, que proviene del nacimiento, es vejez, enfermedad y muerte.

[4] ¿Qué es la ignorancia? Decimos que es no honrar a padre y madre, no distinguir negro de blanco,⁴³ y de esta causa deriva el no querer abandonar el dolor y no creer en el renacimiento presente ni en el renacimiento futuro. Y al haberse creado este elemento, se transforma en acción; y de no haberse creado no se deriva tal cosa. Por esto es que cuando hay ignorancia, esta se transforma en acción, al haber acción esta se transforma en conciencia, la conciencia se transforma en nombre y forma, al haber nombre y forma estos se transforman en las seis entradas (*liù rù* 六入); y las seis entradas se transforman en proliferación (*zài* 裁), la proliferación se convierte en dolor; el dolor este se convierte en amor, el amor se convierte en receptividad (*shòu* 受), al haber receptividad esta se convierte en

40 Sin duda “los cuatro extraordinarios” son las “cuatro nobles verdades”, sobre las cuales véase la nota 4 arriba.

41 Véase la discusión en 6.4.

42 Véase la discusión en 6.1.

43 Véase la discusión en 6.12.

existencia, la existencia se convierte en nacimiento, y el nacimiento se convierte en vejez y muerte. Por esta razón, la vida humana toma las doce causas, de no haber estas causas tampoco habría nacimiento, y lo mismo para los diez mil seres [del mundo] (*wànwù* 萬物). Sin cortar las doce causas no se libera uno del nacimiento y la muerte. Al practicar las treinta y siete escrituras⁴⁴ se hace que de esto se consiga el camino.

[5] Los doce elementos de causación tienen cinco elementos (sic): el primero es la ignorancia; el segundo es la acción vigorosa con respecto al nacimiento y la muerte (*shēngsǐ jīngxíng* 生死精行), que son causa de las vidas pasadas; el tercero es la conciencia, y de la conciencia se recibe el cuerpo en el que se nace; el cuarto es nombre y forma. El cuerpo material (*sèshēn* 色身) a su vez produce los cinco principios pasivos (*yīn* 陰),⁴⁵ y esto es causa del renacimiento presente, el quinto son los seis [agentes de] decadencia, que a su vez hacen proliferar la semilla de la acción vigorosa con respecto al nacimiento y la muerte: esta es la causa del renacimiento futuro. Los tres renacimientos, pasado, futuro [y presente] se rotan entre sí debido a las causas (*yīnyuán gù* 因緣故). Estos son los cinco elementos.

[6] Las doce causas tienen diez elementos del cuerpo y diez elementos que están fuera del cuerpo. Siete elementos se hacen uno, y los [restantes] tres vienen de cuatro, que se manifiestan en los siete. El primero es matanza, robo, hipocresía (*liǎngshé* 兩舌, lit. “[tener] lengua doble”), maledicencia, mendacidad y lisonja (*wàngyán, qǐyǔ, wàngyán, qǐyǔ* 妄言、綺語), todos se hacen uno a partir de la forma. Los [restantes] tres vienen de cuatro. Envidia, ira e ignorancia, vienen del dolor, el pensamiento, la vida y muerte y la conciencia. Estos diez elementos se combinan para crear los cinco principios pasivos, que a su vez se convierten en las doce causas. La tierra se llama ignorancia, la acción se hace la plenitud del principio pasivo,⁴⁶ que luego se

44 La referencia aquí es incierta. Si se trata de las “treinta y siete prácticas de la iluminación” (sánscrito *saptatṛiṃśadbodhipakṣikādharmāḥ*) es incierto porque se mencionan aquí como “escrituras” (晶經 *pinjīng*).

45 Véase la discusión en 6.6.

46 Véase la discusión en 6.6.

transforma en vida, muerte, y acción. La proliferación de lo que uno siembra se llama [retribución de la] acción.⁴⁷ Al haber acción hay conciencia, receptividad, cuerpo, nacimiento y muerte, la conciencia se transforma en nombre y forma.

[7] El cuerpo además tiene diez elementos. Una vez que se han establecido los cinco principios pasivos, y al haber nombre y forma, estos se transforman en las seis entradas, luego hacen la plenitud del principio pasivo, después de que prolifera la semilla de la acción hay una rotación mutua [de elementos], debido al ciclo de vida y muerte se llaman causas. Al ser los diez elementos del cuerpo las doce causas, la envidia es ignorancia, la ira es el nacimiento y la muerte, la duda vital (*jīngyí* 精疑) es la conciencia, la matanza es nombre y forma, el robo es las seis entradas, la lascivia es la transformación, la hipocresía es el dolor, la mendacidad es el amor, la maledicencia es el establecerse (*chéng* 成), la lisonja es la aspiración (*yuàn* 願), y a causa del nacimiento o de su ausencia se deriva la existencia de los doce causas. ¿Por qué? La lascivia es ignorancia, la ira es nacimiento y muerte, la duda vital es la conciencia: los tres elementos internos son la base. Al existir los tres elementos, hay entonces los siete elementos, que se convierten en las cinco plenitudes del principio pasivo. La envidia al ser la base de los cinco principios pasivos, es entonces duda. La acción de los cinco principios pasivos cuando es agradable [*kěyì* 可意] es buena, [mas] cuando no es agradable [produce] ira, y entonces se hace los diez elementos de vigor del nacimiento y la muerte porque los externos atañen al cuerpo y los internos a la mente.

