



VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA

FACULTAT DE FILOSOFIA
I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ

Programa de Doctorado «Razón, Lenguaje e Historia»
(Código 627 165 F)

LA EPISTEMOLOGÍA SUBJETIVA DEL DAOÍSMO PRIMITIVO

Tesis Doctoral presentada por

GABRIEL TEROL ROJO

Dirigida por los Profesores

Dr. D. JOSÉ GARCÍA ROCA

Dr. D. ANTONI PREVOSTI I MONCLÚS

Valencia, 2015

A Javier Terol Vidal e Isabel Terol Rojo,
porque desde los quince años
llevo aprendiendo a vivir sin ellos;
y a Isabel Rojo Lucendo,
porque sin su convicción y su sacrificio
jamás hubiera podido llegar hasta aquí.

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	13
1.1. Jalonando la subjetividad y el <i>Dào</i>	13
1.2. ¿Tao o <i>Dào</i> ? Sistemas de transcripción	16
1. GENEALOGÍA DEL DAOÍSMO	23
1.1. Origen y esencia del daoísmo	23
Totemismo y seres espirituales	26
Esoterismo y adivinación	33
La teoría <i>Yīn-Yáng</i> , los Cinco Elementos y la doctrina de la inmortalidad	37
1.2. Evolución y etapas del daoísmo	43
1.3. El daoísmo primitivo	48
Yángzǐ	48
Lǎozǐ	49
Zhuāngzǐ	55
Los libros del <i>Guānzǐ</i>	57
1.4. El canon daoísta	59
Introducción	59
Evolución e historia del canon daoísta	62
Actualidad del canon daoísta	80
2. LA EXPANSIÓN DEL DAOÍSMO EN ORIENTE Y SU ESTADO ACTUAL	83
2.1. El daoísmo en Corea	83
2.2. El daoísmo en Japón	89
2.3. El daoísmo en la China contemporánea	96

3. EL DAOÍSMO EN OCCIDENTE Y EL DESARROLLO DE LA SINOLOGÍA	99
3.1. Las fases de la difusión del daoísmo en Occidente	100
Las primeras traducciones	100
El daoísmo en Occidente en el marco del siglo XX	105
El tamizado japonés y la recepción estadounidense	108
3.2. El desarrollo de la sinología	113
<i>Los primeros contactos entre Occidente y China</i>	113
El Imperio romano y la China de los Hàn	113
El cristianismo nestoriano en China	115
Benjamín de Tudela y las juderías de Oriente	118
Marco Polo	122
Ibn Battuta	126
Otros viajes medievales a Mongolia y China	128
<i>Los misioneros de los siglos XVI y XVII</i>	137
Las rutas portuguesa y española a China	137
Martín de Rada	140
Juan González de Mendoza	143
Juan Cobo	145
Los jesuitas en China: Matteo Ricci y sus compañeros	148
Bento de Góis y la búsqueda de Catay	163
Athanasius Kircher	166
Las traducciones jesuitas al latín de los textos confucianos ...	172
Diego Fernández de Navarrete	177
El acceso a China desde Rusia: Nicolae Milescu	178
Matteo Ripa y el final de las misiones católicas en China ...	180
<i>La sinología en el siglo XVIII</i>	184
<i>La sinología rusa, francesa y británica en los siglos XIX y XX</i> ...	188
Nikita (Iakinf) Bichurin	188
Abel-Rémusat	189
Stanislas Julien	192
James Legge	195
Thomas Wade y Herbert Giles	199

Édouard Chavannes	204
Lionel Giles	207
Paul Pelliot	211
Marcel Granet	213
Vasilii Alekseev y Iulian Shchutskii	217
Henri Maspero	220
Arthur Waley	223
Joseph Needham	226
Angus C. Graham	228
Jacques Gernet	231
Jean-François Billeter	233
François Jullien	235
La polémica Billeter-Jullien sobre la alteridad de China	244
<i>La sinología alemana</i>	247
Andreas Müller	249
Christian Mentzel	251
Gottlieb Bayer	252
Julius Klaproth	253
Georg von der Gabelentz	257
Los inicios de las relaciones sino-alemanas	259
Ernst Faber	261
Richard Wilhelm	263
Otto Franke	265
La sinología alemana en el último medio siglo	267
<i>La sinología española contemporánea</i>	267
Marcela de Juan	269
Carmelo Elorduy	272
Iñaki Preciado	274
Los españoles de Taiwán	275
Panorama de la sinología española actual	276
3.3. Principales centros de investigación sinológica en Occidente	282
Italia	282
Francia	284

Rusia	288
Gran Bretaña	291
Holanda	292
Bélgica	294
Alemania	297
Estados Unidos	300
México	304
4. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO CHINO	
EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL	307
4.1. La visión de China en Europa del Renacimiento	
a la Ilustración	307
Los comienzos de la sinofilia entre los filósofos europeos:	
de Montaigne a los «libertinos» del siglo XVII	307
Gottfried Wilhelm Leibniz	313
La actitud de rechazo a la cultura china: Fénelon,	
Malebranche, Montesquieu y Rousseau	318
Christian Wolff	327
François Quesnay y los fisiócratas	335
Voltaire	340
David Hume	347
4.2. De Kant a Hegel	352
Immanuel Kant	352
Herder y el Romanticismo alemán	356
G. W. F. Hegel	367
4.3. El orientalismo de Arthur Schopenhauer	379
La formación sinológica de Schopenhauer	379
La crítica de Schopenhauer al kantismo	382
La metafísica orientalista de Schopenhauer	389
4.4. De Nietzsche a Heidegger	409
Friedrich Nietzsche	409
Karl Jaspers	413
Ernst Bloch	418

Martin Heidegger	420
5. LA REPERCUSIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DAOÍSTA	
EN ORIENTE	423
5.1. La influencia epistemológica de la cultura china	423
5.2. Budismo Zen y daoísmo	424
El Zen como manifestación cultural china: la controversia entre D. T. Suzuki y Hu Shih	424
La penetración del budismo en China y la mediación del daoísmo	426
La contribución del budismo indio al pensamiento chino	427
Conceptos comunes al budismo y al daoísmo	435
5.3. Zen y Chán	440
Origen y evolución histórica del budismo Chán	440
La llegada del budismo Chán a Japón: la fundación del Zen	443
5.4. Las formaciones culturales del Zen y sus influencias daoístas ...	448
La ceremonia del té	448
La representación de la naturaleza: el <i>karesansui</i> o arte de la jardinería	452
La papiroflexia (<i>origami</i>)	454
El dibujo a pincel (<i>suiboku</i>)	455
Las artes marciales	456
5.5. Algunos términos del Zen y su confrontación con las doctrinas del daoísmo primitivo	459
6. GENEALOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DAOÍSTA	469
6.1. El subjetivismo del daoísmo primitivo	469
El concepto de hombre	469
Yángzǐ	470
Lǎozǐ	477
Zhuāngzǐ	485
Nèiyè	490
Conclusiones	493

6.2. Algunos conceptos generales: realidad y <i>Dào</i>	496
La realidad	496
El <i>Dào</i>	501
6.3. La relación epistemológica con la realidad	506
Los sentidos y los deseos	506
Yángzǐ	522
Lǎozǐ	523
Zhuāngzǐ	532
Conclusiones	535
6.4. La mística daoísta	537
CONCLUSIONES	543
ENGLISH TRANSLATION OF THE CONCLUSIONS	549
APÉNDICE I: CRONOLOGÍA	555
APÉNDICE II: EL CANON DAOÍSTA	559
APÉNDICE III: TEXTO DEL <i>DÀODÉJĪNG</i>	597
APÉNDICE IV: <i>ZHUĀNGZĪ</i>, CAPÍTULOS INTERIORES	635
BIBLIOGRAFÍA	659

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis doctoral, adscrita al Programa de Doctorado «Razón, Lenguaje e Historia», y desarrollada inicialmente en paralelo con mis estudios de tercer ciclo en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, empezó a germinarse en 1998 durante mi primera estancia en China. Siendo imposible de expresar lo que sentí a la vuelta, este proyecto finaliza después de más de quince años en los que he tenido que compatibilizar esta investigación con otras actividades y, en tan dilatado período, son incontables los agradecimientos que debo expresar.

En primer lugar quiero mencionar a mis dos directores de investigación, sin los cuales nada de lo que aquí se desarrolla tendría la forma ni el contenido que presenta. Al profesor Antoni Prevosti i Monclús he de agradecerle haber tenido a bien aceptarme como doctorando a pesar de la distancia y las dificultades. Su erudición y su conocimiento de la filosofía china han sabido pautar y ordenar mi redacción y composición de la tesis. Y al profesor José García Roca he de expresarle mi reconocimiento por todo su apoyo, espíritu ilustrado y sapiencia. La filosofía española cuenta en él con un excepcional profesional cuyo oficio y rigor he podido ir aprendiendo en este tiempo, y sin duda guiarán mi posterior carrera filosófica. Gracias a su ayuda he podido estructurar mis ideas de una manera lógica y comprensible. Quedo en deuda con él por dedicar tanto esfuerzo y tiempo para la culminación de este trabajo.

También he de manifestar mi agradecimiento al profesorado de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia que me formó y me transmitió la inquietud filosófica; especialmente al profesor Sergio Sevilla por dirigir mi trabajo de investigación del DEA. Al Centro de Estudios Orientales de la Universidad de Alicante, que me acogió en los primeros años y potenció mis apetencias intelectuales, particularmente al profesor Bryn Moody por su esperanzador apoyo y a los profesores Begoña Ruiz y José

Ramón Álvarez Méndez-Trelles por su inspirada docencia de lengua y cultura china. A la Shanghai International Studies University, donde pude percibir la grandeza de un país. De entre sus especialistas, al profesor Lu Jingsheng por su recibimiento y asesoramiento y, muy especialmente, la profesora Liria Chen por su amistad inquebrantable. Del profesorado de la Universitat Oberta de Catalunya, a Manel Ollé, con quien pude compartir inquietudes e intereses filosóficos. De la Universidad de Granada, a la profesora Alicia Relinque, de quien pude recibir consejo y dirección a mi vuelta de China. Son también numerosas las personas del consorcio inter-universitario del programa de Altos Estudios Universitarios de Barcelona, de Casa Asia, de la Fundación General de la Universidad de León y de la Universidad de Alcalá de Henares a las que estoy agradecido.

Un agradecimiento muy entrañable es el que tengo para con mis progenitores y demás miembros de mi familia, de quienes pude aprender la importancia del esfuerzo y de la responsabilidad. Haber sufrido con ellos una vida llena de dificultades ha sido una bendición para desarrollar la humildad y los valores del trabajo y el compromiso. De entre todos ellos, el apoyo de mi madre ha sido inagotable; y su amor y comprensión, un activo y trascendental nutriente.

A S. Wang le agradezco el enseñarme toda la belleza y sabiduría que guarda el sacrificio y el esfuerzo. Estoy en deuda por su amistad y confianza con Paco Lucendo. Y, muy en especial, con José y Francisco Íñiguez, compañeros de experiencias chinas y hermanos desde mis inicios en Shanghai, con quienes aprendí a amar a China y a descubrirla como un niño en cada viaje de vuelta.

No puedo dejar de mencionar a Carmen Payá: sin su aliento y confianza no hubiera podido resistir la tentación de abandonar un proyecto tan costoso y comprometido.

Con todos tengo una enorme gratitud. El posible valor de este trabajo es, sin duda, una pequeña parte de todo cuanto he tenido el privilegio de aprender con ellos.

INTRODUCCIÓN

1.1. JALONANDO LA SUBJETIVIDAD Y EL DÀO

El objetivo de la presente tesis doctoral es aportar un estudio en torno al pensamiento filosófico chino sobre el *Dào* que prescindiera de una perspectiva dogmática y religiosa y ofreciera una lectura teórica centrada en sus componentes epistemológicos y metafísicos. Pretendemos ofrecer una ruta guiada y apostillada a propósito de una de las más antiguas doctrinas filosóficas de la humanidad y de menor presencia académica en nuestra lengua, que vaya marcando los jalones de su desarrollo histórico y de su expansión geográfica. No se trata tanto de plantear nuevas lecturas de un pensamiento arcaico como de mostrar que no existe una alteridad excluyente que imposibilite, por un lado, un tratamiento riguroso de esta doctrina y, por otro, destacar su sistematicidad para reconocer su inexcusable estudio en el contexto de la filosofía, tanto oriental como universal.

Nos proponemos mostrar la presencia en el daoísmo de una doctrina filosófica que se puede leer epistemológica, antropológica y sociológicamente. Ello ha sido posibilitado, en gran parte, por la relativamente reciente edición, filológicamente rigurosa, de sus fuentes textuales. Hasta ahora, la ausencia de una hermenéutica adecuada había dificultado el análisis filosófico de su epistemología y de su temática existencial que, como defenderemos, constituyen sus señas de identidad frente a otras doctrinas similares. El daoísmo es una filosofía existencial con una epistemología subjetiva basada en una particular relación entre el hombre y el todo, entre el sujeto y el objeto. Un objetivo fundamental de nuestro estudio es subrayar la peculiar forma daoísta de plantear esa relación. Nuestra posición es la de identificar al daoísmo como una religión universal de orientación mística, en la que esta última característica determina su naturaleza filosófica, superando la discu-

sión académica de constructivismo *versus* esencialismo con una nueva perspectiva: la de la subjetividad epistemológica.

Frente a los argumentos más generales que defienden la consideración de que el daoísmo no puede ser una filosofía¹ —a saber: la ausencia de un sistema lógico de corte aristotélico, de una auténtica gramática de corte occidental, de un término expresivo de la noción de filosofía o de filosofar, y de principios filosóficos análogos a los establecidos en la filosofía occidental desde los tiempos de los presocráticos— y frente a aquellos otros argumentos que justifican la posición contraria² —la existencia de características comunes a otras doctrinas filosóficas, como son la no consideración de la razón como el fundamento del filosofar, un predominante contenido ético y humanista, y la integración del hombre como un elemento más de la Naturaleza—, la presente investigación se hace eco de ambas posiciones y reconoce la certeza descriptiva de una y otra. Con todo, plantea la superación de estos dilemas con un criterio que reconozca objetivamente las diferencias, y no pretenda ni occidentalizar el filosofar chino, ni orientalizar el europeo.

Partiremos en el primer capítulo de una genealogía del daoísmo, señalando sus orígenes y su posterior evolución, centrándonos luego en la etapa del llamado daoísmo primitivo, que es el que exhibe sus mayores elementos filosóficos, frente a otros momentos en los que prevalece un daoísmo más popular y más vinculado a lo religioso e incluso a lo supersticioso. Es desde ese período germinal de la filosofía del *Dào* desde el que éste proyecta sus principales características filosóficas que lo dotarán de un interés exportable a otros ámbitos de pensamiento, incluido el occidental. Defenderemos la tesis de que el daoísmo primitivo contiene una teoría del conocimiento que calificamos de subjetiva, por la posición cognitiva que asigna al hombre, dada la imposibilidad en la que éste se encuentra de tener experiencias puras. Consideraremos esa epistemología daoísta como el mayor valor filosófico del daoísmo, puesto que pone en diálogo el binomio más definidor

¹ Cf. Antonio PREVOSTI I MONCLÚS (coord.), *Pensamiento y religión en Asia Oriental* (Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2005), pp. 16 y ss.

² Iñaki PRECIADO, «Introducción» a su edición castellana de *Zhuang zi* (2ª ed., Barcelona: Kairós, 2001), p. 8.

del quehacer filosófico: el hombre y su entorno. En la última sección del capítulo (con el complemento de lo que recogemos en el Apéndice II) nos ocuparemos del abundantísimo material textual llegado hasta nosotros, y que compone el llamado «canon daoísta». De él prestaremos especial atención a las obras de mayor contenido filosófico.

En el segundo capítulo nos ocuparemos de la expansión del daoísmo en Oriente, particularmente en Corea y en Japón, tratando además brevemente de su situación en la China contemporánea.

Al examinar la cuestión de la difusión del daoísmo en Occidente, tanto en el contexto de la sinología occidental, como en el de la filosofía, nos encontramos con la sorpresa de hallar, en la amplia bibliografía a la que hemos tenido acceso, numerosas y valiosas monografías sobre períodos o autores particulares, pero ninguna visión de conjunto suficientemente pormenorizada sobre la difusión en Occidente de la filosofía china en general, y del daoísmo en particular. Eso nos impulsó a elaborar, como complemento interno a nuestra tesis doctoral, una historia del desarrollo de la sinología europea (que presentamos en el capítulo tercero) y de la recepción positiva (o el rechazo) del pensamiento chino en algunos representantes destacados de la moderna filosofía occidental, de lo cual tratamos en el capítulo cuarto. Dedicamos una sección especial de este capítulo al orientalismo de Schopenhauer y a las concordancias entre su filosofía de la voluntad y el daoísmo.

En el capítulo quinto retornamos a Oriente para examinar la repercusión de la subjetividad daoísta en la elaboración y características del budismo japonés Zen que, a través de su derivación del budismo chino Chán, incorpora claros elementos daoístas.

En el último capítulo de nuestra tesis volvemos a centrarnos con más detalle en la consideración de la subjetividad daoísta, ahondando en el concepto que del hombre tiene el daoísmo primitivo y en la relación epistemológica que establece entre él y la realidad, concluyendo con unas consideraciones sobre la vinculación entre la subjetividad gnoseológica del daoísmo y su componente místico.

Tras las conclusiones de nuestro trabajo, incluimos, además del Apéndice II que hemos mencionado, otros tres apéndices con una cronología y el texto chino de las dos obras capitales del daoísmo primitivo, de las que hemos extraído la mayor parte de las citas referentes a esta doctrina.

La bibliografía que cierra nuestra tesis doctoral no incluye la totalidad de las referencias bibliográficas que hemos hecho en el curso de la misma (particularmente las muy numerosas del capítulo tercero), sino sólo aquellas obras en las que hemos ido apoyando cada sección de nuestro trabajo, o nos han servido de material de referencia, o que citamos como medio de ampliación de algunos aspectos concretos que hemos tratado más sucintamente.

1.2. ¿TAO O DÀO? SISTEMAS DE TRANSCRIPCIÓN

La necesidad de diseñar sistemas de *romanización* que permitieran representar mediante el alfabeto latino, frecuentemente con el añadido de signos diacríticos, la pronunciación más exacta posible de lenguas con sistemas de escritura no basados en el alfabeto latino, ha dado lugar históricamente a diversas tentativas en el caso de cada una de esas lenguas, tentativas que se incrementaron en el siglo XIX con el auge de los estudios orientalistas. En muchos casos, ya en la primera mitad del siglo XX las respectivas comunidades de filólogos llegaron a un consenso sobre cuál de los sistemas diseñados para una lengua en particular resultaba más conveniente, y en la actualidad hebraístas, arabistas, egiptólogos, acadiólogos o sanscritistas cuentan con un sistema de transliteración de la lengua objeto de su estudio aceptado de forma prácticamente universal, aunque a veces pueda ofrecer pequeñas variantes que responden a tradiciones de escuela, o nacionales, pero que son mutuamente reconocibles.

No es este el caso de la transcripción del chino, en la que aún perduran distintos sistemas notablemente diferentes unos de otros, no siendo siempre fácil reconocer para quien está habituado a uno de ellos qué palabras se transcriben mediante otro de los sistemas alternativos. La cuestión merece que hagamos un poco de historia.

Los primeros que se encontraron con la necesidad de representar mediante el alfabeto latino, en sus escritos dirigidos a receptores europeos, nombres propios de persona o de lugar, o bien nombres comunes de objetos o conceptos, fueron (dejando a un lado a los ocasionales viajeros que los precedieron) los misioneros europeos llegados a China a finales del siglo XVI, y particularmente los que primero elaboraron vocabularios o diccionarios de la lengua china con los caracteres de su escritura fonetizados y traducidos a otro idioma, ya fuera el latín, el portugués, el castellano o alguna otra lengua europea. Se trató, en cualquier caso, de intentos individuales y poco sistemáticos que por lo general tuvieron un alcance muy limitado, por lo que durante mucho tiempo reinó una cierta anarquía en las transliteraciones del chino, con la complicación adicional de que a veces esos diccionarios recogían las formas lingüísticas del mandarín (en una u otra de sus variantes), y otras veces las de alguna otra variedad del chino hablado.

La situación comenzó a cambiar en la segunda mitad del siglo XIX, cuando ciertos autores británicos consiguieron, al utilizarlos en obras de gran difusión, popularizar sus respectivos sistemas de transcripción.³ En primer lugar hay que mencionar el del misionero y sinólogo escocés James Legge (1815-1897), primer profesor de lengua china en Oxford (1876), que lo utilizó en su extenso conjunto de traducciones de los libros clásicos del canon confuciano y de los dos principales textos del daoísmo. La inclusión de estos volúmenes en la popular serie de los *Sacred Books of the East* dirigida por Max Müller hizo que durante un tiempo el sistema de Legge gozara de gran difusión, y no sólo en los países anglosajones.

Hacia los mismos años en que Legge establecía su sistema, el diplomático y sinólogo inglés Thomas Wade (1818-1895), que sería el primer profesor de lengua china en Cambridge (1888), introducía el suyo en el primer libro de texto inglés para la enseñanza del chino (1867). Este sistema de Wade fue perfeccionado en algunos detalles por su sucesor en Cambridge,

³ También la sinología rusa, muy potente, como en su lugar oportuno veremos, en esa misma época, tuvo necesidad de crear un sistema de *civilización* del chino. En la actualidad continúa en vigor el *sistema Palladius*, así llamado por el nombre monástico del monje y sinólogo ruso Piotr Ivánovich Kafárov (1817-1878).

Herbert A. Giles (1845-1935) en su diccionario chino-inglés de 1892. Conocido como *sistema Wade-Giles*, ha sido el más habitual en Occidente a lo largo de la mayor parte del siglo XX,⁴ y continúa siendo en la actualidad uno de los dos sistemas alternativos para la transcripción de la lengua china.

La alternativa al sistema Wade-Giles no surgiría en Occidente, sino en la propia China, donde desde principios del siglo XX se habían ensayado diversos sistemas de transcripción, entre otros el llamado *sistema postal de romanización*, aplicado exclusivamente a los nombres de lugar, o el sistema de signos fonéticos no latinos llamado *Zhùyīn fúhào* (注音符号 / 注音符號).⁵ Tras esos diversos ensayos, finalmente acabaría imponiéndose el denominado *Hànyǔ pīnyīn fāng'àn* (汉语拼音方案 / 漢語拼音方案, «Sistema de escritura fonética de la lengua china»), o, de forma abreviada, *pīnyīn*, instaurado desde principios de 1958 como sistema oficial de transcripción fonética en la República Popular de China. Hay que señalar que, en todos estos sistemas, la lengua hablada que se transcribe es la denominada «lengua común oral», *Pǔtōnghuà* (普通话 / 普通話), el chino moderno en la variante de Pekín.

Si confrontamos los dos principales sistemas de transcripción fonética del chino utilizados en la actualidad, el sistema Wade-Giles y el *pīnyīn*,

⁴ No sin que tuviera que competir en el mundo francófono con el sistema de Séraphin Couvreur (1835-1919), misionero jesuita autor de un diccionario chino-francés (1902) y traductor al francés y al latín de diversas obras clásicas chinas, sistema que sería adoptado por la École française d'Extrême-Orient; o con el *sistema Lessing-Othmer* (creado por estos sinólogos alemanes en 1912) en el ámbito germanohablante. Hay que añadir también el uso transitorio en los Estados Unidos del llamado *sistema Yale*, creado en 1943 por el sinólogo de Yale George Kennedy para facilitar la comunicación de los soldados norteamericanos con sus aliados chinos en la Segunda Guerra Mundial; este sistema, más sencillo de interpretar para un anglohablante que el Wade-Giles como pronunciación figurada del chino, cayó en desuso después de la década de los años 70. En países sin una tradición sinológica propia consolidada, como el nuestro, el sistema Wade-Giles ha podido imperar sin competencia durante el pasado siglo.

⁵ También conocido como *Bōpōmōfō* (ㄅ ㄆ ㄇ ㄉ) por los cuatro primeros caracteres de este alfabeto fonético de 37 signos, introducido por el gobierno republicano de China en la segunda década del siglo pasado, principalmente como ayuda en las campañas de alfabetización popular.

podemos decir de ambos que son consistentes en sí mismos y básicamente equivalentes el uno al otro, tanto en su utilidad como en sus limitaciones, ya que ambos requieren el conocimiento previo de los valores fonéticos precisos que se representan con las letras o combinaciones de letras de cada sistema. Un hispanohablante desconocedor de la escritura y de la lengua china, no podrá leer el carácter 道. Pero, puesto tanto ante la transcripción Wade-Giles (*Tao*), como ante la *pīnyīn* (*Dào*), si las pronuncia como si esas transcripciones correspondieran a palabras castellanas, ni en uno ni en otro caso estaría reproduciendo los sonidos exactos del mandarín clásico o del chino moderno. Y lo mismo les ocurriría a los hablantes de otras muchas lenguas.

El sistema *pīnyīn* tiene, no obstante, ciertas ventajas frente al Wade-Giles. Por un lado, tiene muchos menos dígrafos que el otro sistema para representar los fonemas consonánticos chinos, y no usa los apóstrofes con la frecuencia con la que aparecen en éste. Pero más importante aún es el hecho de que representa mediante sencillos signos diacríticos los cuatro tonos básicos del chino. En el sistema Wade-Giles los tonos se representan mediante superíndices numéricos, pero esto sólo se hace en los diccionarios o gramáticas (donde 道 se transcribe Tao⁴). Aunque, por otra parte, esta ventaja del *pīnyīn* se pierde cuando, por carencias tipográficas, o por una simplificación divulgativa, se utiliza prescindiendo de los diacríticos tonales.

En realidad, la verdadera ventaja del *pīnyīn* radica en la rápida aceptación y difusión que a nivel mundial ha tenido en las últimas décadas. Bien es cierto que, durante algún tiempo, el hecho de que hubiera sido promovido por el gobierno de la República Popular China hizo que, por razones políticas, se produjera un fuerte rechazo a su uso en gran parte del mundo occidental, y que incluso se llegara a sospechar la existencia de afinidades políticas con el régimen chino por parte de quienes lo utilizaban. Pero tras la normalización de las relaciones diplomáticas entre China y los Estados Unidos en 1979, su uso, tanto en las publicaciones especializadas, como en las instituciones internacionales, ha ido en rápido aumento, y sería de desear que se alcanzara una generalización de su uso como la que al principio hemos señalado que ha tenido lugar en los ámbitos filológicos de otras lenguas que utilizan un sistema común de transcripción, aunque es comprensible

que, para quienes están habituados al sistema Wade-Giles o a cualquier otro sistema tradicional, el cambio no resulte fácil.⁶

De acuerdo con este criterio, hacemos uso en nuestro trabajo del *pīnyīn* en las transcripciones tanto de nombres propios personales o geográficos como de conceptos, e incluso usamos derivaciones castellanas hechas a partir del nuevo sistema de transcripción, como *daoísmo* en vez de *taoísmo*, tal como ya es bastante común hacerlo en las publicaciones en muchas lenguas europeas, e incluso, por afán de coherencia, también ponemos los diacríticos tonales (salvo posibles inadvertencias mecanográficas) en la transcripción de los nombres de las dinastías chinas, que habitualmente se escriben sin ellos. Y todo ello sin pretender adoptar ninguna posición radical ni actitud de rechazo frente a las formas tradicionales, sino sólo por aspirar a caminar en la dirección de esa deseable unificación.

En cualquier caso, todavía no hemos llegado a una situación de claro consenso en algunas cuestiones. Por ejemplo, al transcribir una lengua monosilábica como es el chino, ¿debemos escribir las sílabas separadamente, o agrupándolas? ¿Y si las agrupamos, con qué criterios? ¿Cómo hemos de transcribir 道德經? ¿*Dào dé jīng*, *Dàodé jīng* o *Dàodéjīng*? De las tres formas podemos encontrarlo transcrito en las publicaciones especializadas. En estos casos hemos creído conveniente adoptar una posición ecléctica y en cada caso particular seguir el uso que nos parece más extendido.

También es inevitable el eclecticismo en otros casos, como mantener las formas tradicionales de ciertos nombres que un uso centenario ya ha castellanizado por completo, como sucede con *Confucio*, *Mencio* o *Pekín*. También en esto seguimos el uso mayoritario actual a nivel internacional (aunque *Běijīng* o *Beijing* vaya ganando terreno poco a poco, sobre todo en el ámbito del periodismo).

Por último está la cuestión del uso de caracteres chinos tradicionales o simplificados. Nuestro criterio aquí ha sido, con objeto de brindar la mayor

⁶ Aunque ya hace algún tiempo que estamos acostumbrados, por ejemplo, a ver en los libros de historia el nombre *Máo Zédōng* (con o sin diacríticos), en vez del tradicional *Mao Tse-Tung* del sistema Wade-Giles.

información posible al lector, ofrecer generalmente, cuando hay diferencias en la escritura de un nombre, de un concepto o del título de una obra, su escritura de ambas formas, primero en caracteres simplificados y, tras una barra, en caracteres tradicionales.

CAPÍTULO 1

GENEALOGÍA DEL DAOÍSMO

1.1. ORIGEN Y ESENCIA DEL DAOÍSMO

La cultura china se ha consolidado a lo largo de su prolongada existencia sobre una realidad multinacional que potenciaba una pluralidad religiosa de forzosa convivencia en un entorno también plural. Confucianismo, budismo chino y daoísmo son los tres pilares de la cultura y la civilización chinas y los responsables principales del carácter identitario chino, que no podría entenderse sin esa convivencia. Una convivencia que no sólo se limitó a los círculos más selectos de dirigentes y a las instituciones políticas de las clases superiores, sino que también anidó entre la gente de los estratos sociales inferiores. De ahí la importancia de analizar, teniendo en cuenta este crisol, la manifestación religiosa de China más antigua de esas tres, e intentar evaluar su desarrollo y repercusión, a la vez que comprender sus propósitos.¹

¹ Aparte de los trabajos monográficos que citamos oportunamente en las notas a pie de página, para ciertos pormenores históricos, biográficos, geográficos, religiosos, culturales, etc., de este capítulo y del siguiente, hemos obtenido o contrastado la información a partir de las correspondientes entradas de las enciclopedias recogidas en la Bibliografía, especialmente las de Mircea ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 16 vols. (New York–London: MacMillan, 1987); Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2 vols. (Oxford–New York, 2008); Linsun CHENG (ed.), *Berkshire Encyclopedia of China*, 5 vols. (Great Barrington, Mass.: Berkshire, 2009); Brian CARR e Indira MAHALINGAM (eds.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (London–New York: Routledge, 1997), y Oliver LEAMAN (ed.), *Encyclopedia of Asian Philosophy* (London–New York: Routledge, 2001). Para hechos, fechas, personajes y otros datos de la historia de China, hemos recurrido, particularmente, a la monumental obra de Denis TWITCHETT y John K. FAIRBANK (eds.), *The Cambridge History of China*, 15 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978–2015) y a Michael LOEWE y Edward L. SHAUGHNESSY (eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Otros estudios históricos, generales o parciales, que consideramos de interés, son los de John King FAIRBANK y Merle GOLDMAN, *China: A New History*, 2nd

El daoísmo, tanto en su vertiente religiosa como en cuanto sabiduría popular, germinó y creció en su tierra natal china, y como religión organizada jugó un papel activo casi simultáneamente con el budismo, que, procedente de la India, alcanzó una influencia considerable más allá de los límites de su país de origen. Originándose en el período que abarca las dinastías Zhōu y Qín (del siglo XI al III a.n.e) en el sentimiento popular religioso de la adoración al Cielo y el culto al linaje, que eran frecuentes durante esta época, no sería hasta el período de la dinastía Hàn del Este (entre los años 25 y 220) cuando el daoísmo comenzó a existir como una religión organizada.

Inicialmente la religión daoísta era practicada principalmente por las clases más desfavorecidas de la población, y no será hasta su institucionalización, hacia el período de las dinastías del norte (años 386-581), cuando se ganará un espacio entre los dirigentes de los diversos estados coexistentes y entre las clases altas. Los seguidores pertenecientes a estas clases superiores tuvieron entonces la oportunidad de dilatar sus vidas de abundancia y lujo con la mejora de la salud que las prácticas dietéticas y ejercicios físicos del daoísmo primitivo promovía, y reorientar esas vidas de un modo sereno hacia la vida eterna.

Con el fin de consolidar un aspecto espiritual entre sus seguidores, el daoísmo predicó las virtudes de ciertas prácticas y defendió la importancia de su sistema vital, basado en una alimentación para la vida y no para la supervivencia, en el uso de la alquimia para potenciar este objetivo, en el correcto uso del arte de la alcoba —lo que constituye un importante referente para la historia de la sexualidad china—,² y en la relevancia de la prác-

ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006); Morris ROSSABI, *A History of China* (Chichester: Wiley Blackwell, 2014); Qizhi ZHANG, *An Introduction to Chinese History and Culture* (Berlin–Heidelberg: Springer, 2015); Chun-shu CHANG, *The Rise of the Chinese Empire*, 2 vols. (Ann Harbor: The University of Michigan Press, 2007); Russell MAETH, Flora BOTTON y John PAGE (eds.), *Dinastía Han, 206 a.C.-220 d.C.* México: El Colegio de México, 1984, y S. A. M. ADSHEAD, *T'ang China: The Rise of the East in World History* (Basingstoke, Hampshire–New York: Palgrave Macmillan, 2004).

² Sobre este tema puede verse R. H. VAN GULIK, *La vida sexual en la antigua china*, traducción de Rosario Blanco Facal (Barcelona: Siruela, 2000).

tica de la respiración, de acuerdo con ciertos ejercicios que mejoraban la posibilidad de conservar la armonía con la naturaleza.³

Ello justifica la popularidad que llegó a ganarse, especialmente esta «alquimia externa» daoísta,⁴ entre la aristocracia privilegiada de este período, y con ello el favor imperial, lo que la convertirá en religión nacional, alcanzando tanta relevancia social que las familias imperiales llegarán a declararse descendientes del mismísimo Lǎozǐ, primer nombre histórico del daoísmo filosófico.

Posteriormente, como se verá en el apartado correspondiente, esta situación de privilegio va a verse alterada, e incluso llegará el momento en que sus adeptos serán perseguidos, y sus prácticas y ritos, prohibidos. Los seguidores del daoísmo adquirieron entonces un estatus de misioneros perseguidos, y sobrevivieron mediante la organización de grupos privados y secretos, casi siempre sociedades de élite que fomentaron no pocas revueltas en la historia de China y que lucharon por mantener viva la esencia de un daoísmo que no se dejaba sociabilizar y que influyó profundamente en la política, la economía, la cultura, las artes, las ciencias naturales, la vida social, las relaciones entre las diversas nacionalidades y los movimientos del campesinado. En ese proceso, los seguidores del daoísmo convivieron con el confucianismo, dando lugar a un sincretismo externo que no dejó indiferente a ninguna de las dos religiones, pero siempre conservando inal-

³ Muy informativo respecto de las prácticas y recomendaciones para favorecer la longevidad —gimnásticas (*dǎoyǐn* 导引), de respiración (*tǔgùnàxīn* 吐故纳新), sexuales (*fángzhōng* 房中), de abstención de ingesta de determinados cereales (*quègǔ*, 却谷), aguas mágicas (*fúshuǐ* 符水), rechinar los dientes (*kòuchǐ* 叩齿) y apretar los puños (*wògù* 握固)—, así como para su correspondencia, histórica y textual, con la medicina china, resulta el artículo de Ute ENGELHARDT, «Longevity Techniques and Chinese Medicine», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 74-108.

⁴ Sobre la relevancia en el daoísmo de la alquimia externa e interna, y las principales escuelas y textos antiguos, véase Farzeen BALDRIAN-HUSEIN, «Neidan», en Fabrizio PRIGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (London: Routledge, 2008), pp. 762-766. La alquimia interna daoísta ha sido objeto también de la tesis doctoral de Luis RONCERO MAYOR. *La tradición esotérica taoísta: Los fundamentos de la alquimia interior taoísta y sus correspondencias en la alquimia medieval española*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

terado el espacio del daoísmo, que conservará su identidad y reconocimiento social dentro de la tradición clásica china.

Es por ello imprescindible evaluar los orígenes y las fuentes ideológicas del daoísmo inicial en sus manifestaciones religiosas, estableciendo así un hilo conductor que nos lleve a reconocer la comexión que éste tuvo con los cultos religiosos primitivos.

Totemismo y seres espirituales

Las religiones de la antigua China, incluyendo tanto las religiones espontáneas primitivas como las posteriores elaboraciones teológicas, pasaron por un largo período de desarrollo. En todos los momentos del proceso, desde el politeísmo de la sociedad primitiva y la adoración del dios supremo durante las tres dinastías de Xià (período que comprende los siglos XXI al XVIII a.n.e.), Shāng (del siglo XVIII al XI) y Zhōu (del siglo XI a.n.e. al siglo III d.n.e.), se fueron institucionalizando todas las prácticas religiosas —incluido el daoísmo durante la dinastía Hàn (206 a.n.e.–220 d.n.e.)—, consiguiendo así un enriquecimiento espiritual constante, pero obteniendo de esa manera resultados formales bastante diferentes de lo que se entiende como más propio del fenómeno de lo religioso.

La primera preocupación por el tiempo se remonta al período arcaico de formación de la tradición china, en la primera dinastía histórica, la dinastía de los Shāng (entre los siglos XI y VIII a.n.e.), y va a legitimarse íntimamente ligado al servicio del rigor ritual. Concebido al margen de la observación de los astros y de los ciclos de la naturaleza, el calendario llamado de «los troncos celestes y las ramas terrestres» (*Tiāngān dìzhī* 天干地支) se popularizó como un calendario sexagesimal que articulaba, sistemáticamente, series denarias y duodenarias,⁵ probablemente como resultado del sincre-

⁵ Los «diez troncos celestes» y las «doce ramas terrestres» en un ciclo de sesenta —días o años— dividido en seis décadas. Las doce «ramas terrestres» también se usaron para la división del día en doce partes (horas dobles). Estas dos secuencias numéricas de los «troncos celestes» y las «ramas terrestres» para llevar la cuenta del tiempo estaban ya en uso en

tismo de múltiples tradiciones rituales clánicas. En ese marco cada día cumplía un objetivo concreto y un papel específico en el ciclo ritual, además de ordenar las relaciones familiares jerarquizadas. Combinado con otros sistemas posteriores, pervive en la actualidad a nivel popular y se utiliza en el horóscopo chino, que combina el sistema de los doce animales y de los cinco elementos,⁶ y también es el sistema presente en los almanaques de uso generalizado, entre cuyas virtudes se encuentra el indicar el día y la hora adecuados para realizar cualquier acción cotidiana, desde cortarse el pelo hasta levantar un muro.

En la sociedad primitiva china, debido a la preocupación por la productividad, se solía adorar casi todo lo que estuviera directamente vinculado con la vida diaria del hombre, así como los fenómenos naturales estrechamente relacionados con los intereses de los seres humanos, y también ciertas pasiones pertenecientes al marco de la personalidad, como el valor, la ira o el miedo.

Podemos encontrar, pues, en aquella sociedad diversas prácticas vinculadas al culto de la naturaleza o de lo natural, al culto totémico, al culto de fantasmas y espíritus, y a las ciencias ocultas y la adivinación. Existen multitud de registros de las formas religiosas más tempranas en las miríadas de volúmenes de la literatura antigua sobre el país, pero sin duda el *Libro de*

la dinastía Shāng (1100-711 a.n.e.). La tradición las remontaba a los tiempos del legendario Emperador Amarillo (*Huángdì*, 皇帝), a mediados del tercer milenio a.n.e.

⁶ El sistema de los doce animales (rata, buey, tigre, conejo, dragón, serpiente, caballo, cabra, mono, gallo, perro y cerdo) del llamado «zodiaco chino» (*Shēngxiāo* 生肖) se ha venido a utilizar para determinar los doce tipos de personalidad humana, mientras que los cinco elementos (*Wúxíng* 五行), a saber: metal, madera, agua, fuego y tierra, fueron considerados en la antigüedad como los componentes básicos del universo físico. Sobre la astronomía calendárica y la astrología de la antigua China puede verse Joseph NEEDHAM (ed.), *Science and Civilization in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heaven and the Earth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959); HO Pen Yoke, *Chinese Mathematical Astrology* (London–New York: RoutledgeCurzon, 2003); David W. PANKENIER, *Astrology and Cosmology in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), y el capítulo «Astronomy», redactado por Xiaoyuan JIANG, en Yongxiang LU (ed.), *A History of Chinese Science and Technology*, vol. 1 (Heidelberg–New York, Springer, 2015), pp. 41-120.

los montes y de los mares (*Shānhǎi jīng* 山海经 / 山海經) es ejemplar a este respecto.⁷

En dichos textos clásicos se conservan descripciones relativamente detalladas de las actividades ceremoniales, así como los nombres de los tótems como el dragón, la serpiente, el caballo, el buey, el cerdo, la oveja, el pez, el lobo, el oso, el águila, la abeja, la nube y el relámpago, no siendo infrecuente la representación totémica polimórfica que combina varios de estos símbolos. La indefensión física y la general debilidad de la mayoría de asentamientos de los primeros pobladores motivaba no sólo el no atreverse a ofender a fuerzas que desconocían, sino también a procurarse el favor de todo el mundo natural, tanto de sus fenómenos físicos como de su fauna; unos, por la incapacidad de comprenderlos, otros, por la incapacidad de domesticarlos. En ese momento se conformaron los pilares de la identidad y la relación entre lo humano y lo no humano, distinguiendo entre lo favorable y lo desfavorable. A ambos se les deificó y se les veneró con la esperanza de obtener por ello alguna recompensa. Animales que constituían serias amenazas, como el tigre, el leopardo o la serpiente, serán representados como espíritus a los que ganarse para gozar de sus beneficios y evitar padecer sus acciones dañinas, en la generalizada creencia de considerar a todas las criaturas poseedoras de cierto rasgo divino. Rápidamente se jerarquizarían esas relaciones y cada uno de ellos adoptará un rol hacia lo humano y otro hacia lo no humano, creándose una familiaridad en la que algunos son utilizados como defensa frente a otros, como la creencia de pintar tigres en los umbrales de las casas para evitar la entrada de fantasmas.

Con todo ello se alimentó una relación de dependencia entre lo humano y lo sobrehumano característico de las sociedades primitivas, en la que la

⁷ Se trata de una voluminosa obra enciclopédica, compilada entre los siglos V y II a.n.e., que a la descripción geográfica del mundo conocido por los chinos de aquella época une referencias a las plantas, animales y poblaciones de cada lugar, así como importantes detalles sobre mitos y prácticas rituales. Diversos eruditos chinos no dudaron en catalogarla como una obra relacionada con el chamanismo, los rituales religiosos e incluso la brujería. En castellano existe una cuidada edición de esta obra: Yao NING y Gabriel GARCÍA-NOBLEJAS (eds.), *Libro de los montes y los mares (Shanhai Jing). Cosmografía y Mitología de la China antigua* (Madrid: Miraguano, 2000).

representación del animal ficticio, el dragón, adquirirá el valor más elevado, coronando esa jerarquización. Según el modelo que aparece en las inscripciones y grabados en bronce y barro del período antiguo, sabemos que este animal se representaba como una gran serpiente provista de garras. Considerado como símbolo del Cielo y la Tierra, el dragón pasó muy pronto a asociarse, por motivos evidentes, con la figura del emperador, llegando a extenderse la idea de que, al embriagarse, la figura humana del mandatario mudaba en dragón.⁸

En ese entorno también se extendió la práctica del culto al tótem, asociado a la idea de que la reproducción de los seres humanos se llevaba a cabo al introducirse en el cuerpo del componente femenino de la pareja algún tótem, pudiendo ser éste un animal, una planta o un objeto inerte. Esta idea fundamentó la creencia de situar a este tótem como primer antepasado del hombre, de tal manera que los miembros del clan se suponían herederos de ese primer representante y, por ello, también eran tomados por los creyentes como guardas personales, ofreciéndoles culto y ritos. Entre esos símbolos totémicos, diversas manifestaciones naturales, como el fuego, el agua y los pájaros, servían de vínculo entre sus seguidores y la naturaleza, y justificaba el sentimiento de dependencia y el respeto hacia ésta, dando además lugar a nuevas formas de interrelación entre ellos desde esa distinción entre lo humano y lo natural. También en esta vinculación ocupó un lugar importante el valor de las piedras, y por extensión de las montañas. Las piedras, por poseer una diversidad de formas que despertaba la imaginación del espectador, y las montañas, por su capacidad de recordar la insignificancia del hombre. Todavía las primeras son veneradas como divinidades entre algunas minorías de China, mientras que las segundas fueron consideradas por todo el país, y visitadas y ascendidas, como montañas sagradas, mucho antes de convertirse en referentes religiosos del daoísmo o del budismo, destacando las «Cinco Montañas», objeto también de peregrinaje imperial a lo

⁸ Idea asociada a la figura del primer emperador de la dinastía Hàn, Gāozǔ (高祖) (256?-195 a.n.e.), conocido también por su nombre personal Liú Bāng (刘邦/劉邦), que gobernó durante el corto período comprendido entre el 202 y el 195 a.n.e.

largo de los siglos: la montaña Sōng (嵩山), en la provincia de Hénán, en el centro de China; la montaña Héng (衡山), en la de Húnán, al sur; la montaña Héng (恒山/恆山), en la de Shānxī, al norte; la montaña Tàì (泰山), en la de Shāndōng, al este; y la montaña Huà (華山/华山), en la provincia de Shānxī, al oeste.⁹ Algo semejante sucedió con los ríos.¹⁰

Estaba extendida la idea de que la ascensión a lugares elevados producía unos cambios internos en el individuo que le facilitaba la comprensión y el conocimiento de las verdades últimas. El misticismo rodeó a estas cumbres, y rápidamente pasaron a convertirse en caminos y vías directas hacia el Cielo. Señaladas con enormes piedras grabadas, se popularizaron y sirvieron para estimular el sentimiento místico entre la gente. Inscripciones oraculares de la dinastía Shāng registran las actividades expiatorias realizadas a la

⁹ Con anterioridad a que cada culto religioso se vincularan a ciertas montañas —dando ello como resultado las cuatro montañas daoístas conocidas como las *Wǔyùè* (五嶽/五岳) y las cuatro budistas *Sìdà Fójìào Míngshān* (四大佛教名山/四大佛教名山)—, este grupo de las Cinco Montañas gozó de gran popularidad. Sus nombres las presentan como la montaña central de «la Eminencia», la meridional de «el Equilibrio», la septentrional de «la Constancia», la oriental de «la Supremacía», y la occidental de «el Esplendor», respectivamente. Según la mitología china, las Cinco Montañas se formaron a partir de los miembros y la cabeza del primer ser y creador del mundo, Pángǔ (盤古/盘古), distribuyéndose geográficamente. La montaña oriental Tàì, en la dirección del sol naciente, suele asociarse a la cabeza de Pángǔ; la meridional Héng en Húnán, a su brazo derecho; la septentrional Héng en Shānxī, a su brazo izquierdo; la central Sōng, a su vientre; y la occidental Huà, a sus pies.

¹⁰ Destacan inicialmente cuatro ríos entre todos los que, con posterioridad, van a ser asociados al daoísmo, a saber: el Chángjiāng (长江), también conocido como *Jīnshājiāng* (金沙江) —el Yangtsé de los occidentales—; el Huánghé (黄河) o Río Amarillo; el Qínhuái (秦淮) —conocido antiguamente como el Huáishǔi (淮水)— y la sección del afluente del Chángjiāng llamado *Gàn Jiāng* (赣江) a su paso por el condado Jíshǔi (吉水县) en el área metropolitana de Jí'ān (吉安市). Los dos primeros son los mayores ríos de China —y el tercero y sexto más largos del mundo, respectivamente—, mientras que al Huáishǔi, un afluente del Changjiang, se le dio su nuevo nombre en relación con la leyenda de que el primer emperador de la dinastía Qín hizo excavar una montaña para que el río abasteciera de agua a la ciudad de Nanking. La sección mencionada de Jíshǔi ha estado vinculado con ofrendas y sacrificios desde la época del Emperador Amarillo. Según cuenta la leyenda, nunca se había secado ni desbordado, y sus aguas claras y puras benefician a todo aquel que se acerca a disfrutar de él en la provincia de Jiāngxī.

salida y a la puesta del sol, asociadas al rocío y también al astro rey chino, la luna.

Junto a los animales, los fenómenos naturales y los astros, la utilidad del fuego para el hombre también le sirvió para que los primeros pobladores de las tierras chinas lo convirtiesen en deidad y lo hicieran objeto de ritos, atribuyéndole la curación de ciertas enfermedades.

En cuanto al espíritu del hombre, se creía que, siendo independiente del cuerpo, lo abandonaba después de la muerte y sobrevivía en forma fantasmal. Aún se practica en ciertos núcleos rurales el ritual de intentar hacer regresar el espíritu al cuerpo del fallecido,¹¹ subiendo a éste al tejado de la casa e intentando llamar la atención de su espíritu por diversos medios, por ejemplo, vistiendo al cadáver con ropas nuevas. Se empieza a generar la relación familiar con los difuntos y se establece una vinculación de respeto que aún en nuestros días se conserva fielmente. Uno de los principales motivos del surgimiento del daoísmo en su forma religiosa en las diversas poblaciones fue la necesidad de interceder en estas relaciones entre lo humano y lo suprahumano, entre lo vivo y lo muerto. De esta manera se extendió entre los diversos clanes la idea de la existencia de ancianos —chamanes— que podían dominar y controlar las almas de los difuntos de clanes rivales, y también las de aquellos del propio clan que encontraban una muerte repentina. Pruebas de dicha creencia pueden hallarse en las tumbas de la China antigua, particularmente en la colocación de los cadáveres según direcciones diversas con respecto a los puntos cardinales. Frente a la colocación etnológicamente normal, que sería el enterramiento sobre las espaldas y con la cabeza hacia el oeste, las disposiciones diferentes se interpretan como correspondientes a espíritus enfermos a los que se les dificulta su regreso natural a sus clanes, siendo los cadáveres intencionalmente manipulados para que ese regreso no suceda y los espíritus puedan ser dominados con facilidad por un experto chamán.¹²

¹¹ Mircea ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, trad. de Ernestina de Champourcin, 2ª ed. (México: FCE, 1976), pág. 346.

¹² LIU Feng, *Taoism as an Indigenous Chinese Religion* (Jinang: Shandong Linyi Xinhua Printing House, 1998), pp. 6 ss.

En ese momento se institucionalizó toda una liturgia para asegurar el adecuado descanso del espíritu del difunto, que se asociaba a determinados sacrificios y ritos sin los cuales la paz abandonaría al fallecido y el tormento perseguiría a la familia. Datos arqueológicos muestran que durante la dinastía Shāng se extendió la costumbre de enterrar seres vivos —personas o animales— junto con los fallecidos, y que era frecuente la creencia en la posibilidad de esclavizar fantasmas y espíritus de difuntos.¹³

La negación de la existencia de seres espirituales y la tendencia al escepticismo se extendió durante el período conocido como de Primavera y Otoño (entre el 770 y el 475 a.n.e), cuando, a raíz de las múltiples guerras, se estableció un sistema feudal, propiciando un cúmulo de calamidades que afectaron a la población más desfavorecida. Rápidamente los jefes de los diversos clanes demandaron la ayuda de la autoridad del Cielo, conforme al culto popular, y el supuesto poder divino, obviamente, no logró pasar la prueba de satisfacer los intereses de todos. Los correspondientes sacrificios no obtuvieron los resultados prometidos.

Sin embargo, estas pruebas de falibilidad no sirvieron para hacer cambiar esos hábitos sociales. Muy al contrario, con el crecimiento de la veneración de seres espirituales y el culto al linaje, la figura del sabio-mago empezó a alcanzar un nuevo estatus. Este cambio debió de formalizarse al inicio del patriarcado y la propiedad privada, en donde una incipiente burguesía necesitó de un credo que rigiera su cotidianidad. Al suponerse que los espíritus de los antepasados bendecían a los pequeños de sus familias y los protegían, su conversión en seres merecedores de culto no necesitó mucho esfuerzo. Esta práctica ya tuvo lugar entre los soberanos de la dinastía Xià (1600-1100 a.n.e.), pero convertido en un elemento que merecía retomarse, porque las prácticas clásicas resultaban altamente respetadas, se popularizó y, de nuevo, se requirió la figura de un sacerdote que oficiara sabedor del cómo y

¹³ De entre las obras generales sobre la arqueología de China destacamos una de las más recientes: Li LIU y Xingcan CHEN, *The Archeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Del primero de estos autores también es recomendable una obra anterior, *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

el cuándo. De esta manera se retomaron las ofrendas de abundante comida y de lujosas prendas.

Esoterismo y adivinación

Íntimamente ligado a estas prácticas se popularizó también la adivinación como interpretación de los designios del Cielo, considerando lo natural como resultante de una voluntad divina cuyos indicios podían ser seguidos e interpretados. Se potenció de este modo un conocimiento del entorno místico del hombre, no arbitrario sino dependiente de un ritmo y una voluntad general. Y el interés por intervenir en ese entorno místico de modo que resultase favorable llevó al desarrollo de la magia. Adaptándola a las costumbres populares para que su recepción no resultase extraña, esta novedosa ciencia oculta cubrió un amplio abanico de preocupaciones e intereses clásicos, como los actos expiatorios y los sacrificios al Cielo; asuntos militares, como estrategias y tácticas; así como diversas cuestiones médicas, desde la sencilla prescripción médica, pasando por el arte de la alcoba o el camino hacia la inmortalidad.

Rápidamente se consolidó la creencia de que la magia podía disipar los problemas de la vida y atraer o alejar la buena y mala fortuna, y que los magos podían comunicarse con lo sobrenatural. Tales creencias tuvieron una gran vigencia en la realidad cotidiana de los antiguos habitantes de China, como testifican las diversas menciones al respecto en obras clásicas como el *Libro de las odas* (*Shī jīng* 诗经/詩經), el *Libro de la Historia* (*Shū jīng*, 书经/書經), el *Libro de las mutaciones* (*Yì jīng*, 易经/易經) y el *Libro de los ritos* (*Lǐ jì*, 礼记/禮記).

Esta amalgama de prácticas acabó por forzar una estrecha relación entre el daoísmo religioso, asociado a ritos y cultos, y ese esoterismo mágico y místico. Inicialmente el concepto de *Dào* pertenecía a la esencia más filosófica del daoísmo, con ausencia de toda característica teológica, pero en este sincretismo con lo mágico pasó a interpretarse como la voluntad de los dioses, y gradualmente se convirtió en el camino hacia la divinidad.

En ese marco, la figura del sacerdote-mago, transformación y adaptación del primigenio chamán, se convirtió en director de los servicios divinos en la China antigua. Los sacerdotes-magos eran los comunicadores con lo sagrado, intercesores entre lo decible y lo inefable, los exorcistas y los curanderos. Como profesionales de las artes ocultas, eran capaces de invitar a las deidades, mediante el canto y el baile, a bajar a este mundo terrenal, recibiendo revelaciones de esos seres espirituales. Capaces de enviar mensajes entre uno y otro mundo, podían vaticinar desastres y atraer felicidad, interpretar sueños, convocar lluvias oportunas y predecir el futuro. El agente de estas acciones se convirtió en responsable, también, de toda la liturgia que las acompañaba y, como maestro de ceremonias, su figura se hizo indispensable.

El adivino era una figura profesionalizada que evolucionó a la par que sus técnicas y procesos adivinatorios. En una primera etapa se practicó la llamada piro-escapulimancia (o piro-omoplatoscopia): la quema ritual del omóplato de un bóvido o de un ciervo sacrificado proporcionaba, por medio de las fisuras abiertas en el hueso —como trazos reveladores de las líneas maestras de la cuestión indagada—, un texto que interpretar. Era, más que un interrogatorio directo a las divinidades y espíritus, un ejercicio hermenéutico de la reacción de la ofrenda. Este proceso adivinatorio no pretendía adelantarse a ningún hecho e informar de algo que no había sucedido aún, sino que su propósito era evaluar las circunstancias en torno a un acontecimiento, explicitar el clima que lo rodeaba, hablar de las condiciones generales que justificasen cuándo actuar o de qué modo, más bien que determinar qué iba a pasar. Las alteraciones que el azar producía sobre la escápula tras ser manipulada con un hierro al rojo vivo hablaban de estas condiciones.

Posteriormente, en este método osteomántico se sustituirán los omóplos de bóvidos o cérvidos por plastrones (los petos o parte ventral de los caparzones de tortuga). Esta plastromancia (o queloniomancia) aportaba una mayor complejidad ritual, al posibilitar establecer tipologías de las fisuras resultantes tras la correspondiente manipulación. El supuesto de que la concha de la tortuga reproduce simbólicamente, en un círculo y un cuadrado

(de su parte dorsal y ventral), la mismísima comunión del cielo y de la tierra, posibilitaba una transcripción de los mandatos divinos en forma de diálogos cortos. Estas comunicaciones, grabadas o pintadas sobre los plastrones, serán fielmente archivadas y documentadas, de manera que la recopilación de los huesos y conchas empleados como instrumentos oraculares de unas condiciones futuras, se convirtieron en archivos de acontecimientos pasados, y su ejecutor, el adivino, en cronista.¹⁴

De la mano de este proceso de comunicación paranormal debemos entender el proceso de evolución de la propia escritura china. Ligada a funciones de carácter mágico-religioso, inicialmente se reservaría al discurso de los mandatos divinos, inseparable de la liturgia adivinatoria desde los primeros huesos oraculares hasta su representación sobre tiras de bambú o de seda, que acompañaban los soterramientos o se quemaban en honor a los espíritus celestes en las correspondientes ceremonias. Como explica el historiador Manel Ollé:

Mientras los diagramas oraculares evolucionaron hacia un sistema de inscripciones ideogramáticas estructuradas en forma de algoritmo combinatorio, las fórmulas de encantamiento encontraron un paralelo en la ideografía mística que, vinculándose con la oralidad, se estructuraba fonéticamente. Esta correlación entre oralidad y escritura en el caso chino es tardía: aparece también en el ámbito del ritual, de la palabra proferida por los ancestros que anuncian el carácter fasto o nefasto de un hecho o de una coyuntura. Esta vinculación entre ideograma y palabra oral se refuerza entrado ya el primer milenio antes de nuestra era con el proceso de recopilación y transcripción de los cantos litúrgicos y mágicos que se encuentran en la base del «Libro de las odas», el *Shījīng*.¹⁵

La evolución del estudio de la tipología de fisuras y fracturas de los caparazones de tortuga propició, especialmente durante los primeros siglos de la dinastía Zhōu, un nuevo tipo de sistema de adivinación, a partir de los

¹⁴ David N. KEIGHTLEY, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1978.

¹⁵ Manel OLLÉ, «Antes de Confucio y Laozi. Chamanes, adivinos y ritualistas en los orígenes del pensamiento chino». Materiales para la asignatura *Pensament i religió a l'Àsia oriental*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2003, p. 6.

cálculos efectuados con una serie de bastoncillos de aquilea o milenrama, llamado alquileomancia. Era ésta una variante de la primitiva forma de la raudomancia, actividad básicamente vinculada a la creencia de que existen energías o elementos sobrenaturales que pueden ser detectados mediante ciertos artefactos sencillos mantenidos en suspensión inestable; en el caso que nos ocupa, pequeños bastoncillos cuya manipulación serviría para predecir o evaluar o catalogar un suceso o una cuestión concreta. También es frecuente el uso de péndulos u horquillas para tales fines.

En este marco, hemos de destacar una herramienta de adivinación que ha sobrevivido en el tiempo. Sus competencias y su solvencia adivinatoria se legitiman en la propia comprensión esencial del daoísmo primitivo, y desde estos parámetros ofrece una estable serenidad ante los cambios y los acontecimientos cambiantes. Nos referimos a una de las obras más antiguas del mundo: el *Libro de las mutaciones* (*Yì jīng* 易经), llamado también *Libro de los Zhōu* (*Zhōuyì* 周易), en referencia a su período de difusión.

Datado por la tradición hacia el 2400 a.n.e., a pesar de convertirse especialmente en obra de referencia para los confucianos —ganándose el privilegio de ser uno de sus cinco clásicos—, no debemos olvidarnos de su clara e indiscutible procedencia daoísta. Obra de consulta adivinatoria, sus características poliédricas lo convierten en una obra a la vez moralista y cosmogónica, y, por su estructura y simbología, en un referente filosófico de la más pura y genuina esencia daoísta.

Desde convicciones daoístas de eterna mutabilidad y perpetuo cambio, las enseñanzas que se pueden extraer de su lectura y uso práctico orientan en la dialéctica de lo opuesto, y en la necesidad de los contrarios y de su convivencia, para justificar un nuevo estado de cosas. El universo sobre el que pivota el *Yì jīng* determina al Cielo como responsable de la emisión de las energías vitales que adoptan formas fecundas y variadas en la Tierra receptora sobre la única máxima inmutable de la última y primera realidad existente: la incesante capacidad de metamorfosear toda manifestación en un proceso que no conoce caducidad.

Dejando a un lado las polémicas sobre las versiones de la obra original, y sobre los numerosos comentarios confucianos que dirigían su lectura y su

interpretación, la obra es el desarrollo de un sistema de ideas basadas en 64 hexagramas que se identificaron con el término *Yi* (易), que viene a significar «fácil» y «cambio», en alusión a la perdurabilidad de este proceso. De acuerdo con los análisis etimológicos de Xǔ Shèn (许慎 / 許慎) en su obra *Shuōwén jiězì* (说文解字 / 說文解字),¹⁶ también deberíamos tener en cuenta la procedencia del pictograma que representa un lagarto, del que podemos reconocer la cabeza redondeada sobre un cuerpo sinuoso que acaba en unas pequeñas extremidades. Con posterioridad se introdujeron los conceptos de relación entre opuestos como «acción y reacción» y se definieron las seis líneas de cada hexagrama.

La teoría Yīn-Yáng, los Cinco Elementos y la doctrina de la inmortalidad

En el curso del desarrollo del daoísmo religioso fue considerable la influencia de las creencias populares de los Cinco Reinos (años 220-420). Todas las deidades, así como la representación antropomórfica de seres fabulosos asociados a fenómenos naturales, son el producto del matrimonio entre la teoría del *Yīn-Yáng* (阴/陰-阳/陽) y la de los «Cinco Elementos» *Wǔxíng* (五行), junto con la adoración de fantasmas y espíritus, frecuente en la China antigua.

Antes del período de Primavera y Otoño y del de los Reinos Combatientes (770-475 y 475-221 a.n.e., respectivamente), la teoría de los Cinco Elementos —esto es, el reconocer en el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra rasgos específicos y funciones distintivas— se hallaba muy extendida entre las clases populares y dependían de ella determinadas prácticas, aunque los rasgos que se les atribuía se limitaban a ser meros distintivos

¹⁶ Este *Análisis simple de los caracteres*, del período de la dinastía Hàn, sin haber sido el primer diccionario chino (este honor corresponde a la obra de autor desconocido *Ēryǎ* (尔雅/爾雅), auténtico diccionario, glosario y enciclopedia del siglo III a.n.e.), sí que tiene la reputación de ser la primera obra que analiza la estructura de los caracteres desde una cierta racionalidad, hasta llegar en ocasiones a conclusiones etimológicas basadas en ellos. También se le atribuye el establecer un principio de organización de las partes de los caracteres y analizar los sentidos compartidos en ellos.

naturales, fundamentados en experiencias populares y accesibles empíricamente, pero sin ninguna connotación de característica moral, ni individual ni social, como declara el *Libro de la Historia*.

De igual modo, el binomio *Yīn-Yáng* estaba extendido y era popular en la cultura china. Atribuidos a la figura mítica de Fúxī (伏羲),¹⁷ el hecho es que la dualidad complementaria de dos principios inseparables y correlativos constituyó un patrón en la civilización china desde el neolítico, como testifican los restos arqueológicos de este período con formas circulares y cuadradas en representación del Cielo y de la Tierra, respectivamente —ya sean discos de jade con un orificio en el centro (*bì* 璧), o largas piezas de jade en forma de prisma rectangular con huecos redondos (*cóng* 琮)— o bien en la dualidad presente en las interrogaciones cerradas de las actividades oraculares que hemos descrito anteriormente.

Sin embargo, a partir de este período de los Cinco Reinos se extenderá por China una teorización de esa pareja de principios correlativos, que constituirán el pulso básico de cualquier proceso natural y, por extensión, de cualquier fenómeno social y cultural, ello es, de toda la concepción cosmológica y dinámica del mundo chino.

La aplicación de la dialéctica *Yīn-Yáng* a los cinco representantes de los llamados «elementos básicos», sobre el espectro de la división astral de los doce animales, modificó las características de éstos, que pasaron a ser entendidos como gobernados cada uno de ellos por un elemento y por una fuerza *Yīn-Yáng*, que los asoció con una de las direcciones respecto de los puntos cardinales. Todo ello configura una teoría globalizante perfectamente encuadrada. El propio concepto de «elemento» (*xíng* 行) —aunque objeto de una falta de consenso entre los sinólogos respecto a su sentido preciso—, desde su significación literal de «cambio de estado del ser», o «permutación», o «metamorfosis», proyecta sobre toda esa estructura teórica un sentido de mutabilidad esencial que legitima una epistemología propia y

¹⁷ Conocido también por el nombre de Páoxī (庖牺/庖犧), se le presenta como el primero de los míticos «Tres Soberanos» (*Sānhuáng* 三皇) y se le atribuye, además de la teoría del *Yīn-Yáng*, la invención de la escritura, la pesca y la caza, y la composición del *Yi Jīng*.

particular, como veremos. Mientras que en Occidente predominan conceptos como el de sustancia, con su carga de al menos relativa permanencia, en la cultura china predominó la idea de un cambio, una alteración venida de y en movimiento hacia.

Dicha teoría aplicada vendrá de la mano de la conocida «Escuela de los Cinco Elementos» la cual, combinando ambas nociones populares, las deificó, y de su combinación concluyeron las leyes de cambio del Cielo y de los asuntos humanos, extendiendo esta aplicación, de forma institucional, a los cambios dinásticos.

Este hecho les sirvió para ganarse el favor de los mandatarios y de toda la clase alta de la sociedad feudal de la antigua China, desarrollando toda una liturgia que, vinculando de una a un elemento, un color y una fuerza, obligaba a cuidarse del elemento que era superior, así como del color y de la fuerza que, a la par que en la naturaleza, podría superarla. De este modo, no es de extrañar que en un diagrama modular de estas fuerzas con los diferentes mandatarios y dinastías se colocase al Emperador Amarillo (*Huángdì* 黃帝) en el centro con la virtud de la tierra, al Emperador Verde (*Shǎohào* 少昊) al este con la virtud de la madera, al Emperador Rojo (*Fúxī* 庖牺) al sur con la virtud del fuego; al Emperador Blanco (*Shénnóng* 神農) al oeste con la virtud del metal y al norte el Emperador Negro (*Zhuānxū* 顓頊) con la virtud del agua. Esta escuela también asociaría las estaciones y su ciclo al régimen mandatario humano, pudiendo hablar de la primavera, del verano, del otoño y del invierno asociado a cada emperador, con la salvedad del que ocupa el centro, que es un lugar privilegiado.

Estas creencias estuvieron tan vigentes entre la propia administración imperial que se llegaron a alterar los procesos de recepción de tributos para vincularlos al momento propicio según los expertos, como es el caso del primer emperador de la dinastía Qín, Qín Shǐ Huáng (秦始皇, 259-210), que eligió el primer día del décimo mes lunar para llevar a cabo los pagos y tributos al emperador, eligió el color negro para los emblemas y banderas, y una nueva numeración con el seis como unidad y referencia de perfección.

Más tarde, durante la dinastía Hàn occidental (206 a.n.e–25 d.n.e.) el filósofo Dǒng Zhòngshū (董仲舒) reorganizó la secuencia de los Cinco Ele-

mentos de acuerdo con un nuevo criterio de relación de analogía entre los Cinco Elementos y los asuntos humanos. Partiendo de la consideración de que el Cielo posee los cinco elementos en el siguiente orden: madera, fuego, tierra, metal y agua, Dǒng expone una doctrina de la generación sucesiva: la madera genera el fuego, el fuego genera la tierra, la tierra genera el metal y el metal genera el agua; y otra que habla de las posibilidades de superación entre ellos, de modo que la madera vence a la tierra, la tierra vence al fuego, el fuego vence al metal y el metal vence a la madera. También establece una ubicación espacial: la madera está a la izquierda, el metal a la derecha, el fuego en el frente, el agua en el reverso y la tierra en el centro, y una asociación con los cambios estacionales: primavera en el este, el verano al sur, el otoño al oeste, el invierno al norte y la tierra localizada en el centro. Esta teoría se convirtió en un referente para organizar la vida, como ejemplifica la obra *Huáinánzǐ* (淮南子),¹⁸ en la que se empareja a los cinco elementos con las cinco direcciones, las cinco reglas divinas, los cinco espíritus asistentes, las cinco medidas, los cinco períodos estacionales (contando la totalidad de ellos como uno), las cinco deidades, las cinco bestias, las cinco escalas musicales y los cinco tallos para marcar los días, afirmando que el universo entero se rige por el número cinco según un modelo rígido y mecánico.

Como hemos comentado, el período conocido como el de los Reinos Combatientes es un momento de mayor productividad social. Las mejoras en la conquista de la naturaleza, en su control, domesticación y comprensión, fomentaron un escepticismo con respecto a los ideales antiguos que se reflejará en una dificultad por conservar los ritos y reglas de acuerdo con creencias espirituales y divinas, a la par que acentuarán una revalorización

¹⁸ Conocida también como el *Huáinán hóngliè* (淮南鴻烈), esta obra, *Los maestros de Huáinán*, es un clásico de la filosofía china del período de la dinastía Hàn. Engloba una colección de ensayos eclécticos de tema mitológico, histórico, astronómico y geográfico en forma de debates entre el emperador Liú Ān e invitados a su corte, con una especial atención a los componentes del grupo denominado «los Ocho Inmortales de *Huáinán*», (*Huáinán bāxiān* 淮南八仙), también conocidos como «los Ocho Caballeros» (*Bāgōng* 八公).

del papel del hombre en su entorno. La búsqueda de unos valores propios despertó la idea de conseguir una larga vida para poder disfrutar de esas ventajosas circunstancias que, en ese momento, se extendían por la sociedad china. La idea de prolongar la vida, a la par que hacerlo dando la espalda a enfermedades y dificultades, empezó a convertirse en práctica común y en una preocupación que, desde las clases altas, generó discursos y reflexiones al respecto, apareciendo múltiples teorías a propósito de la inmortalidad, especialmente a lo largo de la costa oriental de China, mientras que en las áreas continentales del oeste se extendieron las teorías de una alimentación vital, iniciadas por el filósofo Zhihuà zǐ (智化子).

Rápidamente, de la mano de una situación general favorable, se extendieron mejoras en la alimentación y en la curación de enfermedades cuyos tratamientos pudieron alargarse en el tiempo. La comprensión global de la salud, dentro de los principios que hemos mencionado brevemente, forzaban a un seguimiento constante que potenciaba el tiempo de actuación y, con ello, el de prevención, adelantándose a momentos tardíos. Obviamente, todo esto se estableció para la población más favorecida, las clases altas y los funcionarios, pero sirvió para recalificar el papel social del daoísmo.

Con todo, la búsqueda de la vida eterna y de la inmortalidad se fue haciendo gradualmente muy popular, y continuaron produciéndose discusiones entre escuelas, teorías y doctrinas. Era evidente que aquella que se ganase el favor del emperador gozaría de una situación privilegiada. Consiguientemente, la fórmula religiosa daoísta supo adecuarse a esta necesidad médica social, amalgamando ciertas prácticas y teorías primitivas que le eran afines, de modo que pudiera obtener una posición institucional en consideración a su antigüedad, sus orígenes autóctonos y su popularidad.

Esta tendencia vitalista se entremezcló con la fuente ideológica pura del daoísmo pre-Qín (es decir, anterior al 221 a.n.e.), especialmente con los aspectos esenciales de dos obras: el *Dàodéjīng* y el *Zhuāngzǐ*.

Mientras que la primera consolidará la esencia metafísica del daoísmo, la segunda elaborará la consiguiente epistemología. Desde la premisa de que se ha de conservar o respetar el curso natural de las cosas, y que el *Dào* es el origen de todas ellas y el responsable de todos los cambios que acontecen,

se promueve un perfeccionamiento moral que se corona con una vida eterna. El modo de aumentar la brevedad vital vendrá acentuado por una autoalimentación de y para la vida. Lejos de tratarse, en un sentido literal, de una correcta, adecuada y equilibrada nutrición, los consejos de los viejos sabios iban por otros derroteros. Con la finalidad de prolongar una vida caduca y limitada, el objetivo se circunscribió a la conservación de una unidad integral individual, que podríamos denominar como «alma», dotándola de una paz no perturbable ni por la razón, ni por la fama, ni por el beneficio. A ese principio de tranquilidad y de desinterés volitivo se le sumó el elemento esencial del «no implicarse» (*wúwéi* 无为/無為).

Por su parte, el *Zhuāngzǐ* propone un número diverso de disciplinas para conseguir esa prolongación de la vida y contiene varios ejemplos que seguir. En la idea de que el principio rector puede ser «sentido», pero no transmitido, las funciones del *Dào* se presentan como ilimitadas y milagrosas. Se mitificaron las figuras de los antiguos mandatarios, convirtiéndolos a todos ellos no sólo en daoístas consagrados, sino también en exitosos concedores del secreto del *Dào*, de los ideales daoístas de inmortalidad.

De la mano de estos principios vitalistas se creó el ideal del inmortal, el cual, como «hombre genuino», nunca retrocede por ningún temor, ni teme la caída al ascender, ni el ahogarse al zambullirse; jamás sueña al dormir, ni es perseguido por la preocupación durante la vigilia. Este «hombre genuino» nunca es ávido en el comer y siempre respira profundamente.

Con estos ideales, el *Zhuāngzǐ* sirvió para popularizar, con sus historias y leyendas, tres ideas generales: la gran relevancia de la respiración, la conservación de la llamada «unidad principal» —principio que pivota alrededor de las virtudes y la necesidad vital de la serenidad y la calma—, y la aplicación de ambos principios en prolongadas «sentadas» en las que proyectar una mente inanimada.

Estas máximas fueron tomadas por el daoísmo religioso para establecer unas prácticas de austeridad, con la ascensión a los cielos como último paso de esa prolongación de la vida (mal interpretada comúnmente como una inmortalidad carente de final). Por otro lado, la aplicación de estos tres principios, junto con los desarrollados en torno a los Cinco Elementos y a la teo-

ría *Yīn-Yáng*, constituyeron la base doctrinal de la medicina daoísta. Con todo, se desarrollaría una bicefalia en el intento de controlar el cuerpo doctrinal del daoísmo, al defender unas sectas los principios internos (la llamada alquimia interna), frente a otras seguidoras de principios externos (la alquimia externa). En este proceso se consagraron las raíces principales del esoterismo daoísta, que con posterioridad tanto interés antropológico despertaron, dificultándose así toda presunción de rigor y cegando la percepción de un contenido filosófico del daoísmo independiente de las leyendas y mitos que fundamentaba.

1.2. EVOLUCIÓN Y ETAPAS DEL DAOÍSMO

La historia del daoísmo es susceptible de ser dividida en una serie variable de períodos, según los intereses que predominen en cada investigación. Como marco de referencia general, adoptaremos una división bastante común, distinguiendo cuatro grandes períodos en la historia del daoísmo: el *daoísmo primitivo*, el *daoísmo clásico*, el *daoísmo moderno* y el *daoísmo contemporáneo*.¹⁹

El primer período se extiende desde los orígenes hasta el siglo II d.n.e., y en él no se conoce ninguna organización formal del daoísmo religioso. Se trata de un período en el que priman las individualidades y en el que se producen algunas de las obras fundamentales del daoísmo filosófico, como el *Dàodéjīng* y el *Zhuāngzǐ*. Desde un punto de vista arqueológico, esta fase ofrece además el aporte de materiales de diversa índole que evidencian las manifestaciones religiosas de la antigua China.

El segundo período (del siglo II al X) comienza en el año 142, cuando Zhāng Dào líng (张道陵 / 張道陵), quien decía que se le había aparecido Lǎozǐ, establece la primera organización daoísta conocida, denominada el

¹⁹ Tal como se hace, por ejemplo, en James MILLER, *Daoism: A Short Introduction* (Oxford: OneWorld, 2003), pp.1-4.

«Camino de los Maestros Celestiales» (*Tiānshī Dào* 天师道 / 天師道).²⁰ Este movimiento daoísta llegó a controlar, entre los años 190 y 220, un estado teocrático en Hànzhōng, al norte de la actual provincia de Sìchuān. También en el sureste de China, en la región de Jiāngnán, hubo representantes de esta secta daoísta, aunque carentes de una organización centralizada como la de sus correligionarios del norte.²¹

Nuevos movimientos daoístas van surgiendo en este segundo período hasta mediados del siglo VII. Tenemos en primer lugar, durante la dinastía Jìn del Este, la aparición de la escuela del «Camino de la Claridad Suprema» (*Shàngqīng Dào* 上清道), en cuyo origen desempeñó un papel fundamental una dama de la aristocracia, Wèi Huácún (魏华存 / 魏華存, 252–334). De ella se decía que su devoción al daoísmo le había valido el recibir

²⁰ También conocida inicialmente como el «Camino de las cinco medidas de arroz» (*Wūdǒumǐ Dào* 五斗米道) por la donación que debía hacer quien deseaba ingresar en ella

²¹ Sobre estas dos ramas del «Camino de los Maestros Celestiales» véase Livia KOHN, «The Northern Celestial Masters», y Peter NICKERSON, «The Southern Celestial Masters», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden–Boston–Koln: Brill, 2000), pp. 283–308 y 256–282, respectivamente. Esta corriente del daoísmo ha pervivido, a través de diversas vicisitudes y transformaciones, hasta el presente, en el que contabiliza un total de sesenta y cuatro patriarcas o Maestros Celestiales. A principios de la dinastía Táng el título de Maestro Celestial había perdido su antiguo prestigio y exclusividad, siendo usado por cualquier maestro daoísta destacado, pero el emperador Xuánzōng (712–756) lo revitalizó y restauró la línea de sucesión patriarcal. La corriente de los Maestros Celestiales, que pasó a ser conocida como el «Camino de la Unidad Ortodoxa» (*Zhèngyī Dào* 正一道), creció en importancia durante la dinastía Sòng, y en 1239 el emperador Lǐzōng (理宗) puso a las otras dos más importantes escuelas daoístas, la *Shàngqīng* y la *Língbǎo*, bajo la dirección del trigésimo quinto Maestro Celestial de la escuela *Zhèngyī*. Con la dinastía Yuán, en 1304 el trigésimo octavo patriarca fue puesto al frente de todas las escuelas daoístas a excepción de la escuela *Quánzhēn Dào* (全真 / 全真). El establecimiento de la dinastía Míng en 1368 supuso el inicio de una pérdida de poder de los Maestros Celestiales, llegando a producirse la supresión temporal del título en varias ocasiones, hasta que con la dinastía Qīng quedaron definitivamente rotas las relaciones entre la corte imperial y los Maestros Celestiales. Éstos, sin embargo, mantuvieron su prestigio a nivel popular. En 1949, con el establecimiento de la República Popular China, el sexagésimo tercer patriarca, Zhāng Ēnpǔ (张恩溥), se instaló en Taiwán. Después del fallecimiento en 2008 del sexagésimo cuarto Maestro Celestial, Zhāng Yuánxiān (张源先), se abrió una disputa, aún no resuelta, sobre a cuál de los varios pretendientes que se postulaban le correspondía ser su legítimo sucesor.

revelaciones de cierto número de inmortales, que fueron reunidas en 31 volúmenes. A estos textos vinieron a sumarse los que recogían las revelaciones recibidas por su discípulo Yáng Xī (楊羲), que treinta años después de la muerte de Wèi fundó formalmente la escuela *Shàngqīng*, que tuvo su centro en la montaña Máo, al sur de Nánjīng.²²

Durante la dinastía Táng esta escuela fue la más influyente del daoísmo, ganándose el favor de la corte.²³ Sus prácticas eran esencialmente individualistas, a diferencia de las otras escuelas daoístas de su tiempo, con prácticas más colectivas. Frente a la alquimia y los talismanes, valoraba especialmente la meditación, la respiración y los ejercicios físicos, así como la recitación de las escrituras de su canon. Las escrituras *Shàngqīng*, por su calidad literaria y la viveza de sus imágenes y visiones, sirvieron de inspiración a poetas y artistas.²⁴

La segunda gran escuela de este período muestra la influencia del budismo, que se había difundido por China llevado por misioneros indios y tibetanos. Se trata de la escuela del «Camino del Tesoro Numinoso» (*Língbǎo Dào* 灵宝道), fundada a principios del siglo V por Gě Cháofǔ (葛巢甫), sobrino-nieto del célebre alquimista Gě Hóng (葛洪, 283-343), y autor del texto fundamental de esta escuela, la «Escritura de los Cinco Talismanes» (*Wǔfú jīng* 五符经). El daoísmo *Língbǎo* combinó los principios alquímicos de Gě Hóng con los rituales de los Maestros Celestiales, con ideas religiosas

²² La escuela también sería conocida como *Máoshān* (茅山), por el nombre de esta montaña.

²³ El emperador Tàizōng visitó varios templos de *Máoshān*, y el emperador Xuánzōng puso las montañas sagradas de China bajo la protección de las divinidades *Shàngqīng*. Los templos de *Máoshān* sufrieron daños durante los acontecimientos bélicos de mediados de los siglos XIX y XX, y durante la Revolución Cultural se produjo la total destrucción de los mismos, aunque posteriormente han sido restaurados algunos de ellos.

²⁴ Una presentación general de la historia, textos, doctrinas y prácticas del daoísmo *Shàngqīng*, escrita por una de las mayores especialistas en la misma, es el de Isabelle ROBINET, «Shagqing—Highest Clarity», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*, pp. 196-224.

tomadas de las escrituras *Shàngqīng* y con doctrinas y prácticas procedentes del budismo, entre ellas la creencia en la reencarnación.²⁵

Mencionaremos por último al *Zhèngyī Dào* (正一道) o escuela del «Camino de la Unidad Ortodoxa», que fue una transformación durante el período de la dinastía Táng del daoísmo de los Maestros Celestiales. Su importancia fue en aumento durante la dinastía Sòng del Sur, hasta alcanzar la hegemonía entre las escuelas daoístas durante la dinastía Yuán. Su declive se produjo a partir de la instauración de la dinastía Míng.

Este segundo de la historia del daoísmo llega a su fin con la dinastía Táng (618-906). En ella se produce una integración del daoísmo en el sistema de la corte imperial, en particular durante el reinado (712-756) del emperador Xuánzōng (玄宗), ganándose el daoísmo religioso un espacio privilegiado frente a sus rivales, incluida la nueva manifestación religiosa foránea.

En cuanto al tercer período (del siglo X al XIX), destaca la fundación de la escuela del «Camino de la Completa Perfección» (*Quánzhèn Dào* 全真道) por Wáng Zhé (王喆, 1113-70), también conocido como Wáng Chóngyáng (王重阳). Esta escuela se especializó en las prácticas de alquimia interna, buscando conseguir la longevidad de sus adeptos y llegar a trascender los límites y la finitud ordinaria de la existencia humana. También se caracterizó por su esfuerzo en aunar y armonizar las doctrinas de las «Tres Enseñanzas», esto es, el daoísmo, el confucianismo y el budismo, tal como expresa la conocida sentencia de que «las tres doctrinas son una sola cosa» (*Sānjiào yītǐ* 三教一体). Conseguirá una gran influencia en tiempos de la dinastía mongola Yuán (1271-1368).²⁶

Es característico de este período que, a pesar de la retórica de la armonía,

²⁵ Sobre esta escuela puede verse la contribución de Yamada TOSHIKI, «The Lingbao School», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*, pp. 225-255.

²⁶ El *Quánzhèn* es, junto con el Camino de los Maestros Celestiales, una de las formas del daoísmo con mayor presencia en la actualidad. Sobre esta escuela podemos remitir al artículo de Vincent GOSSAERT, «Quanzhen», en Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, 2 vols. (London–New York: Routledge, 2008), vol II, pp. 814-820, y al de Ted YAO, «Quanzhen—Complete Perfection», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*, pp. 567-593.

se generalizaran los debates que enfrentaban teorías budistas con otras daoístas. Las derrotas que en ocasiones resultaron de estos enfrentamientos fueron perjudiciales para la integridad del *corpus* daoísta, al producirse la quema de muchos de sus textos, destacando la que tuvo lugar en 1281.

No siendo suficiente estos hechos para dañar la reputación del daoísmo, de nuevo se produce una situación beneficiosa para él con la dinastía Míng (1368-1644), hasta el punto de que el tercer emperador de esta dinastía, Yǒnglè (永乐) amparó la recopilación de unas 1500 obras del canon daoísta.

Con posterioridad, en la dinastía Qīng (1644-1911) las ideas y prácticas daoístas recobrarán su influencia popular, especialmente por la difusión de textos de moral daoísta y de prácticas de técnicas diversas del estilo del *tàijíquán* (太极拳) o del *qìgōng* (气功, fomentadoras de la longevidad.

Finalmente, el cuarto período (desde el siglo XX hasta nuestros días) ve fuertemente afectada la presencia del daoísmo en la sociedad china, especialmente en el período comprendido entre 1966 y 1976 cuando, en el curso de la Revolución Cultural, se procedió a la destrucción de muchos templos. A partir de la década de los 80, sin embargo, el daoísmo ha podido volver a practicarse públicamente, y una nueva sociedad china ha visto con buenos ojos la reconstrucción de esos lugares sagrados del daoísmo, desde los que se van recuperando las prácticas regulares.

También la emigración china, tanto en el continente europeo como en el americano, a contribuido a difundir en Occidente muchas prácticas daoístas populares, como los ya mencionados *tàijíquán* y *qìgōng*, y otras prácticas de origen daoísta han sido también difundidas a través de sus versiones japonesas.

De la mano de todos estos cambios sociológicos ha surgido un nuevo interés por el daoísmo en su forma religiosa, pero también en su forma filosófica, como testifican los diversos trabajos académicos producidos en países con una prolongada tradición sinológica.

Ciñéndonos al marco de investigación de nuestro trabajo, nos ocuparemos a continuación del primero de los períodos señalados, a fin de presentar las fuentes iniciales del daoísmo.

1.3. EL DAOÍSMO PRIMITIVO

Yángzǐ (杨子)

Por las *Analectas*²⁷ de Confucio sabemos de la existencia de individuos, en una temprana época de la historia de China,²⁸ literalmente «huidos del mundo»²⁹ y que recibían las burlas y críticas del maestro del Estado de Lǔ, nacido hacia el año 551 a.n.e.

Estos individuos son representantes del desarrollo de esas manifestaciones religiosas primitivas y chamánicas de las que hemos hablado en el primer apartado de este capítulo. Estas opciones de vida a espaldas de la sociedad conectan con el germen básico de la esencia del daoísmo que va a manifestarse en las obras clásicas de este período.

En virtud del ideal de conservar su pureza personal, tales individuos elegían la vida en retiro, que llevaba consigo el distanciamiento y la reclusión que propiciaban esa pureza. De entre ellos, la figura más destacable es sin duda *Yángzǐ*.

Esta figura no sólo es importante en los momentos iniciales del pensamiento chino,³⁰ sino que resulta relevante para toda la fase primitiva del daoísmo.³¹ La información que se tiene de *Yángzǐ* proviene principalmente

²⁷ *Lúnyǔ* (论语), obra escrita durante el período comprendido entre el 479 a.n.e. y el 221 a.n.e., que narra los hechos y palabras de Confucio, el «Maestro Kǒng» (*Kǒng Fūzǐ* 孔夫子), así como las conversaciones sostenidas con sus discípulos.

²⁸ Hacia el final del período Primavera y Otoño y principios del período de los Reinos Combatientes. A la época que abarca estos dos períodos se la llama, por la gran expansión cultural e intelectual que se produce en ella, en la que se encuentra el origen de casi todas las grandes corrientes de pensamiento que florecerán en China, la época de las «Cien escuelas de pensamiento» (*Zhūzǐ bǎijiā* 诸子百家 / 諸子百家).

²⁹ La expresión es de FUNG Yu Lan, *Selected Philosophical Writings* (Beijing: Foreign Languages Press, 1998), pp. 258 y ss.

³⁰ Cf. Antoni PREVOSTI (coord.), *Pensamiento y religión en Asia Oriental* (Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, 2005), p. 57.

³¹ Así lo considera FUNG Yu Lan en la obra y páginas citadas.

de tres fuentes —las más fiables y antiguas—. Las características que en ellas se le atribuyen varían notablemente de una a otra: desde el «extremo hedonismo» que le imputa el *El libro de la perfecta vacuidad*,³² hasta el «egoísmo» que se le reprocha en *Mencio*,³³ pasando por el «vitalismo» que se le atribuye en *Huáinánzǐ*.³⁴

Lǎozǐ (老子)

La obra clásica china *Dàodéjīng* (道德经 / 道德經), como muchas de las obras antiguas del pensamiento universal, provoca no pocas controversias en cuanto a su cronología y su autoría. No siendo el propósito de nuestro trabajo intentar arrojar luz sobre este asunto, sí es relevante el mencionar, a título general, las diferentes posiciones que se mantienen al respecto.

Si bien la obra se atribuye popularmente al filósofo chino conocido como Lǎozǐ (老子, el «Viejo Maestro»), esta creencia no está tan generalizada entre los especialistas. La propia biografía del filósofo es incierta³⁵ y constituye el primer motivo de controversia.

³² El *Lièzǐ* (列子), cuya autoría se atribuye a *Liè Yùkòu* (列御寇). Probablemente compilado hacia el siglo IV a.n.e, sus ocho capítulos se consideran predecesores de la obra daoísta posterior *Zhuāngzǐ*. La obra fue transcrita y reproducida hasta popularizarla por *Zhāng Zhàn* (张湛) hacia el 370, y su versión es la que se ha utilizado como canónica. Hasta la dinastía Táng no consiguió el calificativo de «obra clásica» del daoísmo, y fue honrada con el sobrenombre de *El libro de la perfecta vacuidad* (*Chōngxū zhēnjīng* 冲虚真经) para, en la dinastía Sòng, renombrarse como *El clásico de la simplicidad, la vacuidad y la perfecta virtud* (*Chōngxūzhìdé zhēnjīng* 冲虚至德真经). Esta obra en muchas ocasiones acompaña en tercer lugar al *Dàodéjīng* y al *Zhuāngzǐ* como obras básicas del daoísmo primitivo, pero en realidad se trata de una obra de categoría diferente a la de las otras dos.

³³ *Mèngzǐ* (孟子), uno de los libros clásicos del confucianismo, que recoge anécdotas y conversaciones del filósofo confuciano del mismo nombre.

³⁴ Véase lo indicado anteriormente sobre esta obra en la nota 18.

³⁵ La vida de Lǎozǐ se encuentra envuelta en un halo de leyenda que incluye el ideal daoísta de haber vivido un gran número de años (en concreto, más de 160). De él se dice que nació en una aldea de la prefectura de Kǔ, en el Estado de Chǔ (actual distrito de Lùyì, en el este de la provincia de Hénán) y que fue archivero y funcionario del Tesoro Real. Las diferentes versiones parecen concordar en situarlo cronológicamente en la corte Zhōu (周), en la época Chūn Qiū (春秋), aproximadamente el siglo VI a.n.e.

Se cree que su verdadero nombre era Lǎo Dān (老聃), opinión apoyada en el testimonio del historiador de la dinastía Hàn del Oeste, Sīmǎ Qiān (司马迁/司馬遷, 145-86 a.n.e.),³⁶ quien pone fin a su biografía del filósofo haciéndolo desaparecer en un viaje hacia el Oeste montado sobre un búfalo y dejando recogido su pensamiento en el texto, de más de cinco mil ideogramas, que hoy conocemos como el *Dàodéjīng* o el *Lǎozǐ*.³⁷

La creencia de coetaneidad de nuestro pensador con Confucio parece ser algo también generalizado. Sīmǎ Qiān refiere el supuesto encuentro de ambos pensadores, y las palabras que pone en boca del fundador del confucianismo comentando ese encuentro conservan su particular belleza en la traducción de Iñaki Preciado:

Sé que un pájaro vuela, que un pez nada, que un animal anda; para lo que anda puedo hacer trampas; para lo que nada puedo hacer sedales; para lo que vuela, puedo hacer arcos y flechas. En cuanto al dragón, sin embargo, escapa a mi inteligencia de qué manera se eleva hasta el cielo montado en el viento y las nubes. Después de haberlo visto hoy, pienso si Lao zi no será como un dragón.³⁸

No obstante, se han expresado dudas respecto de la historicidad de ese encuentro. Argumentos filológicos relativos al uso de diferentes términos técnicos del *Dàodéjīng* sitúan la obra con posterioridad a la época de Mencio (372-289 a.n.e.).³⁹

³⁶ En su obra *Shǐ jí* 史籍, «Registros históricos». Otras fuentes dicen que su nombre era Lǐ Ěr (李耳).

³⁷ Momento éste que se representa como la transmisión de su pensamiento a Yìn Xí, último discípulo —o, según Sīmǎ Qiān, un simple jefe de guarnición fronteriza— que vio a Lǎozǐ.