[8] La duda es la conciencia [que surge] por no distinguir blanco de negro, no ser consciente de nacimiento y muerte. El hombre del camino que desee cortar las doce causas, debe primero eliminar los diez elementos del cuerpo que luego se convierten en ignorancia. A partir de la ignorancia los cinco principios pasivos se extinguen, y las doce causas también se extinguen. Con respecto a cortar los diez

47 Aunque hasta el momento parecería que 行 *xíng* expresa al concepto de la acción (*saṃskāra*), en este caso parece expresar el concepto de la retribución de los actos (*karmavipāka*).

elementos del cuerpo, en lo externo atañen al cuerpo y en lo interno a la mente, y por esta razón [atañen] discurso, cuerpo, y mente. Perseverar es no matar. También, se dice que lo externo atañe a la boca y lo interno atañe a cortar la envidia, es decir que los pensamientos de los diez mil seres cesan de surgir y la ira se detiene, y al detenerse la ira se detiene la matanza, y al detenerse la matanza se detiene la codicia, y al detenerse la codicia se detiene la lascivia.⁴⁸ Lo externo de la boca es la voz. Al detenerse la voz, hipocresía, maledicencia, mendacidad y lisonja se detienen. Al no haber duda, se entra en el camino. Esta es la base de las doce causas que cortan los cinco principios pasivos en su retorno.

[9] El hombre recibe un cuerpo que tiene tres distinciones: la primera, la plenitud del principio pasivo de los cinco principios pasivos; la segunda las dieciocho semillas; la tercera, la acción de las doce causas. Estos tres elementos obtienen el cuerpo según tres distinciones. La primera, la plenitud del principio pasivo de los cinco principios pasivos: las cinco sombras salen de los diez elementos del cuerpo. Del ojo viene el principio pasivo de la forma, del oído el principio pasivo del dolor, de la nariz el principio pasivo del pensamiento, de la boca el principio pasivo de la vida y la muerte, y de la mente el principio pasivo de la conciencia. El corazón señorea la memoria, y seis elementos son su raíz, esta es la tierra de los cinco principios pasivos. La segunda, las dieciocho que penetran las diecinueve raíces. Con respecto a las dieciocho semillas, la acción de los cinco principios pasivos es la plenitud del principio pasivo; existencia frente a existencia penetran convirtiéndose en las doce bases. Los seis sentidos hacen las dieciocho, y como en su medio está la conciencia, se hacen diecinueve. Decimos que la acción de la plenitud del principio pasivo genera las dieciocho semillas y las diecinueve raíces. Tercero, las doce causas, es decir, los cinco principios pasivos. La acción de la plenitud del principio pasivo de los cinco principios pasivos requiere que las doce causas se hagan cuerpo. Esto equivale a los diez elementos del cuerpo, que todos dividen. De la forma se obtiene el cuerpo, de los cinco principios pasivos se obtienen nombre

48 He preferido aquí la lectura de los testigos “元” y “明” (*yín 淫* ‘lascivia’) sobre la del canon coreano (泣 *kù* ‘llorar’), que sería extremadamente difícil de explicar.

y forma, de nombre y forma se obtienen amor y receptividad, de la receptividad se obtiene la ignorancia. Acción e ignorancia hacen así las doce causas. El camino ha de consistir en cortarlos.

[10] La forma no se hace cuerpo, solo nombre y forma se hacen cuerpo. Aunque solo haya ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo y mente, estos tampoco son el cuerpo. ¿Por qué? Supongamos que el oído fuera una persona, debería poder oírlo todo. A partir de la apariencia (*xíng* 形) se obtienen palabras (*míng-zì* 名字), como por ejemplo la palabra “oro”. Si se hace algo de oro, por esta razón aquello obtiene la palabra [que lo define]. Tierra, agua, fuego, aire y vacío, estos cinco elementos componen el cuerpo, y aun así no son el cuerpo. ¿Por qué? Porque el cuerpo conoce lo menudo y sutil,⁴⁹ y cuando un hombre muere, la tierra no conoce lo menudo y sutil. Al conocer que tierra, agua, fuego, aire y vacío no son el cuerpo, el cuerpo mismo es vacío, la mente misma es vacía, todo es vacío y no hay nada que exista; tampoco hay dolor. ¿Por qué? El hombre al morir no siente más dolor, es así que [el dolor] es vacío. La mente después de abandonar el cuerpo no tiene dolor, pero a causa de la reunión de las causas, vuelve y retorna [de la] no-existencia a la existencia.

[11] En el cuerpo hay doce vientos: el viento superior, el viento inferior, el viento del ojo, el viento del oído, el viento de la nariz, el viento de la espalda, el viento del costado, el viento del ombligo, el viento del brazo, el viento del pie, el viento de la música, el viento del cuchillo. Cuando el viento del cuchillo se acerca al enfermo ese viento del cuchillo que mata la vida, ese viento del cuchillo siega la vida humana.

[12] De nacimiento, vejez, enfermedad y muerte, el nacimiento se llama “renacimiento inicial” (*chūduò* 初墮) que cuando [se efectúa] en el vientre materno se hace nacimiento, pasado el nacimiento se envejece. La inhibición es lo que decimos “inhibición en la mente”. Al usar la inhibición se domina la exhalación e inhalación.⁵⁰ Ver completamente los diez elementos de la composición original del cuerpo es “dominar”.

49 Véase la discusión en 6.7.

50 Esta es tal vez una referencia a la meditación sobre la respiración.

[13] En el cuerpo hay cinco elementos: el primero es tierra, el segundo es agua, el tercero fuego, el cuarto aire, el quinto vacío. Lo sólido es tierra, lo blando agua, lo caliente fuego, el espíritu vital (*qì* 氣) aire, la salida y entrada de los alimentos (*fànshí* 飯食) es el vacío. También, las otras causas se combinan para crear al hombre, la evaluación de sí es [la noción de] “mi cuerpo”. Cuando se desean los diez mil seres, se debe considerar que tenemos un cuerpo. Además, están las cinco causas combinadas: la primera es forma, la segunda dolor, la tercera el pensamiento, la cuarta la vida y la muerte, la quinta la conciencia. Cuando estos diez elementos se combinan, entonces se ven la vida y la muerte.