³⁸ Prólogo a su edición de *Lao zi, El libro del Tao* (Madrid: Alfaguara, 1978), p. XVII.

³⁹ Dicha teoría es defendida por Sōkichi Tsuda, quien sostiene que hay partes de la obra que no se entienden si no es en directo contraste con la doctrina confuciana, según se recoge en la obra de Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Vol. II: *Laozi y Zhuangzi* (Barcelona: Siruela, 1993), p. 14, quien ejemplifica el argumento de Tsuda con el estudio de la expresión *rényì* (仁义), «humanidad» y «rectitud», la cual, dice, no pertenece al vocabulario de Lǎozǐ, pero sí es clave para el confucianismo, y su uso es propio de las épocas posteriores a Mencio.

Otras teorías giran en torno a que el *Dàodéjīng* no fuera obra de Lǎo Dān —es decir, de Lǎozǐ— sino de otro personaje posterior llamado Tàì Shǐ Dān (太史儋) —como apunta el propio Sīmǎ Qiān—, e incluso hay quienes creen que ese primer personaje nunca existió y que en realidad fue confundido con otro llamado Lǐ Ěr (李耳), dos siglos posterior.⁴⁰ Otra opinión sitúa la composición de la obra a finales del siglo III a.n.e., entre la dinastía Qín y la dinastía Hàn del Oeste. Las versiones más recientes giran en torno a la creencia de que el *Dàodéjīng* fue el resultado de toda una escuela de pensamiento y que su composición llevó largos años.⁴¹

Un hecho destacado por T. Izutsu es el que se sitúe al presunto autor en el Estado de Chǔ, un estado rico en cuanto a naturaleza y pobre en cuanto a cultura, situado en la periferia meridional del civilizado Reino del Centro, habitado por gentes de origen no chino con variopintas y extrañas costumbres, en el que se desarrollaron todo tipo de creencias supersticiosas y de prácticas chamánicas. Dadas estas circunstancias, Izutsu denomina «espíritu de Chu» a la atmósfera aparentemente primitiva e «incivilizada» que fluye a lo largo de toda la obra, y por esto mismo defiende la tesis de que ese mismo ambiente chamánico sería el origen del pensamiento metafísico que estaría en el trasfondo del *Dàodéjīng* y que explicaría toda la metafísica de Lǎozǐ, relacionándola «con la mentalidad chamánica de los antiguos chinos».⁴² Esta idea concuerda con la opinión de Henri Maspero, quien sostiene, en contra de la opinión tradicional,⁴³ que el daoísmo era una religión «personal» frente a la agrícola y comunal del momento, y que tanto Lǎozǐ como Zhuāngzǐ eran representantes de una tendencia místico-filosófica.⁴⁴

⁴⁰ Teoría sostenida por el profesor de la Universidad de Pekín, FÉNG Yǒu Lán; cf. Iñaki PRECIADO, *op. cit.*, p. XVIII.

⁴¹ I. PRECIADO (*op. cit.*, p. XIX) acita al respecto las opiniones de dos eminentes filósofos chinos de nuestro tiempo, Guo Mo-ruo y Yang Ron-guo.

⁴² Toshihiko IZUTSU, *op. cit.*, p. 17.

⁴³ Que defiende que el daoísmo aparecería repentinamente en el siglo IV a.n.e., que tendría su cenit en Zhuāngzǐ y que posteriormente degeneraría hasta transformarse en mera superstición y magia.

⁴⁴ Henri MASPERO, *El taoísmo y las religiones chinas*. Traducción de Pilar González España y Rosa María López (Madrid: Trotta, 2000), pp. 38 y ss.

De manera que nos encontramos con la teoría que reconoce al daoísmo como un «refinamiento metafísico del tosco misticismo» —como dice Izutsu— del chamanismo que en esa época se desarrollaba en China, siendo la principal característica de esta nueva filosofía la relevancia que va a recaer sobre el individuo, como sujeto, frente a la naturaleza que lo rodea y a unas supuestas ataduras sociales. El individuo tendrá que coexistir con la única seguridad de que «sólo él conoce el significado real de la existencia», y ello mismo lo marca respecto del resto de hombres. Su gran diferencia con el resto —y ello constituye a la vez su mérito—, es la posesión de una intuición metafísica que le permite tener una experiencia directa con lo Absoluto, con el *Dào*.

Dejando para capítulos posteriores el tratamiento filosófico de estos temas, trataremos ahora de algunos problemas planteados respecto del propio texto del *Dàodéjīng*.

El texto tradicional nos ha sido transmitido en varias versiones, de las cuales son tres las principales, con el texto acompañado de comentarios. Dos de ellas se remontan al período de la dinastía Hàn: la de Yán Zūn (嚴尊), que vivió aproximadamente entre los años 80 a.n.e y 10 d.n.e., y la atribuida al legendario «Sabio de la ribera del río», Héshàng Gōng (河上公), que se dice haber vivido en tiempos del emperador Wén de Hàn (*Hàn-wéndì* 漢文帝, 202-157 a.n.e.). La tercera versión, la más difundida, y que ha sido la habitualmente utilizada en el estudio y citas del *Dàodéjīng*, es la del célebre filósofo daoísta Wáng Bì (王弼, 226-249). A pesar de algunas variantes, las versiones tradicionales ofrecen un texto bastante homogéneo, y todas ellas coinciden en presentarlo con una primera parte referente al *Dào* y una segunda al *Dé*, de donde su denominación tradicional de «Libro clásico del Camino y la Virtud» (*Dàodéjīng*). En cuanto a su división capitular, la división en ochenta y un capítulos que encontramos en las versiones corrientes —treinta y siete capítulos para la primera parte sobre el *Dào* y cuarenta y cuatro para el *Dé*—, se atribuye a Liú Xiàng (劉向, 77-6 a.n.e.),

aunque algunos comentadores de la obra optaron por una diferente división en capítulos.⁴⁵

Frente a estas versiones llegadas hasta nosotros a través de la línea tradicional de transmisión, los hallazgos arqueológicos del siglo XX han suministrado una serie de manuscritos antiguos que ofrecen versiones con notables diferencias respecto del texto tradicional. Aunque entre los miles de manuscritos hallados a principios del siglo en las grutas de Mògāo, cerca de Dūnhuáng, en el curso de las expediciones de Aurel Stein y Paul Pelliot (a las que nos referiremos en el tercer capítulo), se incluían más de medio centenar de copias, completas o parciales, del *Dàodéjīng*, estos manuscritos no presentaban diferencias notables respecto de las versiones conocidas.⁴⁶ Ha sido en décadas recientes cuando se han producido los hallazgos más importantes.

En diciembre de 1973, en el curso de unas excavaciones arqueológicas en Mǎwángduī (马王堆), cerca de la ciudad de Chángshā (长沙), en una tumba sellada en el año 168 a.n.e. (la tumba Hàn número 3) se descubrió un importante conjunto de libros de seda (que sumaban unos 120.000 caracteres) entre los cuales se hallaban dos copias del libro de Lǎozǐ en bastante buen estado de conservación, y que fueron denominadas Texto A (甲) y Texto B (乙). En base a los estilos de escritura —*zhuànshū* (篆书) o «escritura sigilar» en el caso del Texto A, y *lìshū* (隶书) o «escritura cancelaria» en el Texto B— y a las denominaciones del emperador Hàn wéndì que contenían —que implicaban que la primera copia había sido hecha en vida de ese emperador y la segunda tras su muerte—, el Texto A fue datado entre el 202 y el 195 a.n.e., y el Texto B entre el 194 y el 180. Lo relevante del hallazgo fue que estas copias invertían el orden tradicional de las dos sec-

⁴⁵ Wú Chéng (吴澄, 1249-1333), en su célebre comentario, la dividió en sesenta y ocho.

⁴⁶ Uno de los manuscritos, datado en el año 270, y en el que figura el nombre del copista, Sù Tǒng (素统), presenta una versión muy próxima a la de Héshàng Gōng. La principal aportación de estos textos en relación con el *Dàodéjīng* fue el recuperar un comentario de esta obra que se había perdido, el *Xiǎng'ěr* (想爾).

ciones del *Dàodéjīng*, presentando en primer lugar la parte referente al *Dé*, y a continuación la parte del *Dào*.⁴⁷

En octubre de 1993 una nueva excavación arqueológica, esta vez en la aldea de Guōdiàn,⁴⁸ en la municipalidad de Jīngmén, provincia de Húběi, descubrió en una tumba (la tumba Chǔ número 1) una serie de textos escritos en tiras de bambú, con un total de más de 13.000 caracteres. De las setecientas treinta tiras de bambú, la mayoría conteniendo textos confucianos, setenta y una correspondían a la obra de Lǎozǐ, con la peculiaridad de que este «*Lǎozǐ* de Guōdiàn» tan sólo recoge treinta y un capítulos de los ochenta y uno tradicionales, estando completos solamente dieciséis; por otra parte, esta versión incluye 14 versículos ausentes de las versiones tradicionales. No es difícil imaginar la polémica surgida en torno a la autenticidad del modelo hasta ahora utilizado en cuanto al texto y su orden, polémica aún no resuelta en la actualidad. Por un lado está la opinión de que los capítulos que faltan se hallan ausentes por deterioro o robo, mientras que otros creen que hay que considerar el texto como algo completo y, sin duda, como el más antiguo conocido hasta el momento, y consiguientemente más fiel al daoísmo primitivo.

Además, hay que señalar que las setenta y una tiras aparecieron en tres grupos —que los estudiosos chinos enumeran como primera, segunda y tercera parte, *Jiā* (甲), *Yǐ* (乙) y *Bǐng* (丙)— diferenciados por la longitud de las tiras de bambú o por su estilo de escritura—. Esta división pondría en cuestión la tradicional división del *Dàodéjīng* en dos partes.⁴⁹

Los problemas que, en relación con la versión tradicional, plantean estas dos nuevas versiones, el «*Lǎozǐ* de tela de seda» (*Bóběn Lǎozǐ* 帛本老子) y

⁴⁷ Véanse más detalles sobre estos libros de seda de Mǎwángduī en el prólogo (pp. XIII-XV) de Iñaki PRECIADO a su edición bilingüe de *Lao zi. El libro del Tao* (Madrid: Alfaguara, 1978), hecha a partir de estos textos.

⁴⁸ Tan sólo a nueve kilómetros de Jinán, antigua capital del Estado de Chǔ, en el que la tradición sitúa a Lǎozǐ.

⁴⁹ La traducción de Iñaki PRECIADO posterior a la antes citada tiene en cuenta también estos hallazgos de Guōdiàn, de los que da cuenta en la Introducción: *Tao Te Ching. Los Libros del Tao* (Madrid: Trotta, 2006), pp. 19 y ss.

el «*Lǎozǐ* de las tiras de bambú» (*Jiǎnběn Lǎozǐ* 简本老子), aún son objeto de debate, que quizá posteriores investigaciones puedan aclarar.

Zhuāngzǐ (庄子/莊子)

Todos los datos biográficos de que disponemos sobre *Zhuāngzǐ* proceden, de nuevo, del historiador *Sīmǎ Qiān*, quien refiere que *Zhuāngzǐ*, de nombre *Zhuāng Zhōu* (庄周/莊周), era originario de *Mèng*,⁵⁰ en el Estado de *Sòng*; que trabajó como funcionario y que estaba en posesión de una excelente erudición, así como el hecho de que su doctrina era la de *Lǎozǐ*. Su año de nacimiento sería el 369 o el 365 a.n.e.

Su lugar de nacimiento resulta relevante para la teoría de T. Izutsu sobre los orígenes chamanísticos del daoísmo, ya que se trataba del territorio donde se permitió vivir a los descendientes de los antiguos *Yīn* (o *Shāng*) tras la victoria de los *Zhōu*.⁵¹ Esta minoría sería despreciada por sus vencedores, pero aun así pudieron conservar sus costumbres y creencias y preservarían también el carácter animista y chamanístico de su cultura. Esto explicaría la proximidad de las filosofías de *Lǎozǐ* y de *Zhuāngzǐ*, enfrentada al confucianismo, una, y a la cultura de los *Zhōu* la otra.

La cuestión de la relación temporal entre *Lǎozǐ* y *Zhuāngzǐ* ha sido extensamente estudiada, y la primacía del primero parece obvia atendiendo a las características de sus respectivas filosofías, además del hecho de que el segundo menciona al primero y lo considera uno de los primeros sabios daoístas. No obstante, en los últimos tiempos ha surgido el debate sobre la posibilidad de que esa relación cronológica no sea la correcta, y uno de los argumentos aducidos es el hecho de que *Zhuāngzǐ*, aunque menciona a *Lǎozǐ*, no se refiere en ningún momento a su obra.

Es importante, en otro orden de cosas, tener presente las diferencias que *Zhuāngzǐ* presenta en relación con el pensamiento de *Lǎozǐ*. Éstas vienen básicamente de la mano del peculiar interés que el primero tiene a propósito

⁵⁰ Para algunos, el actual *Cǎoxiàn* en *Shāndōng*; para otros, *Shāngqiū* en *Hénán*.

⁵¹ T. IZUTSU, *op. cit.*, p. 20.

de la experiencia personal del misticismo daoísta, frente al interés más metafísico del segundo.

Lejos de pretender construir una metafísica desde ese «incognoscible eterno» que es el símbolo del daoísmo hasta el mundo concreto de las formas, de la diversidad, del hombre vulgar, su interés se centra en aspectos puramente epistemológicos y trata de esa «experiencia» desde la cual conocer la realidad de la Existencia. El profesor Izutsu lo detalla del siguiente modo:

Trata de describir en detalle, unas veces de forma alegórica, otras de forma teórica, el proceso psicológico o espiritual a través del cual adquiere uno «iluminación» y se aproxima a la auténtica estructura de la realidad oculta tras el velo de la experiencia sensible.⁵²

Zhuāngzǐ describe, de un modo ascendente, el proceso desde la multiplicidad hasta la unicidad ontológica; mientras que Lǎozǐ, de un modo descendente, parte de ese Absoluto hasta la diversidad, donde el proceso se multiplica hasta llegar a las «diez mil cosas», y desde ahí al eterno retorno. Podríamos concluir por ello que la metafísica de Zhuāngzǐ no presenta el desarrollo de la de su antecesor, dando la sensación de estar incompleta. Lejos de ser cierto esto, sí lo es que para sus propósitos epistemológicos no necesita más.

Compuesto durante los siglos IV y III a.n.e., en el período de los Reinos Combatientes, tenemos constancia, gracias a la compilación realizada en el siglo I a.n.e. y llamada «Crónica de la dinastía Han» (*Hàn shū* 漢書), de que el *Zhuāngzǐ* estaba formado por cincuenta y dos capítulos, aunque el texto que ha llegado hasta nosotros sólo tiene treinta y tres.⁵³ De esos capítulos,

⁵² T. IZUTSU, *op. cit.*, p.56.

⁵³ Debido a la reducción de la misma que hizo el eminente pensador de la escuela daoísta del siglo IV Guō Xiàng (郭象), quien, suprimiendo los pasajes que consideró falsos, dividió el resto en tres partes. Esta reducción, junto a los comentarios que hizo de la obra (no siempre acordes con el sentido original del texto), propiciaron el estudio del *Zhuāngzǐ* en épocas posteriores, destacando los estudios realizados en la dinastía Táng (618-907), en la dinastía Míng (1368-1644) y en la dinastía Qīng (1644-1840). Normalmente se utiliza la versión tradicional de Guō Xiàng, así como las de Guō Qīngfán y de Wáng Xiàngqián, de la dinastía Qīng. Los más recientes estudios de la obra tienen en cuenta las correcciones

sólo los siete primeros, denominados «Capítulos interiores» (*Nèipiān* 内篇), se reconocen con seguridad como de Zhuāngzǐ, mientras que el resto, constituido por los quince capítulos siguientes o «Capítulos exteriores» (*Wàipiān* 外篇), y los once últimos o «Capítulos diversos» (*Zápiān* 杂篇), se duda de que sean suyos, barajándose la posibilidad de que fueran escritos con posterioridad por seguidores del pensamiento de Zhuāngzǐ a modo de aclaraciones e interpretaciones.

No podemos ignorar la importancia que el *Zhuāngzǐ* ha tenido en la historia del pensamiento chino. Aunque no tendría una gran difusión hasta el período Wèi y Jin del Este (220-420), formaría junto al *Lǎozǐ* y al *Yì jīng* (易经/易經) o «Libro de las mutaciones»,⁵⁴ la trilogía conocida como los «Tres Misterios» (*Sān xuán* 三玄), textos básicos de la escuela daoísta de la «Doctrina Misteriosa» (*Xuán xué* 玄学/玄學), muy importante en el siglo III de nuestra era, y cuyos principales representantes serían Wáng Bì (王弼) y Hé Yàn (何晏).

Los libros del Guǎnzǐ (管子)

Del período de los Reinos Combatientes (475-221 a.n.e.) nos han llegado también tres obras de marcado carácter daoísta que creemos deben ser mencionadas en este resumen documental del daoísmo primitivo. Las tres forman parte de la recopilación conocida como *Guǎnzǐ* (管子), por atribuirse tradicionalmente al primer ministro del Estado de Qí del período Primavera y Otoño, Guǎn Zhòng (管仲, 720-645). El texto llegado hasta nosotros fue editado por Liú Xiàng (劉向) hacia el año 26 a.n.e., y consiste en una extensa colección de ensayos distribuidos en setenta y seis capítulos (habiéndose perdido diez capítulos, de los que sólo se conocen los títulos, de la recopilación original), que en realidad fueron escritos por muchos autores a lo largo de varios siglos. Los bibliógrafos del siglo II la catalogaron como

modernas de Mǎ Xūlún y Wáng Shūmín, y la de Chén Gǔyíng, en la que se apoya la traducción al español de Iñaki Preciado.

⁵⁴ Titulado originalmente *Zhōu lǐ* (周礼/周禮), «Libro de los ritos de los Zhōu», o *Zhōu Yì* (周易), «Libro de las mutaciones de los Zhōu».

obra daoísta, pero posteriormente se la consideró legista y académica⁵⁵ debido a sus contenidos de pensamiento sociopolítico afín a estas escuelas.⁵⁶

Tres de sus textos, sin embargo, contienen doctrinas de marcado carácter daoísta, aunque combinadas con ideas de otro origen. Son los capítulos titulados «Técnicas de la mente, primera y segunda parte» (*Xīnshù shàng y Xīnshù xià* 心術上 y 下), «La mente en blanco» (*Báixīn* 白心), y el «Entrenamiento interior» (*Nèiyè* 內業), los cuales constituyen una muestra del sincretismo de daoísmo, confucianismo y mohísmo llevado a cabo por sus autores, en su esfuerzo por superar las diferencias sociales y abogar por una ausencia de prejuicios, una condena de la agresión física y una invitación a anular la competencia en la voluntad humana entre la parte volitiva y la sentimental. De las dos partes en que se divide la primera de las obras que integran esta recopilación, la primera es un texto escrito en verso rimado del siglo III a.n.e., mientras que la segunda parte es un comentario, probablemente cincuenta años posterior. La segunda de las obras mencionadas del *Guānzǐ* trata de técnicas de contemplación e integración. En cuanto a la tercera, el *Nèiyè*, que es el texto más antiguo de los tres, pertenece a la fase individualista del daoísmo primitivo, y es un ensayo escrito en verso rimado de aproximadamente mil seiscientos caracteres perteneciente al siglo IV a.n.e. Es de destacar que en esta última obra se desarrolla la doctrina *Jīngqì* (精氣), resultante de las investigaciones daoístas sobre el *yángshēng* (陽生) o principio de «alimentación de vida», a fin de conseguir una prolongación de la misma. Será una obra de referencia para los escritos venideros y constituirá una herramienta clásica en el estudio de las técnicas daoístas de alimentación y de vida, al sostener la teoría de que el *jīngqì* vendría a ser una esencia vital de naturaleza gaseosa común a todos los seres y, por tanto, afín a todos ellos.

⁵⁵ Asociada a la Academia Jixià (*Jixià Xuégōng* 稷下学宫/稷下學宮), existente durante el período de los Reinos Combatientes en Línzī, la capital del Estado de Qí.

⁵⁶ De esta obra existe traducción inglesa, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. A Study and translation by W. Allyn Rickett*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Destacable en este conjunto de escritos es la aparición de un lenguaje y unas expresiones comunes a otros textos de temática semejante, que justificarían la creencia en la existencia de una corriente de pensadores y expertos que transmitieron sus enseñanzas de práctica meditativa y cultivo de la salud combinando dieta y ejercicios. Obviamente, el objetivo de estos escritos es el de educar en la salud y en el cultivo personal interno, dejando a un lado las preocupaciones sociopolíticas, presentes únicamente en el primero de los tres textos.

1.4. EL CANON DAOÍSTA

Introducción

El término *Dào zàng* (道藏) o «Canon daoísta» vino a designar al conjunto de textos daoístas, que originalmente se hallaban ubicados en los diversos monasterios de esta confesión religiosa, pero que a partir de su reconocimiento imperial pasaron en su mayoría a ser custodiados en las bibliotecas imperiales. En este apartado presentaremos históricamente la conservación y transmisión de esas obras a lo largo de la historia del daoísmo y expondremos las enormes dificultades que la ordenación y revisión de ese *corpus* documental representan.⁵⁷ Comenzaremos refiriéndonos a quienes se interesaron por esa ordenación y facilitaron el camino que concluiría con una rigurosa sistematización documental.

En la década de los setenta del pasado siglo, la sinología europea se vio reforzada al ponerse en marcha un programa de investigación para el estudio del *Dào zàng*. Con el propósito de solucionar el problema de contar con una correcta clasificación del cuerpo documental del daoísmo, la propuesta del

⁵⁷ Fundamental para la elaboración de esta sección sobre el canon daoísta ha sido la obra de Kristofer SCHIPPER y Franciscus K. VERELLEN (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2004.

profesor Kristofer Schipper en la Conferencia Europea de Estudios Chinos celebrada en París, en septiembre de 1976, vino a expresar la inquietud existente entre los especialistas. Por ello mismo, la idea de disponer de una catalogación comprensiva, sistemática y analítica del canon daoísta desde una perspectiva científica despertó de inmediato el apoyo mayoritario.

Sin duda esta llamada de atención estimuló también la aparición en los años siguientes de diversos artículos que presentaban y evaluaban los trabajos sobre el daoísmo realizados en Occidente, entre ellos los de David C. Yu (1977),⁵⁸ Michel Strickmann (1977)⁵⁹ y Fabrizio Pregadio (1981).⁶⁰ El posterior artículo de Anna Seidel en 1989,⁶¹ en el que se evaluaban más de 500 trabajos, ya empezó a constatar el interés que el daoísmo había despertado en la sinología occidental y las nuevas áreas de estudio que dentro de él empezaban a abrirse.

En 1978 el *Tao-tsang Project*⁶² fue reconocido por la *European Science Foundation*, con sede en Estrasburgo, como una actividad adicional a su sección de Humanidades. Se estableció un comité formado por los profesores Wolfgang Bauer (Munich), Piet van der Loon (Oxford), Maxime Kaltenmark (EPHE, París), Hans Steininger (Würzburg), Eric Zürcher (Leiden) y el propio Kristofer Schipper, y se crearon dos grupos de trabajo (en París y Würzburg) que posteriormente fueron ampliados con otro más (en Roma).⁶³ Diferentes instituciones apoyaron esta investigación, a la vez que

⁵⁸ David C. YU, «Present-day Taoist Studies», *Religious Studies Review*, 3: 4 (1977), pp. 220-239.

⁵⁹ Michel STRICKMANN, «Bibliographic Notes on Chinese Religious Studies», *Newsletter of the Society for the Study of Chinese Religions*, 3 (1977), pp. 11-17 y «Bibliographic Notes on Chinese Religious Studies, II», *Newsletter of the Society for the Study of Chinese Religions*, 4 (1977), pp. 10-19.

⁶⁰ Fabrizio PREGADIO, «Una introduzione ai recenti studi taoisti», *Cina*, 17 (1981), pp. 81-99.

⁶¹ Anna SEIDEL, «Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990», *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989-90), pp. 223-347.

⁶² Denominación en Wade-Giles del «*Dào-zàng Project*».

⁶³ Uno en París, constituido por Catherine Después, Carolina Gyss-Vermande, Marc Kalinowski, Pauline Koffler, Kwong Hing Foon, John Lagerwey, Christine Mollier e Isabel Robinet, y cuatro miembros externos, Poul Andersen (Copenhague), Adrianus Dudink

otros destacados especialistas colaboraron también en las diferentes partes del proyecto.⁶⁴

No podemos dejar de subrayar la enorme importancia de dicha empresa que, al sistematizar y documentar rigurosamente el *corpus* doctrinal del daoísmo, ha impulsado los estudios referentes a esta manifestación del pensamiento y la cultura de China.

Tradicionalmente, la clasificación de este macro-complejo documental que es el *Dào zàng* se ha realizado utilizando distintas categorías, pero también en esta cuestión se ha venido a buscar una que fuera definitiva, estableciéndose una división en tres períodos históricos:

1. Desde la dinastía Zhōu oriental hasta las Seis Dinastías (siglo XI a.n.e.-581 d.n.e.).
2. De las dinastías Suí y Táng a las Cinco Dinastías (581-960).
3. De las dinastías Sòng y Yuán a la dinastía Míng (960-1644).

Utilizaremos esta clasificación cronológica destacando la especial importancia del denominado *Míng Dào zàng*, o canon de la dinastía Míng, el último en ser llevado a cabo, y que fue distribuido a la mayoría de los centros daoístas de la época como regalo imperial bajo el nombre de «Reposición de las escrituras daoístas del Gran Míng» (*Dàmíng dào zàng jīng* 大明道藏经 / 大明道藏經). Con un total de más de 1.500 obras, esta clasificación resultó muy heterogénea, al tratar como documentos equivalentes tanto hojas suel-

(Leiden), Denis Allistone (Zürich) y Franciscus Verellen (Oxford); el segundo grupo fue constituido en Würzburg por Farzeen Baldrian-Hussein, Ursula-Angelica Cedzich, Florian Reiter y Hans-Hermann Schmidt; mientras que el último grupo lo formaron en Roma Lydia Bonomi, Alfredo Madonna, Giovanna Fulvi, Alessandra Lavagnino, Ritsuko Mazzei, Fabrizio Pregadio y Giovanni Vitiello.

⁶⁴ El proyecto se materializaría finalmente en los tres volúmenes de la obra citada en la nota 56: *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, publicados en 2004. Con posterioridad a la puesta en marcha de ese proyecto, se llevó a cabo otra compilación de similar magnitud, el *Xīnbiān dào zàng mùlù* (新編道藏目錄) de Zhōng Zhàopéng (钟肇鹏), publicada en 1999; además de otras diversas compilaciones subsidiarias. Cf. Judith M. BOLTZ, «Daozang and Subsidiary Compilations», en Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (London: Roudlege, 2008), vol. I, pp. 28-33.

tas como centenares de rollos de extensión variable, agrupándolos a todos ellos en rollos de unos 7.000 caracteres llamados *juǎn* (卷).⁶⁵

Evolución e historia

En primer lugar debemos señalar que muchas cuestiones relacionadas con el origen de lo que ahora entendemos por daoísmo, del tipo de la búsqueda de una salvación personal, la trascendencia de lo «inmortal» (*xiān* (仙), la auténtica naturaleza de *Huánglǎo* (黄老)⁶⁶ o la «forma religiosa» (*Fāngshì* 方士) del último período imperial, permanecen, básicamente, inexplicables. Por lo que sabemos, aquellas formas de pensamiento y prácticas no constituyeron originalmente una entidad en la sociedad china y, sin embargo, las prácticas rituales de los adeptos podían muy bien distinguirse en la época de los Zhōu de la religión estandarizada y de sus sacrificios sangrientos. Curiosamente, en el capítulo *Tiānxià* (天下) del *Zhuāngzǐ* —el cual, presumiblemente, habría que datar en el período de los Estados Combatientes—, aparece el término *Dàoshù* (道术/道術), «las artes del *Dào*», y no sólo se utiliza para el pensamiento de Lǎozǐ, sino también para el resto de las escuelas.

El término *Dàojiā* (道家), «escuela del *Dào*», no aparece en ningún texto de la época preimperial, y debemos esperar a los tiempos de Hànwǔdì (el emperador Wǔ de la dinastía Hàn, que reinó del 140 al 87 a.n.e.) para en-

⁶⁵ En la sección A) del Apéndice II seguimos la división cronológica indicada al enumerar las principales obras filosóficas del canon, añadiendo al título de cada una de ellas (en *pīnyīn*, en caracteres simplificados y en caracteres tradicionales), la mención a su autor o editor y la datación. En la primera de las tres divisiones cronológicas distinguimos entre las obras de «circulación general» y las de «circulación restringida», siendo las primeras las accesibles al público en general, y estando las del segundo grupo limitadas a un público selecto, como estudiosos y miembros de las distintas ordenes monacales. En lo que respecta a las obras de los otros dos períodos, nos limitaremos a las de circulación general. Excluimos de nuestra enumeración las obras de adivinación, de medicina y farmacología, de *yángshēng*, de alquimia, de historia sagrada y geografía, así como los compendios y enciclopedias.

⁶⁶ Combinación de los nombres de Huángdì (el «Emperador Amarillo») y de Lǎozǐ, aparece como una importante escuela de pensamiento a principios de la dinastía Hàn.

contrar las primeras referencias, a la par que la emergencia de un sincretismo confuciano convertido en ortodoxia imperial. Nótese que el término *Huánglǎo* —el cual es utilizado en el contexto del misterio de Lǎozǐ y de la veneración a los inmortales—, tiende a desaparecer en el momento en que aparece constatado el término *Dàojiā*. Sin embargo, en la literatura daoísta desde el período Hàn hasta los Táng, el término *Huánglǎo* continuará utilizándose en muchos contextos, y las investigaciones se encuentran estancadas en cuanto a la necesidad de revisar con más detenimiento el uso de este término.

El propio Sīmǎ Qiān utilizaría el término *Dàojiā* en su biografía de Lǎozǐ, y a pesar de que se explaya en las cuestiones místicas y de naturaleza esotérica al hablar del «Viejo Maestro», en ningún caso da información sobre alguna institución, escuela o «familias» del fenómeno *Dào*. De igual manera, trabajos históricos y bibliográficos posteriores, del estilo del *Qīlǜè* (七略) de Liú Xīn (劉歆), del año 6 a.n.e., hablarán de los escritos filosóficos del *Dàojiā* a la par que de los de otras escuelas, y no darán ningún trato especial a esos textos, considerándolos como una literatura más de la época.

En este punto debemos aclarar una polémica que ha surgido en torno al tratamiento moderno del concepto *Dàojiā*, referido a la escuela daoísta y a su producción textual, básicamente de naturaleza mística, frente al llamado *Dàojiào* (道教) o «daoísmo religioso», como complejo ritualista y sagrado originario del período Hàn posterior. Hemos de señalar que en la historia del *Dàozàng* o canon daoísta nunca aparece esta distinción, y que en el canon de los Míng ambos términos se utilizan como sinónimos e intercambiables; de hecho, hay constancia de que textos filosóficos fueron considerados como parte importante de los movimientos religiosos englobados en el *Dàojiào*. Por consiguiente, hemos de concluir que la distinción entre *Dàojiào* y *Dàojiā*, «daoísmo religioso» y «daoísmo filosófico», usados en la literatura sinológica actual, no se corresponde con ningún uso histórico, y que, por tanto, no deja de ser una herramienta inviable para utilizarla en la diferenciación de los textos que aparecen en los diversos *Dàozàng*. La teoría pareja consistente en asociar *jiā* (家) con «filosófico», y *jiào* (教) con «religioso»,

atribuible a Zhū Xī (朱熹, 1130-1200), no tiene ningún valor taxonómico real, y tan sólo sirve al propósito de dividir al daoísmo en aceptable y en inaceptable de acuerdo con criterios confucianos. Se trata obviamente de un prejuicio que sirvió definir la forma religiosa «adecuada» frente a la «inadecuada» y para echar tierra sobre una realidad, la del daoísmo original, en la que el pensamiento místico no se desvinculaba de la liturgia y de la práctica. Este daoísmo evolucionó con el tiempo y, como es natural, aparecieron nuevas formas.

De acuerdo con nuestro actual estado de conocimientos, no tenemos evidencias para considerar que tanto las enseñanzas de Lǎozǐ, como la doctrina *Huánglǎo*, fueran de alguna manera marginadas, y que sus seguidores se vieran obligados a llevar a cabo sus prácticas al margen de la sociedad. Tan sólo en el período de los Hàn posteriores (25-220) se han encontrado formas de polarización y separación, todas ellas en el contexto emergente del sincretismo confuciano como ortodoxia dominante, de manera que este proceso engullirá a mohistas, legalistas y cosmologistas, pero no a los daoístas. Es bien sabido que, muy al contrario, la emergente manifestación religiosa que pretende instaurarse tomará prestados muchos elementos del propio dogma del *Dào*.

Todo ello queda fielmente reflejado en el *Lùn Héng* (论衡 / 論衡) de Wáng Chōng (王充, 27-100 aprox.), donde buena parte de sus inquietudes giran en torno a los temas sobrenaturales, y el objetivo de este autor va a centrarse en distinguir entre el confucianismo y las creencias y prácticas del *Fāngshì* (方士) y del *Dàorén* (道人), conceptos explícitamente asimilados al *Dàojiā*. Este primer elaborador de un repertorio de textos daoístas va a comenzar citando los trabajos de literatura (*Rúshū* 儒书) vinculados a la ortodoxia, para a partir de ellos seleccionar las historias que trataban sobre la prolongación de la vida y la «inmortalidad», elementos irracionales que no se adaptaban a la ortodoxia general del momento. Criticando la búsqueda de una salvación de la mano de ciertas prácticas físicas y de una alquimia concreta, concluye calificando esas prácticas como creencias indignas y de una virtualidad estéril. Wáng Chōng revisará todo lo relacionado con el *Dàojiā* para depurar el auténtico credo confuciano, sugiriendo que la época

en la que ambos credos podían convivir había pasado. De manera que esta primera referencia a un conjunto de obras calificadas como daoístas se hacía con la intención de excluirlas de las escuelas.

Históricamente, por lo que sabemos, el término *Dàoàng* aparece por primera vez en la literatura china en relación con la biblioteca de palacio ubicada en el edificio llamado *Dōngguān* (東觀), en la época del período Hàn posterior, y a la cual el propio Wáng Chōng trataría de restar importancia.

A continuación del trabajo de Wáng Chōng hemos de mencionar el *Bāopúzǐ nèipiān* (抱朴子內篇) de Gě Hóng (葛洪, 283-343) una obra de controversia en el contexto de la rivalidad entre daoístas y confucianos. En su búsqueda por documentar y tratar las cuestiones relacionadas con las técnicas de longevidad y la alquimia, apunta a una forma institucionalizada de daoísmo, la de los Maestros Celestiales, que como ya hemos señalado es la más antigua de todas. Las prácticas que describe, en su mayoría desconocidas por el grueso de los practicantes de la época, todavía no se habían extendido por el sur de China, y él mismo reconoce el hermetismo de las mismas en relación con los daoístas del sur del período Hàn. Dedicando un capítulo entero de su obra, el 19, a la bibliografía daoísta de la que tenía conocimiento, Gě Hóng menciona un total aproximado de 300 obras de diversa extensión, y señala la existencia de unos 55 talismanes o colecciones de talismanes.

La lista de Gě Hóng es el primer catálogo de obras daoístas, surgido de la rivalidad entre daoísmo y confucianismo. Gě Hóng acompañó a esta obra de otra de similar denominación referida al confucianismo, *Bàopúzǐ wàipiān* (抱朴子外篇). Nótese el uso de los términos *nèipiān* y *wàipiān* para el daoísmo y el confucianismo, respectivamente, en clara referencia al valor «interior/individual» y «exterior/social» de una y otra doctrina.

El catálogo de obras daoístas de Gě Hóng nos ofrece la primera referencia bibliográfica de toda una tradición iniciática que se documenta perfectamente: plegarias, ofrendas, juramentos, etc. Sin embargo, este catálogo no presenta una distinción entre los textos canónicos y aquellos que no

los eran; de hecho, en cuanto a lo relacionado con la meditación, menciona un gran número de textos de diferentes tipos, sin ningún juicio valorativo.

Como venimos viendo, el rechazo del daoísmo por parte del confucianismo Hàn provocó la separación de ambas tradiciones. Dada esta situación, y muy ajustado a su naturaleza esotérica de iniciación particular, el daoísmo va a reproducirse con un halo de exclusividad, y ocupará un lugar determinado socialmente en su relación con el confucianismo. En esa rivalidad destaca el rechazo del que van a ser objeto los seguidores del daoísmo de los Maestros Celestiales en relación con el culto del panteón oficial de santos y deidades que la religión estatal impondrá bajo el nombre de *Liùtiān* (六天). También se empieza a clasificar las prescripciones adivinatorias confucianas y las prácticas asociadas con ellas, como muestra el *Tàishàng Lǎojūn yībǎi bāshí jiè* (太上老君一百八十戒), y en la literatura daoísta se empieza a distinguir entre aquellas obras que los adeptos deberían leer y las que no, como muestra el *Dàdào jiālìng jiè* (大道家令戒), obra que puede ser datada en el 255 a.n.e.

De esta época debemos destacar la transmisión asociada a los Maestros Celestiales, principalmente, del *Tàipíng jīng* (太平經), una guía que revela los métodos adecuados para el logro de la era de «la Gran Paz», así como una variedad de obras dedicadas a la enseñanza de la liturgia adecuada y a la transmisión de todo el complejo de reglas internas para los adeptos de toda índole, desde las instrucciones para la meditación y las reglas y modelos para llevar a cabo las ofrendas y peticiones divinas, hasta el uso personalizado del *Dàodéjīng*. Reconvertido éste en un texto de cinco mil caracteres, se le otorgó el estatus de «escrito cosmológico» al asociar su sabiduría al significado y valor del número cinco.

La unidad eclesíastica de los Maestros Celestiales de esta época temprana va a quedar reunida en la obra *Zhèngyī fǎwén* (正一法文), la cual se convertirá en el corazón litúrgico de la tradición daoísta. A pesar de que desconocemos en qué momento exacto se estandarizó su contenido, sabemos que este «canon» sirvió de referencia durante el período de las Seis Dinastías, y que incluso es citado como un aglutinador de no menos de cien diferentes textos en la obra *Wúshàng bìyào* (無上秘要).

Muchas de las familias pudientes que huyeron, desde el norte de China al sur, de las invasiones de los pueblos nómadas del Asia central hacia el siglo IV, eran practicantes del daoísmo. Como es natural, extendieron sus nuevas prácticas por el sur, donde, según hemos visto que declara Gě Hóng, eran desconocidas. Este empeño tuvo unos intereses particulares en la familia aristocrática Xǔ (許), de la ciudad de Jiànkāng en Nánjīng, vinculada a las revelaciones de las escrituras *Shàngqīng* (上清) de Yáng Xī, adheridas al daoísmo de los Maestros Celestiales hacia el 360. Dentro de esa expansión destacaremos la labor de Lù Xiūjìng (陸修靜, 406-477), por ser el primero en llevar a cabo un inventario de las escrituras canónicas de las denominadas «Tres Cavernas», que constituirán una referencia para los seguidores de esta rama daoísta. Al mismo tiempo, los descendientes de estas familias aristocráticas del sur heredaron la versión más refinada de las «artes de la inmortalidad» daoísta, expresada por Gě Hóng, y parece ser que fueron, de alguna manera, rechazados por los maestros del norte, produciéndose una cierta reforma y rehabilitación de los textos y de sus interpretaciones. La mejor referencia que poseemos al respecto es la obra de Yáng Xī llamada *Shàngqīng jīng* (上清經), escrita entre el 364 y el 370, la cual reúne más de cuarenta libros y muchos fragmentos que fueron recogidos por importantes compiladores como Zhēn'gào (真誥). Debemos hacer referencia a la gran influencia que tuvo la obra *Língbǎo jīng* (靈寶經), del sobrino-nieto de Gě Hóng, Gě Cháofǔ (葛巢甫), escrita hacia el año 400. Rápidamente, ambos autores empezaron a realizar suplementos ampliándolos con nuevos textos y, supuestamente, este esfuerzo documental es lo que constituye la rehabilitación textual daoísta del sur. Huelga decir que muchas de las obras del *Shàngqīng jīng* y del *Língbǎo jīng* estuvieron inspiradas en libros mencionados por Gě Hóng. Con todo, muchas de estas escrituras, especialmente las del *Shàngqīng*, son, como ya hemos tenido ocasión de indicar, de una belleza de estilo destacable en la literatura china y, en contraste con otras obras como el *Zhèngyī fǎwén*, no es de extrañar que ejercieran posteriormente una influencia mayor que la de sus predecesoras, especialmente en las postrimerías del período de las Seis Dinastías y a lo largo de toda la dinastía Táng.

Aparte de las obras de «revelación», aparecieron en este momento otros escritos de un valor no menor. Entre ellos destacan el *Dòngyuān shēnzhòu jīng* (洞淵神咒經) y el *Shēngxuán nèijiào jīng* (昇玄內教經). El primero va a tener una importancia capital porque, aunque se trata de una obra profética apocalíptica dentro de la tradición más conservadora de los Maestros Celestiales, posee un marcado carisma que rápidamente la hizo extenderse entre los adeptos. De esta manera, se difundieron entre las distintas diócesis daoístas del imperio las llamadas «Escrituras de las Tres Cavernas», *Sāndòng jīng* (三洞經), que comprendían la sabiduría de las escrituras del *Shàngqīng jīng*, del *Língbǎo jīng* y del *Sānmèi* (三昧), nombre posterior con el que va a designarse al *Dòngyuān shēnzhòu jīng*, entremezclado con el *Língbǎo* y con ciertas influencias budistas.

En el 437 Lù Xiūjìng (陸修靜, 406-477)⁶⁷ presentó al emperador una lista de las escrituras daoístas «genuinas». Es evidente que los textos de Gě Hóng eran considerados en la época obras «sagradas», pero muchos otros también gozaban de importancia, por lo que se necesitaba un inventario canónico. Las críticas hacia los inventarios anteriores giraron en torno a la exclusión en ellos de varias obras que se consideraban importantes, echándose especialmente en falta las obras referentes a talismanes y otros amuletos y reliquias del tipo del «Mandato de los Tres Soberanos» (*Sānhuáng wén* 三皇文). La nueva ordenación de Lù Xiūjìng va a ser la siguiente;

1. «Caverna de la Verdad» (*Dòngzhēn* 洞真),
conteniendo los textos del *Shàngqīng*.
2. «Caverna del Misterio» (*Dòngxuán* 洞玄),
conteniendo los textos del *Língbǎo*.
3. «Caverna de la Divinidad» (*Dòngshēn* 洞神),
conteniendo los textos del *Sānhuáng wén*.

La cantidad total de obras que contenía cada parte la desconocemos; de lo llegado parcialmente hasta nosotros, 34 obras se pueden asignar a la

⁶⁷ Sirvió en la corte imperial en la época de la dinastía Sòng del Sur (entre el 420 y el 479) y llegaría a convertirse en el séptimo patriarca de la escuela *Shàngqīng*.

Dòngzhēn, 27 a la *Dòngxuán*, y unos cuatro rollos de invocaciones y liturgia a la *Dòngshēn*.

En esta triple división, los textos del *Shàngqīng* incluirían casi exclusivamente los referentes al propósito de «prolongar la vida» con técnicas que incluirían meditaciones, visualizaciones (proyecciones mentales de imágenes) y una alquimia espiritual, y el objetivo de elevar el auto-cultivo de cada adepto hacia la búsqueda de la inmortalidad. Por lo que respecta a los textos del *Língbǎo*, vendrían a reunir todos aquellos de contexto litúrgico, desde los relacionados con los «régimenes alimenticios» (*zhāi* 齋/齋) hasta las «ofrendas» (*jiào* 醮), explayándose en el contenido de la escenificación de los servicios religiosos. Por último, los textos del *Sānhuáng wén* agruparían a los dedicados a tratar los asuntos de la comunicación con las deidades del cielo y de la tierra. En otras palabras: se trataría de una clasificación a partir de la búsqueda individual de la verdad, de lo misterioso y de la comunicación con lo divino.

Sin embargo, hemos de advertir la exclusión de ciertas escrituras por motivos puramente estratégicos en relación con el núcleo temático bibliográfico que utilizó de referente; nos referimos a las reseñadas por Gě Hóng. Tampoco incluyó, a pesar de ser seguidor de esta rama daoísta, las obras eclesásticas referentes a los Maestros Celestiales, por creerlas no canónicas y por considerar que ya tenían el *Zhèngyī fǎwén*.

En la última mitad del siglo VI, en el período de la dinastía Zhōu del Norte (561-580), se empiezan a tomar medidas para la unificación del país. Buscando un dogma que pudiera dar consistencia a esa idea política, el emperador Wǔ (武)⁶⁸ elige una forma de estado daoísta, adoptando, alrededor del año 574, medidas anti-budistas y fundando una academia llamada *Tōngdào guān* (通道观 / 通道觀), dedicada al estudio de las «Tres Religiones» (*Sānjiào* 三教),⁶⁹ con el ambicioso objetivo de encontrar la unidad fundamental de todas las doctrinas a fin de fomentar su convivencia. En esa

⁶⁸ Que reinó entre el 561 y el 578 y es también conocido por su nombre de nacimiento Yǔ Wényōng (宇文邕), .

⁶⁹ A saber, *Dàojiào* (道教), *Rújiào* o *Kǒngjiào* (儒教-孔教) y *Zhèjiào* o *Fójiào* (哲教-佛教).

misma época se lleva a cabo una extensa «Summa Theologica» daoísta compilada bajo el nombre de *Wúshàng bìyào* (無上必要). A partir de este florecimiento popular y oficial del daoísmo, las obras de recopilación y los estudios van a multiplicarse. En este período se establecen cuatro niveles de iniciación y transmisión asociados a determinadas obras: el *Dàodéjīng*, el *Sānhuáng jīng*, el *Língbǎo jīng* y el *Shàngqīng jīng*, en los que primarán las versiones de Lù Xiūjìng y en los que, por motivos probablemente políticos, se echa en falta el *Zhèngyī*.

El nombre de la academia cambiará de *Tōngdào guān* a *Xuándū guān* (玄都觀), y por lo que sabemos los textos utilizados en ese período no se redujeron a las escrituras de las Tres Cavernas, ni al canon del *Zhèngyī*, sino que también se usaron textos populares del período de los Hân posteriores.

Del período intermedio, antes del cambio de nombre de la academia, sabemos de la producción de un nuevo catálogo por Wáng Yàn, llamado *Sāndòng zhūnáng* (三洞珠囊), que enumeraba todos los escritos daoístas y libros de filósofos clásicos afines, pero cuya extensión nos es desconocida. El supuesto más aceptado es el de reconocerle siete divisiones. Para los textos llamados «auxiliares» presentaba la siguiente catalogación: los de más elevada categoría, *Tàixuán bù* (太玄部), que englobarían al *Dàodéjīng*, todos sus comentarios y las obras de filósofos posteriores; los recientemente redescubiertos textos *Tàipíng bù* (太平部) del *Tàipín jīng*; y el *Tàiqīng bù* (太清部), que contendría toda la vieja literatura sobre alquimia, ejercicios físicos y técnicas de prolongación de la vida, siendo éste el más inferior de los vehículos del daoísmo.

El patriarca Wáng Shìzhēng (王世貞) menciona treinta y seis divisiones, resultado de aplicar doce nuevas categorías a la división de las Tres Cavernas. Estas «Doce Categorías» (*Shí'èrlèi* 十二類), que presenta la obra *Dàojiào yìshū*, son las siguientes:

1. Escrituras fundamentales (*Běnwén* 本文).
2. Símbolos sagrados (*Shénfú* 神符/神符).
3. Exégesis (*Yùjué* 玉诀/玉訣).
4. Diagramas (*Língtú* 灵图/靈圖).

5. Anales (*Pǔlù* 譜錄).
6. Preceptos (*Jièlù* 戒律/戒律).
7. Ritos solemnes (*Wēiyí* 威仪/威儀).
8. Técnicas (*Fāngfǎ* 方法).
9. Miscelánea artística (*Zhòngshù* 众术/眾術).
10. Hagiografía (*Jìchuán* 记传/記傳).
11. Himnos (*Zànsòng* 赞颂/讚頌).
12. Memoriales (*Biǎozòu* 表奏/表奏).

Este canon de treinta y seis divisiones que integraba todas las escuelas del momento. *Sānshíliù bù zūnjīng* (三十六部尊經), llegó a convertirse en un importante referente teológico.

Llegamos al período de la dinastía Táng (618-907), con la característica de integrar todas las escuelas y tradiciones en un canon y de acuerdo con un orden jerárquico. Inicialmente no sólo se sirvieron de la mayoría del cuerpo textual de las Siete divisiones, sino que ampliaron esta clasificación a sectas y escuelas menores. Cada texto fue sujeto a un tratamiento especial y a un orden ritual, consiguiendo que un adepto del *Dào* pudiera elegir, con su trabajo particular, su acercamiento al *Dào*. El propio proceso ritual de la organización litúrgica aceptará, en cada nivel, preceptos y reglas de conducta que jerarquizarán a los integrantes del grupo. Esta serie de reglas fueron progresivamente aumentando y detallándose, a la vez que se adjuntaron a las escrituras para ser transmitidas en cada nivel como doctrina. En general, el objetivo de consolidar la unidad entre la organización religiosa (el cuerpo eclesiástico) y el conjunto de escrituras (el cuerpo doctrinal) se consiguió por completo. Ello fue sin duda una importante proeza, que junto al hecho de que muchos miembros de familias de la clase alta de ese período se convirtieran al daoísmo,⁷⁰ solemnizó y asentó esta religión en la sociedad como nunca lo había estado anteriormente.

⁷⁰ El caso probablemente más importante sería la ordenación, hacia el año 711, de una de las princesas imperiales, primero en el grado intermedio llamado *Dòngxuán bù*, y más tarde en el superior *Shàngqīng jīng*.

Ya hemos visto cómo en el período de la dinastía Zhōu del Norte (557-581) numerosos textos daoístas fueron transcritos y ordenados para que ocuparan un lugar en la biblioteca imperial. Con ello se institucionalizó el canon, impidiendo la difusión de otros textos de carácter independiente. Este trabajo se inició en la *Tōngdào guān*, e inicialmente se limitó a catálogos del tipo del *Yùwěi jīngmù* (玉緯經目) de Yīn Wéncāo (尹文操). En este nuevo período de Táng, el daoísmo fue considerado oficialmente igual o superior al budismo, y los textos daoístas continuaron siendo coleccionados con la intención de incluirlos en la biblioteca imperial. Al mismo tiempo se llevaron a cabo una variedad de enciclopedias y manuales, algunos de los cuales han llegado hasta nosotros, culminándose este trabajo de redacción en el reinado de Xuánzōng (712-756), especialmente en la última parte del mismo (la llamada era Tiānbǎo).

Durante la anterior era Kāiyuán, el emperador ordenó la realización de la más eminente colección y edición de los textos capitales del daoísmo, publicándolos finalmente en un *Dào zàng*. Algo similar sucedió con el canon budista, el cual, compilado por Zhìshēng (智升), fue presentado en el 730 con el nombre de *Kāiyuán shìjiào lù* (開元釋教錄), conteniendo todos los textos existentes. Esta obra constituyó los cimientos de las posteriores ediciones del budismo *Tripitaka*. El catálogo daoísta fue presentado, probablemente con posterioridad, bajo el nombre de *Sāndòng qiónggāng* (三洞瓊綱/三洞瓊綱). En el séptimo año de la era Tiānbǎo (748), Xuánzōng ordenó que se realizara cierto número de copias a fin de que las colecciones de los textos, sus compilaciones y comentarios fuesen distribuidos a la mayor parte de centros daoístas del país. Éste, sin duda, puede considerarse el primer y verdadero canon daoísta de la historia. Con ello podemos identificar al *Dào zàng* de Kāiyuán como el referente para todos los posteriores hasta la dinastía Yuán (1271-1368).

Las características de esta compilación fundamental son varias. No sólo la compusieron con textos canónicos muy antiguos, sino que la completaron con otros más recientes de naturaleza diversa, entre ellos textos antibudistas como el *Huàhújīng* (化胡經/化胡經) de Wángfú (王浮), escrito hacia el

300, así como otros que dejaban constancia de las controversias entre daoístas y confucianos.

Otra peculiaridad de este período va a ser la realización de genealogías institucionales, en las que, además de las tradiciones *Shàngqīng*, *Língbǎo* y *Zhèngyī* —que contienen diversas referencias a patriarcas y figuras importantes no exentas de polémica—, por primera vez se van a reconocer la existencia de lugares importantes para la religión, especialmente montañas sagradas. De esta manera la tradición *Shàngqīng* va a identificarse con la montaña Máoshān (茅山), en Jiāngsū; la tradición *Língbǎo* con Gézàoshān (閣皂山) y la *Zhèngyī* con Lónghǔshān (龍虎山), ambas en Jiāngxī.

Es sabido que el período de los Sòng del Norte (960-1127) se caracterizó por restaurar la gloria del período Táng y que fue una dinastía de transición. En lo referente al daoísmo también conservaron el mecenazgo imperial y llevaron a cabo recolecciones de obras perdidas y reconstruyeron el *Dào-zàng*. Durante el período comprendido entre el 998 y el 1022, el emperador Zhēnzōng (真宗) ordenó la colección de los nuevos textos y solicitó la composición de un nuevo catálogo, empresa que fue encomendada al mejor y más poderoso oficial del imperio, Wáng Qīnrùò (王欽若, 962-1025). Con la experiencia de haber llevado a cabo la edición de una nueva obra sobre la liturgia daoísta llamada *Luótiān dàjiào* (羅天大醮), Wáng Qīnrùò va a sugerir cambios en la ordenación tradicional del *Dào-zàng*, concretamente el sustituir las escrituras iniciales tradicionales (el *Shàngqīng*) por el *Dàodé-jìng*. Esta sugerencia no será asumida en la transmisión tradicional ni siquiera aparecerá reflejada, con posterioridad, en catálogos. Wáng Qīnrùò presenta en 1015 su catálogo del *Dòngzhēn bù*, que no le es aceptado. Dos años más tarde presenta uno nuevo, dentro del canon completo, *Bǎowén tǒnglù* (寶文統錄), que el propio emperador comenta en el prefacio. El orden de esta obra es el siguiente:

1. *Dòngzhēn bù* (洞真部)
2. *Dòngxuán bù* (洞玄部)
3. *Dòngshén bù* (洞神部)
4. *Tàixuán bù* (太玄部)

5. *Tàipíng bù* (太平部)
6. *Tàiqīng bù* (太清部)
7. *Zhèngyī bù* (正一部)

De nuevo, como en el período anterior, los textos son copiados y distribuidos a todos los centros daoístas del país. En este período se producirá una polémica entre la clasificación de Wáng Qīnrùo y la de Zhāng Jūnfáng (張君房), quien realiza una famosa antología llamada *Yúnjī qīqiān* (雲笈七籤), caracterizada por no seguir las categorías convencionales y omitir un buen número de obras, especialmente de naturaleza litúrgica, en su contenido.

El canon de los Sòng fue revisado y distribuido en el mandato del emperador Huīzōng (徽宗), que reinó entre el 1100 y el 1125, y sería el primero en ser impreso. Las tablas de impresión se llevaron a cabo en la ciudad de Fúzhōu, donde antes se habían hecho las del canon budista. Todos los manuscritos fueron transportados al templo *Tiānníng wànshòu gōng* (天寧萬壽宮) y ordenados en la biblioteca *Zhèng hé wànshòu dào zàng* (政和萬壽到藏). La extensión de este nuevo canon era mayor que la de sus predecesores, y si consideramos que el reinado de Huīzōng fue uno de los más favorables al daoísmo, empezando por el propio emperador, quien, como «Señor del Dào» (*Dào jūn* 道君), extendió su mecenazgo a nuevos templos y centros daoístas, podemos concluir que el número de textos, documentos y trabajos se multiplicaron, y que, con cierta seguridad, fueron incluidos en el cuerpo final del nuevo *Dào zàng*.

Durante la dinastía Jin (1188) las tablas de impresión fueron llevadas a Zhōngdū (中都, la capital Jin, situada en la zona suroccidental de la actual Pekín), donde fueron completadas y utilizadas en la impresión de una nueva y más extensa edición, titulada *Dà jīn xuán dū bǎo zàng* (大金玄都寶藏). Tampoco aquí tenemos constancia de qué materiales fueron incluidos, pero podemos deducir que tendrían en cuenta los principales trabajos de las numerosas escuelas existentes en el siglo XII. Una de esas escuelas, la de mayor renombre en la historia moderna de China, es la denominada *Quánzhēn* (全真), la cual, fundada por Wáng Zhé (王喆, 1113-1170) en la pro-

vincia de Shāndōng, debido a su rápida expansión fue reconocida por las autoridades Jin en 1197. En 1208 el propio emperador presentará una completa colección, llamada *Xuándū bǎozàng* (玄都寶藏), en el templo de *Tàixū guān* (太虛觀), fundado en Shāndōng en honor a Qiū Chǔjī (丘處機, 1148-1227), uno de los más relevantes miembros de la orden monástica de los *Quánzhēn*.

Tras la conquista del norte de China por los mongoles, el *Dàoàng* de los Jin fue destruido, perdiéndose casi en su totalidad. La nueva secta va a responsabilizarse entonces de la tarea de paliar esa pérdida, y Sòng Défāng (宋德方), junto a su discípulo Qín Zhì'ān (秦志安), reeditan el *Dàoàng* sobre la base de la versión de los Jin. La obra se completa en 1244, y es en todo una recuperación del *Xuándū bǎozàng* de los Jin, excepto por lo que se refiere a cuatro nuevos textos relacionados con el surgimiento e historia de la rama *Quánzhēn*, añadidos al final.

Durante el período de dominio mongol (1206-1368), esta secta recibirá el favor oficial, alcanzando una popularidad tal, que rápidamente se establece como uno de los mayores sistemas religiosos de China. En esa época de reinención y recomposición institucional, surge de nuevo el debate entre budistas y daoístas, y se adoptan ciertas medidas para favorecer la convivencia pacífica entre ambas comunidades, lo cual afectará a los textos de naturaleza claramente antibudista que existían en el canon daoísta. Tras un debate oficial al respecto en 1258, se decide purgar el canon de algo más de unas cuarenta obras, ordenando la quema pública de tales textos. Veintitrés años más tarde, en 1281, la prohibición oficial se extiende a todos los textos daoístas, a excepción del *Dàodéjīng*, que fueron buscados y destruidos. El alcance de los daños puede ser evaluado gracias a la obra de 1430 *Dàoàng quèjīng mùlù* (道藏確經目錄), catálogo de obras perdidas que compara los contenidos del *Xuándū bǎozàng* y del canon de los Míng, evaluando la pérdida en ochocientas obras.

Este holocausto bibliográfico ofreció la oportunidad de renovar un cuerpo doctrinal que permanecía inmóvil desde épocas antiquísimas. Rápidamente el canon *Quánzhēn* de 1244 fue, en todo, igualado al canon Jin. Los compiladores de esta colección, tras rechazar las propuestas innovadoras de

Wáng Qīnrùò, recuperaron el modelo del canon de los Táng de la era Kāi-yuán, y si bien fueron añadidas algunas obras, la organización principal se mantuvo igual. De esta manera, tras más de quinientos años sin importantes alteraciones en la estructura del canon, el daoísmo surgía envuelto en unos cambios renovadores y ante unos significativos caminos abiertos.

Los últimos períodos dinásticos produjeron una recuperación del espíritu y de la vida monástica, desde la que brotarían y se desarrollarían nuevas escrituras y tradiciones ritualistas. La influencia del budismo Sòng fue grande, y no sólo potenciaría la aparición de escuelas de gran relevancia posterior, como la *Chánzōng* (禪宗/禪宗) o las llamadas «Escuelas de la Tierra Pura», sino que las tradiciones tántricas van a ejercer una influencia penetrante; todo ello se hará notar en los nuevos textos. Ninguna de estas nuevas aportaciones fueron fácilmente reconciliadas con la tradición, la cual, como hemos visto, se justificaba en las jerarquías del cuerpo clerical de los sistemas medievales. La ancestral secta de los Maestros Celestiales, responsable de la elaboración de la organización litúrgica, y que había visto mermar su popularidad y sus responsabilidades oficiales en todo este proceso, parecía que iba a acabar desapareciendo, cuando pudo encontrar una forma de supervivencia transformando su estructura interna en una moderna asociación de templos.

Llegamos en este recorrido general al momento de composición del *Dàmíng Dàozàng jīng* (大明道藏經). El hecho de que el grupo de los Maestros Celestiales fuera consultado para consolidar un nuevo canon indica, claramente, que el éxito de la orden de la «Unidad Ortodoxa» (*Zhèngyī*) había disminuido desde el reinado de Kublai, y que el patriarca de la montaña de Lónghǔ había conseguido reunir autoridad suficiente para encabezar y autorizar cualquier iniciativa. Sus representantes en Jiāngxī habían construido un importante centro daoísta con una inmensa biblioteca, de manera que no fue muy difícil poner en marcha las responsabilidades editoriales y reemprender la actividad. Actividades que se verán detenidas entre el 1410 y el 1424 por sucesos imposibles de enmendar, como fueron la muerte de Zhāng Yǔchū (張宇初) —que había sido encargado en 1406 de la recopilación de textos— y del emperador Yǒnglè (永樂), y por el hecho de que su sucesor, el

emperador Xuāndé (宣德), no estaba interesado en estos asuntos. No obstante, durante del reinado Zhèngtǒng (正統) finalizó el trabajo de reunir y componer un nuevo canon. Sabemos poco de esta parte final del trabajo, salvo que fue encomendada al archivero *Shào Yǐzhèng* (邵以正) la tarea de una revisión final (1444), y que probablemente fue él quien incluyó los trabajos de Zhāng Yǔchū, así como ciertos textos de las primeras épocas de los Maestros Celestiales y otros de las Seis Dinastías y del período Táng, pudiendo encontrarse muchas alteraciones entre estos textos respecto de los originales. El querer llevar a cabo un nuevo canon no ocultaba el propósito de excluir o incluir ciertos textos conforme a los intereses de los promotores de esa nueva tarea. El grupo de los Maestros Celestiales así lo entendió, y se encargaron de seleccionar obras modernas que les permitiera componer una obra de referencia que los legitimase. El daoísmo, en ese momento, está dividido en diferentes sectas y se presenta ante la sociedad bajo dos alternativas formales: la orden *Zhèngyī* (正一), versión más seglar, y la orden *Quánzhēn* (全真), más institucional y monástica.

Al mismo tiempo diversas escuelas o tradiciones buscarán institucionalizarse, como la escuela *Língbǎo*, la *Jìngmíng zhōngxiào dào* y la tradición *Shàngqīng*.

Es en esta época cuando cada una de estas «sectas» (*pài* 派) se vinculan en particular a una montaña sagrada, unos templos, unas formas prácticas clericales, unos títulos y unos registros, de manera que el canon pierde su unidad para verse multiplicado, especialmente porque esta pandemia de particularismo se produce de espaldas a cualquier referencia canónica clásica. Únicamente los trabajos de Zhāng Yǔchū van a resultar de referencia común; en ellos se categoriza el legado de las escrituras daoístas en torno a la clasificación de las Tres Cavernas como la opción más representativa, al tratarse de revelaciones directas de las deidades llamadas «Tres Purezas» (*tiānzūn* 天尊), que se encargaron de transmitir el *Yuánshǐ tiānzūn* (元始天尊), el *Língbǎo tiānzūn* (靈寶天尊) y el *Dàodé tiānzūn* (道德天尊), y de recomendar colocar el *Língbǎo duórén jīng* (靈寶度人經) como primera obra del canon. Como consecuencia de estas sugerencias, la organización del canon se vio claramente alterada. También las «Doce Categorías» fueron

alteradas. Habiendo sido definidas en el período Táng sobre las bases de la literatura daoísta de la época, siete siglos después resultaban totalmente inapropiadas. La propia labor de Zhāng Yǔchū resultaba ser la de un hombre de su tiempo que adecua los textos a las necesidades reales del momento y, conocedor de las diferentes sectas y escuelas, se decanta por una división mucho más lógica como es la vieja división en siete partes, respecto de la cual las «Doce categorías» no ayudaban demasiado a una mayor clasificación, sino todo lo contrario.

En 1585 de nuevo se emitió una petición imperial para que se compilara un nuevo suplemento del canon. Ciento cuarenta años después de que se completase el proyecto del *Zhèngtǒng Dàoàng*, el emperador Wànlì (萬曆) encargó al responsable oficial del daoísmo de los Maestros Celestiales, Zhāng Guóxiáng (張國詳), el decimoquinto patriarca, esta tarea, que llevaría veintidós años completar. Los dos últimos emperadores de la dinastía Míng habían favorecido al daoísmo, resultando, pues, extraña la solicitud de una nueva obra que pudiese afectar al consenso y al reconocimiento de la anterior. La única explicación posible radicaría en la necesidad de reconstruir y actualizar los límites de esta doctrina frente a las otras dos grandes religiones, el budismo y el confucianismo, considerando la aparición de ese crisol de sectas como fenómenos que diezmaban la solidez de un sistema ante una ortodoxia rival mucho más sólida. Huelga decir que la selección de textos elegidos para ese suplemento estaba encabezada por una batería de textos referidos a sectas y a santos, incluyendo, en último lugar, al *Lǎozǐ yì* y al *Zhuāngzǐ yì* en la versión de Jiāo Hóng (焦竑), quien, en vida en ese momento, no es difícil suponer que consintió en ello.

Lo que sigue a estos períodos de esplendor y reconocimiento oficial del daoísmo no es sino una represión en favor, especialmente, de un fundamentalismo confuciano. En 1663, el emperador de la dinastía Qīng, Kāngxī (康熙), equipara a los sacerdotes daoístas (*dào shì* 道士) con chamanes (*wū shī* 巫師) y con médiums (*tiào shén* 跳神), y prohíbe sus prácticas ritualistas bajo pena de muerte; posteriormente, en 1739 se hará lo propio con respecto al reclutamiento de nuevos adeptos, tachando, un año más tarde, de villanos a los daoístas y acusándolos de ensuciar la corte. Esta tónica que caracteriza

a la dinastía Qīng va a coronarse con la destrucción del templo *Dàguāng-míng diàn* (大光明殿) en 1900 durante la revuelta civil conocida como «Rebelión de los Bóxers». Con ello se destruyeron las placas de impresión originales del canon Míng y con ello se infligió un daño histórico terrible a la cultura china. Afortunadamente, este daño no quedó en el olvido, y el presidente de la República de China entre 1918 y 1922, Xú Shìchāng (徐世昌), financió la reimpresión del canon Míng e hizo que su ministro de cultura Fù Yuánshù (傅沅叔) supervisara el proyecto, el cual fue confiado a la asociación bibliófila *Hánfēn lóu* (涵芬樓) y a la editorial *Comercial Press Shanghai*.

El canon fue finalmente reimpresso en 1926, en un formato reducido y en el formato extenso original, virtualmente completo. Con una tirada de quinientas unidades, esta edición se vendió a las bibliotecas especializadas de todo el mundo. Otra posibilidad de poder trabajar con el canon antes de su reimpresión la abrió el jesuita Léon Wieger con la publicación en 1911 de su catálogo sobre el canon Míng. Siendo más que dudosa la posibilidad de que éste cayera en sus manos y que pudiera trabajar con él, el catálogo de Wieger resulta ser una traducción del catálogo de *Bō Yúnjì* (白雲霽) de 1626, titulado *Dào zāng mù lù xiáng zhù* (道藏目录详注 / 道藏目錄詳註). Sobre la base de este catálogo, Wieger llevó a cabo una clasificación propia de acuerdo con un fortuito descubrimiento de las sesenta y seis categorías. Dicha obra fue utilizada durante mucho tiempo como referencia a falta de alguna traducción mejor, y por ello su clasificación fue utilizada para la reimpresión del índice del *Dào zāng* en la edición de la *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*.

Es obligado mencionar el esfuerzo de Henri Maspero por datar los textos adecuadamente para poder aplicar una metodología correcta. Primero utilizó los datos cronológicos indudables que poseía, y a partir de ellos empezó a establecer una datación correcta y verificada mediante sus conocimientos de

la literatura daoísta, alcanzando a enmarcar el *corpus* del *Shàngqīng* y del *Língbǎo* y demostrando la eficacia del método de crítica textual interna.⁷¹

Debemos destacar también el *Dàoáng yuánliú kǎo* (道藏源流考), cuya primera edición en 1949 resultó ser un estudio pionero de la historia del canon y de diversos temas relacionados con él. Su autor, Chén Guófú (陳國符, 1914-2000),⁷² reeditó esta obra en 1963, ampliándola con un buen número de estudios sobre el temprano *Tiānshī Dào*, la música daoísta y la alquimia. Chén adoptó decisiones importantes, reconstruyendo la estructura del viejo canon desde las «Tres Cavernas» de Lù Xiūjìng hasta el último *Xuándū bǎozáng* de los Maestros de la Unidad Ortodoxa, descartando el canon Míng y considerando el *Zhèntǒng Dàoáng* (正統道藏) como caótico. En 1983 publicaría una secuela titulada *Dàoáng yuánliú xùkǎo* (道藏源流續考), marcadamente interesada por la alquimia.

La actualidad del canon daoísta

Los estudios daoístas se han visto impulsados en el último cuarto del siglo pasado, y una buena muestra es la publicación, en 1991, de un nuevo canon por el Instituto de Religiones de la Academia China de Ciencias Sociales (*Dàoáng tíyào* 道藏提要), llevada a cabo por los profesores Wú Shòujū (吳受琚), Chén Bīng (陳兵), Wáng Kǎ (王卡) y Zhū Yuèlì (朱越利). Desde la reimpresión del canon Míng en 1926, cuyas copias se distribuyeron exclusivamente en China, no se había desarrollado un proyecto de esta magnitud. Al hilo de este interés también debemos destacar la publicación de dos series dedicadas a textos daoístas, llevada a cabo por la

⁷¹ Véase su «Ensayo sobre el taoísmo en los primeros siglos de la era cristiana», incluido en su libro *El taoísmo y las religiones chinas*, trad. de Pilar González España y Rosa María López (Madrid: Trotta, 2000), pp. 323-444.

⁷² Criado en un entorno familiar daoísta, estudió química en China y Alemania. Durante sus años universitarios se interesó por la historia de la ciencia china y colaboró con Tenney Davis en el estudio del *Bàopǔzǐ nēipiān* para la British Academy. Sus trabajos sobre la historia del canon los empezó a su vuelta a China en la década de los cuarenta, contando con la ayuda del lingüista Luó Chángpéi (羅常培, 1899-1958).

Academia de Ciencias Sociales de Shanghai de la mano del profesor Chén Yàotíng (陳耀庭), con el nombre de *Zángwài dàoshū* (藏外道書).

Hay que mencionar también la creación del Centro de Investigaciones Daoístas de la Universidad de Pekín (*Dàojiào yánjiù shì* 道教研究室) por el profesor Tāng Yījiè (湯一介), que fue seguida por la publicación de la revista especializada *Dàojiā wénhuà yánjiù* (道家文化研究) por el profesor Chén Gǔyìng (陳鼓應), así como la importancia del Centro de Estudios Daoístas de Chengdu, en la Universidad de Sichuan, desde donde, al igual que desde la Academia de Ciencias Sociales de Sichuan, se han promocionado no pocos trabajos sobre daoísmo bajo la tutela del profesor Qīng Xītài (卿希泰), de quien destacamos su excelente *Historia del daoísmo chino* (*Zhōngguó dàojiào shǐ* 中國道教史).

Finalmente, no podemos obviar la ardua labor de los investigadores taiwaneses, entre ellos el profesor Lǐ Fēngmào (李豐楙), y la labor de la Academia Sínica en la difusión del canon Míng y en su restauración y conservación.

CAPÍTULO 2

LA EXPANSIÓN DEL DAOÍSMO EN ORIENTE Y SU ESTADO ACTUAL

2.1. EL DAOÍSMO EN COREA

Dentro de la esfera cultural china, definida históricamente por el uso de una escritura basada en los caracteres chinos,¹ Corea muestra no sólo claras evidencias de su dependencia de la cultura china, sino también una presencia del daoísmo cuyas fases históricas y rasgos principales expondremos a continuación.²

¹ Al igual que en Japón, en Corea han coexistido dos clases de escritura: *hanja* (漢字), formada por caracteres chinos tradicionales, aunque leyendo los radicales y sufijos conforme al léxico y la fonética coreana, y una escritura autóctona, pero inspirada también en el grafismo de los caracteres chinos, llamada *hangul* (한자). La escritura *hangul* está formada por caracteres silábicos, pero resultantes de agrupar en bloques signos individuales de valor consonántico o vocálico que vendrían a formar una especie de alfabeto. Esta otra forma de escritura fue creada en el siglo XV, aunque sin llegar a desplazar por completo a la escritura *hanja*, que continuó siendo de uso habitual por las personas letradas. En la actualidad la *hangul* es la escritura oficial de las dos Coreas, aunque en las escuelas de Corea del Sur todavía se aprenden unos 1.800 caracteres *hanja*, en tanto que en Corea del Norte estos caracteres han sido abolidos. En esta sección damos generalmente los nombres propios en ambas escrituras, *hangul* y *hanja*; para la transcripción hacemos uso del sistema de romanización McCune-Reischauer, creado en 1937 por los norteamericanos George M. McCune y Edwin O. Reischauer y que es el más utilizado en la actualidad, aunque con ligeras variantes introducidas por distintos especialistas (y que dependen también de su uso en los actuales dos Estados coreanos).

² Para las cuestiones tratadas en esta sección, cf. principalmente JUNG Jae-Seo, «Daoism in Korea», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 792-820; KIM Yong-Choon, «Daoism in Korea», en Oliver LEAMAN (ed.), *Encyclopedia of Asian Philosophy* (London–New York: Routledge, 2001), pp. 159-161; y MIURA Kunio, «Taoism in the Korean Peninsula», en Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (New York: Routledge, 2008), vol. I, pp. 190-192. Para la historia religiosa general de Corea es funda-

Tanto las dos antiguas crónicas chinas que tratan de la dinastía Táng, la *Antigua historia de la dinastía Táng* (*Jiù Tángshū*, 旧唐书 / 舊唐書) y la *Nueva historia de la dinastía Táng* (*Xīn Tángshū* 新唐书 / 新唐書),³ como la coreana *Historia de los Tres Reinos* (*Samguk sagi* 三國史記),⁴ coinciden en relatar que Lǐ Yuān (李淵), primer emperador (*Gāozǔ* 高祖) de la dinastía Táng, envió en el año 624 al reino septentrional coreano de Koguryō, como gesto de buena voluntad, un sacerdote daoísta con una estatua de un «Venerable Celestial» (*Tiānzūn* 天尊), y que el sacerdote leyó el *Dàodéjīng* ante el rey Yeongnyu (영류왕 / 榮留王) y su corte, produciéndose algunas conversiones a la religión china, entre ellas la de un personaje influyente, el general Yōn Kaesomun, uno de los grandes héroes de la historia coreana. En el 642, al principio del reinado de Pojang-wang (보장왕 / 寶臧王), último monarca de Koguryō, Yōn hizo que el rey solicitara del emperador Tàizōng de Táng (唐太宗) el envío de un sacerdote bien instruido para que expusiera en su reino las doctrinas daoístas, y éste le envió un grupo de ocho sacerdotes con una copia del *Dàodéjīng*. El rey les entregó algunos templos budistas para su uso, y el daoísmo se convirtió la religión oficial de Koguryō durante

mental el libro de James Huntley GRAYSON, *Korea—A Religious History*, Revised Edition (Abingdon, Oxfordshire—New York: RoutledgeCurzon, 2002; la 1ª ed. es de 1989).

³ La primera de ellas fue compilada entre los años 941 y 945 por los cancilleres Zhào Yíng (趙瑩) y Liú Xù (劉昫); la segunda, con la intención de mejorar la anterior, entre 1044 y 1060 por un equipo de eruditos dirigidos por Ōuyáng Xiū (欧阳修 / 歐陽脩) y Sòng Qí (宋祁). Ambas fueron compuestas por iniciativa imperial y forman parte de los llamados «Veinticuatro libros de historia» (*Èrshísì shǐ*, 二十四史), el conjunto de crónicas oficiales que abarcan la historia de China desde los orígenes hasta la dinastía Míng en el siglo XVII.

⁴ Se trata de la más antigua obra histórica coreana llegada hasta nosotros; los cincuenta volúmenes que la componen se completaron en 1145 por un equipo dirigido por el canciller Kim Bu-sik (김부식 / 金富軾). Fue escrita a instancias del rey Injong, decimoséptimo monarca de la dinastía coreana Koryō (고려 / 高麗). Esta dinastía, fundada en el año 918, consiguió unificar definitivamente en el año 936 a los «Tres Reinos» (삼국 / 三韓) —a saber: Koguryō (고구려 / 高句麗), Paekche (백제 / 百濟) y Silla (신라 / 新羅), en sus etapas llamadas «anterior» y «posterior»— en los que desde el siglo I había estado dividida la península coreana. Se mantuvo en el poder hasta 1392, siendo sucedida por la dinastía Chosŏn (대조선국 / 大朝鮮國), la cual rigió Corea hasta 1897. Una excelente historia de aquel país es la de Michael J. SETH, *A History of Korea: From Antiquity to the Present* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2011).

las décadas finales de existencia de este reino, en una posición superior a la del budismo y el confucianismo, religiones que ya estaban asentadas en Corea desde hacía tiempo.

Las coincidencias con prácticas rituales del daoísmo religioso por parte del chamanismo autóctono coreano, la innata veneración de la naturaleza por los coreanos —especialmente de las montañas y ríos—, la existencia de los llamados «Inmortales nacionales» (*kuksŏn* 國仙), afines a sus homónimos chinos, y ciertos mitos relacionados con Dangun —el legendario fundador de Gochosŏn, el primer reino coreano—,⁵ facilitaron la difusión en Corea de daoísmo.

En el siglo IX, varios eruditos del reino meridional de Silla marcharon a estudiar en algunos de los más famosos templos daoístas de las montañas chinas y regresaron a Corea llevando consigo textos daoístas. Uno de sus principales intereses parece haber radicado en las técnicas para conseguir la longevidad, y en el logro de la autodisciplina mental, refiriéndose de ellos diversas experiencias místicas. Al parecer, también en la formación de los jóvenes guerreros de élite de Silla llamados los «Caballeros Florecientes» (*Hwarang* 화랑 / 花郎) se integraron ideas daoístas además de las budistas.

⁵ *Chosŏn* (조선 / 朝鮮), tradicionalmente interpretado como «(País de la) Calma Matutina», es uno de los nombres —el otro es *Han'guk* (한국 / 韓國)— que los coreanos han dado —y en Corea del Norte se sigue dando— a su país; *Gochosŏn* (고조선), a su vez, significa «Antigua *Chosŏn*», es decir, «Antigua Corea». Según los mitos fundacionales coreanos, Dangun («Príncipe del Sándalo», 단군 / 檀君) era nieto del Señor del Cielo, Hwanin (환인 / 桓因). Éste tenía un hijo, Hwanung (환웅 / 桓雄), que ansiaba descender a la tierra y habitar en sus valles y montañas. Hwanin se lo concedió, y Hwanung descendió y se instaló en la cueva de una montaña junto a la que había un árbol de sándalo. Un tigre y un oso que acudían a aquel lugar pidieron a Hwanung que los transformara en humanos. Hwanung les dijo que debían permanecer cien días en la cueva alimentándose solamente de unos dientes de ajo y unas hojas de artemisia sagrada (*Artemisia argyi*, una planta usada en la medicina tradicional china). El tigre no aguantó la prueba y se marchó al poco tiempo; pero el oso acabó transformándose en una hermosa mujer, que más tarde tuvo un hijo con Hwanung. Ese hijo fue Dangun, también llamado Dangun Wanggŏm (단군왕검 / 檀君王儉), quien, según la tradición, fundó el reino de Gochosŏn en el 2333 a.n.e., año inicial del cómputo de la era coreana. Sin embargo, la existencia de una entidad política llamada *Chosŏn* no aparece documentada (en los anales chinos) hasta el año 109 a.n.e.

Existen referencias a la popularidad, en este período de los Tres Reinos, de las enseñanzas de los Maestros Celestiales recogidas por la secta de las Cinco Medidas de Arroz, tal como se refiere en las *Memorias de los Tres Reinos* (*Samgungnyusa* (삼국유사 / 三國遺事)).⁶

Tenemos también noticia de que, en el décimo año del reinado del emperador japonés Daigo Tennō (醍醐天皇), que reinó del 884 al 930, llegó a Japón el monje coreano Kwanrūk, quien le ofreció escritos astrológicos, calendarios, textos religiosos y diversos tratados mágicos. Entre todos esos materiales se encontraban las primeras escrituras sagradas budistas que llegaron a Japón y, junto a ellas, también textos y nociones daoístas.

Es durante la dinastía Koryŏ cuando encontramos extendida por Corea la práctica de rituales daoístas para prevenir daños, provocar la lluvia u obtener bendiciones para la familia real o la nación, y varias deidades daoístas se hicieron populares. La lectura de textos daoístas también se hizo más común entre las personas instruidas. Sin embargo, hay que señalar dos características diferenciadoras del daoísmo coreano respecto del chino. En primer lugar, nunca llegó a dotarse de una estructura organizativa. Y en segundo lugar, se produjo un sincretismo de elementos del daoísmo chino, como fueron el concepto de *Dào*, el *yin-yang*, la doctrina de los Cinco Elementos, la práctica de la alquimia, etc., con las prácticas chamanísticas autóctonas y los antiguos mitos coreanos. Aunque los coreanos parecen haberse sentido satisfechos con su lugar de dependencia de la cultura china, en una posición intermedia entre el Imperio del Centro y los pueblos bárbaros o incivilizados, el daoísmo coreano se mantuvo en una posición nacional hasta cierto punto independiente del daoísmo chino.

⁶ La compilación de esta obra se cree que fue iniciada en el siglo XIII por el monje budista Iryŏn (일연 / 一然) y luego ampliada por discípulos y continuadores suyos, no publicándose la edición definitiva hasta 1512. Además de las crónicas de los tres antiguos reinos coreanos, incluye también muchos mitos primitivos y leyendas; es en ella donde por vez primera se recoge la leyenda de Dangun y de la fundación de Gochosŏn. Existe una traducción al inglés de esta obra: *Samguk Yusa: Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, translated by Tae-Hung Ha and Grafton K. Mintz. Seoul: Yonsei University Press, 2006 (la primera edición, reimpressa varias veces, es de 1972).

El interés por la medicina y las prácticas saludables continuó siendo predominante en gran parte de la historia del daoísmo coreano. Sabemos de la existencia de figuras destacadas como la de Yi Chung-yak, que curó al rey Sukchong (숙종/肅宗), quien reinó de 1095 a 1105, de una grave enfermedad, recibiendo por ello un puesto de honor en palacio. Posteriormente residió durante algún tiempo en China, para obtener de afamados maestros un conocimiento más profundo del daoísmo.

Fue Yi Chung-yak quien solicitó al rey Yejong (예종/睿宗), que gobernó de 1105 a 1122, la construcción de un gran templo daoísta, llamado «Palacio de la Fuente de la Felicidad» (*Bokwŏn kung* 복원궁/福源宮), que albergaba estatuas de la trinidad daoísta de las Tres Claridades (*Sānqīng* 三清) y era atendido por una decena de monjes. El *Bokwŏn kung* vino a ser un centro de ceremonias y rituales, a la vez que de práctica de la medicina y de enseñanza del daoísmo.

Durante la dinastía Chosŏn, el confucianismo se convirtió en la filosofía oficial del reino, desplazando al budismo, y los letrados confucianos emprendieron una fuerte campaña contra los sacerdotes y estudiosos daoístas, a quienes acusaban de sostener ideas erróneas y dañinas, llegándose a clausurar una veintena de templos daoístas, continuando en sus funciones solamente el «Pabellón de la Brillante Investigación» (*Sogyŏk chŏn* 昭格殿), que más tarde hubo de reducir su tamaño y fue rebautizado como «Agencia de la Brillante Investigación» (*Sogyŏk sŏ* 昭格署). La oposición llegó a su nivel más violento durante el reinado de Chungjong (중종/中宗), consiguiendo los neoconfucianos la supresión de las ceremonias daoístas vinculadas con la familia real y la clausura en 1518 del *Sogyŏk sŏ*. Después de la invasión japonesa de Corea en 1592, el daoísmo fue declinando, y la continuada persecución por parte de los neoconfucianos acabó por desarraigarlo del país.

A nivel privado, sin embargo, los textos daoístas continuaron siendo leídos hasta el siglo XVIII por monjes, letrados e incluso por mujeres, que estudiaron y practicaron la meditación daoísta, cultivaron la alquimia interna en

la búsqueda de la inmortalidad,⁷ y compusieron textos hagiográficos y reunieron anécdotas sobre inmortales nativos del pasado⁸ o sobre personajes daoístas destacados de su tiempo.⁹

Ciertos elementos daoístas han perdurado en la sociedad coreana hasta el presente, bien en forma de costumbres folclóricas, básicamente a niveles locales y rurales, bien en los nuevos rebrotes de un budismo y chamanismo populares, e incluso insertas en el seno de otras ideas que han caracterizado a algunos movimientos políticos y religiosos de los siglos XIX y XX.¹⁰

En el siglo XX el daoísmo nacional ha captado el interés de los investigadores coreanos, produciéndose obras como la *Historia del daoísmo coreano* (*Chosŏn dogyo sa* 朝鮮道教史) de Lee Nŭnghwa (publicada póstumamente en 1959) y el *Pensamiento daoísta en Corea* (*Han'guk ūi dogyo sasang* 韓國의 神仙思想) de Ch'a Chuhwan (publicada en 1984).

El interés académico por indagar el papel desempeñado por el daoísmo en la identidad cultural nacional de Corea no surge hasta hace unas pocas

⁷ Como hizo la escuela llamada *Haedong sŏnp'a* (海東仙派), «Linaje de inmortalidad en Corea», que produjo cierto número de obras originales influidas por la alquimia interna daoísta. Cf. MIURA Kunio, *op. cit.*, p. 191.

⁸ Cuatro de esas biografías de Inmortales forman parte de los escritos de Hŏ Kyun (허균 / 許筠), un importante político reformista (que acabó siendo ejecutado acusado de traición) y uno de los más notables escritores de este período, que vivió entre 1569 y 1618.

⁹ JUNG Jae-Seo, *op. cit.*, pp. 803-810, reseña un significativo número de textos hagiográficos, de alquimia interna y de moralidad producidos por el daoísmo interno en diversos períodos de su historia.

¹⁰ Como el *Tonghak* (동학 / 東學) o «Cultura Oriental», movimiento fundado por Ch'oi Che-u (최제우 / 崔濟愚) en 1860 como reacción a la cultura occidental (*Sŏhak* 서학 / 西學) difundida en Corea por los misioneros católicos desde 1836 (aunque el catolicismo ya había llegado a Corea a fines del siglo XVIII desde la China Míng en forma de libros de esta confesión religiosa traducidos o escritos en chino), y que combinaba ideas del budismo, del chamanismo, del daoísmo, e incluso del propio catolicismo. Este movimiento promovió las revueltas campesinas de 1862, que condujeron a la ejecución de Ch'oi Che-u, y las de 1864, sofocadas brutalmente. En 1905 el *Tonghak* fue profundamente reformado por Son Pyŏng-hŭi (손병희 / 孫秉熙), quien suprimió de él los elementos más marcadamente políticos, rebautizándolo con el nombre de *Ch'ŏndogyo* (천도교 / 天道教) o «Religión del Camino Celestial». En las últimas décadas han surgido en Corea otras religiones sincréticas similares, que también incluyen elementos daoístas.

décadas, al crearse en 1986 la Asociación Coreana para el Estudio del Pensamiento Daoísta (*Han'guk Dogyo Sasangsa Yŏn'guhoe* 韓國道教思想研究會), que en 1997 cambió su nombre por el de Asociación Coreana de Cultura Daoísta (*Han'guk Dogyo Munhwa Hakhoe* 韓國道教文化學會) y amplió el ámbito de sus actividades, ya que, aunque mantiene el daoísmo coreano como su principal objeto de investigación, también se ocupa secundariamente del daoísmo chino. No obstante, hay que reconocer la reducida producción de investigaciones coreanas sobre el daoísmo en comparación con las de temática budista o confuciana.¹¹

2.2. EL DAOÍSMO EN JAPÓN

Se sabe que, en siglo VI de nuestra era, estudiosos de los Cinco Libros Clásicos llegaron a Japón procedentes del reino coreano suroccidental de Paekche, transmitiendo así a las islas las doctrinas confucianas, y que, por esa misma época, maestros llegados desde el territorio de la dinastía china Wèi del Norte —probablemente después de haber atravesado Paekche— llevaron a Japón la medicina china, las técnicas adivinatorias, las ciencias calendáricas y la religión budista. Así, confucianismo y budismo vinieron a sumarse a la religión nativa de Japón, el sintoísmo o *Shintō* (神道).¹²

¹¹ La pervivencia de los símbolos daoístas en la Corea actual, y su vinculación con los valores y la historia del país, se manifiesta también, como hecho curioso, en la presencia en la bandera de Corea del Sur del símbolo llamado *T'aegŭk* (태극 / 太極), el «Gran Polo» que representa lo Absoluto, rodeado de cuatro de los ocho trigramas empleados en la adivinación coreana, y que representan el Cielo, la Tierra, la Luna y el Sol, así como las cuatro estaciones y puntos cardinales, junto con cuatro virtudes: la justicia, la vitalidad, la sabiduría y la satisfacción.

¹² El conjunto de creencias y ritos al que se da el nombre de sintoísmo tiene su origen en el animismo y chamanismo del primitivo Japón. Consiste en la veneración, en santuarios dedicados a ellos, de toda una multitud de dioses de la naturaleza, genios locales y espíritus de los antepasados, conocidos colectivamente con el nombre de *kami* (神). De hecho, el término que designa a esta religión no surgió hasta después de la llegada a Japón del budismo (que llegaría a imponerse al propio sintoísmo), cuando fue necesario distinguir entre la religión foránea, a la que se llamó *Butsudō* (佛道), el «Camino del Buda», y la autóctona,

Mientras que es posible datar, pues, la transmisión del budismo y del confucianismo a Japón, no sucede lo mismo con el daoísmo, porque ni siquiera está constatado que llegara a haber en el antiguo Japón templos, sacerdotes, o monjes daoístas, y, por tanto, tampoco existió una organización religiosa ni un reconocimiento oficial del daoísmo. Ello no impide reconocer, sin embargo, una penetración indirecta de ideas, creencias, ritos y prácticas daoístas —bien fuera a través del budismo transmitido desde China, de los textos clásicos de origen daoísta asumidos por los confucianos, o de las artes médicas, astronómicas y adivinatorias antes mencionadas— que no dejaron de ejercer una influencia perceptible en el desarrollo de la cultura japonesa. Ya algunos eruditos japoneses de la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del XIX incluyeron en sus obras algunas observaciones al respecto;¹³ pero ha sido en las primeras décadas del siglo XX cuando una serie de estudios publicados por autores japoneses —a los que se ha añadido también algún que otro hallazgo arqueológico—, han permitido recopilar las evidencias disponibles respecto de esa penetración indirecta del daoísmo en Japón, que a continuación vamos a exponer sucintamente.¹⁴

Ha sido en la segunda de las obras historiográficas japonesas más antiguas que se han conservado,¹⁵ el *Nihonshoki* (日本書記, también llamado

a la que se dio en un principio el nombre de *Shindō* (después evolucionado en *Shintō*), el «Camino de los dioses», nombre que incluye en su composición el antiguo término japonés *shin* (神), con el mismo significado que *kami*.

¹³ Como ŌE Bunpa (大江文坂, 1730-1790) y HIRATA Atsutane (平田篤胤, 1775-1843).

¹⁴ Un sumario de los resultados de tales estudios se puede encontrar en los artículos de MASUO Shin'ichiro, «Daoism in Japan», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 821-842, y de SAKADE Yoshibuno, «Taoism in Japan», en Fabrizio PRIGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (New York: Routledge, 2008), vol. I, pp. 192-196; estos artículos, especialmente el primero de ellos, han constituido la principal guía para la estructuración de esta sección de nuestro trabajo.

¹⁵ La primera es el *Kojiki* (古事記), «Relación de las cosas antiguas», compuesta en los años 711-712 por Ō no Yasumaro (太安万侶) a instancias de la emperatriz japonesa Genmei (*Genmei-kōgō*, 元明皇后). En ella se recogen mitos nativos referentes al nacimiento de los dioses y a la fundación de Japón, junto con breves referencias a los primeros treinta y tres emperadores (varios de ellos legendarios) y crónicas de los clanes japoneses. Aunque

Nihongi 日本紀) o *Crónicas del Japón*, donde se han rastreado los posibles indicios más antiguos de la presencia de temas y creencias daoístas en las islas.¹⁶

Son varias las leyendas recogidas en el *Nihonshoki* asociadas con el tema daoísta del logro de la inmortalidad. En una de ellas, un hombre llamado Tajima Mori (田道間守) dedica gran parte de su vida a la búsqueda del elixir de la inmortalidad. Finalmente consigue llegar al País de la Eternidad (*tokoyo no kuni* 常世國), de donde regresa con una fruta fragante que desea ofrecer a su emperador; pero éste ya ha muerto, y Tajima Mori muere también de pesar.¹⁷ Otra de las historias habla de Mizunoe no Urashimako (瑞江浦島子), quien pesca una tortuga que se transforma en una mujer a la que hace su esposa, visitando con ella el País de la Eternidad, donde conoce a numerosos Inmortales.¹⁸ Se desconoce el medio preciso por el que estos

escrita en chino, se recogen en ella también canciones y otros materiales orales en japonés antiguo, aunque haciendo uso de los caracteres chinos para transcribir los sonidos de la lengua. Mucha de la información supuestamente histórica de esta obra es considerada como mitológica.

¹⁶ El *Nihonshoki*, escrito en chino, se terminó en el año 720 bajo la supervisión del príncipe imperial Toneri; se cree que Ō no Yasumaro, el principal compilador del *Kojiki*, pudo haber tenido también alguna participación en la composición de esta obra. Más elaborado y detallado que el *Kojiki*, aunque incluye, al igual que éste, mucho material mitológico y legendario, se concede mayor valor histórico a gran parte de los hechos que relata, particularmente los referentes a los reinados de los emperadores del siglo precedente.

¹⁷ El País de la Eternidad ha sido identificado por los estudiosos como el mítico Penglai (蓬萊) chino, formado por cinco islas en la montaña de una de las cuales residían los Ocho Inmortales. La «fruta fragante» de la leyenda parece ser la naranja mandarina (*Citrus reticulata*), originaria del sur de China y desconocida en aquel tiempo en Japón. Cf. MASUO Shin'ichiro, *op. cit.*, p. 821.

¹⁸ Esta leyenda fue progresivamente ampliada en obras posteriores como la *Colección de diez mil hojas* (*Man'yōshū* 萬葉集), el *Registro local del país de Tango* (*Tango no Kuni Fudoki* 丹後国風土記) y otros textos medievales, convirtiéndose en uno de los cuentos populares japoneses más conocidos, con elementos que evocan los de otros relatos occidentales, desde el mito hesiódico de Pandora hasta el *Rip van Winkle* de Washington Irving. En esta versión ampliada, su protagonista, un pescador llamado aquí Urashima Tarō (浦島太郎) libera a una pequeña tortuga que está siendo torturada por unos niños y la devuelve al mar. Al día siguiente se le presenta una gran tortuga que le dice que la tortugueta a la que salvó es la hija del Emperador del Mar, Ryūjin (龍神), quien quiere agradecerle personal-

temas daoístas llegaron a Japón, pero probablemente lo hicieran junto con otros mitos chinos transmitidos por los budistas.

En una entrada del *Nihonshoki* referente al reinado del emperador Yūryaku (*Yūryaku-tennō* 雄略天皇), que reinó del 456 al 479, se dice que durante el mismo se construyeron *dōkan* (道觀) en ciertas montañas de Japón. Aunque el término ha sido interpretado con el significado de «abadías daoístas», esta interpretación no ha gozado de aceptación.¹⁹

Más fortuna ha tenido la observación de que el término *tennō* (天皇), «Soberano del Cielo», que en las crónicas japonesas del siglo VIII sustituye al tradicional *ōkimi* (天王) como título del emperador, muestra una clara influencia daoísta.²⁰

Estas tempranas contribuciones del daoísmo, por pequeñas que fuesen, a la configuración de la cultura japonesa bajo la fuerte influencia del budismo procedente de China, se incrementaron cuando, en el período posterior de la

mente lo que había hecho. La tortuga dota mágicamente de branquias a Tarō y lo lleva sobre su caparazón hasta el fondo del mar, al palacio de Ryūjin. La tortuguita aparece entonces como una hermosa muchacha, de nombre Otohime (乙姫), con la que el pescador pasa tres días felices en el palacio de su padre, en el que se goza de una estación diferente en cada una de las cuatro partes en las que está dividido. Pero transcurridos los tres días, Tarō solicita permiso para volver a su casa a fin de cuidar de su anciana madre. La princesa lamenta que se vaya, y al despedirse de él le entrega una caja que lo protegerá de todo mal pero que nunca deberá abrir. Tarō regresa a tierra sobre la misma tortuga que lo llevó al palacio de Ryūjin, pero al llegar a su aldea encuentra que su casa y su madre ya no existen, y que nadie allí lo reconoce. Al preguntar a los aldeanos si han oído hablar de un tal Ura-shima Tarō, éstos le responden que se cuenta que una persona de ese nombre desapareció en el mar trescientos años atrás. Afligido por lo sucedido, Tarō abre distraidamente la caja, de la que sale una nube de humo blanco. Inmediatamente sus cabellos encanecen, su piel se arruga y su espalda se encorva, y no tarda en morir.

¹⁹ La propuesta fue hecha por KUROITA Katsumi (黒板勝美) en un artículo de 1923 reproducido en *Kyoshin bunshū*, vol. 3 (Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 1040), pero varios autores han rechazado posteriormente esa interpretación, prevaleciendo actualmente la idea de que el término *dōkan* designaba a un observatorio astronómico, sin relación directa con el daoísmo. Cf. MASUO Shin'ichiro, *op. cit.*, p. 823.

²⁰ La observación fue hecha y fundamentada (en relación con textos astronómicos y astrológicos populares del daoísmo) por TSUDA Sokichi (津田左右吉) en un artículo de 1920, sin que haya sido rebatida; cf. MASUO Shin'ichiro, *op. cit.*, pp. 822-823.

historia de Japón, el período Heian (*Heian jidai* 平安時代), que se extiende del año 794 al 1185, se produjeron nuevas aportaciones budistas a las islas.

Al principio de ese período, ocho monjes budistas japoneses marcharon a China para obtener nuevos sutras. En la *Relación secreta de los ocho monjes* (*Hakka hiroku* 八家秘録) se recoge una lista de los textos que llevaron consigo a Japón, y que incluían también muchas obras sobre conjuros y talismanes, protección de residencias, el culto al monte Tai y otras prácticas y creencias inspiradas por el daoísmo. Por esa misma época se importó el sistema legal y administrativo de China, y entre los organismos administrativos creados en Japón figuró una Oficina del Yin y el Yang (*Inyōryō* 陰陽寮) dedicada a la cosmología yin-yang, la astronomía, el calendario y la medición del tiempo mediante clepsidras. Sus actividades incluían los pronósticos sobre situaciones favorables o desfavorables futuras, y esta forma de adivinación con respaldo oficial se extendió entre la aristocracia japonesa para determinar la buena o mala fortuna personal, resultando en una práctica religiosa conocida como *inyōdō* (陰陽道).

Un refuerzo de la penetración de creencias y prácticas daoístas en la sociedad japonesa se produjo en el siglo IX con la difusión en Japón del budismo esotérico, que había sido introducido en China desde la India a principios del siglo anterior.²¹ El budismo esotérico no limitaba sus prácticas a la vida de monjes célibes, sino que también ofrecía a las familias —y en esto tenía una mayor semejanza con el daoísmo— toda una gama de encantamientos, talismanes y rituales para las situaciones concretas más variadas. El origen daoísta de muchos de esos recursos es evidente.²²

²¹ Kūkai, el fundador de la escuela esotérica Shingon de Japón, escribió a finales del siglo VIII la obra *Sankyō shiki* (三教指歸) en la que comparaba el budismo, el daoísmo y el confucianismo, determinando que el primero era de mayor rango y el segundo idóneo para la práctica de las masas, consideranzo al tercero como una mera enseñanza moral con la que adoctrinar a la sociedad. Para la introducción en Japón del budismo esotérico puede verse la tesis doctoral de Jinhua CHEN, *The Formation of Early Esoteric Buddhism in Japan: A Study of the Three Japanese Esoteric Apocrypha*, Hamilton, Ontario: McMaster University, 1997; edición digital en <<https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/8100/1/fulltext.pdf>>.

²² Se puede mencionar como ejemplo el popular conjuro *jiji ru lūling* (急急如律令),

También parece haber sido introducida en el el siglo IX una práctica de origen daoísta, la del *Kōshin* (庚申), que, combinada con creencias budistas y sintoístas, se extendió primero entre la aristocracia,²³ para acabar por hacerse extraordinariamente popular en toda la sociedad japonesa y mantenerse viva hasta 1872, cuando un decreto del gobierno Meiji la condenó, junto con otras prácticas folclóricas, como supersticiosa, siendo en la actualidad una celebración residual.²⁴

En la medicina japonesa, heredera de la china, encontramos asimismo, como cabría esperar, elementos daoístas. El más antiguo tratado que ha

«¡deprisa, deprisa, de acuerdo con los estatutos y ordenanzas!», habitual al final o al principio de un hechizo, que es una fórmula clásica de los Maestros Celestiales. Por otra parte (como indica SAKADE Yoshibuno, *op. cit.*, p. 193), todavía hoy día los talismanes expedidos por los templos del monte Kōya, centro del budismo Shingon, muestran una clara influencia daoísta.

²³ De su práctica por las damas de la aristocracia japonesa del período Heian da testimonio la célebre novela *Historia de Genji* (*Genji monogatori* 源氏物語), escrita en los primeros años del siglo XI por una dama de compañía de la corte imperial conocida con el sobrenombre de Murasaki Shikibu (紫式部).

²⁴ La práctica del *Kōshin* está basada en la creencia daoísta de que en el interior del cuerpo humano existen tres criaturas sobrenaturales, llamadas los Tres Cadáveres (*Sanshi* 三尸) o los Tres Gusanos (*Sanchong* 三蟲), que han entrado en él en el momento del nacimiento y están alojados en la cabeza, el pecho y el abdomen, respectivamente. Los tres pretenden acelerar la muerte del individuo, ya que cuando éste muere se liberan de su cuerpo y se convierten en espíritus malignos. El modo de conseguir su objetivo es, cada sesenta días, en la 57ª noche del ciclo sexagenario chino, llamada *Kōshin-machi* (庚申待), aprovechar que el individuo duerme y ascender al cielo para informar de las malas acciones que hubiera realizado durante ese tiempo al Director de los Destinos (*Siming* 司命), que por cada mala acción restaría cierto número de días de la vida de esa persona, provocándole alguna enfermedad o algún otro deterioro físico. Aparte de procurar obrar bien, para evitar verse perjudicado respecto a la salud y la longevidad por la comisión de algún que otro desliz moral, era preciso mantenerse en vela esa noche del ciclo para evitar que los *Sanchi* informaran de lo que hubieran visto u oído (de este propósito de que no vieran, ni oyeran ni revelaran nada malo, derivan indirectamente, por otra parte, las populares figuras de los Tres Monos Sabios). A diferencia de las prácticas del daoísmo chino respecto de esos tres seres demoníacos alojados en el organismo humano, a los que se pretendía eliminar mediante la abstinencia de granos y otras prácticas dietéticas, así como mediante la ingestión de ciertos preparados, la velada del *Kōshin-machi* se convirtió en Japón en una celebración social con abundante comida, bebida y música.

sobrevivido, titulado *Métodos desde el corazón de la medicina* (*Ishinpō* 医心方) y compilado por Tamba no Yasuyori (凡波康) en el año 984, es la suma del conocimiento médico chino del período de las dinastías Suí y Táng y del conjunto de prescripciones que se transmitieron a la corte japonesa. Muchos de los textos recopilados en el *Ishinpō* se perdieron en China y sólo han sobrevivido por su inclusión en esta obra. Los capítulos farmacológicos (el XIX y el XX) incluyen drogas minerales íntimamente relacionadas con la alquimia daoísta, y el capítulo XXVIII, dedicado a la salud sexual, transcribe completo el tratado daoísta conocido como *El libro clásico de Sùnnǚ* (*Sùnnǚ jīng* 素女经 / 素女經), redactado en forma de diálogo entre Sùnnǚ (la «Mujer Sencilla») y el Emperador Amarillo, en el que la sexualidad no sólo se considera como parte de una vida sana, sino también como manifestación en los seres humanos del *Yīn-Yáng*.

Señalaremos, por último, que excavaciones arqueológicas llevada a cabo en el palacio de Fujiwsara, construido en el año 694, han sacado a la luz tablillas de madera de aquel tiempo conteniendo la primera línea del *Dàodéjīng*. No es posible saber si son fragmentos de un texto completo o si sólo reproducían esa línea aisladamente, tomándola de una transmisión textual u oral. Lo que sí se sabe, a partir de las citas y alusiones presentes en obras literarias posteriores, es que el *Dàodéjīng* fue leído ampliamente en Japón, con preferencia en la versión de Héshàng Gōng (河上公), escrita en el siglo V, y que, a diferencia de la de Wáng Bì y de otras ediciones más difundidas en China, pone más énfasis en las técnicas de longevidad y en consejos prácticos para el gobierno del Estado.²⁵

En conclusión, pues, aunque el daoísmo nunca constituyó en Japón una religión aceptada ni un cuerpo doctrinal independiente, las creencias y prácticas del daoísmo religioso influyeron de modo destacable durante siglos en la cultura japonesa diluido en otras doctrinas, como el budismo, que tuvieron una mayor acogida. En el capítulo V veremos en detalle que también otras ideas y prácticas del daoísmo filosófico se aclimataron en Japón gracias al budismo Zen.

²⁵ Cf. MASUO Shin'ichiro, *op. cit.*, pp. 831-832.

2.3. EL DAOÍSMO EN LA CHINA CONTEMPORÁNEA

Tras haber desarrollado en el capítulo anterior la historia y evolución del daoísmo hasta el final de la dinastía Qīng, y de presentar en éste su expansión por Asia en los casos concretos de Corea y de Japón, cerraremos el presente capítulo tratando sobre la situación del daoísmo en la China contemporánea, atendiendo particularmente a los años transcurridos desde la instauración en China de la República Popular. Pueden distinguirse cuatro períodos a partir de ese momento.²⁶

El primero comprende los primeros años que siguieron a la revolución comunista, de 1949 a 1956, en los que el daoísmo entra en un estado durmiente entre la sociedad, llegando a rozar su extinción. Se estima que al principio de ese período había en China unos diez mil templos daoístas, habitados y cuidados por unos cincuenta mil sacerdotes y maestros. A pesar de que el cambio político aseguraba la libertad religiosa, la realidad fue otra. Las propiedades daoístas fueron confiscadas, y los abades de muchos templos fueron tratados como los grandes terratenientes y acusados de que podían alterar el orden público e influir en las mentes del pueblo en contra de la revolución.

El segundo comprende los años entre 1957 y 1965, y destaca por la disminución del número de sacerdotes y templos. Paradójicamente, en 1957 se creó con aprobación estatal la primera asociación daoísta de carácter nacional, la *Zhōngguó dàojiào xiéhuì* (中国道教协会), bajo la dirección de Yuè Chóngdài (嶽崇岱); el que éste fuera recibido por el gobierno y el presidente constituyó un hecho publicitario que, desafortunadamente, no se prolongó en el tiempo, porque tan sólo unos meses después Yue Chongdai fue acusado de anticomunismo y acabó suicidándose. A pesar de ello, la asociación siguió en activo bajo la dirección de Chén Yīngníng (陳櫻甯) con un remanente de templos repartidos por toda China de tan sólo seis-

²⁶ Cf. CHEN Yaoting, «Taoism in the People's Republic of China», en Fabrizio PRIGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (New York: Routledge, 2008), vol. I, pp. 174-175.

cientos treinta y siete, y un personal adscrito de no más de cinco mil personas, ocurriendo en la mayoría de los casos que sus sacerdotes residían fuera de los templos y realizaban tareas de campesinos.

En el tercer período, desde 1966 hasta 1977, la llamada «Revolución Cultural» (*Wéngé*, 文革),²⁷ se extendió por todo el país, y obviamente el daoísmo sufrió también sus efectos. Las persecuciones se sucedieron, los templos fueron cerrados, los libros quemados, y monjes y monjas fueron enviados de regreso a sus vidas seculares.

Finalmente, desde 1978 hasta la actualidad, la República Popular de China ha protagonizado un cambio radical de sus actitudes hacia las prácticas daoístas y hacia el propio dogma.²⁸ En 1982 se promulgaron nuevas directrices en cuestiones de política religiosa, y ese mismo año se aprobó la reconstrucción de una veintena de templos daoístas. Las dos décadas siguientes sirvieron para que tanto el daoísmo como el sistema político chino encontrasen cauces de comunicación para mejorar sus relaciones. Resultado de ello ha sido un período de expansión y de nuevo desarrollo social. Hacia finales de 1997 se había repuesto un número aproximado de mil quinientos cincuenta templos daoístas. Residen en ellos unos veintiséis mil sacerdotes, y un total de unos cincuenta mil seguidores de la escuela Zhengyi se encuentran en activo. Ochenta y tres organizaciones daoístas están reconocidas en el país a nivel local, comarcal y provincial. Se han promovido dos academias dependientes de universidades para el estudio y difusión del daoísmo, y circulan diversas publicaciones especializadas sobre esta doctrina.

²⁷ O, en su denominación oficial, la «Gran revolución cultural proletaria» (*Wúchǎn jiējí wénhuà dà gémìng*, 无产阶级文化大革命) nombre que se dio a la campaña incitada por el máximo dirigente del Partido Comunista de China y de la República Popular China, Máo Zédōng, en 1966, con la finalidad proclamada de purgar al Partido y a la sociedad china de los elementos burgueses «revisionistas» que, según Máo, se habían infiltrado con la intención de debilitar los ideales revolucionarios y restaurar el capitalismo. Si bien la Revolución Cultural se declaró acabada en 1969, es frecuente extender este período hasta la misma muerte del dirigente en 1976.

²⁸ Para este último período, con la inclusión de un detallado repertorio de organizaciones, actividades y textos, véase Ding HUANG, «The Study of Daoism in China Today», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 765-791.

Con todo, los estudios daoístas en China se enmarcan en diferentes ámbitos: por un lado tendríamos las organizaciones religiosas, las universidades e instituciones de alto nivel, las instituciones de investigación, especialmente la Academia de Ciencias Sociales, con sedes repartidas por todo el territorio chino, y finalmente las instituciones culturales y artísticas.

Mención especial merecen los esfuerzos que, desde Taiwán, se han sumado a los anteriores. Además de las diversas universidades comprometidas con la investigación y desarrollo del universo daoísta, es destacable la labor de la gran academia de investigaciones científicas con sede en Taipéi, la *Zhōngyāng Yánjiùyuàn* (中央研究院) —también conocida por su denominación latina de *Academia Sinica*—,²⁹ así como la de numerosos profesores, investigadores, artistas y políticos.

Es indudable que el daoísmo disfruta actualmente en China de unas mejores condiciones que en otros tiempos en los que tuvo que padecer persecuciones y violencia. No obstante, aunque el discurso político vigente sobre las doctrinas religiosas en China proclama la correcta adaptación de éstas al desarrollo secular, al progreso social y a los cambios que el país ha sufrido en los últimos treinta años, ello no deja de ser una pose. No siendo éste el lugar para tratar detalladamente de estos asuntos, nos limitaremos a señalar que nuevamente se manifiesta la predilección política por una doctrina religiosa mansa y afín a los intereses y ritmos del gobierno, características que se conjugan con más facilidad con la naturaleza del confucianismo, pero no con la esencia del daoísmo. Esto ha generado una situación que potencia la ritualización y el dogmatismo, pero que no deja demasiada cabida a una lectura filosófica, antropológica ni social del daoísmo.

²⁹ Continuada de la fundada en 1928 en Nankín, en la China continental, por el gobierno nacionalista, la *Academia Sinica* cuenta con once institutos y un centro de investigación en su división de Humanidades y Ciencias Sociales (las otras dos divisiones que la integran son la de Matemáticas y Ciencias Físicas, y la de Ciencias Biológicas).

CAPÍTULO 3

EL DAOÍSMO EN OCCIDENTE Y EL DESARROLLO DE LA SINOLOGÍA

Tres son las tareas que abordamos en este capítulo. En primer lugar, la de presentar de forma somera las fases de la difusión del daoísmo en Occidente, en un proceso que, aunque se inicia de forma tardía y lenta, desembocará en el gran interés que esta forma de pensamiento ha acabado despertando, no sólo en el ámbito académico, sino también en algunos medios populares. Una segunda sección, la más extensa del capítulo, la dedicamos a realizar una historia de la sinología que permita conocer con cierto detalle el modo como los occidentales han ido progresando en el conocimiento de la cultura china y particularmente de sus formas religiosas y filosóficas, con un apartado final en el que tratamos la historia de la sinología española; esta presentación del desarrollo de la sinología permitirá al lector enmarcar en su contexto histórico las referencias particulares que hacemos en el curso de nuestra investigación a los estudiosos o pensadores occidentales que se han ocupado del daoísmo o han sido influidos por él. Aunque existen monografías muy valiosas sobre algunos períodos determinados de la historia de la sinología, la ausencia —no sólo en nuestra lengua, sino también en toda la bibliografía de la que tenemos conocimiento— de una historia general de la sinología del tipo de la que aquí ofrecemos, nos ha impulsado a realizar ese estudio histórico complementario con un detalle mayor que el exigido por los objetivos centrales de nuestra investigación.¹ Por último, la tercera sec-

¹ También hemos querido enriquecer esa sección con una información bibliográfica detallada y rigurosa por lo que se refiere a las obras de los sinólogos incluidos en ella, y que, con muy escasas excepciones, damos de forma directa a la vista del libro o artículo citado. Para las publicaciones anteriores a 1935 —y, ocasionalmente, para algunas posteriores a esa fecha— ha sido la edición facsímil digital la que hemos podido consultar, generalmente accediendo a ella en bibliotecas virtuales como la de *Internet Archive* (con aportaciones de

ción del capítulo, dedicada a los principales centros de investigación sinológica en Occidente, sirve a su vez de complemento a la sección histórica y, al mismo tiempo que nos ha permitido ofrecer información sobre la investigación sinológica a nivel institucional, nos ha brindado la posibilidad de incluir ocasionalmente referencias a algunos sinólogos cuya mención en la sección histórica habría dificultado la fluidez de la secuencia expositiva.

3.1. LAS FASES DE LA DIFUSIÓN DEL DAOÍSMO EN OCCIDENTE

Examinaremos la difusión del pensamiento daoísta en Occidente distinguiendo tres etapas:² las primeras traducciones de textos daoístas, la repercusión del daoísmo en el marco del siglo XX, y el tamizado japonés y la interpretación estadounidense de esta recepción.³

Las primeras traducciones

Desde la llegada a China de los primeros jesuitas, surgió en ellos el interés por las formas religiosas autóctonas; como veremos más adelante, consideraron que estableciendo puentes de contacto entre ellas y el cristianismo se facilitaría su labor evangelizadora. Durante más de un siglo, el interés de los misioneros jesuitas se limitó al confucianismo, predominante entre los letrados de la colosal administración china, desatendiendo el daoísmo y el

bibliotecas norteamericanas y canadienses, principalmente) o la de *Gallica – Bibliothèque nationale de France*.

² Hemos distinguido estas fases en nuestra ponencia «El Dào en Occidente», presentada en el FEIAP celebrado en la Universidad de Granada el 20 de septiembre del 2006.

³ Sobre estos primeros momentos de la recepción del daoísmo en Occidente puede verse la revisión crítica de la misma por Karl-Heinz POHL, «Play-Thing of the Times: Critical Review of the Reception of Daoism in the West», *Journal of Chinese Philosophy*, 30:3-4 (2003), pp. 469-486. Cf. también el estudio de Julia M. HARDY, «Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching», en Livia KOHN y Michael LAFARGUE (eds.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching* (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. 165-188.

budismo, poco estimados entonces por la élite china a la que los jesuitas pretendían ganarse; la difusión que de la moral confuciana llevarían a cabo en Europa con sus escritos produciría una viva impresión en los pensadores de la Ilustración. Sólo en una etapa posterior emprendieron los jesuitas la tarea de estudiar y divulgar la segunda religión más importante en la China de aquel tiempo, el daoísmo.⁴

Las traducciones al latín resultantes de esta tarea fueron las primeras en ofrecer textos del *Dào dé jīng* en una lengua occidental. Esta primera aproximación al daoísmo estuvo condicionada por la actitud de los misioneros de pretender encontrar verdades cristianas ocultas en los textos religiosos y filosóficos chinos. La más antigua de estas versiones latinas de la que se tiene noticia, cuyo manuscrito se conserva en la British Library, fue obra del jesuita francés Jean-François Noël (1669-1740) y se realizó hacia 1720. En ella se presentan once capítulos del *Dào dé jīng* con el propósito declarado, tal como se indica en su título, de probar que «los misterios de la Santísima Trinidad y del Dios encarnado habían sido conocidos antiguamente por la nación china» (*Liber Sinicus Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma versus. Textus undecim excerpti, quibus probatur SS.^{mæ} Trinitatis et Dei incarnati mysteria Sinicae genti olim nota fuisse*).⁵ El concepto de *Dào* aparece traducido como *ratio*, en el sentido de razón divina.⁶

⁴ Joseph DEHERGNE ha estudiado la relación de los jesuitas con el daoísmo en «Les historiens Jésuites du Taoïsme», *Actes du Colloque International de Sinologie La Mission Française de Peking aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Chantilly, 20-22 septembre 1974), Paris: Les Belles Lettres, 1976, pp. 59-67. Cf. también *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*. Eingeleitet, erstmalig herausgegeben, übersetzt und erläutert von Claudia von COLLANI, Harald HOLZ, Konrad WEGMANN (Berlin–Bochum–London–Paris: European University Press–Europäischer Universitätsverlag, 2008).

⁵ British Library, Add. Ms. 26,818, ff. 201-223.

⁶ Cf. por ejemplo la traducción del capítulo I:

Ratio quæ potest ratiocinando comprehendere, non est æterna Ratio.

Nomen quod potest nominari, non est æternum nomen.

Non Ens appellatur Cæli et Terræ Principium.

Ens vocatur omnium rerum mater.

Itaque æternum Non Ens concupiscit per contemplationem suarum perfectionum.

Æternum Ens concupiscit per considerationem suorum terminorum.

Habrà que esperar un siglo para que el daoísmo vuelva a atraer la atención de los europeos. En 1820, Jean-Pierre Abel-Rémusat, que en 1814 había ocupado la recién creada cátedra de lengua y literatura chinas en el Collège de France, publicó una *Memoria* dedicada a la vida y obra de Lǎozǐ.⁷ Consciente de la dificultad que ofrecía la traducción del término *Dào*, sugirió la posibilidad de traducirlo por *Logos*, señalando que este término griego evocaba a la vez las nociones de Ser Soberano (*souverain Être*), razón (*raison*) y palabra (*parole*). Su interpretación estuvo sin duda influida por el λόγος primordial de los primeros versículos del Evangelio según Juan y por las conjeturas de los misioneros jesuitas que, como ya hemos señalado, habían visto ideas y símbolos cristianos en los clásicos chinos.⁸ Abel-Rémusat sostuvo también la sorprendente idea de que las tres consonantes *yod* (י), *he* (ה) y *waw* (ו), que componen el nombre divino hebreo YHWH (יהוה), se hallaban representadas fonéticamente en los caracteres chinos *yí* (夷), *xī* (希) y *wéi* (微), que en el capítulo 14 del *Dàodéjīng* se usan para expresar las características del *Dào* («invisible», «inaudible» e «intangible», o más precisamente, «incoloro», «insonoro» e «incorpóreo»⁹).

Ista duo (Non Ens et Ens) simul prodeunt: sed diversè nominantur.

Eadem (vero iis nominibus) appellatur profunditas profundè penetrata iterum profundior.

Omnium mirabilium porta.

En su uso confuciano, *Dào* había sido traducido como «regla» (*regula*) por los autores del *Confucius Sinarum philosophus*; véase en la sección siguiente el apartado dedicado a las traducciones jesuitas de los textos confucianos.

⁷ «Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant nôtre-ère», en *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 7 (1820), pp. 1-54. Posteriormente fue objeto de una edición independiente: *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu* (Paris: Imprimerie royale, 1823).

⁸ Se suele llamar «figuratismo» a esta actitud, y «figuratistas» a sus representantes.

⁹ Curiosamente, Hegel se hizo eco de estas ideas de Abel-Rémusat sobre el *Dào*-λόγος y sobre la presencia en el *Dàodéjīng* del *Tetragrammaton* hebreo; véanse sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, trad. de Wenceslao Roces (México: FCE, 1955), pp. 117-118, y las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, vol. II, trad. de Ricardo Ferrara (Madrid: Alianza, 1987), p. 401. El sinólogo francés fue la fuente principal para el conocimiento que del daoísmo tuvo Hegel.

Las dificultades que ofrecía el lenguaje de tan antigua obra, y la carencia de comentarios, disuadieron a Abel-Rémusat de llevar a cabo una traducción completa del *Dàodéjīng* (sólo tradujo los capítulos 1, 14, 25, 41 y 42). Fue su discípulo y sucesor en la cátedra del Collège de France, Stanislas Julien, quien en 1841 publicó la primera traducción completa y anotada, acompañada del texto chino y precedida de noticias sobre la vida y leyenda de Lǎozǐ y sobre las ediciones chinas del *Dàodéjīng*. Julien opta por traducir *Dào* como *voie* («vía», «camino»)¹⁰.

El primer traductor al inglés del *Dàodéjīng* fue John Chalmers, quien tituló su traducción *The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of "The Old Philosopher," Lau-Tsze* (London: Trübner, 1868).¹¹ En la breve

¹⁰ *Le livre de la voie et de la vertu, composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne, par le philosophe Lao-Tseu; traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel* (Paris: Imprimerie royale–Duprat, 1841; reimpr. 1842); Julien dispuso de la versión comentada por Heshang Gong (河上公), a quien la tradición situaba en tiempos del emperador Wen de Han (202-157 a.n.e.), y que ha llegado hasta nosotros con un prefacio de Ge Xuan (葛玄), que vivió en los años 164-244. La traducción que del cap. I ofrece Stanislas Julien (p. 2) es la siguiente:

La voie qui peut être exprimée par la parole n'est pas la Voie éternelle; le nom qui peut être nommé n'est pas le Nom éternel.

(L'être) sans nom est l'origine du ciel et de la terre; avec un nom, il est la mère de toutes choses.

C'est pourquoi, lorsque'on est constamment exempt de passions, on voit son essence spirituelle; lorsqu'on a constamment des passions, on le voit sous une forme bornée.

Ces deux choses ont une même origine et reçoivent des noms différents. On les appelle toutes deux profondes. Elles sont profondes, doublement profondes. C'est la porte de toutes les choses spirituelles.

¹¹ Reproducimos también el cap. 1 del *Dàodéjīng* en la versión que da Chalmers en las páginas 1-2 de su traducción:

The tau (reason) which can be tau-ed (reasoned) is not the Eternal Tau (Reason). The name which can be named is not the Eternal Name.

Non-existence is named the Antecedent of heaven and earth; and Existence is named the Mother of all things. In eternal non-existence, therefore, man seeks to pierce the primordial mystery; and, in eternal existence, to behold the issues of the Universe. But these two are one and the same, and differ only in name.

This sameness (of existence and non-existence) I call the abyss—the abyss of abysses—the gate of all mystery.

introducción que precede a su traducción —a la cual tan sólo añade unas cuantas notas—¹² Chalmers no duda en proclamar la superioridad filosófica de Lǎozǐ sobre Confucio.¹³

Chalmers había dedicado su traducción al Rev. James Legge, quien un año antes había regresado temporalmente a Inglaterra de Hong Kong, donde dirigía la primera escuela secundaria pública fundada por el gobierno británico. En 1873 Legge volvió definitivamente a Inglaterra, y ocupando en 1876 la primera cátedra de lengua y literatura china creada en la Universidad de Oxford. Legge, que anteriormente había traducido al inglés los libros canónicos del confucianismo, publicó en 1891 dos tomos de traducciones de textos daoístas —los volúmenes 39 y 40 de la serie *The Sacred Books of the East*— que incluían, además del *Dàodéjīng* y del *Zhuāngzǐ*,¹⁴ el *Tàishàng gǎnyìng piān* (太上感应篇/太上感應篇), traducido como *Tractate of Actions and Their Retributions*.¹⁵ Aunque sus traducciones, acompañadas de extensos estudios preliminares y abundantes notas, presentan ciertas singularidades —al lector moderno pueden resultarles llamativos, por ejemplo, los versos de sabor victoriano con los que vierte algunos pasajes—, durante muchas décadas fueron las más difundidas en el mundo anglosajón, y aún se

¹² La lectura de esta traducción, no obstante, inspiró a Alfred Tennyson su poema «The Ancient Sage», incluido en 1885 en su *Tiresias and Other Poems*. Sobre esta influencia del filósofo chino en el poeta postromántico inglés, véase Richard P. BENTON, «Tennyson and Lao Tzu», *Philosophy East and West*, 12:3, (1962), pp. 233-240.

¹³ «I venture to call Lau-tsze *the* philosopher of China, because, while Confucius has obtained the greater name, he is indebted for it more to circumstances than to deep thinking. Confucius no doubt excelled all his contemporaries as a casuist, a ritualist, and a *littérateur*, but not more than Lau-tsze excelled him in depth and independence of thought. That Lau-tsze went further astray than his more cautious rival is only what might have been expected from his independence. He soared away into regions and heights, where others could neither follow him nor see him; and, while he sometimes lost himself in wandering mazes, it must be confessed that, at other times, he had better success, and came back with a “jewel in his bosom”» (p. vii).

¹⁴ Herbert Giles había publicado dos años antes la primera traducción al inglés del *Zhuāngzǐ*. A los trabajos de Herbert Giles sobre el daoísmo nos referiremos en el apartado dedicado a este autor en la sección siguiente.

¹⁵ Damos la referencia bibliográfica completa de estas traducciones y de otros estudios sobre el daoísmo de Legge en el apartado dedicado a este sinólogo en la sección siguiente.

siguen reimprimiendo.¹⁶ La traducción del *Dàodéjīng* por Legge, sin embargo, tuvo que competir con la publicada catorce años más tarde, en la serie *The Wisdom of the East*, por Lionel Giles. Aunque carente del aparato de notas de la edición de Legge, la traducción de Lionel Giles estaba realizada en un lenguaje mucho más accesible al lector inglés de la época.¹⁷

El daoísmo en Occidente en el marco del siglo XX

Aunque en 1870 se habían publicado traducciones al alemán del *Dàodéjīng*,¹⁸ las más influyentes a esta lengua de textos daoístas pertenecen ya al siglo XX. Se trata de las versiones del *Dàodéjīng* y del *Zhuāngzǐ* publica-

¹⁶ Legge se limita a transcribir (*Tâo*) el término *Dào*, aunque, como puede verse por el *trodden* en la primera línea de su traducción del cap. 1 del *Dàodéjīng* (*The Texts of Taoism*, vol. I, p. 47), que reproducimos, frecuentemente lo entiende como «camino»:

The Tâo that can be trodden is not the enduring and unchanging Tâo. The name that can be named is not the enduring and unchanging name.

(Conceived of as) having no name, it is the Originator of heaven and earth; (conceived of as) having a name, it is the Mother of all things.

*Always without desire we must be found,
If its deep mystery we would sound;
But if desire always within us be,
Its outer fringe is all that we shall see.*

Under these two aspects, it is really the same; but as development takes place, it receives the different names. Together we call them the Mystery. Where the Mystery is the deepest is the gate of all that is subtle and wonderful.

¹⁷ Cf. la traducción del cap. 1 en esta versión (*The Sayings of Lao Tsū*. London: John Murray, 1905, p. 19):

The Tao which can be expressed in words is not the eternal Tao; the name which can be uttered is not its eternal name. Without a name, it is the Beginning of Heaven and Earth; with a name, it is the Mother of all things. Only one who is ever free from desire can apprehend its spiritual essence; he who is ever a slave to desire can see no more than its outer fringe. These two things, the spiritual and the material, though we call them by different names, in their origin are one and the same. This sameness is a mystery,—the mystery of mysteries. It is the gate of all wonders.

¹⁸ La de Victor VON STRAUSS, *Lao-dze's Tao Teh King, aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet, und commentirt*, y la de Reinhold VON PLÄNCKNER, *Lao-tse, Tao-te-king, «Der Weg zur Tugend», aus dern Chinesischen übersetzt und erklärt*, publicadas ambas en Leipzig.

das por Richard Wilhelm en 1911 y 1912,¹⁹ y de la selección del *Zhuāngzǐ*, basada en los trabajos de Giles, que en 1910 había publicado Martin Buber acompañándola de un minucioso epílogo.²⁰ Estas traducciones crearon las bases de la que se ha calificado como «fiebre del *Dào*» en Alemania.²¹

En esta fase de la difusión del daoísmo se impone mencionar el nombre del filósofo Hermann Alexander Graf Keyserling (1880-1946), conde de Keyserling, nacido en 1880 en el territorio de la actual Estonia y fallecido en Innsbruck en 1946. Formado en las universidades de Heidelberg y Viena, Keyserling emprendió en 1911 un viaje alrededor del mundo que lo llevó de Egipto a la India, y de allí a China, Japón y, haciendo escala en Hawaii, a los Estados Unidos; de las experiencias acumuladas en este largo recorrido daría cuenta unos años después en los dos volúmenes de su diario de viajes, *Reisetagebuch eines Philosophen*. En 1920 fundó en Darmstadt la *Sociedad para la Filosofía Libre (Gesellschaft für freie Philosophie)*, también conocida como la «Escuela de Sabiduría» (*Schule der Weisheit*) en la medida en

¹⁹ Sobre las traducciones y estudios de Richard Wilhelm en torno al daoísmo trataremos en el apartado que le dedicamos en la sección siguiente. Aquí nos limitaremos, a título de muestra, como en los casos anteriores, a recoger su traducción del cap. I de la obra de *Lǎozǐ*, que él traduce con el título de *Libro del sentido y de la vida (Das Buch vom Sinn und Leben)*:

Der Sinn, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige Sinn.

Der Name, der sich nennen läßt, ist nicht der ewige Name.

»Nichtsein« *nenne ich den Anfang von Himmel und Erde.*

»Sein« *nenne ich die Mutter der Einzelwesen.*

Darum führt die Richtung auf das Nichtsein zum Schauen des wunderbaren Wesens, die Richtung auf das Sein zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.

Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den Namen.

In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.

Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.

²⁰ *Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse. Mit einem ausführlichen Nachwort über die Lehre vom Tao* (Leipzig: Insel, 1910; reed. Zürich: Manesse, 1987). Una traducción inglesa de la selección y epílogo de Buber, junto con un estudio de los aspectos hermenéuticos y de la recepción textual, es la de Jonathan R. HERMAN, *I and Tao: Martin Buber Encounter with Chuang Tzu* (Albany: State University of New York Press, 1996).

²¹ POHL, *op. cit.*, p. 473.

que trataba de modelarse a imitación de las escuelas sapienciales orientales. Keyserling trató con ella de superar el nacionalismo y el etnocentrismo cultural imperantes en la Europa de la época. A esta escuela, hasta su clausura por el nacional-socialismo en 1933, están asociadas, ya fuera como profesores, conferenciantes o estudiantes, figuras tan destacadas como el propio Richard Wilhelm, el psicólogo y psicoterapeuta Carl Jung (que mantendría una estrecha amistad y colaboración con Wilhelm),²² el teólogo Paul Tillich, el novelista Hermann Hesse o el poeta indio Rabindranath Tagore; éste había recibido el Premio Nobel de literatura en 1913, y Hesse lo obtendría en 1946.²³

Algunas de las mayores figuras de la filosofía alemana en las décadas centrales del siglo XX participaron también de esa «fiebre del *Dào*»; podemos mencionar aquí los nombres de Karl Jaspers, Ernst Bloch y Martin Heidegger. De ellos hablaremos en la sección final del capítulo siguiente.

²² El contacto de Carl Jung (1875-1961) con el daoísmo se produjo en el verano de 1920, cuando leyó la traducción alemana del *I Ching* (cf. C. JUNG, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. de M^a R. Borrás, Barcelona: Seix Barral, 1996, pp. 370). Se han advertido reminiscencias de esa lectura en las nociones junguianas de «sincronicidad» y de «individuación», como hace Harold COWARD en «Taoism and Jung: Synchronicity and the Self», *Philosophy East and West*, 46:4 (1996), pp. 477-495; de este mismo autor es también el más amplio estudio existente sobre la relación entre el psiquiatra suizo y el pensamiento indio y chino (*Jung and Eastern Thought*, Albany: State University of New York Press, 1985). Sobre la relación particular de Jung con el daoísmo puede verse D. H. ROSEN, *El Tao de Jung. Una vía a la integridad*, trad. de Alicia Sánchez Millet (Barcelona: Paidós, 1998).

²³ Aunque sin conexión directa con este grupo, a la nómina de literatos alemanes influidos por el daoísmo pueden añadirse los nombres de Alfred Döblin y Bertold Brecht. El primero, conocido sobre todo por su célebre *Berlin Alexanderplatz* (1929), publicó en 1915 su primera novela, con la que ganó el premio Fontane, *Los tres saltos de Wang-lu* (*Die Drei Sprünge des Wang-lun*), en la que un dirigente revolucionario acaba asumiendo la actitud de no resistencia asociada al concepto daoísta de la «no-acción» (*wúwéi*, 无为/無為). Brecht, por su parte, vio en el daoísmo, como señala Pohl (*op. cit.*, p. 474), una filosofía de la supervivencia que lo ayudó a sobrellevar los difíciles años de la Alemania nazi, y en 1938, durante su exilio en Dinamarca, compuso su famosa balada «Leyenda sobre el origen del libro Taoteking durante el viaje de Laotse a la emigración» («Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration»).

A la vez que nutre la reflexión de algunos de los pensadores más sobresalientes de Alemania, el daoísmo se convierte en la primera mitad del siglo XX en una parcela destacada de estudio en el ámbito académico, sobre todo por obra de sinólogos tales como los franceses Marcel Granet y Henri Maspero, sobre los que trataremos más adelante.

El tamizado japonés y la recepción estadounidense

En la tercera fase de difusión del daoísmo en Occidente, su influencia se ejerce de un modo dual: directamente desde los propios textos daoístas más traducidos (el *Dàodéjīng* y el *Zhuāngzǐ*, además del *Yì jīng*), o a través del denominado budismo *Chán* (*Chánzōng* 禪禪), conocido popularmente por su versión japonesa llamada *Zen*. Centrado en la meditación y en la práctica del *dharma* o conducta ordenada, el budismo *Zen* se configuró en China, antes de desarrollarse en Japón, como resultado del encuentro entre el budismo Mahāyāna y el daoísmo. Una consecuencia de la derrota del Japón en la Segunda Guerra Mundial y su accesibilidad a los occidentales sería el que a partir de los años 50 del siglo XX el modo de recepción del daoísmo en Occidente que alcanzaría a un mayor número de personas sería el mediatizado por su asimilación japonesa, incorporado en el budismo *Zen*.

Antes de esta difusión de mayor alcance de la cultura japonesa, se había producido una fase más temprana en las décadas finales del siglo XIX, después de que Japón, que desde el siglo XVII había mantenido una política de aislacionismo, se viera forzado en 1854, por la Convención de Kanagawa, a abrir los puertos de Shimoda y Hakonate al comercio con los Estados Unidos.²⁴

²⁴ Tras la expulsión del Japón en 1639 de los comerciantes y misioneros portugueses, motivada por el deseo de evitar la propagación de su religión, que había conseguido importantes éxitos, el único punto en el que estaban permitidos, con grandes limitaciones, el comercio y el contacto con el mundo occidental fue la pequeña isla artificial de Dejima, creada en la bahía de Nagasaki mediante la excavación de un canal que separase esos terrenos de la pequeña península de la que formaban parte, y donde los holandeses ejercieron un monopolio casi total. Esta situación se mantuvo hasta la mencionada Convención de Kanagawa. Este tratado fue el resultado de la aplicación por Estados Unidos de la llamada

Un hito destacable en la difusión inicial del Zen en Occidente fue la participación del maestro zen japonés Soyen Shaku (釈宗演) en el *World Parliament of Religions*, celebrado en Chicago en 1893 y organizado por John Henry Barrows y Paul Carus.²⁵ La delegación japonesa a este congreso mundial la componían cuatro monjes y dos laicos representantes de distintas escuelas, pero el miembro sin duda más notable de la misma fue Soyen Shaku (1860-1919), conocido en japonés moderno como *Sōen Shaku* o *Kōgaku Sōen*, que se convirtió en el primer maestro budista Zen en enseñar esta doctrina en los Estados Unidos. Un joven discípulo de Soyen Shaku, el entonces desconocido Daisetz T. Suzuki, había traducido al inglés la ponencia que aquél había redactado en japonés, «The Law of Cause and Effect, as Taught by Buddha». La petición de Paul Carus a Soyen, antes de que éste regresara al Japón después de la celebración del congreso, de que le recomendara a alguno de sus discípulos que conociera bien la lengua inglesa, abriría a Suzuki las puertas del mundo intelectual norteamericano (y de la editorial Open Court, a la que Carus estaba vinculado) y le permitiría llevar a cabo su extraordinaria labor de difusor del budismo Zen en los Estados Unidos, luego amplificada por otros autores a los que nos referiremos a continuación, especialmente por Alan Watts. Por su parte, Soyen Shaku realizaría una nueva visita a Norteamérica, impartiendo a lo largo de 1905 y 1906, en San Francisco y otras ciudades, una serie de conferencias también traducidas al inglés por Suzuki.

Descubierto en primer lugar por los poetas y artistas norteamericanos, el tamizado japonés sirvió de puerta de entrada de la curiosidad occidental,

«diplomacia de la cañonera». En 1853, enviado por el presidente norteamericano Millard Fillmore con una carta en la que se exigía la apertura de puertos japoneses al comercio norteamericano, el comodoro Matthew Perry entró en la bahía de Edo (la actual Tokio) con una flota de cuatro navíos fuertemente armados, amenazando con bombardear la capital japonesa si no se le permitía fondear y entregar la carta. Un año y medio después regresó con una flota aún mayor, consiguiendo finalmente forzar la firma del tratado.

²⁵ Este primer Parlamento Mundial de las Religiones generó unas expectativas y produjo unas repercusiones que no han sido igualadas por las ediciones del mismo que han tenido lugar en las últimas décadas (Chicago, 1993; Ciudad del Cabo, 1999; *Fórum de las Culturas* de Barcelona, 2004, y de Monterrey, 2007; y Melbourne, 2009).

especialmente de los sectores de población más jóvenes, en las culturas asiáticas, hasta entonces veladas por las dificultades lingüísticas y el alejamiento geográfico. En el pacifismo, el misticismo, la vida sencilla y en armonía con la naturaleza, el individualismo, la paz espiritual, la «plenitud de la nada», el goce reposado de la sexualidad y demás placeres corporales que percibían en el budismo Zen y el daoísmo, vieron algunos el remedio, reforzado por su exotismo, para el desencanto y la crisis religiosa y moral de la sociedad moderna de postguerra.

Entre los protagonistas de los primeros momentos de difusión en los Estados Unidos del budismo Zen y sus componentes daoístas hay que mencionar a algunos miembros de la llamada *Beat Generation*, como el poeta Gary Snyder y el novelista Jack Kerouac.

Nacido en San Francisco en 1930, la lectura de algunos ensayos de D. T. Suzuki²⁶ sobre el budismo impulsaron a Snyder al estudio de las lenguas y culturas asiáticas en la Universidad de California en Berkeley, en la que se matriculó en 1953, interesándose por la poesía de la dinastía Táng. También asistió a la American Academy of Asian Studies, donde Saburō Hasegawa lo introdujo en la pintura paisajística como práctica meditativa. En aquellos años inició su traducción de *Hánshān* («Montaña Fría»), una figura legendaria asociada con una colección de poemas de los siglos VIII y IX insertos en la tradición daoísta y *Chán*. Entre 1956 y 1969 viajó continuamente entre California y Japón, donde pasó largas temporadas estudiando el budismo

²⁶ El japonés Daisetsu Teitarō Suzuki (1870-1966) fue uno de los principales divulgadores en los Estados Unidos y en Europa en la primera mitad del siglo XX de la religión oriental. Formado en la Universidad de Tokyo y entrenado en el budismo Zen, como ya se ha indicado, por Soyen Shaku, había adquirido en su juventud el conocimiento del chino, sánscrito, pali y varias lenguas europeas. Recomendado por su maestro para colaborar con Paul Carus en LaSalle, Illinois, después de residir varios años en los Estados Unidos y viajar por Europa, Suzuki regresó al Japón, donde enseñó en la Universidad Otani en Kitaku, Kyoto. Suzuki mantuvo siempre sus contactos con Occidente, asistiendo a congresos y dando ciclos de conferencias en universidades europeas y americanas; de 1952 a 1957 enseñó en la Columbia University de Nueva York. Los numerosos libros que publicó en inglés, la mayoría de ellos dedicados al budismo Zen, constituyeron la principal vía de acceso durante décadas a esta forma del budismo entre los medios intelectuales y culturales de Occidente.

Zen, y realizó también un viaje a la India. Fruto de sus experiencias en Oriente y de su vida en medios rurales californianos —de la que fue un destacado defensor— fueron sus numerosos libros de poesía y ensayos; en 1974 su *Turtle Island* (New York: New Directions) le hizo ganar el premio Pulitzer, y en 1996 culminó la que quizá sea su obra maestra, *Mountains and Rivers Without End* (Washington, D.C.: Counterpoint), un conjunto de poemas en los que se entremezclan lírica y épica que había ido componiendo a lo largo de un período de cuarenta años.

Gary Snyder inspiró el personaje principal (Japhy Ryder) de la novela autobiográfica de su amigo Jack Kerouac (a quien inició en el budismo Zen) *The Dharma Bums* (New York: Viking Press, 1958),²⁷ en la que las escenas urbanas de sesiones de jazz y recitales poéticos se mezclan con el montañismo y otras prácticas deportivas en plena naturaleza, y que habría de convertirse en una especie de biblia *beatnik* y del posterior movimiento *hippie*. Kerouac (1922-1969) había publicado previamente la novela más conocida como retrato (y manifiesto) de su generación, *On the Road* (New York: Viking Press, 1957).²⁸

De *gurú* de la *Beat Generation* y del movimiento *New Age* ha sido calificado Alan Watts (1915-1973). Nacido en las cercanías de Londres, estudió en la King's School de Cantórbury, pero su fracaso en obtener una beca para la Universidad de Oxford hizo que buena parte de su formación juvenil tuviera un carácter autodidacta; sus amplias lecturas de estos años incluyeron obras de la sabiduría oriental, y en especial del budismo Zen. En 1936 asistió al *World Congress of Faiths* celebrado en la Universidad de Londres, en el que intervino D. T. Suzuki, con quien Watts llegaría a establecer contacto personal.²⁹ Su matrimonio con una norteamericana lo llevó a trasla-

²⁷ Trad. de Mariano Antolín: *Los vagabundos del Dharma* (Barcelona: Anagrama, 1996).

²⁸ Trad. de Martín Lendínez: *En el camino* (Barcelona: Anagrama, 1980).

²⁹ Fruto del impulso que su relación con Suzuki dio a su previo interés por el budismo Zen (Watts ya había publicado, en plena adolescencia, un folleto de una treintena de páginas con el título de *An Outline of Zen Buddhism* [London: Golden Vista Press, 1932]) fue la publicación de *The Spirit of Zen: A Way of Life, Work and Art in the Far East* (New York: E. P. Dutton, 1936).

darse a Estados Unidos, nacionalizándose allí en 1943. En 1945 se ordenó como clérigo episcopaliano, pero abandonó su ministerio cinco años más tarde, incorporándose poco después a la American Academy of Asian Studies en San Francisco, donde, además de profundizar en sus conocimientos de la lengua china y de practicar la caligrafía de pincel con Saburō Hasegawa, influyó en Snyder, Kerouac y otros miembros de esa generación. Unos años más tarde abandonó la docencia para iniciar una carrera de publicista. Sus libros, artículos, conferencias y programas semanales de radio lo convirtieron en el principal difusor en los Estados Unidos de las doctrinas orientales. A ellas se sumarían también sus experiencias con drogas psicotrópicas. Misticismo, terapia psicológica, cibernética y conciencia ecológica se entremezclan abigarradamente en la obra de Watts. Entre sus numerosas publicaciones destacaremos la que se convertiría en un clásico del llamado «budismo americano», *The Way of Zen* (New York: Pantheon Books, 1957; reed., New York: Vintage Books, 1989),³⁰ en el que reconoce en el daoísmo el corazón originario del Zen, y su obra póstuma, escrita en colaboración con Al Chung-liang Huang, *Tao: The Watercourse Way* (New York: Pantheon Books, 1975).³¹

Otra influyente figura en la popularización del daoísmo en los Estados Unidos es el físico austríaco Fritjof Capra, nacido en Viena en 1939 y profesor e investigador en la Universidad de California en Berkeley. Su *The Tao of Physics* (Berkeley: Shambhala, 1975),³² en el que relacionaba la teoría cuántica y la teoría de la relatividad con el misticismo daoísta, budista e hinduista, dio origen a numerosas publicaciones similares.

Esta popularización del daoísmo ha sido llevada en los Estados Unidos (y pronto exportada a otros países occidentales) a extremos de la mayor trivialidad y vacuidad. Y así, a la vez que en las últimas décadas se han llevado a cabo serios intentos de profundizar en el pensamiento contenido en el *Dào-déjīng* o el *Zhuāngzǐ* a partir de un mejor conocimiento de las fuentes chinas

³⁰ Trad. de Juan Adolfo Vázquez: *El camino del Zen* (Barcelona: Edhasa, 1971).

³¹ Trad. de Horacio González Trejo: *El camino del Tao* (Barcelona: Kairós, 1976).

³² Trad. de Pilar González y Jean Claude Pastor-Ferrer: *El Tao de la física* (Málaga: Sirio, 1980).

y de los descubrimientos de nuevos textos, han proliferado las publicaciones en las que el daoísmo con el que se pretende «iluminar» la vida cotidiana del hombre occidental apenas va más allá de unas superficiales disquisiciones sobre el *yīn* y el *yáng*.³³ La diferenciación que ya tuvo lugar en la antigua China entre un daoísmo filosófico y un daoísmo que degeneró en formas populares de superstición, ha tenido, en cierto modo, un paralelo en el Occidente de nuestro tiempo.

3.2. EL DESARROLLO DE LA SINOLOGÍA³⁴

*Los primeros contactos entre Occidente y China*³⁵

El Imperio romano y la China de los Hàn

Las referencias más antiguas a China en las fuentes clásicas aparecen en los poetas latinos de los primeros tiempos del Imperio, que se refieren al

³³ Sirvan de ejemplo de estas publicaciones algunos de los títulos citados por POHL (p. 477): *The Tao of Love, The Tao Cookbook, Tao Management, The Tao of Self-Healing, The Tao of Leadership, The Tao of Politics, The Tao of Money, The Tao of Sex*, etc.

³⁴ Además de las ediciones de fuentes y de los estudios monográficos de los que hemos hecho uso, y que iremos citando oportunamente, para algunas cuestiones de detalle hemos recurrido con frecuencia en esta sección del capítulo a los artículos correspondientes de la *Encyclopædia Britannica*, la *Catholic Encyclopedia* y otros repertorios enciclopédicos y biográficos, tanto impresos como digitales, cuya cita pormenorizada habría resultado engorrosa para el lector, por lo que nos limitamos a testimoniar aquí de modo general nuestra deuda con tales repertorios por lo que se refiere a detalles biográficos, históricos o geográficos no contenidos en las obras citadas expresamente.

³⁵ A pesar del casi siglo y medio transcurrido desde su publicación, la obra de Henry YULE, *Cathay and the Way Thither; Being a Collection of Medieval Notices of China* (2 vols., London: The Hakluyt Society, 1866) continúa siendo un valioso repertorio de fuentes sobre las relaciones entre Occidente y China antes de las navegaciones portuguesas; el extenso estudio preliminar de esta obra («Preliminary essay on the intercourse between China and the Western nations previous to the discovery of the Cape route», vol. I, pp. xxxiii-ccliii) nos ha servido de importante guía en la redacción de este apartado. Una reciente obra de referencia para las relaciones entre la Europa cristiana y China es la de Nicolas STANDAERT, *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800* (Leiden: Brill, 2001).

país de los *seres*, situado en alguna parte del extremo oriental de la tierra, y cuyo nombre estaba asociado al del principal producto que llegaba al Mediterráneo desde tan remoto lugar, la seda, llamada *sericum* en latín. Pero ni sobre la situación exacta de ese país, ni sobre el modo en que se obtenía tan preciado producto, se tenía por entonces una idea clara.³⁶ A mediados del siglo I de nuestra era, el primer geógrafo romano, Pomponio Mela, sitúa a los seres en la parte central de Oriente, entre los escitas y los indios,³⁷ mientras que Plinio el Viejo señala que, después de pasar el mar Caspio, el territorio de los escitas antropófagos y unos desiertos inhabitados, el primer pueblo es el de los seres.³⁸ Las referencias posteriores en la *Geographia* de Ptolomeo (siglo II) y en la obra histórica de Amiano Marcelino (siglo IV) no suponen ningún conocimiento mayor. De la embajada que, según las fuentes chinas, llegó a su país en el año 166 enviada por el emperador de *Dàqín* (大

³⁶ Virgilio estaba claramente desinformado sobre cómo se obtenía la seda: *velleraque ut foliis depectant tenuia Seres?* («¿y [qué te diré] de cómo los seres cardan de las hojas sus tenues vellones?», *Geórgicas* II 121). Horacio habla de los *Orientis orae / Seras* («los seres del extremo de Oriente»; *Odas* I 12, 55-56), y Ovidio, en los *Amores* (I 16, 5-6), dice de unos cabellos femeninos que eran *tenues* . . . *vela colorati qualia Seres habent* («finos . . . como los velos que tienen los atezados seres»); el adjetivo que les aplica indica que les atribuía una tez tostada como la de los habitantes de la India. Lucano (X 289), dirigiéndose al río Nilo —del que algunos creían que tenía sus fuentes en Oriente—, dice que los seres son los primeros en ver su curso, antes de dirigirse a Etiopía (*teque vident primi* . . . *Seres*), mientras que Séneca, en una de sus tragedias, renuncia a situarlos geográficamente: *et, quocumque loco iacent, / Seres vellere nobiles* («... y, dondequiera que habiten, los seres, famosos por sus vellones», *Tiestes* 378-379), aunque se refiere a ellos después de haber mencionado a los escitas y a los sármatas.

³⁷ *De situ orbis* I, 11: *Primos hominum ab oriente accipimus Indos et Seras et Scythas. Seres media ferme Eoae partis incolunt, Indi et Scythae ultima* («Se dice que los primeros hombres comenzando por Oriente son los indios, los seres y los escitas. Los seres habitan aproximadamente el centro de la región por donde sale la Aurora, y los indios y los escitas los extremos»).

³⁸ *Naturalis historia* VI 20. De ellos afirma que rehúyen la relación con el resto de los hombres, aunque reciben a quienes llegan hasta ellos para comerciar (*coetum reliquorum mortalium fugiunt, commercia exspectant*). Como antes Virgilio, Plinio parece pensar que la seda es una sustancia de origen vegetal, al calificar a los seres de *lanicio silvarum nobiles, perfusam aqua depectentes frondium canitiem* («famosos por la lana de sus bosques, cardando la canicie de las hojas después de empaparla en agua»).

秦) —el nombre que daban los chinos de la dinastía Hàn al Imperio romano—, y que correspondería a los reinados de Antonino Pío o Marco Aurelio, no hay constancia en los escritores latinos o griegos. Habrán de pasar varios siglos hasta que se produzca la primera llegada de occidentales a China, procedentes del Imperio bizantino, de la que tenemos constancia segura: la de cristianos nestorianos.

El cristianismo nestoriano en China

En el sínodo celebrado en el año 424 en Seleucia-Ctesifonte, sede del patriarca (*Katholikós*) cristiano de Mesopotamia, entonces parte del Imperio Sasánida, los obispos de esa región proclamaron la independencia de la llamada Iglesia Asiria Oriental —de lengua siríaca, una variante del arameo— respecto de cualquier poder eclesiástico o civil del Imperio Romano-Bizantino, y particularmente del Patriarcado Siríaco Occidental con sede en Antioquía, al que hasta entonces había estado vinculada. Siete años más tarde, en el Concilio de Éfeso, la condena de la doctrina de Nestorio, patriarca de Constantinopla, que consideraba a María madre de Cristo, pero no madre de Dios (*Θεοτόκος*), hizo que el término *nestoriano* se extendiera a cuantos sostenían doctrinas teológicas afines a las condenadas en el concilio, y la Iglesia Asiria Oriental sería conocida en lo sucesivo por el resto de la cristiandad como Iglesia Nestoriana. Esta iglesia, a través de la Ruta de la Seda, ejerció una labor evangelizadora en el Turquestán, Mongolia y China, país este último al que llegó a comienzos de la dinastía Táng (618-907), y en el que el cristianismo nestoriano sería conocido como la «Religión Luminosa» (*Jǐng Jiào* 景教).

La historia de esta temprana penetración nestoriana en China era desconocida en Occidente hasta febrero de 1625, cuando, al ir a construir los cimientos de una vivienda, fue hallada en la ciudad de Xī'ān³⁹ una estela

³⁹ Xī'ān (西安), capital de la provincia de Shaanxi (*Shǎnxī* 陕西/陝西), recibió ese nombre durante la dinastía Míng. En tiempos de la dinastía Táng se llamaba *Cháng'ān* (长安/長安) y era la capital del imperio.

inscrita de caliza negra de casi tres metros de altura y un metro de ancha.⁴⁰ El texto chino de la inscripción, con un remate flanqueado por dragones y coronado por una cruz en el centro de un triángulo, proclamando que era una «estela conmemorativa de la propagación de la Religión Luminosa de Daqin en el Imperio del Centro» (*Dàqín jǐng jiào liúxíng Zhōngguó bēi* 大秦景教流行中國碑), consistía en unos mil ochocientos caracteres dispuestos en treinta columnas verticales. En los bordes aparecía una inscripción más breve en siríaco, junto con los nombres de sesenta y siete dirigentes de la Iglesia, presbíteros y monjes, en la que se decía que la estela había sido erigida en el año 1092 de la era de los griegos, esto es, en el 781 de nuestra era. El texto principal, tras ofrecer un resumen doctrinal del cristianismo, relataba la llegada a la capital china desde Daqin,⁴¹ en el año noveno del emperador Tàizōng (太宗) —el año 635 de nuestra era—, de una misión encabezada por el obispo Āluóběn (阿罗本) —nombre tradicionalmente romanizado *Alopen*, y que quizá corresponda a una sinización de *Abraham*— llevando imágenes y los libros sagrados en siríaco, y cómo había sido acogida favorablemente por el emperador, que tres años más tarde autorizó la predicación del cristianismo. El favor imperial, añadía la inscripción, había sido aún mayor en tiempos de su sucesor el emperador Gāozōng (高宗), que reinó del 650 al 683, aunque posteriormente había sufrido algunas dificultades debido a la oposición de los budistas, dificultades que finalmente habían sido superadas restaurándose a los cristianos la protección imperial. En el momento de la erección de este monumento, el cristianismo estaba presente en al menos ocho ciudades de China. Es probable que la estela fuese enterrada durante la gran persecución del año 845 para preservarla de la destrucción durante la persecución ordenada por el

⁴⁰ Tras su descubrimiento, la estela fue colocada cerca del lugar del hallazgo, pero en 1907 se trasladó al museo de la misma ciudad denominado «Bosque de las estelas» (*Bēilín* 碑林), donde se conservan casi tres mil de ellas, la mayoría de la dinastía Táng.

⁴¹ *Dàqín*, el antiguo nombre chino del Imperio Romano en tiempos de la dinastía Hàn, parece haber designado posteriormente de modo más restringido a Siria y la región del Próximo Oriente. Se suele considerar que el origen de este particular grupo misionero introductor del cristianismo nestoriano en China pudo ser algún lugar de la Persia oriental.

emperador Wǔzōng, tras la cual el nestorianismo chino entró en declive.⁴²

La existencia de este «Monumento Nestoriano», como comenzó a ser llamado, fue divulgada de inmediato por los misioneros jesuitas, tanto en China (ya que consideraban que podría favorecer el apoyo imperial al cristianismo, al constituir una prueba de su antiguo arraigo en el país) como en Europa.⁴³ Sobre la controversia provocada trataremos en el apartado referente a Athanasius Kircher.

Otros restos importantes del nestorianismo chino son la llamada Pagoda de Daqin, en la misma Xī'ān, parte del complejo monástico nestoriano que tuvo que ser abandonado como consecuencia del decreto imperial del año 845,⁴⁴ y los llamados *Sutras de Jesús*, un pequeño conjunto de textos nesto-

⁴² Wǔzōng (武宗) fue el decimoquinto emperador de la dinastía Tang. Propugnador del daoísmo, decretó la persecución de las religiones foráneas. Cerró los monasterios y santuarios budistas y confiscó sus propiedades, lo que a la vez le permitió aliviar la difícil situación financiera del reino. Como consecuencia de esta persecución, el zoroastrismo y el maniqueísmo fueron erradicados de China, y el nestorianismo chino sufrió un duro golpe que acabaría llevándolo también a la extinción; sólo el budismo chino pudo iniciar su recuperación después de la muerte de Wuzong. El nestorianismo tuvo una reimplantación en el Asia central —principalmente entre kitanos y mongoles— en la Edad Media, cuando Marco Polo encontró nestorianos en el curso de sus viajes. También Ibn Battuta habla de la existencia de cristianos en Jansā (Hángzhōu, la Quinsai de Marco Polo). Cuando los misioneros católicos entraron en China a finales del siglo XVI, sin embargo, no encontraron en ella ningún cristiano.

⁴³ El jesuita portugués Álvaro Semedo, que se hallaba en la provincia de Shaanxi en el momento de su descubrimiento, fue el primer europeo en inspeccionar el Monumento Nestoriano, del que dio cuenta en su *Relação da propagação da Fé no Reyno da China e outros adjacentes* (Madrid, 1641), traducido al castellano al año siguiente por Manoel de Faria y Souza como *Imperio de la China i cultura evangélica en él, por los religiosos de la Compañía de Jesús* (Madrid: Juan Sánchez, 1642); de la versión italiana de esta obra (*Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, Hermann Scheus, 1643) se hizo la traducción francesa (Lyon, 1645) y la inglesa (Londres, 1655). Años antes de la publicación de esta obra ya habían llegado a Europa versiones latinas de la inscripción e incluso un calco de la misma, que Athanasius Kircher exhibió en su museo. Fue Kircher, como veremos más adelante, quien con su *China illustrata* más contribuyó a divulgarlo. El libro más reciente sobre el hallazgo del Monumento Nestoriano y su repercusión es el de Michael KEEVAK, *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008).

⁴⁴ La *Dàqín tā* (大秦塔) fue convertida en templo budista desde aproximadamente 1300

rianos en chino que formaban parte de los miles de manuscritos hallados en las Grutas Mògão de Dūnhuáng a principios del siglo XX, y que muestran ciertas influencias del budismo y del daoísmo.⁴⁵

Benjamín de Tudela y las juderías de Oriente

Hacia 1165 el judío navarro Benjamín ben Jonás de Tudela, nacido hacia 1130, emprendió desde su ciudad natal —por motivos desconocidos, aunque probablemente comerciales— un viaje que, a través del Valle del Ebro y de la costa catalana, lo llevó por la Provenza, Italia, Grecia, Constantinopla, Líbano, Palestina, Siria, Mesopotamia, Arabia y Egipto, regresando a España en 1173. Tras su muerte, ocurrida probablemente no mucho después de su regreso, se dio a la luz un libro, basado en las notas tomadas por el tudelano durante su itinerario, conocido con el título de *Viajes del rabí Benjamín* (*Masā'ôt šel Rabbí Binyāmîn*) o simplemente *Libro de los viajes* (*Séfer hamasā'ôt*).⁴⁶ La obra consiste, en su mayor parte, en una breve indicación de

hasta 1556, cuando fue dañada por un terremoto y abandonada. Su origen nestoriano fue identificado en 1998, al hallar en ella escenas de la Natividad y de Jonás ante las murallas de Nínive, así como varios grafiti siríacos.

⁴⁵ A este hallazgo nos referiremos más adelante. Los *Sutras de Jesús* se encuentran actualmente distribuidos en colecciones privadas japonesas y en París. El gran estudioso del nestorianismo chino ha sido Paul Yoshiro SAEKI, autor de numeros libros y artículos sobre el tema en japonés e inglés, entre ellos *The Nestorian Monument in China* (London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1916), *The Luminous Religion: A Study of Nestorian Christianity in China. With a Translation of the Inscription Upon the Nestorian Tablet* (London: Carey Press, 1925) y *Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo: The Academy of Oriental Culture, 1937; 2ª ed., Tokyo: Maruzen, 1951). En los últimos años los *Sutras de Jesús* han sido traducidos (con la colaboración de Eva Wong y Li Rong Rong) y estudiados por Martin PALMER, *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity* (New York: Wellspring/Ballantine, 2001; traducción castellana de Mario Lambertini: *Los Sutras de Jesús. El descubrimiento de los rollos perdidos del cristianismo taoísta*, Madrid: Edaf, 2002) y por Li TANG, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002; 2ª ed. rev., 2004).

⁴⁶ La edición príncipe del texto hebreo fue impresa por Eliezer ben Gershon en Constantinopla en 1543, y en 1556 Abraham Usque, editor de la célebre Biblia ladina de Ferrara, publicó en esta ciudad otra edición basada en un texto manuscrito diferente; de una u otra

las características de cada una de las ciudades visitadas por Benjamín de Tudela, del número de familias que integraban su comunidad judía y el nombre de los principales notables, y algunos datos comerciales, así como la distancia en jornadas por tierra o mar entre una ciudad y la siguiente.⁴⁷ En el caso de las ciudades más importantes (entre ellas Roma, Constantinopla, Jerusalén, Damasco, Bagdad y El Cairo) se hace una descripción más detallada. Ocasionalmente intercala noticias que podían ser de interés para sus correligionarios de Sefarad (y habla, por ejemplo, de los drusos del Líbano o de la secta de los *hashshashin*), aunque a veces con detalles erróneos o legendarios.

Aunque Benjamín de Tudela no fue más allá de Mesopotamia y el Golfo Pérsico, recoge información sobre la existencia de comunidades de judíos (algunos de ellos, dice, de piel negra) en la India y Ceilán. Desde allí, añade, hay cuarenta jornadas hasta China, a la que da el nombre de *Zin*.⁴⁸ No

derivaron la veintena de ediciones posteriores que se imprimieron hasta la moderna edición (acompañada de traducción inglesa y de un segundo volumen de notas y de estudios complementarios de varios autores) de A. ASHER, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela* (2 vols. London–Berlin: Asher & Co., 1840-1841; reimpr. New York: Hakesheth, 1900). Posteriormente apareció una edición crítica, también bilingüe, que se beneficiaba del hallazgo de varios manuscritos del texto del tudelano, la de Marcus Nathan ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary* (London: Henry Frowde–Oxford University Press, 1907). En castellano disponemos de la traducción de José Ramón MAGDALENA NOM DE DÉU, *Libro de viajes de Benjamín de Tudela* (Barcelona: Riopiedras, 1989).

⁴⁷ En total se mencionan en la obra unas trescientas ciudades, incluidas algunas no visitadas por Benjamín de Tudela, pero de las que transmite alguna información.

⁴⁸ Esta mención de China es la primera hecha por un europeo medieval. A ella Benjamín de Tudela sólo añade un breve pasaje de carácter legendario (ASHER, vol. I, pp. 143-144; ADLER, p. 66; MAGDALENA, p. 113) referente a las dificultades que allí ofrecía el que llama mar de Nikpá, en el que las naves quedaban inmovilizadas, y del ardid para escapar a la inanición lanzándose al mar dentro de un gran pellejo de res, que el mítico *grifo* —el *ave roc* (*rukh*) de Marco Polo y de las *Las mil y una noches*— transportaba en sus garras hasta tierra. La expresión «mar de Nikpá» quizá haya que entenderla, más bien que como un «mar helado», como traducen Magdalena y otros —basándose en el sentido hebreo de «mar cuajado»—, con referencia a la importante ciudad portuaria de *Níngbō* (宁波/寧波), cuyo nombre significa precisamente «Olas tranquilas». Benjamín de Tudela menciona también el Tíbet, al que sitúa a cuatro jornadas de Samarcanda.

menciona la presencia de juderías en ese país, aunque sí recoge la leyenda rabínica sobre la existencia en el Asia Central, más allá de la ciudad persa fronteriza de Nisabur, de descendientes de las tribus israelitas llevadas al exilio por el rey asirio Salmanasar.⁴⁹

La ausencia de referencias a juderías en China en la obra de Benjamín de Tudela parece deberse a que éstas sólo existían desde fecha relativamente reciente y habían perdido todo contacto con el mundo exterior a China. Los primeros judíos —según la tradición unas setenta familias— llegaron a través de la Ruta de la Seda, probablemente desde Persia, hasta Kāifēng, capital entonces de la dinastía Sòng, en el año 998.⁵⁰ En 1127 la corte se trasladó a Hangzhou, cerca de la costa, ante la presión de los tártaros, que acabaron tomando la antigua capital. Aunque una parte de la comunidad judía debió de trasladarse también a Hángzhōu,⁵¹ la judería de Kāifēng se mantuvo, e incluso prosperó en las generaciones siguientes.⁵² En 1163 se construyó la

⁴⁹ Esta leyenda se considera hoy que no tiene ninguna base histórica. Por otra parte, no aparece ninguna referencia a China en textos judíos antes del siglo X; el pasaje de Isaías 49, 12 («los del país de Sinim») se acepta actualmente que se refiere a la localidad egipcia llamada por los griegos Elefantina (Siene, el Assuán de los árabes), no a China, como en otro tiempo se pensó.

⁵⁰ Kāifēng (开封/開封) —llamada entonces Biànlíang (汴梁/汴樑)— se encuentra en la provincia de Hénán (河南), nueve kilómetros al sur del Río Amarillo (*Huáng Hé* 黄河). Sobre la fecha de 998 («primer año de la era Xiánpíng del reinado del emperador Zhēnzōng») cf. WEI Qianzhi, «An Investigation of the Date of Jewish Settlement in Kaifeng», en Jonathan Goldstein (ed.), *The Jews of China. Volume Two: A Sourcebook and Research Guide* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2000), pp. 14-25.

⁵¹ Cuando Ibn Battuta visitó esta ciudad a mediados del siglo XIII, una de las puertas de la ciudad dice que era llamada «Puerta de los Judíos», lo que indicaría que para entonces llevaban ya algún tiempo arraigados en Hangzhou.

⁵² Las fuentes principales para el conocimiento de la historia de la comunidad judía de Kāifēng la constituyen las estelas de piedra de los siglos XV al XVII procedentes de la sinagoga y conservadas en el museo local, junto con algunas otras inscripciones, los informes y dibujos de la sinagoga hechos por los misioneros jesuitas del siglo XVII y principios del XVIII, y cierto número de manuscritos conseguidos en Kāifēng por delegados enviados por el obispo anglicano de Shanghai en 1850 y 1851. El estudio más importante sobre los judíos de Kāifēng es el de Donald Daniel LESLIE, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng* (Leiden: Brill, 1972), que recoge todas estas fuentes. Cf. también Xin XU, «Jews in Kaifeng, China», en Carol R. EMBER, Melvin EMBER y Ian

primera sinagoga, que fue ampliada en 1279. El período de esplendor de la judería de Kāifēng tuvo lugar durante los siglos XV y XVI, cuando los miembros de la comunidad sinizaron sus nombres⁵³ y modo de vida, aunque manteniendo su religión y el uso del hebreo en la liturgia; la sinagoga volvió a ser ampliada y se añadieron a ella varias dependencias. Las estelas registran además relaciones con otras comunidades judías en Hángzhōu, Níngbō, Yángzhōu y Níngxià, aunque éstas se habían extinguido o habían perdido su identidad (quizá asimilándose a los musulmanes)⁵⁴ antes del siglo XVII. Muchos de los judíos de Kāifēng desempeñaron puestos de importancia en la administración y el ejército durante la dinastía Míng y primeros tiempos de la dinastía Qīng.⁵⁵

De la existencia de un judaísmo chino no tuvieron noticia los europeos hasta 1605, cuando un joven judío de Kāifēng llamado Ai Tian, que se hallaba en Pekín en espera de que se le asignara destino como funcionario, supo de la existencia de un grupo de monoteístas venidos de Occidente (Matteo Ricci y sus compañeros jesuitas) y, creyendo que pudieran ser también judíos, y no musulmanes, fue a visitarlos. Ai habló con Ricci, informándole de la existencia de una comunidad judía en su ciudad de origen que aún conservaba su sinagoga, donde se leía la Torá y otras escrituras en hebreo. Fue Ricci quien dio a conocer a los occidentales la existencia de esta comunidad, aislada del resto del judaísmo.⁵⁶ En 1642 Kāifēng fue de-

SKOGGARD (eds.), *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World* (Dordrecht: Kluwer, 2004), pp. 515-524; del mismo autor puede verse también su libro *Jews in Kaifeng, China: History, Culture, and Religion* (Jersey City, N.J.: KTAV Publishing House, 2003).

⁵³ En el siglo XVII sólo pervivían siete nombres familiares en uso: *Zhào, Lǐ, Ài, Gāo, Jīn, Shí* y *Zhāng*.

⁵⁴ Los chinos de la dinastía Míng tenían dificultades en diferenciar a los judíos de los musulmanes; a los primeros solían llamarlos *Lánmào huí* (藍帽回/藍帽回) «musulmanes (*huí*) de gorro azul». También llamaban al judaísmo *Tiāojīn jiào* (挑筋教), «la religión que extrae el tendón», por una de sus características prácticas dietéticas. La designación moderna del judaísmo es *Yóutài jiào* (犹太教/猶太教), «la religión de Judea».

⁵⁵ Una inscripción de 1663 registra los nombres de veinte letrados, catorce oficiales del ejército y cuatro médicos.

⁵⁶ El secular aislamiento de los judíos de Kāifēng había hecho que para entonces nada

vastada por un desbordamiento del Río Amarillo; la sinagoga quedó destruida y la comunidad judía quedó reducida a unas doscientas familias. Aunque se reconstruyó la sinagoga en 1663, la judería inició su declive. A finales del siglo XIX murió el último rabino, cuando ya nadie más de la comunidad conocía el hebreo; para entonces, la sinagoga llevaba algunos años en ruinas. Aún subsisten descendientes de las antiguas familias, totalmente asimilados, aunque mantienen algunas costumbres y fiestas judías.⁵⁷

Marco Polo

El conocimiento que de China tuvieron los europeos en los últimos siglos de la Edad Media y principios del Renacimiento, antes de que portugueses y españoles emprendieran las navegaciones que por distintas rutas los conducirían hasta el Pacífico, derivó principalmente del relato que Marco Polo (1254-1324), perteneciente a una familia de mercaderes venecianos, hizo de su viaje a la China dominada por los mongoles y de su estancia allí durante largos años al servicio de Kublai Khan.

El viaje de Marco Polo había estado precedido por el que realizaron su padre, Niccolò, y su tío Maffeo, quienes en 1255 navegaron a Constantinopla y al Mar Negro y, tras cruzar el Volga y rodear el Mar Caspio por el norte, llegaron a la ciudad de Bujara, en el actual Uzbekistán, para desde allí, siguiendo la Ruta de la Seda, llegar en 1266 hasta la corte mongola en

supieran del cristianismo. Ai creyó que la iglesia de los jesuitas era una sinagoga, que Ricci era un rabino, y que el cuadro expuesto junto al altar, con María y Jesús y Juan el Bautista niños, representaba a Rebeca con Esaú y Jacob. Ricci envió a un converso de la misión con Ai a Kāifēng para entrevistarse con el rabino y obtener más información. El rabino sacó la conclusión de que los cristianos no eran otra cosa que una secta un tanto heterodoxa del judaísmo, y, como ya era anciano, al saber que Ricci era una persona instruida, le transmitió la propuesta de que fuera a sucederle, aunque debía abandonar la extraña creencia de que el Mesías había llegado ya, abstenerse de comer cerdo, y mantener las demás prácticas ortodoxas judías.

⁵⁷ Sobre la historia reciente de los judíos de Kāifēng puede verse M. Avrum EHRlich y LIANG Pingan, «The Contemporary Condition of the Jewish Descendants of Kaifeng», en M. Avrum Ehrlich (ed.), *The Jewish-Chinese Nexus: A Meeting of Civilizations* (London: Routledge, 2008), pp. 175-196.

Pekín, ciudad a la que Marco Polo se referirá en sus relatos con el nombre de Cambaluc.⁵⁸ Los dos hermanos regresaron de China con una carta de Kublai Khan pidiendo al Papa que enviase gente ilustrada para instruir a los mongoles sobre los saberes de los europeos.

Los Polo emprendieron su segundo viaje a China en 1271; esta vez acompañados por el hijo de Niccolò, Marco, que entonces tenía diecisiete años. Navegaron desde Venecia a Acre, y desde allí, pasando por Trebisonda, Bagdad, Tabriz y Ormuz, retomaron la Ruta de la Seda y llegaron a Xanadú, la capital de verano del Gran Khan, a quien entregaron la respuesta papal y santo óleo de la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, que éste también había solicitado. Permanecerían en China hasta 1292, cuando fueron incluidos en el séquito que acompañó a una princesa china que iba a contraer matrimonio en Persia con el sobrino-nieto de Kublai Khan, Arghun Khan, que gobernaba aquel país. La comitiva partió de Quanzhou en una flotilla de catorce juntos que llegó a Ormuz dos años más tarde, tras una navegación accidentada y azotada por enfermedades que diezmaron a sus componentes. Desde Ormuz, Niccolò, Maffeo y Marco Polo emprendieron el retorno a su patria, y pasando de nuevo por Tabriz y Trebisonda llegaron hasta Constantinopla, desde donde navegaron a Venecia, ciudad a la que llegaron en 1295, veinticuatro años después de su salida. Marco Polo, que se casó en 1300 y tuvo tres hijas, vivió como rico comerciante en su ciudad hasta su muerte en 1324.

Fue un incidente que tuvo lugar en 1298 el que haría que el conocimiento del viaje de Marco Polo se difundiera por todo el mundo cristiano. Había estallado la guerra entre Venecia y su rival comercial Génova, y ese año Marco Polo fue hecho prisionero por los genoveses en la batalla naval de

⁵⁸ Este nombre es una adaptación fonética del turco *Khanbaliq*, «Residencia del Khan», aunque su denominación en mongol era *Daidu*, del chino *Dàdū* (大都), «Gran capital». La ciudad ocupaba el lugar de la antigua de la antigua Zhōngdū (中都) o «Capital central» de la dinastía Jin, que había sido incendiada por las tropas mongolas en 1215. Pocos años antes de la llegada de los hermanos Polo, Kublai Khan había iniciado su reconstrucción para instalar allí su corte, hasta entonces en Xanadú (*Shàngdū* 上都), en la actual provincia china de la Mongolia Interior, que, una vez finalizada la construcción del palacio imperial en Cambaluc, quedaría como capital veraniega de la dinastía mongola o dinastía Yuan.

Curzola. Durante los meses de su cautiverio en Génova coincidió en la prisión con el escritor Rustichello de Pisa, autor de un *Roman de Roi Artus* y que probablemente había sido hecho cautivo años antes en la batalla de Meloria, en la que se habían enfrentado genoveses y pisanos. A partir de las narraciones dictadas por Marco Polo, Rustichello compuso el libro que habría de inmortalizar al mercader veneciano. De esta obra se conservan ciento cuarenta tres manuscritos en diversas lenguas y con distintos títulos (*Devisament du monde*, *Delle cose maravigliose del mondo*, *Il Milione*, etc.), que difieren entre sí en extensión y cuyo texto ofrece además notables variantes, siendo difícil establecer la versión original, que al parecer fue redactada por Rustichello en el antiguo dialecto franco-véneto; en castellano la obra es conocida como *Los viajes de Marco Polo* o *Libro de las maravillas*.⁵⁹

⁵⁹ El libro de Marco Polo se imprimió por primera vez en 1477 en traducción alemana, seguida ese mismo año por la traducción italiana. En 1485 se publicó la versión latina; en la *Biblioteca Colombina* de la Catedral de Sevilla se conserva el ejemplar de esta edición que poseyó Cristóbal Colón, con numerosas anotaciones marginales de su puño y letra. Las ediciones modernas responden por lo general a una recopilación de las variantes presentes en los manuscritos más fiables. Entre ellas destacan la traducción inglesa de Henry YULE, *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, Third Edition (2 vols., London: John Murray, 1903), con abundantes y extensas notas, complementada años más tarde por el volumen de Henri CORDIER, *Ser Marco Polo: Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition, Containing the Results of Recent Research and Discovery* (id., 1920); la de A. C. MOULE y Paul PELLIOU, *The Description of the World* (2 vols., London: Routledge, 1938), que incorporó las variantes del texto más extenso conocido (y probablemente más cercano en contenido al original), el del manuscrito latino que perteneció al cardenal Francisco Javier de Zelada y que se conserva en la Biblioteca Capitular de la Catedral de Toledo, transcrito por Moule y Pelliot en el segundo volumen de su edición; y la versión en francés moderno (basada en el texto establecido por Moule y Pelliot) de Louis HAMBIS, *Le devisament du monde: Le livre de merveilles* (Paris: Maspero, 1980; Hambis había publicado previamente otra edición con el título de *La description du monde*, Paris: Klincksieck, 1955). En castellano, el texto más reproducido históricamente ha sido la traducción realizada por el arcediano, erudito y fundador de la Universidad de Sevilla, Rodrigo de SANTAELLA: *El libro del famoso Marco Paulo, veneciano, de las cosas maravillosas que vido en las partes orientales; conviene a saber, en las Indias, Armenia, Arabia, Persia y Tartaria*, que en vida de Santaella fue ya objeto de tres impresiones (Sevilla, 1502 y 1503, y Toledo, 1507). La mejor versión española moderna es la de Mauro

El *Libro de las maravillas* relata brevemente los dos viajes de los Polo a la corte del Gran Khan y cómo, no mucho tiempo después de su llegada, el joven Marco había aprendido a hablar y escribir cuatro lenguas de aquel imperio, lo que llevó a Kublai Khan a tomarlo a su servicio y enviarlo en diversas misiones que lo llevaron, entre otros lugares, a la provincia meridional de Yunnan, a Ceilán y al reino de Champa (*Shampā*, en el este de Indochina). Marco Polo describe gran número de provincias y ciudades del reino de Catay, nombre que en su libro se da a China —aunque correspondía, más exactamente, a la China septentrional—,⁶⁰ así como de otros reinos del Oriente, en unos casos como testigo directo, y en otros a partir de lo que se le contó —así, es el primer occidental en referirse al reino de Cipango, es decir, *Ribēn guó* o Japón—. En los relatos predomina la mirada del mercader: después de describir de forma breve una ciudad, se detiene a detallar sus productos más valiosos —piedras preciosas, minerales raros, especias, maderas— y sus artesanías y manufacturas, principalmente las textiles, atendiendo a todo aquello que podría ser objeto de venta en Europa. Pero también despiertan su curiosidad las costumbres extrañas, desde la vestimenta o el modo de caminar de las mujeres de distintas regiones hasta las costumbres funerarias, pasando por los ritos de alumbramiento o por el culto budista. También la descripción de animales exóticos, ya fueran autóctonos o traídos de otros lugares, como los tigres, rinocerontes, cocodrilos o jirafas encuentran su lugar en los relatos de Polo. El *Libro de las maravillas* incluye también numerosas leyendas, como la del Preste Juan de las Indias, el ave roc, el uso de águilas y halcones para la obtención de diamantes, o los palacios de oro de Cipango, que excitarán la imaginación de sus lectores durante más de dos siglos.

Marco Polo habla del uso en China del papel moneda —que le sorprendió en gran medida y cuyo sentido económico nunca llegó a entender del

ARMIÑO, hecha a partir del texto francés de Louis Hambis: *Marco Polo: Libro de las Maravillas* (Madrid: Anaya, 1983).

⁶⁰ El nombre, en tártaro *Qitay*, deriva de los kitán (*Qidān* 契丹), un grupo mongol que dominó gran parte de Manchuria y que en el año 907 estableció en el nordeste de China la dinastía Liao, que gobernó hasta 1127.

todo—, del Gran Canal, del sistema postal imperial o de la estructura del ejército mongol. Sin embargo, no hay en su obra ninguna mención a la Gran Muralla, al consumo del té, a la deformación con vendajes de los pies de las mujeres chinas o a otros hechos que en siglos posteriores vendrían a ser distintivos de la civilización china, lo que haría que algunos lectores modernos dudasen de que el conocimiento de China por parte de Marco Polo hubiera sido tan amplio como él pretendía. Estas omisiones, sin embargo, no resultan difíciles de explicar, bien sea en razón de los intereses descriptivos de Polo, de los círculos —predominantemente mongoles— en los que se movió durante su estancia en China, o de otras circunstancias.⁶¹

Ibn Battuta

Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Abdallāh aṭ-Ṭan̄yī, conocido como Ibn Battuta (*Ibn Baṭṭūṭa*), nació en Tánger en 1304, en el seno de una familia de juristas. A los veintiún años decidió realizar la peregrinación a La Meca. Éste resultaría ser el inicio de una serie de viajes en los que, a lo largo de veinticuatro años, recorrería la mayor parte del mundo islámico, viviendo de la hospitalidad de reyes y gobernantes, desempeñando funciones de cadí o prestando diversos servicios, y contrayendo varios matrimonios. Sorprende la amplitud de su itinerario, equivalente a más de tres veces la vuelta al mundo, y que superó con mucho al de su casi contemporáneo Marco Polo: norte de África y Egipto; Palestina, Siria y Arabia; Mesopotamia, Persia y Kurdistán; Yemen, costa africana —desde Abisinia a Zanzíbar— y Hadramaut; Anatolia, Crimea, Astracán y Constantinopla; regiones del Caspio y del Aral, Samarcanda y Afganistán; India, Maldivas y Ceilán; Bengala, Sumatra y China. Después de su regreso a Marruecos, aún hizo otros dos viajes más, recorriendo la España musulmana y el reino de Mali. Murió en su ciudad natal en fecha imprecisa, entre 1368 y 1377.

⁶¹ Dos estudios más recientes sobre Marco Polo son los de John LARNER, *Marco Polo and the Discovery of the World* (New Haven–London: Yale University Press, 1999) y Stephen G. HAW, *Marco Polo: A Venetian in the Realm of Kubilai Khan* (London–New York: Routledge, 2006).

A instancias del sultán marroquí, Ibn Battuta dictó la narración de su viaje —en la que con frecuencia se detiene en lo exótico, lo sorprendente e incluso lo fabuloso— al erudito granadino Ibn Yuzayy, quien incorporó a ella elementos literarios, citas poéticas e incluso pasajes de algunos viajeros musulmanes anteriores, como Ibn Yubayr.⁶² Esta narración, cuyo título puede traducirse como «Regalo para quienes gustan de conocer las rarezas de las ciudades y los viajes maravillosos», es denominada simplemente como la *Rihla* («Viaje») de Ibn Battuta. Su existencia, sin embargo, no se conoció en Europa hasta el siglo XIX.⁶³

Ibn Battuta apenas dedica veinte páginas a China de las casi setecientas que ocupa la traducción castellana de su obra. Reserva el nombre de China (*Ṣīn*) para su parte meridional y llama Catay (*Jiṭā*) a la parte septentrional, de modo que dice que el reino del *qān* o emperador comprende los países de China y Catay (*Ṣīn* y *Jiṭā*; cf. *A través del Islam*, p. 735). Su itinerario comprende las ciudades de Zaytūn (*Quánzhōu*), *Ṣīn Kalān* —a la que también llama *Ṣīn aṣ-Ṣīn* («la China de China» = Cantón)—, Qanʿanfū (tal vez *Fúzhōu*), Jansā (*Hángzhōu*) y Jān Bāliq o Jāniqū (Pekín).⁶⁴ Ibn Battuta elogia la buena administración del país y la seguridad de la que disfrutaban los

⁶² El valenciano —tal vez nacido en Játiva— *Ibn Yubayr* (1145-1217) escribió una narración de su viaje de peregrinación a La Meca que entre 1182 y 1185 lo llevó por Siria, Mesopotamia, Arabia y Egipto.

⁶³ A principios de ese siglo el alemán Ulrich Jasper Seetzen y el suizo Johann Ludwig Burckhardt encontraron en sus viajes al Próximo Oriente algunos resúmenes de la *Rihla*, pero los primeros manuscritos completos se hallaron en bibliotecas de Constantina tras la conquista francesa de Argelia, siendo llevados a la Biblioteca Real de París. La primera edición del texto árabe, acompañada de traducción francesa, la hicieron C. DEFREMERY y B. R. SANGUINETTI: *Voyages d'Ibn Batoutah*, 4 vols. (Paris: Imprimerie impériale, 1853-1858). La traducción de Defrémery y Sanguinetti se ha reeditado modernamente con introducción y notas de Stéphane YÉRASIMOS: *Ibn Battūta, Voyages*, 3 vols. (Paris: François Maspero, 1982). En castellano disponemos de la traducción de Serafín FANJUL y Federico ARBÓS: *IBN BAṬṬŪṬA, A través del Islam* (Madrid: Alianza, 1987).