[14] Hay elementos buenos y malos. La buena acción tiene dos niveles: no ofender los tres del cuerpo, los cuatro de la boca, ni los tres de la mente, tal es el primer bien; el segundo bien es la generosidad, el perseverar en las restricciones, soportar humillaciones, el avanzar vigorosamente, la falta de duda,⁵¹ este es el segundo bien. El mal tiene dos niveles: ofender los tres del cuerpo, los cuatro de la boca, los tres de la mente y beber alcohol, este es el primer mal; duda, envidia, avaricia y codicia son el segundo mal. Guardar cuerpo, boca y mente es el camino, los hombres que lo practican obtienen un renacimiento dentro de la riqueza. Por sus acciones obtienen vejez, enfermedad y muerte, y el cuerpo entonces se corrompe. Cuando un hombre se queda dormido,⁵² la mente abandona el cuerpo, pero las causas permanecen en la tierra. ¿Por qué no muere? Porque los cuatro elementos se mantienen unidos y aún no se han disgregado.

[15] El hombre practica los diez elementos y llega a tres elementos, el hombre practica los tres elementos y llega a dos elementos, el hombre practica los dos elementos y llega a un elemento. ¿Por qué? Si hablamos de los diez males, llegamos entonces a los tres elementos de cuerpo, boca y mente. Al existir estos tres elementos, hay entonces los dos elementos de nombre y forma. Al haber nombre y forma, se renace entonces en cien eras cósmicas de ignorancia,

51 Esta es posiblemente una lista de las “perfecciones espirituales” (*pāramitā*), sobre las cuales véase 6.9 arriba.

52 Véase discusión en 6.11.

hasta el punto en que alcanza [un renacimiento] humano, [pero] con dificultad llega a la conclusión. En la tierra que representa el operar vigorosamente en un renacimiento humano, la conciencia es la semilla, y los cinco caminos de la conciencia se reúnen en una [sola] conciencia, y cuando se entra en esa conciencia única se pierde lo que se conocía al principio.

[16] Si un hombre renace arriba entre los dioses al tener una conciencia humana entra en una conciencia divina, y entonces olvida los eventos que tuvieron lugar entre los hombres. Un hombre busca el nacimiento de la inexistencia, el hombre busca la muerte de la existencia. ¿Por qué nace la inexistencia? Se nace porque no se es consciente de la inexistencia ¿Por qué muere la existencia? Se muere porque no se es consciente de la existencia. Si se es consciente de la inexistencia, no se renace de nuevo, si se es consciente de la existencia no muere de nuevo.

[17] La mente recuerda y con la extinción se llega al lugar en el que se nacerá. Los recuerdos de la mente no se extinguen, pero tampoco llegan a nacer y a ascender a la mente. La mente surge para extinguirse, luego se transforma en recuerdo, y lo que se recuerda, aunque sea mucho, debe volver hacia arriba; la mente recibe sus causas. La raíz del nacimiento del hombre sigue a la mujer; de los humores inmundos de hombre y mujer recibe [el hombre] su cuerpo. Crece y mal conoce lo que es adecuado, queda bajo el dominio de los cinco principios pasivos, las seis inhibiciones y los doce [agentes de] decadencia. Entonces, hay vejez, enfermedad, muerte, duelo y dolor. El nacimiento y la muerte se hacen ignorancia, el hombre sabio (*huìrén* 慧人) debe cortarlos. Las seis inhibiciones decimos que son tierra, agua, fuego, viento, vacío, conciencia. Los doce [factores de] decadencia son forma, voz, olor, sabor, lo menudo y sutil, recuerdo y deseo; en lo interno [de cada uno] están los ladrones.⁵³

[18] La vida humana tiene tres causas: la primera es la reunión, la segunda la unión, la tercera, corazón, mente y conciencia. El dolor,

53 Como refiere Zacchetti, "Inventing a New Idiom", 201, nota 17, la caracterización de las facultades de los sentidos como "ladrones" tiene una larga trayectoria dentro del discurso budista.

el pensamiento, nacimiento y muerte, conciencia, son las cinco reuniones. Todo lo que se ame y desee es unión. Lo de arriba es, arriba, corazón (sic), en el medio mente, detrás conciencia. El hombre al comienzo se encarna en el vientre de su madre como el polluelo en la yema del huevo. Pasados treinta y siete días, tiene entonces cabeza, rostro, manos y pies completos, y sin haber nacido, pasados cuatro días baja. Cuando el hombre está en el vientre de su madre, la amargura es indecible. Cuando el hombre está en el vientre de su madre, el sol de la vida es pleno y el sol de la conciencia es grande, [pero] el cuerpo envejece rápidamente por espacio de medio año y el cuerpo encuentra la extinción de la conciencia. Obtener un cuerpo es una fortuna y una pena. ¿Por qué razón? Obtener un cuerpo humano es una fortuna, pero el estar sujeto a hambre, sed, frío, calor, lascivia y envidia es una pena.

[19] Que el hombre tenga hijos tiene cinco causas: el primero es la aspiración original (*běnyuán* 本願= *praṇidhāna*), el segundo la misma tarea (*yè* 業), el tercero el conocer los ritos (*xiǎo lǐ* 曉禮), el cuarto aceptar las deudas, el quinto pagar las deudas. ¿Qué es la aspiración? Decimos que es cuando en una vida pasada alguien vio a un niño hermoso, y deseándolo dijo: “que mi hijo sea así”. La misma tarea decimos que es tener el mismo cálculo para obtener provecho mutuo. Conocer los ritos, decimos que es respeto y amor mutuos. Aceptar las deudas decimos que es que padre y madre provean los medios para vivir, y el hijo los derroche. Pagar las deudas decimos que es que el hijo provea los medios para vivir para pagar a padre y madre, esto es pagar la deuda.

[20] Los niños nacen por tres causas: la primera, porque padre y madre le deben dinero al niño en una vida pasada; la segunda porque el niño les debe dinero a padre y madre en una vida pasada; la tercera, un enemigo (*yuànjiā* 怨家) se hace niño. Si padre y madre pasan amarguras con tal de procurar dinero y luego mueren, y el hijo logra usar [ese dinero], esto es que padre y madre le debían dinero al niño en una vida pasada. Si el hijo con su trabajo se procura dinero y luego muere, y padre y madre logran usar [ese dinero], esto es que el niño debía dinero a padre y madre en una vida pasada. A veces sucede que el niño nace y vive cien días o mil días, y padre y madre

se duelen, turban y afligen: esta es la marca de un enemigo que ha buscado nacer [para vengarse].

[21] Los niños que nacen tienen tres niveles: el primero son los niños afortunados; el segundo, los niños verdaderos; el tercero, los niños no verdaderos. ¿De qué tipo es un niño afortunado? Decimos que es uno cuyos padres perseveran en las restricciones, soportan humillaciones, avanzan vigorosamente en la marcha por el camino. Si es lo mismo el niño, es un niño afortunado. Con respecto al niño verdadero, su padre y madre no creen en el camino, solo el niño venera la enseñanza del camino. Padre y madre siguen la tarea del camino, siguen la conducta de la ley (*fǎ* 法), pero el niño solo bebe alcohol y hace maldades, es alguien que los demás no quieren ver, este es un niño no verdadero.

[22] Los hijos nacen de padre y madre. Los hay de la misma mente, son de la misma [retribución de sus] acciones, y del mismo recuerdo. Todos los que son longevos, ricos y hermosos, estos son los de la misma [retribución de sus] acciones. Los codiciosos e iracundos son los de la misma mente. [Por] la [retribución de la] acción original en el padre mucho se parecerá al padre; [por la retribución de] la acción original en la madre mucho se parecerá a la madre; las [retribuciones de] diferentes acciones no se parecen entre sí. El hombre al nacer renace en la tierra sin saber nada, y entonces se deleita en su madre a causa de la conciencia de la mente.

[23] Cuando el hombre viene a renacer tiene causas. El cuerpo puede entrar y salir del espacio de la inexistencia, y al cabo de siete días su cuerpo se corrompe. También están tierra, agua, fuego, viento y vacío, pero son sutiles y difíciles de ver. La conciencia del hombre, sea viejo o joven, ha olvidado mucho; las vueltas de la conciencia rápidamente se dirigen al último lugar donde se renació. ¿Por qué no se conoce anticipadamente el lugar donde renacerá? Porque no se ha llegado aún a la fruición (*yòng wèi dào* 用未到). Diferentes personas renacen allí de donde diferentes personas vienen, diferentes personas llegan a donde diferentes personas ya están, diferentes personas se duelen de allí donde diferentes personas moran, por cuenta del curso de sus venidas por mucho tiempo y mucha distancia.

[24] Si no se aprende que el cuerpo tiene tres dolores, la mente entonces sufre esos mismos dolores. El dolor corporal decimos que es [el que producen] cuchillos, varas, tejas, piedras, coces, pisoteos; el segundo es la enfermedad; el tercero es la muerte. Del dolor mental, el primero es la angustia por saber de padre y madre, hermanos mayores y menores, mujer e hijos; el segundo son los enemigos de la riqueza y la fortuna; ¿Por qué es tal el dolor? Decimos que es dolor porque los cinco principios pasivos no armonizan. ¿Y por qué es tal el principio pasivo de muerte? A causa de su ardiente corrupción es muerte. Todos los padecimientos los crea la mente; el cuerpo no los conoce, y por esto no postula “esto es un padecimiento”. ¿Y el cuerpo por qué padece? Porque las cuatro causas no son iguales. ¿Por qué hay angustia? Porque no todo es como lo deseamos. ¿Por qué [la vida humana] es inestable? Por el paso de enfermedades y padecimientos. ¿Por qué es urgente? Porque su corrupción es inminente ¿Por qué es frágil? A causa de la vejez y los venenos del cuerpo ¿Por qué [está sujeta a] vejez y muerte? Por la corrupción ¿Por qué es impermanente? Porque no depende de sí misma (*zìzài* 自在) ¿Por qué es amarga? Porque es urgente ¿Por qué es vacía? Porque está sujeta a control [externo] ¿Qué es decir “yo actúo”? Es decir que no hay cuerpo, que no se puede dejar la amargura, que no se llega a recibir la amargura. Estos son los diez elementos.

[25] Lo que los hombres desean tiene tres elementos: los deseos que los hombres aman y siempre desean obtener: el primero vigor, el segundo estabilidad y el tercero larga vida. De la misma manera hay tres enemigos: el primero es la vejez, enemiga del vigor; el segundo es la enfermedad, enemiga de la estabilidad; el tercero, la muerte del cuerpo. De la misma manera hay tres salvaciones: la primera es rendir pleitesía (*guī mìng* 歸命) al Buda, la segunda rendir pleitesía a la ley, la tercera es rendir pleitesía a la comunidad de los monjes (*bǐ qiū sēng* 比丘僧).⁵⁴

54 Estas son las “tres joyas” (sánscrito *triratna*) del budismo, y el acto de ir a ellas “por refugio” (Śaraṇam gam-) es considerado como una profesión de fe.

[26] Hay cuatro elementos temibles: el primero nacer, el segundo envejecer, el tercero enfermar, el cuarto morir.

[27] El rubor de la cara tiene cuatro causas: la primera, acercarse al fuego; la segunda, beber alcohol; la tercera, el terror; la cuarta, pensar con ira; la quinta, mucha vergüenza.

[28] El cabello cano tiene cuatro causas: la primera es el fuego; la segunda, muchos pesares; la tercera, muchas enfermedades; la cuarta, encanecimiento prematuro.

[29] La demacración tiene cuatro causas: la primera es comer poco; la segunda, la vejez; la tercera, la enfermedad; la cuarta, la muerte. Estos cuatro elementos son ineludibles, y no se pueden apartar ni se pueden revertir.

[30] Hay cuatro elementos intolerables: el primero es el hambre; el segundo, la sed; el tercero, el frío; el cuarto el calor.