⁶⁴ El hecho de que Ibn Battuta —a diferencia de lo que hace en el caso de las otras ciudades de China en las que estuvo— no describa Pekín, sino tan sólo el palacio imperial, hace que la mayoría de los autores se inclinen a pensar que no llegó hasta la capital y sólo habla de ella de oídas.

viajeros, destaca la calidad de sus frutas (p. 720), se sorprende del tamaño de sus gallinas, y se detiene a hablar de la cerámica china (p. 721), el papel moneda («trozos de papel, grandes como una mano y marcados con el sello del rey», p. 722), el uso como combustible de la hulla («una tierra prieta», pp. 722-723) y menciona la laca («un tinte bermejo brillante», p. 734).⁶⁵ Uno de los pasajes más extensos de su relato lo dedica a narrar su sorprendente entrevista en una gruta cercana a Cantón con un anciano al que se atribuía una edad de más de doscientos años, entregado continuamente al ayuno, y en quien se ha querido ver a un monje o mago daoísta.⁶⁶

Otros viajes medievales a Mongolia y China

De las relaciones escritas por los tres viajeros a los que nos hemos referido, sólo la de Marco Polo fue conocida en la Europa cristiana medieval. Pero los europeos de la Baja Edad Media también dispusieron de algunas referencias a China —y, sobre todo, de conocimientos sobre la geografía del Asia Central y de las costumbres de quienes habían empezando a convertirse en los señores de China— gracias a otros textos que narraban los viajes a Mongolia y China de varios europeos; mencionaremos aquí los más destacables.

El primero es el informe que de su misión ante el Gran Khan del Imperio Mongol hizo el fraile franciscano Juan de Plano Carpini (*Giovanni da Pian di Carpine*), provincial de su orden en Colonia. En 1245, cuatro años después de que los desastres sufridos en la batallas de Legnica y de Mohi⁶⁷

⁶⁵ Ibn Battuta menciona también la existencia de la Gran Muralla, aunque dice no haber conocido en China a nadie que la hubiera visto; lo cual es un motivo más para pensar que no llegó hasta Pekín. Se refiere a ella como «la gran muralla de Gog y Magog» (*A través del Islam*, p. 727), expresión con asociaciones coránicas (Corán 21:96 y 18:93) y origen bíblico (Génesis 10:2, Ezequiel 38-39, Apocalipsis 210:8).

⁶⁶ Cf. Josep ESQUERRÀ NONELL: «Ibn Battuta en el marco de las relaciones sinoislámicas», *Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico*, 1 (2007), pp. 437-438.

⁶⁷ En la primera, que tuvo lugar el 9 de abril de 1241 en los campos de la ciudad de Legnica (*Liegnitz* en alemán), las fuerzas cristianas mandadas por el duque de Silesia Enrique II el Piadoso, que incluían también combatientes de la Gran Polonia, Moravia y Baviera, así

amenazaran con someter toda la Europa oriental y central al dominio de los mongoles —de los tártaros, como se les denominaba entonces—, el papa Inocencio IV lo envió como legado pontificio ante Ögedei Khan, tercer hijo de Genghis Khan y sucesor de su padre en el trono mongol. Juan de Plano Carpini partió de Lyon; en Wrocław se le unió como intérprete el también franciscano Benito el Polaco (*Benedictus Polonus*) y, siguiendo por Kiev, cruzaron el Dniéper, el Don y el Volga⁶⁸ hasta llegar al campamento de Batu Khan, que había dirigido la invasión mongol de Europa. Desde allí, los franciscanos continuaron su viaje a la corte del Gran Khan, llegando finalmente al campamento imperial de Sira Orda, cerca de Karakorum, en julio de 1246. Ögedei Khan había muerto siete meses antes, y los enviados presenciaron la entronización de su hijo Güyük como tercer Gran Khan. Éste rechazó la invitación papal a hacerse cristiano, y respondió con una carta en tono arrogante exigiendo que el Papa y los gobernantes de Europa se presentaran ante él para rendirle homenaje. Un año más tarde, Juan de Plano Carpini, que había realizado el regreso siguiendo la misma ruta que a la ida, entregaba a Inocencio IV en Lyon la respuesta de Güyük Khan.⁶⁹

Juan de Plano Carpini escribió una relación de su viaje que tituló *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, aunque fue más conocida como *Liber Tartarorum*;⁷⁰ la información que ofrecía sobre la historia, cos-

como algunos caballeros templarios y hospitalarios franceses, se enfrentaron a un contingente mongol que había devastado el suroeste de Lituania y parte de las tierras polacas, tomando Cracovia, que incendiaron, y sitiando la capital de Silesia, Wrocław (*Breslau* en alemán); la batalla concluyó con importantes bajas entre los cristianos, pereciendo el propio Enrique II. En la de Mohi, que tuvo lugar dos días más tarde, los mongoles, que habían dirigido el grueso de sus ejércitos a Hungría, aplastaron a las tropas del rey Bela IV y todo el país quedó sometido al pillaje.

⁶⁸ Juan de Plano Carpini fue el primer occidental en registrar los nombres modernos de estos ríos.

⁶⁹ La carta, escrita en persa, con preámbulo en turco y la fecha en árabe, se conserva en el *Archivum Secretum Apostolicum Vaticanum*, con la signatura *A.A., Arm. I-XVIII, 1802 (2)*; puede verse en la página Web de este archivo: <<http://asv.vatican.va/es/doc/1246.htm>>.

⁷⁰ Los europeos aplicaban el nombre genérico de tártaros —y todavía lo seguirían haciendo durante mucho tiempo— a todos los pueblos asiáticos turco-mongoles. En su obra, Juan de Plano Carpini señala el hecho de que los mongoles se sentían ofendidos de ser

tumbres, religión, tácticas militares y conquistas de los mongoles fue extractada e incorporada poco después por el dominico Vincent de Beauvais al libro XXXII de su *Speculum Historiale*, la parte más difundida de su popular y voluminosa enciclopedia *Speculum Maius*.⁷¹

En 1253, pocos años después del regreso de Juan de Plano Carpini, el rey Luis IX de Francia, que se hallaba en Acre en el curso de la Séptima Cruzada, envió una embajada al Gran Khan presidida por el franciscano Guillermo de Rubruquis (la ciudad flamenca de Ruysbroeck, actual Rubrouck en Francia). Guillermo navegó a Constantinopla y desde allí a Crimea. En mayo de aquel año emprendió la ruta terrestre —próxima a la recorrida por Juan de Plano Carpini— acompañado de otro franciscano, Bartolomé de Cremona, de un intérprete llamado Abdallah (*Homo Dei*) y de tres sirvientes. Después de un penoso viaje llegaron a Karakorum, donde presentaron a Möngke Khan —que había sucedido a su hermano Güyük Khan a la muerte de éste— las cartas de Luis IX. Los franciscanos permanecieron en Karakorum durante cuatro meses. En agosto de 1254, Guillermo de Rubruquis emprendió el regreso llevando consigo una carta del Gran Khan no menos

llamados así, cuando ellos habían vencido y sometido por completo cuarenta años antes a los tártaros propiamente dichos.

⁷¹ Vincent de Beauvais también incorporó a su obra diecinueve capítulos de una *Historia Tartarorum* escrita por Simón de San Quintín, fraile dominico que en 1245 acompañó a Ascelino de Lombardía (o de Cremona) en otra de las embajadas —cuatro en total— que Inocencio IV envió a los jefes mongoles; la presidida por Ascelino llegó hasta el valle del río Aras, donde estaba situado el campamento de Baiju Noyan, el general que mandaba las fuerzas mongolas en Persia. La primera edición íntegra del texto latino de la relación de Juan de Plano Carpini, a partir de los códices de Leiden, París y Londres, fue publicada por Marie-Armand D'AVEZAC: *Relation des Mongols ou Tartars par le frère Jean du Plan de Carpin* (Paris: Libraire Géographique de Arthus-Bertrand—Librairie Oriental de Dondey-Dupré, 1838). La edición de d'Avezac, además de una extensa noticia preliminar, incluye también otra versión más breve del viaje de Plano Carpini, procedente del relato oral de su acompañante Benito el Polaco, que encontró en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París. William Woodville ROCKHILL incluyó una traducción inglesa de ambas versiones en su *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-1255, as Narrated by Himself, With Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine* (London: The Hakluyt Society, 1900).

arrogante e imperativa que la que Güyük había enviado a Inocencio IV. Un año más tarde llegaba a Trípoli, en el Líbano. Luis IX había regresado a Francia, y Guillermo, enviado por su provincial a Acre, no pudo entregarle personalmente la respuesta de Möngke Khan.

Guillermo de Rubruquis escribió una relación de su viaje titulada *Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, anno gratiae 1253, ad partes Orientales*, que hizo llegar a Luis IX junto con la respuesta del Gran Khan. En ella habla con mayor detalle que Juan de Plano Carpini de muchos aspectos de la vida y costumbres de los mongoles: de sus carros y viviendas portátiles, sus camas y demás mobiliario, su alimentación —deteniéndose a describir la elaboración del *kumiss* o leche de yegua fermentada, que Guillermo llama *cosmos*—, su atuendo, las respectivas ocupaciones de hombres y mujeres, y sus usos jurídicos y funerarios. En capítulos posteriores refiere sus encuentros con cristianos nestorianos y describe el atuendo de los monjes budistas, sus templos, imágenes y rituales. Los escasos informes que ofrece de China (Catay) dice haberlos oído de un sacerdote nestoriano llegado a Karakorum de aquel país. Destaca su mención del papel moneda («el dinero usual en Catay es un papel de algodón de un palmo de longitud y de anchura, y en él estampan líneas como las del sello de Mangu [Möngke Khan]») y su descripción de la escritura china («escriben con un pincel como el que usan los pintores, y hacen en una sola figura las distintas letras que componen una palabra completa»).⁷² Guillermo de Rubruquis también menciona en su relación al Tíbet, a Corea (a la que llama Caule, es decir, *Gāoli* 高麗, del nombre de la dinastía reinante) y a Manse (*Mánzi* 蠻子, la China meridional, entonces todavía gobernada por la dinastía Sòng).⁷³

⁷² Traducimos de las pp. 201-202 de la versión inglesa de William Woodville ROCKHILL citada en la nota anterior. Existe una traducción más reciente de la relación de Guillermo de Rubruquis que no hemos podido consultar: *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253-1255*, translated by Peter Jackson; introduction, notes and appendices by Peter Jackson with David Morgan (London: The Hakluyt Society, 1990).

⁷³ Cf. ROCKHILL, *op. cit.*, p. 201 y la nota 1 referente a los dos últimos nombres.

Fue otro franciscano, Juan de Montecorvino (*Giovanni da Montecorvino*), contemporáneo de Marco Polo, el primero en establecer misiones católicas en China, aprovechando la actitud favorable hacia los cristianos de los emperadores mongoles de la dinastía Yuán. Enviado como legado a Oriente por el papa Nicolás IV en 1289, Juan de Montecorvino viajó a Persia y desde allí, por mar, llegó en 1291 a la región de Madrás (llamada por los cristianos «el país de Santo Tomás»),⁷⁴ donde permaneció durante algo más de un año, bautizando a un centenar de personas y enviando una carta con la primera relación de la costa de Coromandel hecha por un europeo. Tras alcanzar China por vía marítima, en 1294 llegó a la ciudad que él denomina en sus cartas *Cambaliech* o *Cambalec* (es decir, Khanbaliq, el nombre turco-mongol de Pekín), donde Temür Öljejtü Khan acababa de suceder en el trono a su abuelo Kublai Khan. Aunque, según refiere en una carta fechada el 8 de enero de 1305, tuvo que vencer la oposición e intrigas de los nestorianos, entonces influyentes en la corte imperial, pudo construir una iglesia en la capital de la dinastía Yuán y lograr un gran número de con-

⁷⁴ Una antigua tradición cristiana, recogida ya en las *Acta Thomae*, de principios del siglo III, y que persiste actualmente en las tradiciones del conjunto de iglesias malabares — católicas, ortodoxas griegas y siríacas— cuyos miembros son conocidos como «Cristianos de Santo Tomás», afirmaba que el Apóstol Tomás había llegado en el año 52 en misión evangelizadora a la India, instalándose primeramente en la costa de Malabar y posteriormente en la de Coromandel, donde se decía que había muerto mártir en el año 72, siendo enterrado en la iglesia fundada por él mismo en Melipor. Esta ciudad —a la que según una breve referencia en la *Crónica Anglosajona*, no confirmada por ninguna otra fuente, el rey Alfredo el Grande envió una misión en el año 883— se convirtió en un lugar de peregrinación de los viajeros europeos medievales que pasaron por la India, entre ellos Marco Polo (en 1293), Juan de Montecorvino (ese mismo año o el anterior) y Odorico de Pordenone (en 1324-1325)- La obra clásica sobre el tema es la de A. E. MEDLYCOTT, *India and the Apostle Thomas, An Inquiry. With a Critical Analysis of the Acta Thomae* (London: David Nutt, 1905); entre los estudios más recientes puede verse el cap. 2 del libro de Stephen NEILL, *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984; reed., 2004) y el artículo de Stephen Andrew MISSICK, «Mar Thoma: The Apostolic Foundation of the Assyrian Church and the Christians of St. Thomas in India», *Journal of Assyrian Academic Studies*, 14:2 (2000), pp. 33-61.

versos (entre ellos, algunos nestorianos), traduciendo además el Nuevo Testamento y los Salmos «a la lengua tártara» (al uigur, sin duda).⁷⁵

Juan de Montecorvino realizó su labor misionera en Pekín en solitario durante una década, hasta que recibió la ayuda del franciscano alemán Arnoldo de Colonia. En 1307 el papa Clemente V le envió a otros siete franciscanos a los que había ordenado como obispos para que procedieran a su consagración como arzobispo de Khanbaliq —y *summus archiepiscopus* de Catay y Manzi— y actuaran como obispos sufragáneos suyos. Sólo llegaron a Pekín tres de ellos, que se sucederían como obispos en la nueva diócesis que se creó en Zaitón (*Quánzhōu*).⁷⁶ Juan de Montecorvino murió hacia 1328; las misiones católicas en China se mantuvieron activas, y recibieron nuevos misioneros llegados de Europa, hasta 1368, cuando, con la expulsión de los mongoles y el establecimiento de la dinastía Míng, tanto los misioneros católicos como los de las iglesias cristianas siro-orientales fueron expulsados del país.

Uno de los muchos misioneros franciscanos llegados a China en ese período habría de destacar por la extraordinaria difusión que alcanzaría el relato de su viaje. Se trata del italiano Odorico de Pordenone (1286-1331), que partió de Venecia hacia 1316 o 1318 y, pasando por Constantinopla, Trebisonda, Tabriz, Persépolis, Bagdad y Ormuz, llegó a la India hacia 1321. Desde Melipor navegó en junco a Sumatra, Java, Borneo e Indochina, desembarcando finalmente en Cantón. Después de recorrer diversas ciudades de la China meridional, entre ellas Zaitón, llegó a Khanbaliq, donde permaneció tres años, probablemente los coincidentes con el final de la vida del arzobispo Juan de Montecorvino. El regreso a Europa lo hizo a través

⁷⁵ En la Biblioteca Laurenciana de Florencia y en la Biblioteca Nacional de París se conservan los manuscritos de algunas de las cartas enviadas por Juan de Montecorvino a distintos destinatarios —el superior general de su orden y el Papa, entre otros—. En la obra de Henry YULE antes citada, *Cathay and the Way Thither*, se incluye la traducción inglesa de las mismas (vol I, pp. 187-221).

⁷⁶ La traducción inglesa de la carta de uno de estos obispos de Zaitón, Andrés de Perugia, enviada en 1326 al prior del convento franciscano de su ciudad natal, está incluida también en la obra de YULE (vol. I, pp. 222-225).

del Asia Central, aunque su itinerario —que incluyó el Tíbet, haciendo Odorico una breve descripción de su capital y mencionando a su *Abassi* o Dalai Lama (cap. 45)— no quedó registrado con el mismo detalle que el de ida. En mayo de 1330, en el convento franciscano de Padua, a instancias de su superior dictó el relato de sus viajes a fray Guillermo de Solagna, que lo recogió en un latín algo tosco. Odorico murió al año siguiente, cuando se disponía a viajar a la corte papal en Aviñón.

De la gran difusión del relato de los viajes de Odorico de Pordenone dan prueba los setenta y tres manuscritos medievales que de él se conservan, bien del texto latino o de las traducciones italiana y francesa, y que, al igual que sucede con el libro de Marco Polo, ofrecen notables variantes.⁷⁷ Aunque bastante más breve que el libro de Marco Polo, el relato de Odorico incluye algunos detalles ausentes de aquél, como la pesca con cormoranes amaestrados (cap. 31), las largas uñas que algunos hombres se dejaban crecer o el vendaje de los pies de las niñas para impedir su desarrollo (cap. 46).

Además de su influencia directa, el relato de Odorico de Pordenone influyó de modo indirecto en la imagen que de China y otros reinos de Oriente tuvieron los europeos bajomedievales al ser utilizado ampliamente por el autor de un libro de viajes imaginarios que rivalizó en popularidad con el de Marco Polo: *Le livre des merveilles du monde de Jehan de Mandeville*. De

⁷⁷ Además del relato que fray Guillermo de Solagna recogió de labios del propio Odorico —generalmente denominado *Itinerarium fratris Oderici, ordinis fratrum Minorum, de mirabilibus orientalium Tartarorum*—, existe otra versión latina de los viajes del franciscano, escrita en Praga en 1340 por Enrique de Glatz a partir de los informes que recogió en Aviñón años antes de varios compañeros de su orden que habían escuchado las narraciones de Odorico. La edición de Henri CORDIER, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone* (Paris: Ernest Leroux, 1891), que reproduce la versión francesa de hacia 1350, incluye en su introducción una descripción de los manuscritos conservados; un estudio de las distintas versiones y manuscritos precede también en Henry YULE a su traducción inglesa, extensamente anotada, del relato de Odorico (*Cathay and the Way Thither*, vol. I, pp. 1-162; el texto latino es reproducido como Appendix I en el vol. II). La referencia a la numeración de los capítulos del relato de Odorico la hacemos conforme a esta edición de Yule. En castellano podemos citar el artículo sobre Odorico y los libros medievales de viajes de Eugenia POPEANGA: «El relato de viajes de Odorico de Pordenone», *Revista de Filología Románica*, 9 (1992), pp. 37-61.

él se conservan unos doscientos cincuenta manuscritos en diez lenguas: francés, inglés, latín, alemán, italiano, español, neerlandés, checo, gaélico irlandés y danés; en 1501, las ediciones impresas, en seis de esas lenguas, ascendían ya a un total de treinta y cinco. La lengua original fue sin duda el francés —bien en su variante continental o en la insular anglonormanda—, aunque han sido las versiones contenidas en los manuscritos ingleses las más frecuentemente impresas.⁷⁸

En la obra, su autor dice ser el caballero Sir John de Mandeville, de la ciudad inglesa de St. Albans, y que en 1322 emprendió un viaje que a lo largo de treinta y cuatro años lo llevó por la mayor parte de Europa, Tartaria, la India, Sumatra, China, Persia, Caldea, Armenia, Turquía, Levante, Tierra Santa, Egipto, Etiopía y Libia, es decir, prácticamente todo el mundo conocido. En tanto que la estancia del autor en Egipto y en algunos lugares de Tierra Santa y Levante parece haber sido real, el resto de los viajes tienen un carácter ficticio. El *Livre des merveilles du monde* entra a saco en gran número de fuentes clásicas y en la mayor parte de los modernos libros de viajes que podían estar al alcance de su autor —la excepción más llamativa es el libro de Marco Polo, que sorprendentemente parece haber escapado a su conocimiento—.⁷⁹ Incluso la autoría parece ser ficticia: ninguna otra evi-

⁷⁸ Entre las ediciones modernas destacan la francesa de Christiane DELUZ, *Le Livre des merveilles du monde* (Paris: Éditions du CNRS, 2000) y la de Tamarah KOHANSKI, basada en la primera edición inglesa de 1496: *The Book of John Mandeville: An Edition of the Pynson Text with Commentary on the Defective Version* (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001). Las ediciones inglesas más difundidas a lo largo del pasado siglo han sido la de Arthur LAYARD, *The Marvellous Adventures of Sir John Maundeville Kt.* (Westminster: Constable, 1895), y la de A. W. POLLARD, *The Travels of Sir John Mandeville: The Version of the Cotton Manuscript in Modern Spelling* (London: Macmillan, London–New York: Macmillan, 1900); tanto una como otra con posteriores reediciones. Hay traducciones españolas modernas de Ana PINTO, *Los viajes de Sir John Mandeville* (Madrid: Cátedra, 2001) y de Marie-José LEMARCHAND, *Libros de Maravillas. Benedeit y Mandeville* (Madrid: Siruela, 2002).

⁷⁹ Para la India, China y los países del sureste asiático su fuente principal, como ya se ha indicado, es la relación de Odorico de Pordenone, a la que une, en lo referente a los mongoles, la de Juan de Plano Carpini. Para Armenia, Persia y Turquía utiliza principalmente *La Flor des estoires d'Orient* (1307) del príncipe armenio Hetum (o Haitón) de Corico, que

dencia histórica testimonia la existencia del tal Sir John Mandeville de St. Albans, mientras que la investigación desarrollada desde el siglo XIX tiende hoy a atribuir la obra a un médico de Lieja conocido como *Jehan de Bourgogne* o *Jehan à la Barbe*.

El *Livre des merveilles du monde* explota al máximo el gusto por lo exótico y lo maravilloso. A las descripciones geográficas y a los relatos sobre las costumbres de los distintos pueblos se unen referencias al unicornio, el ave fénix, las lágrimas del cocodrilo, los esciópodos, los acéfalos —que se remontan a Plinio el Viejo y otros autores clásicos—, junto con leyendas medievales como las del Preste Juan, la Fuente de la Eterna Juventud —que sitúa en la costa de Malabar— o el Paraíso Terrenal. Una cierta novedad en una obra de estas características es el énfasis que pone, frente a ciertas ideas medievales y renovando la concepción de los astrónomos y geógrafos helenos, en la esfericidad de la tierra. En la época de las grandes navegaciones y descubrimientos, muchos fueron —desde Cristóbal Colón al cartógrafo flamenco Gerardo Mercator— quienes tuvieron la obra atribuida a Sir John Mandeville como uno de sus libros de cabecera.⁸⁰

llegó a ser prior de la abadía premonstratense de Poitiers, mientras que la descripción de Constantinopla y de parte de Palestina está tomada del *Itinerarium* (1337) del alemán Guillermo de Boldensele. También recurre, entre otras muchas fuentes, a la *Descriptio Terræ Sanctæ* (1165) de Juan de Würzburg, al *Libellus de Locis Sanctis* (1172) de Teodorico, al *De statu Saracenarum* (1273) del dominico Guillermo of Trípoli, y al ya citado *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais. Sobre las fuentes, autoría y otros aspectos del *Livre des merveilles du monde*, remitimos a las introducciones de las ediciones citadas en la nota anterior y al artículo de Susana MORALES OSORIO y Sonia FERNÁNDEZ HOYOS, «El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville», *Anuario de Estudios Medievales*, 36:1 (2006), pp. 335-354.

⁸⁰ Al género de los viajes imaginarios pertenece también una obra castellana, el *Libro del conocimiento de todos los reynos et tierras et señoríos que son por el mundo, et de las señales et armas que han en cada tierra et señorío por sí*, escrito por un autor anónimo a fines del siglo XIV. El libro contiene escuetas descripciones de reinos y ciudades de todas las partes del mundo conocidas —hechas probablemente a partir de algún mapamundi portulano de la época—, recogiendo sus escudos de armas y añadiendo noticias sobre seres y fenómenos portentosos (*mirabilia*) tomadas, como en el caso del libro sobre los viajes de Sir John Mandeville, de las fuentes clásicas y de textos medievales. Se conocen cuatro códices de esta obra. Dos de ellos están en la Biblioteca Nacional de Madrid (códices S y N;

Los misioneros de los siglos XVI y XVII

Las rutas portuguesa y española a China

Fue el infante de Portugal don Enrique el Navegante (1394-1460), hijo del rey Juan I, el que establecería la base del imperio marítimo portugués. Fundador de la escuela náutica de Sagres, junto al cabo de San Vicente, y de unos importantes astilleros en el cercano puerto de Lagos, reunió a los mejores cartógrafos, astrónomos, constructores navales y navegantes de su tiempo, e impulsó una continua serie de descubrimientos y de avances en la ruta atlántica hacia el Oriente que incluyen el descubrimiento del archipiélago de Madeira en 1419, el desembarco en las Azores en 1432, y el avance hasta el

el primero —que pudo pertenecer al Marqués de Santillana—, el más completo de los cuatro) y un tercero en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (códice *R*). A partir de ellos, Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA realizó la primera edición de la obra (Madrid: T. Fortanet, 1877). El cuarto códice (*Z*), copiado en el siglo XV, estaba a mediados del siglo XVI en poder del cronista aragonés Jerónimo Zurita, y en el siglo siguiente en la biblioteca zaragozana del Conde de San Clemente; en paradero desconocido desde entonces, reapareció subastado por la galería londinense Sotheby's en 1978 y en la actualidad se encuentra en la *Bayerische Staatsbibliothek* de Múnich con la signatura Cod. hisp. 150. De él existe una edición facsimilar al cuidado de María Jesús LACARRA, María del Carmen LACARRA DUCAY y Alberto MONTANER (Zaragoza: Institución Fernando el Católico–Excma. Diputación Provincial, 1999). Otra edición moderna, basada principalmente en el códice *S*, y acompañada de traducción inglesa y de una muy documentada introducción, es la de Nancy F. MARINO, *El Libro del conocimiento de todos los reinos – The Book of Knowledge of All Kingdoms* (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999). En cuanto a los viajes castellanos auténticos, mencionaremos el relato del que hizo de 1403 a 1406 Ruy González de Clavijo como embajador de Enrique III de Castilla a la corte de Tamerlán en Samarcanda y que lleva el título de *Embajada a Tamorlán*, y las *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo avidos*. Este último viajero recorrió parte de Europa, del norte de África y del Próximo Oriente entre 1436 y 1439, y aunque no llegó más al este de Trebisonda, hallándose en la Península del Sinaí obtuvo del mercader veneciano Niccolò de' Conti información referente a la India y el sudeste de Asia. Sobre los libros de viajes en la España medieval, remitimos al libro de Anca CRIVĂȚ, *Los libros de viajes de la Edad Media española* (București: Universitatea din București, 2003; edición digital en <<http://ebooks.unibuc.ro/filologie/AncaCrivat/>>) y a la bibliografía reunida por Enrique GARCÍA SÁNCHEZ en la página web <<http://libviajes.iespana.es/>>.

Cabo de Bojador en 1434, el Cabo Blanco en 1441, y el río Senegal, el Cabo Verde y la costa de Guinea en 1444. En la década siguiente se descubren las islas de Cabo Verde; la colonización de este estratégico archipiélago comenzará en 1462.

A la muerte de don Enrique el Navegante, en 1460, los portugueses habían explorado la costa occidental de África hasta Sierra Leona y construido a lo largo de ella algunos fuertes. El siguiente empuje en el avance portugués hacia Oriente se dio durante el reinado de Juan II, cuando Diego Cao (*Diogo Cão*), en dos viajes realizados en 1482 y 1486, remonta el río Congo estableciendo el primer contacto europeo con un reino del África ecuatorial, descendiendo luego hasta las costas de las actuales Angola y Namibia.

En 1487, Juan II envía a Bartolomé Díaz (*Bartolomeu Dias*) a circunnavegar África, en busca del legendario reino cristiano del Preste Juan, al frente de dos carabelas armadas y un barco de provisiones. Después de explorar unos dos mil nuevos kilómetros de costa, fue sorprendido por una tormenta en el extremo meridional de África, y aunque llegó a recorrer un pequeño trecho de la costa oriental, la tripulación lo forzó a emprender el regreso a Portugal. El que Bartolomé Díaz había llamado en 1488 *Cabo de las Tormentas* fue rebautizado por Juan II como *Cabo de Buena Esperanza*, por las buenas expectativas que abría en la ruta hacia Oriente.

Diez años después de la salida de la anterior expedición, el rey Manuel I puso a Vasco de Gama (*Vasco da Gama*) al frente de una flotilla de cuatro navíos que zarparon de Belem, en la desembocadura del Tajo. En marzo de 1498, Vasco de Gama llegó a la costa de Mozambique, donde tuvo que evitar las artimañas del sultán local, y en mayo de ese año la flotilla tocó tierra cerca de Calicut (la actual *Kozhikode*), en la costa suroccidental de la India. En su segundo viaje a la India, en 1502, al frente de una flota de veinte navíos de guerra, estableció enclaves portugueses en Mozambique, eliminando a los rivales árabes del Índico. Vasco de Gama murió en 1524, poco después de llegar a la India en su tercer viaje, pero el relevo en el afianzamiento de la presencia portuguesa en el Índico había sido ya tomado por el almirante Alfonso de Albuquerque (*Afonso de Albuquerque*), quien en 1503 estableció una fortaleza en Cochín —primer asentamiento europeo en

la India— y en 1507 tomó la isla de Socotora, frente a Somalia, y la de Ormuz, en la entrada al Golfo Pérsico. En 1510 conquistó al sultán de la región la ciudad de Goa, situada a unos 700 kms. al norte de Cochín; en 1530, Goa sustituiría a ésta como capital de los dominios portugueses en la India. Un año después de la conquista de Goa, Alfonso de Alburquerque dirigió la conquista de Malaca, capital de otro sultanato musulmán.

Quedaba así completada la cadena de los principales enclaves que durante más de un siglo marcarían la ruta de las naves portuguesas que partían de Lisboa hacia las Molucas (donde en 1511 establecieron la fortaleza de Ternate) y la China: Madeira–islas de Cabo Verde–Mozambique–Ormuz–Goa–Malaca.⁸¹

El siguiente paso fue el intento de establecer un enclave comercial en la costa de China. Fue también Alfonso de Alburquerque quien envió las primeras misiones comerciales: la de Jorge Álvares, que en 1513 fue autorizado a comerciar en la isla de Lintín (*Nèi Língdīng Dǎo*), cercana a Hong Kong, y la de Rafael Perestrello, que comerció en Cantón en 1516-1517. Este último año, Manuel I envió como embajador ante la corte Míng a Tomé Pires, en una flota al mando de Fernão Pires de Andrade. Una serie de sucesos desafortunados, y las intrigas del depuesto sultán de Malasia, tuvieron como consecuencia el fracaso de esta embajada, que no llegó a ser reci-

⁸¹ Hay que destacar el hecho de que, pocas décadas antes de que los portugueses establecieran la ruta que acabaría conduciéndolos hasta China, fueran grandes flotas chinas, muy superiores en el número de naves y en el tamaño y tripulación de éstas, las que, al mando del eunuco real Zhèng Hé (郑和/鄭和), explorasen en el curso de siete expediciones desarrolladas entre 1405 y 1433 el Sudeste asiático, Indonesia, Ceilán, la India, el Golfo Pérsico y la costa oriental de África hasta Mozambique. La posibilidad de que, de no haberse producido un progresivo retorno a la política aislacionista por parte de los sucesores de Yǒnglè (永樂), tercer emperador (1402-1424) de la dinastía Míng, hubieran sido las naves chinas las que llegaran a Europa o circunnavegaran nuestro planeta, alterando el curso de la historia, ha excitado la imaginación de algunos escritores, particularmente del novelista británico y comandante de submarinos retirado, Gavin MENZIES, autor de las obras de ficción pseudohistórica *1421: The Year China Discovered the World* (London: Bantam Press, 2002; publicada en los Estados Unidos con el título de *1421: The Year China Discovered America*) y *1434: The Year a Magnificent Chinese Fleet Sailed to Italy and Ignited the Renaissance* (New York: William Morrow, 2008).

bida por el emperador, y cuyos miembros fueron encarcelados o ejecutados. Durante varias décadas los portugueses tuvieron dificultades para lograr un asentamiento comercial estable en China, que finalmente pudieron establecer en Macao en 1557. Desde allí, años más tarde, se iniciaría la entrada de misioneros jesuitas —portugueses e italianos, principalmente, pero también de otros países europeos— en China.⁸²

Por otra parte, tras la expedición Magallanes-Elcano, que llegó a las islas llamadas más tarde Filipinas y a las Molucas en 1521, los posteriores intentos de Felipe II de disputar la soberanía sobre estas últimas a la Corona de Portugal tendrían como resultado los asentamientos españoles en Cebú y Manila. Las islas Filipinas constituirán una base privilegiada desde la que misioneros agustinos y dominicos llegados desde España vía México se adelantarán en unos años en dar los primeros pasos en la nueva etapa en las relaciones culturales entre Occidente y China que se inicia a fines del siglo XVI. La lista de estos misioneros se abre con la figura del agustino Martín de Rada.

Martín de Rada

El pamplonés Martín de Rada (1533-1578) estudió en las universidades de París y Salamanca; además de en lenguas clásicas, adquirió una notable formación como matemático y cosmógrafo. En Salamanca ingresó en la Orden de San Agustín, y tras pasar algún tiempo en el convento agustino de Toledo, fue destinado a las Indias, llegando a Nueva España —nombre que entonces se daba a México— en 1557. Fue incluido por el guipuzcoano fray Andrés de Urdaneta en el grupo de frailes agustinos que, con propósito misionero, habían de acompañarle en la célebre expedición a Filipinas que Urdaneta dirigió juntamente con Miguel López de Legazpi a fines de 1564 y

⁸² Para la contribución portuguesa al conocimiento de China, resulta particularmente informativa, por su abundantísima documentación, la tesis doctoral de Francisco Manuel de Paula Nogueira ROQUE DE OLIVEIRA: *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 – c. 1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*, defendida en la Universitat Autònoma de Barcelona en marzo de 2003; edición digital en <<http://www.tdx.cat/TDX-1222103-160816/>>).

que consiguió establecer un enclave español en la isla de Cebú.⁸³ Unos años después se llega al puerto de Cavite y a Manila, en la isla de Luzón, ciudad ésta que desde 1571 se convertirá en el centro político, económico, religioso y cultural de la presencia española en Filipinas.

Desde Cebú primero, y después desde Manila, donde fue elegido Provincial de los agustinos en 1572, Martín de Rada dirigió la actividad evangelizadora, aprendiendo la lengua del lugar y posteriormente, gracias a los comerciantes chinos instalados en Manila (los llamados *sangleyes*, que desde 1581 fueron concentrados en número de varios miles en el barrio denominado el *Parián*),⁸⁴ la lengua china, y fue redactando una serie de cartas dirigidas a diversos destinatarios, entre ellos el propio rey Felipe II, con informes y propuestas.⁸⁵ En la enviada al Virrey de Nueva España el 8 de julio de 1569, Martín de Rada llegaba a proponer la conquista desde

⁸³ La flotilla de cinco naves de Urdaneta-Legazpi, tras pasar por la isla de Guam, llegó a las Filipinas en febrero de 1565, y en mayo de ese año tomó posesión de la isla de Cebú. Esta primera expedición, con el descubrimiento del *tornaviaje* a México conforme a las corrientes marinas y los vientos —subiendo hasta los 38 grados de latitud norte—, dejará establecida la ruta que será el eje del comercio entre China y España y que durante siglos, hasta 1815, seguirá el «Galeón de Manila», haciendo dos veces al año el viaje de ida y vuelta entre Acapulco y Manila. Los detalles de la expedición de Urdaneta-Legazpi y del asentamiento de los españoles en Filipinas han sido recogidos por Pedro INSUA RODRÍGUEZ en «China y la fundación de Manila», ponencia presentada en el *Congreso Internacional Andrés de Urdaneta* (Villafranca de Ordicia, 25-28 de noviembre de 2008) y reproducida en la revista virtual *El Catoblepas*, núm. 82 (diciembre de 2008), <<http://www.nodulo.org/ec/2008/n082p01.htm>>.

⁸⁴ Cf. Manel OLLÉ, «La formación del Prián de Manila: la construcción de un equilibrio inestable», en Pedro SAN GINÉS AGUILAR (ed.), *La investigación sobre Asia Pacífico* (Granada, Universidad de Granada, 2007), pp. 27-49.

⁸⁵ Las denuncias que en algunas de ellas hizo Rada de los abusos de que eran víctimas los naturales ha motivado que algunos hayan visto en él la versión en Filipinas de fray Bartolomé de las Casas. Ejemplo de estas denuncias es la carta fechada en Manila el 21 de junio de 1574 y que lleva el título de *Parescer del Provincial fray Martin de Rada, agustino, sobre las cosas destas yslas* (Archivo General de Indias, Patronato 24, R.29 00014); hay versión digitalizada en el corpus de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900 elaborado bajo la dirección de Dolores Folch: <<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada5.htm>>.

Filipinas de China; basaba la factibilidad de su propuesta en las informaciones que sobre aquel país había ido obteniendo.⁸⁶

Su propuesta de invasión de China fue desestimada, pero en 1575 el agustino vio cumplidos sus deseos de poner pie allí al formar parte de la primera delegación invitada por las autoridades chinas en agradecimiento a que los españoles hubieran puesto fin a las correrías del corsario Lima-hong —Limahón en las relaciones españolas de la época—, que saqueaba las costas y naves de su país.⁸⁷ La estancia en China —a la que Rada no duda en identificar con el Catay de Marco Polo— no llegó a los cuatro meses;⁸⁸ pero tras recorrer con el también agustino fray Jerónimo Marín la

⁸⁶ En ella decía que «la gente de China no es nada belicosa y toda su confianza está en la multitud de la gente y en la fortaleza de las murallas, lo qual sería su degolladero, si se les tomase alguna fortaleza, y así creo que mediante Dios fácilmente, y no con mucha gente, serán sujetados». Texto completo de la carta en <<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/rada1569.htm>>. A propósito de los planes para invadir China por parte de los españoles establecidos en Filipinas, véase también «El plan de conquista de China de Francisco de Sande» en Manel OLLÉ, *La Empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Barcelona: El Acantilado, 2002).

⁸⁷ Este peligroso pirata, conocido también como Lín Fēng (林风/林風), había llegado a formar una flota de cuarenta naves con tres mil hombres. En 1574, tras ser repelido su intento de tomar Manila, se instaló como reyezuelo en la región de Pangasinan, en la isla de Luzón. Una expedición enviada desde Manila, con el capitán Juan de Salcedo al mando de 256 españoles, apoyados por unos 2500 filipinos, destruyó la flota del pirata y tomó su fortín. Limahong consiguió escapar con algunos hombres y aún llegó a cometer algún acto más de piratería, pero poco después dejó de saberse de él. Cf. la Introducción de Juan Francisco MAURA a su edición de Guido de LAVEZARES, *Relación del suceso de la venida del tirano chino sobre este campo (Anexos de la Revista Lemir, Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Valencia, 2004; edición digital <<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Maura/Index.htm>>*), así como Dolors FOLCH, «Piratas y flotas de China según los testimonios castellanos del siglo XVI», en Pedro SAN GINÉS AGUILAR (ed.), *La investigación sobre Asia Pacífico* (Granada: Universidad de Granada, 2007), pp. 267-286.

⁸⁸ Véase la relación detallada de este viaje, y de las costumbres, gobierno y creencias de los chinos, escrita por el propio Rada: *Relación verdadera de las cosas del Reyno de Tai-bin, por otro nombre China, y del viaje que a él hizo el muy reverendo padre fray Martín de Rada, provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la Yglesia San Agustín, que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien, año de 1575, hecha por él mesmo*. Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15-30; versión digitalizada en <<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.pdf>>.

provincia de Fujian, Rada regresó a Manila llevando consigo más de un centenar de libros adquiridos en los lugares visitados y que abarcaban una amplísima variedad de materias: historia, geografía y administración de China; matemáticas y astronomía; medicina, biología y botánica; astrología, quiromancia, fisiognómica y gemología; arquitectura, agricultura, ganadería y arte militar; religión y ritos; música y juegos, etc. Un segundo viaje a China que trató de emprender poco después, no llegó a consumarse. Rada murió en el viaje de regreso de una expedición a Borneo en 1578.

De los escritos del agustino pamplonés sólo han sobrevivido un buen número de cartas y relaciones; pero las fuentes contemporáneas le atribuyen, además de un *Arte de la lengua otomí* —una de las lenguas indígenas de México— y de un *Vocabulario y Arte de la lengua cebuana*, la composición de un *Arte y vocabulario de la lengua chinense*. En cualquier caso, su curiosidad por la lengua, la cultura, la historia y la vida económica, política y social de China le ha valido el ser considerado por algunos como el primer sinólogo de Occidente.

Juan González de Mendoza

El riojano Juan González de Mendoza nació en Torrecilla de Cameros en 1545. A la edad de diecisiete años llegó a México como soldado, pero dos años después ingresó en la Orden de San Agustín. Los contactos con los misioneros llegados a México desde Manila despertaron en él el deseo de contribuir a la evangelización de aquel inmenso país. En 1574 viajó a España a pedir permiso para realizar el viaje, pero no se le concedió. Nombrado superior de su orden en Granada y Sevilla, fue finalmente designado en 1580 para presidir la embajada que Felipe II se proponía enviar al emperador Wanli. La misión, sin embargo, quedó abortada en México, y González de Mendoza tuvo que regresar a España en 1582. En 1584 fue a Roma, ciudad en la que permaneció algún tiempo y donde publicó la obra que le daría notoriedad. Tras una nueva estancia en América entre 1586 y 1589, en 1593 fue nombrado obispo de las Islas Eolias (Lípari), regresando una vez más a México como obispo de Chiapas en 1607. Al año siguiente ocupa la

sede episcopal de Popayán —en Nueva Granada, la actual Colombia—, donde murió en 1618.

La importancia de González de Mendoza en la historia de la sinología radica en el libro que publicó en Roma en 1585: *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China, sabidas assí por los libros de los mesmos Chinas como por relación de los Religiosos y otras personas que han estado en el dicho Reyno*.⁸⁹ Se trataba de una verdadera enciclopedia de lo que entonces se sabía de China, recopilada a partir de los escritos de los misioneros que habían visitado aquel país⁹⁰ y de algunos libros chinos que había hecho traducir. Los tres primeros libros de la obra describen la vida cotidiana de los habitantes de Celeste Imperio y sus tradiciones y creencias, así como la economía, la política, la geografía, la historia y el clima de China; en ellos destaca González de Mendoza el orden racional que imperaba en todos los ámbitos de la vida: el gobierno, la justicia, los impuestos, la sociedad, la educación, las relaciones internacionales y el comercio. En los restantes tres libros relata las principales visitas de los misioneros a las tierras de China.

⁸⁹ Existe una edición moderna: Fray Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia del Gran Reino de la China* (Madrid: Miraguano–Polifemo, 1990, reimpresión en 2008). Adviértase en el título la forma «chinas» para el sustantivo masculino, castellanización del latín *Sinae*; a los japoneses, en el castellano de la época, se les llamaba «gipones» o «japones».

⁹⁰ Las principales fuentes utilizadas por González de Mendoza fueron la relación que hizo Martín de Rada del viaje realizado por él y por Jerónimo Martín en 1575; la que sobre la misión franciscana encabezada por Pedro de Alfaro escribió en 1579 uno de los participantes, Agustín de Tordesillas; la parte referente a China de la narración del viaje alrededor del mundo que fray Martín Ignacio y otros franciscanos realizaron de 1581 a 1584; la tercera de las *Décadas da Ásia* (Lisboa, 1563) del historiador portugués João de Barros, en la que hablaba de China; el libro del dominico portugués Gaspar da Cruz, *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China, con suas particularidades, e assi do reyno d'Ormuz* (Évora: André de Burgos, 1570), que narra su estancia en Cantón en 1556, y el del clérigo cántabro Bernardino de Escalante, *Discurso sobre la navegación que los portugueses hacen a los reinos y provincias de Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (Sevilla, 1577), que recopilaba diversas fuentes portuguesas, entre ellas las anteriormente citadas.

La *Historia* de González de Mendoza tuvo una difusión extraordinaria; las ediciones se multiplicaron y fue pronto traducida a varios idiomas europeos. Desde su primera aparición hasta 1700 se publicaron once ediciones en castellano y un total de cuarenta y seis más en italiano, francés, inglés, alemán, holandés y latín. Ha sido la obra sinológica española de mayor influencia internacional, y la que abasteció de información sobre China a los lectores europeos en los años finales del siglo XVI y durante buena parte del XVII.⁹¹

Juan Cobo

El dominico fray Juan Cobo nació en Consuegra (aunque algunos sitúan su nacimiento en Alcázar de San Juan) en 1546. Tras tomar el hábito en Ocaña, realizó estudios en Santo Tomás de Ávila y en Alcalá. Volvió al convento de Santo Tomás para ocupar una cátedra de Filosofía. En 1586 se embarcó junto con otros hermanos de su orden con la misión de fundar la provincia dominica del Santísimo Rosario en Filipinas. Tras una estancia de año y medio en la Nueva España, llegaron a las islas en 1588. En Manila, Cobo se dedicó de inmediato a ejercer su labor misionera entre los sangleyes del Parián; tomando como profesores de chino a algunos de ellos, a los cinco meses de su llegada ya era capaz de predicar en esa lengua. Su estan-

⁹¹ Aunque ofreciendo, igual que muchas de las fuentes en que se basaba, una imagen excesivamente idealizada de la China de la dinastía Míng, como subraya Manel OLLÉ, quien, refiriéndose a la repercusión que tuvo la obra del agustino, escribe: «Autores tan diversos como Montaigne, Francis Bacon o como Sir Walter Raleigh se basaron en la obra de Juan González de Mendoza cuando escribían sobre China. En el ámbito de las letras castellanas encontramos su huella en las piezas teatrales *Angélica en el Catay*, de Lope de Vega, así como *Las lágrimas de Angélica*, de Luis Barahona de Soto», añadiendo a estas influencias sobre nuestra literatura el célebre pasaje de la dedicatoria al Conde de Lemos de la segunda parte de *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*, en el que Cervantes bromea sobre la supuesta invitación que había recibido del gran Emperador de la China para que fuese allí a dirigir el colegio que el Emperador tenía intención de fundar y en el que se enseñaría la lengua castellana, utilizándose el *Quijote* como libro de texto («De Marco Polo a Miguel de Cervantes: China y España en la Era Moderna», *Centro Virtual Cervantes*, <http://cvc.cervantes.es/obref/china/era_moderna.htm>).

cia en Manila sólo se prolongó durante unos cuatro años, durante los cuales compuso varias obras. En 1592 marchó al Japón formando parte de una embajada de buena voluntad ante el *taikō* (regente) Toyotomi Hideyoshi, que había enviado al Gobernador General de las Filipinas una carta amenazadora exigiéndole tributo y sumisión. La embajada tuvo éxito, logrando un pacto de amistad y que se volviera a autorizar la predicación del cristianismo en aquellas tierras; pero en el viaje de regreso a Manila una fuerte tormenta hizo zozobrar su nave junto a la costa de Taiwán, y los nativos dieron muerte a Cobo y a otros miembros de la expedición.

Al poco tiempo de iniciar su misión en el Parián de Manila, cayó en manos de Cobo el *Mingxin Baojian* (明心宝鉴/明心寶鑑), un texto educativo de carácter sincretista formado por una colección de aforismos y de breves diálogos sapienciales pertenecientes a las tradiciones confuciana, budista y daoísta que se cree obra de un tal *Fàn Liběn* (范立本), que habría vivido a principios de la dinastía Míng. Este texto estaba muy difundido entonces por toda la costa de China. Cobo lo consideró particularmente adecuado para su labor misionera y procedió a traducirlo con el título de *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón, o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y limpio corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Sto. Domingo. Dirigido al príncipe Don Phelippe nuestro Señor*. La romanización *Beng Sim Po Cam* de su título chino responde al hecho de que Cobo leía el chino en el dialecto meridional *minnan* de Amoy, el hablado por los sangleyes del Parián. La traducción la tuvo probablemente acabada en 1590.⁹² Se trata al parecer, no sólo del primer libro chino traducido al castellano, sino del primero traducido a una lengua occidental.⁹³

⁹² En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un manuscrito de esta traducción (Ms. 6040), fechado en Manila en 1593, con el texto chino en las páginas de la izquierda y la traducción de Cobo en las de la derecha.

⁹³ Tradicionalmente se creía que esta primacía correspondía a la traducción al latín —no conservada— de los cuatro libros confucianos concluida por Matteo Ricci en 1594. Aunque la primera edición moderna de la traducción de Cobo la hizo ya en 1924 el padre L. G. ALONSO GETINO (*El libro chino Beng sim po cam, o Espejo rico del claro corazón*. Madrid: Biblioteca Clásica Dominicana), fue la edición bilingüe de Carlos SANZ (*Beng Sim Po Cam*

A continuación de este trabajo, Juan Cobo compuso en lengua china, en forma de diálogo entre un religioso europeo y un letrado chino, un texto consistente en una adaptación muy libre y condensada de algunos capítulos de la *Introducción al Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada, a la que añadió algunas nociones de cosmología y varias ilustraciones, entre ellas un rudimentario mapa de parte del hemisferio norte, entre Malaca y la costa occidental de México.⁹⁴ Esta obra se conoce modernamente como *Shí Lù* (实录/實錄).⁹⁵ Cobo reúne así la doble condición de ser el primer traductor

o Espejo Rico del Claro Corazón. Primer libro chino traducido en lengua española, por Fray Juan Cobo, O.P. (a. 1592). Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1959) la que hizo que los especialistas repararan en la traducción de Cobo y se reconociera su carácter pionero. Posteriormente se han hecho otras dos ediciones, la de Manel OLLÉ, *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón. El Mingxin Baojian de Fan Liben, traducido por Juan Cobo* (Barcelona: Península, 1998), y la de LIU Li-mei, *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo* (Madrid: Letrúmero, 2005), con una completa documentación basada en la tesis doctoral que la autora había presentado en la Universidad Complutense en 2003.

⁹⁴ El libro del dominico granadino se había publicado pocos años antes (en 1583), pero gozaba ya de gran difusión entre los religiosos españoles. Los misioneros, particularmente, habían apreciado su utilidad como apología de la fe cristiana, y los jesuitas habían procedido ya a traducirlo al japonés. Algunos años después de su utilización por Cobo para el *Shih Lu*, se publicó una traducción al chino completa y literal, realizada por fray Tomás Mayor: *Introducción al Símbolo de la Fe, en lengua y letra china* (Manila, 1607).

⁹⁵ El título original se desconoce, ya que al único ejemplar del que se tiene noticia —cuya existencia en la Biblioteca Nacional de Madrid fue divulgada en 1952 por el investigador taiwanés Mauro Fang Hao— le falta la portada. La denominación en chino con la que se suele hacer referencia a esta obra corresponde a los dos caracteres finales de la primera frase del texto; en castellano se conoce como *Apología de la verdadera religión*. Fray Fidel VILLARROEL, de la Universidad de Santo Tomás de Manila, realizó (con la colaboración de Alberto Santamaría y Antonio Domínguez) una edición facsímil del texto chino acompañada de una introducción y de traducciones al español y al inglés: *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu: Apología de la verdadera religión / Testimony of the True Religion* (Manila: University of Santo Tomas Press, 1986). Véase también un detallado análisis de esta obra de Cobo en José Antonio CERVERA JIMÉNEZ, *Ciencia misionera en Oriente. Los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001), pp. 353-392.

del chino al castellano y del castellano al chino.⁹⁶ Fue además co-autor, junto con sus tres compañeros dominicos del Parián, del primer texto escrito en chino por españoles, un catecismo titulado *Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Sancto Domingo*. Las obras se imprimieron en Manila en 1593.⁹⁷

*Los jesuitas en China: Matteo Ricci y sus compañeros*⁹⁸

La imponente figura del jesuita italiano Matteo Ricci ha eclipsado la de otros jesuitas que lo acompañaron y ayudaron en su misión, entre ellos el español Diego de Pantoja, que colaboró estrechamente con él durante más de diez años, primero en Nankín (*Nánjīng*) y luego en Pekín, y que tras la muerte del italiano prolongó durante ocho años su obra. Las biografías de

⁹⁶ Las características de las traducciones de Cobo han sido analizadas —y, en el caso de la del *Mingxin Baojian*, confrontadas con las de la traducción de que la misma obra hiciera posteriormente Fernández de Navarrete— por José Eugenio BORAÑO MATEO: «Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (siglos XVI y XVII), en *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas (AAH)*, Taipei, 8-9 January 2005 (Taiwan: Universidad Tamkang, 2005), pp. 388-405; edición virtual en <<http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/0.%20shi%20lu.pdf>>.

⁹⁷ De la *Doctrina Christiana* se conserva un ejemplar en la Biblioteca Vaticana, del que el dominico Jesús GAYO ARAGÓN hizo una reedición facsímil, con traducción española del P. Antonio Domínguez (Manila: UST Press, 1951).

⁹⁸ Además de algunos de los estudios ya mencionados, como la *Ciencia misionera en Oriente* de José Antonio CERVERA JIMÉNEZ, y de otros que iremos citando oportunamente, para este apartado nos han sido particularmente útiles los de D. E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner, 1985) y Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), así como la singular biografía de Ricci escrita por Jonathan D. SPENCE, *El palacio de la memoria. Un jesuita en la China del siglo XVI*, trad. de Mabel Lus González (Barcelona: Tusquets, 2002), y la más antigua pero mucho más voluminosa y documentada de Henri BERNARD, *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)* (2 vols., Tientsin: Hautes Études, 1937). La página Web *The Ricci 21st Century Roundtable on the History of Christianity in China* (<<http://ricci.rt.usfca.edu/index.html>>), administrada por el Ricci Institute de la Universidad de San Francisco, nos ha suministrado información minuciosa sobre las obras impresas en China por misioneros jesuitas conservadas en la Biblioteca Vaticana o en otros lugares; también contiene biografías de los misioneros, breves aunque ricas en detalles precisos.

Ricci suelen ignorar a Pantoja, o todo lo más incluyen alguna mención ocasional, a veces no muy positiva. Ni siquiera en España ha recibido Pantoja el reconocimiento que merece.⁹⁹

Matteo Ricci nació en 1552 en Macerata, localidad que entonces formaba parte de los Estados Pontificios. Enviado a Roma por su padre a los diecisiete años para estudiar leyes, en 1571 solicitó el ingreso en la Compañía de Jesús, realizando su noviciado en el Colegio Romano de la Compañía, en el que estudió filosofía y teología. Uno de sus profesores fue el jesuita alemán Christophorus Clavius,¹⁰⁰ con quien durante cuatro años profundizó en el estudio de las matemáticas y la astronomía, saberes que posteriormente habrían de reportarle grandes ventajas en su misión en China.

En 1577, al conocer que se preparaba el envío de una misión jesuita a Asia, pidió formar parte de la misma. Cuando los misioneros italianos llegaron a Portugal, las naves en las que pretendían embarcar ya habían partido, por lo que debieron esperar un año en Coimbra la salida de la siguiente flotilla.¹⁰¹ En marzo de 1578, después de ser recibidos en audiencia por el

⁹⁹ Una de las escasas excepciones es la atención que le dedica José Antonio CERVERA JIMÉNEZ en su *Ciencia misionera en Oriente*, pp. 300-311. El caso de Diego de Pantoja es tan sólo uno más dentro del general desconocimiento del papel representado por los misioneros españoles de los siglos XVI y XVII en el desarrollo de la sinología, resultado de proyectar sobre el pasado el posterior desinterés que en España sufrieron los estudios orientales hasta tiempos recientes. Sirva como ejemplo de ese desconocimiento lo que se dice en la página Web (<<http://www.umass.edu/wsp/sinology/nations/spain.html>>) del Warring States Project de la Universidad de Massachusetts a propósito de España: «The Hispanic world is the great blank space on the map of Western Sinology. ... Spanish and Portuguese navigators reached the coast of China in 1513, but when one has said that, one has said everything. ... In Spanish Catholicism one sees little trace of the energetic outreach which in other countries produced the Jesuit missions to China (with Jesuits from Italy, France, and even Poland participating), and still less the intellectual excitement which increasing knowledge of China provoked in the Protestant countries».

¹⁰⁰ Aunque contrario al copernicanismo, Clavius (1538-1612) fue uno de los astrónomos más notables de su época. Conocido en toda Europa por la forma latinizada de su nombre —en alemán Christoph Clau, o Klau—, presidió la comisión creada por Gregorio XIII para la reforma del calendario que se llevó a efecto en 1582.

¹⁰¹ La navegación entre Europa y el Asia oriental implicaba en aquellos siglos considerables períodos de tiempo. El viaje entre Lisboa y Goa (generalmente con escalas en Cabo

joven rey don Sebastián —que en agosto de ese mismo año moriría en la batalla de Alcazarquivir, abriéndose el proceso que acabaría dando el trono de Portugal a Felipe II— el grupo de catorce misioneros se distribuía entre las tres grandes carracas que formaban la flotilla, llegando en septiembre a Goa. Ésta fue para Ricci la primera fase de un viaje a Oriente del que nunca regresaría.

En Goa se ordenó de sacerdote en 1580. Permaneció cuatro años en la India, ejerciendo su ministerio y enseñando retórica en Goa y en Cochín. En 1582, Alessandro Valignani (1539-1606), que había sido su maestro de noviciado en Roma y era entonces Visitador de las misiones jesuíticas en las Indias Orientales, lo trasladó a Macao, desde donde los jesuitas proyectaban penetrar en China para evangelizar aquel país.¹⁰² Se habían hecho conver-

Verde, Mozambique y Ormuz) suponía para las naves que viajaban a la India unos seis meses, y entre Goa y Nagasaki (con escalas en Malaca y Macao) otros tantos meses para las naves que hacían el trayecto de la India al Japón. Además era preciso (una vez preparadas las flotillas, lo que también llevaba un largo tiempo) esperar las estaciones favorables para que los barcos se hicieran a la mar, aprovechando los alisios y los monzones, de modo que quien proyectaba viajar desde Europa a China tardaba uno o dos años, cuando no más, en llegar a su destino. Lo mismo cabe decir de la ruta española entre Sevilla y Manila, generalmente con escalas en las Canarias, Veracruz, Acapulco y Guam. La respuesta a la carta enviada a Roma por un misionero desde Pekín era normal que no se recibiera hasta seis o siete años después. Sobre estos dilatados períodos de tiempo, y sobre las dificultades, riesgos e incomodidades de las navegaciones a las Indias Orientales, puede verse Jonathan D. SPENCE, *El palacio de la memoria*, pp. 75-82.

¹⁰² El proyecto se remontaba a la generación anterior, apenas transcurridos una decena de años desde la constitución formal de la Compañía de Jesús en 1540. En 1552 —el año del nacimiento de Ricci— Francisco Javier, uno de los fundadores con Ignacio de Loyola de la Compañía, que durante algo más de dos años había predicado el cristianismo en Japón, salió de Goa para iniciar la evangelización de China, pero murió en la isla de San Juan o Shangchuan (*Shàngchuāndǎo* 上川島; *Sanchoão* en portugués), cercana a la costa cantonesa y lugar de encuentro de comerciantes portugueses y chinos, mientras esperaba que algún barco lo introdujera clandestinamente en China. En 1555-1556 el Provincial jesuita de la India, el portugués Melchior Nunes Barreto, se detuvo diez meses en algún punto de la costa cantonesa —no es seguro en cuál—, y desde allí viajó dos veces a Cantón con el fin de obtener la liberación de unos marineros portugueses. A fines de 1555, el dominico Gaspar da Cruz visitó con el capitán Fernão Mendes Pinto la isla de Langpakao, al este de

siones entre los chinos residentes en la colonia, pero Valignani, que en su viaje al Japón se había detenido diez meses en Macao, en espera de la época de monzones favorables para la navegación, había llegado a la convicción de que las puertas de China no se abrirían al cristianismo si los misioneros no aprendían la lengua y se adaptaban a una civilización milenaria y orgullosa de su cultura. Fue así como concibió la idea de trasladar desde la India a Macao a los jesuitas que consideraba más capacitados para esa tarea.

A su llegada, Ricci comenzó inmediatamente el estudio de la lengua con la ayuda de un grupo de jóvenes conversos chinos. En 1583, otro jesuita italiano, Michele Ruggieri,¹⁰³ y él fueron autorizados por el gobernador de las provincias de Guangdong y Guangxi a establecerse en Zhaoqing.¹⁰⁴ Ricci ya había estado en Zhaoqing un año antes invitado por el anterior gobernador; el motivo había sido que el italiano había llegado a Macao llevando consigo, entre otros instrumentos que despertaron la curiosidad de los chinos, un reloj mecánico sonoro que quiso ver el gobernador. Pero éste fue destituido poco después, y Ricci y el otro jesuita que lo acompañó en esa ocasión, Francesco Pasio, tuvieron que regresar a Macao. Tras varios intentos, finalmente Ruggieri y Ricci consiguieron permiso para residir de forma perma-

la de Shangchuan, y luego fueron a la cercana Macao, donde los portugueses acabarían estableciéndose definitivamente dos años después.

¹⁰³ Michele Ruggieri, nueve años mayor que Ricci, había partido de Lisboa en la misma expedición que él. Fue llamado de la India a Macao por Valignani tres años antes que Ricci, en 1579. Su aprendizaje del dialecto mandarín fue al principio muy dificultoso; el único maestro que pudo encontrar en Macao tenía escasos conocimientos de portugués —la *lingua franca* de todos los misioneros católicos de China, independientemente de su origen nacional—, y con frecuencia tenía que recurrir a dibujarle a Ruggieri lo significado por un determinado sinograma. Pero, con esfuerzo y estudio, consiguió hacer grandes progresos, y cuando un año después fue a Cantón en una de las dos visitas anuales permitidas a los comerciantes portugueses, sus conocimientos de la lengua de los letrados y de la ceremoniosa etiqueta de los chinos le ganaron la simpatía de las autoridades locales, y se le permitió seguir haciendo visitas esporádicas a la ciudad.

¹⁰⁴ Zhàoqìng (肇庆/肇慶) era la capital de la provincia de Guǎngdōng (广东/廣東), a un centenar de kilómetros al oeste de Cantón (*Guǎngzhōu* 广州/廣州), la gran ciudad comercial de la provincia situada en el delta del Río de la Perla (*Zhū Jiāng* 珠江). El enclave portugués de Macao ocupaba la península en el extremo occidental del gran estuario de este río.

nente en Zhaoqing, y allí continuaron intensamente su estudio de la lengua y de la cultura chinas,¹⁰⁵ granjeándose cada vez más el respeto y admiración de los letrados y autoridades, que les facilitaron la instalación de la primera casa jesuita en China y de una capilla. Los dos misioneros siguieron la estrategia de no mostrar abiertamente sus intenciones de propagar una religión extranjera, sino que se presentaban como personas instruidas y religiosas que habían dejado su remoto país debido al renombre del buen gobierno de China, donde deseaban permanecer sirviendo a su Dios, al que denominaban Señor del Cielo (*Tiānzǔ* 天主). Las conversiones, según el plan trazado por Valignani, no había que buscarlas mediante un proselitismo agresivo ejercido sobre las masas populares, como se había hecho en otros lugares (lo que en un país con la cultura y el sistema de gobierno de China habría producido un fuerte rechazo), sino que se irían produciendo de forma espontánea y

¹⁰⁵ En 1934 Pasquale M. d'Elia descubrió en los archivos de la Compañía de Jesús en Roma (Archivum Romanum Societatis Iesu, *Japonica et Sinica I*, 198) un manuscrito que contenía, aparte de algunas anotaciones de Ruggieri y de Ricci en sus primeras y últimas páginas, un vocabulario portugués-chino (en los ff. 32r-156v) de unos seis mil términos y expresiones, con el portugués y el chino dispuestos en dos columnas y una tercera columna central con la romanización, basada en diversos dialectos, de los términos chinos. El manuscrito probablemente fue llevado a Roma por Ruggieri en 1589. En 2001 se publicó en edición facsímil a cargo de John W. Witek con una introducción histórica y lingüística de Paul Fu-Mieng Yang, atribuyéndose su autoría a los dos jesuitas italianos, que supuestamente lo habrían compilado en Zhaoqing (Michele RUGGIERI, Matteo RICCI, *Dicionário Português-Chinês/葡漢辭典/Portuguese-Chinese Dictionary*, Lisboa-San Francisco: Instituto Português do Oriente, Biblioteca Nacional de Lisboa-Ricci Institute, University of San Francisco). Pero Luis Filipe BARRETO, en una reseña publicada en el *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* de la Universidade Nova de Lisboa, vol. 5 (2003), pp. 117-126, ha defendido que la participación de los dos jesuitas italianos en la elaboración de ese vocabulario —con abundancia de terminología náutica, mercantil y administrativa, e incluso presencia de vulgarismos muy alejados del lenguaje de los religiosos— tuvo que ser secundaria, debiendo de haber sido elaborado en Macao por jesuitas de lengua portuguesa a partir de fuentes seculares y de colaboradores chinos de distinta procedencia, siendo probablemente utilizado por los dos italianos como una ayuda en su aprendizaje del chino. Sobre los métodos de aprendizaje y el programa de estudios de la lengua, escritura y cultura literaria chinas que se acabarían estableciendo para los misioneros que fueron llegando posteriormente, cf. el cap. 7, «Learning the Language of Birds», de Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the East*, pp. 243-286.

paulatina como resultado de una labor de influencia y persuasión sobre los estamentos instruidos de la sociedad.

Entre las primeras labores de los dos jesuitas estuvo el preparar, con la ayuda de nativos, traducciones al chino del Padrenuestro, el Ave María y los Diez Mandamientos, así como un catecismo compuesto por Ruggieri —que había adoptado el nombre chino de *Luó Míngjiān* (羅明堅)— que se imprimió en 1584 con el título de *Tiānzhǔ Shèngjiào Shìlù* (天主聖教實錄) o «Verdadera exposición de la santa doctrina sobre Dios»; este fue el primer libro impreso por europeos en China.¹⁰⁶ Ese mismo año Ricci —conocido como *Lì Mǎdòu* (利瑪竇)— despertó la sorpresa de los eruditos locales al dibujar y exponer un mapamundi, el primero de esas características que veían. La sorpresa fue acompañada al principio de cierto escepticismo por parte de los letrados chinos, acostumbrados a unos mapas en los que su país, con sus quince provincias, ocupaba la mayor parte del espacio y estaba rodeado de pequeñas regiones o islas con los nombres de los países de los que tenían noticia, sin que pudieran creer que China —que Ricci, para honrarlos, había dibujado en el centro del mapa— ocupara sólo una fracción más de la tierra en medio de grandes continentes. Pero el escepticismo dejó paso a la admiración cuando el jesuita les explicó los principios astronómicos y cartográficos en los que se basaba el mapa, que pronto influiría en la cartografía china, así como en la japonesa. El prefecto de la ciudad, *Wáng Pàn* (王洋), pidió a Ricci una versión de su mapa con las leyendas en lengua

¹⁰⁶ El catecismo de Ruggieri continuó siendo utilizado en tiempos posteriores por los misioneros jesuitas en China, que hicieron de ella varias reediciones, aunque en una versión revisada con nueva terminología para algunos de los principales conceptos teológicos; por ejemplo, los de Trinidad (*Sānwèiyītǐ* 三位一體), ángel (*tiānshén* 天神, en vez de *tiānrén*, 天人), alma (*líng hún* 靈魂), Infierno (*dìyù* 地獄, en vez de *yàn fūnuò* 咽呖諾) o Purgatorio (*gùjīn shànrén liàn zuìzhě zhījū* 古今善人煉罪者之居, sustituyendo a *bùgé duōluè* 布革多略). También se cambiaron las traducciones de términos como *sacerdote* o *iglesia*, ya que los primitivos (*sēng* 僧, y *sì* 寺, respectivamente) tenían un carácter budista. Hay edición facsímil de este catecismo en <<http://archives.catholic.org.hk/books/ctj.12/index.htm>>; sobre los cambios introducidos por los revisores en la edición autorizada por el Vice-Provincial Francisco Furtado medio siglo después, puede verse <<http://ricci.rt.usfca.edu/bibliography/view.aspx?bibliographyID=1703>>.

china, y distribuyó copias del mismo como regalos a las personas notables de la provincia y de otras.¹⁰⁷

En 1588 Ruggieri partió con destino a Roma,¹⁰⁸ y Ricci quedó al frente de la misión en Zhaoqing, acompañado del portugués Antonio de Almeida, pero al año siguiente los jesuitas tuvieron que abandonar Zhaoqing, y Ricci se instaló en Shaozhou.¹⁰⁹ Allí comenzó la traducción al latín de los *Cuatro libros* confucianos.¹¹⁰ Frente al budismo y al daoísmo, a los que veía como

¹⁰⁷ Ricci llamó a este primer mapamundi «Mapa completo de las montañas y mares de la tierra» (*Yúdi Shānhǎi Quántú*, 輿地山海全圖/輿地山海全圖). Entre 1600 y 1608 hizo otras siete versiones más detalladas, algunas de las cuales incluían diagramas astronómicos en los ángulos representando el sistema ptolemaico del universo y el mecanismo de los eclipses. De todas ellas, la más antigua que conserva es la de 1602, formada por seis paneles; llevaba el título de «Mapa completo de los diez mil países de la tierra» (*Kūnyú Wànguó Quántú* 坤輿万国全圖/坤輿萬國全圖) y se imprimieron más de mil copias. Muchos de los nombres chinos creados por Ricci para designar a los países europeos y a las regiones y accidentes geográficos siguen en uso actualmente. Sobre los mapas de Ricci y el desarrollo posterior de la cartografía china, cf. Benjamin A. ELMAN, «Ming-Qing Border Defence, the Inward Turn of Chinese Cartography, and Qing Expansion in Central Asia in the Eighteenth Century», en Diana LARY (ed.), *The Chinese State at the Borders* (Toronto: University of British Columbia Press, 2007), pp. 29-56, y Laura HOSTETLER, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 51-80.

¹⁰⁸ El objetivo de este viaje de Ruggieri era conseguir un apoyo especial de la Santa Sede, de la que solicitaba el envío de una embajada papal al emperador de China. Pero en los dos años (1589-1591) que siguieron a su llegada a Roma se produjo el fallecimiento de cuatro papas, y Ruggieri, perdidas las esperanzas de tener éxito en su intento, y agotado por sus años de intensos esfuerzos en Oriente y por una salud débil, desistió de regresar a China y se retiró a Salerno, donde murió en 1607.

¹⁰⁹ Sháozhōu (韶州), actualmente Sháoguān (韶关/韶關), se encuentra al norte de Cantón, en su misma provincia.

¹¹⁰ Ricci concluyó en 1594 su traducción de los cuatro libros (*Tetrabiblion Sinense de moribus*), aunque probablemente se trató más bien más de una paráfrasis anotada que una traducción en sentido estricto, destinada a formar a los nuevos misioneros llegados a China; cf. Henri BERNARD, *Le Père Matthieu Ricci...*, vol. I, p. 189. La traducción no llegó a imprimirse, y aunque se debieron de hacer varias copias manuscritas (se sabe que una de ellas salió para Europa), hasta ahora no se ha encontrado ninguna. Los *Cuatro libros* (*Sì shū* 四书/四書) eran *La gran enseñanza* (*Dà Xué* 大学/大學), la *Doctrina del justo medio* (*Zhōng Yōng* 中庸), las *Analectas* (*Lún Yǔ* 论语/論語) y el *Mencio* (*Mèngzǐ* 孟子). Junto con los llamados *Los Cinco libros clásicos* (*Wǔ jīng* 五经/五經), a saber: el *Libro clásico de las*

religiones idólatras, el confucianismo era para Ricci una filosofía moral, basada en la ley natural y compatible con las doctrinas cristianas. Fue en Shaozhou donde modificó su apariencia física, adoptando el atuendo de los letrados confucianos.¹¹¹

En 1595 Ricci, que aspiraba a llegar a Pekín, viajó a Nankín, donde sólo se le permitió permanecer durante algunos días. No encontrando las circunstancias favorables para dirigirse a la capital imperial, en la que cundía la inquietud por la invasión japonesa de Corea, marchó a Nanchang, donde residió durante tres años.¹¹² Poco tiempo después de su llegada a esta ciudad escribió un tratado sobre la amistad, *Jiāoyǒu lùn* 交友论/交友論. Una de las habilidades de Ricci más admiradas era su dominio de la mnemotecnica, y muchos letrados le pedían que los adiestrara en ese arte sorprendente. En 1596 escribió un *Xīguó Jìfǎ* (西国记法, «Método occidental de la memo-

mutaciones (*Yì jīng* 易经/易經), el *Libro clásico de la poesía* (*Shī jīng* 诗经/詩經), el *Libro de los ritos* (*Lǐ jì* 礼记/禮記), el *Libro clásico de la historia* (*Shū jīng* 书经/書經) y los *Anales de Primavera y Otoño* (*Chūn Qiū* 春秋), constituían un conjunto de nueve libros canónicos (*diǎnjí* 典籍), que a lo largo de las dinastías Míng y Qīng fueron de conocimiento obligado para todo aquel que aspiraba a un cargo de gobierno en China.

¹¹¹ Ruggieri, Ricci y los demás jesuitas que habían pasado a Cantón y a Zhàoqìng se habían rasurado el cabello y la barba y vestían al modo de los monjes budistas, al pensar que era a la condición de éstos (célibes y de vida monacal) a la que más se asemejaba la suya. Pero al advertir Ricci la inferior consideración en la que se tenía a los bonzos por parte de las clases dirigentes, en 1594 optó, con la aprobación de Valignano, por dejarse crecer el cabello y la barba y vestir las ropas de seda y el birrete de los letrados, atuendo que mantendría hasta el final de sus días y que también sería adoptado por los demás jesuitas que se fueron uniendo a él en el norte, aunque los misioneros de la provincia de Guangdong siguieron manteniendo durante algún tiempo una apariencia próxima a la de los monjes budistas. Sobre esta cuestión de la vestimenta véase Willard J. PETERSON, «What to Wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society», en Stuart B. SCHWARTZ, *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 403-421.

¹¹² Nánjīng (南京) y Nánchāng (南昌) eran las capitales, respectivamente, de Jiāngsū (江苏/江蘇) y de Jiāngxī (江西), dos de las provincias situadas entre la región de Cantón y la capital del Imperio.

ria») destinado a los hijos del gobernador de Jiāngxī para ayudarlos en sus exámenes literarios.¹¹³

En 1597 Valignano lo nombró Superior de las misiones jesuitas de China, con el rango y poderes de un Provincial de la Compañía. En 1598 intentó entrar en Pekín acompañado de otro jesuita italiano, Lazzaro Cattaneo,¹¹⁴ pero a causa de la guerra con el Japón, que había entrado en una segunda fase, de nuevo se impedía la presencia de extranjeros en la capital, por lo que Ricci y su compañero regresaron hacia el sur, estableciéndose en Nankín.

Junto con Cattaneo, que era un músico experto, Ricci desarrolló un sistema de romanización más avanzado que el que había utilizado hasta entonces y que incluía la notación de los cinco tonos del dialecto pekinés del mandarín, utilizándolo en la compilación de un diccionario chino-portugués que no se ha conservado.¹¹⁵

En Nankín se unió a Ricci otro jesuita enviado por Valignano, el español Diego de Pantoja.¹¹⁶ Habiéndose ganado el favor de las autoridades de Nan-

¹¹³ Esta importancia de la mnemotecnia en la labor de Ricci sirve de eje central a la biografía del jesuita italiano escrita por Jonathan D. SPENCE, *El palacio de la memoria. Un jesuita en la China del siglo XVI*, que mencionamos anteriormente.

¹¹⁴ Cattaneo (1560-1640) pertenecía a una noble familia genovesa. Ingresó en la Compañía de Jesús en Roma en 1581 y luego se trasladó a Goa. En 1593 llegó a Macao y al año siguiente se unió a Ricci en Sháozhōu. Además de en Nankín, ejerció su labor misionera en otras ciudades de China hasta su muerte, fundando la misión de Shanghai en 1608.

¹¹⁵ Este sistema de romanización fue perfeccionado posteriormente por el jesuita franco-flamenco Nicolas Trigault (1577-1628), llamado en chino *Jīn Nígé* (金尼閣), quien lo usó en 1626 en su *Xīrú Ērmù Zī* (西儒耳目資, «Ayuda para los ojos y oídos de los estudiosos occidentales»), que fue durante mucho tiempo el manual utilizado por los misioneros jesuitas para el aprendizaje de la lengua. La imperfecta distinción tonal había supuesto para los misioneros en los primeros tiempos una de las mayores dificultades para su dominio de la lengua.

¹¹⁶ Diego de Pantoja había nacido en Valdemoro en 1571 e ingresado en 1589 en la Casa Profesa que los jesuitas tenían en Toledo. En esta ciudad hizo amistad con el arzobispo Luis de Guzmán, que estaba escribiendo una historia de las misiones jesuitas en Extremo Oriente y que lo animó a viajar a China. En 1596 se embarcó en Lisboa rumbo a Goa, donde se detuvo unos meses, marchando de allí a Macao; en la colonia portuguesa pasó dos años com-

kín, que le proporcionaron cartas de recomendación y le facilitaron los medios de transporte, Ricci consiguió finalmente su objetivo de ser recibido en la corte imperial, llegando a Pekín en enero de 1601 acompañado de Pantoja y de dos conversos chinos de Macao ingresados en la orden. El gran efecto causado por los regalos que Ricci y Pantoja llevaron al emperador Wanli —entre ellos dos relojes y un clavicordio, en cuyo uso instruyó Pantoja a cuatro eunucos imperiales—,¹¹⁷ posibilitó que se les permitiera la residencia permanente en la capital china, e incluso que se les asignara una subvención imperial.¹¹⁸ La labor misionera de Ricci y Pantoja en Pekín pronto empezó a dar frutos, y unos años después existía allí una importante comunidad de conversos atendida por más de una docena de jesuitas.¹¹⁹

pletando su formación. En China se hizo llamar *Páng Dí'é* (庞迪峨/龐迪峨) o *Páng Díwō* (庞迪我/龐迪我).

¹¹⁷ Durante su estancia en Pekín instruyeron también a algunos eruditos chinos en la técnica europea de construcción de relojes solares, mucho más precisos que los chinos, y difundieron entre ellos conocimientos astronómicos relativos a la predicción de eclipses y a la medición del tiempo. El éxito de la astronomía occidental de los jesuitas en la predicción del eclipse solar del 15 de diciembre de 1610 —frente al escandaloso error de más de media hora de los astrónomos imperiales—, éxito que se repetiría con el eclipse del 21 de junio de 1629, elevó a los jesuitas a una posición de influencia en la corte Míng en cuestiones astronómicas, muy importantes en un país donde el calendario, de carácter lunisolar, era objeto cada año de proclamación imperial. Esta influencia fue aún mayor en la China manchú de la dinastía Qing, cuando el alemán Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) fue nombrado director de la oficina astronómica imperial con la finalidad de proceder a la reforma del calendario, cargo en el que fue sucedido por el flamenco Ferdinand Verbiest (1623-1688); a ambos se les otorgó la categoría de mandarín de primera clase. La oficina astronómica estuvo dirigida por occidentales hasta principios del siglo XIX; cf. Herbert FRANKE y Rolf TRAUZETTEL, *El imperio chino*, trad. de María Noya (Madrid: Siglo XXI, 1973), pp. 285-286.

¹¹⁸ Los jesuitas nunca llegaron a ser recibidos por Wanli, quien sólo tenía contacto con la familia imperial, las concubinas y los eunucos, actuando estos últimos de intermediarios entre el emperador y los funcionarios. Pero la curiosidad del emperador por conocer el aspecto físico de quienes le habían traído aquellos exóticos y sorprendentes regalos hizo que ordenara que pintores chinos hicieran sendos retratos de Ricci y de Pantoja.

¹¹⁹ A excepción de Pantoja, los jesuitas de Pekín eran todos italianos o portugueses. Esta circunstancia tal vez fuera la que provocara alguna tensión ocasional entre Pantoja y Ricci, tal como revelan las cartas de éste, que quizá temiera que la condición de español de Pantoja, en el caso de que llegara a conocerse, pusiera en riesgo la misión, debido a los pro-

Durante estos años Ricci hizo imprimir, en Pekín o en otros lugares, algunas de las obras que había escrito en chino.¹²⁰ En 1603 se publica su *Tiānzhǔ shíyì* (天主实义/天主實義, «El verdadero significado de *Señor del Cielo*»), un diálogo entre un letrado chino y un letrado occidental (es decir, un sacerdote cristiano) en el que se presentan de un modo filosófico algunas doctrinas centrales del cristianismo, como la unicidad de Dios, la creación o la naturaleza inmortal del alma humana, a la vez que se critica la noción daoísta del no ser y la doctrina budista de la transmigración de las almas.¹²¹ En 1605 aparece su *Èrshíwǔ yán* (二十五言, «Veinticinco sentencias»), un pequeño tratado de moral formado por veinticinco breves capítulos basado en el *Encheiridion* de Epicteto;¹²² en 1607 se imprime su traducción de los seis primeros libros de los *Elementos de geometría* de Euclides (*Jíhé yuánběn* 几何原本/幾何原本) conforme a la refundición que Clavius había publicado en latín en 1574, contando para ello con la colaboración de Xu

yectos de invasión de China que se atribuían a la Corona española. De hecho, cuatro meses antes de la llegada de Ricci a Macao tuvo que dar Ruggieri explicaciones al gobernador de Guangdong por la llegada del jesuita español Alonso Sánchez, enviado desde Manila para obtener de los comerciantes de Macao el reconocimiento de Felipe II, que en 1580 había unido a la Corona española la de Portugal. Por otra parte, la presencia de una flota china en aguas de Filipinas en 1603, y el consiguiente temor de los españoles de Manila a una insurrección de los sangleyes en su apoyo, fue motivo de que se produjera una espantosa matanza de miles de residentes chinos.

¹²⁰ Los misioneros jesuitas en China estaban obligados a someter las obras que publicaban a la censura eclesiástica previa; pero como los censores estaban en la India, la obtención del *imprimatur* podía requerir años. Ricci evitó con frecuencia este inconveniente mediante el subterfugio de enviar sus escritos en forma de carta a algún amigo chino, que era quien se encargaba de publicarlos.

¹²¹ De esta obra hay traducción inglesa de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen, acompañada del texto chino y de introducción y notas, y editada por Edward J. MALATESTA, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu-Shi-i)*, St. Louis-Taipei: Institute of Jesuit Sources-Ricci Institute, 1985).

¹²² Sobre esta curiosa adaptación de la filosofía estoica a los propósitos moralizadores cristianos en un contexto chino, puede verse el extracto de la tesis doctoral de Christopher A. SPALATIN, *Matteo Ricci's Use of Epictetus*, Waegwan (Korea), Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1975.

Guangqi,¹²³ y en 1608 se publican los *Jīrén Shípiān* (畸人十篇, «Diez discursos de un hombre paradójico») en forma de diálogos entre Ricci y su amigo el letrado Li Zhizao¹²⁴ en los que se contrastan ciertas doctrinas cristianas con las del budismo; la obra incluía también pasajes de la vida de Esopo escrita por Planudes.

En 1610 murió Matteo Ricci, y los jesuitas de la misión obtuvieron de la corte el excepcional privilegio de permitir que fuera enterrado en la capital, lo cual estaba vedado a los extranjeros. Para ello se clausuró por orden imperial un templo local, que fue cedido con su terreno a los jesuitas, y en él se construyó el mausoleo de Ricci.

En los dos últimos años de su vida, Ricci había escrito, basándose en sus diarios, un libro de memorias titulado *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Nicolas Trigault, Procurador de las misiones jesuitas en China, llevó consigo a Europa el manuscrito en 1614, y durante el viaje procedió a traducirlo al latín incorporando algunas adiciones propias.¹²⁵ Trigault publicó su traducción con el título *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu, ex P. Matthaei Riccii ejusdem Societatis Commentariis . . . libri V. In quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate &*

¹²³ Xú Guāngqǐ (徐光啟) (1562-1633) era un funcionario formado en la matemática y la astronomía chinas. Su relación con Ricci lo llevó a recibir el bautismo en 1603. En 1604 ingresó en la prestigiosa Academia Hanlin de Pekín (*Hànlin Yuàn* 翰林院), pero en 1607 tuvo que abandonar sus funciones públicas, retirándose durante unos años a su Shanghai natal; allí escribió un influyente y completísimo tratado de agricultura, *Nóngzhěng Quánshū* (农政全书). De vuelta al servicio civil, en los últimos años de su vida desempeñó un importante papel en la corte como asesor en asuntos astronómicos y militares, en ambos casos introduciendo métodos y perspectivas occidentales.

¹²⁴ Lǐ Zhīzǎo (李之藻) era también un alto funcionario; colaboró con Ricci en la versión del mapamundi de 1602 y en la traducción de varios tratados astronómicos. Recibió el bautismo de manos de Ricci un mes antes de la muerte del jesuita y se convertiría (junto con Xú Guāngqǐ y con otro erudito también amigo de Ricci, Yáng Tíngyún (杨廷筠), que se bautizó en 1611) en uno de los llamados «tres pilares del catolicismo chino».

¹²⁵ En este viaje Trigault utilizó una vía terrestre alternativa a la circunnavegación de África, navegando desde Goa al Golfo Pérsico y, después de atravesar Persia y Siria, cruzando desde Egipto el Mediterráneo hasta Roma.

summa fide describuntur (Augustæ Vind. [Augsburgo], Apud Christoph. Mangium, 1615). La obra, además de narrar la historia de la misión jesuita en China —país al que Ricci identificaba definitivamente con el Catay de Marco Polo—,¹²⁶ describía la geografía, gobierno, religión, cultura, comercio y costumbres de aquel gran imperio, y causó un extraordinario impacto sobre los lectores cultos europeos, que amplificó notablemente el producido diecinueve años antes por la *Historia* de González de Mendoza.¹²⁷

Tras la muerte de Ricci, Diego de Pantoja continuó en la misión de Pekín. Como ya se ha indicado, en su intento de acomodar el cristianismo a

¹²⁶ Como señalamos anteriormente, Martín de Rada ya había expresado en 1569 su convicción sobre la identidad de Catay y China, y lo mismo habían opinado después otros misioneros (incluido el propio Ricci, en una carta escrita en 1596 al General de la Compañía de Jesús). Ricci pudo confirmar esta identidad en sus memorias gracias al viaje de exploración de Bento de Góis, del que hablaremos en el apartado siguiente.

¹²⁷ En palabras de Louis GALLAGHER, su moderno traductor al inglés: «The appearance of Trigault's book in 1615 took Europe by surprise. It reopened the door to China, which was first opened by Marco Polo, three centuries before, and then closed behind him by an incredulous public, who received the greater part of his fabulous narrative as the beguiling tales of a capricious traveler. ... [It] probably had more effect on the literary and scientific, the philosophical and the religious phases of life in Europe than any other historical volume of the 17th century. ... It opened a new world» (*China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York: Random House, 1953, pp. xvii-xix). Esta versión latina de Trigault fue objeto de otras cuatro ediciones (en 1616, 1617, 1623 y 1648), y fue pronto traducida al francés (con tres ediciones, en 1616, 1617 y 1618), al alemán (1617), al italiano (1621) y al español (*Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus, que de los escritos del Padre Mateo Richo, compuso el Padre Nicolas Trigault ... ambos de la misma Compañía. ... Traduzida de lengua latina por el Licenciado Duarte*. En Sevilla, por Gabriel Ramos Veiarano, 1621). Hasta 1911 no fue publicado el original italiano de Ricci, en su Macerata natal, por Pietro Tacchi-Venturi como primer volumen de las *Opere storiche del P. Matteo Ricci* (2 vols., Macerata: Giorgetti, 1911-1913), seguido dos años después por un segundo volumen con sus cartas. Pasquale M. d'Elia hizo más tarde una nueva edición, más cuidada, de estas memorias y cartas de Ricci con el título de *Fonti ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, 3 vols. (Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949).

la cultura china,¹²⁸ primero Ruggieri en su catecismo, y luego Ricci —seguido también en ello por Pantoja—, se habían referido al Dios único del cristianismo con la expresión china *Tiānzhǔ* (天主), «Señor del Cielo», o bien como *Shàngdì* (上帝), nombre de una antigua divinidad que algunos identificaban con el dios supremo soberano del cielo; Ricci también había usado simplemente «el Cielo» (*Tiān* 天). La frase inicial del *Tiānzhǔ shíyì* (天主實義) de Ricci decía precisamente: 天主何? 上帝也 («¿Quién es el Señor del Cielo? Es *Shàngdì*»). Otros misioneros católicos, en cambio, habían optado por emplear alguna fonetización china de la palabra latina *Deus*.¹²⁹ La actitud acomodaticia de Ricci, que tan excelente resultado le diera (y que era compartida también por Alfonso Vagnoni, que dirigía la misión de Nankín), encontró la oposición de algunos jesuitas, como Sabatino de Ursis, que se había unido a la misión de Pekín en 1607, y Niccolò Longobardi. Este último, que tras la muerte de Ricci se convirtió en el Superior de la Misión China jesuita, impulsó en Nankín una actividad proselitista más activa y visible, y publicó escritos en los que se proclamaba la incompatibilidad entre el cristianismo y la moral confuciana e instaba a los conversos católicos chinos a abandonar el culto a los antepasados y otros ritos tradicionales.¹³⁰ Se provocó de este modo la reacción de algunos letrados, y un funcio-

¹²⁸ La expresión «policy of accomodation» fue introducida por John YOUNG en su *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983), pp. 9-24.

¹²⁹ Ésta había sido la opción adoptada en la *Doctrina Christiana* de los dominicos del Parián de Manila, mientras que en el *Shih Lu* de Juan Cobo se había usado también *Tiānzhǔ*. El nombre *Shàngdì* (*Shang Ti* en Wades-Giles) sería también el utilizado en el siglo XIX por los misioneros protestantes para referirse a Dios en sus traducciones al chino de los textos bíblicos. El catolicismo continúa siendo conocido en China como *Tiānzhǔ jiào* (天主教), «la Religión del Señor del Cielo»; también como *Jiù jiào* (旧教/舊教), «la Antigua Religión», en cuanto contrapuesto al Protestantismo o *Xīn jiào* (新教), «la Nueva Religión».

¹³⁰ Se iniciaba así la larga «controversia de los ritos», que cobrará virulencia unas décadas después en el seno de las comunidades misioneras y de la jerarquía católica, y que, tras varios decretos papales en diverso sentido, concluirá en el primer cuarto del siglo XVII con la prohibición por la Santa Sede del uso de los ritos chinos por parte de los católicos y las consiguientes represalias de las autoridades chinas. Sobre estos acontecimientos posteriores trataremos en el apartado referente a Matteo Ripa.

nario de Nankín llamado Shen Que publicó una diatriba «contra los bárbaros venidos de lejos», a los que acusaba de querer equiparar la cultura europea a la gloriosa cultura china y de corromper a la población local con ideas contrarias a la moral tradicional. El escrito de acusación llegó hasta Pekín, y Pantoja, alarmado, escribió con otros jesuitas una *Refutación* del mismo, declarando que los católicos habían respetado siempre la autoridad del Emperador y que eran súbditos fieles. Pero la oposición a los extranjeros fue en aumento, y finalmente los misioneros jesuitas de Pekín y Nankín fueron expulsados a Macao por orden imperial, no sin que algunos de ellos sufrieran previamente prisión y castigos físicos. Pantoja murió en la colonia portuguesa en 1618.

Varias fueron las obras que Diego de Pantoja escribió en lengua china, destacando su *Qī Kè Dàquán* (七克大全) o *Tratado de los siete pecados y virtudes*, publicado en Pekín en 1614. En este libro presenta los siete pecados capitales del cristianismo y las virtudes contrarias a ellos de un modo que aproxima éstas a las virtudes de la moral confuciana como la benevolencia o el respeto, atacando a la vez la creencia en la reencarnación y otras doctrinas del budismo, que en aquella época era considerado por muchos miembros de las clases dirigentes como una religión depravada. Un tratado de geografía universal, en el que se proponía describir a los chinos las restantes partes del mundo, quedó inacabado a raíz de su expulsión de Pekín. En Macao, poco antes de morir, concluyó su *Tiānzhǔ shíyì xùpiān* (天主實義續篇, «Segunda parte del verdadero significado de *Señor del Cielo*»), continuación de la obra del mismo título escrita por Matteo Ricci. De gran importancia para el mejor conocimiento de China por los europeos de la época fue la *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron y de cosas notables que vieron en el mismo reino*, que Pantoja envió en 1602 al arzobispo de Toledo y que fue traducida al latín, francés, alemán e inglés.¹³¹

¹³¹ El principal estudio sobre Pantoja es el del hispanista ZHĀNG Kǎi (張鎧), publicado en doble edición (en chino y en traducción al español) subvencionada por la Agencia Española de Cooperación Internacional: 龐迪我與中國 – *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*, Beijing: Editorial de la Biblioteca de Beijing, 1997.

Bento de Góis y la búsqueda de Catay

El portugués Bento de Góis —más conocido por la forma italiana o española de su nombre: Benedetto o Benito de Goes— nació en Vila Franca do Campo, antigua capital de San Miguel, la mayor de las islas Azores. Al parecer su nombre original era Luís Gonçalves. Cuando tenía veinte años marchó a la India como soldado, pero en 1584 inició el noviciado en el Colegio Jesuita de Goa, aunque lo abandonó a los dos años para marchar a Ormuz y viajar por las regiones de su entorno. En 1588 volvió a Goa y fue readmitido en el noviciado, pero nunca llegaría a ordenarse de sacerdote, quedando en la condición de simple *hermano*. Fue entonces cuando cambió su nombre por el que llevaría en lo sucesivo. En 1594 formó parte de la tercera de las misiones jesuitas (presidida por Jerónimo Javier, sobrino-nieto de Francisco Javier) que fueron a la corte del emperador mogol Akbar en Agra, al norte de la India, a requerimiento del propio Akbar, que deseaba ser instruido sobre las doctrinas cristianas.