[31] Además, el cuerpo tiene cuatro elementos [de llenura]: el primero es suficiencia; el segundo, satisfacción; el tercero, llenura; el cuarto, ausencia de irritación.

[32] El cuerpo tiene cuatro dolores: el primero es el dolor al nacer; el segundo, el dolor al envejecer; el tercero, el dolor al enfermar, y el cuarto, el dolor al morir.

[33] Los varios sabores son de ocho tipos: el primero, amargo; el segundo, astringente; el tercero, acre; el cuarto, salado; el quinto, insípido; el sexto, agrio y el octavo, el sabor indiscernible (*bùliǎoliǎo wèi* 不了了味). Lo amargo aumenta el frío y el calor; lo astringente aumenta aún más el viento y remueve el frío; lo acre remueve el agua; lo agrio remueve el aire y ciega los ojos humanos.

[34] Al comer hay tres causas que penetran la médula ósea y las venas sanguíneas: la primera es la grasa, la segunda es el veneno, la tercera, el alcohol. Estas tres imbuyen todo el cuerpo; no hay lugar donde no lleguen. Todo lo que se beba y coma contiene grasa, pero varía en espesura y cantidad.

[35] Los seres humanos tienen cuatro castas: la primera, la casta de los ciudadanos influyentes (*zhǎngzhě* 長者); la segunda, la casta de los que conocen la ciencia del gobierno (*dàoshù* 道術); la tercera, la casta de los sacerdotes chamánicos (*shīwū* 師巫); la cuarta, la casta de los labriegos (*tiānjiā* 田家).

[36] Los seres vivos tienen cuatro razas: primera, los nacidos de vientre; segunda, los nacidos de calor y frío; la tercera, los nacidos por transformación; la cuarta, los nacidos de huevo. Entre los nacidos de vientre decimos que están los humanos y los animales; entre los nacidos del calor y el frío decimos que están los insectos, las polillas, los gusanos de seda y los piojos; entre los que nacen por transformación decimos que están los [habitantes de los] cielos y los infiernos; entre los nacidos de huevos están los pájaros que vuelan, peces, y tortugas.

[37] La cabeza humana tiene cuarenta y cinco huesos; arriba de la cintura hay cincuenta y un huesos, los cuatro miembros tienen ciento cuatro huesos, en total doscientos huesos. El cuerpo humano tiene setenta venas, novecientos noventa mil poros. Todo esto debe ser visto desde ver el conocimiento discriminativo.

[38] Una cierta persona iluminada (*ālúóhàn* 阿羅漢 = *gāndhārī arahaṃta*), viendo penetrantemente con ojo divino, vio que las mujeres que renacían en el infierno eran muchas. Le preguntó entonces al Buda: “¿Por qué?” El Buda dijo: “Es a causa de cuatro causas: La primera es que desean alhajas, cosas preciosas, ropa y lencería, quieren tener mucho; la segunda es su envidia mutua; la tercera es su locuacidad; la cuarta son sus carantoñas y lascivia”. Por esta razón renacen tantas mujeres en el infierno.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Para las fuentes clásicas chinas se ha usado la edición (escaneos y lectura óptica de caracteres) del “Chinese Text Project” (ctext.org), basado en la siguiente edición:

Zhāng Yuánjì 張元濟 ed. *Sìbù cóngkān* 《四部叢刊》. Shanghai: Shāngwù yìnshū guǎn, 1919-1922.

Fuentes secundarias

Boucher, Daniel. “The Pratītyasamutpādagāthā and Its Role in the Medieval Cult of the Relics”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (1991): 1-27.

Brough, John. “A Kharoṣṭhī Inscription from China”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24, (1961): 517-30.

- “Sakāya Niruttīyā: Cauld Kale Het”. En *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*, editado por Heinz Bechert, 35-42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Bucknell, Roderick. “Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the Paṭicca-Samuppāda Doctrine”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (1999): 311-342.

Buswell Jr, Robert E., Karl H. Potter, Noble Ross y Padmanabh Jaini. “The Development of Abhidharma Philosophy”. En *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol 7: Abhidharma Buddhism to 150 AD*, 73-119. Delhi; Motilal Banarsidass, 1996.

Forke, Alfred. *Lun-Heng: Philosophical Essays of Wang Ch’ung*. Leipzig: Harrassowitz, 1907.

Forte, Antonino. *The Hostage An Shigao and His Offspring : An Iranian Family in China*. Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi dell'Asia Orientale, 1996.

Huber, Édouard. *Açvaghōsa - Sûtrâlamkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumârajîva*. Paris: Ernest Leroux, 1908.

Howard, Angela F. "Catalogue Entry 44 -Seated Buddha in Meditation". En *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, editado por James Watt et al., 134. New York: Metropolitan Museum of Art, 2004.

Lüders, Heinrich. *Bruchstücke der Kalpanāmanditikā*. Leipzig: Deutsche morgenländische Gesellschaft, 1926.

Nattier, Jan. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*. Bibliotheca Philosophica et Philologica Buddhica, X. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008.

Obeyesekere, Gananath. *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Penny, Benjamin. "Liexian zhuan". En *The Encyclopedia of Taoism*, editado por Fabrizio Pregadio, 653-654. London: Routledge, 2008.

Schuessler, Axel. *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Sims-Williams, Nicholas. "Ancient Letters". En *Encyclopaedia Iranica* vol. 2, editado por Ehsan Yershater, 7-9. Costa-Mesa: Mazda Publishers, 1985.

Takakusu Junjirō 高楠 順次郎 y Watanabe Kaigyoku, eds., *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 vol. 25 (Tōkyō: Taishō issaikyō kankokai, 1924-1934), 53a1-55b2.

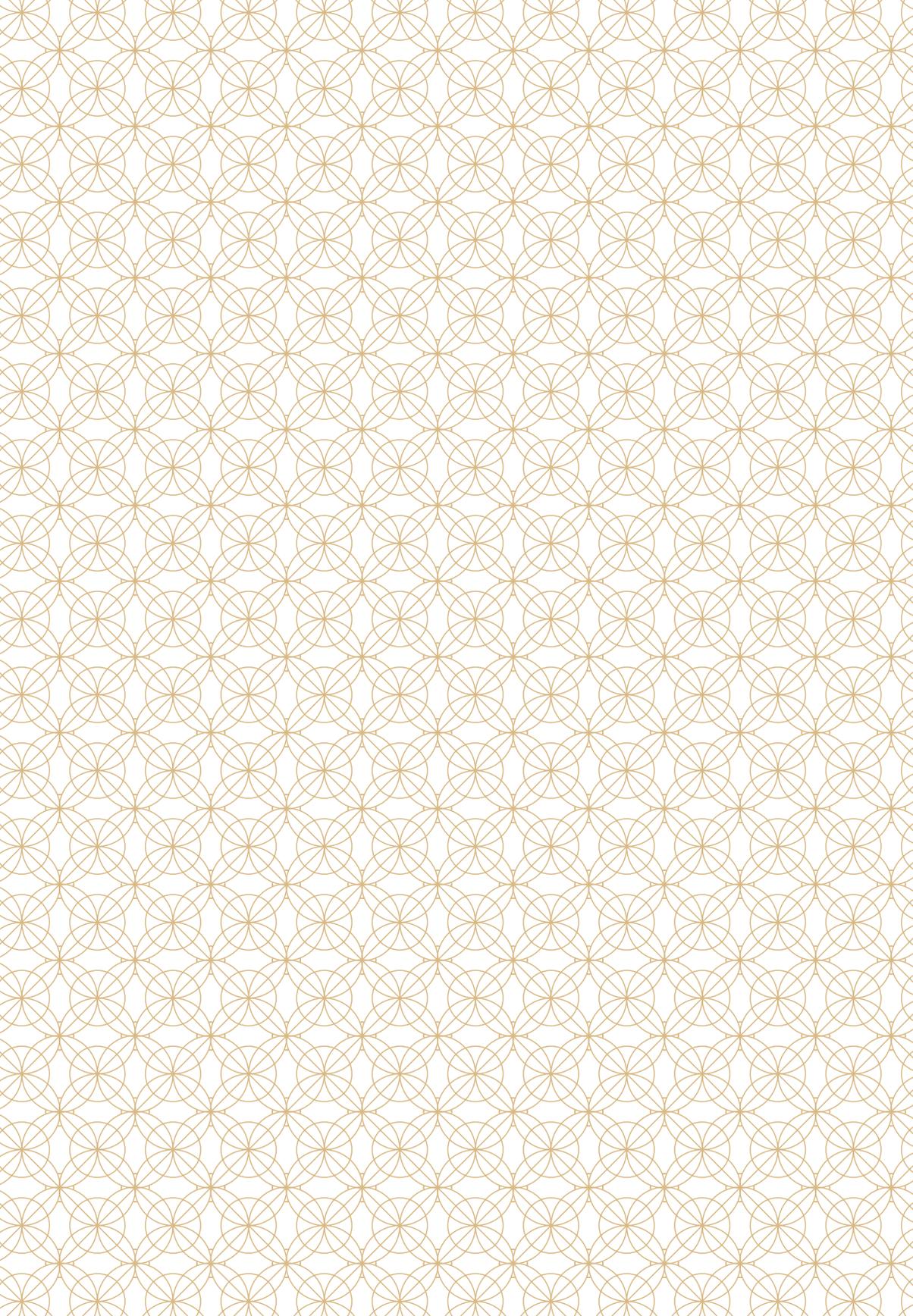
Willemen, Charles. “Kumārajīva’s” Explanatory Discourse” about Abhidharmic Literature”. *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, n.º 12 (2008): 156-110.

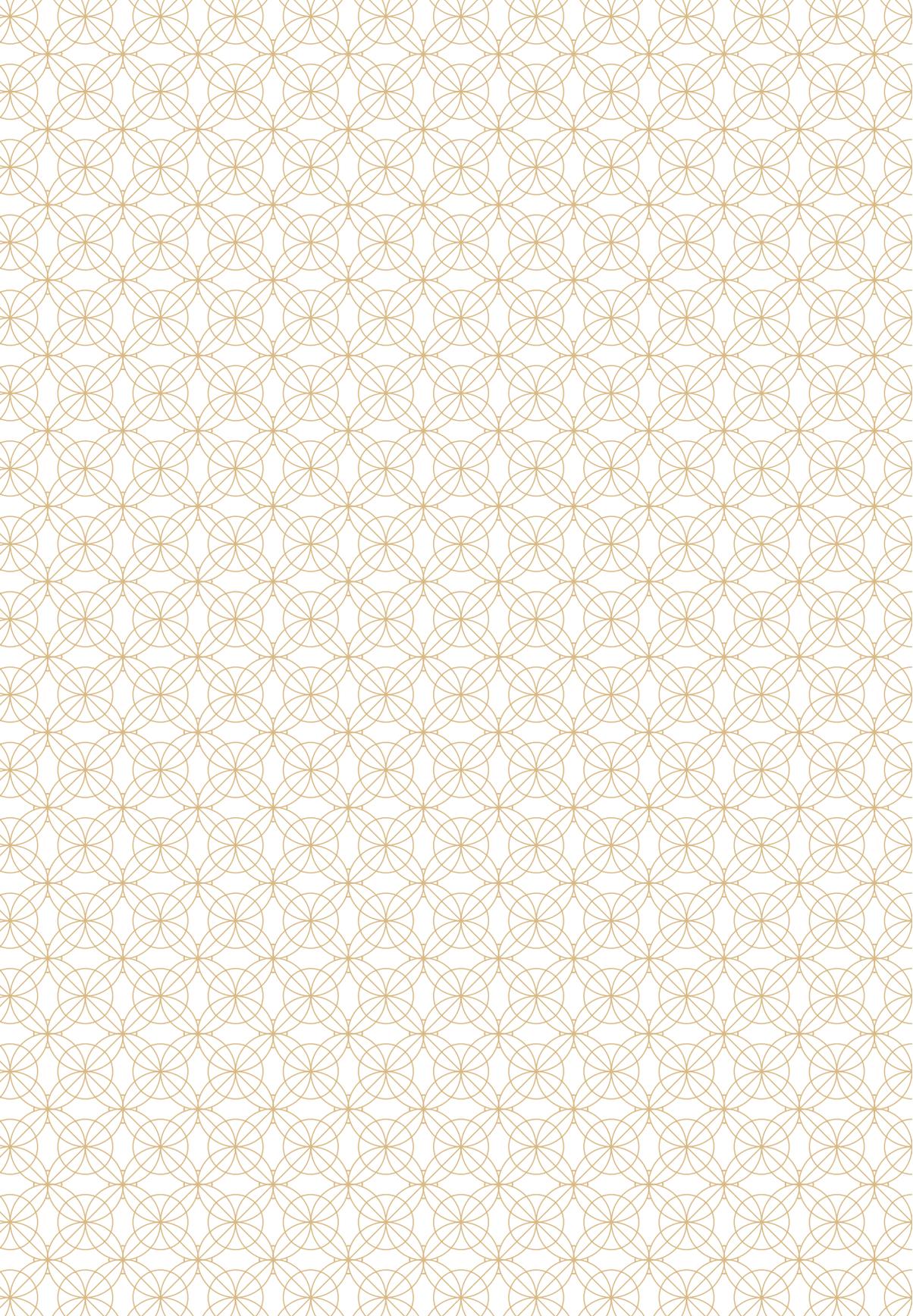
Zacchetti, Stefano. “Teaching Buddhism in Han China: A study of the *Ahan koujie shi'er yinyuan jing* T 1508 attributed to An Shigao”. *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 7, (2004): 197-224.