Hallándose Jerónimo Javier en Lahore —la principal capital del emperador mogol—, llegó un mercader que decía haber pasado largos años en el reino de Catay. Aunque algunos detalles de su descripción de tal reino se asemejaban a lo que los jesuitas conocían sobre China, el mercader aseguraba que, aunque había allí muchos judíos y musulmanes, la mayoría de sus habitantes eran cristianos, y que el propio rey lo era también. El P. Javier, que hizo también indagaciones entre otros mercaderes de Lahore, dio por buena la información obtenida, y escribió al Provincial jesuita en Goa sobre el asunto. La perspectiva de entrar en contacto con un reino cristiano situado entre la India y China sedujo a los jesuitas; pensaron que probablemente fuera en Catay, y no en Abisinia, donde había que situar al legendario Preste Juan de las Indias. Además, sería muy ventajoso encontrar una ruta terrestre entre la India y China que evitara a los europeos los riesgos de la navegación marítima. Se decidió, pues, enviar a un jesuita a Catay, que se suponía que estaba situado en la región de Tartaria y que se extendía hasta la Gran Muralla de China. El elegido por Jerónimo Javier fue Bento de Góis, que entonces se hallaba en Goa, y que por su conocimiento del persa y del turco

parecía la persona más adecuada para la empresa.

A mediados de 1602 Bento de Góis inició en Goa un viaje que había de convertirse en una durísima odisea de casi cuatro años. Después de pasar por la misión de Agra, en Lahore recibió un salvoconducto del Gran Mogol. Góis adoptó la falsa identidad de mercader armenio, haciéndose llamar Banda Abdulá («Siervo de Dios», en persa y árabe). En febrero del siguiente año viajó desde Lahore a Kabul, donde se detuvo unos meses, y a continuación, cruzando el Hindu Kush, llegó a Yarkanda en noviembre de 1603.¹³² Allí tuvo que esperar un año hasta poder continuar su viaje con otra caravana. Desde Yarkanda, bordeando el desierto de Taklamakán, siguió por el ramal norte de la antigua Ruta de la Seda hasta Karashahar y Turfán,¹³³ recorrido en el que invirtió otro año.

En Karashahar, unos mercaderes que decían venir de Catay informaron a Góis de que a la capital de aquel reino habían llegado unos extranjeros que habían causado una gran impresión en la corte con unos relojes, un instrumento musical y otros regalos que habían llevado, y tras ofrecerle más detalles le mostraron un papel escrito en portugués que habían obtenido de esos extranjeros. Góis, que en la India había sabido de las intenciones de Ricci de llegar hasta Pekín, supuso inmediatamente que debía de tratarse de él y de otros compañeros jesuitas, y a la vez empezó a darse cuenta de que el Catay a donde pretendía dirigirse no era sino la propia China. De Turfán marchó a Kamul,¹³⁴ y finalmente, junto con un sirviente armenio de nombre Isaac que

¹³² La ciudad-oasis de Yarkanda era un importante cruce caravanero en el ramal meridional de la Ruta de la Seda. Mencionada por Marco Polo, a fines del siglo XVI había sido incorporada al kanato de Kashgar. Estuvo bajo poder chino desde mediados del siglo XVII hasta que, con ayuda rusa, el aventurero uzbeko Muhammad Yaqub Bek formó en la década de 1860 el emirato de Kashgaria, estableciendo en ella su capital. Con la derrota de Yakub en 1877, pasó definitivamente al control chino. Actualmente, con el nombre de Shāchē Xiān (莎车县/莎車縣), forma parte de la Región Autónoma Uigur de Xīnjiāng (新疆).

¹³³ Karashahar es la actual Yānqí (焉耆), y Turfán la actual Tūlǔfán (吐魯番). El nombre del desierto de Taklamakán, uno de los más extensos y áridos del planeta, y al que rodeaban por el norte y el sur los dos ramales de la Ruta de la Seda, significa en lengua uigur «Si entras, no sales».

¹³⁴ *Qumul* en uigur y *Hāmì* (哈密) en chino. Había sido descrita por Marco Polo como capital de una provincia próxima a Catay.

lo había acompañado durante todo el viaje, a últimos de diciembre de 1605 franqueaba la puerta de la Gran Muralla (que en tiempos de la dinastía Míng se extendía hasta el límite occidental de China) deteniéndose en la ciudad fronteriza de Sùzhōu.¹³⁵ Comprobaba así, tras varios años de dificultades y padecimientos, que no existía en Asia central ningún reino de Catay distinto de China, y menos aún un reino cristiano: casi todas las gentes con las que se había encontrado en su larga travesía eran musulmanes, sin hallar a un solo seguidor de Cristo. Catay no era, evidentemente, sino otro nombre de China,¹³⁶ y la información suministrada a Jerónimo Javier en Lahore era errónea o deliberadamente engañosa. El otro objetivo del viaje, averiguar si la ruta terrestre desde Goa a China era más conveniente que la marítima, había dado un resultado igual de negativo: Góis había viajado durante casi cuatro años y aún se encontraba a varios meses de distancia de Pekín.

Inmediatamente después de su llegada a Sùzhōu, Góis comenzó a enviar con algunos mercaderes cartas a los jesuitas de Pekín dándoles cuenta de su situación y pidiendo que le obtuvieran el necesario permiso para atravesar China y llegar hasta la capital. La primera carta no alcanzó su destino, pero la segunda, escrita en marzo de 1606, llegó a manos de Ricci ocho meses más tarde. Ricci despachó inmediatamente a Sùzhōu a un hermano jesuita de origen chino que había adoptado el nombre de João Fernandes, pero cuando éste llegó a Sùzhōu, a finales de marzo del año siguiente, encontró gravemente enfermo a Bento de Góis, que moriría unos días después. Fernandes regresó a Pekín con el armenio Isaac y con las pertenencias de Góis, entre ellas el diario de su viaje. Al componer sus memorias, Matteo Ricci hizo uso de ese diario, así como de la información complementaria proporcionada por Isaac, para referir el viaje del jesuita portugués y su comprobación de que China y Catay eran el mismo país.¹³⁷

¹³⁵ Se trata de la actual Jiǔquán (酒泉), en el borde occidental de la provincia de Gānsù (甘肅 / 甘肅).

¹³⁶ Más exactamente, otro nombre de la China septentrional, como ya hemos indicado al hablar de Marco Polo.

¹³⁷ Ricci tuvo para ello que recomponer el diario de Góis a partir de numerosos fragmentos. Durante sus quince meses de estancia en Suzhou, el jesuita portugués había ido ano-

Athanasius Kircher

Aunque lo incluimos en esta sección, el jesuita alemán Athanasius Kircher nunca vio cumplidos los deseos que, al ordenarse de sacerdote, expresó de ir como misionero a China, y jamás pisó ningún país de Oriente, transcurriendo toda su vida en Alemania, Francia e Italia. Ello no impediría que llegara a destacar como pionero de varias ramas del orientalismo moderno, particularmente de la egiptología y la sinología.

Kircher nació en Geisa, cerca de Fulda. Estudió humanidades en el colegio jesuita de Fulda entre 1614 y 1618, recibiendo además clases privadas de hebreo de un rabino local. Acabada esta primera fase de su formación, solicitó su ingreso en la Compañía de Jesús, realizando su noviciado en Paderborn. Los estudios de filosofía los hizo en Colonia, y los de teología en Maguncia, ordenándose de sacerdote en 1628. Poco después ocupó la

tando en él los préstamos que hacía a algunas personas del lugar, y éstas, al morir Góis, destrozaron su diario para ocultar las deudas. Además de por las memorias de Ricci —en la versión latina de Trigault—, los lectores europeos supieron del viaje de Góis por varios de los sucesivos volúmenes que con el título de *Relação annual das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Iesus na India & Iapão nos annos de...*, y cuyo primer volumen correspondía a los años 1600-1601, fue publicando cada dos años el P. Fernão Guerreiro, Superior de la Casa Profesa de Lisboa, a partir de las cartas que de las misiones jesuitas de Oriente iban llegando a Europa. En los volúmenes II y IV reproducía las cartas que en las primeras etapas de su viaje envió Góis a Jerónimo Javier, y en el quinto volumen, correspondiente a los años 1607-1608 (Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1611), resumía la carta de Ricci —hoy perdida— de finales de 1607 al General de la Compañía en Roma dando cuenta del viaje del portugués. Este último volumen fue más conocido en Europa por la versión castellana publicada tres años más tarde por Suárez de Figueroa: *Historia y anal relación de las cosas que hizieron los Padres de la Compañía de Iesus, por las partes de Oriente y otras, en la propagación del Santo Evangelio, los años passados de 607 y 608. Sacada, limada, y compuesta de Portugués en Castellano por el Doctor Christóval Suárez de Figueroa* (Madrid: Imprenta Real, 1614). Para nuestro bosquejo del viaje de Góis hemos hecho uso principalmente de la obra de C. H. PAYNE, *Jahangir and the Jesuits: With an Account of the Travels of Benedict Goes and the Mission to Pegu from the Relations of Father Fernão Guerreiro, S.J.* (London: Routledge, 1930), cuya segunda parte (pp. 117-182) traduce y anota los pasajes de Guerreiro complementándolos con los escritos de Ricci. El viaje de Góis ha sido narrado también modernamente por Ángel SANTOS HERNÁNDEZ, *Las misiones bajo el patronato portugués* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1977), vol. I, pp. 448-458.

cátedra de matemáticas en la Universidad de Würzburg, dando también clases de ética, hebreo y siríaco. La Guerra de los Treinta Años lo obligó en 1631 a marchar a Francia, primero a Lyon y luego a Aviñón, donde continuó enseñando. En 1633 se le ofreció el cargo de astrónomo imperial que en Praga habían desempeñado Tycho Brahe y Kepler, vacante desde la muerte de este último tres años antes, pero diversas circunstancias frustraron el viaje de Kircher a Viena, siendo en Roma donde acabaría estableciéndose. Durante ocho años enseñó matemáticas, física y lenguas orientales en el Colegio Romano de los jesuitas, pero luego fue liberado de sus obligaciones docentes para que pudiera consagrarse por entero al estudio. Con la excepción de un viaje a Nápoles, las islas Lípári, Sicilia y Malta, en el curso del cual investigó diversos fenómenos geológicos, Kircher residió en Roma hasta su muerte, ocurrida en 1680. En el Colegio Romano fundó un gabinete de antigüedades y de curiosidades científicas, el llamado *Museum Kircherianum*.

Athanasius Kircher fue un enciclopedista de una curiosidad sin límites, sobre todo en el campo de las ciencias naturales, las lenguas y la mecánica. Se le ha llamado «el último renacentista» y también «el último hombre que lo sabía todo».¹³⁸ La temática del medio centenar de volúmenes que publicó— la mayoría de ellos infolios ilustrados con fastuosos y muchas veces imaginativos grabados—, asombra por su variedad: magnetismo, gnomología, egiptología, óptica, musicología, geología, paleontología, astronomía, vulcanología, sismología, microbiología, epidemiología, lingüística compa-

¹³⁸ Éste es el título de la obra de Paula FINDLEN (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* (New York: Routledge, 2004). Entre los estudios sobre Kircher más difundidos están el de Joscelyn GODWIN, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge* (London: Thames and Hudson, 1979; hay trad. castellana de Guillermo Lorenzo: *Athanasius Kircher. La búsqueda del saber de la antigüedad*, Madrid: Swan, 1986) y, de la misma autora, *Athanasius Kircher's Theatre of the World: The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge* (Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2009); para su biografía también cabe citar el libro de Giunia TOTARO, *L'autobiographie d'Athanasius Kircher. L'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre* (Bern: Peter Lang, 2009). Una espléndida selección en gran formato de las barrocas ilustraciones de las obras de Kircher, con introducciones biográficas y temáticas, es la de Ignacio GÓMEZ DE LIAÑO: *Athanasius Kircher. Itinerario del Éxtasis o las imágenes de un saber universal* (Madrid: Siruela, 1985).

rada, aritmología, sinología, arte combinatoria y una multitud más de materias. Además, Kircher diseñó o perfeccionó diversos instrumentos y mecanismos: la linterna mágica, el reloj magnético, el megáfono, el órgano hidráulico, el «arca musúrgica o musarrítmica» —una especie de ordenador preelectrónico para componer música mecánicamente— y autómatas de varias clases.

Además de en el estudio de las obras de la Antigüedad y de las publicaciones de su tiempo, Athanasius Kircher basó su amplia erudición en las informaciones que a lo largo de sus cerca de cincuenta años de vida en Roma le fueron enviando numerosísimos corresponsales de todas las partes del mundo, entre ellos muchos misioneros jesuitas.¹³⁹ Pero no todo el aparente saber de Kircher tenía una base sólida, aunque él estuviera firmemente convencido de lo contrario; y a la vez que provocaban la admiración de muchos, sus libros fueron también motivo de escepticismo e incluso de hilaridad.¹⁴⁰ Profundamente influido por el simbolismo y el esoterismo pitagórico, neoplatónico, hermético y cabalístico, sus investigaciones adolecían de una debilidad metodológica que lo llevaron con frecuencia a confundir la fantasía con la realidad. Una de sus ficciones más destacables fue la creencia de que había conseguido descifrar los jeroglíficos egipcios. Aunque los libros que dedicó a la egiptología provocan actualmente la sonrisa por sus «traducciones» de las inscripciones egipcias, no por ello dejaron de aportar algunas contribuciones positivas a esta disciplina.

¹³⁹ En los archivos de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma se conservan, en catorce gruesos volúmenes (APUG 555-568), más de dos mil cartas remitidas a Kircher por un total de 763 corresponsales. Desde hace unos años existe un proyecto internacional para la publicación en Internet de toda la correspondencia de Kircher (*Athanasius Kircher Correspondence Project*), incluidas las cartas enviadas por él y conservadas en distintos archivos y bibliotecas, promovido por el Instituto y Museo de Historia de la Ciencia de Florencia, la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y el Instituto Europeo Universitario de Fiésole, bajo la dirección de Michael John Gorman y Nick Wilding, actualmente gestionado por la Universidad de Stanford.

¹⁴⁰ En la introducción de Paula FINDLEN («The Last Man Who Knew Everything... or Did He?») al libro coordinado por ella, se recogen algunas de las valoraciones negativas que de Kircher hicieron Mersenne, Torricelli, Huygens, Oldenburg, Christopher Wren y Descartes; este último lo calificó de charlatán. Cf. Paula FINDLEN, *op. cit.*, pp. 21-22 y 37.

Mucho más afortunada fue la contribución de Athanasius Kircher a la sinología, representada fundamentalmente por su libro *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non naturæ & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis, illustrata* (Amstelodami: apud Johannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet, 1667). La obra tuvo un éxito inmediato: ese mismo año apareció una edición casi idéntica pirateada por el impresor amsterdams Jacobus von Meurs,¹⁴¹ y en los dos años siguientes se publicaron traducciones al holandés, inglés y francés.¹⁴² La primera parte de esta obra trataba del famoso Monumento Nestoriano siriacochino descubierto unas décadas antes y del que ya hemos hecho mención.¹⁴³ La segunda, de los diversos viajes misioneros a China desde el apóstol Santo Tomás. La tercera defendía que la idolatría había sido introducida desde Grecia y Egipto en las religiones de Persia, India, Tartaria, China y Japón, tesis con la que se explicaban los rasgos de las tres principales sectas de China, la confuciana, la budista y la daoísta. La cuarta parte se ocupaba de algunas maravillas naturales o de construcción humana de China; la quinta de su arquitectura y artes mecánicas, y la sexta trataba sobre la escritura

¹⁴¹ Edición digital en línea: <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView/ECHOzogiLib?url=/mpiwg/online/permanent/echo/china/kirch_monumenties_la_1667/pageimg&pn=1&mode=imagepath>.

¹⁴² Cf. David E. MUNGELLO: *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner, 1985), p. 134; sobre la contribución de Kircher a la sinología y su visión de la cultura china puede verse todo el cap. V de este libro, «The Proto-Sinologist Kircher and the Hermetic Connection in the European Assimilation of China», pp. 134-173.

¹⁴³ Kircher ya se había ocupado de él en su *Prodromus Coptus sive Ægyptiacus* (Romæ: Typis S. Cong. de propag. Fide, 1636). La autenticidad del Monumento Nestoriano fue objeto de un amplio debate, siendo rechazada por Georg Horn, profesor en las universidades de Haiderwyk y de Leiden en su *De originibus Americanis* (1652), por el historiador de Augsburgo Gottlieb Spitzel (*De re literaria Sinensium commentarius*, 1660) y por Fernández de Navarrete. Muchos adversarios de los jesuitas creían que era un fraude urdido por ellos para facilitar la expansión de sus misiones en China. Las dudas continuaron a lo largo de los siglos XVIII y XIX; entre los escépticos se cuenta a Voltaire, Stanislas Julien y Ernst Renan, en tanto que su autenticidad fue defendida por Alexander Wylie, James Legge y Jean-Pierre-Guillaume Pauthier y definitivamente establecida por el jesuita Henri HAVRET en *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou* (3 vols., Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1895-1902). Cf. MUNGELLO, *op. cit.*, p. 169.

china. Kircher consideraba a ésta inferior a la egipcia, ya que los sinogramas representaban ideas concretas y carecían del simbolismo profundo y la sutileza que según él tenían los jeroglíficos. En la edición francesa se incluyó además un apéndice de 44 páginas con un vocabulario chino.

El libro estaba ilustrado con numerosos grabados, y la parte más sólida de la información que contenía la tomaba Kircher —además de otras numerosas fuentes menores— de un antiguo discípulo suyo de matemáticas en el Colegio Romano, Martino Martini, y del jesuita polaco Michał Boym.¹⁴⁴ El primero, nacido en Trento en 1614 y muerto en Hangzhou en 1661, fue el mejor conocedor europeo de su tiempo de la geografía y la historia de China, país en el que vivió y que recorrió desde 1643 hasta 1651, y al que regresó en 1658; entre estas dos últimas fechas viajó a Roma para defender la posición jesuita en la controversia sobre los ritos, aprovechando para publicar algunas de sus obras. Entre éstas destacan su excelente *Novus Atlas Sinensis* (Amstelædami: apud Joannem Blaeu, 1655), con 17 mapas y 177 páginas de texto, que le valdría el título de padre de la cartografía de China, y una historia de China desde los orígenes hasta el comienzo de nuestra era, *Sinicae historiae decas prima: Res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa* (*id.*, 1659), primera parte de un proyecto más amplio que no llegó a concluir.¹⁴⁵ En cuanto al segundo, a pesar de que sólo residió en China durante seis años,¹⁴⁶ acumuló valiosa información sobre la geografía, la flora, la fauna,

¹⁴⁴ Sobre las principales fuentes de la *China illustrata*, cf. Florence HSIA, «Athanasius Kircher's *China Illustrata* (1667): An Apologia Pro Vita Sua», en Paula FINDLEN (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, pp. 383-404.

¹⁴⁵ De esta última obra hay edición digital en línea en <<http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView/ECHOzogiLib?mode=imagepath&url=/mpiwg/online/permanent/library/6R9MRSH6/pageimg>>. Martini publicó también diversos tratados teológicos y apologéticos en chino, y dejó varios manuscritos inéditos que incluyen una *Grammatica Sinica* y una traducción al chino inacabada de las obras de Francisco Suárez.

¹⁴⁶ Michał Piotr Boym nació en la ciudad polaca de Lwów (actualmente en territorio de Ucrania) en 1612 o 1614. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1631. Tras ordenarse de sacerdote y dedicarse durante diez años a intensos estudios en varios monasterios polacos, en 1643 se embarcó en Lisboa con destino Goa y Macao. En 1645 entró en China, donde adoptó el nombre de *Bū Mígé* (卜弥格/卜彌格). Allí permaneció hasta 1651, cuando partió

la historia y las costumbres de aquél país. Su obra más célebre es la *Flora Sinensis* (Viennæ: Typis Mattaei Rictii, 1656), en la que con gran rigor científico y precisas ilustraciones presenta 21 plantas y 8 animales.¹⁴⁷

A pesar de sus limitaciones y errores —parte de ellos debidos a que el conocimiento que Kircher tenía de la lengua y la escritura china era tan superficial como el que tenía sobre otras muchas cosas de las que escribió— la *China illustrata* de Kircher se convirtió, en palabras de Reichwein, en la gran enciclopedia sobre China del siglo XVII, y su uso como obra de referencia se mantuvo durante varias décadas.¹⁴⁸

hacia Europa en misión diplomática en favor de *Yōnglì* (永历/永曆), el último emperador de la dinastía Míng en el sur de China, que se había convertido al catolicismo y buscaba el apoyo de las potencias europeas frente al acoso manchú. El viaje de Boym estuvo lleno de incidentes. En la ida, las autoridades portuguesas de Goa, temerosas de que la misión de Boym pusiera en riesgo sus futuros intereses comerciales en China en el caso de que la dinastía Qing llegara a controlar todo el país, procedieron al arresto de Boym y del funcionario chino que lo acompañaba; pero éstos pudieron huir y emprendieron una larga travesía por tierra que los llevó, a través de Isfahán, hasta Trebisonda y Esmirna, donde embarcaron hasta Venecia. Boym consiguió el tibio apoyo para Yongli por parte de Venecia, Francia, el Papado e incluso del rey Juan IV de Portugal, pero en el regreso por mar, emprendido en 1657, encontró de nuevo la obstrucción de las autoridades de Goa, y él y su acompañante tuvieron que seguir por tierra hasta la capital de Siam. Desde allí, en un barco alquilado a unos piratas, llegaron a Hanoi, desde donde siguieron a pie hasta entrar en China. Pero Boym no pudo resistir la dureza del viaje, y falleció al entrar en la provincia china de Guangxi en junio de 1659, sin poder llegar a la corte de Yongli en Yunnan.

¹⁴⁷ Edición digital en línea en la *Bibliothèque Universitaire Moretus Plantin*: <http://webapps.fundp.ac.be/moretus/flora_sinensis/index_flora_sinensis.html>. Boym tradujo también al latín varios cortos tratados de medicina tradicional china, referentes al uso de plantas medicinales y al diagnóstico por el pulso, que fueron publicados después de su muerte por Andreas Cleyer en Frankfurt en 1682 con el título de *Specimen medicinae Sinicae, sive Opuscula medica ad mentem Sinensium*. En 1686 se publicó en Amsterdam su *Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus*, complemento de la anterior obra. Sobre estos tabajos de Boym y su influencia en la medicina europea, véase Harold J. COOK, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age* (New Haven–London: Yale University Press, 2007), pp. 366-377. Kircher dependió también de Boym para la traducción del texto del Monumento Nestoriano.

¹⁴⁸ Adolf REICHWEIN, *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, translated by J. C. Powell (London–New York: Kegan Paul and Co.–Alfred A. Knopf, 1925), pp. 19-20.

Las traducciones jesuitas al latín de los textos confucianos

Como ya indicamos anteriormente, Ricci tradujo al latín durante sus años de estancia en Shaozhou los *Cuatro libros* confucianos, aunque su traducción no llegó a imprimirse ni se ha conservado ninguna copia manuscrita de la misma.¹⁴⁹ Previamente, Ruggieri había hecho una traducción parcial de *La gran enseñanza*. Se sabe, sin embargo, que la traducción de Ricci circuló en forma manuscrita durante décadas entre los misioneros jesuitas de China que se iniciaban en el aprendizaje de la lengua, y sin duda debió de ser el punto de partida de posteriores traducciones.¹⁵⁰

A pesar del carácter colectivo y acumulativo que esas traducciones posteriores a las de Ruggieri y Ricci tuvieron, correspondió un especial protagonismo en las mismas a dos misioneros embarcados en Lisboa en 1657,¹⁵¹ el siciliano Prospero Intorcetta y el flamenco Philippe Couplet.

Prospero Intorcetta (1626-1696) llegó a China en 1659, y pasó los cinco primeros años de su ministerio en la ciudad de Jiànchāng.¹⁵² Su instructor de lengua china y de filosofía confuciana fue el portugués Inácio da Costa,

¹⁴⁹ Ruggieri ya había emprendido con anterioridad a Ricci una traducción de los libros confucianos, que debió de llevar consigo a Roma. De ella sólo se conserva un pasaje del comienzo de *La gran enseñanza* que el jesuita Antonio Possevino incluyó en su *Bibliotheca selecta, qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda* (Romæ: Typographia Apostolica, 1593), refiriéndose a él como procedente de un *liber Sinensium*. Aunque la *Bibliotheca selecta* de Possevino volvió a imprimirse en Venecia en 1603 y en Colonia 1607, este fragmento de moral china no llamó entonces la atención de los lectores auropeos.

¹⁵⁰ Un importante estudio sobre las traducciones jesuitas de los textos confucianos lo constituye el capítulo VIII, «*Confucius Sinarum Philosophus as a Culmination of Ricci's Accomodation*», del libro de David E. MUNGELLO, *Curious Land*, pp. 247-299. De este mismo autor puede verse también su trabajo «*The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books*», incluido en Charles E. RONAN y Bonnie B. C. OH, (eds.), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988), pp. 253-272.

¹⁵¹ Con ellos se embarcaron también otros jesuitas, entre los que se encontraban el cartógrafo italiano Martino Martini, en su segundo viaje a China, y el polaco Michał Boym, que regresaba de su misión en favor del último emperador Míng.

¹⁵² Jiànchāng (建昌) es la actual Nánfēng (南丰/南豐), en la provincia de Jiāngxī (江西).

entonces Vice-Provincial de China, e Intorcetta publicó un extracto de la instrucción recibida con el título de *Sapientia Sinica, exponente P. Ignatio a Costa Lusitano, Soc. Ies., à P. Prospero Intorcetta Siculo, eiusd. Soc., orbi proposita* (Kien Cham in urbe Sinarum provinciæ Kiam Si, 1662). El libro contenía el texto chino y la traducción latina de *La gran enseñanza* y de parte de las *Analectas*, junto con comentarios de Costa, una biografía de Confucio y términos clave romanizados. La obra tenía el propósito de convertirse en una introducción al confucianismo para uso de los nuevos misioneros; en el prefacio, Intorcetta decía que estaba destinada no sólo a los misioneros de China, sino a todos los que realizaban su labor en el ámbito cultural confuciano, desde el sudeste asiático hasta Corea.

Por su parte, Philippe Couplet (1622/23-1693) llevó a cabo su formación en Ganzhou, no lejos de donde se hallaba Intorcetta, y después de familiarizarse con los libros confucianos y con los principales textos históricos trabajó en la elaboración de una cronología de la historia de China.

En 1665 la controversia sobre los ritos tuvo como consecuencia una serie de medidas por parte de las autoridades chinas contra los misioneros católicos que se prolongarían hasta 1671, e Intorcetta, Couplet y otros muchos fueron deportados a Cantón.¹⁵³ Allí publicó Intorcetta en 1667 la *Sinarum scientia politica-moralis*, edición también bilingüe de la *Doctrina del justo medio* con una nueva biografía de Confucio.¹⁵⁴ Estando suspendidas sus actividades proselitistas, surgió entre el grupo de jesuitas el proyecto de completar la traducción y presentación del conjunto de los *Cuatro libros* confucianos a partir de lo ya realizado por Intorcetta. Fueron probablemente el austriaco Christian Wolfgang Herdtrich (1625-1684) y François de Rougemont (1624-1676), de Maastricht, quienes se ocuparon principalmente de traducir la parte de las *Analectas* no incluida en la *Sapientia Sinica*.¹⁵⁵

¹⁵³ En la residencia que la Compañía de Jesús tenía en Cantón convivieron durante unos años veintidós jesuitas, junto con un franciscano y cuatro dominicos, entre éstos el español Domingo Fernández de Navarrete, del que hablaremos en el siguiente apartado.

¹⁵⁴ Dos años después se hizo una nueva edición de esta obra en Goa.

¹⁵⁵ Al finalizar la persecución de los misioneros católicos, Herdtrich sería llamado a Pekín para trabajar como matemático y astrónomo en la corte del emperador Kāngxī; fue

En 1669 Prospero Intorcetta marchó a Roma, donde llegó en 1671; había sido nombrado Procurador para promover el apoyo a la Misión de China y llevó consigo las traducciones hechas con la intención de publicarlas en Europa. Pero muy pronto, en marzo de 1673, tuvo que regresar a China,¹⁵⁶ y sería Couplet quien unos años más tarde, durante su estancia en Europa entre 1682 y 1693, pudo cumplir con ese objetivo.

En 1680 Philippe Couplet fue nombrado Procurador, saliendo de Macao en diciembre de 1681 y llegando a Holanda en octubre del año siguiente. En Roma fue recibido en audiencia por Alejandro VII, a quien hizo entrega de más de cuatrocientos libros en chino escritos por los misioneros a lo largo de un siglo de actividad. En 1684, Couplet y un joven chino que lo había acompañado fueron recibidos en Versalles por Luis XIV, que los agasajó con una cena en palacio. El interés suscitado por la presencia en París de los dos visitantes contribuiría a despertar la pasión por todo lo chino que pronto se apoderaría de gran parte de Europa.¹⁵⁷

El resultado final del continuo esfuerzo colectivo de revisión y retraducción de los libros confucianos por parte de varias generaciones de misioneros jesuitas en China fue el *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia Sinensis latine exposita studio & opera Prosperi Intorcetta, Christiani*

también autor de un gran diccionario chino-latín, el *Wénzì kǎo* (文字考). Rougemont, en sus restantes cinco años de vida, realizó una intensa labor de evangelización y compuso varios catecismos en chino y un relato de su exilio en Cantón.

¹⁵⁶ De vuelta en China en 1674 se estableció en Hángzhōu, en la provincia de Zhèjiāng, donde residió hasta su muerte. Desde 1676 hasta 1684 fue Visitador de China y Japón, y desde 1686 a 1689 fue Vice-Provincial de China. Tradujo al chino las Reglas de la Compañía de Jesús y los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola.

¹⁵⁷ El joven converso, natural de Nankín, se llamaba Michael Alphonsius Shen Fu-Tsung (*Shěn Fúzōng* 沈福宗). Después de su estancia en París marchó a Inglaterra; en Oxford informó al bibliotecario de la Bodleian Library sobre el contenido los libros chinos existentes en la biblioteca —y que hasta entonces nadie había podido catalogar—, y en la corte de Jacobo II en Londres despertó la misma admiración que antes en Versalles por sus vistosas ropas de seda y su uso de palillos para comer. El monarca británico estaba tan complacido con Shen Fu-Tsung que encargó a Sir Godfrey Kneller que hiciera su retrato (*The Chinese Convert*, 1687). En 1688 abandonó Inglaterra, ingresando en Lisboa en la Compañía de Jesús. Murió en 1691, cerca de Mozambique, cuando regresaba a China.

Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu . . . Adjecta est Tabula chronologica Sinicae monarchiæ ab hujus exordio ad hæc usque tempora (Parisiis: apud Danielelem Horthemels, 1687), de cuya edición cuidó Couplet.¹⁵⁸ El libro, un infolio de más de cuatrocientas páginas dedicado a Luis XIV, llevaba un discurso preliminar («Proëmialis Declaratio») de 106 páginas firmado por Couplet, aunque al parecer la primera parte del mismo había sido escrita por Intorcetta; en él se ofrecía una interpretación de conjunto de los textos traducidos. Seguía un grabado con una representación idealizada de Confucio —con un fondo, mezcla de templo confuciano y de biblioteca europea, que representaba la Academia Imperial («Gymnasium Imperii») —¹⁵⁹ y una biografía del filósofo en ocho páginas («Philosophorum Sinensium principis Confucii vita»). A continuación, bajo el título general de «Scientiæ Sinicæ», se ofrecía la traducción de los tres primeros de los *Cuatro libros* confucianos: *La gran enseñanza*, la *Doctrina del justo medio* y las *Analectas*, que ocupaban 39, 69 y 180 páginas, respectivamente; la intención original de presentar un texto bilingüe no llegó a realizarse, sin duda por la dificultad de conseguir en Europa la tipografía china. Cerraban la obra las tablas cronológicas y dinásticas que había elaborado Couplet, así como un mapa de China —con la indicación de sus provincias, sus principales ciudades y la localización de los centros misioneros— y cuatro páginas de estadísticas demográficas y geográficas que también eran obra suya.

Aunque el discurso preliminar declaraba que la obra no estaba destinada al entretenimiento y curiosidad de los europeos, sino que su intención era servir de útil instrumento para los misioneros que llevaban el Evangelio a China y otras partes de Asia, era evidente que el propósito de su publicación en París era suscitar el interés y el apoyo en favor de la misión jesuita en

¹⁵⁸ El jesuita flamenco nunca volvería a poner pie en China: murió en mayo de 1693 de un golpe recibido en la cabeza durante una tormenta cuando la nave en la que había embarcado en Lisboa se acercaba a Goa.

¹⁵⁹ La Academia Imperial (*Guó xué* 国学/國學), fundada por el primer emperador de la dinastía Míng, era la institución académica de mayor rango; establecía la política educativa y regulaba el sistema de exámenes para la obtención de los grados literarios.

China. El discurso preliminar era crítico con los neo-confucianos de la dinastía Sòng, a los que acusaba de distorsionar —con una tendencia hacia el ateísmo y el materialismo filosófico— el sentido originario de los escritos tradicionales de la cultura china, los *Cuatro libros (Tetrabiblion)* y los *Cinco libros clásicos (Quinque volumina)* y con las sectas filosófico-religiosas, como el daoísmo, el moísmo o el budismo, que habían corrompido la filosofía moral de los antiguos chinos, representada por el confucianismo.

En cuanto a la traducción, más que una versión atendida a la literalidad era una paráfrasis del original, y con frecuencia cristianizaba ligeramente las ideas confucianas. En conjunto, el *Confucius Sinarum philosophus* desempeñó el papel de una pieza más en la estrategia jesuita de defensa de la política de acomodación, lo que le valió las críticas de quienes se oponían a la misma. Pero, a la vez, fue una de las obras que más influyeron en la configuración de la idea que sobre el pensamiento chino se formaron los estudiosos europeos entre finales del siglo XVII y finales del XVIII.

Domingo Fernández de Navarrete

El castellano Fernández de Navarrete (sus biografías difieren en asignarle como lugar de nacimiento Peñafiel o Castrojeriz) nació hacia 1618. Tras tomar el hábito de Santo Domingo y adquirir una sólida formación en teología tomista, enseñó en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. En 1646 partió a México con otros veintisiete dominicos, y dos años más tarde a Manila, donde enseñó teología en la Universidad de Santo Tomás. En 1657, con varios hermanos de orden, viajó a China, desarrollando labores misioneras en la provincia de Fújiàn (donde se había establecido una misión dominica en 1631 y otra franciscana dos años más tarde). Se hallaba entonces en su punto álgido la controversia de los ritos, que enfrentaba a los dominicos y franciscanos con los jesuitas que seguían la política de adaptación inspirada por Valignano y puesta en práctica por Ruggieri y Ricci medio siglo antes. Fernández de Navarrete fue uno de los más firmes oponentes de esa política. Una vez más, la controversia tuvo como consecuencia el que las autoridades chinas pusieran trabas a la actividad misionera en

1665, y Navarrete (confinado en la residencia de los jesuitas en Cantón junto con otros misioneros, como ya se ha señalado), dedicó su tiempo a la escritura. En 1673 marchó a Roma para declarar en el debate sobre los ritos chinos, tras lo cual regresó a España. En 1677 fue nombrado arzobispo de Santo Domingo, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1686.

La obra que otorga un lugar relevante a Fernández de Navarrete en la historia de la sinología son sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchía de China. Descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados dél. Con narración difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones* (Madrid: Imprenta Real, 1676). Se trata de un extenso libro de más de quinientas páginas a doble columna, formado por siete tratados y ciento once capítulos, en el que el autor se propuso ofrecer a sus contemporáneos occidentales una completa descripción de China, desde su geografía, flora y fauna, hasta su organización judicial y administrativa, pasando por sus creencias, ceremonias y vida cotidiana. Particular interés ofrece el hecho de que dos de los tratados del libro consisten en traducciones de textos filosóficos chinos, acompañados por glosas de Navarrete. El Tratado IV está dedicado al libro que él romaniza *Ming Sin Pao Kien*, «que es lo mesmo que dezir: Espejo precioso del alma, o espejo precioso que alumbra y comunica luzes al corazón y interior del hombre»; se trata, pues, de una nueva traducción del florilegio de aforismos que ya tradujera Cobo en 1590. Probablemente Fernández de Navarrete desconociera el trabajo de su predecesor, citando solamente al jesuita Diego de Morales, que en sus *Tratados* había hecho referencia a ese libro.

El Tratado III de la obra de Fernández de Navarrete lleva por encabezamiento *Escrívense algunas sentencias politicas y morales del filósofo Kung Fu Zu*, y consiste en la traducción y comentario de una selección de sentencias tomadas de las *Analectas*, de la *Gran enseñanza*, del *Mencio* y del *Libro clásico de la historia*. Fernández de Navarrete señala que su traducción de estos textos no es la primera, pero considera poco fiables las versiones latinas realizadas por Intorcetta y otros jesuitas y trata de ofrecer una más exacta. Destaca el interés que el dominico pone en sus glosas en señalar

el acierto o error contenido en cada sentencia desde la perspectiva de la doctrina cristiana, aduciendo continuamente citas bíblicas, de los Padres de la Iglesia y sobre todo de Santo Tomás y sus comentadores. La obra de Fernández de Navarrete fue admirada por Voltaire, e influyó en Quesnay y los fisiócratas.¹⁶⁰

El acceso a China desde Rusia: Nicolae Milescu

Como se ha visto anteriormente, el conocimiento europeo de China en los siglos XVI y XVII se obtiene a través de los misioneros católicos que acceden a ella —bien a través de la entrada regular Macao-Cantón, o de la más ocasional de la provincia de Fujian— teniendo como punto de partida inmediato dos grandes plataformas: la portuguesa de Goa y la española de Manila. A partir del último cuarto del siglo XVII se abrirá otra vía de acceso a China: esta vez por tierra, a través de Siberia. La penetración rusa en este extenso territorio asiático se inició a mediados del siglo XVI, en tiempos de Iván el Terrible, y antes de que transcurriera un siglo el Imperio de los zares extendía sus fronteras hasta la propia China. A diferencia de lo sucedido con los imperios marítimos portugués y español, donde los misioneros católicos estuvieron presentes en las expediciones militares y comerciales casi desde el primer momento, los misioneros de la iglesia ortodoxa rusa no tendrían una presencia significativa en China hasta finales del siglo XVIII.

Será, no un ruso, sino un boyardo moldavo, Nicolae Milescu (1636-1708), quien dé inicio a los conocimientos sobre China a través de la vía siberiana. Por sus cualidades como consumado políglota —hablaba y escribía rumano, griego, ruso, latín y turco— y experimentado diplomático, el zar Alexis I de Rusia solicitó sus servicios en 1671.¹⁶¹ En 1675 fue enviado

¹⁶⁰ Cf. David E. MUNGELLO, *Curious Land*, p. 170. Hay una biografía en inglés de Fernández de Navarrete, basada en el libro VI de sus *Tratados* y en otros textos y documentos: J. S. CUMMINS (ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

¹⁶¹ Conocido en ruso como *Nikolai Gavrilovich Spafarii*, y en rumano como *Nicolae (o Necuali) Milescu Spătarul*, Milescu nació en Vaslui, actualmente en el este de Rumanía. Estudió teología, filosofía e historia en el Colegio del Patriarcado en Estambul, y poste-

como embajador a Pekín al frente de una misión, con fuerte escolta militar, que tenía como objetivo solucionar los conflictos fronterizos que habían surgido entre Rusia y China,¹⁶² establecer relaciones comerciales entre ambos países y cartografiar las nuevas tierras de la región del río Amur recientemente incorporadas al Imperio zarista. La expedición de Miclescu atravesó Siberia, cruzó el Amur y llegó a Pekín a través de Manchuria. Las gestiones diplomáticas ante el emperador Kāngxī no tuvieron éxito, y en 1677 Miclescu emprendió el regreso a Moscú siguiendo la misma ruta.

Aunque fracasada en el aspecto político-comercial, la embajada de Miclescu —cuyos diarios de viaje, redactados en ruso, comprendían varios volúmenes que relataban su itinerario entre Tobolsk y la frontera china y su misión diplomática, y ofrecían una descripción de China y del país de los tártaros— contribuyó a difundir en Rusia el conocimiento de la China de la dinastía Qīng y proporcionó por vez primera una detallada descripción de la Siberia oriental, particularmente de las regiones del lago Baikal y del río Amur y sus tributarios.¹⁶³

riormente matemáticas y ciencias naturales en Italia. A su regreso a Moldavia, fue nombrado en 1660 *Spătaru* («Portaespada» o Canciller) por el *Voivoda* (Príncipe) Gheorghe Ștefan, representando a su país ante el Imperio Otomano y desempeñando misiones diplomáticas en Berlín y Estocolmo. En 1664-1667 acompañó a Gheorghe Ștefan en su exilio en Estocolmo y Szczecin y fue en misión a París. Nombrado traductor en el Ministerio de Asuntos Exteriores ruso, el zar le encomendó en 1674 la dirección de las negociaciones con Valaquia y Moldavia orientadas a sumar a estos principados a la liga anti-otomana. Miclescu fue preceptor del *zarévich*, el futuro Pedro I el Grande, de quien más tarde sería consejero.

¹⁶² El avance de los cosacos rusos hacia el este a través de Siberia los había llevado en las tres décadas anteriores hasta el Pacífico y, por el sur, hasta la frontera natural del río Amur, no sin antes haber tenido que vencer la resistencia de tribus siberianas, principalmente mongolas y manchúes, situadas bajo una suerte de protectorado chino, lo que había dado lugar a tales conflictos.

¹⁶³ Miclescu —autor, por otra parte, de la primera obra filosófica escrita en rumano (*Aritmologia, etica și originalele lor latine*) y de varias obras religiosas en griego y en latín, así como de la primera traducción al rumano del Antiguo Testamento (entre 1661 y 1664, a partir del texto griego de la Septuaginta)—, ha sido convertido en la moderna Rumanía en uno de sus grandes héroes culturales y principal representante del humanismo en aquellas tierras. Sus diarios de viaje y su descripción de China fueron traducidos íntegramente al rumano —ya se había hecho otra traducción parcial en 1888— por Corneliu BĂRBULESCU y

El conflicto fronterizo que había llevado a Miclescu hasta Pekín se resolvió unos años después, en 1685, con el Tratado de Nerchinsk, que fijó la frontera sino-rusa a lo largo de la cordillera Stanovoy y del río Argun.¹⁶⁴ Las relaciones comerciales entre los dos países se regularon mediante el Tratado de Kiakhta de 1727.

Matteo Ripa y el final de las misiones católicas en China

Matteo Ripa nació en Éboli, en el Reino de Nápoles, en 1682. Cuando tenía quince años marchó a estudiar a Nápoles, y allí ingresó en la congregación que había fundado el P. Antonio de Torres. En 1705 recibió la ordenación sacerdotal y fue enviado con otro sacerdote a Roma por Torres para formar el núcleo inicial del colegio que Clemente XI había adscrito a la Congregación para la Propagación de la Fe.¹⁶⁵ Ripa permaneció en él dos años, preparando a los misioneros destinados a Oriente.

Se hallaba entonces en su momento más crítico la controversia de los ritos, con la firme oposición de la Curia al acomodacionismo de los misioneros jesuitas y la fuerte resistencia de éstos a someterse a las directrices de aquella. Clemente XI nombró como Legado *a latere* para la India y China a monseñor Carlo Tommaso Mailard de Tournon, que salió en un barco francés en febrero de 1703, llegando en noviembre a la India, donde, ante la

publicados con posteriores reediciones por la editorial ESPLA de Bucarest (*Jurnal de călătorie în China*, 1956; *Descrierea Chinei*, 1958). Los principales estudios sobre la vida y la obra de Nicolae Miclescu se encuentran en esta lengua; cf. la bibliografía en la correspondiente página de la Wikipedia rumana. Véase una breve semblanza del célebre *Spătaru* en el capítulo VI de la biografía de uno de sus descendientes: Olga METCHNIKOFF, *Life of Elie Metchnikoff* (Boston–New York: Houghton Mifflin, 1921), pp. 23-25.

¹⁶⁴ Dos siglos más tarde, el Tratado de Aigun en 1858 y el de Pekín en 1860 volvieron a delimitar la frontera en beneficio de Rusia, estableciéndola a lo largo de una línea similar a la actual.

¹⁶⁵ La *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* había sido fundada casi un siglo antes, en 1622, por el papa Gregorio XV para la difusión del catolicismo y la regulación de los asuntos eclesiásticos en los países no católicos. En 1967 Pablo VI dio a esta congregación de la Curia su actual denominación de Congregación para la Evangelización de los Pueblos (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*).

denuncia de los misioneros capuchinos de la colonia francesa de Pondichéry (*Puducherry*), emitió un decreto prohibiendo a los misioneros jesuitas la práctica de los ritos malabares.¹⁶⁶ En julio de 1704 Mailard de Tournon salió para Macao vía las Filipinas, llegando a la colonia portuguesa en abril de 1705 y a Pekín en diciembre de ese año, siendo recibido cordialmente por el emperador Kāngxī (康熙), que se mostró dispuesto a establecer relaciones permanentes entre el Papado y la Corte imperial. Pero cuando, en una segunda audiencia, el legado le transmitió la intención papal de poner fin a los ritos chinos de los misioneros jesuitas, el emperador manifestó su disgusto por lo que consideraba un menosprecio de sus tradiciones. Entretanto, el Santo Oficio se había pronunciado en noviembre de 1704 en contra de los ritos chinos, y el legado, al conocer la decisión, emitió un decreto en Nankín en enero de 1707 obligando a los misioneros jesuitas a abolir tales ritos bajo pena de excomunión. Irritado, el emperador expulsó al legado, que fue puesto en Macao bajo arresto domiciliario por las autoridades portuguesas.

En agosto de ese mismo año, Clemente XI nombró cardenal a Mailard de Tournon. Matteo Ripa, junto con otros cuatro sacerdotes, recibió la misión de llevarle a China el capelo cardenalicio. Ripa se embarcó en Londres en abril de 1708, pero no llegó a Macao, tras un accidentado viaje, hasta quince meses después, en enero de 1710. Al llegar, Ripa se encontró con la sorpre-

¹⁶⁶ En su propagación del cristianismo por el interior del sur de la India, los misioneros jesuitas habían seguido una política de acomodación a las tradiciones y cultura local similar a la que sus compañeros de Orden habían seguido en China. El jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656), a semejanza de como había actuado Ricci en China años antes, se había instalado en Madura con el atuendo y título de *brahmin* y pleno dominio de la lengua y la literatura tamil, adquiriendo además un conocimiento del sánscrito y de los *Vedas* que sorprendía a los propios eruditos hindúes. Los llamados «ritos malabares» incluían, además de ciertos elementos autóctonos en la vestimenta y la liturgia, el mantenimiento de la separación de castas entre los conversos. El acomodacionismo de Nobili fue respaldado por el cardenal Roberto Bellarmino y por el General de la Compañía de Jesús en 1614 y 1615, y permitido por Gregorio XV en 1623, pero un siglo después, en el contexto de la larga y agria controversia sobre los ritos chinos, también los ritos malabares serían condenados. Sobre Nobili y los ritos malabares cf. Joseph BRUCKER, «Malabar Rites», *The Catholic Encyclopedia*, vol. IX, pp. 558-562.

sa de hallar bajo arresto al legado pontificio, que fallecería poco después de recibir el capelo.

Matteo Ripa viajó entonces a Pekín, donde sus habilidades como pintor paisajista y como grabador en cobre —técnica que era entonces desconocida en China—¹⁶⁷ le valieron el favor del emperador. Trabajó en la corte desde 1711, adoptando el nombre de *Mǎ Guóxián* (马国贤/馬國賢). Uno de sus trabajos fue la impresión en 1719 del atlas imperial de China, de cuarenta y cuatro mapas, elaborado por un equipo de jesuitas.¹⁶⁸ Pero la obra que habría de revelarse más influyente sería el conjunto de treinta y seis grabados en cobre con vistas del palacio de verano y sus jardines que Kāngxī se había hecho construir en Jehol, en su Manchuria originaria. Los grabados ilustraron el libro con textos y poemas del propio emperador con el que éste quiso obsequiar a miembros de la familia real y de la alta nobleza, y del que se imprimieron setenta ejemplares en 1714.

En 1719 Ripa fundó en Pekín una escuela para la formación de jóvenes chinos que contribuyeran a difundir el cristianismo en el país. Pero el 19 de marzo de 1715 Clemente XI había emitido la Constitución Apostólica *Ex illa die* confirmando el decreto del Santo Oficio contra los ritos chinos de 1704. Ripa fue el elegido por el obispo de Peking en 1717 para proclamar la decisión papal, lo que lo situó también a él en el centro de la controversia, recibiendo los ataques de los jesuitas. Las tensiones entre un sector y otro de los misioneros, y entre las autoridades chinas y la jerarquía católica, fueron

¹⁶⁷ Aunque había sido empleada muchos siglos antes; a finales de la dinastía Song y durante la dinastía Yuan se había impreso papel moneda usando planchas de cobre.

¹⁶⁸ El proyecto se remontaba a 1701, y el equipo inicial lo formaron el belga Antonie Thomas y los franceses Joachim Bouvet, Jean-Baptiste Régis y Dominique Parennin, pero en fases posteriores del trabajo se les fueron uniendo misioneros de diversas nacionalidades. Haciendo uso de la metodología y el instrumental más avanzado del momento, comenzaron en 1706 trazando la topografía de Pekín y su región, con los palacios de verano del emperador y unas 1700 ciudades y pueblos. En la segunda mitad de 1708 trazaron el mapa de la Gran Muralla, cuya longitud estimaron en 21°, y en los dos años siguientes, dividió el equipo en grupos de dos o tres jesuitas cada uno, realizaron los mapas de las distintas provincias e islas, quedando concluido el gran mapa del Imperio el 1 de enero de 1717, tras diez años de intenso trabajo (cf. Joseph BRUCKER, «Jean-Baptiste Régis», en *The Catholic Encyclopedia*, vol. XII, pp. 720-721).

en aumento, y los esfuerzos por superarlas del nuevo legado pontificio, Carlo Ambrogio Mezzabarba, llegado a Pekín en 1719, fueron en vano. Finalmente, un decreto del emperador Kāngxī en enero de 1721 prohibía la predicación del cristianismo. El decreto no se aplicó de inmediato; fue en 1724, dos años después de la muerte de Kāngxī, cuando su hijo y sucesor, el emperador Yōngzhèng (雍正), obligó a todos los misioneros católicos del Imperio a concentrarse en Cantón. Allí embarcó Ripa para Nápoles en enero de ese año, llevando consigo a cuatro jóvenes chinos de su colegio de Pekín y al maestro Gioacchino Wang. El barco hizo escala en Londres, y Ripa fue recibido por el rey Jorge I, a quien regaló una copia de sus grabados del palacio de Jehol. Éstos ejercerían una profunda influencia en la arquitectura paisajística inglesa, que desarrollaría el llamado «jardín anglo-chino».

En Nápoles, Matteo Ripa fundó en 1725 el conocido como *Collegio dei Cinesi*, sancionado por un breve de Clemente XII de 7 de abril de 1732.¹⁶⁹ La principal finalidad del colegio fue la formación religiosa y la ordenación sacerdotal de jóvenes conversos chinos que regresaran a su país como misioneros, aunque también formó como misioneros a sacerdotes y clérigos de distintas congregaciones. En él se formaron igualmente intérpretes expertos en las lenguas de la India y de China al servicio de la Compañía de Ostende, constituida en los Países Bajos con el patrocinio de Carlos VI de Habsburgo y que tenía como objetivo el establecimiento de relaciones comerciales entre los países del Extremo Oriente y el Imperio de los Habsburgo, en cuya órbita política se encontraba el reino de Nápoles. Cuando Ripa murió en 1746, se habían graduado en el colegio un total de ciento seis jóvenes chinos, algunos de los cuales sufrirían martirio en China.¹⁷⁰

¹⁶⁹ El nombre oficial con el se inauguró fue el de *Collegio della Congregazione Missionaria della Sacra Famiglia di Gesù Cristo*. Fue el primer centro europeo de sinología y el núcleo a partir del cual se desarrollaría la actual *Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»*.

¹⁷⁰ La fuente principal para la biografía de Matteo Ripa la constituyen sus memorias, que no serían publicadas hasta casi un siglo después de su muerte: *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di G.C. Scritta dallo stesso fondatore Matteo Ripa e de' viaggi da lui fatti*. 3 vols. (Napoli: Manfredi, 1832).

La sinología en el siglo XVIII

Los últimos años de la vida de Ripa presenciaron el final de la controversia sobre los ritos chinos y el aumento de las represalias contra los misioneros, primero, y luego contra los propios católicos chinos. En 1732, el emperador Yongzheng deportó a Macao a la mayoría de los misioneros que quedaban en China. El 11 de julio de 1742, la Constitución Apostólica *Ex quo singulari* de Benedicto XIV suponía la condena definitiva de los ritos chinos.¹⁷¹ La respuesta de las autoridades chinas fue la expulsión de su territorio en 1746, durante el reinado del emperador Qianlong (*Qiánlóngdì*, 乾隆帝), de todos los religiosos extranjeros y el inicio de una serie de persecuciones contra los católicos chinos, que tuvo su fase más cruenta en 1784-1785.¹⁷² Toda una etapa de la sinología, la protagonizada por los misioneros católicos, llegaba así a su fin, produciéndose un declive en la segunda mitad del siglo XVIII hasta la siguiente fase de su desarrollo —protagonizada en el siglo XIX por académicos y diplomáticos franceses o británicos o por misio-

¹⁷¹ La condena se mantuvo hasta el 8 de diciembre de 1939, cuando la instrucción *Plane compertum est* de la Congregación para la Propagación de la Fe, con la aprobación de Pío XII, estableció el carácter no religioso del culto a Confucio y de la veneración a los antepasados, determinando que era lícito que los católicos de China participaran en actos públicos en honor de Confucio, que en los colegios católicos podían colocarse tablillas con la imagen o el nombre de Confucio y ser saludadas con una inclinación de cabeza, que los católicos podían asistir a actos públicos incluso de apariencia supersticiosa siempre que adoptaran una actitud pasiva, y que las inclinaciones u otras muestras de respeto frente a los fallecidos o frente a las tablillas con sus imágenes o nombres eran lícitas y honorables para los católicos.

¹⁷² A principios del siglo XVIII se estima la existencia en China de unos 200.000 bautizados y unos 130 misioneros (jesuitas, dominicos y franciscanos). La mayoría de las misiones se hallaban situadas en las provincias de Zhejiang, Jiangxi y Fujian, y en la zona de Pekín; cf. Nicolas STANDAERT, *Handbook of Christianity in China*, vol. I, pp. 383 y 534-562. Unos pocos misioneros escaparon a la expulsión, pasando a la clandestinidad. Algunos jesuitas, como el pintor Giuseppe Castiglioni, siguieron en la corte al servicio del emperador e intentaron influir, con escaso éxito, en favor de los perseguidos.

neros protestantes—. Sin embargo, todavía se realizan en la primera mitad del siglo XVIII algunos trabajos estimables.¹⁷³

El jesuita belga François Noël (1651-1729), que había sido misionero en China durante dieciocho años, publicó en Praga en 1711 sus *Sinensis Imperii Libri classici sex*. Incluía, además de una nueva versión latina de los tres libros confucianos ya traducidos por Intorcetta y sus compañeros, la traducción del *Mencio*. A diferencia de lo que sucedía en el *Confucius Sinarum philosophus*, Noël evitaba en su traducción las interpolaciones cristianas, e igualmente se apartaba del rechazo del neoconfucianismo por parte de sus predecesores jesuitas, e insertaba prefacios y comentarios a los diversos capítulos tomados de Zhu Xi y otros comentaristas neoconfucianos.¹⁷⁴ A la traducción de los *Cuatro libros* añadió Noël la del *Libro clásico de la piedad filial*¹⁷⁵ y la de *La pequeña enseñanza*.¹⁷⁶ Aunque la obra de Noël no tuvo la gran difusión del *Confucius Sinarum philosophus*, fue usada por Christian Wolff para su *Oratio de Sinarum philosophia practica* de 1726.

Entre 1708 y 1723, el francés Jean-Baptiste Régis (1663/64-1738) —uno de los principales cartógrafos del atlas imperial de China— y otros dos jesuitas, de Mailla y de Tertre, tradujeron al latín el *Libro clásico de los cambios* (*Yì jīng* 易经 / 易經); de procedencia daoísta, este antiguo texto había sido objeto de una interpretación confuciana y aceptado como uno de los *Cinco libros clásicos*. La traducción iba acompañada de comentarios y de disertaciones en las que abundaban las críticas contra los daoístas, los neoconfucianos y los figuristas jesuitas que entonces trabajaban en China.

¹⁷³ Para una exposición más detallada de estos trabajos, cf. Knud LUNDBÆK, «The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works», en Thomas H. C. LEE (ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: Chinese University Press, 1991), pp. 29-44.

¹⁷⁴ Zhū Xī (朱熹) vivió entre 1130 y 1200 y fue el sistematizador del canon confuciano. Su comentario a los *Cuatro libros*, aunque considerado heterodoxo en su tiempo, se convirtió en el más respetado durante las dinastías Míng y Qīng.

¹⁷⁵ El *Xiào jīng* (孝经 / 孝經), compuesto hacia el 400 a.n.e. y que recoge una supuesta conversación entre Confucio y su discípulo Zēngzǐ (曾子).

¹⁷⁶ *Xiǎo Xué* (小学), colección de textos morales para jóvenes compilada por Zhū Xī.

La obra permaneció en forma manuscrita durante más de un siglo, hasta que la publicó el orientalista alemán Julius Mohl con el título de *Y-King, antiquissimus Sinarum Liber, quem ex latina interpretatione P. Regis aliorumque ex Soc. Jesu P.P. edidit Julius Mohl* (Vol. I, Stuttgartiae et Tubingae: sumptibus J. G. Cottae, 1834; Vol. II, *id.*, 1839).

Esta larga demora en la publicación de la traducción latina del *Yi jīng* hizo que el primero de *Los cinco libros clásicos* cuya traducción apareció impresa en Europa fuera el *Shū jīng* (书经/書經) o *Libro clásico de la historia*, traducido por el jesuita francés Antoine Gaubil (1689-1759).¹⁷⁷ Su traducción fue revisada —confrontándola con el ejemplar del texto chino existente en la Biblioteca Real de París—, por el académico Joseph de Guignes, que la publicó con el título de *Le Chou-King, un des livres sacrés des chinois. Qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale; ouvrage recueilli par Confucius. Traduit & enrichi de notes, par feu le P. Gaubil, missionnaire à la Chine. Revu & corrigé sur le texte chinois, accompagné de nouvelles notes, de planches gravées en taille-douce & additions tirées des historiens originaux, dans lesquelles on donne l'histoire des princes omis dans le Chou-king* (Paris: N. M. Tilliard, 1770). Entre las adiciones se incluía una disertación del P. Joseph de Prémare sobre la religión china y otra del P. Claude Visdelu sobre el *Libro de los cambios*, con una traducción del texto del Hexagrama 15.

El francés Jean-Baptiste du Halde (1674-1743) ingresó en la Compañía de Jesús en 1708. Nunca estuvo en China, pero desde 1711 hasta su muerte fue el encargado de la publicación de las *Lettres édifiantes et curieuses*,

¹⁷⁷ Gaubil fue miembro correspondiente de las academias de ciencias de París, Londres y San Petersburgo y trabajó en Pekín desde 1722 hasta su muerte. Fue uno de los astrónomos, cartógrafos e historiadores más brillantes de la corte imperial, en la que también enseñó latín. Compuso numerosas obras que fue enviando a Europa para su publicación; algunas no se imprimirían hasta el siglo XIX y otras permanecen manuscritas. Entre las aparecidas en el siglo XVIII, además de su traducción del *Shū jīng* figuran un *Traité de l'astronomie Chinoise*, publicado por Étienne Souciet en las *Observations mathématiques* (Paris, 1729-1732), y una *Historie de Gentchiscan* (Paris, 1739).

écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus,¹⁷⁸ redactando los prefacios de los volúmenes IX a XXVI. Basándose en la información contenida en esas cartas (Du Halde destacó particularmente las de veintisiete misioneros, cuyos nombres recoge en el Prefacio), así como en otros textos inéditos, compuso una *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en tailedouce* (4 vols., Paris: L. G. Le Mercier, 1735) que ofrecía una exposición enciclopédica de la historia, la cultura, la economía y la sociedad chinas. La obra no iba destinada, como las aparecidas en latín hasta entonces, a un público con formación académica, sino al tipo de lectores que llenaban los salones literarios de la época. El volumen II contenía una exposición del confucianismo con resúmenes de los nueve libros canónicos, haciendo uso para los *Cuatro libros* de las traducciones de Noël, que vertía en un francés de estilo literario muy accesible a un público amplio, contribuyendo así de manera notable a difundir el conocimiento del confucianismo entre los europeos.

¹⁷⁸ Las *Lettres édifiantes et curieuses* constituyen una serie de 34 volúmenes publicados a un ritmo regular entre 1703 y 1776, con cartas y relaciones procedentes de Levante, la India, China, América y otros lugares del mundo. En cumplimiento de las *Constituciones* de Ignacio de Loyola, los misioneros con un puesto de autoridad debían escribir periódicamente al General de la Compañía, y las misiones debían enviar asimismo relaciones anuales de sus actividades; ya en los siglos XVI y XVII se habían ido haciendo publicaciones parciales de esas cartas, siendo las primeras en imprimirse algunas de Francisco Javier. El fundador de las *Lettres édifiantes et curieuses* y editor de los primeros ocho volúmenes de fue el P. Charles Le Gobien, Procurador en París de las misiones jesuitas, que ya en 1702 había publicado unas *Lettres de quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, écrites de la Chine et des Indes Orientales*. Muchos de los volúmenes de las *Lettres édifiantes et curieuses* fueron traducidos al español, italiano y alemán, y una selección más reducida se publicó también en inglés. La obra fue posteriormente objeto de reediciones hasta mediados del siglo XIX, aunque disponiendo las cartas por su lugar de origen.

***La sinología rusa, francesa y británica
en los siglos XIX y XX***

Nikita (Iakinf) Bichurin

El primer sinólogo ruso destacable fue Nikita Yakovlevich Bichurin, conocido también por su nombre monástico de Iakinf Bichurin. Nació en 1777 en la aldea chuvasia de Bichurino, de la que tomó su apellido. Se formó en el seminario de Kazán, a orillas del Volga. Recibió la tonsura en 1800 y fue nombrado rector del seminario de Irkutsk —ciudad próxima al lago Baikal— y archimandrita del monasterio de la Ascensión. Pero a causa de su género de vida, poco acorde con el celibato monacal, fue trasladado al seminario de Tobolsk, capital de la Siberia occidental, como profesor de retórica, y se le impuso la prohibición de predicar. Su indiscutible brillantez intelectual, sin embargo, hizo que el zar Alejandro I lo nombrara en 1805 superior de la misión ortodoxa rusa en Pekín. Bucharin llegó en 1807 a la capital china, donde permaneció los siguientes catorce años.

El Tratado de Kiakhta de 1727, que regulaba las relaciones comerciales sino-rusas, garantizaba también la asistencia religiosa a los comerciantes rusos residentes en Pekín. Ello daría lugar al progresivo desarrollo en la capital china de la misión ortodoxa, que ya había sido establecida informalmente en 1715. A principios del siglo XIX, además de la iglesia y de la residencia de los religiosos, el complejo de la misión incluía una escuela de estudios chinos y manchúes y una escuela manchú de estudios rusos.¹⁷⁹ Falto de todo celo misionero, Bichurin se dedicó al estudio de la lengua y la historia chinas. Aprendió varios dialectos chinos y compuso el primer diccionario sino-ruso, adquiriendo posteriormente el conocimiento de otras lenguas asiáticas. Pero los escándalos a los que dio lugar su vida irregular

¹⁷⁹ Sobre la historia de la misión rusa en Pekín, véase Eric WIDMER, *The Russian Ecclesiastical Mission in Peking During the 18th Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976, y Dina V. DOUBROVSKAIA, «The Russian Orthodox Church in China», en Stephen Uhalley y Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk, N.Y.: Sharpe, 2000), pp. 163-178.

hizo que sus superiores lo hicieran regresar a Rusia. Bichurin llevó consigo la gran cantidad de libros que había ido adquiriendo en Pekín; fue necesaria una caravana de quince camellos para transportarlos. A su regreso fue destituido de su rango de archimandrita y, rebajado a la condición de simple monje, estuvo recluido durante cuatro años en el monasterio de Valaam, en el Gran Ducado ruso de Finlandia.

Finalizado su confinamiento, en 1826 marchó a San Petersburgo, residiendo en el monasterio Aleksander Nevski. En los años siguientes publicó varios libros —y dejó manuscritos algunos más, que serían impresos después de su muerte— sobre la historia, la geografía y la religión de China, Mongolia, Turquestán y Tíbet, que incluían traducciones de numerosos documentos históricos; algunas de sus obras fueron traducidas a varias lenguas europeas. Bichurin fue miembro correspondiente de la Academia Rusa de las Ciencias y de la Sociedad Asiática de París, y en 1835 fue a Kiakhta a organizar la primera escuela de chino en territorio ruso, inaugurada en 1837. Murió en San Petersburgo en 1853.¹⁸⁰

Abel-Rémusat

Abel Jean-Pierre Rémusat —más conocido como Abel-Rémusat— nació en París en 1788. Siendo estudiante en la *École de Médecine*, en una ocasión en que visitó el gabinete de curiosidades del *Abbé* de Tersan, la contemplación de un herbario chino que formaba parte de la colección de manuscritos orientales despertó su curiosidad y el deseo de llegar a leer aquellos extraños caracteres que acompañaban a la representación de las plantas. Con gran esfuerzo personal y de forma autodidacta, Abel-Rémusat consiguió una

¹⁸⁰ Sobre Bichurin, cf. Martha AVERY, *The Tea Road: China and Russia Meet Across the Steppe* (Beijing: China Intercontinental Press, 2003), pp. 143-145, y Dina V. DOUBROVSKAIA, *op. cit.*, pp. 170-171. Uno de los más destacados discípulos de Bichurin fue Piotr Ivánovich Kafárov (1817-1878), que dirigió la misión ortodoxa en Pekín durante más de tres décadas. Entre los textos que descubrió y publicó se encuentra la célebre *Historia secreta de los mongoles*. Fue el autor del sistema de cirilización de la lengua china usado en Rusia desde entonces, conocido como *sistema Palladius* por el nombre monástico de Kafárov.

notable competencia en la lengua china, a la vez que concluía sus estudios de Medicina. A los veintitrés años de edad, y tras cinco de estudio del chino, publicó su primer trabajo sinológico, el *Essai sur la langue et la littérature chinoises* (Paris: Treuttel et Wurtz, 1811), seguido ese mismo año por un *Étude des langues étrangères chez les Chinois*. Tres años más tarde, el 29 de noviembre de 1814 (que Herbert Franke, el conocido historiador alemán de China, llamó «la fecha de nacimiento de la Sinología»), se crea para él en el Collège de France la cátedra de lengua y literaturas chinas y tártaras manchúes.¹⁸¹ Fue uno de los fundadores, en 1822, de la *Société asiatique*, de la que fue secretario hasta su muerte. En 1824 se le nombró conservador de los manuscritos orientales de la Biblioteca Real. También impartió cursos en la Escuela de Lenguas Orientales. Murió a los cuarenta y cuatro años durante la gran epidemia de cólera que diezmó París en 1832.

Entre sus trabajos de lingüística destacan los *Éléments de la grammaire chinoise*, una gramática de la lengua china, literaria y vulgar, que fue utilizada como libro de texto durante gran parte del siglo XIX.¹⁸² Con Wilhelm von Humboldt mantuvo un debate respecto a las características gramaticales y a la tipología lingüística de la lengua china frente a las lenguas indoeuropeas.¹⁸³ Tradujo algunos escritos de viajeros chinos;¹⁸⁴ pero su obra más

¹⁸¹ La cátedra conservó esta denominación hasta 1918. La lengua manchú —de más fácil aprendizaje para un europeo que una lengua monosilábica y tonal como el chino— había sido utilizada habitualmente por los jesuitas franceses del siglo XVIII para introducirse en el estudio de la cultura china; cf. Paul DEMIÉVILLE, *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*, (Leiden: Brill, 1973), p. 455. El trabajo de Demiéville «Aperçu historique des études sinologiques en France», que ocupa las páginas 433-487 de este libro, nos ha sido de gran utilidad para varios de los apartados que dedicamos a los sinólogos franceses.

¹⁸² *Eléments de la grammaire chinoise, ou Principes généraux du Kou-Wen ou style antique, et du Kouan-Hoa, c'est à dire, de la langue commune généralement usitée dans l'Empire chinois*. Paris, Imprimerie royale, 1822. Treinta y cinco años después se publicó una segunda edición al cuidado de Lucien Léon de Rosny, secretario de la *Société asiatique* (Paris-London: Maisonneuve-Trübner, 1857). Léon de Rosny fue el primer profesor de japonés en Francia (ocupando la cátedra creada en 1868 en la *École Impériale des langues orientales*) y el descubridor en la *Bibliothèque Nationale* del célebre *Códice maya de París*.

¹⁸³ El debate se prolongó entre 1821 y 1831. Los escritos al respecto de ambos lingüistas, y las cartas que se cruzaron entre ellos, han sido objeto de una reedición moderna: Jean

popular fue la traducción del *Iu-kiao-li, ou Les deux cousines, roman chinois*,¹⁸⁵ una de las primeras novelas chinas conocidas en Europa. Aunque se trata de una obra menor de la literatura, la traducción de Abel-Rémusat conoció un gran éxito, y a partir de ella se hicieron al año siguiente traducciones al inglés y al alemán, de modo que esta novela china fue leída, entre otros, por Goethe, Stendhal, Thomas Carlyle, Víctor Hugo, Ralph Waldo Emerson, Edgar Allan Poe y Henry David Thoreau.

Abel-Rémusat, que también estudió tibetano y mongol, escribió numerosas memorias, ensayos y cartas sobre diversos aspectos de las culturas de Asia.¹⁸⁶ Su interés por la cultura japonesa lo llevó a ocuparse de anotar y publicar póstumamente uno de los trabajos japonológicos¹⁸⁷ del holandés

ROUSSEAU, Denis THOUARD (eds.), *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise. Un débat philosophico-grammatical entre Wilhelm von Humboldt et Jean-Pierre Abel-Rémusat* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1999).

¹⁸⁴ *Description du royaume de Cambodge par un voyageur chinois qui a visité cette contrée à la fin du XIII^e siècle, précédée d'une notice chronologique sur ce même pays, extraite des annales de la Chine* (Paris, Imprimerie de J. Smith, 1819); *Foé Koué Ki, ou Relations des royaumes bouddhiques: voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IV^e siècle, par Chy Fa Hian, traduit du chinois et commenté par Abel Rémusat. Ouvrage posthume. Revu, complété et augmenté d'éclaircissements nouveaux par MM. Klaproth et Landresse* (Paris: Imprimerie royale, 1836).

¹⁸⁵ 4 tomos en 2 vols. Paris: Moutardier, 1826. El título en transcripción actual es *Yù jiāo lí* (玉嬌梨 / 玉娇梨).

¹⁸⁶ La mayor parte de ellos fueron reunidos en una serie de volúmenes, el último de ellos póstumo: *Mélanges asiatiques, ou Choix de morceaux de critique et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, à l'histoire, et à la géographie des nations orientales*, 2 vols. (Paris: Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1825); *Nouveaux Mélanges asiatiques, ou Recueil de morceaux, &c.*, 2 vols. (Paris: Schubart et Heideloff—Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1829); *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843).

¹⁸⁷ *Mémoires et Anecdotes sur la dynastie régnante des Djogouns, souverains du Japon; Ouvrage orné de planches gravées et coloriée, tiré des originaux japonais par M. Isaac Titsingh; publié avec des notes et éclaircissements par M. Abel Rémusat*, Paris, Nepveu, 1820. Otro trabajo de Titsingh publicado póstumamente fue *Nipon o daï itsi ran, ou Annales des empereurs du Japon, traduites par M. Isaac Titsingh avec l'aide de plusieurs interprètes attachés au comptoir hollandais de Nangasaki. Ouvrage revu, complété et corrigé sur l'original japonais-chinois, accompagné de notes, et précédé d'un aperçu d'histoire mythologique du Japon, par M. J. Klaproth* (Paris—London: Imprimerie royale—

Isaac Titsingh.¹⁸⁸ A sus estudios sobre el daoísmo ya nos hemos referido anteriormente.

Stanislas Julien

Stanislas Aignan Julien nació en Orleans en 1797. Estudió lenguas clásicas en el *Collège de France*, donde en 1821 fue nombrado profesor ayudante de griego, pero pronto amplió su estudio con el de otras lenguas, como el hebreo, el persa y el sánscrito. Siguió los cursos de Abel-Rémusat de lengua china, en la que hizo extraordinarios progresos,¹⁸⁹ y a la muerte de Abel-Rémusat en 1832 le sucedió en la cátedra. Al año siguiente fue elegido

The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1834). Esta última obra es una traducción de *Nihon Ōdai Ichiran* (日本王代一覽), crónica en siete volúmenes de los reinados japoneses compilada por Hayashi Gahō que había sido publicada en Kyoto en 1657.

¹⁸⁸ Este cirujano holandés, nacido en Amsterdam en 1745 y muerto en París en 1812, fue el *Opperhoofd* o representante comercial de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (la *Vereenigde Oostindische Compagnie*) entre 1779 y 1784 en el único enclave abierto entonces al comercio extranjero en Japón, el que la Compañía tenía en la bahía de Nagasaki. Durante esos años los contactos de Titsingh con la sociedad japonesa fueron intensos, frecuentando a los altos funcionarios y eruditos, y viajando en dos ocasiones a Edo para ser recibido en audiencia por el *shōgun* Tokugawa Ieharu. En los años 1785-1792 representó a la Compañía en el puesto comercial que ésta tenía en Chinsura, cerca de Bengala, y en 1792-1793 fue su tesorero y posteriormente su comisionado marítimo en Batavia (la actual Jakarta). Presidió en 1794-1795 la embajada enviada por el gobierno holandés a China con motivo de la celebración de los sesenta años de reinado del emperador Qianlong. El largo viaje desde Cantón a Pekín le permitió recorrer algunas regiones de China hasta entonces inaccesibles a los europeos. La Academia Bátava de Artes y Ciencias (*Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*), primera sociedad erudita europea fundada en Oriente, publicó en los primeros volúmenes de sus Memorias (*Verhandelingen*) siete artículos de Titsingh. Éste fue el primero en dar a conocer a los occidentales muchos aspectos de la vida cotidiana y la cultura japonesas, desde la elaboración del *sake* y la salsa de soja, hasta su peculiar matemática, llamada *Wasan* (和算), que incluía problemas geométricos representados en tablillas de madera pintadas en color (conocidas como *San Gaku*, 算額) que se colgaban en los templos como ofrendas o bien como acertijos planteados a los visitantes.

¹⁸⁹ El método con el que Julien consiguió alcanzar una competencia en la lengua china significativamente superior a la de su maestro fue la sistemática y paciente reunión de cuantas locuciones iba encontrando en los textos; a lo largo de su vida acumuló 250.000 fichas de expresiones idiomáticas.

miembro de la *Académie des Inscriptions*, y en 1839 fue nombrado conservador de los libros chinos de la *Bibliothèque Royale*. Impartió también clases en la Escuela de Lenguas Orientales. Murió en 1873, tras haber hecho avanzar considerablemente la sinología francesa.

El primer trabajo sinológico de Julien fue la traducción al latín, en dos volúmenes, de la obra de Mencio —que realizó con ayuda de la versión manchú—, con abundantísimas notas y varios índices y apéndices, incluido uno sobre la fraseología menciana.¹⁹⁰

Entre las obras que dedicó al estudio de la lengua china destacan sus *Exercices pratiques d'analyse, de syntaxe, et de lexigraphie chinoise* (Paris, Duprat, 1842) y, sobre todo, los dos volúmenes de su *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise, fondée sur la position des mots, suivie de deux traités sur les particules et les principaux termes de grammaire, d'une table des idiotismes, de fables, de légendes et d'apologues, traduits mot à mot par M. Stanislas Julien* (Paris, Maisonneuve, 1869; el segundo tomo, con el título de *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise, confirmée par l'analyse d'un texte ancien, suivie d'un petit dictionnaire du Roman des Deux Cousines et de dialogues dramatiques*, se publicó el siguiente año); esta obra, junto con la gramática de Abel-Rémusat, fue uno de los libros de texto franceses para el aprendizaje del chino durante el siglo XIX.¹⁹¹

De sus traducciones de textos daoístas ya hemos hablado en la sección anterior. Además de por el confucianismo y el daoísmo, se interesó también por el budismo chino, particularmente por la figura de Xuán Zàng (玄奘), el monje que a comienzos del período Tang peregrinó a la India en busca de

¹⁹⁰ *Meng Tseu vel Mencium, inter Sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, edidit, Latina interpretatione, ad interpretationem Tartarica utramque recensita, instruxit, et perpetuo commentario, e Sinicis deprompto, illustravit Stanislaus Julien* (Lutetiæ Parisiorum: Societatis Asiaticæ et Comitatus de Lasteyrie impensa, Pars Prior MDCCCXXIV, Pars Posterior MDCCCXXVI).

¹⁹¹ Otro trabajo filológico de Julien fue su edición del *Thsien-tseu-wen. Le Livre des mille mots, le plus ancien livre élémentaire des chinois publié avec une double traduction et des notes* (Paris: Duprat, 1864).

las escrituras budistas; Julien dedicó tres volúmenes a la vida, viajes y escritos de este monje.¹⁹²

Stanislas Julien tradujo obras literarias chinas de diversos géneros: narraciones breves,¹⁹³ novelas¹⁹⁴ y obras teatrales,¹⁹⁵ que consideraba más adaptables al gusto europeo que la filosofía o la poesía chinas.

Publicó también varios libros sobre diversos aspectos de la industria y la economía chinas, entre ellos, por encargo del Ministerio de Agricultura

¹⁹² *La Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-Li et Yen-Thsang; suivis de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang* (Paris: Imprimerie impériale, 1853), y los dos tomos de *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang* (Paris: Imprimerie impériale, 1857-1858).

¹⁹³ *Nouvelles chinoises: La Mort de Tong-Tcho; Le Portrait de famille ou la peinture mystérieuse; Les Deux frères de sexe différent* (Paris: Hachette, 1860). También añadió algunos poemas y relatos cortos chinos a su traducción de cuentos sánscritos: *Les Avadânas, contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour, suivis de poesies et de nouvelles chinoises*, 2 vols. Paris: Duprat, 1859 (la obra, de gran éxito, fue objeto de una nueva edición conjunta al año siguiente por Hachette y Duprat, aunque eliminando del título *Les Avadânas*). Además de traducir estos textos del sánscrito, Julien escribió algunos trabajos teóricos sobre esta lengua y sobre la presencia de nombres sánscritos en textos chinos, aunque algunas de sus tesis dieron lugar a controversias con otros especialistas. Su *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois, à l'aide de règles, d'exercices et d'un repertoire de onze cents caractères chinois idéographiques, employés alphabétiquement* (Paris: Imprimerie impériale, 1861) fue particularmente controvertido, ya que Julien pasaba por alto el hecho de que, habiéndose traducido los textos sánscritos en distintas regiones de China, los caracteres chinos utilizados para transcribir los nombres propios variaban en razón de las diferencias dialectales de la lengua hablada.

¹⁹⁴ *Blanche et Bleue, ou Les deux couleuvres-fées, roman chinois*, Paris, Gosselin, 1834; *P'ing-chan-ling-yen. Les Deux Jeunes Filles lettrées, roman chinois*, 2 vols. (Paris: Didier, 1860); *Yu kiao li. Les deux cousines*, 2 vols. (Paris: Didier, 1864).

¹⁹⁵ *Hoeï-lan-ki, ou L'histoire du cercle de craie, drame en prose et en vers* (London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1832); *Tchao-chi-kou-eul, ou L'Orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, de nouvelles et de poesies chinoises* (Paris: Moutardier, 1834); *Si-siang-ki ou L'histoire du pavillon d'Occident, comédie en seize actes, traduite du chinois par Stanislas Julien, avec des notes explicatives et le texte en regard des vers* (Genève: H. Georg-Th. Mueller, 1872).

francés, un estudio sobre el cultivo de la morera y la cría de gusanos de seda, que fue pronto traducido a las principales lenguas europeas¹⁹⁶

James Legge

La primera gran figura de la sinología en lengua inglesa fue James Legge, nacido en la localidad escocesa de Huntly (Aberdeenshire) en 1815, en una familia perteneciente a la Iglesia Independiente. Estudió en el King's College de Aberdeen, donde destacó por su dominio del latín, y después de un breve período de enseñanza en una escuela de Blackburn, ingresó como estudiante de teología en el Highbury Theological College de Londres. En 1839 marchó con su esposa como misionero a Malaca —una posesión británica cedida por los holandeses en 1824— para dirigir el colegio anglo-chino que la London Missionary Society había fundado allí en 1818.¹⁹⁷ Uno

¹⁹⁶ *Résumé des principaux traités chinois sur la culture des mûriers, et l'éducation des vers à soie*, Paris, Imprimerie royale, 1837. Sus otros trabajos de este tipo fueron la *Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise, ouvrage traduit du chinois par M. Stanislas Julien, accompagné de notes et d'additions par M. Alphonse Salvétat et augmenté d'un Mémoire sur la porcelaine du Japon traduit du japonais par M. le Docteur Hoffmann* (Paris: Mallet-Bachelier, 1856), y las *Industries anciennes et modernes de l'empire chinois d'après des notices traduites du chinois par M. Stanislas Julien et accompagnées des notices industrielles et scientifiques par M. Paul Champion* (Paris: Eugène Lacroix, 1869).

¹⁹⁷ El *Anglo-Chinese College*, llamado posteriormente *Ying Wa College* (Yīnghuá shū-yuàn 英華書院), había sido fundado a instancias de Robert Morrison, escocés como Legge, y miembro de la London Missionary Society, asociación misionera formada por anglicanos, congregacionistas y miembros de otras denominaciones protestantes británicas; la carta fundacional del colegio declaraba como objetivos «el cultivo recíproco de las literaturas china y europea y la difusión del cristianismo». Morrison (1782-1834), un congregacionista, fue el primer misionero protestante en China. Se había iniciado en el estudio de la lengua china en Londres con un residente cantonés, y en 1807 llegó a Macao, donde por su condición de misionero protestante encontró la hostilidad de las autoridades de la colonia portuguesa. Durante un año y medio vivió alternativamente, en medio de grandes privaciones, en Macao y Cantón, ciudad ésta donde, desde 1760, se había establecido el barrio comercial extranjero de las «Trece Factorías». El dominio del mandarín y del cantonés que llegó a adquirir le permitió obtener el puesto de traductor en Cantón de la Compañía de las Indias Orientales, que mantendría hasta poco antes de su muerte. Este empleo le dio estabilidad económica y una cobertura frente a las autoridades chinas locales, pudiendo llevar a

de los principales empeños de Legge en el colegio fue instruir a algunos chinos conversos en las lenguas bíblicas —hebreo y griego— y en la cultura europea, instruyéndolos sobre el modo de redactar textos evangelizadores en chino en un estilo que, sin caer en las dificultades de la lengua clásica, pudiera ser comprensible para el pueblo, pero que a la vez expresara con precisión las doctrinas del cristianismo.

Al finalizar la Primera Guerra del Opio, las concesiones arrancadas al Imperio Qing por la Corona Británica en el Tratado de Nankín (1842) incluyeron la cesión a perpetuidad de la isla de Hong Kong, y el colegio que dirigía Legge (junto con la imprenta y la fundición de caracteres chinos del colegio) se trasladó allí al año siguiente.¹⁹⁸ Además de sus actividades misioneras y eruditas, Legge desempeñó desde 1849 el puesto de pastor de la congregación inglesa de la Union Chapel. En 1862 el gobierno colonial de Hong Kong fundó la primera escuela secundaria pública,¹⁹⁹ para cuyo

cabo simultáneamente su semiclandestina labor misionera. A excepción de breves viajes a Malaca, Singapur e Inglaterra, Morrison permaneció los restantes años de su vida en Cantón. Además de componer una gramática y un diccionario de la lengua china, fue el autor de la primera traducción completa de la Biblia al chino.

¹⁹⁸ En su contacto directo con China, Legge quedó impresionado por la cultura de aquel pueblo milenario. Cuando en 1858 visitó el gran edificio de exámenes de Cantón, la visión de las 7242 estancias dispuestas para el alojamiento de los candidatos a los distintos grados literarios no pudo por menos que provocar en él el comentario de que «in no country is the admiration of scholastic excellence so developed as in China, no kingdom in the world where learning is so highly revered», concluyendo que, si a lo largo de cuatro mil años otras naciones, como los asirios, los persas, los griegos, los romanos, así como otros imperios modernos, se habían precipitado a la decadencia tras su ascensión y esplendor, mientras que el Imperio chino seguía allí con sus cuatrocientos millones de habitantes, «it is clear that there must be among the people certain moral and social principles of the greatest virtue and power». Citado por Helen Edith LEGGE, *James Legge, Missionary and Scholar* (London: The Religious Tract Society, 1905), p. 28; hay edición en línea de esta obra en la biblioteca virtual de la Universidad de Hong Kong: <<http://ebook.lib.hku.hk/CTWE/B36598859/>>. De este mismo libro (p. 221) recogemos el dato de que de los aproximadamente 35.000 candidatos al segundo grado literario que en 1882 se presentaron a los exámenes trienales de Nanking, sólo 120 lo obtuvieron.

¹⁹⁹ Llamada inicialmente *The Government Central School* (中央書院), en 1862 pasó a llamarse *Victoria College* (維多利亞書院). Desde 1894 lleva el nombre actual de *Queen's College* (皇仁書院).

impulso se pidió la colaboración de Legge.²⁰⁰

En 1845, y de nuevo en 1867, James Legge volvió a Gran Bretaña, donde permaneció por espacio de tres años en cada ocasión; en su primer viaje llevó consigo a tres jóvenes estudiantes chinos. Su retorno definitivo se produjo en 1873, pero antes de partir para Inglaterra viajó por el norte de China, visitando el Altar del Cielo (*Tiāntán* 天坛/天壇) en Pekín, la Gran Muralla, las tumbas de los emperadores de la dinastía Míng, la montaña de *Tài Shān* (泰山) —una de las cinco grandes montañas sagradas del daoísmo—, la tumba de Confucio en Qufu y la ciudad natal de Mencio, Zou Guo.

En 1875 fue nombrado *Fellow* del Corpus Christi College de Oxford, y al año siguiente ocupó la recién creada cátedra de lengua y literatura china de aquella universidad. Aunque no fueron muchos los estudiantes que logró atraer, Legge trabajó en Oxford hasta su muerte en 1897, completando la ambiciosa labor traductora que había iniciado en Hong Kong.

Legge había llegado pronto al convencimiento de que «no podría considerarse capacitado para los deberes de su cargo hasta que hubiese alcanzado el dominio de los libros clásicos de los chinos y hubiera investigado por sí mismo todo el campo del pensamiento que los sabios de China habían recorrido».²⁰¹ Fue así como emprendió la titánica tarea de preparar una edición bilingüe en chino e inglés, con abundantes introducciones, notas e índices, de los nueve libros canónicos de los letrados chinos. Tras años de intensa labor, en la que contó con la inestimable colaboración de un erudito chino, Wang Tao,²⁰² publicó cinco volúmenes —los tres últimos divididos cada

²⁰⁰ El éxito del nuevo centro educativo implicaría el cierre unos años después del *Ying Wa College*, aunque éste sería refundado poco antes de la Primera Guerra Mundial, manteniendo su existencia hasta el presente.

²⁰¹ «He should not be able to consider himself qualified for the duties of his position until he had mastered the Classical Books of the Chinese, and had investigated for himself the whole field of thought through which the Sages of China had ranged». Citado por H. E. LEGGE, *op. cit.*, p. 29.

²⁰² Wang Tao (*Wángtāo* 王韜) (1828-1897) había trabajado en Shanghai durante trece años para la London Missionary Society, colaborando con Walter Henry Medhurst en su traducción del Nuevo Testamento al chino, y había traducido además a esta lengua varios libros ingleses de temática científica e histórica. Sus posiciones políticas reformistas le

uno en dos partes— de *Chinese Classics*. La impresión de la obra se hizo en medio de grandes dificultades, y los ocho tomos fueron apareciendo a lo largo de once años.²⁰³

Poco antes de su llegada a Oxford en 1875, Max Müller, que estaba proyectando por entonces la monumental serie de los *Sacred Books of the East*, solicitó su participación en tan ambicioso plan editorial.²⁰⁴ En los años

obligaron en 1862 a buscar refugio en Hong Kong, donde entró a colaborar con Legge. Éste lo invitó a que lo visitara durante su estancia en Escocia de 1867-1870, y Wang Tao viajó desde Hong Kong a Marsella a través del Canal de Suez, atravesando Francia e Inglaterra en tren hasta encontrarse con Legge en Escocia. En París visitó a Stanislas Julien (con quien Legge mantenía un estrecho contacto epistolar), y en Oxford fue invitado a dar la primera conferencia en chino que se impartió en aquella universidad. Después de su vuelta a Hong Kong, y una vez acabada la publicación de las traducciones de Legge en las que había colaborado, Wang Tao fundó en 1874 el primer periódico diario en chino de la historia, el *Xún Huán Rìbào* (循環日報), del que fue director durante diez años y desde el que defendió sus ideas de reforma de la política y del sistema educativo chinos, proclamando la necesidad de introducir un sistema parlamentario y de incluir en la enseñanza la ciencia y la tecnología occidentales (el periódico seguiría publicándose hasta 1947). El prestigio que alcanzó como mediador cultural entre Oriente y Occidente hizo que fuera invitado en 1879 a una estancia de cuatro meses en Japón por los letrados de aquel país, y que en 1884, a instancias del propio gobierno chino, regresara a Shanghai tras veintidós años de ausencia. Allí residió hasta su muerte, fundando una editorial, dirigiendo el colegio Gezhi (en el que promovió una educación de estilo occidental) y publicando numerosos artículos y libros, entre ellos uno dedicado a sus viajes por Europa, los *Mànyóu Sui Lùtújì* (漫游随录图记), «Apuntes y escenas de un viaje despreocupado».

²⁰³ *The Chinese Classics. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, 5 vols. en 8 tomos (Hong Kong-London: At the Author's-Trübner, 1861-1872). La impresión, en Hong Kong, le fue costada a Legge por un comerciante británico. El papel y la tinta tuvieron que importarse de Inglaterra, y uno de los barcos en que se enviaban se hundió con su cargamento a la vista del puerto de Hong Kong; la encuadernación no pudo ser homogénea, por no haber en la isla suficiente cantidad del mismo tipo de material. También sufrió daños uno de los envíos a Inglaterra de ejemplares para su distribución en Europa.

²⁰⁴ Friedrich Max Müller (1823-1900), nacido en Dessau, fue uno de los fundadores de la indología y del estudio comparativo de las religiones. Estudió filosofía en la Universidad de Friburgo, interesándose muy pronto, además de por las lenguas clásicas, por el árabe, persa y sánscrito. En 1844 fue a Berlín a estudiar con Schelling, que lo instó a relacionar sus estudios filológicos con el estudio de las religiones. Con Franz Bopp, el creador de la filología indoeuropea, profundizó en el conocimiento del sánscrito. Tras una estancia en París, en

siguientes Legge contribuyó a la serie con un total de seis volúmenes; los cuatro primeros²⁰⁵ completaban la traducción de los libros clásicos confucianos iniciada veinticinco años antes en Hong Kong, mientras que los dos últimos contenían los textos fundamentales del daoísmo.²⁰⁶

James Legge publicó también dos libros de divulgación de la vida y obras de Confucio y de Mencio basados en las traducciones y prolegómenos de sus *Chinese Classics*, pero sin el texto chino ni parte de los complementos incluidos en aquella edición. En 1880 pronunció en el Presbyterian College de Londres cuatro conferencias sobre el confucianismo y el daoísmo que fueron recogidas en el libro *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London, Hodder & Stoughton, 1880).

Thomas Wade y Herbert Giles

Los nombres de Wade y de Giles van indisolublemente unidos en la historia de la sinología por designar el sistema de romanización, creado por el primero y revisado por el segundo, que ha prevalecido en el mundo anglosajón durante la mayor parte del último siglo, habiendo sido también el más usado en ese tiempo por los sinólogos de países no anglohablantes. También los une el hecho de que fuera su trabajo como diplomáticos lo que acabaría

1846 viajó a Inglaterra para estudiar la colección de manuscritos de la East India Company, y su carrera académica quedó definitivamente fijada a aquel país. En la Universidad de Oxford fue profesor de filología comparada primero, y de teología comparada más tarde. La serie que dirigió de los *Sacred Books of the East*, publicados por Oxford University Press, llegó a los 44 volúmenes en el año de su muerte, y se cerró con el volumen 50, de índices, en 1910. Además de dirigirla, Max Müller contribuyó a ella con la traducción de los *Upanishads*, los *Himnos védicos* y algunos otros textos hinduistas.