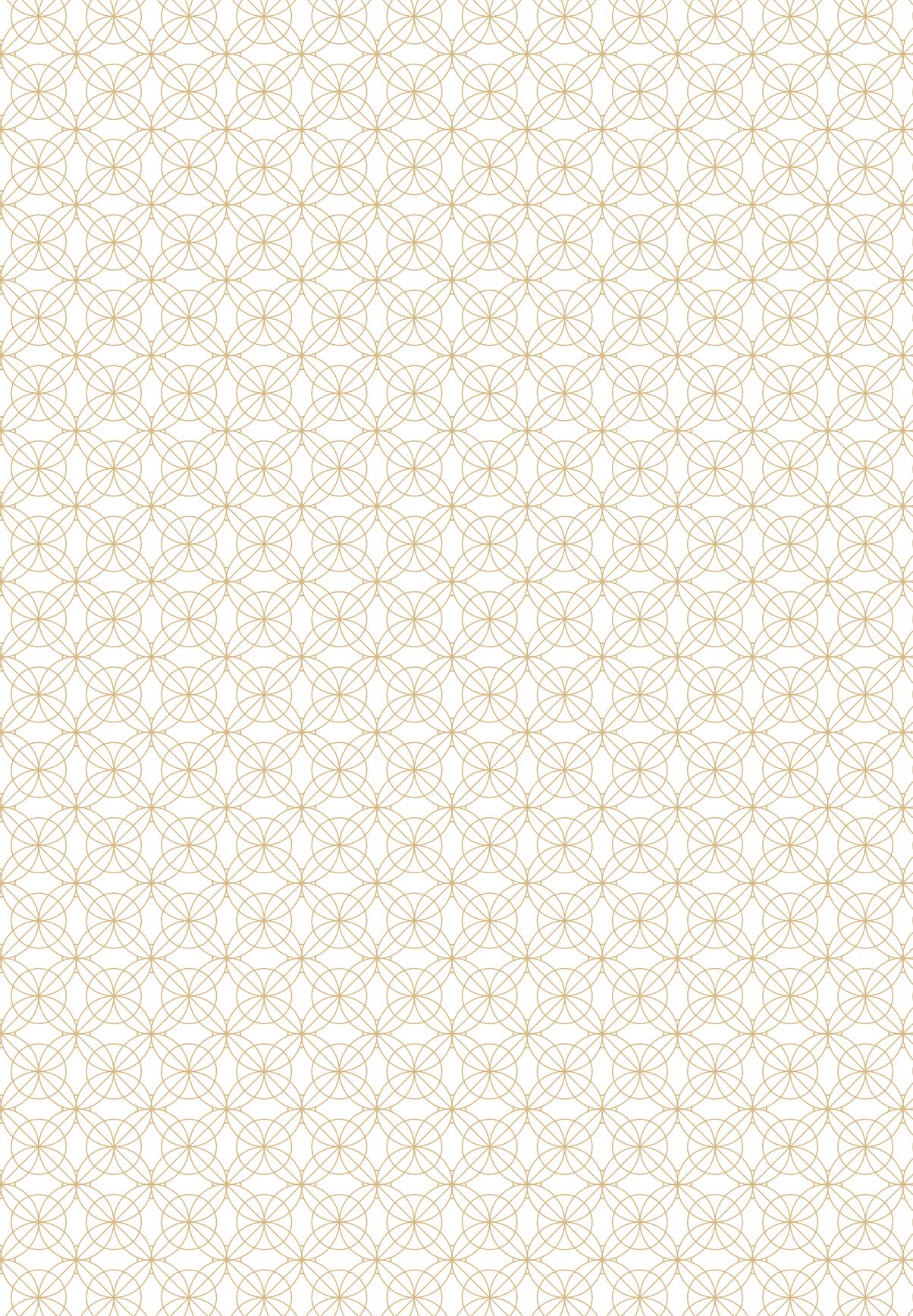
– “Inventing a New Idiom: Some Aspects of the Language of the Ying Chi Ru Jing 陰持入經 T 603 Translated by An Shigao”. *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 10, (2007): 395-416.

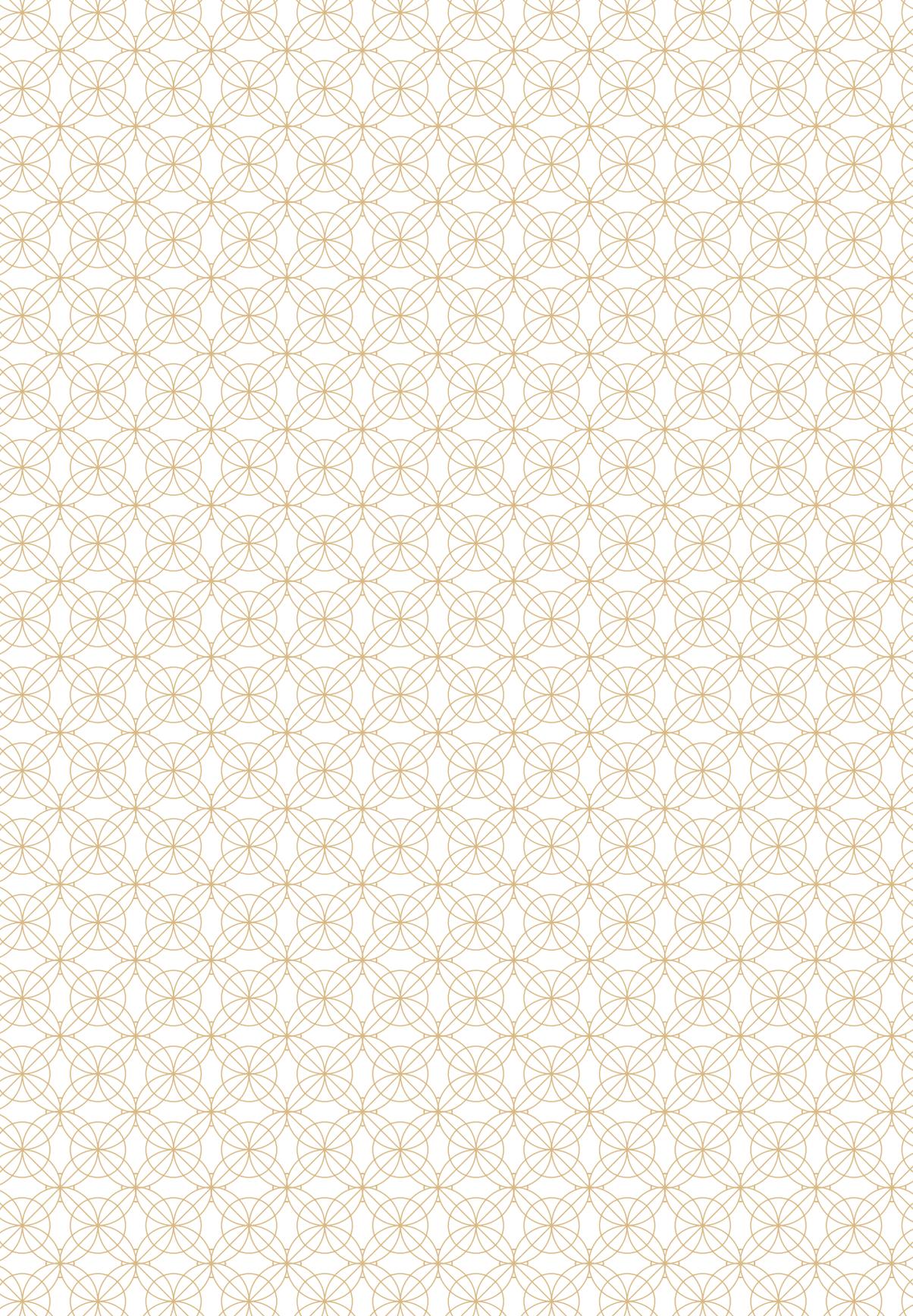
Zhāng Lèi 張磊. *Zhāng Lèi yīxué quánshū* 張磊張磊醫學全書. Zhèngzhōu: Hénán kěxué jìshù chūbānshè, 2017.

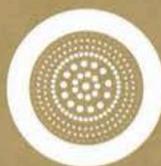
Zürcher, Erik. “Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations”. *Journal of Chinese Language Teachers Association* 12, (1977): 177-203.











RED ACADÉMICA LATINO
(E HISPANO) AMERICANISTA
SOBRE ESTUDIOS SINOLÓGICOS
拉美汉学研究学术网

La tradición filosófica china en un mundo cosmopolita y multicultural

Perspectivas y análisis

El estudio de la Filosofía china es reciente en el mundo hispanohablante. Aún ahora, hay pocos programas de estudio de la Filosofía que incluyen materias sobre la tradición filosófica china y todavía se discute si lo que produjo China es Filosofía o es “pensamiento” o sea reflexiones asistemáticas sobre diversos temas en vez de “sistemas” al estilo occidental.

Muchos intelectuales tanto españoles como latinoamericanos demostraron interés por “Oriente” aunque este, siguiendo la tradición europea, abarcara tanto el Sur de Asia como Asia Oriental, a veces envolviendo en el mismo manto la filosofía de la India y de China, el budismo y el daoísmo.

La tradición filosófica china en un mundo cosmopolita y multicultural: perspectivas y análisis es una obra compiladora de trabajos académicos en español sobre Sinología, especialmente centrados en cuestiones referentes a su tradición filosófica. Todo cuando se encuentra en esta publicación es una muestra del incipiente y renovado esfuerzo y compromiso por conocer y divulgar, desmitificar y comprender esta tradición, por encima de todo, humanística e intelectual.

Colección: Estudios sobre el Mundo Chino

Serie: Filosofía

UCR
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA



ESP Editorial Sede
del Pacífico

ISBN: 978-9930-9732-0-2



9789930973202