²⁰⁵ *The Shoo King. The Religious Portions of the She King. The Hsiao King, or Classic of Filial Piety* (1879, vol. 3 de la serie), *The Yi King, or Book of Changes* (1882, vol. 16), *The Li Ki, or Book of Rites* (2 vols., 1885, vols. 27 y 28). Como puede observarse en los títulos, Legge empleó un sistema propio de romanización del chino, que pronto habría de ser sustituido en el ámbito de lengua inglesa por el de Wade-Giles.

²⁰⁶ *The Texts of Taoism*. Vol. I: *The Tào Teh King. The Writings of Kwang-tsze, Books I-XVII*; Vol. II: *The writings of Kwang-tsze, books XVII-XXXIII. The Thâishang, Tractate of Actions and Their Retributions. Appendixes I-VIII*. (1891, vols. 39 y 40 de la serie).

convirtiéndolos a ambos en dos reputados sinólogos, y la circunstancia de haber sido, respectivamente, el primer y el segundo profesor de lengua china de la Universidad de Cambridge.²⁰⁷

Thomas Francis Wade nació en Londres en 1818. Ingresó en el ejército en 1838 y, destinado con su regimiento a Hong Kong tras haber estado algún tiempo en las islas jónicas, participó como teniente en la fase final de la Primera Guerra del Opio. En 1845 obtuvo un empleo como intérprete de cantonés de la Corte Suprema de Hong Kong, y posteriormente desarrollaría una carrera diplomática. Después de tres años de vicecónsul en Shanghai (1852-1855), fue secretario del cuarto gobernador de Hong Kong, Sir John Bowring. Al estallar la Segunda Guerra del Opio se le nombró miembro de la misión que encabezaba el Alto Comisionado, Lord Elgin; participó en las negociaciones que condujeron a la firma del Tratado de Tientsin (1858),²⁰⁸ que puso fin a la primera parte de la Segunda Guerra del Opio, y acompañó a Lord Elgin en su embajada a Pekín. Desempeñó el cargo de Superintendente General del comercio británico en China, y en 1875 fue ennoblecido como Caballero de la Orden de Bath. Ya como Sir Thomas Wade firmó en representación de Gran Bretaña la Convención de Chefoo (1876), que cerró un grave incidente sino-británico, cumpliendo también otras misiones como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario en Pekín.²⁰⁹

En 1883, Wade regresó a Inglaterra poniendo fin a casi cuarenta años de servicios a la Corona, y tres años más tarde donó su colección de más de cuatro mil libros chinos a la Universidad de Cambridge. Durante sus dos primeras décadas de actividad diplomática había publicado varias obras para el estudio de la lengua china que le habían dado gran notoriedad, particularmente por el uso de un innovador sistema de transcripción latina de los sino-

²⁰⁷ La relación personal entre ambos diplomáticos —Giles fue subordinado de Wade en algunos momentos de su carrera— estuvo, sin embargo, muy lejos de ser cordial.

²⁰⁸ Nombre con el que los europeos designaban a *Tiānjīn* (天津), en el nordeste de China.

²⁰⁹ La dilatada actividad diplomática de Wade en China ha sido estudiada por James C. COOLEY, Jr., *T. F. Wade in China: Pioneer in Global Diplomacy 1842-1882* (Leiden: Brill, 1981).

gramas según la pronunciación del dialecto de Pekín. En 1888 se creó para él la primera cátedra de lengua china de la Universidad de Cambridge, que ocupó hasta su muerte en 1895.

Wade introdujo su nuevo sistema de romanización con su *Hsin Ching Lu, or Book of Experiments, being the first of a series of contributions to the study of Chinese* (Hong Kong, Printed at the Office of the China Mail, 1859), que llevaba como complemento *The Peking Syllabary, being a collection of the characters representing the dialect of Peking; arranged after a new orthography in syllabic classes, according to the four tones*. Fue también autor de un excelente curso de chino coloquial²¹⁰ y de una recopilación de textos administrativos y diplomáticos chinos.²¹¹

El que habría de ser el perfeccionador de la romanización creada por Wade, y su sucesor en Cambridge, Herbert Allen Giles, nació en 1845 en Oxford, donde su padre, un clérigo anglicano, era *Fellow* del Corpus Christi College. Estudió en la Charterhouse School, en Surrey, y en 1867 aprobó el examen de admisión para formarse como intérprete en China, lo cual sería el principio de una carrera diplomática que se prolongaría durante veinticinco años, aunque nunca llegaría a alcanzar en ella puestos elevados, desempeñando en su última etapa los puestos de vicecónsul o de cónsul en diversas localidades del entorno de Shanghai y de Taiwán.

En 1893 abandonó el servicio consular por razones de salud y regresó a Gran Bretaña. Durante sus años de diplomático en China, Giles había desarrollado una actividad sinológica muy prolífica; además de diversas traducciones había publicado varios trabajos gramaticales o lexicográficos,²¹²

²¹⁰ *Yü-yen Tzū-erh chi: A Progressive Course; designed to assist the student of colloquial Chinese, as spoken in the capital and the metropolitan department*, 1867; 2ª ed., 3 vols., Shanghai-London: Kelly & Walsh-W. H. Allen, 1886.

²¹¹ *Wên-chien Tzū-erh Chi: A Series of Papers Selected As Specimens of Documentary Chinese; designed to assist students of the language as written by the officials of China* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1867).

²¹² Como *Chinese Without a Teacher, being a collection of easy and useful sentences in the Mandarin dialect, with a vocabulary* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1872; 8ª ed., 1922), *A Dictionary of Colloquial Idioms in the Mandarin Dialect* (Shanghai: A. H. de Carvalho, 1873), *Synoptical Studies in Chinese Character* (Shanghai: A. H. de Carvalho-Kelly &

así como otros de carácter histórico, sociológico o misceláneo,²¹³ culminando todo ello en el gran diccionario chino-inglés al que luego nos referiremos. Con un prestigio, pues, consolidado en este ámbito, en 1897 fue nombrado para la cátedra de lengua china que había quedado vacante en Oxford con la muerte de Wade en 1895.²¹⁴

Como le había ocurrido a Legge en Oxford algunos años atrás, y a Wade en Cambridge antes de él, tampoco Giles consiguió atraer muchos estudiantes a su disciplina. Dispuso así de abundante tiempo para estudiar y catalogar la valiosa colección de libros chinos que Wade había donado a la biblioteca de la universidad,²¹⁵ y para ir tomando de ella materiales para sus posteriores publicaciones. En 1902 viajó a Nueva York, invitado a impartir en la Universidad de Columbia la serie de conferencias inaugurales de la cátedra de chino que allí había sido fundada.²¹⁶ En 1932, después de treinta y cinco años de profesor en Cambridge y cuando contaba con ochenta y siete de edad, se retiró de la docencia, falleciendo en 1935.

Walsh, 1874) y *Handbook of the Swatow Dialect, with a Vocabulary* (Shanghai: Published with the assistance of the Staits' Government, 1877). A su posterior etapa en Cambridge pertenecen *Elementary Chinese (San Tzū Chin), translated and annotated* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1900), *How to Begin Chinese: the Hundred Best Characters* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1919) y *How to Begin Chinese: the Second Hundred Best Characters* (id., 1922).

²¹³ Entre ellos *Chinese Sketches* (London–Shanghai, Trübner–Kelly, 1876) y *A Glossary of Reference on Subjects Connected with the Far East* (1878; 2ª ed., Hong Kong–Shanghai–London: Lane, Crawford & Co.–Kelly & Walsh–Bernard Quaritch, 1886). En los *Chinese Sketches* trataba diversos aspectos de la cultura y la vida cotidiana, rechazando algunas ideas erróneas o menospreciativas que sobre China se sostenían en Occidente.

²¹⁴ Una interesante fuente biográfica para Herbert Giles es el artículo de Charles AYLMER, «The Memoirs of H. A. Giles», *East Asian History*, 13/14 (June/December 1997), pp. 1-90, que comenta diversos aspectos de la compleja y contradictoria personalidad de este ferviente anticlerical —agnóstico y a la vez francmasón— y terrible polemista, amante de denunciar sin piedad los errores de los demás y de arremeter acaloradamente contra cualquier idea o práctica que le pareciera desacertada.

²¹⁵ Publicando *A Catalogue of the Wade Collection of Chinese and Manchu Books in the Library of the University of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1898), seguido de un *Supplementary Catalogue...* en 1915.

²¹⁶ Publicadas con el título de *China and the Chinese* (New York: The Columbia University Press–Macmillan, 1902).

De todas las obras de Giles, la que sin duda le dio más prestigio, y de la que más satisfecho se sentía, era su monumental *A Chinese-English Dictionary* (*Hua-Ying Zidian* 華英字典) (Shanghai: Kelly & Walsh, 1892), un volumen de casi mil quinientas páginas en el que Giles utilizaba una versión muy mejorada del sistema de romanización de Wade, y en el que, además del mandarín, se incluían nueve dialectos del sur de China, entre ellos el cantonés, el hakka y el min. Otra obra de extraordinarias proporciones fue *A Chinese Biographical Dictionary* (London–Shanghai: Bernard Quaritch–Kelly & Walsh, 1898), resultado de siete años de trabajo y en cuyas más de mil páginas Giles ofrecía reseñas biográficas de 2579 personajes de la historia de China; por este libro la *Académie française* le otorgó el Premio Stanislas Julien de sinología.

En su etapa de profesor en Cambridge, además de la labor de catalogación a la que nos hemos referido, Giles escribió varios libros sobre la historia, la religión o el arte de China, como *Religions of Ancient China* (London: Constable, 1905), *An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art* (Shanghai, Kelly & Walsh, 1905; 2ª ed., London: Bernard Quaritch, 1918), *The Civilization of China* (London: Thornton Butterworth, 1911), *China and the Manchus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1912) y *Confucianism and Its Rivals* (London: Williams & Norgate, 1915), obra ésta correspondiente a un curso de conferencias sobre las religiones de China pronunciadas en Londres en 1914.²¹⁷ También escribió una extensa historia de la literatura china, la primera en su género escrita en cualquier idioma: *A History of Chinese Literature* (London–New York: Appleton, 1901; nueva ed., 1927).

Entre sus traducciones de obras literarias destacan *Gems of Chinese Literature: Prose* (1884; 2ª ed., London–Shanghai: Bernard Quaritch–Kelly & Walsh, 1922), *Gems of Chinese Literature: Verse* (id., 1923),²¹⁸ *Chinese*

²¹⁷ También contribuyó con el capítulo «Confucianism in the Nineteenth Century» a la obra *Great Religions of the World* (New York–London: Harper & Bros., 1901; 2ª ed. con introducciones, 1912, pp. 3-30).

²¹⁸ Esta antología de la poesía china había sido publicada por los mismos editores en 1898 con el título de *Chinese Poetry in English Verse*. De todas las traducciones de Giles es

Fairy Tales (London–Boston, Gowans & Gray–Leroy Phillips, 1911) y, sobre todo, los dos volúmenes de *Strange Stories from a Chinese Studio* (London, Thos. de la Rue, 1880), una de las grandes obras de la narrativa china.²¹⁹

Además de en los capítulos o conferencias que le había dedicado en sus obras sobre las religiones de China, Herbert Giles se ocupó del daoísmo en otros dos trabajos. En *The Remains of Lao Tzu* (London: John Murray, 1886),²²⁰ sostuvo que el *Dàodéjīng* era una obra básicamente espuria, y que las porciones no espurias habían sido por lo general deficientemente traducidas, señalando los errores presentes en las traducciones inglesas de John Chalmers y de James Legge.²²¹ En su *Chuang Tsū: Mystic, Moralist, and Social Reformer* (London: Bernard Quaritch, 1889), tradujo y anotó la segunda obra fundamental del daoísmo.

Édouard Chavannes

Nacido en Lyon en 1865 y muerto en París en 1918, Édouard Chavannes fue la gran figura de la sinología francesa en el cambio de siglo y maestro de algunos de los más destacados sinólogos de la primera mitad del siglo XX.²²²

actualmente la menos valorada, ya que su elección de las formas métricas y de un tono sentimental muy propio de la época victoriana la alejan de la sensibilidad de lector actual.

²¹⁹ Conocida también con el título de *Cuentos extraños del estudio Liaozhai* (*Liáozhāi zhìyì* (聊斋志异/聊齋志异), se trata de una colección de casi medio millar de breves relatos de carácter sobrenatural compuesta por *Pú Sōnglǐng* a fines del siglo XVII y primeros años del XVIII que fue publicada por su nieto en 1740. Estos cuentos fascinantes han provocado la admiración de escritores como Franz Kafka y Jorge Luis Borges. Algunos de ellos fueron incluidos por la sino-española Marcela de Juan en sus antologías de cuentos chinos, como se indicará más adelante.

²²⁰ Se publicó originalmente ese mismo año en la *China Review*, vol. XIV, pp. 231-280.

²²¹ Giles volvió sobre estas cuestiones en «Lao Tsū and the Tao Tê Ching», incluido en sus *Adversaria Sinica*, No. 3 (Shanghai: Kelly & Walsh, 1906), pp. 58-78. Legge tuvo en cuenta algunas de las críticas que Giles había hecho a su traducción de 1883 en la nueva versión que publicó en 1891 en el vol. 39 de los *Sacred Books of the East*.

²²² Una de las fuentes informativas de las que hemos hecho uso para este apartado ha sido la reseña biográfica de Édouard Chavannes que a su muerte publicó Henri Cordier en el *Journal Asiatique*, XIe série, t. XI, 1918, pp. 197-248. Cordier (1849-1929) fue profesor

Estudió en la Escuela Normal Superior y en la Escuela de Lenguas Orientales de París. En 1889 marchó a Pekín adscrito a la legación francesa. Allí permaneció tres años y reunió el material para su primer trabajo sinológico: *La sculpture sur pierre en China aux temps des deux dynasties Han* (Paris, Ernest Leroux, 1893). En 1893 fue nombrado para ocupar en el Collège de France la cátedra de lenguas y literaturas chinas y tártaras manchúes en la que había sido precedido por Abel-Rémusat, Stanislas Julien y el Marqués d'Hervey de Saint-Denys.²²³

En 1895 inició la publicación de la que sería una de sus obras más emblemáticas —y en la que ya había comenzado a trabajar en Pekín—: la traducción, con abundantes notas y apéndices, de *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien* (5 vols., Paris: Adrien-Maisonneuve, 1895-1901).²²⁴ Chavannes

de la *École des Langues orientales vivantes* y miembro de la *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Autor de completísimos repertorios bibliográficos (*Bibliotheca Sinica*, 2ª ed., 5 vols. más 4 fascículos del Suplemento, Paris: Geuthner, 1922-1924; *Bibliotheca Indosinica*, 4 vols., Paris: Ernest Leroux, 1912-1915; *Bibliotheca Japonica*, Paris: Ernest Leroux, 1912) debió su popularidad principalmente a las reediciones actualizadas de las dos obras más difundidas de Sir Henry Yule, *The Book of Sir Marco Polo the Venetian* y *Cathay and the Way Thither*, que publicó en 1903 y en 1913-1915, respectivamente, y que serían conocidas en lo sucesivo como las ediciones Yule-Cordier.

²²³ Léon d'Hervey de Saint-Denys (1822-1892) había sido uno de los primeros europeos en interesarse por la poesía china, traduciendo unas *Poésies de l'époque des Thangs* precedidas de una introducción sobre la poética china (Paris: Amyot, 1862; reed. Paris: Champ Libre, 1977). Entre sus restantes obras cabe destacar su traducción de un total de doce relatos breves procedentes de la *Jīngǔ Qíguān* (今古奇观/今古奇觀, «Historias maravillosas de hoy y de ayer», una antología de la época Míng) que fue publicando entre 1885 y 1892 (hay reimpresión moderna: *Six nouvelles chinoises* y *Six nouvelles nouvelles chinoises*, Paris, Éditions Bleu de Chine, 1999).

²²⁴ Las *Shǐjì* (史记/史記, «Memorias históricas») de Sīmǎ Qiān (司马迁/司馬遷) son una monumental historia general de China en 130 capítulos que abarca desde los tiempos del legendario Emperador Amarillo, a mediados del tercer milenio, hasta el reinado (221-207 a.n.e.) del emperador Shǐ Huáng (始皇), fundador de la dinastía Qīn. Sīmǎ Qiān (145-86 a.n.e.) sucedió a su padre como astrólogo y escritor de los anales del emperador Wu (武) de la dinastía Hàn, lo que le dio acceso a los archivos reales. La obra de Sīmǎ Qiān —que ha sido llamado «el padre de la historia china»— incluye, además de las crónicas de los sucesivos reinados, las biografías de numerosos personajes, la relación de acontecimientos económicos y culturales y una minuciosa cronología.

no llegaría a completar los diez volúmenes proyectados,²²⁵ al ser desviada su atención hacia el budismo por influencia de su amigo el indólogo Sylvain Lévi.

En 1907 Chavannes regresó a China para dirigir una misión arqueológica en las provincias del norte y en Manchuria. Recogió un material arqueológico y epigráfico importante, principalmente en las grutas de Longmen y de Yungang.²²⁶ Los dos volúmenes con los que dio cuenta del resultado de su misión (*Mission archéologique dans la Chine septentrionale, 1909-1915*) son la carta fundacional de la arqueología china moderna. Su ascensión al monte Tai Shan²²⁷ y el estudio de los santuarios y estelas allí existentes fueron el punto de partida de su *Le T'ai chan: essai de monographie d'un culte chinois. Appendice: Le dieu du sol dans la Chine antique* (Paris: Ernest Leroux, 1910), un trabajo innovador en el ámbito de la sinología, en el que el estudio de los textos iba unido a un importante trabajo de campo.

Sus trabajos sobre el budismo chino, que incluyen la traducción de textos de viajes de peregrinos budistas chinos,²²⁸ culminaron con su monumental *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois* (3 vols., Paris: Ernest Leroux, 1910-1911).

²²⁵ En 1969, bajo los auspicios de la UNESCO, se publicó por la misma editorial una reimpresión de la obra complementada con un sexto volumen que incluía los capítulos XLVIII-LII (que Chavannes había dejado manuscritos) y un índice general.

²²⁶ Las Grutas de Lóngmén (*Lóngmén Shikū* 龙门石窟/龍門石窟), en la provincia de Hénán, son un conjunto de 2.345 grutas y nichos, la mayoría de ellas de tiempos de la dinastía Wèi del Norte y de la dinastía Táng, que contienen unas 2.800 inscripciones y cerca de 100.000 imágenes budistas. Las 252 grutas de Yúngāng (*Yúngāng Shikū* 云冈石窟/雲崗石窟), en la provincia de Shānxī, contienen también muchos miles de estatuas e inscripciones.

²²⁷ El Tàishān (泰山) o monte Tai, en la provincia de Shāndōng (山东/山東), es una de las montañas sagradas de China, con vestigios de ocupación humana que se remontan al neolítico. Su punto más elevado, el Pico del Emperador de Jade, supera los 1.500 metros.

²²⁸ En colaboración con Sylvain Lévi tradujo y anotó «Voyage des pélerins bouddhistes. L'itinéraire d'Ou-Kong (751-790)», *Journal asiatique*, IXe série, t. VI, 1895, pp. 341-384. La literatura china de viajes fue objeto también de otro trabajo de Chavannes, «Voyageurs chinois chez les Khitan et les Jou-tchen», *Journal asiatique*, mai-juin 1897, pp. 377-442; mai-juin 1898, pp. 361-439.

Lionel Giles

De los cuatro hijos de Herbert A. Giles que llegaron a la edad adulta,²²⁹ dos de ellos, Bertram y Lancelot, siguieron la vía profesional por la que su padre se había inclinado unas décadas antes y entraron en el servicio consular británico en China. Un tercero, Valentine, ingresó en la carrera militar. Sería el otro hijo, Lionel, el que prolongaría el prestigio del apellido en los estudios sinológicos.

Lionel Giles nació en Sutton en 1875. Los primeros años de su educación transcurrieron en escuelas privadas de Bélgica y Austria; prosiguió luego sus estudios en Aberdeen, y finalmente completó su formación en el Wadham College de Oxford, en cuya universidad se graduó en Artes en 1899. En 1900 entró a trabajar en el Museo Británico, del que entonces formaba parte lo que es hoy la British Library. Allí desarrolló toda su carrera profesional, alcanzando en 1936 el puesto de Conservador de los Libros Impresos y Manuscritos Orientales.²³⁰ Aunque su jubilación oficial tuvo lugar en 1940, continuó trabajando en el Museo de manera informal hasta pocos años antes de su muerte, ocurrida en 1958.²³¹

Giles publicó numerosos artículos, reseñas de libros y traducciones de obras breves de la literatura china en revistas de orientalismo o sinología, como el *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, el *Journal of the Royal Asiatic Society* o *T'oung Pao*. Compuso un minucioso índice de la gran enciclopedia china que el British Museum había adquirido en 1877,²³²

²²⁹ Los otros dos hijos que le dio su primera mujer, Catherine Fenn, murieron en China en la infancia.

²³⁰ Giles coincidió en el British Museum con el poeta y orientalista Laurence Binyon (1869-1943), Conservador de la sección de Impresos y Dibujos Orientales y especializado en el arte y la literatura de Japón y de Persia, así como con el también sinólogo Arthur Waley, de quien luego hablaremos.

²³¹ Una buena reseña biográfica de Lionel Giles la constituye el prefacio de John MINFORD a la reciente reedición (Vermont: Tuttle, 2008) de la traducción que aquél hiciera de *Sunzi: The Art of War*, obra que también ha sido objeto de una nueva traducción por el propio Minford, publicada en los Penguin Classics en 2003.

²³² *An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopaedia, Ch'in Ting Ku Chin T'u Shu Chi Ch'êng* (London: The Trustees of The British Museum, 1911). Esta enciclopedia, cono-

pero la labor más ardua que llevó a cabo durante su larga vida profesional en el British Museum fue sin duda la catalogación de los manuscritos, dados entre los años 400 y 1000 de nuestra Era, que el explorador de origen húngaro y nacionalizado británico Aurel Stein entregó al Museo en 1907 procedentes de Dūnhuáng.²³³ El magnífico catálogo descriptivo, de más de

cida en pinyin como *Gūjīn Túshū Jíchéng* (古今圖書集成/古今圖書集成), y de dimensiones y metodología clasificatoria verdaderamente borgesianas, consta de diez mil fascículos que totalizan 852.408 páginas y más de cien millones de caracteres (lo que equivalía, como señalaba Giles en la p. ix, n. 2 de la introducción a su *Alphabetical Index*, a un contenido textual de tres a cuatro veces mayor que la edición en curso de la *Encyclopaedia Britannica*, la más extensa en lengua inglesa). Fue compilada por mandato del emperador de la dinastía Qīng Kāngxī y concluida en el reinado de su sucesor, Yōngzhèng. De ella se imprimieron unas sesenta copias, utilizando tipos móviles de cobre.

²³³ Los alrededor de 7.000 manuscritos y 260 pinturas sobre piezas de seda o lino del British Museum constituyen sólo una parte, aunque la mayor —otros miles de manuscritos fueron entregados a otros museos de Europa y de la India— del enorme y fascinante botín que Stein, descubridor también de otros importantes manuscritos y de yacimientos arqueológicos en distintas regiones de Asia, obtuvo del complejo monacal budista conocido como Grutas de Mogao (*Mògāo kū* 莫高窟) o Grutas de los Mil Budas. El lugar había sido fundado, según la tradición, en el año 366 por el monje Lè Zūn (樂尊) cerca de Dūnhuáng (敦煌), un oasis situado en un punto estratégico de la antigua ruta de la seda. El hallazgo de tan considerable material —en su mayor parte textos budistas, la gran mayoría en chino, aunque algunos en tibetano, sánscrito, sogdiano y otras lenguas; pero también incluía algunos textos daoístas, nestorianos e incluso, como veremos más adelante, maniqueos— lo había hecho en 1900 el monje daoísta Wáng Yuánlù (王圓箎/王圓籙), custodio de las casi quinientas grutas del extenso complejo, al abrir una de ellas que había permanecido tapiada desde alrededor del año 1000, y en la que se había escondido tan valioso tesoro probablemente para protegerlo de los asaltantes que por entonces amenazaban la región. Se calcula que, cuando la gruta fue descubierta, albergaba unos 50.000 manuscritos y pinturas enrollados y llenando en su totalidad los quince metros cúbicos de la gruta. Ignorante de su valor, el monje Wáng accedió a que Stein le comprara por una pequeña cantidad tantos manuscritos como pudo transportar. Una de las joyas de este hallazgo, el llamado *Sutra del diamante*, un rollo de casi cinco metros de longitud formado por la unión de siete tiras de papel, es el libro impreso —con bloques de madera— más antiguo que se conoce, llevando la fecha exacta de su impresión, correspondiente al 11 de mayo del año 868 de nuestro calendario; en la actualidad se exhibe en la King's Library del Museo Británico junto a un ejemplar del primer libro impreso occidental, la Biblia de Gutenberg. Sobre este hallazgo puede verse el libro de Peter HOPKIRK, *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Treasures of Central Asia* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 156-176, y el

trescientas cincuenta páginas, en el que estuvo trabajando a lo largo de toda su vida profesional, no fue publicado hasta un año antes de su muerte.²³⁴

Lionel Giles rehuyó siempre todo protagonismo, y muchas veces colaboró gustosamente de forma anónima en los trabajos de otros colegas, corrigiendo minuciosamente pruebas de imprenta o prestando su ayuda de alguna otra forma.²³⁵ Pero fue su labor como traductor de grandes obras de la cultura china, particularmente del daoísmo, las que le dieron su celebridad como sinólogo, que las continuas reediciones de sus traducciones todavía mantienen viva.

Su trabajo más aclamado fue la traducción del *Arte de la guerra*, el clásico tratado de estrategia militar asociado al daoísmo: *Sun Tzū on the Art of War: The Oldest Military Treatise in the World* (London: Luzac, 1910).²³⁶

de Jeanette GREENFIELD, *The Return of Cultural Treasures*, 3ª ed., (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1989), pp. 137-142.

²³⁴ *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum* (London: The Trustees of The British Museum, 1957). En una conferencia pronunciada en la China Society en octubre de 1941 y publicada tres años después, Giles daba cuenta del enorme esfuerzo que suponía aquella catalogación, incluso en el aspecto físico, teniendo que enrollar y desenrollar continuamente manuscritos en tela o papel con una longitud total de entre diez y veinte millas (*Six Centuries at Tunhuang: A Short Account of the Stein Collection of Chinese Mss. in the British Museum*, London: The China Society, 1944).

²³⁵ Su propio padre confesó en sus memorias que, cuando redactó las entradas sobre China para la edición de 1910 de la *Encyclopaedia Britannica*, Lionel hizo para él de *devil* («diablo», término que en la jerga de los impresores designaba al aprendiz más joven o al chico de los recados de una imprenta, pero que aquí probablemente tendríamos que traducir más bien por «negro»).

²³⁶ Según las fuentes chinas, Sūnzǐ (孙子/孫子), considerado tradicionalmente el autor de este *Bīng Fǎ* (兵法), vivió en el período Primavera y Otoño y fue general en el reino de Wu en la segunda mitad del siglo VI a.n.e. Algunos estudiosos modernos han puesto en duda la historicidad de este personaje y, por las características de las tácticas militares mencionadas en la obra, tienden a situarla más bien en el período de los Reinos Combatientes (476-221 a.n.e.). En tiempos de la dinastía Sòng el *Sūnzǐ Bīng Fǎ* formó con otros seis textos el conjunto de tratados de ortodoxia militar llamados *Los siete libros clásicos militares* (*Wūjīng qīshū* 武经七书/武經七書), siendo aquél el principal de ellos, y desde entonces el conocimiento de los mismos resultó obligado para quienes aspiraban a la oficialidad en el ejército. El *Arte de la guerra* de Sūnzǐ fue también muy apreciado por los estrategas japoneses. Fue traducido por primera vez al francés por el jesuita Jean Joseph Marie

Giles, que dedicó el libro a su hermano Valentine, entonces capitán del ejército, acompañó su traducción del texto chino y de una amplia traducción y abundantes notas. La edición, por su rigor y erudición, es comparable a los mejores trabajos de James Legge o de Herbert Giles.²³⁷

Las otras traducciones más difundidas de Giles son las aparecidas en la serie *The Wisdom of the East*, publicada en Londres por la editorial John Murrey. Giles contribuyó con dos volúmenes de textos confucianos: *The Sayings of Confucius: A New Translation of the Greater Part of the Confucian Analects* (1910) y *The Book of Mencius (Abridged)* (1942), y cuatro de textos relativos al daoísmo: *The Sayings of Lao Tsū* (1905), *Musings of a Chinese Mystic: Selections from the Philosophy of Chuang Tsū* (1906), *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tsū* (1912) y *A Gallery of Chinese Immortals: Selected Biographies Translated from Chinese Sources* (1948).

Lionel Giles representa la prolongación hasta pleno siglo XX del estilo de la sinología franco-inglesa que tan notable impulso había dado a estos estudios en el siglo XIX.

Amiot en 1772, y al inglés por el oficial británico E. F. Calthrop en 1905, aunque en versiones deficientes, y posteriormente las traducciones se han multiplicado considerablemente. Han sido muchos los generales y dirigentes políticos, tanto en Oriente como en Occidente —desde Napoleón al general del Vietcong Vo Nguyen Giap, pasando por el General MacArthur y Mao Zedong—, que han encontrado inspiración en el *Arte de la Guerra*. En las últimas décadas se ha convertido también en una obra popular como manual de estrategia en algunos círculos empresariales y financieros.

²³⁷ Entre los textos escritos en tiras de bambú (las llamadas *Yínquèshān Hànjǎn* 銀雀山漢簡), hallados en 1972 en las excavaciones arqueológicas de Yínquèshān, cerca de la ciudad de Líní, en la provincia de Shāndōng, figuran las 4942 tiras encontradas en la Tumba nº 1, en la que en el siglo II a.n.e. fue enterrado un oficial del ejército. Las tiras incluyen trece capítulos del *Arte de la guerra* de Sūnzǐ, más otros cinco atribuidos a la misma obra y que hasta entonces se desconocían, así como dieciséis capítulos de un tratado de similar título (*Sūn Bīn Bīng Fǎ* 孫臏兵法) atribuido a Sūn Bīn (del siglo IV a.n.e. y considerado como descendiente de Sūnzǐ), y varios tratados militares más que también se daban por perdidos. Aunque las traducciones más recientes de la obra de Sūnzǐ se han beneficiado este descubrimiento, la traducción de Lionel Giles sigue siendo de referencia obligada.

Paul Pelliot

Paul Pelliot (1878-1945), discípulo de Chavannes y del indólogo Sylvain Lévi, fue un filólogo excepcional —llegó a dominar trece idiomas— que adquirió cierta notoriedad popular por su faceta de aventurero. Becado por la *École Française d'Extrême-Orient*, que recientemente había sido fundada en Hanoi, emprendió diversas misiones en China y Asia Central para la obtención de libros y manuscritos. La primera que le fue encomendada lo llevó a Pekín cuando sólo contaba veintiún años. Se hallaba allí cuando estalló la Rebelión de los Bóxers, y formó parte de los occidentales sitiados durante los célebres cincuenta y cinco días del verano de 1900, participando activamente en la defensa de las legaciones extranjeras,²³⁸ por lo que sería condecorado con la Legión de Honor. A su regreso a Hanoi fue nombrado profesor de chino de la Escuela, comenzando a escribir una serie de reseñas, a menudo muy críticas, de las obras de otros sinólogos.

La más famosa de sus misiones fue la que lo llevó al Turquestán en 1908. Partió de París en 1906 acompañado del médico militar Louis Vaillant (en condición de cartógrafo y naturalista) y del fotógrafo Charles Nouette, viajando en tren vía Moscú y Tashkent. En esta última ciudad tuvieron que esperar dos meses la llegada de su equipaje, y Pelliot (para quien el aprendizaje de lenguas era como un juego, y que ya había adquirido el dominio del ruso desde su llegada a Moscú) aprovechó ese tiempo para aprender la lengua túrquica de la región, que llegó a hablar con sorprendente fluidez. En Kashgar, su excepcional conocimiento de la lengua, la cultura y las normas de etiqueta chinas impresionó a los funcionarios locales, que facilitaron a los expedicionarios medios hasta entonces inaccesibles a los occidentales, como una yurta (tienda de campaña usada por los nómadas tártaros). En Tumchug descubrió las ruinas de un monasterio budista, que excavó durante seis semanas. En los ocho meses dedicados a excavar las ruinas de los templos de Kucha descubrió una gran cantidad de documentos budistas

²³⁸ Incluidas dos incursiones en campo enemigo, en la primera de las cuales se apoderó de una bandera de los insurrectos y volviendo de la segunda con abundante fruta fresca para los sitiados.

escritos en diversas lenguas, entre ellas la lengua extinguida de los kucheos, que luego sería descifrada por Sylvain Lévi.

Las adquisiciones más importantes de la expedición de Pelliot, sin embargo, tuvieron lugar en Dūnhuáng, donde Aurel Stein había obtenido el año anterior su extraordinario botín de manuscritos. Pelliot no sabía nada de la visita de Stein a las grutas de Mògāo, pero un antiguo manuscrito que le mostraron en Urumchi lo condujo hasta ellas. Al igual que aquél, Pelliot consiguió que el monje Wang, necesitado de dinero para la restauración de los santuarios del complejo, le vendiera un gran número de manuscritos. Sus excepcionales dotes de lingüista le permitieron seleccionar los más valiosos, examinando cada día más de quinientos manuscritos, compuestos en las más diversas lenguas, durante las tres semanas que pasó a la luz de un candil entre la ingente masa de textos apiñados en el reducido espacio de la llamada gruta 17. El importante material adquirido fue enviado a París y depositado en la Biblioteca Nacional. Sin embargo, durante los siguientes tres años Pelliot tuvo que hacer frente a una campaña de descrédito montada contra él, y que también fue dirigida contra su maestro Chavannes y contra la Escuela Francesa de Extremo Oriente. La campaña sólo cesó cuando Stein publicó su *Ruins of Desert Cathay: Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China* (2 vols., London: Macmillan, 1912) reivindicando y elogiando a su joven colega.²³⁹

²³⁹ En la campaña participaron desde uno de los principales bibliotecarios del departamento oriental de la Biblioteca Nacional hasta *La Revue Indigène*, una publicación anticolonialista. Conocedores de que Aurel Stein había vuelto de su expedición con veintinueve cajas, muchas de ellas repletas de manuscritos, supusieron que el explorador austríaco había vaciado la gruta de Dūnhuáng de su contenido original y que el monje Wáng había engañado al joven e inexperto Pelliot vendiéndole manuscritos modernos sin valor o textos falsificados con los que habría vuelto a llenar la gruta, a la vista de que los europeos estaban dispuestos a comprar tal clase de cosas. Pero Stein dejó claro en su libro que él sólo había podido adquirir una pequeña parte del contenido de la cueva, seleccionando tan sólo de entre lo que Wáng le iba sacando de la misma, viéndose además limitado por su muy escaso conocimiento del chino —Stein era especialista en indología e iranística— y por la necesidad de valerse de un intérprete, a diferencia del extraordinario dominio de la lengua, la literatura y la bibliografía chinas que Stein le reconocía a Pelliot. Sobre la expedición de Pelliot a Dūnhuáng y sobre esta campaña de difamación, cf. el capítulo 13 («Pelliot — The

En 1911 fue nombrado profesor de lenguas del Asia Central en el Collège de France. Durante la Primera Guerra Mundial sirvió como agregado militar en Pekín. Fue elegido miembro de la *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* en 1922 y desde 1935 presidió la *Société asiatique*. Pelliot, uno de los más completos orientalistas que haya habido, dejó tras sí una producción de casi novecientos artículos, disertaciones y reseñas, que abarcan, no sólo casi todos los campos de la sinología, sino también numerosos aspectos de los estudios tibetanos, mongoles, turcos, iraníes, sogdianos, indios, vietnamitas y camboyanos.

Sin duda la contribución de Pelliot al orientalismo que mayor difusión alcanzó entre el público culto no especializado fue la referente a la presencia del maniqueísmo en China, a partir de su descubrimiento en Dūnhuáng de textos de esta religión. Junto con Chavannes publicó «Un traité manichéen retrouvé en Chine» en el *Journal asiatique* de 1911 (pp. 499-617) y de 1913 (pp. 99-199 y 261-392), que iría seguido por otros trabajos sobre el maniqueísmo y el nestorianismo en Asia Central. Entre las obras de Pelliot publicadas póstumamente figuran la *Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction des chapitres I à VI* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949) y *Les débuts de l'imprimerie en Chine* (id., 1953). Resulta imposible, por otra parte, resumir la ingente y variada producción científica de este precoz y excepcionalmente dotado investigador de quien cuando murió se pudo decir, sin incurrir en excesiva hipérbole, que con su ausencia la sinología quedaba huérfana.

Marcel Granet

A diferencia de otros sinólogos franceses de su generación, Marcel Granet llegó a la sinología indirectamente, a partir de la sociología. Nacido en Luc-en-Diois —en el sureste de Francia— en 1884, ingresó en 1904 en la Escuela Normal Superior, que había sido adscrita a la Sorbona. Allí tuvo en su primer año como profesor al eminente sociólogo Émile Durkheim, que en

Gentle Art of Making Enemies») del libro ya citado de Peter HOPKIRK, *Foreign Devils on the Silk Road*, pp. 177-189.

1898 había fundado la revista *L'Année Sociologique*. Los intereses sociológicos dominarían desde entonces el pensamiento de Granet, que abordaría el estudio de la filosofía, el derecho y la historia desde esa perspectiva. En sus años de la Escuela Normal hizo amistad con otros estudiantes a los que también les aguardaba un brillante futuro en el campo de las humanidades o de las ciencias sociales, como Marc Bloch o Louis Gernet, pero sobre todo con Marcel Mauss, sobrino de Durkheim y que habría de destacar como sociólogo y etnólogo.

Al acabar sus estudios, y tras un breve período como profesor de historia en un liceo, Granet recibió en 1908 una beca de la Fundación Thiers para realizar una investigación sobre el feudalismo. Tratando de obtener asesoramiento sobre el feudalismo japonés, y en ausencia en París de un reconocido japonólogo, fue dirigido a Chavannes, quien le recomendó que se formase en sinología como paso previo a los estudios japoneses. En 1911 marchó a Pekín a estudiar textos chinos con una beca del gobierno francés, entrando allí en contacto con André d'Hormon.²⁴⁰ Al año siguiente envió a Chavannes un artículo sobre «Coutumes matrimoniales de la Chine antique», que fue publicado en *T'oung Pao*.²⁴¹

Tras el estallido de la revolución en China y la proclamación de la República, Granet regresó a Francia en 1913, reanudando su actividad como profesor de liceo. Pero en diciembre de ese año Chavannes dejó su puesto de director de estudios de las religiones de Extremo Oriente en la École Prac-

²⁴⁰ André Yacinthe Rocquette, conocido como André d'Hormon (1881-1965), fue profesor de francés y de literatura china en Pekín de 1906 a 1955. Enseñó en la Universidad Sino-Francesa y fue uno de los fundadores de la Universidad de Pekín. Su importante colección de libros chinos forma parte desde 1999 de la Biblioteca Municipal de Lyon, junto con otros libros procedentes de la biblioteca jesuita de Chantilly.

²⁴¹ *T'oung Pao, ou Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale (Chine, Japon, Corée, Indo-Chine, Asie Centrale et Malaisie)* fue la primera revista internacional de estudios sinológicos y sobre el Asia oriental. Fundada en 1890 y publicada por la editorial Brill de Leiden, tuvo entre sus editores a Henri Cordier, Gustave Schlegel, Édouard Chavannes y Paul Pelliot. Su nombre chino (*Tōngbào* 通报/通報) significa «Boletín», «Anuncio», en el sentido de información que se difunde.

tique des Hautes Études, que fue ocupado por Granet. En 1920 defendió su tesis doctoral ante un tribunal que incluía al antropólogo británico Sir James Frazer. A partir de 1923 formó parte del grupo de discípulos de Durkheim que impulsaron la revitalización de *L'Année Sociologique*, que había decaído desde la muerte de su fundador seis años antes. Granet quedó a cargo de las secciones de sociología de la religión y del derecho.

En 1925 Granet fue nombrado profesor de geografía, historia e instituciones del Lejano Oriente en la École nationale des langues orientales vivantes, y al año siguiente fue uno de los fundadores del Institut des Hautes Études Chinoises en la École des Hautes Études. Durante los siguientes quince años Marcel Granet impartió cursos sobre aspectos religiosos y jurídicos de la civilización china, analizando los textos desde la perspectiva sociológica. En 1940, en vísperas de la ocupación alemana de Francia, Marcel Mauss, de ascendencia judía, presentó su dimisión como director de la sección de ciencias religiosas de la École Pratique, y Granet sustituyó a su amigo en ese puesto. Un mes más tarde falleció en su casa de Sceaux, en las afueras de París.

Marcel Granet fue autor de una importante obra escrita que aún mantiene su vigencia, habiendo sido objeto sus libros de posteriores reediciones. Las *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris: Ernest Leroux, 1919; reed. Paris, Albin Michel, 1982), dedicadas a la memoria de Émile Durkheim y Édouard Chavannes, consisten en un análisis y comentario de las canciones de amor del *Shī jīng* o *Libro clásico de la poesía*, seguidas de un estudio de las fiestas populares chinas. Una de las obras más influyentes de Granet fue sin duda *La religion des Chinois* (Paris: Gauthier-Villars, 1922; reed. Paris, P.U.F., 1951), en la que distingue entre la religión rural (de carácter popular), la religión feudal de los estados señoriales y la religión oficial (representada por el confucianismo de las clases ilustradas, con su formalismo ritual y su positivismo moral), concluyendo con un estudio del budismo y el daoísmo y una meditación sobre los sentimientos religiosos en la China

moderna.²⁴² Otras obras de Granet fueron las *Danses et légendes de la Chine ancienne* (2 vols., Paris: Alcan, 1926; reed. Paris: P.U.F., 1959 y 1994), *La civilisation chinoise* (Paris: La Renaissance du Livre, 1929; reed. Paris: Albin Michel, 1968), *La pensée chinoise* (Paris: La Renaissance du Livre, 1934; reed. Paris, Albin Michel, 1968) y *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (Paris: Alcan, 1939). De publicación póstuma fue su estudio *La féodalité chinoise* (Oslo: Institut pour l'Étude Comparative des Civilisations, 1952; reed. Paris: Éditions Imago, 1981). También se reunieron póstumamente, con el título de *Études sociologiques sur la Chine* y un prefacio de Louis Gernet, (Paris: P.U.F., 1953; reed. 1990), sus principales artículos sociológicos.²⁴³

²⁴² Granet había sido precedido en el estudio sociológico de la religión y de las fiestas chinas por el holandés Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921). De Groot estudió chino en Leiden preparándose para ingresar como intérprete gubernamental en las Indias Holandesas, preparación que completó en 1807 con una estancia de un año en China, principalmente en Amoy. Tras su ingreso al año siguiente en el servicio holandés de ultramar volvió a residir en China de 1886 a 1890, año en que fue nombrado profesor de la Universidad de Leiden, dedicándose primeramente a la enseñanza de la etnografía de las Indias Holandesas y desde 1904 a la de la historia de la religión china. En 1912 se trasladó a la Universidad de Berlín. Su primera obra de importancia —publicada originalmente en holandés en Batavia en 1881 y traducida al francés con la colaboración de Chavannes— fue *Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des chinois* (2 vols., Paris: Ernest Leroux, 1886; reed. San Francisco: Chinese Materials Center, 1977). Iría seguida por *La code du Mahâyâna en Chine* (Amsterdam: Müller, 1893), *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith* (6 vols., Leiden: Brill, 1892-1910; reed. Taipei: Literature House, 1964), *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions* (2 vols., Amsterdam: Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1903-1904), *The Religion of the Chinese (The Hartford-Lamson Lectures on the Religions of the World)* (London: Macmillan, 1910) y *Religion in China: Universism. A Key to the Study of Taoism and Confucianism* (London: Putnam, 1912), obra que amplió en su versión alemana: *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas* (Berlin: Reimer, 1918). Puede verse una comparación de los respectivos enfoques sociológicos de De Groot y Granet en G. William SKINNER (ed.), *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman* (Stanford: Stanford University Press, 1979), pp. 355-364.

²⁴³ Incluyen el ya citado «Coutumes matrimoniales de la Chine antique» (1912), «La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale» (1920), «Quelques particularités de la

Vasilii Alekseev y Iulian Shchutskii

Vasilii Mikhailovich Alekseev, fundador de la sinología rusa del siglo XX, nació en San Petersburgo en 1881. Se graduó en la Facultad de Estudios Orientales de la universidad de su ciudad natal en 1902 y amplió estudios en Inglaterra, Francia y Alemania. En París asistió en 1905-1906 a las clases de Edouard Chavannes en el Collège de France. Su gran admiración por Chavannes y por su método comparativo, y su estrecha amistad con su condiscípulo Paul Pelliot, dio lugar posteriormente a una larga correspondencia entre Alekseev y los dos sinólogos franceses²⁴⁴ En los años 1906-1909 Alekseev estuvo estudiando y trabajando en China; durante su estancia colaboró con Chavannes en la expedición arqueológica y etnográfica que éste dirigió en el norte del país, escribiendo un detallado diario de la misma.

Alekseev comenzó en 1910 su actividad como profesor en la Universidad de San Petersburgo —o de Petrogrado, o de Leningrado, según las sucesivas denominaciones de la ciudad y de su universidad—, donde ejerció hasta el final de su vida, sufriendo las intervenciones y represiones políticas que intermitentemente azotaron a aquella universidad. La Facultad de Estudios Orientales fue suprimida en 1917, y Alekseev pasó a ocupar la cátedra de lengua y literatura chinas en el Departamento de Estudios Chinos de la Facultad de Ciencias Sociales. Su interés se centró en traducir y comentar

langue et de la pensée chinoises» (1920), «La vie et la mort. Croyances et doctrines de l'antiquité chinoise» (1921-1922), «Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques» (1922), «Le langage de la douleur, d'après le rituel funéraire de la Chine classique» (1922), «Remarques sur le Taoïsme ancien» (1925), «L'esprit de la religion chinoise» (1929) y «La droite et la gauche en Chine» (1933).

²⁴⁴ Izolda E. TSIPEROVICH ha publicado un total de ciento diecisiete cartas de Alekseev a Chavannes (en francés) y a Pelliot (en ruso), con abundantes notas, complementos biográficos, fotografías e ilustraciones: *V. M. Alekseev: Pis'ma k Eduardu Shavannu i Poliu Pellio*, St. Petersburg : Archiv Rossiyskogo Vostokovednia, 1998. La amplia reseña de esta obra publicada por Irina POPOVA en *The Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001), pp. 156-158, nos ha sido particularmente útil por sus referencias bio-bibliográficas. También hemos hecho uso de las biografías de Alekseev (transcrito Alexeev) y de su discípulo Iulian Shchutskii incluidas en la página Web de Sinología de la Universidad de Massachusetts, anteriormente citada.

cuidadosamente obras de la literatura clásica china, como los poemas en prosa de Lǐ Bái (李白), escritor daoísta de la dinastía Táng y uno de los mayores poetas chinos;²⁴⁵ las *Veinticuatro categorías de poemas* (*Èrshísì Shī Pǐn* 二十四诗品/二十四詩品) de Sī Kòngtú (司空图/司空圖), otro poeta daoísta, de finales de esa misma dinastía,²⁴⁶ y los *Cuentos extraños del estudio Liaozhai*, la extensa colección narrativa de Pú Sōnglíng que Herbert Giles había traducido al inglés y que Alekseev fue editando en ruso a lo largo de quince años.²⁴⁷ También se ocupó de la romanización del chino.²⁴⁸ La serie de conferencias sobre literatura china que impartió en París en 1926 fueron publicadas algunos años más tarde.²⁴⁹

Alekseev, que en 1923 fue elegido miembro correspondiente de la Academia Rusa de Ciencias, además de su cátedra universitaria desempeñó a partir de 1929 el cargo de conservador e investigador principal del departamento de fondos chinos en el Museo Asiático, adscrito al recién creado Instituto de Estudios Orientales de San Petersburgo. Pudo así formar en torno suyo un equipo de jóvenes sinólogos con la tarea de catalogar, estudiar y editar los fondos bibliográficos del museo; pero varios miembros de su equipo fueron víctimas de la gran purga estalinista de 1937. Particularmente

²⁴⁵ *Stikhotvoreniia v proze poeta Li Bo* («Poemas en prosa del poeta Li Bo»), S. Peterburg: Akademia Nauk, 1911.

²⁴⁶ *Kitaiskaya poema o poete: Stansu Ssu-k'ung T'u [837-908]* («Un poema chino sobre el poeta: las estrofas de Si Kongtu»), Petrograd: A. F. Dresslera, 1916.

²⁴⁷ *Lyao Chay: Tom pervyi. Lisyi chary* («Liaozhai. Vol. I. Los encantamientos del zorro», Petrogrado, 1922), vol. II, *Monakhi volshebnyki* («Los monjes brujos», Moscú–Petrogrado, 1923), vol. III, *Strannye istorii* («Historias extrañas», Leningrado, 1928), vol. IV, *Rasskazy o ljudjakh neobyčajnykh* («Cuentos de gente extraordinaria», Moscú–Leningrado, 1937). La traducción de Alekseev del conjunto de la obra ha sido reeditada como: *Pu Sunlin: Rasskazy Lyao Chaya o neobyčajnom*, Moskva: Chudochestv. Literatura (Biblioteka kitajskoj literatury), 1988.

²⁴⁸ *Kitaiskaya ieroglificheskaya pis'mennost' i ee latinizatsiya* («La escritura ideográfica china y su latinización», 1932). En sus cursos, Alekseev utilizaba la romanización del chino, no la cirilización.

²⁴⁹ *La littérature chinoise: six conférences au Collège de France et au Musée Guimet (novembre 1926)*, Paris : Geuthner, 1937.

trágica fue la pérdida del más brillante de sus discípulos, Iulian Konstantinovich Shchutskii.

Nacido en 1897 en Ekaterinburg, en el seno de una familia de origen polaco, Shchutskii tuvo a Alekseev como profesor en la Facultad de Ciencias Sociales, por la que se graduó en 1921. En 1924 fue nombrado profesor ayudante, dando clases en esa Facultad y en el Instituto de Lenguas Orientales Modernas, donde enseñó cantonés, además de mandarín, e impartió los primeros cursos de vietnamita. Colaboró también con Alekseev en la traducción de la poesía de la dinastía Táng y en los estudios sobre la romanización del chino. En 1928 fue enviado por la Academia de Ciencias al Japón para adquirir libros en chino y japonés, convirtiéndose así en el experto en cultura japonesa dentro del equipo de Alekseev.

En el Museo Oriental, Alekseev puso a Shchutskii a cargo de la sección de textos filosóficos y alquímicos daoístas. Su trabajo más importante fue un estudio del *Yi jīng* —que presentó como tesis para el Doctorado en Filología en 1937— en el que analizaba los distintos estratos que habían ido configurando esta obra, tratando de llegar al texto original. Su investigación no fue publicada hasta mucho tiempo después de su muerte.²⁵⁰ Ese mismo año fue detenido por agentes del aparato de seguridad estalinista (el NKVD) y en febrero de 1938 moría en un campo de prisioneros con el cráneo partido con una cadena.

Alekseev pudo mantener sus puestos académicos durante las purgas, aunque su trabajo se resintió de esas presiones externas. Durante la década de los 40, su dedicación al método comparativo que había aprendido de Chavannes dio lugar a ensayos como «El Logos griego y el Tao chino», «El ro-

²⁵⁰ *Kitaiskaia klassicheskaia «Kniga Peremen»* («El clásico chino *Libro de los cambios*»), Moskva : Akademiia Nauk SSSR, Institut Narodov Azii, 1960 (reed. en 1997). Hay traducción inglesa: Iulian K. SHCHUTSKII, *Researches on the I Ching*. Translated by William L. MacDonald and Tsuyoshi Hasegawa with Hellmut Wilhelm; with an introduction by Gerald W. Swanson (London: Routledge & Kegan Paul, 1975, y Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

mano Horacio y el chino Lu Chi sobre la poética» y «El francés Boileau y sus contemporáneos chinos sobre la poética».²⁵¹

Alekseev murió en San Petersburgo —entonces Leningrado— en 1951. Después de su muerte se fueron publicando algunos de sus escritos inéditos: en 1958 su diario de la expedición con Chavannes²⁵² y un libro sobre la prosa clásica china,²⁵³ y en 1966 otro sobre la pintura popular china.²⁵⁴

Henri Maspero

Henri Maspero nació en París en 1885. Hijo del célebre egiptólogo Gaston Maspero, acompañó a éste a Egipto en 1905, publicando ese mismo año un libro sobre *Les finances de l'Égypte sous les Lagides*. En 1907 se graduó en chino por la École de langues orientales vivantes, donde había tenido como profesores a Chavannes y Lévi, y al año siguiente marchó becado a la École française d'Extrême-Orient en Hanoi (como unos años antes hiciera Pelliot, con el que Maspero llegó a coincidir allí), emprendiendo el estudio del budismo primitivo y de la historia y las lenguas de Indochina, temas sobre los que publica diversos artículos en el *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. A partir de 1911 fue profesor de dicho centro. En 1914 recorrió diversas regiones de China para estudiar los monumentos más notables de las dinastías Sòng y Yuán, publicando un informe de su misión.

Al morir Chavannes en 1918, Maspero ocupó la cátedra de lengua y literatura chinas del Collège de France, viajando de nuevo a Hanoi en 1919

²⁵¹ Incluidos en la edición póstuma *Kitaiskaya literatura: Izbrannye trudy* («Literatura china: Estudios escogidos»), Moskva: Nauka, 1978.

²⁵² *V starom Kitae: Dnevnik putesestvija 1907 g.* («En la antigua China: Diario de viaje del año 1907»), Moskva, Izdatel'stvo vostochnoj Literaturny, 1958. Hay traducción alemana: *China im Jahre 1907 — Ein Reisetagebuch*, hrsg. von B. L. Riftin, aus dem Russischen übertragen von S. Behrsing, mit einem Essay «Der russische Sinologe Alekseev und seine Chinareisen» von M. V. Bankovskaja u. B. L. Riftin., Leipzig-Weimar: Müller & Kiepenheuer, 1989.

²⁵³ *Kitaiskaya klassicheskaya proza*, Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1958.

²⁵⁴ *Kitaiskaya narodnaya kartina: Dukhovnaya zhizn' starogo Kitaya v narodnykh izobrazheniyakh* («La pintura popular china: La vida espiritual de la antigua China en las representaciones populares»), Moskva: Nauka, 1966.

en busca de manuscritos en Annam y Phanrang. En 1927 publicó una de sus obras principales, *La Chine antique* (Paris: P.U.F.; reed., 1965).²⁵⁵ En 1936 concluyó la edición de *Les documents chinois de la troisième expédition de Sir Aurel Stein en Asie centrale*, aunque ésta no sería publicada hasta años más tarde, al cuidado de Arthur Waley (London: British Museum, 1953).²⁵⁶ Fue elegido miembro de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1935.

Tras la imprevista muerte de Marcel Granet en 1940, Maspero le sucedió en la cátedra de Civilización China de la Sorbona y en la dirección del departamento de Religiones de China en la École pratique des hautes études. A pesar de la ocupación alemana de París y de algún breve arresto —que también sufrió Pelliot—, Maspero prosiguió con sus investigaciones, hasta que en julio de 1944 su esposa y él fueron detenidos como sospechosos de participar en las actividades de la resistencia.²⁵⁷ El intento de su colega Erich Haenisch²⁵⁸ —el único sinólogo alemán que intervino en su favor—

²⁵⁵ En esta etapa de su vida escribió también importantes estudios filológicos como «Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang» (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 2, 1920, pp. 1-124) y «Préfixes et dérivation en chinois archaïque» (*Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 5, 1930, pp. 313-327).

²⁵⁶ La edición de los textos chinos de las dos primeras expediciones de Stein había estado a cargo de Chavannes. El arqueólogo y explorador Marc Aurel (Márk Aurél en húngaro) Stein (1862-1943), nacido en una familia judía de Pest, realizó su primera expedición en 1900-1902, tratando de identificar los santuarios budistas mencionados por el monje Xuán Zàng (玄奘) en la narración de su viaje a la India. La segunda expedición de Stein fue la de 1906-1908, de la que ya hemos hablado en el apartado dedicado a Lionel Giles. La tercera la llevó a cabo entre 1913-16, y en el curso de la misma volvió a conseguir manuscritos en Dūnhuáng. Una cuarta expedición, en 1930, fue cancelada poco después de su inicio por las autoridades chinas, decididas a impedir que continuaran saliendo de su territorio manuscritos y restos arqueológicos. Stein, que realizó otros estudios arqueológicos en Persia y Siria, murió en Kabul cuando, a sus ochenta y un años de edad, se disponía a explorar la antigua Bactria.

²⁵⁷ De hecho fue su hijo mayor, Jean, quien estuvo implicado en tales actividades. Jean Maspero pudo huir de París y unirse a las tropas norteamericanas desembarcadas en Francia, aunque murió en combate en octubre de ese mismo año.

²⁵⁸ Haenisch (1880-1966) había estudiado en Berlín con Wilhelm Grube (1855-1908), sinólogo y especialista en lenguas manchú-tungusas. Tras una estancia en China entre 1904 y 1911 como profesor en academias militares, fue desde 1913 adjunto de F. W. Müller en la

de obtener su liberación fue inútil. Conducido al campo de concentración de Buchenwald —su mujer fue llevada a Ravensbrück—, murió en marzo de 1945, un mes antes de que las tropas nortamericanas liberaran el campo.

Después de su muerte se editaron tres volúmenes de *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine* (vol. 1: Les religions chinoises, vol. 2: Le Taoïsme, vol. 3: Études historiques; Paris : Publications du Musée Guimet, 1950).²⁵⁹ Los trabajos contenidos en el segundo volumen fueron reeditados con el título de *Le taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971).²⁶⁰ Estos estudios han supuesto una importantísima contribución a la investigación en torno a las religiones chinas, particularmente en lo referente a la religión popular, el daoísmo y la expansión del budismo en China. Hay que destacar como particular mérito de Maspero el haber sido el

Universidad de Berlín, y desde 1920 profesor de mongol y manchú. En 1925 ocupó la cátedra de sinología de Leipzig; en esa época publicó los tres volúmenes de su *Lehrgang der Chinesischen Schriftsprache* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1929-1933; en 1957 añadiría un cuarto volumen) y su traducción de la *Historia secreta de los mongoles* (*Die Geheimen Geschichte der Mongolen*, id., 1931). Regresó a la Universidad de Berlín en 1932 como sucesor en la cátedra de sinología de Otto Franke, jubilado el año anterior. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, fundó la sección sinológica del Instituto de Estudios de Asia Oriental de la Universidad de Múnich, en la que se jubiló en 1952. A su muerte legó su colección de 4.500 libros manchúes y chinos a la *Staatsbibliothek* de Berlín.

²⁵⁹ También se publicó póstumamente el volumen *Les institutions de la Chine*, Paris, P.U.F., 1952.

²⁶⁰ Incluyen, entre otros, «La religion chinoise dans son développement historique», en el que se examina la antigua religión china y la crisis religiosa del período de los Reinos Combatientes, para dedicar luego sendos capítulos al daoísmo, el budismo y el confucianismo; «Mythologie de la Chine moderne», un recorrido por los dioses de las religiones chinas agrupados según el ámbito de actuación que se les atribuye (la naturaleza, los grupos administrativos, los oficios y profesiones, el individuo, el Más Allá); «La société et la religion des Chinois anciens et celles des Tai modernes»; y, por último, un conjunto de ensayos sobre el daoísmo que da título al volumen y que a lo largo de casi trescientas páginas presentan la historia del daoísmo en diversas épocas y estudian aspectos tan diversos como el panteón daoísta, las fiestas y ceremonias, la vida mística o las técnicas respiratorias. Hay que celebrar la incorporación de este conjunto de estudios a la literatura sobre el daoísmo existente en español gracias a la traducción de Pilar González España y Rosa María López, *El taoísmo y las religiones chinas* (Madrid: Trotta, 2000).

primero en abordar el estudio de ese monumental conjunto de textos, de más de 1120 volúmenes, que es el Canon Daoísta (*Daozang* 道藏).

Arthur Waley

Arthur David Waley (que durante los primeros veinticinco años de su vida llevó el apellido Schloss)²⁶¹ nació en Tunbridge Wells, en el condado de Kent, en 1889. En 1910, al concluir sus estudios en el King's College de Cambridge, pasó algún tiempo en Alemania, Francia y España para aprender los respectivos idiomas. La perspectiva de trabajar en una empresa familiar de exportación no atraía al joven Arthur, y en 1913 obtuvo un empleo en el Museo Británico, siendo adscrito como ayudante de Laurence Binyon en la sección de impresos y manuscritos orientales, que acababa de crearse.

Su trabajo obligó a Waley al aprendizaje autodidacta del chino y el japonés. Resulta sin duda sorprendente que este sinólogo y japonólogo (probablemente el orientalista británico más conocido de su tiempo) no cursó estudios formales de lenguas orientales,²⁶² nunca estuvo en Oriente y sólo ocupó puestos académicos con carácter honorario.

Tras publicar la traducción de algunos poemas chinos en el *Bulletin of the School of Oriental Studies* y en otras revistas, y de hacer, con el título de *Chinese Poems*, una pequeña edición privada de cincuenta y dos de ellos,²⁶³

²⁶¹ Ante la germanofobia que estalló en Gran Bretaña al comienzo de la Primera Guerra Mundial, la familia procedió a sustituir el apellido paterno, de ascendencia judeo-alemana, por el apellido de soltera de la madre, entonces viuda.

²⁶² Waley aprendió también sánscrito, manchú y mongol, además de tener algunos conocimientos de hebreo y siríaco. En los últimos años de su vida abordó el estudio de la lengua ainu —una lengua paleosiberiana hablada por la etnia de este nombre, actualmente muy reducida y cuyos miembros hablan en su mayor parte japonés o ruso, pero que antiguamente se extendía por las islas japonesas de Hokkaido y Honshu, así como por las islas Kuriles y la de Sajalín— y también el del mongol. De la primera tradujo el breve poema épico *Kutune Shirka* (*Botteghe Oscure*, Roma, 1951, pp. 214-236) y de la segunda algunas partes de *The Secret Story of the Mongols and Other Pieces* (London: Allen & Unwin, 1964).

²⁶³ Los amigos entre los que Waley distribuyó los cincuenta ejemplares (impresos por Lowe Bros. de Londres en 1916) incluían a W. B. Yeats, T. S. Eliot, Ezra Pound y Bertrand Russell. En 1965 se hizo una reproducción facsímil de esta edición con una nota introductoria de F. A. Johns.

publicó la obra con la que pronto adquirió notoriedad, *A Hundred and Seventy Chinese Poems* (London: Constable, 1918), que iría seguida de una antología de poemas y textos en prosa chinos, *More Translations from the Chinese* (London, George Allen and Unwin, 1919), y otra de poesía clásica japonesa, *Japanese Poetry: The 'Uta'* (Oxford: Clarendon Press, 1919), en la que la traducción iba acompañada del texto japonés romanizado y de un vocabulario y notas gramaticales. Aparte de una nueva traducción de poemas chinos, *The Temple and Other Poems* (London: Allen & Unwin, 1923), fue a la literatura japonesa a la que Waley dedicó los años siguientes, publicando la traducción de algunos dramas musicales (*The Nō Plays of Japan*, id., 1921), de una especie de diario escrito hacia el año 1000 por una dama de compañía de la corte imperial (*The Pillow Book of Sei Shōnagon*, id., 1928)²⁶⁴ y de la novela de una escritora contemporánea de la anterior, Murasaki Shikibu (*The Tale of Genji*, vols, I-IV, id., 1925-1928; los dos últimos volúmenes de esta obra aparecieron en 1933).²⁶⁵

En 1929 Waley dimitió de su puesto en el Museo Británico —donde su principal trabajo había consistido en la catalogación de las pinturas conseguidas por Aurel Stein en su segunda expedición— con el fin de disponer de más tiempo para el estudio y la traducción. En esta segunda época de su vida se embarca en la traducción de algunos de los grandes clásicos chinos y publica *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought* (London: Allen & Unwin, 1934), *The Book of Songs* (id., 1937), *The Analects of Confucius* (id., 1938) y *Three Ways of Thought in Ancient China* (id., 1939).

²⁶⁴ Del *Libro de la almohada* de la dama Sei Shōnagon existen dos traducciones íntegras castellanas, la de Amalia Sato (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2000) y la de Iván A. Pinto Román y Oswaldo Gavidia Cannon (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002). Jorge Luis Borges y María Kodama tradujeron una selección de esta obra (Madrid: Alianza, 2004). Tanto esta traducción parcial como la de Amalia Sato están basadas en la versión inglesa de Ivan Morris (Oxford: Oxford University Press, 1967).

²⁶⁵ Por su contribución a la difusión de la cultura japonesa en Occidente, el gobierno japonés otorgaría a Waley en 1959 la Orden del Sagrado Tesoro (*Zuihōshō* 瑞宝章) y en 1965 fue elegido miembro honorario de la Academia del Japón.

Las huellas de la influencia que el enfoque sociológico con el que Marcel Granet había abordado la literatura clásica china ejerció sobre Waley, se manifiestan ya en sus traducciones del *Dàodéjīng* y del *Shī jīng*. La traducción de las *Analectas* muestra que su cuidado del estilo literario al traducir no estaba en absoluto reñida con el uso de un amplio bagaje de erudición: además de los comentarios tradicionales de Xíng Bǐng (923-1010) y Zhū Xī (1130-1200), Waley también consultó los posteriores de Wáng Niànsūn (1744-1832), Wáng Yīnzhī (1766-1834) y Yú Yuè (1821-1907), así como los fragmentos de Zhèng Xuán (127-200) hallados en Dūnhuáng; por otra parte, además de las autoridades chinas, hizo uso de los estudios de K. Shiratori, Y. Ojima, Marcel Granet, Henri Maspero y James Frazer. En cuanto a *Three Ways of Thought in Ancient China*, consiste en extractos de Zhuāngzǐ, de Mencio y del filósofo legalista Han Fei, analizados igualmente desde una perspectiva histórica y sociológica.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Waley, debido a su conocimiento del japonés, fue reclutado como censor por el Ministerio de Información británico. Aún le fue posible escribir esos años, en medio de los bombardeos aéreos a los que estuvo sometida Londres, su enormemente popular *Monkey: A Folk-Tale of China* (London: Allen & Unwin, 1942), traducción abreviada de una de las novelas clásicas chinas, el *Viaje al Oeste*.

En los siguientes veinte años, además de impartir ocasionalmente desde 1948 clases y seminarios como profesor honorario de poesía china en la School of Oriental and African Studies, Waley continuó con su prolífica labor de traductor e investigador.²⁶⁶ Entre las obras escritas en este período figuran las biografías de tres poetas chinos, en las que intercalaba poemas asociados a determinados momentos de sus vidas: *The Life and Times of Po Chü-i, 772-846 A.D.* (London, Allen & Unwin, 1949), *The Poetry and Career of Li Po, 701-762 A.D.* (*id.*, 1950) y *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet* (*id.*, 1956), así como *The Real Tripitaka and Other Pieces* (*id.*, 1952), una cuarta biografía que venía a complementar su traducción de

²⁶⁶ A lo largo de su vida publicó cuarenta libros y más de doscientos artículos y reseñas. Cf. F. A. JOHNS, *A Bibliography of Arthur Waley* (2ª ed., London: The Athlone Press, 1988).

Monkey. Otras obras destacables son: *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China* (id., 1955), *The Opium War Through Chinese Eyes* (id., 1958) y unas *Ballads and Stories from Tun-huang* (id., 1960) extraídas de los manuscritos de Dūnhuáng.

Arthur Waley murió en Londres en 1966, unos meses después de sufrir un accidente de automóvil y de verse agravado su estado por una enfermedad cancerosa.²⁶⁷

Sus traducciones de poesía china han sido las que le han valido su celebridad entre el gran público. En ellas, además de su exquisito cuidado en conservar o encontrar equivalentes para las imágenes del original, Waley emplea el llamado *sprung rhythm*, procurando generalmente que cada verso de su traducción tenga tantas sílabas acentuadas como caracteres tiene el verso original chino. Las traducciones de Waley poseen un valor poético propio —como ya reconoció Yeats en 1936 al incluir algunas de ellas en *The Oxford Book of Modern Verse*— y ejercieron una gran influencia en los poetas ingleses de su tiempo.²⁶⁸

Joseph Needham

Ninguna otra figura puede rivalizar en el conocimiento general de la ciencia china con el inglés Noel Joseph Terence Montgomery Needham. Nacido en Londres en 1900, hijo de un médico escocés y de una profesora de música y compositora de origen franco-irlandés, Needham se graduó en Cambridge en 1921, y cuatro años después se doctoró en bioquímica en la

²⁶⁷ David HAWKES escribió el «Obituary of Dr. Arthur Wale» en *Asia Major* (vol. 12, 1966, pp. 143-147), revista de cuyo consejo editorial formaba parte Waley; de esta necrológica hemos tomado algunos de los datos biográficos.

²⁶⁸ Waley fue galardonado en 1953 con la *Queen's Medal for Poetry*. Su influencia también es manifiesta en autores de lengua no inglesa, como Bertolt Brecht, en cuya *Chinesische Gedichte* algunos de los poemas son versiones alemanas de las traducciones de Waley. Sobre Waley como traductor de poesía china, cf. WONG Siu Kit y CHAN Man Sing, «Arthur Waley», en CHAN Sin-wai y David E. POLLARD (eds.), *An Encyclopedia of Translation Chinese-English English-Chinese* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1995), pp. 423-428.

misma universidad. Posteriormente trabajó junto con el premio Nobel de Fisiología Frederick Gowland Hopkins en el laboratorio del Gonville and Caius College de Cambridge, especializándose en embriología y morfogénesis.²⁶⁹ El giro hacia el estudio de la historia de la ciencia china se produjo a partir de 1936, cuando tres estudiantes chinos fueron a Cambridge a trabajar con Needham, entre ellos Lu Gwei-djen, hija de un farmacéutico de Nanking, que enseñó chino clásico a Needham y despertó en él el interés por el pasado científico y tecnológico de China.²⁷⁰

De 1942 a 1946, Needham, enviado por la *Royal Society* y el gobierno británico, dirigió la *Sino-British Science Co-operation Office* en Chongqing, donde tuvo ocasión de relacionarse con varios estudiosos chinos, entre ellos el joven historiador Wang Ling, que posteriormente marcharía a Cambridge con Needham y colaboraría durante diez años en sus proyectos.²⁷¹ El primer libro de Needham sobre su nuevo campo de intereses se publicó en esta etapa: *Chinese Science* (London: Pilot Press, 1945).

Después de pasar dos años en París, al frente de la división de ciencias naturales de la UNESCO, Needham regresó al Gonville and Caius College de Cambridge, donde continuó enseñando bioquímica hasta 1966. No obstante, la mayor parte de sus energías las dedicó al desarrollo de su ambicioso proyecto de una extensa serie de volúmenes titulada *Science and Civilisation in China*, que ya había diseñado en 1943. Junto con un equipo internacional de colaboradores —entre ellos los mencionados Wang Ling y Lu Gwei-djen— y con el apoyo de la Cambridge University Press, Needham comenzó su publicación en 1954 con el Vol. I, *Introductory Orienta-*

²⁶⁹ Sobre estos temas versaron algunos de sus primeros libros, como *Chemical Embriology* (2 vols, 1931) *A History of Embriology* (1934) y *Biochemistry and Morphogenesis* (1942).

²⁷⁰ Lu Gwei-djen (鲁桂珍), cuatro años más joven que Needham, se convirtió desde entonces en la más estrecha colaboradora de éste a lo largo de más de cincuenta años. En 1989, dos años después de la muerte de su primera esposa, Dorothy Moyle, Needham se casó con ella. Lu falleció en 1991.

²⁷¹ Wang Ling (王玲) marchó en 1958 a Australia, país con el que tenía conexiones familiares, enseñando chino en el Canberra University College. De 1963 a 1983 fue miembro de la *Research School of Pacific and Asian Studies* en la Australian National University.

tion, seguido en 1956 por el Vol. II, *History of Scientific Thought*, en 1959 por el III, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, y en 1962 y 1970 las tres partes del Vol. IV, *Physics and Physical Technology*. Diversas partes del Vol. V, *Chemistry and Chemical Technology*, y del VI, *Biology and Biological Technology*, fueron apareciendo durante el resto de la vida de Needham, que falleció en Cambridge en 1995. Otras partes de los volúmenes V y VI, y las dos partes del VII, *The Social Background*, han sido publicadas después de su muerte, y el proyecto continúa en marcha hasta su conclusión bajo la guía del Comité de Publicaciones del Needham Research Institute, presidido por Christopher Cullen. En el año 2008, la principal cátedra de Chino de la Universidad de Cambridge —creada para Thomas Wade en 1888— fue redenominada *Joseph Needham Professorship of Chinese History, Science, and Civilization*.

Entre un público más amplio, Joseph Needham es conocido principalmente por los capítulos sobre la ciencia china —en colaboración con André Haudricourt— con los que contribuyó a la *Histoire générale des sciences* dirigida por René Taton (4 vols., Paris, Presses Universitaires de France, 1966)²⁷² y por la llamada «Needham Question», esto es, la cuestión de por qué China acabó siendo superada por Occidente en ciencia y tecnología, a pesar de sus primitivos éxitos en estos campos, cuestión que sigue provocando un vivo debate.²⁷³

Angus C. Graham

Angus Charles Graham nació en la localidad galesa de Penarth en 1919. Realizó estudios de teología en el Corpus Christi College de Oxford, graduándose en 1940. Alistado en las fuerzas aéreas durante la Segunda Guerra

²⁷² Hay traducción castellana de Manuel Sacristán y otros: *Historia general de las ciencias*, 5 vols. (Barcelona: Destino, 1971-75; reimpr. en 18 vols., Barcelona: Orbis, 1988).

²⁷³ La respuesta del propio Needham a esta pregunta incluía la atribución al confucianismo y al daoísmo de una importante responsabilidad en la desaceleración del progreso científico chino, provocando un cierto «difusionismo» que habría lastrado la perspectiva científica.

Mundial, realizó un curso de lengua japonesa en 1944 y posteriormente prestó sus servicios como intérprete en Malasia y Tailandia. De regreso en Inglaterra, cursó estudios de chino en la *School of Oriental and African Studies* de la Universidad de Londres, graduándose en 1949. Al año siguiente comenzó a impartir docencia de lengua china clásica en esa misma Escuela, en la que alcanzó la condición de catedrático en 1971. Tras su jubilación, en 1984, continuó en ella como emérito hasta su muerte en 1991. Fue profesor visitante en universidades de Hong Kong, Singapur, Taiwán y Estados Unidos.

El primer libro publicado por Graham fue la tesis con la que obtuvo el doctorado en 1953, dedicada al pensamiento de los hermanos Chang, dos influyentes neoconfucianos de la dinastía Sòng: *Two Chinese Philosophers: Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan* (London: Lund, Humphries & Co., 1958; reed., La Salle, Ill.: Open Court, 1992). Sus trabajos posteriores se han centrado en tres campos: la poesía china clásica, el moísmo y el daoísmo.

En el ámbito de la poesía, destacan sus dos antologías: *Poems of the Late T'ang* (Harmondsworth, Penguin, 1965), en la que, entre otros poetas, están representados Dù Fǔ, Mèng Jiāo, Lǐ Hè y Lǐ Shāngyǐn, y que incluye el ensayo «The Translation of Chinese Poetry»; y la aparecida poco antes de su muerte —aunque conteniendo traducciones publicadas algunos años antes en la revista *Renditions*—, *Poems of the West Lake. Translations from the Chinese* (London: Wellsweep, 1990). La inclusión de la primera de ellas en la más popular colección de libros de bolsillo en lengua inglesa, y sus frecuentes reimpresiones y reediciones, han contribuido a difundir en gran medida la poesía china de esa época entre los lectores anglosajones.

El moísmo —o mohísmo, escuela filosófica fundada hacia finales del siglo V a.n.e. por Mòzǐ (墨子), un pensador que se apartó del confucianismo al que inicialmente se había adscrito para crear el movimiento filosófico que durante dos siglos sería el principal rival de aquél— ha tenido en A. C. Graham su principal estudioso, realizando contribuciones fundamentales como «Later Mohist Treatises on Ethics and Logic Reconstructed from the Ta-ch'u Chapter of Mo-tzu», *Asia Major* (New Series) 17 (1972),

pp. 137-89; *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong–London: Chinese University Press–School of Oriental and African Studies, 1978; reed., 2003) y *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1985). La principal obra en la que se recogió el pensamiento del fundador de la escuela y de sus seguidores,²⁷⁴ el *Mòzǐ*, contiene, además de un sistema racionalizado de ética, capítulos en los que sobrevive una parte destacada de la antigua lógica china, así como otros sobre óptica, mecánica y un conjunto de definiciones geométricas. Sin embargo, el texto de estos capítulos se encontraba corrupto o bien presentaba extraordinarias dificultades lingüísticas, lo que había hecho que los sinólogos occidentales generalmente pasaran por alto ese material y que los traductores del *Mòzǐ* solieran omitir los capítulos en cuestión. Se debe a Graham el intento de reconstrucción y de resolución de los problemas textuales de esos capítulos, que editó, tradujo y comentó cuidadosamente, aclarando muchos aspectos de la evolución de la escuela, de su base social en un movimiento de artesanos,²⁷⁵ de sus contribuciones a la lógica, la ética y la ciencia chinas, e incluso de la relación entre el pensamiento del moísmo y la estructura de la lengua china.²⁷⁶

Las principales contribuciones de Angus Graham al estudio del daoísmo han estado orientadas al *Liezi* y a los capítulos internos del *Zhuāngzǐ*: *The Book of Lieh-tzū: A Classic of Tao* (London: John Murray, 1960; reed., New York, Columbia University Press, 1990), *Chuang-tzū: The Seven Inner Chapters and other Writings from the Book Chuang-tzū* (London: Allen and

²⁷⁴ Entre ellos los llamados «neo-moístas» o «moístas dialécticos».

²⁷⁵ El interés de A. C. Graham por la base social de ciertas corrientes del pensamiento chino está también presente en otros trabajos suyos; destacaremos a este respecto su interesante estudio sobre el utopismo campesino chino: «The Nung-chia School of the Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China», publicado en el *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 42 (1979), pp. 68-100.

²⁷⁶ Las reconstrucciones de Graham no han dejado, sin embargo, de tener sus críticos; véase, por ejemplo, Jane M. GEANEY, «A Critique of A. C. Graham's Reconstruction of the "Neo-Mohist Canons"», *The Journal of the American Oriental Society*, 119 (1999), pp. 1-11.

Unwin, 1981) y *Chuang-tzu: Textual Notes to a Partial Translation* (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1982).

Los últimos años de la vida de Graham presenciaron la publicación de una recopilación de artículos suyos, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986), así como de un libro que ha gozado de una gran difusión e influencia: *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Chicago–La Salle, Ill.: Open Court, 1989), una historia general de la filosofía china en el periodo clásico comprendido entre el 500 y el 200 a.n.e., en la que se acentúa el papel desempeñado por la argumentación y el debate.

Jacques Gernet

La sinología francesa de la postguerra está representada por Jacques Gernet, nacido en Argel en 1921. Se licenció en filología clásica en su ciudad natal en 1942, pero inmediatamente después fue movilizadado, sirviendo en el ejército hasta el final de la Segunda Guerra Mundial en 1945. En 1947 se diplomó en chino en la École nationale des langues orientales vivantes, y en 1948 en la École pratique des hautes études. En los años siguientes trabajó como investigador de la École française d'Extrême-Orient en Hanoi (1949-1950) y del Centre national de la recherche scientifique (1950-1955), y fue becario del *Yomiuri Shimbun* en Japón (1962).

Entre los años 1955 y 1976, Gernet fue director de estudios de la VI sección de la École pratique des hautes études. Obtuvo el doctorado en letras en 1956, comenzando a impartir cursos de lengua y civilización chinas en la Facultad de Letras de la Sorbona en 1957. En 1968 fundó la Unidad de Lenguas y Civilizaciones de Asia Oriental en la Universidad París VII-Denis Diderot, que dirigió hasta 1973. De 1975 a 1992 ocupó la cátedra de historia intelectual y social de China en el Collège de France.

Los trabajos de Gernet se han centrado en la historia social, económica e intelectual de China. *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, (Saigon: École française d'Extrême-Orient, 1956; reimpr. 1977) examinan una amplia base documental a fin de mostrar

la conexión íntima entre el movimiento de fervor religioso y el movimiento económico del budismo, explicando el hecho aparentemente contradictorio de que las instituciones de una religión orientada a la renuncia de los bienes mundanos se convirtieran, en el momento de su mayor esplendor —antes de la decadencia iniciada en el siglo VIII— en importantes poderes económicos, dedicadas a actividades mercantiles y a la usura.

También *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole (1250-1276)* (Paris: Hachette, 1959; reed., Paris: Philippe Picquier, 2008) cuenta con un importante apoyo documental en su descripción de la sociedad, las costumbres, el arte y la cultura de la China de la dinastía Sòng, tomando como centro la vida urbana de su capital, Hángzhōu, en vísperas de la conquista mongola.

En *Le monde chinois* (Paris: Armand Colin, 1972; reimpr. 1990; reed. en 3 vols., Paris: Presses Pocket, 2006),²⁷⁷ la más traducida de las obras de Gernet, éste ofrece una historia general de China y de su civilización, atendiendo a la interrelación entre sociedad, formas políticas, economía, técnicas, religiones y vida intelectual. Lejos de presentar a China como un universo cerrado, Gernet la sitúa en un contexto mundial, en relación permanente con los otros grandes centros de civilización.

Otra obra muy difundida de Gernet es *Chine et christianisme: Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982; reed. por la misma editorial en 1991 con el subtítulo de *La première confrontation*),²⁷⁸ en la que estudia, prestando especial atención a las fuentes chinas, las difíciles relaciones entre el cristianismo de los misioneros jesuitas, las religiones de China y el poder imperial, examinando en su primer capítulo («De la sympathie a l'hostilité») las etapas de ese encuentro, en el segundo («Attitudes religieuses et phénomènes d'assimilation») las reacciones procedentes de los tres ámbitos sociológicamente más importantes —el confucianismo de los letrados, el budismo de los monjes y el daoísmo popular—, y dedicando los tres capítulos

²⁷⁷ Trad. de Dolores Folch: *El mundo chino* (Barcelona: Crítica, 1991, con varias reimpressiones).

²⁷⁸ Trad. de Carlota Vallée: *Primeras reacciones chinas al cristianismo* (México: F.C.E., 1989).

siguientes a analizar los grandes temas —la política, la moral y la metafísica— en los que el acuerdo entre el cristianismo y la cultura china era fundamentalmente imposible.

Gernet ha traducido y comentado la obra de uno de los filósofos y educadores más notables de finales de la dinastía Míng y principios de la Qīng, *Táng Zhēn* (唐甄): *Écrits d'un sage encore inconnu* (Paris: Gallimard–UNESCO, 1991). Varios de los artículos, reseñas y conferencias del sinólogo francés, abarcando un amplio lapso temporal —de 1955 o 1992—, aparecen reunidos en el volumen *L'intelligence de la Chine: le social et le mental*, (Paris: Gallimard, 1994). Sus dos últimos libros publicados incluyen un estudio sobre otra de las grandes figuras del pensamiento chino del siglo XVII, *Wáng Fūzhī* (王夫之): *La raison des choses: Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)* (Paris: Gallimard, 2005), y una serie de resúmenes de los cursos y seminarios impartidos en su cátedra del Collège de France de 1975 a 1992 bajo el título de *Société et pensée chinoises aux XVI^e et XVII^e siècles* (Paris: Arthème Fayard–Collège de France, 2007).

Jean-François Billeter

El representante más conocido de la sinología suiza es sin duda Jean-François Billeter. Nacido en Basilea en 1939, en 1972 fue el primer profesor de una materia sinológica en la Universidad de Ginebra al encargarse de la docencia de historia de China, establecida ese año por el Departamento de Historia de la Facultad de Letras. Cuatro años después, la Facultad estableció un currículum en lengua, literatura y civilizaciones chinas, que —aunque con carácter subsidiario, sin constituir una rama de especialización— fue el primero en la región francófona de Suiza.²⁷⁹ En 1987 se creó la cátedra de Estudios Chinos en la Universidad de Ginebra, para la que fue nombrado Billeter, quien pudo así crear una Unidad de Estudios Chinos dentro del Departamento de Lenguas y Literaturas Mediterráneas, Eslavónicas, y Orientales.

²⁷⁹ En la región germanófono, la Universidad de Zurich había creado en 1964 el *Ostasiatisches Seminar*, con estudios de sinología y japonología.

De los trabajos publicados durante sus años como docente en Ginebra destacan dos libros: su estudio sociológico *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat de la fin des Ming* (Paris–Genève, Droz, 1979), y *L’art chinois de l’écriture: essai sur la calligraphie* (Genève, Skira, 1989; reed., Milan–Paris, Skira–Le Seuil, 2001), concebido a la vez como un discurso filosófico dirigido a mostrar a los occidentales el valor de la caligrafía china en cuanto forma de arte, y como una meditación sobre las estéticas oriental y occidental.

En 1999 Billeter dimitió de su cátedra con el fin de consagrarse a la escritura de una serie de ensayos que ha ido publicando en forma de libros. En *Chine trois fois muette: essai sur l’histoire contemporaine et la Chine* (Paris: Allia, 2000) trata de explicar, desde la consideración de los últimos seis siglos de la historia mundial, lo que él llama «el mutismo de China» (p. 7), el hecho de que, a pesar de que China esté cada vez más presente en el mundo, sea «un país sin memoria», un país al que no lo oímos hablar «ni de su presente, ni de su historia reciente, ni de su pasado tomado como totalidad».

Sus *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002)²⁸⁰ recogen cuatro conferencias pronunciadas en el Collège de France en noviembre de 2000. En ellas se enfrenta al aparente acuerdo tácito al que han llegado los sinólogos respecto a la dificultad de comprensión del *Zhuāngzǐ*²⁸¹ y trata de dilucidar el sentido del mismo, abordando a la vez «l’histoire des réductions, des détournements, des appropriations de toutes sortes que l’on a pratiqués sur cette œuvre au cours des âges» (p. 11).²⁸² Frente a los cuatro tipos de lectu-

²⁸⁰ Hay traducción castellana de Anne-Hélène Suárez Girard: *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi* (Madrid: Siruela, 2003).

²⁸¹ «Le texte serait si difficile, son état si problématique, la pensée qui s’y exprime si éloignée de la nôtre que ce serait de la naïveté ou de l’outrecuidance de prétendre le comprendre exactement. En Chine même, tant de gloses, de commentaires, d’interprétations lui ont été ajoutés au cours des siècles, et sont souvent eux-mêmes d’une telle obscurité, que les obstacles seraient devenus insurmontables» (*Leçons sur Tchouang-tseu*. p. 9).

²⁸² «Dans la lecture que j’en fais, le fond de ces textes n’ait rien de spécifiquement chinois. Ils seront déçus que leur substance ne corresponde pas à l’idée qu’ils s’en faisaient et dont ils attendaient de Tchouang-tseu la confirmation. Mais c’est ainsi que nous lisons la

ras de los que ha sido objeto la obra —inspirándose en la exégesis china tradicional, renovando esta exégesis mediante el recurso a la historia de las ideas y a la historia religiosa de la antigua China, estudiando filológicamente el texto atendiendo a cuestiones de transmisión, procedencia y autenticidad, o relacionando tal o cual punto de la obra con ciertas ideas de algún filósofo occidental—, Billeter pretende poner de manifiesto, en su análisis de los pasajes del *Zhuāngzǐ*, entendido como la obra de un verdadero filósofo, de qué experiencia particular, o de qué aspecto de la experiencia humana común, habla este filósofo.²⁸³

Los *Études sur Tchouang-tseu* (Paris, Allia, 2004) continúan la obra anterior, estudiando diversos pasajes del clásico daoísta que Billeter traduce eliminando deliberadamente toda oscuridad presente en el texto y haciendo de él un contemporáneo —cosa que, como reconoce, no es para un lector chino—, e incluso recreando el texto.²⁸⁴

Billeter mantiene en la actualidad la condición de profesor emérito de la Universidad de Ginebra. De su libro *Contre François Jullien* (Paris: Allia, 2006), y de la polémica a la que ha dado lugar, trataremos más adelante.

François Jullien

El sinólogo y filósofo francés François Jullien nació en Embrun, en el departamento de los Altos Alpes. Estudió en la Escuela Normal Superior, formándose inicialmente en filosofía griega, pero sus intereses pronto derivaron hacia la cultura china.²⁸⁵ Tras obtener la agregación de universidad en

plupart du temps les auteurs: en y projetant des idées toutes faites. Nos préjugés déterminent ce que nous y trouvons et constituent de puissantes défenses contre les lectures nouvelles» (*Id.*, p. 36).

²⁸³ «Par “philosophe” j’entendais un homme qui pense par lui-même, en prenant por objet de sa pensée l’expérience qu’il a de lui-même, des autres et du monde; que s’informe de ce que pensent ou de ce qu’on pensé avant lui les autres philosophes; qui est conscient des pièges que tend le langage et en fait par conséquent un usage critique» (*ibid.*, p. 12).

²⁸⁴ «La distance qui sépare les deux langues ... met [le traducteur] dans l’obligation de recréer l’œuvre» (*Études sur Tchouang-tseu*, p. 10).

²⁸⁵ En su artículo «Lecture ou projection: Comme lire (autrement) Wang Fuzhi?» (*Études chinoises*, 9 :2 [1990], pp. 131-149), Jullien explicaba el motivo de esta reorienta-

1974, marchó a completar estudios en las universidades de Pekín y de Shanghai de 1975 a 1977. Obtuvo el doctorado en Estudios de Extremo Oriente en 1978 y el doctorado en Letras en 1983. De 1978 a 1981 fue responsable de la Delegación (*Antenne*) Francesa de Sinología en Hong-Kong. De 1985 a 1987 estuvo pensionado en la Casa franco-japonesa de Tokio.

En la actualidad es catedrático de filosofía y estética chinas en la Universidad de París–VII Denis Diderot, Director del Centro Marcel Granet y del Instituto del Pensamiento Contemporáneo y miembro del Instituto Universitario de Francia. Ha sido también presidente de la Asociación Francesa de Estudios Chinos y del Colegio Internacional de Filosofía.

Sus primeros trabajos giraron en torno a Lǚ Xùn,²⁸⁶ de quien tradujo *Fleurs du matin cueillies le soir* (Lausanne: Alfred Eibel, 1976) y *Sous le dais fleuri. Les luttes idéologiques en Chine durant l'année 1925* (*id.*, 1978).²⁸⁷ Sobre este mismo autor, Jullien dirigió también los *Cahiers Luxun* (nº 1). *Fonctions d'un classique: Luxun dans la Chine contemporaine, 1975-1977* (*id.*, 1978) y publicó el estudio *Lu Xun, Écriture et révolution* (Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1979).

El método que caracterizará a la aproximación filosófica de Jullien a los

ción: «Commençant à travailler sur les philosophes grecs, notamment Aristote, j'ai eu le sentiment qu'on ne pouvait plus lire aujourd'hui ces penseurs à partir de la seule tradition intellectuelle qui a découlé d'eux, à l'intérieur de notre propre histoire. D'où l'intérêt de découvrir une perspective qui soit étrangère à la pensée occidentale (et d'abord aux langues indo-européennes), aussi ancienne qu'elle et également établie par des textes: ce que nous offre, d'une façon privilégiée, la culture chinoise» (p. 137).

²⁸⁶ Zhōu Shùrén (周树人/周樹人), conocido como Lǚ Xùn (鲁迅/魯迅), nació en Shaoxing en 1881 y murió en Shanghai en 1936. Autor de relatos breves, ensayos y poemas en prosa, y traductor de autores rusos, es considerado el padre de la literatura china moderna. Crítico de la cultura china tradicional, utilizó como medio de expresión literaria la lengua vernácula (*báihuà* 白話) en lugar del chino clásico (*wényán* 文言), e incluso defendió la conveniencia de sustituir los sinogramas por una escritura romanizada. Propugnador asimismo de profundas reformas sociales, formó parte de la Liga de Escritores de Izquierdas, grupo de intelectuales próximos al Partido Comunista Chino.

²⁸⁷ Jullien también ha traducido —y comentado— uno de los *Cuatro libros* del canon confuciano, el *Zhōng Yōng* (中庸) o *Doctrina del justo medio*, con el título de *Zhong Yong, la Régulation à usage ordinaire* (Paris: Imprimerie Nationale, 1993).

textos chinos aparece ya en una serie de artículos publicados en *Extrême-Orient Extrême-Occident*,²⁸⁸ revista fundada por él en 1982. Jullien publica también en estos años su Tesis de Estado, un estudio sobre la poética china tradicional desde la perspectiva china: *La valeur allusive: des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1985; reed. Paris: P.U.F., 2003).

A partir de entonces, las publicaciones de Jullien —consistentes en ensayos de confrontación o de diálogo, en relación con diversos aspectos particulares, entre el pensamiento chino y la filosofía europea— se han convertido en un fenómeno editorial sin precedentes en la sinología moderna. La mayoría de sus libros han sido objeto en un breve lapso de tiempo de reediciones y, traducidos a numerosos idiomas —incluidos el chino y el vietnamita—, se han publicado con gran éxito en una veintena de países, desbordando ampliamente el círculo de los especialistas y teniendo muchos de ellos un impacto inmediato en los medios de comunicación. Un claro testimonio de la repercusión que ha tenido la prolífica labor de investigación y de divulgación de François Jullien lo constituye el hecho de que de ningún otro sinólogo existan tantas obras traducidas en nuestra lengua. Todo ello creemos que justifica el que en nuestro recorrido histórico prestemos una especial atención a los libros publicados por Jullien, ofreciendo a continuación una breve reseña de cada uno de ellos.

²⁸⁸ Cuatro de esos artículos han sido reunidos en *La chaîne et la trame: Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine* (Paris: P.U.F., 2004; trad. de Gabriela Villalba y Julia Bucci: *La urdimbre y la trama: Lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*, Buenos Aires: Katz, 2008). Jullien sostiene que China no es la civilización de la palabra que comunica un Sentido (la Biblia), ni tampoco del discurso (*logos*) que articula construcciones teóricas por medio de la sintaxis, sino una civilización del texto, que surge de lo trazado y cuya operación es un tejido continuo. Hay un orden del texto en China a semejanza del orden del discurso del que hablaba Foucault. El título de esta recopilación alude al hecho de que la urdimbre del texto canónico y la trama de lo imaginario constituyen para Jullien las coordenadas a partir de las cuales examina los textos chinos estudiados. Los dos últimos trabajos de este libro están dedicados a dos características de los textos chinos: el paralelismo y la lista.

En *Procès ou création: une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle* (Paris: Éditions du Seuil, 1989; reed. Paris: Le Livre de Poche, 1993), Jullien presenta el pensamiento chino como un pensamiento relacional, que concibe la realidad como un proceso continuo y no como un conjunto de elementos separados fruto de una creación. Como representante paradigmático del pensamiento de los letrados chinos, el libro de Jullien se ocupa del filósofo confuciano del siglo XVII Wang Fuzhi.

La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine (Paris: Seuil, 1992)²⁸⁹ parte de la consideración del término *shì* (勢/勢), con su significación, por una parte, de «posición» o «circunstancias» y, por otra, de «poder» o «potencia». La ambivalencia del término, que oscila entre el punto de vista del estatismo y el del dinamismo, y que perturba las antítesis consolidadas sobre las que se apoya nuestra representación de las cosas, ofrece a Jullien un hilo conductor para deslizarse tras la oposición de planos en que se deja encerrar nuestro análisis de la realidad. En su ensayo, Jullien se propone captar la coherencia del término y su pertinencia como revelador de un rasgo característico del pensamiento chino, entregado desde sus orígenes a pensar lo real en transformación, y a lo largo del ensayo va siguiendo su presencia en el terreno de la guerra (como potencial que surge de la disposición estratégica), de la política (posición jerárquica), de la estética de la caligrafía y la pintura (la fuerza en acción a través de la forma del carácter caligrafiado o la tensión que emana de la disposición pictórica), de la teoría de la literatura (efecto resultante del dispositivo textual), de la historia (la tendencia que deriva de la situación) y la «filosofía primera» (la propensión que gobierna el gran proceso de la naturaleza).²⁹⁰

²⁸⁹ Traducción de Reyes Mate: *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China* (Barcelona: Anthropos, 2000).

²⁹⁰ Cf. *La propensión de las cosas*, pp. 1-3. Jullien expresa en términos daoístas la vía trazada por la sabiduría china en su forma más general: «Dejar que actúe la propensión de las cosas, fuera de uno mismo, en función de su propia disposición; no proyectar sobre ellas valores ni deseos, sino sintonizar constantemente con la necesidad de su evolución» (*id.*, p. 25).

El *Éloge de la fadeur: À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine* (Paris: Picquier, 1991; reed., Le Livre de Poche, 1993)²⁹¹ analiza los sentidos del término *dàn* (淡), que significa a la vez lo «insípido» en relación con el gusto, el «desapego» o la intimidad de la persona, la «reserva» como actitud hacia los demás y hacia el mundo, y la «disponibilidad» de algo que ha sido apartado o reservado. De estas posibilidades de traducción, Jullien escoge en su ensayo la referente al sentido del gusto, pero manteniendo a la vez la vinculación con los demás sentidos indicados, en especial el de disponibilidad: lo insípido como aquello que no ocupa ninguna posición particular y que, por tanto, está disponible para ocupar cualquier posición. Es en este lugar común de lo insípido donde, según Jullien, se encontrarían todas las corrientes del pensamiento chino: el confucianismo, el daoísmo y el budismo. La insipidez, al conducirnos al límite en que lo marcado y llamativo de lo sensible se desvanece, nos hace experimentar un más allá que no consiste en otro mundo de índole metafísica, apartado de la sensación, sino en un desarrollo de este único mundo existente, despojado de su opacidad y devuelto a su infinita disponibilidad para el deleite, y son sobre todo las artes de China, la pintura, la música o la poesía las que despliegan esa realidad que se transmuta desde lo insípido. La centralidad de lo insípido permite que lo real deje de hallarse osificado en manifestaciones parciales y que la flexibilidad del ser humano alcance el máximo de su eficacia: en efecto, el insípido se mantendrá vigilante para determinar en cada momento, en función de la situación concreta, la actitud que debe adoptar o el camino que debe emprender, y en el seno de la concentración exigida por una tarea concreta, se mantendrá consciente del carácter especial y limitado de esa tarea y estará preparado para retornar a ese punto de disponibilidad central desde el cual la ha podido realizar. Mantenerse insípido, disponible, sería mantenerse humano, abierto, en el seno mismo de los mecanismos institucionales, técnicos o de otro tipo a los cuales la acción nos obliga, pero que no debemos permitir que nos mantengan atrapados.

²⁹¹ Trad. de Anne-Hélène Suárez: *Elogio de lo insípido. A partir de la estética y del pensamiento chino* (Madrid: Siruela, 1998).

En *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi-king, le «Classique du changement»* (Paris: Grasset, 1993; reed., Le Livre de Poche, 1995), Jullien se ocupa de este singular clásico del pensamiento chino, cuya combinatoria pretende hacernos acceder a la inteligibilidad del curso de las cosas sin recurrir (a diferencia de lo que sucede con la tradición occidental) ni al mito ni al discurso; mientras que en *Le détour et l'accès: Stratégies du sens en Chine, en Grèce* (Paris: Grasset, 1995, Le Livre de Poche, 1997) son las *Analectas*, Mencio, Lǎozǐ y Zhuāngzǐ los que le sirven de base para mostrar la estrategia china del sentido que privilegia la expresión alusiva y el rodeo en la formulación: en tanto que en el pensamiento europeo (que distingue entre un mundo sensible y otro inteligible y trascendental) el *logos* constituye una aproximación a un sentido más o menos trascendental y abstracto, el habla china intenta evocar una «distancia alusiva» frente a las cosas individuales para así evocar a su vez la inmanencia de una única realidad.

Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières (Paris: Grasset, 1995; reed. *Dialogue sur la morale*, Le Livre de Poche, 1998)²⁹² parte de la compasión, de la reacción inmediata frente a lo insoportable del sufrimiento ajeno como fundamento de la moral tanto en Occidente como en China. Pero para el filósofo occidental la compasión remite en una primera fase histórica a Dios, y luego al deber y a la voluntad (Jullien traza la genealogía de esta moral hasta Rousseau y Kant, y expone la crítica de la que la hace objeto Nietzsche), mientras que, para el filósofo chino (los referentes de Jullien son Mencio y sus comentadores), la compasión nos liga horizontalmente a todos los demás seres y nos inserta en el proceso de la existencia, en una obediencia al «Cielo» (*Tiān* 天), palabra que designa, no a la divinidad, sino el curso necesario de la naturaleza.

El *Traité de l'efficacité* (Paris: Grasset, 1996; reed., Le Livre de Poche, 2002)²⁹³ plantea la cuestión de qué es propiamente la acción en términos de

²⁹² Trad. de Héctor Subirats y Silvia Kiczkovsky: *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración* (Madrid, Taurus, 1997).

²⁹³ Trad. de Anne-Hélène Suaréz: *Tratado de la eficacia* (Madrid: Siruela, 1999).

eficacia. La tradición europea concibe la eficacia a partir de la abstracción de formas ideales erigidas en modelos que se proyectan en el mundo y que la voluntad establece como un objetivo que debe cumplirse. Toda acción parte de un plan ideado de antemano y su finalidad es adecuar los medios a los fines. Desde Aristóteles a Clausewitz, pasando por Maquiavelo, la tradición europea del realismo político ha pensado la eficacia de la acción en términos del voluntarismo prometeico del héroe trágico. A esta concepción europea, Jullien —pasando revista a una serie de textos de maestros chinos de estrategia de entre los siglos VI y IV a.n.e.— contrapone la concepción china de una eficacia que no se esfuerza por conseguir el efecto adecuando la realidad al modelo teórico, sino que simplemente deja que el efecto suceda, buscando que quede implicado en la situación como una consecuencia de la misma.²⁹⁴

En *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie* (Paris: Seuil, 1998),²⁹⁵ a la tradición de la filosofía occidental, que desde Grecia se ha impuesto como finalidad el conocimiento racional de la verdad por medio de conceptos, François Jullien contrapone la figura del sabio chino, el cual «no tiene ideas» en el sentido de que evita anteponer una idea a otras privilegiando una tesis particular. El sabio chino desconfía de las ideas y no quiere atarse a ellas porque, además de distanciarnos de las cosas, fijan y codifican el pensamiento volviéndolo demasiado parcial y privándolo de su disponibilidad. De ahí que pretenda mantener la mente abierta para aprehender la realidad tal como se presenta por sí misma, para captar el fondo de inmanencia que dispensa lo evidente: aquello que, precisamente por tenerlo siempre ante los ojos, no acertamos a ver, cegados por esas ideas que actúan como prejuicios.

²⁹⁴ Sobre concepción china de la eficacia —de la que ya había tratado en *La propension des choses*— como inducción de «transformaciones silenciosas» a partir del potencial de cada situación, ha vuelto Jullien una vez más en su *Conférence sur l'efficacité* (Paris: P.U.F., 2005; trad. de Hilda García: *Conferencia sobre la eficacia*, Buenos Aires: Katz, 2006).

²⁹⁵ Trad. de Anne-Hélène Suárez: *Un sabio no tiene ideas, o el otro de la filosofía* (Madrid: Siruela, 2001).

François Jullien ha vuelto a ocuparse de la estética china en algunas de sus obras más recientes. En *De l'essence ou du nu* (Paris: Seuil, 2000; reed., *Le Nu impossible*, Points Seuil, 2005)²⁹⁶ contrapone la constante presencia de la desnudez en la cultura occidental y su casi total ausencia en el arte chino: la desnudez supondría una exposición al presente, frente a la enfatización de lo ausente, propia de la perspectiva china. En *La grande image n'a pas de forme, ou du non-objet par la peinture* (Paris: Seuil, 2003; reed., Points Seuil, 2009)²⁹⁷ afirma que el arte occidental parece estar obsesionado con captar la «objetividad», mientras que en el arte chino la «gran imagen» rechaza el parecido y evita así convertirse en una imagen parcial, aprisionada en una forma estática.

El peculiar método de Jullien de repensar las categorías fundamentales de la filosofía occidental mediante el rodeo estratégico que supone examinarlas desde la exterioridad representada por la tradición cultural china ha seguido aplicándolo el autor en otra media docena de ensayos.

En *Du «temps». Éléments d'une philosophie du vivre* (Paris: Grasset, 2001),²⁹⁸ Jullien señala que China ha pensado el «momento» estacional y la «duración» de los procesos, pero no una envoltura que contenga a los dos por igual y que sería el tiempo homogéneo-abstracto.

L'ombre au tableau. Du mal ou du négatif (Paris: Seuil, 2004; reed., *Du mal/du négatif*, Points Seuil, 2006)²⁹⁹ resalta el hecho de que China no conoce las cesuras tan brutales entre lo negativo y lo positivo que caracterizan al pensamiento occidental, sino que insiste en sus aspectos complementarios, intrincados, en los que el uno no existe sin el otro. Jullien invita a repensar lo negativo, distinguiendo entre lo «negativo de fijación», que des-

²⁹⁶ Trad. de Anne-Hélène Suárez: *De la esencia o del desnudo* (Barcelona: Alpha Decay, 2004).

²⁹⁷ Trad. de Albert Galvany: *La gran imagen no tiene forma o del no objeto en la pintura* (Barcelona: Alpha Decay, 2008).

²⁹⁸ Trad. de Miguel Lancho: *Del tiempo. Elementos de una filosofía del vivir* (Madrid: Arena, 2005).

²⁹⁹ Trad. de Miguel Lancho: *La sombra en el cuadro. Del mal o de lo negativo* (Madrid: Arena, 2009).

truye y no produce nada (lo negativo como mal), y lo «negativo de estimulación», que pone en tensión, innovando e intensificando.

Nourrir sa vie: à l'écart du bonheur (Paris: Seuil, 2005),³⁰⁰ comenta la expresión china «nutrir la propia vida» (*yǎngshēng* 養生) y, partiendo del *Zhuāngzǐ*, propone escapar de la gran escisión entre el cuerpo y el alma que está en la base de la cultura europea, recuperando la completud de la experiencia, liberándola de la idea de finalidad y de la presión del sentido.

Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources (Paris: Seuil, 2006), contrapone al hablar griego, aristotélico (consistente en decir algo que se significa, destinando así la palabra a ser el discurso determinativo de la ciencia) la «palabra sin palabra» china, que indica más que significa, diciendo «apenas» o «al margen».

De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures (Paris: Fayard, 2008) se interroga sobre el origen de nuestra noción de lo universal y lo común, y plantea la cuestión de cómo concebir el diálogo entre las culturas, que Jullien contempla como otros tantos recursos que explorar, amenazados por la uniformización del mundo actual.

Por último, en *Les transformations silencieuses. Chantiers I* (Paris: Grasset, 2009), Jullien considera esas modificaciones que no cesan de producirse ante nosotros (desde la indiferencia que crece día tras día entre los antiguos amantes hasta la transformación de las revoluciones en restauración, la erosión de las creencias y la evolución de las palabras) pero de un modo tan continuo y global que no las advertimos hasta que de repente el resultado se presenta ante nuestros ojos. El instrumento de la filosofía griega, pensando en términos de formas determinadas, parece ser incapaz de captar la indeterminación de las transiciones continuas, por lo que Jullien propone el paso por el pensamiento chino a fin de prestar atención a las «transformaciones silenciosas» que dan cuenta de la fluidez de la vida y esclarecen las maduraciones de la historia y de la naturaleza.

³⁰⁰ Trad. de Margarita Polo: *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad* (Buenos Aires: Katz, 2007).

François Jullien ha reflexionado en torno a su metodología en un libro que reproduce una extensa entrevista con Thierry Marchaisse: *Penser d'un dehors (La Chine): Entretiens d'Extrême-Occident* (Paris: Seuil, 2000).³⁰¹ Su obra ha sido objeto de varios coloquios internacionales.³⁰²

La polémica Billeter-Jullien sobre la alteridad de China

Ya en 1990, en un artículo titulado «Comme lire Wang Fuzhi?»,³⁰³ Billeter realizó una crítica del método desarrollado por Jullien en el primero de sus libros dirigidos al gran público, *Procès ou création*. A la vez que elogiaba la excelente síntesis de la filosofía de Wang Fuzhi ofrecida en su libro por el sinólogo francés,³⁰⁴ Billeter se refería a «l'horreur que'inspirent à F. Jullien certains formes traditionnelles d'érudition sinologique»³⁰⁵ y le reprochaba el incurrir en generalizaciones y simples aproximaciones, principalmente a propósito del llamado «pensamiento de los letrados».³⁰⁶ Billeter finalizaba acusando a Jullien de escamotearle al lector no sinólogo el pensa-

³⁰¹ Trad. de Natalia Fernández Díaz: *La China da que pensar* (Barcelona: Anthropos, 2005).

³⁰² Segundo Simposio Sinológico Internacional de la Universidad de Fu Jen (Taiwán): «Le Détour et l'accès: la sinologie en tant que nouvelle herméneutique pour l'Occident — la contribution française», 5 y 6 de noviembre de 2004, con publicación en francés y chino de las actas (Taipei: Fu Jen Catholic University, 2005); Coloquio Internacional en la Universidad de Hué (Vietnam): «François Jullien, passeur de concepts, concepteur de rencontres», 3 de mayo de 2005, con publicación de las actas en *Synergies Monde* n° 3, 2008 con el título de *François Jullien et le public vietnamien*; Festival «Umweg über China» en el teatro Hebbel am Ufer de Berlín en junio de 2007, actas publicadas como *Kontroverse über China* (Berlín: Merve, 2008); Coloquio Internacional en la Universidad de Pekín: «Penser "l'autre": dialogue autour de la pensée de François Jullien», 15-17 de octubre de 2007.

³⁰³ *Études chinoises*, 9:2 (1990), pp. 95-127.

³⁰⁴ «Au total, F. Jullien nous donne une excellente synthèse de la philosophie de Wang Fuzhi, ou du moins d'une partie centrale de cette philosophie — une synthèse dans laquelle tout se met en place de manière naturelle» (*Id.*, p. 102).

³⁰⁵ *Id.*, p. 104; a este propósito dice Billeter de Jullien que «il a choisi de ne pas recourir aux citations et au commentaire de citations» (p. 125).

³⁰⁶ «C'est rendre un mauvais service à la sinologie de l'introduire dans le débat d'idées en jetant ses bagages par dessus bord au passage» (*Id.*, p. 105).

miento de Wang Fuzhi y sustituirlo por su propio discurso; la crítica que había comenzado como elogio acababa con comentarios abiertamente descalificadores.³⁰⁷

La respuesta de Jullien, con el título de «Lecture ou projection: Comme lire (autrement) Wang Fuzhi?» apareció ese mismo año, en el número siguiente de la revista en la que se había publicado la crítica de Billeter.³⁰⁸ Comenzaba atribuyendo a éste el situarse en una posición dogmática³⁰⁹ y el haber malinterpretado el sentido de su libro,³¹⁰ para a continuación presentar al lector la vía que lo había conducido a su indagación filosófico-sinológica,³¹¹ defendiendo el método utilizado en el curso de la misma y

³⁰⁷ «Il y a dans cette manière de substituer son discours à la parole du philosophe une désinvolture d'autant plus regrettable que le style de F. Jullien est verbeux. La phrase est trop souvent encombrée de mots inutiles ou affaiblie par des termes mal choisis. F. Jullien a voulu éviter le jargon sinologique, dit-il (p. 23); que n'a-t-il évité les jargons du structuralisme, de la sémiologie et autres sciences du texte qui ont été à la mode ces vingt dernières années et dont le dépôt se retrouve en désordre dans sa prose! La profusion des allusions que charrie ce vocabulaire prive le lecteur du moyen de savoir où se situe vraiment l'auteur et de le critiquer si sa position lui paraît fautive. La multiplication des considérations générales sur le comparatisme a le même effet: il est finalement difficile d'en dégager une conception nette qui pourrait faire l'objet d'un débat. Elles semblent inspirées plutôt par une sorte de hâte, par le désir d'occuper le terrain et de régenter à l'avance ce qui se fera dans ce domaine» (*Id.*, p. 126).

³⁰⁸ *Études chinoises*, 9:2 (1990), pp. 131-149.

³⁰⁹ «Je ne lui reproche pas de ne pas être d'accord avec ma façon de concevoir le comparatisme, mais de le faire au nom d'une autre qu'il juge —péremptoirement, à mon avis— la seule possible. Le dogmatisme, au lieu d'inciter à la réflexion, la stérilise» (*Id.*, p. 132).

³¹⁰ «Dans mon essai, le but annoncé était de réfléchir aux raisons qui ont conduit la pensée chinoise à rendre compte du réel en termes de procès plutôt que selon l'optique d'une création; et plutôt que de traiter de cette question de façon générale, ... j'ai préféré appuyer ma réflexion sur la lecture d'une oeuvre (ou du moins d'une partie de celle-ci) qui me paraissait particulièrement pertinente à cet égard: celle de Wang Fuzhi. ... Il ne s'agit donc pas ... d'un livre "sur" Wang Fuzhi mais à partir de Wang Fuzhi» (*Id.*, pp. 134-135).

³¹¹ «S'il y a bien des chemins pour se rendre en Chine, le mien est parti de mon intérêt pour la pensée grecque: commençant à travailler sur les philosophes grecs, notamment Aristote, j'ai eu le sentiment qu'on ne pouvait plus lire aujourd'hui ces penseurs à partir de la seule tradition intellectuelle qui a découlé d'eux, à l'intérieur de notre propre histoire. D'où l'intérêt de découvrir une perspective qui soit étrangère à la pensée occidentale (et d'abord aux langues indo-européennes), aussi ancienne qu'elle et également établie par des

rechazando las descalificaciones contenidas en el artículo de Billeter y las intenciones —particularmente la de pretender una especie de «apropiación por anticipado» del campo de investigación.

Diecisiete años más tarde, tras haber publicado Jullien una docena más de libros sobre el pensamiento chino y haberse convertido en el sinólogo de mayor impacto internacional fuera del campo de los especialistas, tal y como hemos reseñado en el apartado anterior, Billeter volvió a cargar contra el autor francés con un pequeño libro titulado *Contre François Jullien*, (Paris, Allia, 2006), en el que su ataque adquiriría un tono aún más agresivo.³¹² La principal acusación consistía en sostener que toda la obra de Jullien se funda en el «mito» de la alteridad de China, esto es, en que China es un mundo completamente diferente del nuestro, e incluso opuesto al nuestro;³¹³ un mito que dificultaría la comprensión mutua entre China y Occidente en el momento presente.

La respuesta de Jullien apareció poco después con el título de *Chemin faisant: Connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à **** (Paris: Seuil, 2007). Sobrepasaría con mucho las pretensiones de esta sección de nuestro estudio dar cuenta pormenorizadamente, no sólo de los argumentos esgrimidos en uno y otro libro, sino también de las numerosas publicaciones a las que esta polémica ha dado lugar, con gran parte de los sinólogos actuales alineándose en un grado u otro con una de las dos partes en disputa.³¹⁴

textes: ce que nous offre, d'une façon privilégiée, la culture chinoise» (*Id.*, p. 137).

³¹² Aunque pidiendo disculpas por lo combativo («accrocheur») del título, Billeter declara ya en el segundo párrafo de su libro que «François Jullien a une influence considérable, et donc une responsabilité. Cette influence me paraissant en grande partie néfaste, j'ai voulu le faire savoir» (*Contre François Jullien*, p. 7).

³¹³ *Id.*, p. 9. En las páginas siguientes, Billeter, que sitúa el origen de este «mito» en los ilustrados del siglo XVIII, fija la cristalización de su forma extrema en Victor Segalen (escritor, etnógrafo y arqueólogo francés que entre 1909 y 1918 realizó tres expediciones arqueológicas a China), y traza a continuación la línea que desde él conduciría hasta Jullien haciéndola pasar por Marcel Granet, Richard Wilhelm y Pierre Ryckmans. (De este último autor, más conocido por su seudónimo «Simon Leys», hablaremos en el apartado dedicado a los centros sinológicos de Bélgica).

³¹⁴ Del abrumador número de artículos surgidos de esta polémica nos limitaremos a citar los de Henry ZHAO, «Contesting Confucius» (*New Left Review*, 44 (2007), pp. 134-142) y

En su aspecto más positivo, la polémica ha servido para reflexionar sobre el método comparativo y sobre categorías tales como «alteridad», «exterioridad» o «diferencia» en su aplicación dentro del diálogo intercultural, y particularmente en el ámbito filosófico.

La sinología alemana

Mientras que, como veremos en el capítulo siguiente, a lo largo de todo el siglo XIX la filosofía alemana prácticamente monopoliza la reflexión occidental sobre China, la sinología alemana, en cambio, tuvo un desarrollo algo más tardío que la francesa, la inglesa o la rusa,³¹⁵ y también tardó más tiempo en producirse su interacción con ellas y su influencia en el marco común de la sinología occidental. Por ello hemos optado por dejarla fuera de la panorámica general del desarrollo de la sinología en los dos últimos siglos a la que hemos dedicado la sección anterior, tratándola ahora de forma particular.

Entre los misioneros jesuitas que desarrollaron su actividad en China en los siglos XVII y XVIII, un número importante —aproximadamente medio centenar— lo constituyeron los jesuitas nacidos en ciudades o territorios

Frédéric KECK, «Une querelle sinologique et ses implications: À propos du *Contre François Jullien* de Jean-François Billeter», *Esprit*, 352 (2009), pp. 61-81. Un numeroso grupo de intelectuales (que incluía entre otros a Pierre Chartier, Jean Allouch, Alain Badiou y Françoise Gaillard) salieron en defensa de Jullien en la obra colectiva *Oser construire: Pour François Jullien* (Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2007); la réplica de Billeter a esta obra, con el título de «François Jullien sur le fond», se publicó en *Monde chinois*, 11 (2007), pp. 67-74, dentro del número monográfico titulado *Information et désinformation sur la Chine: de François Guizot à François Jullien*.

³¹⁵ No hay que olvidar que el moderno Estado alemán no surgió hasta los tiempos del canciller Otto von Bismarck, con la proclamación en 1871 de Guillermo I como emperador del *II Reich* y la conversión de la Alemania unificada en una gran potencia. Hasta entonces, la presencia comercial y político-militar de los fragmentados Estados alemanes (y la actividad misionera y cultural que solía acompañar a estas actividades) en el mundo asiático fue insignificante en comparación con las que desarrollaron potencias coloniales como Inglaterra, Francia y Rusia, y en siglos anteriores Portugal, España y Holanda.

católicos de lengua alemana. Varios de ellos destacaron por su condición de astrónomos y matemáticos, lo que les valió el desempeño de importantes cargos en la corte de Pekín. Hemos mencionado de pasada a este respecto a Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), el primer europeo que dirigió la oficina astronómica imperial;³¹⁶ después de él, la dirección estuvo habitualmente desempeñada por jesuitas alemanes: Kaspar Castner (1655-1709; director desde 1707), Kilian Stumpf (1655-1720; director desde 1711 e introductor en China de las técnicas europeas de fabricación del vidrio), Ignaz Kögler (1680-1746; director desde 1717, y desde 1731 miembro del Tribunal Supremo de Justicia, un puesto que nunca antes había ocupado en China un extranjero) y Anton Gogeisl (1701-1771; director desde 1746). A

³¹⁶ Un error de una hora en la predicción de un eclipse motivó que se solicitara la ayuda de los misioneros jesuitas para la reforma del calendario oficial y la mejora de los métodos y cálculos astronómicos chinos; para ello se nombró, por un decreto imperial de principios de 1611, una comisión de reforma presidida por el Padre de Ursis. Diversas circunstancias demoraron los trabajos de la comisión durante dos décadas, hasta que Schall von Bell, que había llegado a China en 1619, fue puesto al frente de la misma. Algunos años después la comisión concluyó su trabajo, y el último emperador Míng, Chóngzhēn (崇禎/崇禎), concedió al jesuita el honor de recibir la tablilla de la «Alabanza Imperial de la Astronomía» (*Qīnbāo tiānxué*, 钦褒天学/钦褒天學). El derrocamiento de la dinastía y la conquista manchú impidió que el nuevo calendario, conocido como «Calendario Shí Xiàn» (*Shí Xiàn Lì*, 时宪历/時憲歷) comenzara a aplicarse hasta 1645 (este calendario, que parece haber sido el número 102 de la historia de China, se mantuvo en vigor hasta 1911). El primer emperador Qing, el joven *Shùnzhì* (順治帝/順治帝), concedió nuevos honores al astrónomo jesuita (el mandarinato que éste se había visto obligado a aceptar de Chóngzhēn ya había rquerido una dispensa de Roma), otorgándole el título de «Maestro de la Comunión con el Misterio» (*Tōngxuán Jiàoshī* 通玄教师/通玄教師), convirtiéndolo en uno de sus principales consejeros y autorizando la construcción en su capital de la primera iglesia cristiana. Pero en 1664, durante el período de regencia que siguió a la muerte de *Shùnzhì*, una intriga palaciega llevó a la detención de Schall von Bell, que tras varios meses en prisión cargado de cadenas fue condenado a muerte. Pero el temor supersticioso que provocó en la corte varias catástrofes que tuvieron lugar en los días posteriores a la sentencia, hizo que ésta fuera revocada, aunque, a causa de las penalidades padecidas, Schall von Bell falleció un año después de su puesta en libertad. Sobre este destacado astrónomo puede verse Alfons VÄTH, *Johann Adam Schall von Bell SJ: Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666*, Nettetal: Steyler, 1991, y en castellano Pedro CEINÓS, *Historia breve de China*, Madrid: Sílex, 2003, pp. 228-230.

estos jesuitas misioneros nacidos en tierras germánicas³¹⁷ hay que unir la figura del también jesuita alemán, pero asentado en Roma, Athanasius Kircher, cuya actividad como difusor en Europa de los conocimientos sobre China aportados por los misioneros hemos tratado anteriormente con cierto detalle. Todos ellos, sin embargo, escribieron en latín —o, en todo caso, en portugués o italiano en cartas o informes dirigidos a los superiores de su Orden—, y es su condición de jesuitas y, en la mayoría de los casos, de misioneros, lo que los agrupa. Sólo podemos hablar de sinología alemana en un sentido más estricto adoptando el punto de vista lingüístico —y en tal caso hay que esperar a los finales del siglo XIX y comienzos del XX para encontrar la lengua alemana como una de las lenguas relevantes dentro de la sinología europea— o bien el territorial, y en este segundo caso podemos retrotraer el inicio del cultivo de la sinología en tierras alemanas a los finales del siglo XVII y a tres figuras, las de Andreas Müller, Christian Mentzel y Gottlieb Siegfried Bayer, conectados entre sí, como veremos a continuación, por los fondos chinos de la Biblioteca de Berlín.³¹⁸

Andreas Müller

Nacido en 1630 en la villa pomerania de Greifenhagen (actual Gryfino, en Polonia), Andreas Müller realizó estudios de lenguas clásicas y orientales

³¹⁷ Y entre los que hay que incluir también a misioneros jesuitas austríacos como Andreas Wolfgang Koffler (1612-1651; desde 1645 actuó como astrónomo y consejero en la corte del emperador Míng Yǒnglì, quien refugiado en el sur de China mantenía la resistencia frente a la dominación manchú de la dinastía Qīng en el norte), Christian Wolfgang (1625-1684; matemático desde 1671 en la corte del emperador Kāngxī, autor de un diccionario chino-latín y colaborador con Prospero Intorcetta y otros jesuitas en la traducción latina de textos confucianos titulada *Confucius Sinarum philosophus*) y Gottfried von Laimbeckhoven (1707-1787; último obispo de Nankín).

³¹⁸ Para estos tres «protosinólogos» alemanes, además de los capítulos VI y VII del libro ya citado de David E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, hemos hecho uso del estudio de Claudia VON COLLANI, «China in the German “Geistesgeschichte” in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», incluido en Stephen UHALLEY, Jr. y XIAOXIN Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, New York: Sharpe, 2001, pp. 149-162.

en la Universidad de Rostock, que amplió en las de Greifswald y Wittenberg. En Leiden entró por vez primera en contacto con la lengua china, cuyo aprendizaje realizó en gran medida de forma autodidacta, emprendiendo luego una carrera eclesiástica. En 1667 Federico Guillermo, Margrave Elector de Brandenburgo³¹⁹ y duque de Prusia (más conocido como «el Gran Elector»), lo nombró preposito de la más antigua iglesia de Berlín, la Nikolaikirche, y poco después lo puso a cargo de los libros chinos de la biblioteca que para prestigiar la capital de su Estado (carente entonces de universidad o de alguna otra institución cultural importante) el Gran Elector había ido formando.³²⁰

Müller dirigió la Biblioteca Electoral hasta 1685, año en que tuvo que abandonar Berlín a causa de una controversia teológica y de dificultades económicas. Publicó algunas traducciones y varios tratados misceláneos de sinología, entre ellos *Disquisitio geographica & historica de Chataja* (Berolini, 1671) y *Hebdomas observationum de rebus Sinicis* (Coloniæ Brandenburgicæ —esto es, Cöln, villa adyacente al primitivo Berlín, al que luego fue incorporada—, 1672), así como una cronología de los monarcas chinos titulada *Basilicon Sinense, seu primorum hominum, regnum & imperatorum Sinensium series, nomina, cognomina, aetas, res quaedam gestae, aliaque, ab exordio ad nostra usque tempora* (Berolini, 1674).³²¹

Escribió también una *Clavis Sinica* o método para aprender fácilmente a leer los textos chinos, que anunció mediante un pequeño folleto de cuatro

³¹⁹ O Brandeburgo, según la forma tradicional castellana.

³²⁰ La llamada *Bibliotheca Electoralis Brandenburgica*. Pocos de sus fondos originales han sobrevivido, pero se conservan dos catálogos publicados por Müller de los libros chinos contenidos en ella, unos trescientos en aquellos años (MUNGELLO, *Curious Land*, pp. 244 y s., nota 98). Muchos de esos libros los había obtenido Federico Guillermo a través de sus contactos holandeses (él mismo había residido en su juventud en Holanda y estudiado en la Universidad de Leiden), particularmente de miembros de la Compañía de las Indias Orientales (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*) como el alemán Andreas Cleyer (1634-1698), médico de la Compañía y editor del *Specimen medicinae Sinicae* del jesuita polaco Michał Piotr Boym, como ya se indicó.

³²¹ Müller hizo componer en 1864, como obsequio para la Biblioteca Electoral, una tipografía china en 3.284 bloques de madera que se conserva en la *Deutsche Staatsbibliothek* (MUNGELLO, *op. cit.*, p. 214).

páginas (*Propositio de Clave sua Sinica*, Berolini, 1674),³²² pero cuyo manuscrito destruyó poco antes de su muerte (en 1694) ante la frustración de no encontrar un príncipe o institución que recompensara económicamente de forma adecuada lo que él consideraba su gran descubrimiento.³²³

Christian Mentzel

Mentzel nació en Fürstenwalde (Brandenburgo) en 1622. Estudió medicina en Padua y en 1660 ejerció de médico en la corte prusiana, publicando varios libros sobre botánica. Su interés por los temas sinológicos no surgió hasta una fecha muy tardía, iniciándose en el estudio del chino, con la ayuda de algunos de sus corresponsales jesuitas, cuando ya tenía casi sesenta años. En 1685 sustituyó a Andreas Müller como encargado de la biblioteca de libros orientales del Gran Elector, y ese mismo año publicó un pequeño léxico latín-chino con romanización (*Sylloge minutiarum lexicæ Latino-Sinico-Characteristici, observatione sedula ex auctoribus & lexicis Chinensium characteristicis eruta*, Norimbergæ, 1685). Su segunda publicación sinológica, esta vez en alemán, fue una *Kurtze chinesische Chronologia oder Zeit-Register, aller chinesischen Käyser* (Berlin, 1686), basada principalmente en la *Sinicæ historiæ decas prima* de Martino Martini y en la *Tabula Chronologica* de Philippe Couplet.

³²² El folleto volvió a publicarse unos meses más tarde con el título ampliado de *Propositio super Clave sua Sinica, quam autor Inventum Brandenburgicum cognominare constituit*. El anuncio de esta obra despertó el interés de Leibniz, quien en 1679 dirigió una carta a Johann Elsholz, médico del Gran Elector, con catorce preguntas sobre las características de la escritura china y de la *Clavis* de Müller, que pedía que le transmitiera a éste, y que revelan los intereses del filósofo alemán en su búsqueda de un lenguaje universal; pero nunca recibió respuesta a sus preguntas. Años más tarde Leibniz lamentaría la muerte de Müller y la pérdida de su *Clavis Sinica* en una carta a Bouvet de 1705. Sobre este episodio véase MUNGELLO, *op. cit.*, pp. 199-200 y 224-229.

³²³ Cf. Claudia VON COLLANI, *op. cit.*, p. 155. Sobre Andreas Müller, además de la breve reseña biográfica incluida en el estudio de esta autora, y del citado libro de Mungello, puede verse también el artículo de Donald F. LACH, «The Chinese Studies of Andreas Müller», *Journal of the American Oriental Society*, 60 (1940), pp. 564-575.

Fue precisamente Couplet, Procurador de los jesuitas, quien durante su estancia en Europa en 1684-1692 aconsejó epistolarmente a Mentzel en la composición de su *Clavis Sinica, ad Chinensium scripturam et pronunciationem Mandarinicam* —de la que sólo llegó a imprimirse el prefacio—, con la que pretendía suplir a la desaparecida *Clavis Sinica* de Müller, y que utilizaba el *Tzu-hui*, un influyente léxico del período Míng compilado por Méi Yīngzuò (1570-1615) que ordenaba los caracteres de la escritura china en 214 radicales. Para la gramática, Mentzel se basó en un manuscrito de Martino Martini, y para la pronunciación del chino mandarín en el *Vocabulario de letra China, con la explicación castellana*, del misionero dominico español Francisco Díaz (1606-1646). Mentzel se embarcó posteriormente en un ambicioso proyecto de diccionario chino-latín (*Chinensium lexicum characteristicum inscriptum çú guéi*), del que llegó a redactar nueve volúmenes —que permanecieron inéditos— hasta que una parálisis le impidió continuar con sus trabajos, falleciendo en 1701.³²⁴

Gottlieb Bayer

Nacido en 1694 en Königsberg, en cuya universidad estudió griego, latín y hebreo, Gottlieb (semilatinizado *Theophil*) Siegfried Bayer comenzó sus estudios de chino a los diecinueve años, realizando posteriormente varios viajes a Berlín, en cuya *Königlichen Bibliothek*³²⁵ copió diversos textos chinos y de misioneros europeos, entre otros la gramática de Martini y el vocabulario de Francisco Díaz.

En 1727 marchó a San Petersburgo como uno de los miembros fundadores de su Academia de Ciencias, publicando en aquella ciudad en 1730 el *Museum Sinicum in quo Sinicæ linguæ et litteraturæ ratio explicatur*, primer manual de lengua china impreso en Europa. Cinco años más tarde publicó su *De horis Sinicis et cyclo horario* y comenzó a redactar un gran diccio-

³²⁴ Sobre Mentzel véase VON COLLANI, *op. cit.*, pp. 155-156, y MUNGELLO, *op. cit.*, pp. 200-203.

³²⁵ Heredera de la biblioteca fundada por el Gran Elector y que entonces dirigía el orientalista Mathurin Veyssièrre de Lacroze (1661-1739), que sería mentor de Bayer.

nario chino-latín que proyectaba que comprendiera veintitrés volúmenes y 60.000 caracteres. Pero el profundo pesar que le produjo la pública descalificación de la que fue objeto su *Museum Sinicum* por el sinólogo francés de la *Académie des inscriptions et belles-lettres*, Étienne Fourtmont, cuyas *Meditationes Sinicae* aparecieron en París en 1737, parece haber contribuido a su muerte prematura el año siguiente.

Julius Klaproth

El primer alemán que ocupó un lugar destacado en la sinología moderna, ya en el siglo XIX, fue el orientalista berlinés Julius Heinrich Klaproth, aunque su labor se desarrolló en San Petersburgo primero y posteriormente en París.³²⁶

Nacido en 1783, desde muy joven se dedicó al estudio de lenguas asiáticas. Se inició en el aprendizaje del chino, como sus predecesores en el siglo anterior, con los fondos de la *Königlichen Bibliothek* de Berlín, y más tarde con los libros que halló en la Universidad de Halle y en Dresde. A lo largo de su vida, además de chino aprendió manchú, uigur, japonés y tibetano, así como sánscrito, turco, árabe y persa, y llegó a conocer en distinto grado otras lenguas asiáticas, convirtiéndose además en un experto en lenguas caucásicas. Cuando contaba tan sólo diecinueve años de edad publicó en Weimar —adonde había ido para asesorar a Goethe, muy interesado en esa época en la cultura china— un *Asiatisches Magazin*,³²⁷ para el que con-

³²⁶ El principal estudioso de la figura de Klaproth en los años recientes es Hartmut WALRAVENS, que en 1999 y en 2002 ha publicado en la editorial Harrassowitz de Wiesbaden sendos libros recogiendo la correspondencia y documentos de este sinólogo alemán. En la misma editorial apareció también, en 1999, su biografía *Julius Klaproth (1783–1835). Leben und Werk*. Puede verse igualmente un amplio resumen de la vida y obras de Klaproth en el artículo de este mismo biógrafo, «Julius Klaproth: His Life and Works with Special Emphasis on Japan», *Japonica Humboldtiana*, 10 (2006), pp. 177-191.

³²⁷ *Asiatisches Magazin*. Verfaßt von einer Gesellschaft Gelehrten und herausgegeben von Julius Klaproth (2 vols, Weimar, Verlag des Industrie-Comptoirs, 1802). La lectura del *Asiatisches Magazin*, y particularmente del artículo de Klaproth sobre el budismo incluido en el primero de los dos volúmenes, contribuyó precisamente a estimular los intereses orientalistas del filósofo Arthur Schopenhauer. El padre de Klaproth, Martin Heinrich

siguió la colaboración de diversos orientalistas, que le dio gran notoriedad y le valió el ser llamado a San Petersburgo como miembro asociado de la Academia de Ciencias.

En 1805 formó parte de la embajada enviada a China por el zar Alejandro I y presidida por el conde Yurii Golovkin. Aunque los ambiciosos objetivos comerciales y políticos de esta misión se frustraron por la falta de tacto de Golovkin —sus desaires al protocolo chino hizo que la embajada tuviera que regresar sin haber podido llegar hasta Pekín—, sus consecuencias científicas y culturales fueron muy importantes. La misión incluía un grupo de científicos y eruditos encabezados por el conde polaco Jan Potocki, principal valedor de Klaproth y a quien éste debía su participación en la misma.³²⁸ En su trayecto a China, la misión realizó exploraciones en Siberia y estudios de su flora y fauna, mientras que la participación de Klaproth en la misma daría un gran impulso a los estudios asiáticos en San Petersburgo en el aspecto lingüístico y etnográfico, al regresar con una gran cantidad de libros y abundante información.³²⁹

La Academia de Ciencias encomendó a Klaproth —también por recomendación del conde Potocki—³³⁰ una nueva misión; un viaje de explo-

Klaproth (1743-1817), un farmacéutico de Berlín descubridor de varios elementos químicos (el uranio, el circonio y el titanio), fue nombrado profesor de química cuando se fundó la Universidad de Berlín en 1810, y Schopenhauer había asistido a sus clases. Cf. Urs APP, *Arthur Schopenhauer and China: A Sino-Platonic Love Affair* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010), p. 5.

³²⁸ Más conocido por su labor literaria en lengua francesa (especialmente por su novela *Manuscrit trouvé à Saragosse* y por sus libros de viajes por Asia, Egipto y Marruecos), el conde Jan Nepomucen Potocki (1761-1815) fue un destacado lingüista y etnólogo, interesado entre otros muchos temas por los orígenes de los pueblos eslavos. Por su amistad con el influyente príncipe polaco Adam Jerzy Czartoryski —ministro de asuntos exteriores del zar Alejandro I y presidente *de facto* del Consejo de Ministros ruso de 1804 a 1806— fue llamado a ocupar la Dirección de Asuntos Asiáticos del ministerio.

³²⁹ El propio Klaproth amplió su conocimiento de algunas lenguas y adquirió el de otras en el curso de esta misión, sobre la que redactó un informe en alemán que se publicó sin nombre de autor (*Die russische Gesandtschaft nach China im Jahr 1805*. St. Petersburg–Leipzig: Ziemssensche Verlag–Bruder und Hofmann, 1809).

³³⁰ Klaproth se sintió el resto de su vida en deuda con su protector. Jan Potocki se suicidó en 1815 tras la derrota en Waterloo de Napoleón, en quien el conde tenía puestas todas sus

ración al Cáucaso en los años 1807-1808, en el curso del cual reunió un importante caudal de información sobre las lenguas caucásicas y sobre la etnografía de la región, que Rusia había incorporado recientemente a su imperio.³³¹ La actividad de Klaproth en la Academia de Ciencias de San Petersburgo, participando en diversas publicaciones, se prolongó hasta 1812,³³² año en el que regresó a Berlín.

En 1815 Klaproth se estableció en París, donde el año anterior, tal como ya hemos indicado, se había creado en el Collège de France la primera cátedra europea de lengua y literaturas chinas y tártaras manchúes, que fue ocupada por Abel-Rémusat. Fueron Abel-Rémusat y Klaproth quienes más contribuyeron a convertir París en el centro europeo de estudios asiáticos, condición que la ciudad mantendría durante mucho tiempo.³³³ Aunque en 1816 Wilhelm y Alexander von Humboldt obtuvieron del gobierno prusiano

esperanzas para conseguir la independencia de Polonia, desmembrada por los tres imperios vecinos. En 1820 dio el nombre de Archipiélago Jan Potocki (aunque este nombre no llegaría a consolidarse) a un grupo de islas del Mar Amarillo, desconocidas por los mapas europeos, que Klaproth descubrió en la edición china del gran atlas realizado por encargo imperial un siglo antes por misioneros jesuitas (y del que hablamos en relación con Matteo Ripa), y en 1829 publicó en París dos volúmenes de obras inéditas de Potocki.

³³¹ El informe sobre la expedición apareció esta vez con el nombre de Klaproth: *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, enthaltend eine vollständige Beschreibung der Kaukasischen Länder und ihrer Bewohner* (2 vols., Halle-Berlin: Buchhandlungen des Hallischen Waisenhauses, 1812-1814; un volumen adicional con el título *Kaukasische Sprachen* se publicó en 1814).

³³² En ese año apareció su *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren*, disertación que daría lugar a una polémica con Isaak Jakob Schmidt (1779-1884), un orientalista holandés autor de la primera gramática y del primer diccionario de la lengua mongol, que discrepaba de Klaproth en cuanto a la filiación lingüística del uigur (frente al origen turco que le atribuía Klaproth, Schmidt defendía su pertenencia al grupo de lenguas tangut).

³³³ En París, Klaproth fue uno de los fundadores en 1822 de la *Société asiatique*, co-editor del *Journal asiatique*, miembro del consejo editorial de los *Nouvelles Annales de Voyages*, y editor del *Magasin asiatique*, revista dedicada principalmente a temas geográficos e históricos. Además de con Abel-Rémusat, fueron muy estrechas sus relaciones con el historiador y armeniólogo Antoine St. Martin, y menos cordiales, al parecer, las que tuvo con el patriarca del orientalismo parisino, el arabista Silvestre de Sacy (cf. Hartmut WALRAVENS, «Julius Klaproth: His Life and Works ... », p. 185).

su nombramiento como profesor de lenguas y literaturas asiáticas de la recientemente fundada Universidad de Bonn, con permiso remunerado para permanecer en París el tiempo necesario hasta concluir los estudios y publicaciones que tenía en marcha, Klaproth residió el resto de su vida en la capital francesa, donde trabajó incansablemente.³³⁴ A su temprana muerte, en 1835, dejaba tras de sí más de trescientos trabajos publicados. Entre los que le dieron más celebridad, además de su *Vocabulaire et grammaire de langue géorgienne* y de sus traducciones de poesía japonesa de la era Taika, destaca su *Asia polyglotta*, obra escrita en alemán y publicada simultáneamente en París (A. Schubart, 1823) y en otras cuatro ciudades europeas (Fráncfort, Londres, San Petersburgo y Viena), en la que ofrece breves introducciones y muestras lexicográficas de un gran número de lenguas del continente asiático, que clasifica en veintitrés familias.

La principal especialidad de este versátil y prolífico orientalista fue siempre, sin embargo, la sinología. Aunque centrado sobre todo en los estudios lexicográficos y geográficos, también estudió la literatura y las religiones de China. Para la historia de los estudios daoístas en Occidente, hemos de mencionar su «De la religion des Tao szu en Chine»,³³⁵ una breve exposición de las doctrinas daoístas en la que defiende a Lǎozǐ frente a las extravagancias y aberraciones en las que habían incurrido los daoístas de tiempos posteriores, y que éstos habían atribuido al maestro.³³⁶

³³⁴ Klaproth había sido atraído a París por la posibilidad de colaborar con Abel-Rémusat, por sus importantes fondos bibliográficos y por las excelentes impresiones de textos orientales de la *Imprimerie impériale*. Pero la ausencia de Alemania de tan notable orientalista fue un factor más que contribuyó al tardío desarrollo en ese país de los estudios sobre el Asia Oriental (cf. WALRAVENS, *op. cit.*, p. 180).

³³⁵ Publicado en los *Nouvelles Annales des Voyages*, deuxième série, 58 (1833, tome II), pp. 129-150.

³³⁶ Los primeros trabajos en lengua alemana sobre el daoísmo se deben al sinólogo y japonólogo austríaco August Pfitzmaier, miembro de la *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien* (institución establecida en 1847 y predecesora de la actual *Österreichische Akademie der Wissenschaften*, refundada en 1921 tras la proclamación de la República de Austria). En las Memorias (*Denkschriften*) de la Academia vienesa, Pfitzmaier publicó entre 1869 y 1885 una serie de ensayos sobre el daoísmo en los que presentaba sus principales doctrinas, atendiendo particularmente a la búsqueda de la longevidad entre los

Georg von der Gabelentz

Hijo de un distinguido político de Sajonia y extraordinario políglota,³³⁷ Hans Georg von der Gabelentz, nacido en 1840, estudió derecho en la Universidad de Jena. Tras unos años en Dresde prestando servicios en la administración de Sajonia, estudió lingüística, chino, japonés y manchú en Leipzig, doctorándose por Dresde en 1876 con una traducción del *Tàijítú shuō* (太极图说/太極圖說), obra de Zhōu Dūnyí (周敦頤/周敦頤), filósofo neoconfuciano del siglo XI.³³⁸ En 1878 ocupó la recién creada cátedra

daoístas de la dinastía Tang, de cuyos escritos citaba abundantes expresiones. Sobre este orientalista vienés puede verse la colección de artículos publicada por Otto LADSTÄTTER y Sepp LINHART (eds.), *August Pfitzmaier (1808–1887) und seine Bedeutung für die Ostasienwissenschaften* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990).

³³⁷ Hans Conon von der Gabelentz (1807-1874), el padre de Georg, miembro de la Academia de Ciencias de Leipzig, compatibilizó sus ocupaciones parlamentarias y de gobierno (llegó a ser Primer Ministro del Ducado de Saxe-Altenburg) con la publicación de gramáticas, diccionarios, traducciones y estudios referentes a más de ochenta lenguas, siendo pionero en el estudio científico de la mayoría de ellas; en su monografía sobre la voz pasiva (*Über das Passivum*, Leipzig, Gesellschaft der Wissenschaften, 1860), el número de las lenguas tratadas supera los dos centenares. Además de su edición crítica (junto con Julius Loebe) de los fragmentos de la traducción de la Biblia al gótico hecha por Ulfilas, cuyos dos volúmenes incluían además la traducción al latín de los fragmentos y un glosario y una gramática de la lengua gótica (*Ulfilas. Veteris et Novi Testamenti Versionis Gothicae fragmenta quae supersunt*, Altenburgi et Lipsiae: in Libraria Schnuphasiana, 1836), entre las obras que le dieron mayor celebridad están sus *Éléments de la grammaire mandchoue* (Altenbourg: Comptoir de la Littérature, 1832), su *Mandschu-Deutsches Wörterbuch* (Leipzig: Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1864), sus gramáticas de varias lenguas nativas de Norteamérica (como el dakota y el cherokee), sus trabajos sobre el finlandés y otras lenguas del grupo urálico, y sus estudios de gramática comparativa de las lenguas melanesias. Después de su muerte, su primer hijo, Hans Albert (Hans Georg era su segundo hijo), publicó su traducción del manchú de la *Historia del Gran Liao* (*Geschichte des Großen Liao*. Aus dem Mandschu übersetzt von H. Conon von der Gabelentz, herausgegeben von H. A. von der Gabelentz, St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaft, 1877), nombre por el que fue conocida durante parte de su historia la dinastía Liáo (*Liáo Cháo* 辽朝/遼朝), que fundada por la tribu de los khitan gobernó Manchuria, Mongolia y áreas del norte de China entre el año 907 y el 1125.

³³⁸ Esta «Explicación del *Tàijítú*» de Zhōu Dūnyí es el primer comentario conocido en el que el *Tàijítú* (太极图/太極圖) —el símbolo o gráfico que vincula el principio generador

de Lenguas del Asia Oriental de la Universidad de Leipzig, la primera en países de lengua alemana, que mantuvo hasta 1889, año en que se trasladó a la Universidad de Berlín, donde además de lenguas orientales enseñó lingüística general. En esa misma fecha ingresó en la Academia Prusiana de las Ciencias. Su docencia en Berlín fue breve, ya que falleció cuatro años más tarde, en 1893.³³⁹

Durante sus años de enseñanza en Leipzig, entre los alumnos de Georg von der Gabelentz que más tarde alcanzarían notoriedad se encuentran los sinólogos Jan Jakob Maria de Groot, Wilhelm Grube y Arthur von Rosthorn,³⁴⁰ así como el japonólogo Karl Florenz y el tibetólogo Heinrich Wenzel. Sin embargo, la labor sinológica de von der Gabelentz no llegó a crear escuela de forma inmediata ni en Leipzig ni en Berlín. Por otra parte no hay que olvidar que, a pesar de sus importantes contribuciones a la

de todas las cosas con las teorías del Yīn-Yáng— aparece como una forma desarrollada y autónoma. El comentario de *Zhōu Dūnyí* unía metafísica y ética, cosmología y prácticas vitales daoístas como el *tàijíquán* (太极拳, el arte marcial que derivó hacia el desarrollo de la personalidad y de la meditación), e influyó en el siglo siguiente en la filosofía de Zhū Xī, el neoconfuciano más respetado durante las dinastías Míng y Qīng, como ya hemos señalado.

³³⁹ Sobre Georg von der Gabelentz puede verse la reseña biográfica de E. Bruce BROOKS en la página de sinología de la Universidad de Massachusetts: <<http://www.umass.edu/wsp/sinology/persons/gabelentz.html>>.

³⁴⁰ Al holandés Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921), especializado en historia de las religiones chinas, que escribió en alemán buena parte de sus trabajos y que tras más de dos décadas de enseñanza en Leiden fue profesor en la Universidad de Berlín desde 1912 hasta su muerte, ya le hemos dedicado una extensa nota. También de Wilhelm Grube (1855-1908), un alemán nacido en San Petersburgo que trabajó en el Museo Etnológico de Berlín y que desde 1892 cubrió la vacante dejada por von der Gabelentz en la universidad berlinesa, hemos hecho una breve mención. En cuanto al austríaco Arthur Edler von Rosthorn (1862-1945), además de sus estudios con von der Gabelentz cursó lingüística en la Universidad de Viena y chino en la de Oxford, dedicándose posteriormente al servicio diplomático. Fue agregado comercial en la embajada austro-húngara en Pekín desde 1895, embajador en Persia de 1906 a 1911 y embajador en China de 1911 a 1917. La mayor parte de su producción sinológica es posterior a su etapa como diplomático, interesándose principalmente por la historia de China y de algunas de sus artes (*Geschichte Chinas*, Stuttgart–Gotha: Perthes, 1923; *Die chinesischen Bronzen*, Wien: Krystall, 1926; *Studien zur chinesischen Lautgeschichte*, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1942).

sinología, sus intereses se orientaron preferentemente en la tradición paterna de la lingüística general y comparativa.³⁴¹

La contribución de Georg von der Gabelentz a la sinología por la que es principalmente recordado es su gramática china (*Chinesische Grammatik. Mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache*, Leipzig, Weigel, 1881), una obra modélica por su claridad expositiva, sistematicidad y rigor, que ha continuado reeditándose hasta la actualidad y con la que se han formado varias generaciones de sinólogos de lengua alemana.³⁴² En el campo de los estudios daoístas destacó como pionero en la traducción y estudio estilístico de Zhuāngzǐ con sus *Beiträge zur chinesischen Grammatik. Die Sprache des Cuang-Tsi* (Leipzig: Abhandlungen der Königlich-Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften, 1888). Algunos de sus ensayos sobre Lǎozǐ y Zhuāngzǐ tuvieron difusión internacional al ser traducidos al inglés para *The China Review*.³⁴³

Los inicios de las relaciones sino-alemanas

En 1752, ocho años después de que Prusia se anexionara el puerto de Emden, en el Mar del Norte, Federico el Grande impulsó la creación de una

³⁴¹ Sirvan de ejemplo su trabajo sobre las relaciones entre varios grupos de lenguas del Pacífico o su estudio sobre el parentesco de la lengua vasca con el bereber (*Die Verwandtschaft des Baskischen mit den Berbersprachen Nord-Africas*, Brunschweig, Richard Sattler, 1894) editado tras su muerte por su sobrino A. C. Graf von der Schulenburg, quien también preparó en 1911 la segunda edición de la principal aportación de von der Gabelentz a la lingüística general, *Die Sprachwissenschaft: Ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse* (Leipzig: Weigel, 1891; hay reedición moderna con un estudio de Eugenio Coseriu (Tübingen: Gunter Narr, 1984).

³⁴² Hay reediciones de 1944 por el Deutschland Institut Peking, y de 1953 y 1960 por la editorial Max Niemeyer de Halle. Coincidiendo con la última edición (Tübingen, Julius Groog, 2010), preparada por Walter Bisang y Kennosuke Ezawa, se ha celebrado en la Humboldt-Universität zu Berlin la *Internationale Gabelentz-Konferenz* (9-10 de agosto de 2010), que ha supuesto una muy positiva reevaluación de este destacado lingüista y sinólogo.

³⁴³ «The Life and Teachings of Lao-tse», *The China Review*, 17 (1889), pp. 189-198; «Robber Tschik, a Satirical Chapter from Tschuang-tsi», *The China Review*, 18 (1890), pp. 365-373.

compañía comercial con sede en ese puerto —la *Emder Ostasiatische Handelskompanie*— para el comercio marítimo con Cantón. La compañía tuvo una existencia efímera, ya que quedó arruinada tras la toma de Emden por las tropas francesas en 1757 al inicio de la Guerra de los Siete Años.

Tendría que pasar un siglo hasta que en 1859 el príncipe Guillermo de Prusia, regente durante la larga enfermedad de su hermano Federico Guillermo IV, envió al Pacífico una misión diplomática presidida por el conde Friedrich Albrecht zu Eulenburg y formada por tres buques de guerra. El objetivo de esta «Expedición Eulenburg», nombre por el que es conocida, era establecer relaciones diplomáticas y comerciales con China, Japón y Siam. Tras la firma de un tratado con Japón, la expedición llegó a Tientsin (*Tiānjīn*) en mayo de 1861. China acababa de salir de la Segunda Guerra del Opio, en la que había sufrido una severa derrota por las fuerzas conjuntas anglo-francesas, y se había visto obligada a hacer importantes concesiones a Gran Bretaña, Francia y Rusia. Las negociaciones entre el conde de Eulenburg y los representantes del gobierno chino no fueron fáciles, pero el 2 de septiembre de ese año se firmó un tratado comercial —uno más de los llamados «tratados desiguales» que el Imperio Qing se vio presionado a aceptar— entre China y el Reino de Prusia, que representaba al conjunto de la Unión Aduanera (*Zollverein*) formada por los distintos Estados alemanes. El tratado se mantuvo en vigor después de que en 1871 se constituyera el Imperio Alemán, y rigió las relaciones sino-alemanas hasta que, con ocasión de la Primera Guerra Mundial, fue denunciado por China.

A partir de 1861, pues, comienza a producirse la presencia de pequeñas comunidades de comerciantes, financieros, marinos y diplomáticos alemanes en Shanghai y otros lugares. El proceso se acelerará durante los tiempos del canciller von Bismarck, con Alemania en camino de convertirse en una nueva potencia colonial. En 1890 se crea el *Deutsch-Asiatische Bank* como instrumento de las inversiones alemanas, y en 1897 tropas alemanas toman tras un incidente el puerto de Tsingtao,³⁴⁴ al año siguiente, China se vio

³⁴⁴ Qīngdǎo (青島/青島), en la provincia de Shāndōng (山东/山東).

obligada a conceder Tsingtao y su bahía³⁴⁵ a Alemania como enclave en arrendamiento. Muy pronto este país europeo ocupará el segundo lugar en el comercio marítimo con China detrás de Gran Bretaña.

Una de las consecuencias de este proceso será la llegada de misioneros protestantes y la construcción de iglesias alemanas en suelo chino para atender a las comunidades alemanas y lograr conversiones entre la población nativa. Algunos de esos misioneros, como Ernst Faber y Richard Wilhelm, alcanzarían gran relieve como sinólogos.

Ernst Faber

Ernst Friedrich Ludwig Faber nació en Coburg en 1839. En 1858 ingresó en el seminario de la Sociedad Misionera Renana (*Rheinische Missionsgesellschaft*) en Barmen. Después de completar sus estudios de teología en la universidades de Basilea y de Tubinga, fue enviado en 1864 a China, instalándose en 1866 en las proximidades de Cantón, donde simultaneó su actividad misionera con el trabajo en un dispensario y con el estudio de la lengua y literatura china. En 1880 dimitió de su puesto y continuó con sus actividades de forma independiente. En 1885 se estableció en Shanghai, uniéndose a la Sociedad Misionera General Evangélico-Protestante (*Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein*) y fundando una iglesia alemana en esa ciudad. Años más tarde, en 1898 estableció una misión en la recientemente adquirida colonia alemana de Tsingtao, ciudad en la que falleció de disentería al año siguiente.³⁴⁶

Poco dotado para la predicación ante grandes auditorios, pero admirado por muchos letrados chinos a causa de su gran dominio de la literatura china, Ernst Faber, al igual que sus predecesores jesuitas siglos antes, estaba convencido de que el medio de acceder a las clases educadas chinas era la

³⁴⁵ La Bahía de Jiāozhōu (*Jiāozhōu Shì* 胶州湾/膠州市).

³⁴⁶ Véase sobre Ernst Faber el artículo de Douglas Brent WHITEFIELD en el *Biographical Dictionary of Chinese Christianity*, <<http://www.bdcconline.net/en/stories/f/ernst-faber.php>>.

labor literaria, buscando los puntos de unión entre el cristianismo y la religión china, particularmente el confucianismo.

Faber escribió en chino —con el fin de que sirvieran de ayuda a la labor evangelizadora de los misioneros europeos— comentarios a los Evangelios de Marcos y Lucas y a pasajes del Antiguo Testamento, exposiciones sobre las escuelas de pensamiento y los principios de educación occidentales, y un examen crítico de los Libros Clásicos chinos, publicando también diversos ensayos y artículos periodísticos, aunque la obra por la que se le recuerda en China fue un libro del que también se hizo una versión en inglés: *Tzu hsi ts'u tung — Civilization a Fruit of Christianity*.³⁴⁷

Sus trabajos sinológicos en alemán o inglés dirigidos a lectores occidentales fueron también numerosos e influyentes; algunos de los publicados originalmente en alemán tuvieron una mayor difusión en sus traducciones inglesas. Entre ellos destacan *A Systematical Digest of the Doctrines of Confucius: According to the Analects, Great Learning and Doctrine of the Mean* (Hong Kong: The China Mail Office, 1875),³⁴⁸ *Introduction to the Science of Chinese Religion* (Hong Kong–Shanghai: Lane, Crawford & Co.–Kelly & Walsh, 1879), *The Mind of Mencius: Or, Political Economy Founded Upon Moral Philosophy* (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1882),³⁴⁹ *The Famous Women of China* (Shanghai: Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese, 1890), *China in historischer Beleuchtung: eine Denkschrift zu seinem 30 jährigen Dienst-jubiläum als Missionar in China* (Berlin: A. Haack, 1895; traducción inglesa: *China in the Light of History*, Shanghai, Presbyterian Mission Press, 1897) y, publicado póstumamente, su *Chronological Handbook of the His-*

³⁴⁷ Publicado por el propio Faber en Hong Kong en 1884, a partir de 1888 fue objeto en Shanghai de continuas reediciones por parte de la *Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese* (denominada posteriormente *Christian Literature Society for China*), que en las dos décadas siguientes llegó a imprimir varias decenas de miles de ejemplares. El *Tzu hsi ts'u tung* continúa reimprimiéndose en China en la actualidad.

³⁴⁸ Traducido del alemán por P. G. von Moellendorff. La segunda edición fue publicada en Shanghai por la General Evangelical Protestant Missionary Society of Germany, 1902.

³⁴⁹ Traducido del alemán por Arthur B. Hutchinson.

tory of China, editado por P. Kranz (Shanghai: General Evangelical Protestant Missionary Society of Germany, 1902).

En *The China Review* Faber publicó varios artículos divulgativos sobre el daoísmo. Colaboró también en el *Botanicum Sinicum* de Emil Vasilievitch Bretschneider —médico de la legación rusa en Pekín de 1866 a 1883—, el más importante tratado sobre botánica china que se haya escrito, encargándose Faber de anotar las referencias botánicas de los Libros Clásicos chinos en el segundo de los tres volúmenes de que constaba esta obra.³⁵⁰

Richard Wilhelm

Richard Wilhelm nació en 1873 en Stuttgart. Huérfano de padre desde los nueve años, fueron su madre y su abuela quienes se encargaron de su educación. En 1891 ingresó en el seminario luterano de Tubinga y se ordenó en la colegiata de Stuttgart cuatro años después, desempeñando el cargo de vicario en Wimsheim y, desde 1897, en Bad Boll. En esta localidad conoció a Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919), que dirigía allí un centro misionero internacional fundado por su padre. Blumhardt, cuyas inquietudes sociales lo convirtieron en uno de los iniciadores del socialismo cristiano alemán, ejercería una influencia decisiva en la vida de Richard Wilhelm.³⁵¹ En 1899, año en que Blumhardt abandonó su condición de ministro evangélico para ingresar en el Partido Socialdemócrata —llegaría a ocupar un escaño en el Parlamento de Württemberg—, Wilhelm partió como misionero a China después de prometerse con la hija de aquél, Salome.

Wilhelm se casó con Salome Blumhardt en Shanghai en 1900, y el matrimonio se instaló a continuación en Tsingtao, donde, con la excepción de dos breves visitas a Alemania, permanecería Wilhelm hasta 1920. Adquirió

³⁵⁰ E. BRETSCHNEIDER, *Botanicum Sinicum: Notes on Chinese Botany from Native and Western Sources. Part II: The Botany of the Chinese Classics, with Annotations, Appendix and Index*, Shanghai–Hong Kong–Yokohama–Singapore: Kelly & Walsh, 1892. Véase una valoración de esta obra en Joseph NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, vol. VI:1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 14-15.

³⁵¹ Las ideas de Blumhardt también influyeron sobre otros importantes teólogos alemanes como Karl Barth, Hermann Kutter and Leonhard Ragaz.

pronto una gran competencia en la lengua china y profundizó en el estudio de los libros clásicos, desde 1911 bajo la guía de un sabio chino de la vieja escuela, Láo Nǎi-Xuān (劳乃宣/勞乃宣), emparentado con los descendientes de Confucio. Además de su labor como párroco de la comunidad evangélica local, Richard Wilhelm desarrolló una intensa actividad pedagógica, incluida la fundación de un colegio sino-alemán. Esta labor le valió el reconocimiento imperial, recibiendo el distintivo de cuarta clase.

A esta etapa de su vida pertenecen sus traducciones al alemán de los dos grandes clásicos del daoísmo: primeramente *Laotse, Tao Te King — Das Buch des Alten vom Sinn und Leben* (Jena: Eugen Diederichs, 1911; reed., München: Eugen Diederichs, 1978), seguido un año después por *Dschuang dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (Jena: Eugen Diederichs, 1912).

En 1920 Richard Wilhelm regresó a Alemania, pero dos años después volvió a China como asesor científico de la legación alemana en Pekín, impartiendo también clases en la universidad pekinesa.

En 1913 había comenzado, con la ayuda de Láo Nǎi-Xuān, la traducción del *Yi jīng* o *Libro clásico de las mutaciones*, una labor dificultosa que se prolongó durante ocho años.³⁵² En 1921, justo cuando llegaban de Alemania las primeras pruebas de imprenta del texto acabado, fallecía quien había ayudado a Wilhelm a penetrar en las oscuridades del texto clásico chino. Wilhelm prosiguió en solitario la tarea de añadir los comentarios a la traducción, y la obra completa se publicó con el título de *I Ging, Das Buch Der Wandlungen* (Jena: Eugen Diederichs, 1912).

Su retorno definitivo a Alemania se produjo en 1924, cuando fue nombrado profesor honorario de la cátedra de historia y filosofía chinas que había sido creada en la Universidad de Fráncfort, y de la que sería profesor ordinario desde 1927. Como señalamos anteriormente, Richard Wilhelm se vinculó a la *Escuela de Sabiduría* que el Conde de Keyserling había funda-

³⁵² De esta traducción alemana de Richard Wilhelm hay traducción castellana —que incorpora las revisiones y adiciones posteriores— de D. J. Vogelmann, *I Ching. El libro de las mutaciones* (Barcelona: Edhasa, 1977).

do en Darmstadt. Allí conoció a Carl Jung, con el que le uniría una estrecha amistad y que escribiría un extenso estudio preliminar para otra de las traducciones de Wilhelm: la del texto daoísta de meditación conocido como *El secreto de la flor de oro* (*Tàiyǐ jīnhuá zōngzhǐ* 太乙金華宗旨).³⁵³ La obra de Wilhelm y Jung se publicó con el título de *Das Geheimnis der goldenen Blüte, Das Buch von Bewusstsein und Leben* (Zürich: Rascher, 1929). Jung escribió también otra extensa introducción para las posteriores ediciones de la traducción de Wilhelm del *Yi jīng*.³⁵⁴ La traducción de *El secreto de la flor de oro* fue el último trabajo publicado por Richard Wilhelm; su muerte prematura, debida a la disentería que había contraído en China años antes, se produjo en Tubinga en 1930.

Otto Franke

El impulso a los estudios sinológicos en Alemania en el primer tercio del siglo XX sería dado por Otto Franke, nacido en Gernrode (Harz) en 1863. Estudió historia y lingüística comparativa en la Universidad de Friburgo, y derecho, sánscrito y chino en la de Gotinga. De 1888 a 1901 fue intérprete en la embajada alemana en Pekín, desde donde realizó diversos viajes por China, Mongolia, Corea y Japón. De regreso a Alemania trabajó como periodista especializado en asuntos asiáticos y prestó también servicios como asesor de la embajada china en Berlín.

En 1908 se creó en Hamburgo el *Kolonialinstitut*, al que se dotó al año siguiente de una cátedra de Lenguas e Historia del Asia Oriental —la primera de Alemania en especializarse en sinología— que Otto Franke ocupó en 1910. Su primera publicación importante en esta etapa fue su traducción y comentario de un manual chino de agricultura y sericultura (*Kêng Tschi t'u:*

³⁵³ Este texto, atribuido tradicionalmente a Lǚ Dòngbīn (吕洞宾/吕洞賓), un personaje semilegendario incluido entre los Ocho Inmortales daoístas, se considera actualmente obra de Wáng Chóngyáng (王重阳/王重陽), fundador en el siglo XII de la escuela daoísta *Quánzhēn*.

³⁵⁴ Para la influencia ejercida sobre Carl Jung por el daoísmo, véase David H. ROSEN, *El Tao de Jung. Una vía de integridad*, trad. de Alicia Sánchez Millet (Barcelona: Paidós, 1996).

Ackerbau und Seidengewinnung in China, Hamburg: Friedrichsen, 1920); entre los numerosos trabajos realizados en sus trece años de actividad en Hamburgo cabe destacar también sus *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion* (id., 1920).

En 1923, cuando contaba sesenta años de edad, Otto Franke pasó a ocupar la cátedra de la Universidad de Berlín que había quedado vacante al morir De Groot en 1921. Se jubiló ocho años más tarde, siendo sustituido por Erich Haenisch.³⁵⁵

El año anterior a su jubilación, Franke había publicado el primer volumen de la gran obra por la que aún es recordado: *Geschichte des Chinesischen Reiches. Band I: Das Altertum und das Werden des Konfuzianischen Staates* (Berlín: W. de Gruyter, 1930). Frente a los enfoques más sociológicos de los sinólogos franceses de su tiempo, como Granet y Maspero, Otto Franke seguía en ella la tradición alemana de la historia política. Tras verse liberado de sus obligaciones académicas, Franke pudo dedicar todas sus energías a proseguir con la redacción de los siguientes volúmenes. Pero los tiempos que se avecinaban para Alemania dificultarían esa labor. El primer volumen de su historia llevaba como subtítulo «Una exposición de sus orígenes, su carácter y su evolución hasta los tiempos más recientes» (*Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit*); Franke, sin embargo, no llegaría a culminar su proyecto. El primer volumen llegaba hasta la caída de los Han; el segundo volumen (*Der konfuzianische Staat I. Der Aufstieg zur Weltmacht*) apareció en 1936 y cubría el período de división entre el norte y el sur de China y los siglos de reunificación bajo las dinastías Suí y Táng; al año siguiente se publicó el tercer volumen, con las notas y materiales complementarios de los dos primeros volúmenes. En enero de 1944 Franke tenía concluidos los manuscritos del cuarto volumen (*Der konfuzianische Staat II. Krisen und Fremdvölker*), que llegaba hasta el final de la dinastía Yuán (año 1368), y del

³⁵⁵ De Haenisch hemos hablado con ocasión de referirnos a su infructuoso intento de conseguir la liberación de Maspero, confinado en el campo de concentración de Buchenwald; ya antes había protestado por el tratamiento dado en Holanda a Duyvendak por los ocupantes alemanes..

quinto, con las notas y suplementos al volumen anterior. En el prefacio que escribió para el volumen cuarto expresaba su desesperanza, en medio de la guerra que se había desatado unos años antes, de poder concluir su magna obra con un sexto volumen que habría llevado el título de *Erstarrung und Untergang* y habría terminado en 1912, año de la caída del «Estado confuciano». Otto Franke murió en Berlín en 1946, agotado por las penalidades, un año después de la derrota del *III Reich*. Su biblioteca, que había quedado dispersa en los años finales de la guerra, se pudo volver a reunir y pasó a formar parte de las colecciones de la *Staatsbibliothek*.³⁵⁶

El volumen cuarto de su *Geschichte des Chinesischen Reiches* se publicó en 1948, y el quinto en 1952, al cuidado de su hijo Wolfgang. Con las más de 2.500 páginas de esta monumental obra, Otto Franke, que mostraba en ella una China que había ido evolucionando y desarrollándose a lo largo de los siglos, emancipaba para siempre a la historiografía occidental del mito del «Oriente inmutable» y dejaba un legado intelectual equiparable a las grandes realizaciones de la historiografía alemana del siglo XIX.³⁵⁷

La sinología alemana en el último medio siglo

La moderna sinología alemana, que en las universidades no había conseguido establecerse hasta los primeros años del siglo XX, apenas tendría en ellas dos décadas de estabilidad. Con la llegada al poder del nacional-socialismo, éstas comenzaron a verse agitadas por las purgas de algunos de sus profesores, bien por su origen judío o por sus posiciones políticas.³⁵⁸

³⁵⁶ Sobre Otto Franke puede verse el artículo biográfico de E. Bruce Brooks en <<http://www.umass.edu/wsp/sinology/persons/franke.html>>. La autobiografía de Franke fue publicada póstumamente, editada por Olga y Wolfgang Franke (*Erinnerungen aus zwei Welten: Randglossen zur eigenen Lebensgeschichte*, Berlin: W. de Gruyter, 1954).

³⁵⁷ En 2001 la editorial Walter de Gruyter ha reimpreso los cinco volúmenes de la *Geschichte des Chinesischen Reiches* a partir de la segunda edición publicada entre 1961 y 1965. Para un análisis y valoración de esta obra, cf. el artículo de O. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL «Franke's *Geschichte des chinesischen Reiches*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 18 (1956), pp. 312-321.

³⁵⁸ En el primer caso tenemos a Ernest Julius Walter Simon, nacido en Berlín en 1893, bibliotecario de la Universidad de Berlín desde 1919 y profesor de chino en esa misma uni-

Durante los años de la guerra —aparte de los estragos materiales, con la destrucción total o parcial de los fondos bibliográficos de muchas universidades— y de la dura posguerra, muchos sinólogos alemanes emigraron al extranjero, principalmente a Inglaterra, Francia y Estados Unidos, donde continuaron enseñando e investigando, pasando a formar parte de la historia de la sinología de esos países, y los que se hallaban en China permanecieron allí. Con algunas excepciones —como los casos de Hamburgo o Múnich—, la sinología prácticamente desapareció de las universidades alemanas durante algunos años. Hasta la segunda mitad de la década de los años 50 y principios de los 60, no se reconstituyeron los departamentos e institutos de sinología de Alemania o comenzaron a crearse otros nuevos. A algunos de ellos nos referiremos más adelante, en la sección dedicada a los centros de investigación sinológica.

La sinología española contemporánea

Tras los trabajos de los misioneros españoles de los siglos XVI y XVII se abre un amplio lapso de tres siglos en la sinología española en los que apenas encontramos otra cosa que gramáticas y diccionarios de la lengua china, compuestos generalmente por religiosos destinados en las Filipinas como instrumentos de ayuda en la labor misionera.³⁵⁹ A pesar de que España mantuvo su soberanía sobre esas islas —así como sobre las Marianas y las Caro-

versidad desde 1926. En 1934 tuvo que huir de la Alemania nazi y establecerse en Londres, donde enseñó chino en la *School of Oriental and African Studies* desde 1936, y en la Universidad de Londres desde 1938. Walter Simon, que falleció en Londres en 1981, fue autor de numerosos trabajos (en alemán durante sus años en Berlín, y posteriormente en inglés) sobre fonología histórica china y sobre lingüística sino-tibetana. Entre los represaliados en Berlín estuvo Erich Haenisch, relegado a un puesto inferior por sus quejas respecto al trato recibido por Duyvendak y Maspero por las fuerzas de ocupación alemanas en Holanda y Francia.

³⁵⁹ Puede verse una relación de los principales libros de esta clase en las pp. 12-23 de José Ramón ÁLVAREZ, «Esbozo de la sinología española», *Encuentros en Catay*, 21 (2007), pp. 1-38.

linas— hasta la guerra con los Estados Unidos en 1898, estos territorios de ultramar hacía tiempo que habían dejado de estimular el interés del mundo cultural español por el Extremo Oriente. La postración científica y académica en la que se hallaba la España del siglo XIX impidió que se sumara al gran desarrollo que en ese siglo experimentará la sinología europea. Habrá que esperar hasta bien avanzado el siglo XX para encontrar otros nombres propios que representen la apertura en nuestro país de una nueva fase de interés por la cultura china y para que la satisfacción de ese interés deje de depender en exclusiva de traducciones hechas a partir de otras lenguas europeas.

Marcela de Juan

El primero de esos nombres es el de Marcela de Juan, cuyas traducciones se orientaron, no hacia el pensamiento religioso o filosófico, sino a la rica literatura china en prosa y verso. Nacida en La Habana en 1905, hija de un mandarín y diplomático chino, Hwang Lü He, y de una belga de ascendencia española, Juliette Broutá-Gilliard, su familia se trasladó a Madrid al poco tiempo de su nacimiento al ser nombrado su padre Ministro Plenipotenciario de la Legación Imperial china en España, de la que con anterioridad había sido Secretario. En Madrid —donde, por la condición de embajador de su padre, su familia se relacionó con las más destacadas figuras de la política y la cultura española del momento, entre estas últimas los novelistas Pío Baroja y Emilia Pardo Bazán— transcurrieron los primeros ocho años de su vida; en su círculo hispanohablante, su nombre chino *Huáng Mǎsài* (黃瑪賽) se convirtió, por similitud fonética, en Marcela de Juan.³⁶⁰

³⁶⁰ Aunque, como traductora y divulgadora de la cultura china, Marcela de Juan utilizaría preferentemente la forma española de su nombre, algunos de sus trabajos los firmó como Ma Ce Hwang (o Huang). Su hermana mayor —que, a raíz del proceso de rápida modernización que se produjo en China tras la implantación de la República, seguiría una carrera militar, alcanzando el grado de coronel de aviación— hizo uso igualmente de una doble forma de su nombre, Nadine y *Na Ting*. El padre —que tradujo al chino el libro del conde de Romanones *El Ejército y la política*— era llamado «Juanito» por sus amigos íntimos españoles.

En 1913 la familia se trasladó a Pekín tras el nombramiento de Hwang Lü He como Jefe de Protocolo y Primer Introdutor de Embajadores en el Ministerio de Asuntos Exteriores de China. Allí permanecería Marcela de Juan hasta 1928, relacionándose con los más selectos círculos políticos, diplomáticos e intelectuales a lo largo de la importante etapa de la historia china que presenció el final del Imperio y la instauración de la República. Obtuvo un empleo en la sucursal pekinesa de la Banque Française pour le Commerce et l'Industrie, colaboró en diversas revistas y tuvo entre sus amistades a los escritores Hú Shì y Lín Yǔtāng. En 1928, muerto ya su padre, Marcela de Juan emprendió un viaje de vacaciones a Europa; pero el reencuentro con el Madrid de su infancia (donde contrajo matrimonio, aunque enviudó a los dos años y medio) cambiaría de nuevo el curso de su vida. En la capital de España estableció su residencia hasta su muerte, ocurrida en 1981.

Además de su empleo en la Oficina de Interpretación de Lenguas del Ministerio de Asuntos Exteriores español, que mantuvo hasta su jubilación, Marcela de Juan, que dominaba cinco idiomas, desarrolló a partir de los años 40 una amplia actividad de divulgadora de la cultura china (fomentada por su amistad con el editor de la *Revista de Occidente*, José Ortega Spottorno) como traductora, conferenciante (en Madrid y en diversas capitales europeas) y periodista. En 1955 fundó, con Consuelo Berges, la Asociación Profesional de Traductores e Intérpretes. Su primer retorno a China, que iría seguido de otras dos visitas, tuvo lugar en 1975, como intérprete de la primera misión comercial que visitó la República Popular tras el restablecimiento de relaciones diplomáticas en 1973. En 1977 publicó un libro de memorias, *La China que ayer viví y la China que hoy entreví* (Barcelona: Luis de Caralt).

Como traductora, Marcela de Juan vertió al castellano antologías de prosa y poesía chinas preparadas por ella misma. De la rica narrativa de las dinastías Táng, Sòng y, sobre todo, Míng y Qīng, Marcela de Juan extrajo los relatos que tradujo en sus *Cuentos chinos de tradición antigua* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948), *Cuentos humorísticos orientales* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1954; reimpresso en Madrid: Espasa-Calpe, 2004) y *El espejo*

antiguo y otros cuentos chinos, de publicación póstuma (Madrid: Espasa-Calpe, 1983). Dejando de lado las grandes obras de la novelística china,³⁶¹ Marcela de Juan seleccionó preferentemente los textos que tradujo de recopilaciones clásicas de cuentos.³⁶²

Una repercusión aún mayor dentro de nuestro ámbito cultural han tenido sus exquisitas traducciones de poesía, iniciadas con su *Breve antología de la poesía china* (Madrid: Revista de Occidente, 1948). Esta primera antología fue seguida de una selección más amplia, *Segunda antología de la poesía*

³⁶¹ Son cuatro las grandes novelas clásicas (*Sì dà míngzhù* 四大名著) de esta literatura: *La novela de los tres reinos* (*Sānguó yǎnyì* 三国演义/三國演義), escrita a principios de la dinastía Míng (siglo XIV) por Luó Guànzhōng, y que narra una complicada serie de acontecimientos situados en el turbulento período que abarca el final de la dinastía Han y la época de los Tres Reinos; *A la orilla del agua* (*Shuǐhǔ chuán* 水浒传/水滸傳), atribuida a Shī Nàiyān (probablemente un pseudónimo del mismo Luó Guànzhōng), en la que se cuentan las andanzas de diversos bandidos de la región del río Huai en tiempos de la dinastía Song (siglo XII); el *Viaje al Oeste* (*Xīyóujì* 西游记/西游記), obra publicada anónimamente en el siglo XVI, pero que en la actualidad se suele atribuir a Wú Chéng'ēn, y, en cuarto lugar, el *Sueño en el pabellón rojo* (*Hónglómèng* 红楼梦/紅樓夢), obra del siglo XVIII escrita por Cáo Xuěqín, conocida también con el título de *Memorias de una roca* (*Shítóujì* 石頭記/石頭記). De las dos últimas novelas existen traducciones españolas recientes. El *Viaje al Oeste. Las aventuras del Rey Mono, anónimo chino del siglo XVI*, ha sido traducido por Enrique P. GATÓN e Imelda HWANG-WANG (Madrid, Siruela, 2004). Esta obra narra las peripecias que acontecen durante la larga peregrinación a la India en busca de las escrituras budistas del monje Xuán Zàng y de sus tres compañeros, uno de ellos el llamado *Rey Mono*. La obra presenta un cierto sincretismo entre budismo y daoísmo. Los tres volúmenes de la traducción española del *Sueño en el pabellón rojo* (*Memorias de una roca*), publicados por la Universidad de Granada (los dos primeros en 1988 y 1989, y el último en 2005), han sido resultado de la sucesiva labor de dos hispanistas chinos, TU Xi y ZHAO Zhenjiang, y de la revisión editorial de dos profesores de la Universidad de Granada, José Antonio GARCÍA SÁNCHEZ y Alicia RELINQUE ELETA. Esta extensa novela-río de ciento veinte capítulos (los últimos cuarenta parecen haber sido escritos por GAO E) y centenares de personajes, la mayor parte de ellos femeninos, describe con minuciosidad numerosos aspectos de la vida de las más diversas clases sociales de la China de mediados del siglo XVIII.

³⁶² Entre ellas hay que destacar los *Cuentos extraños del estudio Liaozhai* (*Liáozhāi zhìyì* 聊齋志異/聊齋志異), a cuya traducción al inglés por H. A. Giles en 1880 ya nos hemos referido.

china (Madrid: Revista de Occidente, 1962),³⁶³ y de una tercera que se prolongaba hasta los tiempos más recientes, *Poesía china: del siglo XXII a. C. a las canciones de la Revolución Cultural* (Madrid: Alianza, 1973).³⁶⁴

Carmelo Elorduy

El segundo de los pioneros de la traducción al castellano de textos chinos, y coetáneo de Marcela de Juan, fue el jesuita Carmelo Elorduy (1901-1989); con él se renueva la figura del misionero-sinólogo español. Después de una primera estancia de varios años en China, en 1929 vuelve a España y, tras obtener el doctorado en Filosofía y Teología, regresa al país asiático en 1934, trabajando en la misión jesuita en Anhuei. Tras la proclamación de la República Popular China, Elorduy se trasladó a Taiwán donde, junto con otras actividades docentes e intelectuales, participó en el equipo internacional de jesuitas que elaboró un gran diccionario multilingüe de la lengua china, cuya versión española³⁶⁵ coordinó Fernando Mateos.

Fue en 1959, durante una visita a España por razones de salud, cuando, a instancias de su hermano Eleuterio —también jesuita, profesor en Oña y Deusto y estudioso del estoicismo y del neoplatonismo—, Carmelo Elorduy emprendió la tarea de ir traduciendo y comentando algunas de las principales obras del pensamiento chino, particularmente del daoísmo. En 1961 la Facultad de Teología de Oña publica su edición bilingüe *Lao Tse: La gnosis taoísta del Tao Te Ching*, que incluía estudios de ambos hermanos comparando, desde una perspectiva ecuménica, el pensamiento de Lǎozǐ con el estoicismo y el gnosticismo. En 1977 apareció en la Editora Nacional su *Lao Tse / Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*, que además de la traducción de los dos grandes clásicos del daoísmo incluía un largo prólogo

³⁶³ Esta segunda antología poética ha sido objeto de una reedición (Madrid: Alianza, 2007) que incluye una «Evocación y elogio de Marcela de Juan» de Antonio SEGURA MORÍS publicada previamente en *Encuentros en Catay*, 18 (2004), 44-65.

³⁶⁴ Un fino análisis de la labor traductora de Marcela de Juan es el de Gabriel GARCÍA-NOBLEJAS, «La traducción del chino al español en el siglo XX: Marcela de Juan», en el *Centro Virtual Cervantes*, <<http://cvc.cervantes.es/obref/china/marcela.htm>>.

³⁶⁵ *Diccionario español de la lengua china*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.

y, como epílogo, su estudio «Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta», publicado cinco años antes por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas; en estos estudios Carmelo Elorduy reiteraba su perspectiva comparativista y ecuménica.³⁶⁶

Otras dos obras importantes del pensamiento chino fueron traducidas por Elorduy en los últimos años de su vida: el *Libro de los Cambios (I Ching)* (Madrid: Editora Nacional, 1983),³⁶⁷ y el texto fundamental del moísmo, *Mo Ti: Política del amor universal* (Madrid: Tecnos, 1987).³⁶⁸

Además de por estos textos filosóficos, Carmelo Elorduy se interesó también por la más venerable recopilación de la antigua poesía china: el *Shī jīng* (诗经 / 詩經), conjunto de 305 poemas, unos populares y otros cortesanos, pertenecientes al período que se extiende entre el año 1000 y el 600 a.n.e.; la tradición atribuye a Confucio la ordenación de esta obra, que alcanzó la consideración de «libro clásico». Tras una primera traducción con el título de *Odas selectas del Romancero chino* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1974), en 1984 publicó Elorduy en la Editora Nacional una edición más cuidada, *Romancero chino*, que le valió el Premio Nacional de Traducción.

³⁶⁶ Años después de la muerte de Elorduy se publicó una nueva edición de su traducción de Lao-tse (*Tao Te Ching*, Madrid, Tecnos, 1996), con una síntesis, realizada por Eusebio Gil, Director del Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, del análisis del texto que el traductor había ido ofreciendo en los diversos trabajos que había publicado, y una breve introducción de Manuel Garrido.

³⁶⁷ Una más reciente traducción al castellano del *Yi jīng* (易经 / 易經) o *Libro clásico de los cambios* es la de Jordi VILÀ: *I Ching. El libro de los cambios* (Gerona: Atalanta, 2006), hecha a la luz de los últimos hallazgos arqueológicos y lingüísticos y acompañada del comentario de Wáng Bì (en versión de Albert GALVANY).

³⁶⁸ La traducción de Elorduy comprende treinta de los cincuenta y tres capítulos que han sobrevivido de la obra de Mòzǐ, que originalmente constaba de setenta y uno. Esta traducción va acompañada de un estudio preliminar de Fernando MATEOS, profesor titular de español en la Universidad Nacional de Taiwán y autor también de una semblanza póstuma de su amigo: «Insigne sinólogo español: El P. Carmelo Elorduy», *Encuentros en Catay*, 4 (1990), 319-322.

Iñaki Preciado

Iñaki (José Ignacio) Preciado Idoeta (o Ydoeta) nació en Madrid en 1941. Realizó estudios de Filosofía, manifestándose tempranamente sus intereses sinológicos. Se doctoró con una tesis sobre la ética de la revolución cultural china, y al reestablecerse las relaciones diplomáticas con China trabajó como traductor en la Embajada de España en Pekín entre 1973 y 1976. De regreso a España simultaneó su labor docente en filosofía con las traducciones de textos clásicos del daoísmo y de literatura china.³⁶⁹ Con su traducción de *El libro del Tao* (Madrid: Alfaguara, 1978) obtuvo el Premio Nacional de Traducción Fray Luis de León. Su dedicación al libro de Lǎozǐ ha sido prolongada, dando lugar a diversas reediciones de su traducción y a importantes estudios.³⁷⁰ Ha traducido también otros dos grandes clásicos daoístas: *Lie Zi. El libro de la perfecta vacuidad* (Barcelona: Kairós, 1987) y *Zhuang Zi. «Maestro Chuang Tsé»* (Barcelona: Kairós, 1996).

A comienzos de los años 80, su interés por el budismo tibetano lo llevó al aprendizaje de la lengua del Tíbet y a convertirse en un excelente divulgador y reconocido representante de la tibetología española.³⁷¹ En 1994

³⁶⁹ En colaboración con Clara JANÉS tradujo poesía de la dinastía Tang: los *Poemas del río Wang*, de Wáng Wéi (王维 / 王維), y el *Vuelo oblicuo de las golondrinas*, selección de poesías de Dù Fǔ (杜甫); ambas obras han sido publicadas por Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, en 1999 y 2000, respectivamente —Wáng Wéi ha sido traducido también por Anne-Hélène SUÁREZ GIRARD (*99 cuartetos de Wang Wei y su círculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000) y por Pilar GONZÁLEZ ESPAÑA (*Poemas del río Wang*, Madrid: Trotta, 2004)—. Preciado es asimismo autor de una *Antología de la poesía china* (Madrid: Gredos, 2003), y en colaboración con Miguel SHIAO tradujo a Lǔ Xùn (魯迅 / 鲁迅), uno de los más importantes escritores chinos del siglo XX (*Grito de llamada*, Madrid: Alfaguara, 1978).

³⁷⁰ Además de las introducciones y comentarios incluidos en las ediciones de sus traducciones de esta obra (de las que la última versión, con una presentación de M^a Teresa ROMÁN, es *Laotse: Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Madrid: Trotta, 2006), Iñaki Preciado ha publicado *Las enseñanzas de Lao Zi* (Barcelona: Kairós, 1998).

³⁷¹ En el ámbito de la tibetología española hay que destacar como pionero al barcelonés Ramon N. PRATS DE ALÒS-MONER. Se licenció en lenguas y literaturas extranjeras modernas, en la especialidad de Estudios Asiáticos (tibetano, chino y mongol), por el Instituto Oriental de la Universidad de Nápoles en 1977, doctorándose en Estudios Tibetanos en 1979 por ese mismo centro, en el que ejerció como profesor de lengua y cultura tibetana de 1981 a 1995. Centrado en las líneas de investigación de la tibetología, el budismo tántrico,

tradujo la *Vida de Milarepa* (Barcelona: Anagrama), la obra más destacada de la literatura tibetana, escrita en el siglo XV. Desde su primer viaje al Tíbet en 1996, las estancias de Iñaki Preciado en aquella región ha sido prolongadas, y son varios los libros y traducciones referentes a la cultura tibetana que ha publicado desde entonces.³⁷² En los últimos años su interés se ha centrado en el estudio del *bon* (la religión tibetana anterior al budismo) y en los petroglifos del neolítico tibetano y centroasiático, asociados al chamanismo primitivo.

Los españoles de Taiwán

Al igual que sucediera con Elorduy, otros religiosos españoles destinados en ciudades de la China continental hubieron de establecerse en Taiwán —generalmente tras su paso por Hong Kong— al proclamarse la República Popular. Dos de ellos fueron Antonio Domínguez y Fernando Mateos.

El dominico Antonio Domínguez (1915-1991) colaboró —como se ha indicado en la nota correspondiente— en la edición que del *Shih Lu* de Juan Cobo realizó Fidel Villarroel, encargándose de la traducción española. En la revista de los dominicos *Sendas formosonas* publicó diversos artículos sobre la cultura china. En cuanto al jesuita Fernando Mateos, ha sido profesor de español en la Universidad Nacional de Taiwán y editor principal de la edición española de *China News Analysis*. Como sinólogo, su principal labor ha sido la lexicográfica, y ya se ha señalado que coordinó el *Diccionario español de la lengua china* publicado en 1977, en el que también trabajaron Elorduy y otros jesuitas como Ignacio Arrizabalaga y Miguel Otegui. De su estudio sobre *Mòzǐ*, publicado con la traducción de Elorduy, se ha hecho igualmente mención.

la civilización indo-tibetana y las culturas del Himalaya, en la actualidad combina sus tareas de profesor de budismo en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona con las de conservador (*senior curator*) en el *Rubin Museum of Art* de Nueva York.

³⁷² *Canciones líricas del sexto Dalai Lama* (Madrid: Hiperión, 2000), *En el país de las nieves: viajes por el laberinto tibetano* (Madrid: Martínez Roca, 2001), *Svástika. Religión y magia en el Tíbet* (Madrid: Oberón, 2003) y *El sembrador de oro y otros cuentos del Tíbet* (Madrid: Oberón, 2004).

Respecto de la actual presencia española en Taiwán, particular relación con la temática de nuestro trabajo tiene José Ramón Álvarez Méndez-Trelles. Residente en la isla desde hace más de tres décadas, es profesor del Departamento de Español de la Fu Jen Catholic University (辅仁大学/輔仁大學) de Taipei y director de la revista *Encuentros en Catay*, iniciada en 1987. Entre los numerosos libros y artículos de José Ramón Álvarez hemos de destacar los dedicados al estudio del daoísmo —tema al que ya dedicó la tesis con la que se doctoró en la Universidad Complutense: *Pensamiento político del Tao Te Ching*—; entre ellos destacan *China, caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino* (Taipei: Central Book Publishing, 1992) y *El Tao y el arte del gobierno* (Buenos Aires: Continente–Almagesto, 1996). Como antes Elorduy y Preciado, el profesor Álvarez ha abordado la difícil tarea de traducir al castellano el *Dàodéjīng*; en su caso, conforme a la reordenación de los textos propuesta por Yán Líng Fēng.

Panorama de la sinología española actual

En las últimas tres décadas se ha producido en nuestro país un gran auge de los intereses sinológicos tanto en el ámbito académico como en el editorial. Los cambios que han tenido lugar en la China postmaoísta y su rápida transformación en superpotencia mundial han propiciado el desarrollo de estudios políticos, económicos, sociológicos y culturales sobre la China contemporánea, pero también sobre su pasado. Frente a una presencia muy escasa de la lengua y la cultura chinas en nuestras universidades hace poco más de un cuarto de siglo, en la actualidad existen un número apreciable de departamentos y centros que cultivan estos estudios.

En el ámbito universitario podemos señalar la labor pionera del profesor Pedro San Ginés Aguilar, que en 1978 ofreció en la Universidad de Granada unas primeras asignaturas optativas que sentarían las bases para la formación de un importante grupo de expertos en lengua y cultura chinas. Pero aún tendrán que pasar algunos años hasta que se produzca en nuestro país una verdadera eclosión de instituciones sinológicas universitarias. En 1989 se crea en la Universidad Autónoma de Barcelona el Centro de Estudios

Chinos (desde 1995 integrado en el Centro de Estudios Internacionales e Interculturales de esa misma universidad), impulsado por el profesor Seán Golden.³⁷³ En 1992, Taciana Fisac crea el Centro de Estudios de Asia Central de la Universidad Autónoma de Madrid, y tres años más tarde Pablo Bustelo Gómez³⁷⁴ se encarga del Instituto Complutense de Asia, integrado en el Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense en 1997. En la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona se instituye en 1996 la Escuela de Estudios de Asia Oriental, dirigida por Dolors Folch i Fornesa. Y en 1999 la Universidad de Alicante, gracias a la iniciativa de Bryn Moody,³⁷⁵ inaugura su Centro de Estudios Orientales, reconvertido en la actualidad en la Oficina de Relaciones con Asia Pacífico.

Finalmente, en 2001 se constituye el centro de estudios internacionales y estratégicos Real Instituto Elcano, con Asia-Pacífico como una de sus áreas de trabajo, dedicando una especial atención a China.

³⁷³ Nacido en Londres de padres irlandeses, su estancia como profesor de lengua y literatura inglesa en Tianjin despertó en él un gran interés por el pensamiento, la política y las relaciones internacionales de China. Actualmente desarrolla una activa vida académica entre universidades españolas, chinas e irlandesas. Es autor de numerosos libros y artículos en inglés, castellano y catalán. Destacaremos su traducción de Lǎozǐ al castellano (*Libro del Tao*, Madrid: Taurus, 2012) y al catalán (junto con Marisa Presas: *El llibre del «dao» i del «de»*, Barcelona: Proa, 2000, y Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006).

³⁷⁴ Profesor titular de Economía Aplicada en la Universidad Complutense e investigador principal (Asia-Pacífico) en el Real Instituto Elcano entre 2002 y 2013, ha sido pionero de los estudios Asia-Pacífico en España, habiendo publicado más de un centenar de artículos en revistas especializadas y elaborado diversos informes para el CESEDEN, el Círculo de Empresarios, el ICEX, el ICO o el Instituto Español de Estudios Estratégicos. Entre sus libros más destacables figuran *Economía política de los nuevos países industriales asiáticos* (Madrid: Siglo XXI, 1990), *Estructura económica de Asia oriental* (Madrid: Akal, 2004, junto con Clara García e Iliana Olivé) y *Chindia. Asia a la conquista del siglo XXI* (Madrid: Tecnos-Real Instituto Elcano, 2010).

³⁷⁵ Profesor de Filología Inglesa en la Universidad de Alicante desde 1992, y especializado en la didáctica y la fonética de la lengua inglesa, un viaje a Taiwan como traductor en 1998 despertó en él, el interés por fomentar la cultura y la lengua china, ofreciendo una formación vinculada a los intereses empresariales de la provincia. Lo que empezó como una oferta más de lengua china acabó convirtiéndose en uno de los primeros centros de este tipo en España. Jubilado de la actividad docente, en la actualidad el centro instaurado por él sigue en activo, aunque sin llegar a apostar por una formación de nivel superior.

Como consecuencia de este importante florecimiento de la sinología académica e institucional, la nómina de investigadores y traductores relevantes es ya, afortunadamente, demasiado amplia como para intentar abarcarla por completo; por otra parte, muchos de los trabajos quedan bastante alejados de los ámbitos relacionados con nuestro estudio. Nos limitaremos a mencionar, pues, a algunos de los principales representantes de la actual sinología española, particularmente en relación con la filosofía, la religión, la literatura o la historia de China.

En lo que a la historia se refiere, destacaremos a Dolors Folch i Fornesa (Barcelona, 1941), directora de Estudios Asiáticos de la Universidad Pompeu Fabra y autora de *La construcción de China. El período formativo de la civilización china* (Barcelona: Península–Atalaya, 2002), que abarca desde los inicios de esa civilización hasta la dinastía Hàn. De la misma universidad es profesor titular de historia y cultura de la China moderna y contemporánea Manel Ollé Rodríguez (Barcelona, 1962), coordinador del Máster en Estudios Chinos y del curso de postgrado sobre cines asiáticos UPF-Casa Asia, entre cuyas obras destacan *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), la ya citada *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Barcelona: El Acantilado, 2002), *Made in China: el despertar social, político y cultural de la China contemporánea* (Barcelona: Destino, 2005) y *La Xina que arriba: perspectives del segle XXI* (Barcelona: Eumo 2009). Ha traducido poemas de Li Qingzhao (publicados en la revista *Reduccions* en 2006), el ensayo de Gao Xingjian *El sentit de la literatura* (Barcelona: Empúries, 2004) y la antología *Pedra i pinzell: antologia de la poesia clàssica xinesa* (Barcelona: Alpha, 2013).³⁷⁶

De la Universidad Autónoma de Barcelona es profesor Laureano Ramírez Bellerín. Ha realizado más de una docena de importantes traducciones.

³⁷⁶ Los nombres de Dolors FOLCH y Manel OLLÉ, junto con los de David MARTÍNEZ y Anna BUSQUETS, están unidos además al interesante proyecto de la Escuela de Estudios de Asia Oriental de la Universidad Pompeu Fabra *La China en España. Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China, de 1555 a 1900*; véase <<http://www.upf.es/fjuma/eeao/projectes/che/principal.htm>>.

Destacaremos su edición bilingüe del *Arte de la guerra de Sunzi* (Madrid, La Esfera de Los Libros, 2006) y su traducción de la novela de *Wú Jingzǐ*, de tiempos de la dinastía Qīng, *Los mandarines. Historia del bosque de los letrados* (Barcelona, Seix Barral, 1991), que le valió el Premio Nacional de Traducción. Posteriormente ha traducido y anotado —a partir de la edición de Lǐ Wéntián (李文田) de la traducción china, cotejada con el texto mongol reconstruido— la más antigua obra de la cultura mongola que ha sobrevivido, la *Historia secreta de los mongoles* (Madrid: Miraguano, 2000).

También en la UAB, en el Departamento de Traducción e Interpretación, enseña Anne-Hélène Suárez Girard, que amplió sus estudios de lengua y civilización china en la Universidad de París VII y en la de Pekín, y de cuya labor como traductora (que la ha hecho merecedora de varios galardones) mencionaremos, además de sus traducciones de poesía china: *99 cuartetos de Wang Wei y su círculo* (Valencia: Pre-Textos, 2000), *111 cuartetos de Bai Juyi (idem, 2003) A punto de partir. 100 poemas de Li Bai (idem, 2005)*, las de Confucio (*Lun yu. Reflexiones y enseñanzas*. Barcelona: Kairós, 1997) y Lǎozǐ (*Libro del curso y de la virtud*. Madrid: Siruela, 1998; reeditado en 2003).³⁷⁷

En la Universidad de Barcelona, Antoni Prevosti i Monclús (Barcelona, 1951) ha compatibilizado su dedicación a la filosofía occidental con su labor como sinólogo. Formado en el *Sinologisches Seminar* de Bonn, bajo la dirección de Rolf Trauzettel, se ha especializado en la religión y la filosofía chinas. Ha coordinado el volumen colectivo *Pensamiento y religión en Asia Oriental* (Barcelona: UOC, 2005), del que ha redactado los capítulos dedicados a los orígenes de la religión en China, al confucianismo y al daoísmo (los restantes capítulos tienen como autores a Antonio José Doménech del

³⁷⁷ Anne-Hélène Suárez Girard ha traducido además obras de la sinología francesa: varios de los libros de François Jullien (*Elogio de lo insípido, Tratado de la eficacia, Un sabio no tiene ideas, o el otro de la filosofía y De la esencia o del desnudo*; véanse las referencias precisas en la sección que hemos dedicado a este sinólogo), *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi* de J. F. Billeter (Madrid: Siruela, 2003), *Cinco meditaciones sobre la belleza* de François Cheng (Madrid: Siruela, 2007) e *Historia del pensamiento chino* de Anne Cheng (Barcelona: Bellaterra, 2002).

Río y a Ramón N. Prats), y ha editado y traducido al catalán las *Analectas* confucianas (Barcelona: Fragmenta, 2007; 2ª ed., 2008), desarrollando además una amplia tarea de difusión del pensamiento y la filosofía china en numerosos seminarios y conferencias.

Albert Galvany Larrouquere (Barcelona, 1973) se especializó en historia intelectual de la China antigua y en chino clásico en la Universidad de París VII, y ha sido investigador postdoctoral en la École Pratique des Hautes Études de París y en el departamento de Asia Oriental de la Universidad de Cambridge, así como investigador invitado en el Internationales Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung de la Universidad Friedrich-Alexander de Nuremberg. Además de diversos artículos en *Asiatische Studien*, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* y *Monumenta Serica*, ha publicado traducciones de textos clásicos chinos como *El arte de la guerra* de Sunzi (Madrid: Trotta, 2001) y (junto con Jordi Vilà) el *Libro de los Cambios, con el comentario de Wang Bi* (Villaur: Atalanta, 2006).³⁷⁸ En la actualidad imparte docencia en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

Taciana Fisac Badell es catedrática de Estudios de Asia Oriental, especializada en lengua y literatura chinas, de la Universidad Autónoma de Madrid, donde dirige el Centro de Estudios de Asia Oriental; también dirige la colección «Pliegos de Oriente» de Editorial Trotta. Formada como sinóloga en la Universidad de París y en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles, ha sido *visiting scholar* en numerosas universidades de Inglaterra, Holanda, Estados Unidos y China. Es autora de *El otro sexo del dragón: mujeres, literatura y sociedad en China* (Madrid: Narcea, 1997), ha editado *Mujeres en China* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995) y *Los intelectuales y el poder* (Madrid: Trotta, 1997), y ha contribuido con el capítulo «El pensamiento chino en el siglo XX» a la obra coordinada por Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas, *El legado filosófico y científico del siglo XX* (Madrid: Cátedra, 2005).

³⁷⁸ También ha traducido al castellano obras de otros sinólogos como *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina china y griega*, de Shigehisa Kuriyama (Madrid: Siruela, 2005); *Confucio*, de Jean Levi (Madrid: Trotta, 2005) o *La gran imagen no tiene forma o del no objeto en la pintura*, de François Jullien (Barcelona: Alpha Decay, 2008).

De Pilar González España, profesora en esa misma universidad, ya se ha mencionado su traducción de los *Poemas del río Wang*; ha traducido con Jean-Claude Pastor-Ferrer *Los Capítulos Interiores de Zhuang Zi* (Madrid: Trotta, 1998) y es autora de «La filosofía china» en Miguel Cruz Hernández (ed.), *Filosofías no occidentales* (Madrid: Trotta, 2000).

En la Universidad de Granada existe un importante grupo de sinólogos, entre los que cabe mencionar a Pedro San Ginés Aguilar, Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, Alicia Relinque Eleta y Juan José Ciruela Alférez. A ellos se deben numerosos trabajos sobre lengua china y sobre teoría, práctica e historia de la traducción del chino al español, habiendo también traducido y estudiado algunas obras clásicas del pensamiento chino, como son la obra del filósofo legista *Hán Fēizi, El Arte de la política: los hombres y la ley*,³⁷⁹ y el *Libro de los montes y los mares (Shanhai Jing). Cosmografía y mitología de la China antigua*.³⁸⁰ Pedro San Ginés ha editado desde 2006 varios volúmenes de la Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico publicados por la Universidad de Granada y es asimismo un estudioso del pensamiento chino y del daoísmo en particular. Alicia Relinque Eleta, que simultaneó sus estudios de Derecho en Madrid con los de lengua china, licenciándose posteriormente en Lenguas y Civilizaciones del Asia Oriental por la Universidad de París VII, ha realizado una prolífica labor de traductora y de difusora de la cultura china.³⁸¹ Ha sido investigadora, profesora invitada o impartido conferencias en numerosas universidades.³⁸² Entre sus publicaciones destacan *La construcción del poder en la China antigua* (Granada: Universidad de Granada, 2009) y sus traducciones de *El corazón de la literatura y el cincelado de dragones* de Liu Xie (Gra-

³⁷⁹ Estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar; traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas (Madrid: Tecnos, 1998).

³⁸⁰ Edición, traducción y notas de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas; introducción de Juan José Ciruela Alférez (Madrid: Miraguano, 2000).

³⁸¹ Como traductora hay que destacar su actividad en relación con obras de la cinematografía china y con la agencia de noticias EFE.

³⁸² Entre ellas Harvard University, Needham Institute de Cambridge, School of Oriental and African Studies de Londres, Universidad de Pekín y City University de Hong Kong.

nada: Comares, 1995), *Tres dramas chinos* (Madrid: Gredos, 2002) y *Jin Ping Mei en verso y en prosa* (Vilaür: Atalanta, 2010).

La última década ha generado el florecimiento de otros centros de investigación y divulgación en los que los estudios sinológicos van unidos a los dedicados a otros países asiáticos, especialmente Japón y la India. Ello y el compromiso gubernamental en la creación del organismo *Casa Asia* ha significado un impulso sin parangón para los estudios españoles referentes a Oriente que, sumados a la implantación de Institutos Confucio por todo el país, auspician para el futuro una mayor presencia académica.³⁸³

3.3. PRINCIPALES CENTROS DE INVESTIGACIÓN SINOLÓGICA EN OCCIDENTE³⁸⁴

Italia

*Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»*³⁸⁵

La Universidad de los Estudios de Nápoles «La Oriental» tiene su origen en el popularmente conocido como *Collegio dei Cinesi*, que, tal como vi-

³⁸³ Puede encontrarse información complementaria a la que hemos ofrecido en esta sección en trabajos como el ya citado de José Ramón ÁLVAREZ, «Esbozo de la sinología española», *Encuentros en Catay*, 21 (2007), pp. 1-38, y los de Juan LÓPEZ ÁLVAREZ, «Los españoles pioneros en la transmisión del pensamiento chino a Europa (Apuntes para una sinología española)», *Gades*, nº 1 (1978), pp. 37-54; Taciana FISAC BADELL, «Los estudios de Asia Oriental en España» en P. BUSTELO y F. DELAGE (eds), *El nuevo orden internacional en Asia-Pacífico* (Madrid: Pirámide, 2002), pp. 285-290; Andrés HERRERA FELIGRERAS, «La nueva sinología española», en *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, nº 14 (2007), pp. 257-267; María QUEROL BATALLER, «Estudios sobre la lengua china en España», en M. Amparo MONTANER y María QUEROL (eds.), *Lenguas de Asia Oriental: Estudios lingüísticos y discursivos* (Valencia: LynX, Universidad de Valencia, 2010).

³⁸⁴ Indicamos en nota la dirección de la página Web de cada uno de estos centros, que en la mayoría de los casos ha constituido la fuente principal de la que hemos extraído la información que sobre ellos ofrecemos.

³⁸⁵ <<http://www.iuo.it/>>.

mos, fundó Matteo Ripa en 1725 para la formación de misioneros. A partir de 1747, a los estudiantes procedentes de China se sumaron otros del Imperio Otomano (albaneses, bosnios, montenegrinos, serbios, búlgaros, griegos, libaneses y egipcios) con el fin igualmente de recibir formación religiosa como misioneros para regresar a sus países de origen.

En 1869 el gobierno italiano decretó su expropiación cambiando su nombre por el de *Real Collegio Asiatico* y dividiéndolo en dos secciones: la antigua, que conservaba su carácter misionero, y otra nueva abierta a los jóvenes laicos interesados en el estudio de las lenguas orientales. A la enseñanza del chino mandarín escrito y hablado, se fue añadiendo en los años siguientes la del árabe, ruso, hindi, urdu, persa y griego moderno. Los religiosos de la Congregación Misionera de la Sagrada Familia de Jesucristo, bajo cuyo patronato había puesto Ripa el Colegio, litigaron en vano durante muchos años para intentar recuperar la propiedad del mismo, que en 1888 fue transformado en *Regio Istituto Orientale*, suprimiéndose la sección misionera y otorgándole el rango de universidad, en vez del de escuela superior que había tenido hasta entonces. A las lenguas antes citadas, se fueron añadiendo con el tiempo otras lenguas asiáticas, de la Europa oriental y africanas.

Actualmente «La Oriental» se especializa en la enseñanza de las lenguas, literatura, historia y arte de los países de Oriente y de África. Consta de cuatro facultades: Letras y Filosofía, Lenguas y literaturas extranjeras, Ciencias Políticas y Estudios Arabo-islámicos y del Mediterráneo. El principal elemento de continuidad con la institución fundada por Ripa lo constituye el Departamento de Estudios Asiáticos, al que están adscritos unos sesenta profesores de las cuatro facultades y en el que desde 1984 se integra el antiguo Seminario de Sinología. La Biblioteca Maurizio Taddei, vinculada al Departamento de Estudios Asiáticos, posee unos 230.000 volúmenes, casi la mitad de ellos en lenguas asiáticas, e incluye 350 manuscritos y unos 2.000 libros impresos antiguos en chino, procedentes la mayor parte de la primitiva biblioteca del Collegio dei Cinesi.

Francia

*Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO)*³⁸⁶

El Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales es un centro de enseñanza superior y de investigación vinculado a las lenguas y las civilizaciones externas a la Europa occidental. Un total de noventa y tres lenguas de Europa oriental, Asia, África, Oceanía y pueblos aborígenes de América son enseñadas en este Instituto.

En 1669 Jean-Baptiste Colbert, ministro de Luis XIV, fundó la *École des jeunes de langues* con el fin de formar jóvenes intérpretes franceses al servicio de los embajadores y cónsules franceses en los países del Próximo Oriente, de modo que éstos no tuvieran que depender de los «trujimanés» locales.³⁸⁷ Al principio, los jóvenes franceses eran enviados a realizar su aprendizaje a los conventos de los capuchinos en Estambul y Esmirna, pero a partir de 1700 iniciaron sus estudios en París, siendo adscrita la escuela al Colegio de los Jesuitas, futuro Liceo Luis el Grande.³⁸⁸ Fue durante la Revolución cuando un decreto de 1795 creó la *École spéciale des langues orientales*, con sede en el recinto de la Biblioteca Nacional, que tenía por misión enseñar lenguas orientales vivas de reconocida utilidad para la política y el comercio. Sus primeros directores fueron Louis-Mathieu Langlès (de 1795 a 1824), especialista en persa, y el arabista Sylvestre de Sacy (de 1824 a 1838). Otras lenguas enseñadas en esta primera época fueron el árabe vulgar, el turco, el tártaro de Crimea y el malayo. En 1873, el gran desarrollo que la Escuela había experimentado motivó su traslado a unas

³⁸⁶ <<http://www.inalco.fr/>>.

³⁸⁷ Esta escuela se creó a imitación de la *Scuola dei giovani di lingua* que había sido establecida en 1551 por la República de Venecia para formar intérpretes que intervinieran en sus relaciones comerciales con el Imperio Turco; cf. Francesca LUCCHETTA, «La scuola dei “giovani di lingua” veneti nei secoli XVI e XVII», *Quaderni di Studi Arabi*, 7 (1989), pp. 19-40.

³⁸⁸ Frédéric HITZEL, «École des jeunes de langues», en François Pouillon (ed.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (Paris: IISMM-Karthala, 2008), pp. 348-349.

instalaciones más amplias, a la vez que cesaba en sus actividades la *École des jeunes de langues*.³⁸⁹

En 1914 la *École spéciale* pasa a llamarse *École nationale des langues orientales vivantes*; en ese momento se enseñaba una veintena de lenguas, que en vísperas de la Segunda Guerra Mundial habían pasado a ser casi medio centenar. Fue en 1971 cuando la Escuela se convierte en el actual Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales, vinculado a la Universidad de París III. Su autonomía como centro de enseñanza e investigación independiente la recupera en 1985.

A la enseñanza de lenguas, el INALCO une la enseñanza e investigación en torno a la historia, las instituciones y la vida política, económica y social de los países concernidos, favoreciendo además los intercambios universitarios y culturales. Su *Centre d'études chinoises* (C.E.C.) está dirigido en la actualidad por Isabelle Rabut, especialista en literatura china moderna.

*École pratique des hautes études (EPHE)*³⁹⁰

La Escuela Práctica de Altos Estudios fue creada en París en 1868 con la misión de formar de modo práctico en la investigación básica y aplicada. A sus cuatro secciones iniciales (I, Matemáticas; II, Física y química; III, Ciencias naturales y fisiología; IV, Ciencias históricas y filológicas) se añadió una V sección en 1886 (Ciencias religiosas). De ellas perduran en la actualidad las secciones III (rebautizada como de Ciencias de la vida y de la tierra), IV y V; las dos primeras secciones fueron incorporadas a las universidades o al *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS).

De los cinco grandes grupos de investigaciones que abarca la sección de Ciencias Históricas y Filológicas, uno de ellos está dedicado a la India y el Extremo Oriente.

La sección de Ciencias religiosas, desde su creación en 1886, ha contado con destacados investigadores que han influido en el desarrollo de diversos

³⁸⁹ Frédéric HITZEL, «*École des langues orientales vivantes*», en François Pouillon (ed.), *op. cit.*, pp. 349-350.

³⁹⁰ <<http://www.ephe.sorbonne.fr/>>.

ámbitos de estudio, como Alfred Loisy (catolicismo y modernidad), Étienne Gilson (filosofía y teología medievales), Alexandre Koyré (ciencia y religión), Louis Massignon (Islam), Alexandre Kojève (filosofía de la religión de Hegel), Georges Dumézil (religión indoeuropea), Henri-Charles Puech (maniqueísmo), Claude Lévi-Strauss (análisis estructural de la mitología) o Georges Vajda (filosofía judía y Cábala). Fue Marcel Granet (1884-1940) quien impulsó los estudios sinológicos en esta sección, tras sustituir en 1913 a Édouard Chavannes (1865-1918) como Director de Estudios de las religiones de Extremo Oriente. La japonología fue introducida por el orientalista de origen ruso Serge Elisséeff (1889-1972), Director de Estudios en 1933-1934. Elisséeff, que había sido en 1912 el primer occidental en cursar estudios en la Universidad Imperial de Tokio, fue profesor de japonés en la Sorbona de 1917 a 1930, y a partir de entonces alternó su actividad intelectual entre Harvard (donde fue el primer director del *Harvard-Yenching Institute* y el fundador, en 1936, del *Harvard Journal of Asiatic Studies*) y París.

En 1947 se estableció en la Escuela Práctica de Altos Estudios una VI sección, de Ciencias económicas y sociales, que tuvo como sucesivos directores a historiadores tan prestigiosos como Lucien Febvre, Fernand Braudel y Jacques Le Goff, y que en 1975 se independizó administrativamente como *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS). Dos de los centros de investigación de la EHESS, el *Centre de documentation et de Recherche sur la Chine Contemporaine*, fundado en 1958 por Jacques Guillermez, y el *Centre d'Études Comparatives du Monde Chinois*, creado en 1985 por Michel Cartier, se fusionaron en 1996 dando lugar al *Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine* (CECMC). Los programas del CECMC cubren, para la época moderna y contemporánea de China, los campos de la historia, la economía, la política, la vida material y las representaciones colectivas y los saberes. Desde 2006 se encuentra asociado al *Centre de recherches sur la Corée* y al *Centre de recherches sur le Japon* a través de una unidad mixta de investigación (la *UMR 8173 Chine, Corée, Japon*). El CECMC tiene actualmente a su cargo la publicación de la *Revue Bibliographique de Sinologie / Review of Bibliography in Sinology* (RBS), fundada en 1956.

También en París tiene su sede la *Association européenne d'études chinoises / European Association of Chinese Studies* (EACS),³⁹¹ fundada en 1975, que con sus congresos, publicaciones y otras actividades promueve las investigaciones sobre China que se desarrollan en Europa.

*Musée national des Artes asiatiques-Guimet*³⁹²

Un importante centro francés de investigación sinológica en el campo del arte y de la religión es el Museo Guimet. El origen del museo está en la colección reunida en el curso de sus viajes por Émile Guimet (1836-1918), un industrial lionés interesado por las religiones de Egipto, de la Antigüedad clásica y de los países de Asia. Guimet, que expuso su colección en Lyon a partir de 1879, hizo construir para albergarla el museo parisino que lleva su nombre, inaugurado en 1889. En 1927 el Museo Guimet pasó a depender de la Dirección de Museos de Francia, y a él se fueron incorporando las colecciones procedentes de las expediciones que años antes habían realizado Paul Pelliot y Édouard Chavannes en Asia central y en China, así como otras colecciones de objetos de arte de Indochina, Afganistán y la India. En 1945 el Museo Guimet cedió al Museo del Louvre sus piezas de arte egipcio, recibiendo de éste su colección de arte asiático. Desde 1991 una parte de los fondos japoneses se exhiben en un anexo del Museo, el llamado *Panthéon bouddhique*.

El museo posee desde su fundación una importante biblioteca especializada en el arte y la arqueología del Asia oriental y central, así como en religiones asiáticas, particularmente en budismo. En la actualidad cuenta con más de 100.000 volúmenes. Entre sus fondos de libros antiguos se incluyen más de 2.000 textos tibetanos, fragmentos de manuscritos uigures, una colección de mapas chinos de la dinastía Qīng y otra de 700 libros ilustrados japoneses de la época Edo.

³⁹¹ En chino *Ōuzhōu Hànxué Xuéhuì* (歐洲漢學學會/欧洲汉学学会). <<http://www.soas.ac.uk/eacs/home.html>>.

³⁹² <<http://www.guimet.fr/>> (con visita virtual del museo).

*École française d'Extrême-Orient (EFEO)*³⁹³

La Escuela Francesa de Extremo Oriente se fundó en Saigón en 1900, como desarrollo de la *Mission archéologique d'Indochine* creada dos años antes, a iniciativa de los miembros orientalistas de la *Académie des inscriptions et belles-lettres* y de la gobernación general de Indochina, y en 1902 su sede se trasladó a Hanoi. Orientadas sus actividades en su primera etapa a conservar el patrimonio cultural indochino, a partir de los años 50 se fue extendiendo por todo el Extremo Oriente, de la India a Corea, Japón e Indonesia, contando en la actualidad con diecisiete centros establecidos en doce países; en el caso de China, se halla presente en Hong Kong, Taipei y Pekín. Además del sostenimiento de bibliotecas y museos, y de la restauración y conservación del patrimonio arquitectónico de diversos países orientales, sus trabajos de investigación y sus publicaciones cubren tres amplias áreas: las tradiciones monumentales, las tradiciones escritas y religiosas, y los estudios históricos y antropológicos.

Rusia*Aziatskiy Muzei — Institut vostokovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk* (Азиатский Музей — Институт востоковедения Российской Академии Наук)³⁹⁴

El Museo Asiático, adscrito a la actual filial en San Petersburgo del Instituto de Estudios Orientales de la Academia Rusa de las Ciencias, remonta sus orígenes a la *Kunstkamera* o gabinete de curiosidades de Pedro el Grande, donde a partir de 1714 comenzaron a reunirse los libros, manuscritos, xilografías y litografías orientales de la colección imperial. En 1724 el zar, asesorado por Leibniz, creó la Academia de las Ciencias de San Petersburgo, y los fondos bibliográficos de la *Kunstkamera* fueron transferidos a la biblioteca de la nueva institución. En 1818 la Academia de las Ciencias decidió crear un centro que albergara la colección bibliográfica y numis-

³⁹³ <<http://www.efeo.fr/>>.

³⁹⁴ <<http://www.orientalstudies.ru/>> (en ruso e inglés).

mática oriental, fundándose así el Museo Asiático, que hasta la creación en 1855 de la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de San Petersburgo fue, junto con la Universidad de Kazán, uno de los dos centros del orientalismo ruso. En 1849 el Museo Asiático inició la publicación de una revista en francés, los *Mélanges Asiatiques*, y en 1876 albergó el tercer Congreso Internacional de Orientalistas.³⁹⁵

En 1929 se creó, como nueva división de la Academia —redenominada Academia de las Ciencias de la URSS—, el Instituto de Estudios Orientales, al que se adscribieron los fondos y el personal investigador del Museo Asiático, y de cuyo primer comité directivo formó parte Alekseev. En los años siguientes el Instituto perdió muchos de sus miembros a causa de la represión política, primero, y de la Segunda Guerra Mundial después.

En 1951 el Instituto de Estudios Orientales fue trasladado a Moscú, pero se decidió mantener en San Petersburgo —entonces Leningrado— el Departamento de Manuscritos Orientales, que conservó los fondos de manuscritos e impresos antiguos del Museo Asiático, pero que trasladó su sede al Palacio Novo-Mihailovsky, que sigue ocupando en la actualidad. En 1956 dicho Departamento fue reorganizado administrativamente como filial del Instituto de Estudios Orientales de la Academia de las Ciencias. Mientras que la central moscovita del Instituto se especializaría desde entonces en los estudios contemporáneos referentes a los países asiáticos y nortáfricanos, su filial de San Petersburgo ha mantenido su dedicación a la literatura y la cultura y civilización clásicas de esos países.

Actualmente, el Instituto de Estudios Orientales en San Petersburgo cuenta con un centenar de investigadores y de profesores encargados de la impartición de cursos de postgrado y de la dirección de tesis doctorales. Su Museo Asiático posee un fondo de alrededor de 100.000 manuscritos e impresos antiguos —escritos en sesenta y cinco lenguas, vivas y muertas—, una biblioteca especializada de unos 800.000 títulos y un Archivo de Orientalistas que reúne valiosos documentos sobre la historia de los estudios orientales en Rusia.

³⁹⁵ Los dos primeros se habían celebrado en París (1873) y Londres (1874).

Vostochnyy fakul'tet, Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet
(Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет)³⁹⁶

La actual Facultad de Estudios Orientales de la Universidad Estatal de San Petersburgo ha existido, con una independencia administrativa discontinua, desde 1855.

La Universidad de San Petersburgo³⁹⁷ fue creada por un decreto de Pedro el Grande en 1724 al mismo tiempo que la Academia de Ciencias. En 1803 desapareció como tal universidad, sustituida por el Instituto Pedagógico, pero fue refundada en 1819 por Alejandro I dotándola de tres facultades: la de Derecho, la de Historia y Filología y la de Física y Matemáticas. En 1855 se creó la Facultad de Estudios Orientales, en la que se integró la enseñanza de las lenguas orientales, hasta entonces impartida en la Facultad de Historia y Filología. A partir de 1917 quedó absorbida, junto con la Facultad de Historia y Filología y la Facultad de Derecho, en la nueva Facultad de Ciencias Sociales. Algunos años después, esta macro-facultad se fue subdividiendo, estableciéndose la Facultad de Historia en 1934 y la de Filología —que de nuevo incluía la orientalística— en 1937. En 1940 la Facultad de Filosofía y la de Económicas se separaron de la Facultad de Historia, y en 1944 la Facultad de Estudios Orientales volvió a separarse de la Facultad de Filología, manteniendo su independencia hasta el presente.

Los estudios orientales en la Universidad de San Petersburgo —que tan estrechamente unidos han estado, como hemos visto, al Museo Asiático y al Instituto Oriental de la Academia de Ciencias— han sufrido a lo largo de su

³⁹⁶ La página Web de la Universidad de San Petersburgo es <<http://www.spbu.ru/>>; la de su Facultad de Estudios Orientales es <<http://orient.pu.ru/>> (ambas en ruso).

³⁹⁷ A lo largo de su historia ha sido redenominada Universidad Imperial de San Petersburgo (en 1821), Universidad Imperial de Petrogrado (1914), Universidad de Petrogrado (1917), Primera Universidad Estatal de Petrogrado (1918), Universidad Estatal de Petrogrado (1919), Universidad Estatal de Leningrado (1924), Universidad Estatal de Leningrado Andrei Aleksandrovich Zhdanov (1948, en honor del fallecido presidente del Sóviet de la Unión), Universidad Estatal de Leningrado (1989) y Universidad Estatal de San Petersburgo (1991).

historia no sólo los continuos vaivenes administrativos, sino también —lo que ha sido más grave para su normal desarrollo— las represiones políticas padecidas por la universidad desde los tiempos de Alejandro II; a las de 1861-1865 se sumaron las de 1887 (Alejandro III), 1905-1906 (Nicolás II) y 1917-1922 (Guerra Civil). Las más dramáticas, sin embargo, corresponden al período estalinista: en 1929-1930, 1937-1938 y 1949-1950, numerosos profesores y estudiantes fueron expulsados de la universidad, encarcelados o ejecutados, al ser acusados de actividades contrarrevolucionarias, de «cosmopolitismo» —un eufemismo antisemita—o, en el caso de la última represión, de conspiración por su supuesta relación con el llamado «Caso Leníngrado» (*Leningradskoye delo*).

Gran Bretaña

*School of Oriental and African Studies, University of London (SOAS)*³⁹⁸

Fundada en 1916 con el nombre de *School of Oriental Studies*, la Escuela de Estudios Orientales y Africanos —administrativamente un *college* de la Universidad de Londres— recibió su denominación actual en 1938. Constituye el equivalente británico del *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* francés, con el que tiene establecido un acuerdo de colaboración.

En su origen, la *School of Oriental Studies* tuvo como principal objetivo formar en el desempeño de sus tareas a quienes habrían de ocupar puestos de la administración en los territorios ultramarinos del Imperio Británico. para que desempeñaran sus tareas en los confines del Imperio. En la actualidad la Escuela de Estudios Orientales y Africanos aborda la enseñanza e investigación referente al derecho, las ciencias sociales, las humanidades y las lenguas de los países de Asia, África y Oriente Próximo. Cuenta con más de tres centenares de profesores e investigadores y un alumnado procedente de más de ciento treinta países. Casi la mitad de los estudiantes sigue alguno de los aproximadamente cien cursos de postgrado impartidos por la Escuela,

³⁹⁸ <<http://www.soas.ac.uk/>>.

que reparte sus instalaciones entre el campus de Russell Square y el de Vernon Square.

En el ámbito de la sinología, además de los departamentos especializados de sus tres facultades —particularmente el Departamento de Lenguas y Culturas de China y Asia Interior en la Facultad de Lenguas y Culturas—, hay que señalar la existencia de un Centro de Estudios Chinos interdepartamental y de varios centros departamentales: Centro de Estudios Budistas, Centro de Derecho del Asia Oriental, Centro de Estudios Taiwaneses y un Instituto de la China Contemporánea.

La biblioteca, con más de 1.200.000 volúmenes e importantes archivos documentales, es la mayor de Europa en su especialidad. Hasta finales de 2007 la Escuela albergó la *Percival David Foundation of Chinese Art*, una colección de alrededor de 1.400 piezas de cerámica de las dinastías Sòng, Yuán, Míng y Qīng, actualmente exhibidas en el Museo Británico.

Holanda

*Universiteit Leiden*³⁹⁹

La Universidad de Leiden —la más antigua de Holanda— fue fundada en 1575, e inmediatamente pasó a convertirse en uno de los grandes centros intelectuales del humanismo renacentista, con Lipsio, Escalígero, Grocio, Arminio y Vossio entre sus profesores. En la actualidad conserva su antiguo prestigio en muchos campos de las ciencias y de las humanidades. Su Biblioteca Universitaria, con 3.500.000 volúmenes, su Museo de Antigüedades (*Museum van Oudheden*) y su Jardín Botánico (*Hortus Botanicus*) —uno de los más antiguos de Europa— continúan siendo importantes puntos de atracción de investigadores de Europa y de todo el mundo.

La sinología había sido introducida en Leiden por Jan Jakob Maria de Groot a finales del siglo XIX, antes de continuar en Berlín con su labor docente. Pero quien consolidó la presencia de estos estudios fue Jan Julius Lodewijk Duyvendak (1889-1954). Inició con De Groot en Leiden su

³⁹⁹ <<http://www.leidenuniv.nl/>> (en holandés e inglés).

aprendizaje del chino, que completó en París —con Chavannes y Cordier— y Berlín. Fue intérprete de la embajada holandesa en Pekín de 1912 a 1918. En 1918 comenzó a impartir clases de chino en la Universidad de Leiden, pero no fue hasta su obtención de la cátedra en 1930 cuando pudo establecer en su Facultad de Humanidades (*Faculteit Geesteswetenschappen*) el Centro de Lenguas y Culturas de China (*Talen en culturen van China*) —conocido internacionalmente por su denominación en inglés de *The Sinological Institute at Leiden University*— y formar en torno suyo un equipo de colaboradores que darían continuidad a su labor.

Particularmente valiosa para la investigación es la biblioteca del Instituto Sinológico. Gracias, sobre todo, a la adquisición de importantes colecciones privadas, en algo más de medio siglo de existencia los fondos de esta biblioteca especializada han podido pasar, de los 850 libros chinos y 500 en lenguas occidentales con los que fue creada, a sus actuales 240.000 volúmenes chinos y 29.000 libros occidentales.⁴⁰⁰ Además de un fondo documental sobre las misiones jesuitas en China, destaca su colección de más de 500 libros raros chinos —entre manuscritos y libros impresos de la dinastía Míng y comienzos de la Qīng, algunos de ellos ejemplares únicos— y los casi 10.000 volúmenes de la colección Van Gulik.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Puede verse una descripción de su contenido, «The Library of the Sinological Institute at Leiden University», escrita por su bibliotecario, Joyce Yung-tzu Wu, en la dirección <<http://www.iias.nl/iiasn/iiasn7/eastasia/library.html>>.

⁴⁰¹ Robert Hans van Gulik (1910-1967) fue un diplomático, sinólogo y novelista holandés. Aunque nacido en la ciudad holandesa de Zutphen, vivió hasta los trece años en Batavia (la actual Yakarta), donde su padre fue destinado como coronel médico. Allí comenzó su aprendizaje del chino. En la Universidad de Leiden tuvo a Duyvendak como profesor de chino; su profesor de japonés fue J. Rahder, quien lo inició también en el conocimiento del tibetano y del budismo tántrico. En 1935 se doctoró por la Universidad de Utrecht, e inmediatamente ingresó en el servicio diplomático holandés, residiendo durante muchos años en Japón y China, donde se casó con la hija de un mandarín. Su carrera diplomática lo llevó después a Estados Unidos, India y Líbano; los últimos años de su vida fue embajador en Malasia (1959-1962) y Japón (1965-1967). En su colección de libros chinos destacan los dedicados a la música, la pintura, la caligrafía, la poesía y la literatura popular. Una obra de este último género, *Dí gōng àn* (狄公案, «Los casos del juez Di») —novela detectivesca del siglo XVIII basada en la figura de un magistrado llamado *Dí Rénjié* (狄仁傑) que vivió

Bélgica

*Université catholique de Louvain*⁴⁰² y *Katholieke Universiteit Leuven*⁴⁰³

La *Université catholique de Louvain* y la *Katholieke Universiteit Leuven* son las dos descendientes actuales del *Studium Generale* fundado en Lovaina (*Leuven* en neerlandés y *Louvain* en francés) en 1425. La Universidad de Lovaina vivió su momento de mayor esplendor en el siglo XVI, cuando contó en sus aulas con humanistas y científicos de la talla de Erasmo, Vives, Vesalio, Mercator y Justo Lipsio.

En 1797 la Universidad de Lovaina, debido a sus posiciones tradicionalistas, fue clausurada por las autoridades de la República Francesa, que se había anexionado el territorio. Entre 1815 y 1830 la región formó parte del Reino Unido de los Países Bajos, y Guillermo I de Holanda procedió a crear en Lovaina la llamada *Rijksuniversiteit* o Universidad Estatal. En 1830 tuvo lugar la formación del Estado independiente de Bélgica, de mayoría católica pero integrado por territorios con predominio de flamencos hablantes de neerlandés, unos, y con predominio de valones francófonos, otros. En 1834

en tiempos de la dinastía Tang, y que Van Gulik tradujo al inglés (*Dee Gong An: An Ancient Chinese Detective Story*, Tokyo, 1949)— le inspiró una larga serie de novelas con el juez Dee como protagonista. Sus trabajos como sinólogo se centraron en la musicología y la erotología, con obras como *The Lore of the Chinese Lute: An Essay in Ch'in Ideology* (Tokyo: Sophia University, 1940), *Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206–A. D. 1644* (3 vols., Tokyo, edición privada de cincuenta ejemplares, 1951; reedición con introducción de James Cahill y Wilt L. Idema, Leiden: Brill, 2004) y *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (Leiden, Brill, 1961). De la biografía de Van Gulik escrita en holandés por Carl D. BARKMAN y Helena DE VRIES-VAN DER HOEVEN, *Een man van drie levens: Biografie van de diplomaat / schrijver / geleerde Robert van Gulik* (Amsterdam: Forum, 1993), hay traducción francesa de Jean Raoul Mengarduque: *Les trois vies de Robert van Gulik: une biographie* (Paris: Christian Bourgois, 1996).

⁴⁰² <<http://www.uclouvain.be/>>.

⁴⁰³ <<http://www.kuleuven.be/>> (en neerlandés e inglés).

el episcopado belga fundó una universidad católica en Mechelen, que al año siguiente se trasladó a Lovaina, donde la *Rijksuniversiteit* había sido clausurada. Como *Université catholique de Louvain*, la Universidad de Lovaina vivió un segundo momento de esplendor, pero su condición de centro educativo en lengua francesa situado en territorio flamenco daría lugar un siglo más tarde a tensiones político-lingüísticas. En 1930 comenzó a ofrecerse en ella enseñanza en neerlandés, y en 1962 se crearon dos secciones autónomas, una en francés y otra en neerlandés. Pero las presiones de los nacionalistas flamencos obligaron en 1968 a su división definitiva en dos universidades separadas:⁴⁰⁴ la de Lovaina procedió a neerlandizar oficialmente su nombre como *Katholieke Universiteit Leuven* y a excluir la enseñanza en francés, mientras que la *Université catholique de Louvain* continuaba su existencia en un nuevo campus llamado Louvain-la-Neuve, situado en territorio francófono.⁴⁰⁵

Aunque entre los misioneros jesuitas en China del siglo XVII figuran varios nacidos en localidades pertenecientes a la actual Bélgica, como Philippe Couplet (1623-1693), Ferdinand Verbiest (1623-1688), Antoine Thomas (1644-1709) y François Noël (1651-1729), la sinología belga como tal tiene una historia muy reciente y está representada principalmente por nombres vinculados a la Universidad Católica de Lovaina en su identidad francófona o neerlandesa.

Ulrich Libbrecht, nacido en 1928, inició sus estudios en Gante, formándose como matemático. Posteriormente realizó estudios de sinología, sánscrito y filosofía en la *Katholieke Universiteit Leuven*, doctorándose con una tesis sobre la matemática china en 1972 por esa universidad,⁴⁰⁶ en la que ese mismo año comenzó a impartir clases de Sinología y Filosofía Comparada.

⁴⁰⁴ La decisión se adoptó tras la crisis política provocada por las manifestaciones estudiantiles que, bajo el lema de *Leuven Vlaams – Walen Buiten* («Lovaina flamenca – Valones fuera»), tuvieron lugar entre noviembre de 1967 y marzo de 1968.

⁴⁰⁵ La biblioteca universitaria, que había sufrido gravísimos daños en el curso de las dos Guerras Mundiales, fue dividida entre las dos nuevas universidades. Salvo excepciones, el reparto se hizo distribuyendo los libros entre las dos universidades por estantes alternativos.

⁴⁰⁶ Publicada en inglés con el título de *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1973).

En 1990 fundó en Amberes una Escuela de Filosofía Comparativa y unos años más tarde una Escuela de Filosofía Oriental-Occidental en la ciudad holandesa de Utrecht. En 1995 apareció la obra que le daría una gran celebridad en ámbito cultural de lengua holandesa: *Inleiding Comparatieve Filosofie: Opzet en ontwikkeling van een comparatief model* («Introducción a la filosofía comparativa: Construcción y desarrollo de un modelo comparativo»; Assen: Van Gorcum, 1995), proponiendo un modelo que integrara las cosmovisiones del daoísmo, budismo y racionalismo como representantes de la herencia china, india y occidental, y en cuyo marco quedarían interrelacionadas ciencia y religión. Bajo el mismo título general de *Inleiding Comparatieve Filosofie* ha ido publicando en los años siguientes otros tres volúmenes que completan la exposición de su concepción filosófica.⁴⁰⁷

El segundo de los sinólogos belgas más conocidos, Pierre Ryckmans, nació en Bruselas en 1935. Estudió derecho e historia del arte en la *Université catholique de Louvain*, y a partir de 1959 lengua, literatura y arte chinos en Taiwán, Singapur y Hong Kong. Entre sus primeros trabajos destaca su traducción y comentario del tratado de la pintura de Shitao.⁴⁰⁸ En 1970 se instaló con su esposa china, Hanfang, y sus cuatro hijos en Australia, enseñando literatura china en la Universidad Nacional de Australia en Camberra. Con el seudónimo de *Simon Leys* publicó *Les habits neufs du président Mao: Chronique de la Révolution culturelle* (Paris: Champ Libre, 1971), el primero de una serie de escritos denunciando la Revolución Cultural.⁴⁰⁹ De

⁴⁰⁷ Hay edición abreviada en inglés: *Within the Four Seas...: Introduction to Comparative Philosophy* (Leuven: Peeters, 2007).

⁴⁰⁸ *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-Amère* (Bruxelles: IBHEC, 1970). Shí Tāo (石涛/石濤, 1641-1720), cuyo verdadero nombre era Zhū Ruòjí (朱若极/硃若極), fue un calígrafo, pintor y teórico del arte que revolucionó la pintura china. Emparentado con la familia real Míng, al advenimiento de la dinastía Qing pasó al anonimato, viviendo como monje budista. Combinó el budismo zen con ideas tomadas del daoísmo.

⁴⁰⁹ «Simon Leys» provocó con ello las iras del entonces fuerte sector maoísta de los intelectuales franceses, así como las del sinólogo Michelle Loi, que lo atacó con un libro titulado *Pour Luxun. Réponse à Pierre Ryckmans (Simon Leys)* (Lausanne: Alfred Eibel, 1976). Ryckmans respondió al ataque en el anexo «L'oise et sa farce» de su libro *Images brisées* (Paris: Laffont, 1976), reprochándole a Loi que hubiese desvelado su verdadera identidad, con el riesgo de que ello supusiera para él la prohibición de volver a entrar en China.

1987 a 1993 fue profesor de estudios chinos en la Universidad de Sidney. Entre sus trabajos sinológicos de esta última etapa destacan sus traducciones, al francés y al inglés, de las *Analectas* confucianas.⁴¹⁰

Mencionaremos por último a Roel Sterckx, nacido en 1969. Se formó en la *Katholieke Universiteit Leuven* y amplió luego estudios de sinología en la Universidad Nacional de Taiwán y en las universidades de Cambridge y Oxford. Actualmente es profesor de historia, ciencia y civilización chinas en la Universidad de Cambridge, y Secretario General, desde 2006, de la *European Association of Chinese Studies*. Entre sus trabajos sobre antropología y religión chinas destacan *The Animal and the Daemon in Early China* (Albany, State University of New York Press, 2002) y *Of Tripod and Palate: Food, Politics and Religion in Traditional China* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

Alemania

*Ostasiatisches Institut — Universität Leipzig*⁴¹¹

La Universidad de Leipzig, la segunda más antigua de Alemania,⁴¹² tuvo una actividad poco destacable durante los primeros cuatro siglos de su historia, en los que apenas pasó de ser una institución de ámbito regional, aunque llegó a contar con estudiantes tan notables como Leibniz, Lessing, Goethe y Fichte. No fue hasta entrado el siglo XIX cuando empezó a experimentar un notable impulso; Wagner, y algo más tarde Nietzsche, figuraron entonces entre sus alumnos.

Los estudios de sinología se iniciaron en Leipzig con la creación en 1878 de la primera cátedra en Alemania de lenguas asiáticas orientales, que fue

⁴¹⁰ *Les entretiens de Confucius* (Paris: Gallimard, 1987) y *The Analects of Confucius* (London: Norton, 1997); esta segunda versión se publicó con el seudónimo con el que Ryckmans se había hecho mundialmente conocido.

⁴¹¹ <<http://www.uni-leipzig.de/~ostasien/>>.

⁴¹² Fue fundada en 1409 por Federico I, Elector de Sajonia, y por su hermano Guillermo II, Margrave de Meissen, siguiendo el modelo de la Universidad de Praga

ocupada por Georg von der Gabelentz. Entre sus sucesores destacaron August Conrady, profesor de 1922 a 1925, y Erich Haenisch, de 1925 a 1932.

Durante la Segunda Guerra Mundial, más de la mitad de sus edificios y de sus libros quedaron destruidos. En 1953 fue redenominada *Karl-Marx-Universität Leipzig*; la división de Alemania después de la guerra provocó su relativo aislamiento respecto de las universidades de la República Federal Alemana y del ámbito occidental no socialista. Tras la reunificación alemana recuperó su primitivo nombre de *Alma mater Lipsiensis – Universität Leipzig*. En la actualidad es una de las universidades alemanas de mayor prestigio. Su biblioteca universitaria, la *Bibliotheca Albertina*, alberga más de cuatro millones y medio de volúmenes y más de ocho mil revistas. Los principales profesores de sinología de su *Ostasiatisches Institut* son actualmente Philip Clart (Cultura e Historia de China) y Stefan Kramer (Sociedad China).

*Asien-Afrika-Institut — Universität Hamburg*⁴¹³

El Instituto Asia-África de la Universidad de Hamburgo es mayor centro alemán de Estudios Asiáticos y Africanos. De él forma parte el Departamento de Lengua y Cultura de China. La biblioteca del Instituto cuenta con más de 300.000 libros y revistas.

Aunque el actual Instituto se fundó en el año 2000, en su dimensión sinológica es heredero de la más larga tradición académica que se ha desarrollado de forma continua en Alemania. En 1908 se crea en Hamburgo el *Kolonialinstitut*, al que se dota al año siguiente de una cátedra de Lenguas e Historia del Asia Oriental, que desempeñó Otto Franke. Cuando Franke marchó a Berlín en 1923, la cátedra fue ocupada al año siguiente por Alfred Forke.⁴¹⁴

⁴¹³ <<http://www.aai.uni-hamburg.de/china/>>.

⁴¹⁴ Forke (1867-1944) había sido profesor de chino en el Seminario de Lenguas Orientales de Berlín. Su trabajo más importante durante sus años en Hamburgo fueron los tres volúmenes de su historia de la filosofía china (*Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg: Friederichsen, 1927; *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co., 1934; *Geschichte der neueren chine-*

En 1945 se creó el Departamento de Lengua y Cultura de China, y en 1950 se incorporó a él Wolfgang Franke.⁴¹⁵ De 1967 a 1980 trabajó también en Hamburgo Liu Mau-Tsai, el primer chino en ocupar una cátedra de sinología en Alemania. Tras la jubilación de Wolfgang Franke, su sucesor en 1980, Hans Stumpfheldt, contribuyó significativamente a consolidar la reputación sinológica de Hamburgo en Alemania.

Actualmente el Departamento cuenta con dos catedráticos, Michael Friedrich (Lengua y Literatura China) y Kai Vogelsang (Historia y Sociedad), y una profesora agregada, Yvonee Schulz Zinda (Historia Cultural Moderna).

*Institut für Kulturwissenschaften Ost- und Südasiens (Sinologie) —
Universität Würzburg*⁴¹⁶

El Instituto de Estudios Culturales del Este y Sur de Asia de la Universidad de Würzburg consta de tres secciones: Departamento de Sinología, Departamento de Japonología y Departamento de Indología. La primera cátedra de sinología en Würzburg, que fue el núcleo en torno al cual se

sischen Philosophie, id., 1938; 2ª ed. de los tres volúmenes, Hamburg: Cram, de Gruyter & Con., 1964).

⁴¹⁵ Wolfgang Franke (1912-2007), hijo de Otto Franke, había nacido en Hamburgo, estudiando sinología en esa ciudad y en Berlín. En 1937 entró a trabajar en el *Deutschland-Institut* de Pekín. Permaneció en China hasta su incorporación a la Universidad de Hamburgo en 1950; los últimos años, como profesor en varias universidades de aquel país. Sus principales publicaciones estuvieron dedicadas a la historia moderna de China (*Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851-1949* (München: Oldenbourg, 1958) and *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1960) y a la dinastía Míng (*An Introduction to the Sources of Ming History*. Singapore: University of Malaya Press, 1968). Después de su jubilación en 1977, Wolfgang Franke se dedicó al estudio de la epigrafía del sudeste de Asia y a la redacción de sus memorias (*Im Banne Chinas: Autobiographie eines Sinologen* (2 vols., Dortmund: Projekt, 1995 y 1999). Puede verse sobre Wolfgang Franke el artículo *in memoriam* de Brunhild STAIGER en la página web del Instituto de Sinología de la Universidad de Heidelberg (<http://www.sino.uni-heidelberg.de/staff/kampen/eacs_scholars_in_mem_franke.htm>).

⁴¹⁶ <<http://www.sinologie.uni-wuerzburg.de/en/info/>> (en alemán), <http://www.sinologie.uni-wuerzburg.de/en/department_of_chinese_studies/> (en inglés).

desarrolló el actual Instituto, se creó en 1965, siendo ocupada por Hans Steininger hasta 1985;⁴¹⁷ desde 1988 la desempeña Dieter Kuhn.

La sección china de la biblioteca del Instituto dispone de unos 40.000 volúmenes, principalmente de historia, arqueología, epigrafía, historia de la tecnología y China moderna, así como de suscripciones a tres centenares y medio de revistas.

Orientado especialmente hacia la reconstrucción e interpretación de los procesos culturales en el pasado y presente de China, recientemente ha incorporado un Máster Internacional en el que, junto a la enseñanza de chino clásico y moderno y de japonés moderno, se incluyen módulos sobre la «Transformación y particularidad en China» y sobre «Herencia e innovación».

Estados Unidos

*Harvard-Yenching Institute*⁴¹⁸

El *Harvard-Yenching Institute* tiene su sede en el campus de la Universidad de Harvard, en Cambridge, (Massachusetts), aunque se trata de una

⁴¹⁷ Hans Steininger (1920-1990) se especializó en el estudio de las religiones chinas. Entre sus libros mencionaremos *Hauch- und Körperseele und der Dämon bei Kuan Yintze* (Leipzig, Harrassowitz, 1953), *Einige Grundzüge der geistigen und kulturellen Entwicklung Chinas vor der Revolution* (Würzburg: Universität Würzburg, 1965) y *Religion und Philosophie in Ostasien* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985). En 1979 colaboró en la *Annotated Bibliography of the Daoist Canon* dirigida por Kristopher Schipper. Con ocasión de su sexagesimoquinto cumpleaños, se publicó en su honor una colección de ensayos de diversos autores sobre religión y filosofía en Asia Oriental, coordinada por Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl y Hans-Hermann Schmidt, que incluía una docena de estudios dedicados al daoísmo (*Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985). La «Steininger Bibliothek» de la Universidad de Erlangen-Nuremberg alberga su legado de 3.000 volúmenes de literatura china. En español disponemos de los dos capítulos, «Religiones de China: Confucianismo» y «Taoísmo», con los que contribuyó al segundo volumen (pp. 453-498) de la *Historia Religionum. Manual de Historia de las religiones*, dirigida por C. Jouco Bleeker y Geo Widengren y traducida por J. Valiente Malla (Madrid: Cristiandad, 1973).

⁴¹⁸ <<http://www.harvard-yenching.org/>>.

institución independiente de dicha universidad. Fue fundado en 1928 gracias al mecenazgo de Charles Martin Hall, un industrial del aluminio, con el propósito de promover la educación superior en Asia. En los años siguientes, el Instituto dio apoyo al desarrollo de Departamento de Lenguas del Asia Oriental de la Universidad de Harvard,⁴¹⁹ fundó la Harvard-Yenching Library⁴²⁰ y el *Harvard Journal of Asiatic Studies*, cuyos contenidos versan principalmente sobre historia, literatura y religión chinas, japonesas y coreanas, con ocasionales artículos sobre política o lingüística. El Instituto desarrolla un importante programa de becas para la realización de estudios de doctorado y de investigación postdoctoral en universidades de China e India, y de realización del doctorado en Harvard por parte de estudiantes de países asiáticos. Como ya se indicó, su primer director (de 1930 a 1955) fue Serge Elisséeff, a quien sucedió su discípulo el japonólogo Edwin O. Reishauer. Su actual directora es Elisabeth J. Perry, especializada en la historia política de la moderna china.

*The Henry M. Jackson School of International Studies — University of Washington*⁴²¹

La mayoría de las universidades norteamericanas más prestigiosas cuentan con destacados departamentos de lenguas orientales, y muchas de ellas con institutos de investigación en sinología o en estudios orientales. Pero nos limitaremos a destacar, por su tradición ya centenaria en estos campos y por la importancia de algunas de las figuras asociadas a su historia, a la Universidad de Washington en Seattle y a su *Henry M. Jackson School of*

⁴¹⁹ Los estudios de lengua china, sin embargo, se venían ofreciendo como parte del currículum ordinario en esta universidad desde 1879.

⁴²⁰ Originalmente denominada Chinese-Japanese Library, la ampliación de sus colecciones iniciales de varios miles de volúmenes en chino y algo más de un millar y medio en japonés a otras lenguas asiáticas como el coreano, el vietnamita, el tibetano, el mongol y el manchú, condujo en 1965 a su nueva denominación. Actualmente los fondos de esta biblioteca (cuya administración ha pasado desde 1976 a la Harvard College Library) totalizan más de un millón de volúmenes.

⁴²¹ <<http://jsis.washington.edu/>>.

International Studies, heredera de un programa de enseñanza y de investigación que se remonta a 1909.⁴²²

Fue en ese año cuando se estableció en esa universidad una Unidad de Estudios Orientales —elevada a la condición de Departamento en 1914—, a cargo de Herbert H. Owen, quien, a su formación en hebreo, árabe y sánscrito, unía su conocimiento del chino y el japonés, adquirido durante sus años de labor misionera en Hawai entre las comunidades de origen asiático. Un importante impulso para el desarrollo de este Departamento tuvo lugar en 1939, cuando la Universidad de Washington ofreció su dirección —tras una etapa en la que se encargó de ella Robert Pollard, muerto prematuramente— a George E. Taylor, un antiguo becario en China del Harvard-Yenching Institute que posteriormente había sido profesor de historia en Nanking y en ese momento enseñaba ciencia política en Peking.⁴²³ Taylor, que desde 1942 y hasta el final de la Segunda Guerra Mundial desempeñó funciones de asesoramiento respecto de las operaciones en el Pacífico y posteriormente dirigió la oficina de información militar en el Departamento de Estado en Washington, reorganizó el departamento a su regreso a Seattle, convirtiéndolo en un Departamento de Lenguas y Literaturas del Lejano Oriente y Eslavas, fundando el *Far Eastern and Russian Institute* y consiguiendo para su desarrollo importantes subvenciones, principalmente de fundaciones privadas. Pudo así ir formando una importante biblioteca de orientalista y reclutar de diversos países a algunos de los mejores especialistas en el campo tanto de los estudios asiáticos como eslavos. En la vertiente asiática de los programas organizados por Taylor cabe mencionar, entre otros especialistas que incorporó al Departamento y al Instituto que dirigía, a Hsiao Kung-ch'uan, Li Fang-kuei, Erwin Reifler, Lo Jung-pang,

⁴²² En la dirección Web indicada en la nota anterior se incluye una sección (<http://jsis.washington.edu/jackson/history.shtml>) con una detallada historia de esta institución, escrita por Felicia J. HECKER y titulada «International Studies at the University of Washington: The First Ninety Years», de la que hemos extraído parte de la información que ofrecemos.

⁴²³ Taylor (1905-2000) había nacido en la ciudad inglesa de Coventry y, tras graduarse en historia y política en la Universidad de Birmingham, marchó con una beca a Estados Unidos, adquiriendo una formación sinológica en la Universidad Johns Hopkins y en Harvard. En 1943 adquirió la nacionalidad norteamericana.

Marius B. Jansen, John Maki y Turrell Wylie, aunque destacaremos en particular a Hellmut Wilhelm, hijo de Richard Wilhelm.

Hellmut Wilhelm había nacido en 1905 en el enclave alemán de Tsingtao (*Qīngdǎo*), donde enseñaba su padre. Tras el regreso a Alemania de la familia después de la Primera Guerra Mundial, realizó inicialmente estudios de Derecho llegando a ejercer como abogado, pero posteriormente reorientó sus intereses doctorándose en sinología por la Universidad de Berlín en 1932 con una tesis sobre la ética de Gu Yenwu —un poeta y erudito chino del siglo XVII— dirigida por Otto Franke.⁴²⁴ Wilhelm marchó posteriormente a Pekín, donde realizó diversas actividades —fue corresponsal del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, fundó y dirigió el *Deutschland-Institut*, publicó artículos en diversas revistas y fue profesor de alemán en la Universidad de Pekín—. En 1942 publicó una historia de China,⁴²⁵ y en el invierno de 1943 impartió una serie de conferencias en alemán sobre el *I Ching*, publicadas al año siguiente, que le darían una gran notoriedad.⁴²⁶ En 1945 apareció en la editorial Max Nössler de Shanghai el diccionario en el que había trabajado desde 1935.⁴²⁷

En 1948 Wilhelm aceptó la oferta de Taylor de unirse al *Far Eastern and Russian Institute* y al Departamento al que estaba vinculado —que en 1968

⁴²⁴ Una de las figuras más relevantes de la sinología alemana de la primera mitad del siglo XX, Otto Franke (1863-1946) es recordado principalmente por los cinco volúmenes de su *Geschichte des Chinesischen Reiches*, en la que, frente a los enfoques más sociológicos de los sinólogos franceses de su tiempo, como Granet y Maspero, sigue la tradición alemana de la historia política, presentando a la vez a China como una entidad históricamente en evolución más bien que como una entidad estática. La tesis de Wilhelm llevaba por título *Gu Tung Lin, der Ethiker*.

⁴²⁵ *Chinas Geschichte* (Peking: Henri Vecht, 1942).

⁴²⁶ *Die Wandlung. Acht Vorträge zum I-Ging* (Peking: Henri Vecht, 1944; nuevas ediciones, con el título de *Die Wandlung. Acht Essays zum I Ging* en Zürich: Rhein-Verl., 1958, y Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985). La versión más difundida de estas conferencias es la traducción inglesa de Cary F. Baynes: *Change: Eight Lectures on the I Ching* (New York–London: Pantheon Books–Routledge & Kegan Paul, 1960). Hay traducción castellana: *Mutaciones. Ocho lecciones sobre el I Ching* (Buenos Aires: Marymar, 1978).

⁴²⁷ Hay una reimpression posterior: *Deutsch-chinesisches Wörterbuch: In Gemeinschaft mit chinesischen Fachgelehrten ausgearbeitet* (Hildesheim–New York: G. Olms, 1970).

se escindiría en dos, uno dedicado a los estudios asiáticos y otro a los eslavos—, trabajando en la Universidad de Washington hasta su jubilación en 1971. Desde 1951 participó con frecuencia en los encuentros *Eranos* en Suiza; las conferencias que allí impartió fueron publicadas en 1977.⁴²⁸ Wilhelm falleció en Seattle en 1990.⁴²⁹

El *Far Eastern and Russian Institute* —cuya dirección dejó George Taylor en 1969, tras haberlo consolidado como una institución de primer orden en sus campos de especialización, y particularmente en el sinológico—, recibió su denominación actual en 1983, en honor del senador, fallecido un año antes, que durante un largo período había sido el principal valedor de la institución.

El Programa de Estudios Chinos de la *Henry M. Jackson School of International Studies*, considerado como uno de los mejores de los Estados Unidos, cuenta en la actualidad con casi cuarenta profesores especializados en las más diversas áreas de la sinología. La East Asia Library de la Universidad de Washington dispone por su parte de unos 600.000 volúmenes, de ellos aproximadamente la mitad en lengua china.

México

*Centro de Estudios de Asia y África — El Colegio de México*⁴³⁰

Aunque son varios los países de la América hispana que cuentan con instituciones académicas de cierta relevancia en el campo de la sinología, destacaremos aquí al *Centro de Estudios de Asia y África* (CEAA) de El Colegio de México. Su origen se remonta a 1964, cuando con el apoyo de la UNESCO se creó la Sección de Estudios Orientales del *Centro de Estudios*

⁴²⁸ *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes: Seven Eranos Lectures* (Seattle: University of Washington Press, 1977).

⁴²⁹ Puede verse una biografía de Hellmut Wilhelm por E. Bruce BROOKS, que incluye diversos recuerdos personales, en <<http://www.umass.edu/wsp/sinology/persons/wilhelmh.html>>

⁴³⁰ <<http://ceaa.colmex.mx/nuevositioceaa/index.htm>>.

Internacionales de El Colegio de México, que cuatro años más tarde se constituyó en el actual centro autónomo.⁴³¹

Orientado tanto a la investigación como a la docencia, el CEAA tiene un programa de postgrado —que desde 1997 incluye estudios de doctorado— integrado actualmente por seis áreas de especialización, una de las cuales corresponde a China. De los cuarenta profesores e investigadores asociados que componen el cuadro académico de este centro, casi la mitad están especializados en temas de sinología o japonología.

De los 650.000 volúmenes de la Biblioteca de El Colegio de México, más de 30.000 versan sobre Asia y África, constituyendo un importante apoyo a la labor investigadora del CEAA.

El CEAA, que a lo largo de su historia ha editado cerca de un centenar y medio de libros, publica desde 1966 la revista *Estudios de Asia y África*,⁴³² en 1993 inició la publicación del *Anuario Asia Pacífico*, y en 2004 se han incorporado a estas publicaciones los *Cuadernos de Trabajo del CEAA*.⁴³³

⁴³¹ La historia de El Colegio de México no es mucho más prolongada, ya que fue fundado en octubre de 1940 por el Gobierno Federal, el Banco de México, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica, con el fin de organizar y realizar investigaciones en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales y políticas. No estará de más señalar que su germen estuvo en La Casa de España en México, refugio de intelectuales españoles republicanos bajo el amparo del presidente Lázaro Cárdenas, que nombró como director de La Casa de España y presidente de su patronato al escritor, ensayista y profesor de literatura mexicano Alfonso Reyes, él mismo antiguo exiliado porfirista en España de 1914 a 1924.

⁴³² Originalmente denominada *Estudios Orientales* (hasta 1974). La página de esta revista, <<http://ceaa.colmex.mx/revista/INDEX.html>> incluye el texto completo, en formato PDF, de los artículos publicados desde el año 2000.

⁴³³ También se puede acceder al texto completo de los números publicados de estos cuadernos desde la sección de Publicaciones de la página principal del CEAA.

CAPÍTULO 4

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO CHINO EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

4.1. LA VISIÓN DE CHINA EN EUROPA DEL RENACIMIENTO A LA ILUSTRACIÓN

Los comienzos de la sinofilia entre los filósofos europeos: de Montaigne a los «libertinos» del siglo XVII

Como hemos señalado en el capítulo anterior, la *Historia ... del gran Reyno de la China* de Juan González de Mendoza, publicada en Roma en 1585 y traducida a varios idiomas europeos, tuvo un papel destacado en suministrar información sobre la civilización china a los europeos de fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Los primeros testimonios de la lectura de la obra del agustino español por parte de los filósofos del Renacimiento tardío los encontramos en algunas referencias, breves y ocasionales —pero en general anunciadoras del interés y admiración que progresivamente irían difundándose entre los lectores cultos europeos—, que podemos encontrar en Montaigne y en Bacon y de las que ofreceremos algunos ejemplos.

Así, en el ensayo «Sobre los carruajes» («Des coches», *Essais*, III, 6), publicado en 1588, Michel de Montaigne, reflexionando sobre la antigüedad del mundo y sobre nuestro general desconocimiento de la cambiante historia humana, observa lo siguiente:

Nos admiramos del milagro de la invención de nuestra artillería, de nuestra imprenta; otros hombres, otro extremo del mundo, en la China, gozaban de ellas mil años antes que nosotros. Si viéramos tanto mundo como dejamos de ver, advertiríamos sin duda una perpetua multiplicación y vicisitud de formas.¹

¹ «Nous nous écrivons du miracle de l'invention de notre artillerie, de notre impression; d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouissaient mille ans auparavant.

Francis Bacon, por su parte, señala en *Of the Advancement of Learning* (publicado en 1605) las ventajas que para la administración y la cultura de un vasto imperio con gentes que hablaban diversas lenguas y dialectos, muchos de ellos mutuamente incomprensibles, representaba el uso de una escritura ideográfica, con caracteres «reales», es decir, no verbales o fonéticos:

Es de uso en China y en los reinos del Lejano Oriente el escribir con caracteres reales, que no expresan ni letras ni palabras en su materialidad, sino cosas o nociones, de manera que países y provincias que no entienden unos las lenguas de los otros, pueden sin embargo leer sus respectivos escritos, porque los caracteres están difundidos con una extensión más general que las lenguas; y por ello tienen una vasta multitud de caracteres; tantos, supongo, como palabras independientes.²

Una de las muchas breves referencias a China de Bacon ofrece particular interés para la temática de nuestro trabajo, por cuanto que supone una alusión a la búsqueda daoista de la prolongación de la vida, que en palabras del filósofo inglés se había convertido en China en una obsesión. En su tratado *Historia vitæ et mortis*, publicado en 1623, al señalar que los isleños gozan por lo general de una longevidad mayor que los habitantes de los continentes, Bacon aduce entre otros ejemplos que

también los japoneses viven más que los chinos (a pesar de sentir éstos un deseo de lograr la longevidad que raya en la locura).³

Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevriens, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes» (Michel de MONTAIGNE, *Essais, Livre troisième*. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel (Paris: Gallimard, 1965), p. 168).

² «It is the use of China and the kingdoms of the high Levant to write in Characters Real, which express neither letters nor words in gross, but Things or Notions; insomuch as countries and provinces, which understand not one another's language, can nevertheless read one another's writings, because the characters are accepted more generally than the languages do extend; and therefore they have a vast multitude of characters; as many, I suppose, as radical words» (Francis BACON, *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Humane*, II, 16, 2, en *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath, vol. III [London: Longman *et al.*, 1857], pp. 399-400).

³ «Japonenses etiam Chinensibus (licet hi longævitatatis appetentes sint usque ad insaniam)

La publicación, diecinueve años después de la *Historia* de González de Mendoza, del *De Christiana expeditione apud Sinas* —la traducción al latín realizada por Nicolas Trigault de las memorias que Ricci había escrito en italiano— supuso, como se ha indicado también el capítulo precedente, otra importante contribución al conocimiento de la historia y la cultura de China. Pero aún tardaría más de medio siglo en producirse en Europa el primer debate de ideas provocado por las informaciones que sobre China iban difundiendo los misioneros, principalmente los jesuitas.

En 1659 el jesuita Martino Martini publicó su *Sinicae historiae decas prima*, que databa el origen de la historia china a partir del reinado de Fu Xi (*Fú Xī*, 伏羲) en 2952 a. C. Unos años antes de la aparición del libro de Martini, James Ussher (1581-1656), arzobispo de Armagh y Primado de Irlanda, había publicado una cronología bíblica⁴ en la que fijaba la fecha de la Creación en el año 4004 a. C. y la del Diluvio en el 2348 a. C. La cronología de Ussher, que fue incorporada en los márgenes de las sucesivas ediciones de la Biblia anglicana (la llamada *King James' Version*), tuvo también una gran difusión y aceptación en otros países europeos. Pero si el pueblo chino tenía una historia que se remontaba a una fecha anterior a la del Diluvio, esto planteaba para el mundo cristiano el problema de que, o bien el Diluvio no había sido universal y Noé no era el padre de toda la humanidad, o bien una de las dos cronologías, la bíblica o la china, estaban equivocadas.⁵ Pronto los llamados «libertinos» o *esprits forts* comenzaron a

sunt vivaciores» (Francis BACON, *Historia vitae et mortis*, en *The Works of Francis Bacon*, edición citada, vol. II, p. 149). R. Mark JACKSON ha comentado esta referencia de Bacon en «Francis Bacon and a Chinese Madness», *Notes and Queries*, 57 (2010), pp. 415-418.

⁴ *Annales Veteris Testamenti, a prima mundi origine deducti* (Londini: ex officina J. Fleisher, 1650); la segunda parte (*Annalium pars posterior*) se publicó en 1654.

⁵ La posición de los jesuitas fue en general la de corregir —siguiendo la *Septuaginta* o versión griega del Antiguo Testamento en vez del texto hebreo masorético— la cronología de Ussher, situando el Diluvio algún tiempo antes del reinado de Fu Xi, que habría sido, pues, un descendiente de Noé. Véase la referencia a este problema en las pp. 91 y ss. de D. E. MUNGELLO, «European Philosophical Responses to Non-European Culture: China», en Daniel GARBER y Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), vol. I, pp. 87-100.

hacer uso de la excepcional antigüedad de China y de la elevada moralidad que los misioneros jesuitas atribuían en sus escritos a las doctrinas de Confucio para cuestionar la cronología bíblica y la historicidad de relatos como el del Diluvio, así como la necesidad de la religión y la revelación como fundamento de la moralidad y de la felicidad humanas.

Fue el erudito y bibliotecario holandés Isaac Vossius (1618-1689), en su *Variarum observationum liber* (Londini: apud Robertum Scott, 1685), uno de los primeros *esprits forts* en exaltar a la sociedad china como no sólo el pueblo más antiguo dentro de la civilización humana, sino también el más encomiable en términos de paz, estabilidad y cultivo de las artes y las ciencias.⁶ Era China la que, más que ninguna otra nación del mundo, se había aproximado al ideal de la república platónica:

Estas cosas podrían parecer increíbles, pero sólo para quienes ignoran que entre los chinos siempre ha florecido una república platónica, y que desde hace ya tantos miles de años sólo han gobernado allí por lo general los filósofos o los amantes de la filosofía. Ellos han sido los asesores y consejeros de los reyes, ellos sus cortesanos. No existe allí ninguna nobleza hereditaria; entre los chinos, los nobles son solamente los letrados, y si sus descendientes son ignorantes e indolentes, vuelven de nuevo a la condición originaria y se les cuenta entre los miembros de la plebe. Las artes de la política, de las que Platón afirma que no son virtudes, sino sombras de virtudes, no son alabadas por ellos si no van acompañadas de la justicia y la equidad. Y aunque todos están sometidos por igual a las leyes, sin embargo quienes las violan no son castigados por igual, pues cuanto mayor es la condición del que comete una falta, tanto mayor es la pena con la que se le castiga, y no hay pena más severa

⁶ Vossius dedica los capítulos XIII («De magnis Sinarum urbium») y XIV («De artibus et scientiis Sinarum») de su libro a exaltar la prosperidad, el buen gobierno y la ciencia y tecnología de los chinos. Sobre el uso por Vossius y los otros pensadores libertinos que mencionamos a continuación de la evidencia china como parte de su campaña para socavar la credibilidad de la Biblia y la ortodoxia cristiana, véanse las pp. 640-642 de Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford–New York: Oxford University Press, 2006), y, del mismo autor, «Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740)», *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 4:1 (2007), pp. 1-25 (este segundo texto coincide casi palabra por palabra con el capítulo 25, «Spinoza, Confucius, and Classical Chinese Philosophy», pp. 640-662, del libro citado).

que la que se aplica a los propios filósofos, es decir, a los gobernantes y magistrados del pueblo. ... Y si fuesen los reyes quienes cometisen una falta, los filósofos gozan de una libertad tan grande para amonestarlos como aquella de la que en otro tiempo apenas llegaron a gozar los profetas de Israel.⁷

El diplomático y ensayista inglés Sir William Temple (1628-1699) unió a su admiración por Montaigne, Maquiavelo y otros escépticos y libertinos franceses e italianos, una gran admiración por el Confucio de los informes, exposiciones y traducciones de los misioneros jesuitas, refiriéndose a él en varios de sus ensayos (incluidos en sus *Miscellanea: The First Part*, London, Edward Gellibrand, 1680, *The Second Part*, London, Simpson, 1690, con sucesivas ediciones corregidas y aumentadas por el autor),⁸ calificándolo de «el más instruido, sabio y virtuoso de todos los chinos»⁹ y llegando a suponer que Pitágoras, Demócrito, Licurgo y otros filósofos y legisladores griegos de los que sus biógrafos decían que habían viajado a Egipto, Caldea o la India, habían tomado en última instancia de los chinos los fundamentos de su filosofía natural y moral.¹⁰ Temple resume así lo esencial de la filosofía de Confucio:

El principio supremo que parece establecer como fundamento, y sobre el

⁷ «Incredibilia hæc possint videri, sed iis qui nesciunt apud Sinas Platoniam semper viguisse rempublicam, & jam à tot annorum millibus solos fere ibi regnasse Philosophos aut Philosophiæ amantes. Illi fuere Regum assessores & consiliarii, illi satelites. Nulla ibi hæreditaria nobilitas, soli apud Sinas literati sunt nobiles, quorum posteri si indocti & ignavi fuerint, ad pristinam denuo relabuntur conditionem, & plebeis accensentur. Artes politicæ, quas Plato, non virtutes, sed virtutum umbras esse affirmat, non laudantur ab iis, nisi cum justitia & æquitate fuerint conjunctæ. Legibus licet ex æquo omnes sint obnoxii, eas tamen qui violant, non æqualiter puniuntur: quanto enim quisque major est qui peccat, tanto majori afficitur pœna, nec in ullos severius, quam in ipsos Philosophos, id est principes & magistratus populi . . . Quod si peccent Reges, tanta in admonendis illis Philosophorum est libertas, quanta vix olim Prophetarum apud Israelitas». (Isaac VOSSIUS, *Variarum observationum liber*, ed. cit., pp. 58-59).

⁸ Citamos los ensayos de estas dos partes de las *Miscellanea* por *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. III (London: J. Brotherton et al., 1770).

⁹ William TEMPLE, «Of Heroic Virtue», en *The Works of Sir William Temple*, vol. III, p. 322.

¹⁰ William TEMPLE, «Of Ancient and Modern Learning», en *The Works of Sir William Temple*, vol. III, pp. 440 y ss..

que edifica su doctrina, es que todo hombre debería estudiar y esforzarse por mejorar y perfeccionar su razón natural hasta el máximo grado de que sea capaz, de modo que nunca (o tan raramente como sea posible) incurra en error y se aparte de la ley de la naturaleza en el curso y dirección de su vida; que esto, no pudiendo hacerse sin mucho estudio, indagación y diligencia, convierte en necesarios el estudio y la filosofía, la cual enseña a los hombres lo que es bueno y lo que es malo, bien en sí mismo o en relación con ellos, y consiguientemente lo que ha de hacer y lo que ha de evitar todo hombre en su particular ocupación o capacidad. Que en esta perfección de la razón natural consiste la perfección del cuerpo y de la mente y la suma o suprema felicidad de los hombres; que los medios y reglas para alcanzar esta perfección consisten principalmente en no querer o desear nada que no concuerde con la razón natural de cada uno, ni nada que no sea acorde con el bien y la felicidad de otros hombres, así como con los nosotros mismos. Con tal finalidad se prescribe el constante ejercicio y práctica de las diversas virtudes, tan generalmente conocidas y aceptadas en el mundo, entre las cuales la cortesía o civismo y la gratitud desempeñan un papel cardinal.¹¹

Junto a Isaac Vossius y Sir William Temple, la tercera figura destacable en este momento particular de la valoración europea de la filosofía china es Charles de Marguetel de Saint Denis. De condición noble como el *baronet* Sir William Temple —era *seigneur* de Saint-Évremond—, y también próximo filosóficamente como Vossius y Temple al hedonismo epicúreo —el

¹¹ «The chief principle he seems to lay down for a foundation, and builds upon, is, that every man ought to study and endeavour the improving and perfecting of his own natural reason to the greatest height he is capable, so as he may never (or as seldom as can be) err and swerve from the law of nature in the course and conduct of his life: that is, being not to be done without much thought, enquiry, and diligence, makes study and philosophy necessary; which teaches men what is good and what is bad, either in its own nature or for theirs; and consequently what is to be done, and what is to be avoided, by every man in his several station or capacity. That in this perfection of natural reason consists the perfection of body and mind, and the utmost or supreme happiness of mankind; that the means and rules to attain this perfection are chiefly not to will or desire any thing but what is consonant to his natural reason, nor any thing that is not agreeable to the good and happiness of other men, as well as our own. To this end is prescribed the constant course and practice of the several virtues, known and agreed so generally in the world, among which, courtely or civility and gratitud are cardinal with them». (William TEMPLE, «Of Heroic Virtue», en *The Works of Sir William Temple*, vol. III, pp. 323-324).

señor de Saint-Évremond había sido además discípulo de Pierre Gassendi en París—, este ensayista y crítico literario francés compartió la sinofilia de los dos anteriores. Los tres se conocieron personalmente; durante un tiempo en la década de 1660 coincidieron en La Haya, donde fueron prácticamente vecinos, y allí se relacionaron con Spinoza.¹² El común elogio de la civilización china hecho por los tres, y en especial del papel desempeñado en ella por la filosofía de Confucio, se expresaba en términos que claramente evocaban en los lectores como análoga a la filosofía de Epicuro, lo que para los pensadores ortodoxos de aquel tiempo equivalía a tachar al pensamiento dominante en China de irreligioso o ateo. En la época inmediatamente posterior, como veremos más adelante, la analogía, usada esta vez sobre todo por los detractores de la sinofilia, se hará precisamente con la filosofía de Spinoza, conectado en La Haya con el círculo de estos tres librepensadores.

Gottfried Wilhelm Leibniz

El primer filósofo europeo en intentar profundizar en ciertos aspectos del pensamiento chino, y en tratar de incorporar algunos de ellos a su propia filosofía, fue el alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Su interés por China aparece en fechas muy tempranas de su vida: hay ya una mención en su *De arte combinatoria*, de 1666, cuando Leibniz tenía sólo veinte años, y de la década siguiente, parte de la cual pasó en París, se conservan varias cartas a diversos autores (entre ellos Athanasius Kircher y Andreas Müller) en las que predomina su interés por la lengua y la escritura de los chinos.¹³

¹² Cf. Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment Contested*, p. 641.

¹³ Véanse las referencias en las pp. 57-58 de Daniel J. COOK y Henry ROSEMONT, «The Pre-Established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought», *Journal of the History of Ideas*, 42:2 (1981), pp. 253-267; reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), pp. 55-68, edición por la que citamos este artículo. Estos dos autores publicaron con posterioridad una traducción al inglés de los escritos de Leibniz referentes a China: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Writings on China*. Translated, with an Introduction, Notes and Commentaries by Daniel J. Cook & Henry Rosemont (Chicago–La Salle: Open Court, 1994).

Sabemos también que en esta época leyó algunos de los informes y de las traducciones de textos confucianos que habían elaborado los misioneros jesuitas.

Una fase de mayor profundización de Leibniz en la cultura china se inicia en 1689, cuando conoce en Roma al misionero jesuita Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712).¹⁴ Entre la correspondencia que ambos mantendrían durante algún tiempo, figura una carta de Leibniz de julio de ese mismo año en la que formula a Grimaldi treinta preguntas referentes a cuestiones concernientes a la geografía, la lengua y escritura, la matemática, la maquinaria, la agricultura, la minería o la siderurgia chinas, entre otros muchos temas que ponen de relieve los intereses enciclopédicos de Leibniz, aunque entre esas cuestiones no figuran las de carácter metafísico.

Una de las pocas obras que Leibniz llegó a publicar en vida de su extensa obra filosófica, matemática y política, fueron sus *Noticias recientes de China* (*Novissima Sinica*, 1697). Se trata de una compilación de extractos de diversos textos y cartas, precedida de un prefacio al lector escrito por Leibniz. Los textos reunidos tratan preferentemente sobre acontecimientos políticos recientes, como el edicto de tolerancia emitido en 1692 eliminando las dificultades para que los misioneros pudieran propagar la religión cristiana en China, la paz que había puesto fin a la guerra entre China y Rusia, o la apertura de una nueva ruta con aquel país por una legación moscovita. Leibniz comienza el Prefacio diciendo:

Considero un hecho resultante de un plan singular del destino que el máximo cultivo y ornato del género humano esté hoy día como concentrado en los dos extremos de nuestro continente, en Europa y en China (pues así lo pronuncian),¹⁵ la cual, como una Europa de Oriente, adorna el borde opuesto de la tierra. Quizá lo disponga así la suprema Providencia a fin de que, cuando los pueblos más cultivados y a la vez más distantes se tienden la mano, todo lo

¹⁴ En China conocido como Mǐn Míngwǒ (閔明我). Grimaldi acababa de regresar de una estancia de diecisiete años en China, gran parte de ella en la corte de Pekín.

¹⁵ Leibniz justifica que, escribiendo en latín, use el término *Tschina* en vez del tradicional *Sina*.

que se encuentra en medio pueda ser llevado gradualmente a una mejor forma de vida.¹⁶

En los años siguientes, China está presente en la correspondencia de Leibniz fundamentalmente con referencia a sus proyectos políticos y científicos: la creación de sociedades científicas (para lo que trató de interesar al zar Pedro el Grande) en conexión con las academias chinas;¹⁷ su intento de convencer a Francia de que abriera un canal en Suez para el establecimiento de relaciones comerciales con China, desistiendo de su intención de abrirse una ruta a través de Rusia, con las perturbadoras implicaciones que ello tendría para los Estados alemanes; y, en general, el objetivo de lograr, tras la funesta Guerra de los Treinta Años, una gran alianza político-cultural entre los Estados europeos, Rusia y China que favoreciera el progreso económico y científico de sus pueblos.¹⁸

Tampoco en sus obras filosóficas de este período de madurez se pone de manifiesto la influencia que el pensamiento chino hubiera podido ejercer en el desarrollo de su propia filosofía. En las páginas finales del Prefacio a sus

¹⁶ «Singulari quodam factorum consilio factum arbitror, ut maximus generis humani cultus ornatusque; hodie velut collectus sit in duobus extremis nostri continentis, Europa & Tschina, (sic enim efferunt) quæ velut Orientalis quædam Europa oppositum terræ marginem ornat. Forte id agitat suprema Providentiæ, ut dum politissimæ gentes eademque remotissimæ sibi brachia porrigunt, paulatim quicquid intermedium est, ad meliorem vitæ rationem traducatur». Citamos por la segunda edición de esta obra (accesible en la biblioteca digital *Gallica*): *Novissima Sinica*. ... Edente G. G. L. Secunda Editio. Anno MDCXCIX, folio 2 *recto*. Una traducción francesa de este Prefacio se incluye (pp. 57-72) en la edición de Christiane FRÉMONT del *Discurs sur la théologie naturelle des Chinois* de Leibniz a la que nos referiremos más adelante.

¹⁷ Leibniz intentó interesar en su proyecto al Zar Pedro el Grande, y pidió a algunos de sus corresponsales jesuitas en China que trataran de influir también en ese mismo sentido en el emperador Kāngxī.

¹⁸ Sobre estos proyectos ecuménicos de Leibniz de creación de una República de las Letras de ámbito euroasiático, véase Elisabeth HELLENBROICH, «G. W. Leibniz and the Ecumenical Alliance of All Eurasia», *Fidelio*, 5:3 (1996), pp. 4-13; Michael O. BILLINGTON, «Toward the Ecumenical Unity of East and West: The Renaissances of Confucian China and Christian Europe», *Fidelio*, 2:2 (1993), pp. 4-35; y Concha ROLDÁN, «La difusión de los conocimientos en la República de las Letras», *Thémata. Revista de Filosofía*, 42 (2009), pp. 183-193.

Essais de Théodicée (Amsterdam: Isaac Troyel, 1710), donde Leibniz se refiere a las doctrinas de numerosas religiones no cristianas (de egipcios, persas, germanos, eslavos, turcos y húngaros, entre otras), no hay ninguna mención de las religiones de China.¹⁹

No será hasta el último año de su vida, en 1716, cuando Leibniz dedique una obra específica a la filosofía y la religión chinas: el *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*, que remite en forma de carta a Nicholas Rémond, consejero del duque de Orleans, que ejercía entonces como regente de Francia por la minoría de edad de Luis XV, y a quien Leibniz había dedicado su *Monadología* dos años antes. Rémond le había enviado varios escritos hostiles a la religión china: el *De Confucio ejusque doctrina tractatus* del jesuita italiano Niccolò Longobardi (sucesor en 1610 de Matteo Ricci como Superior de la Misión China jesuita, y a quien ya nos hemos referido en el capítulo anterior), el *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*, del franciscano español Antonio Caballero de Santa María (publicado en París en 1701) y la *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* de Malebranche (obra sobre la que hablaremos más adelante), pidiéndole su opinión. Fue esta petición la que llevó a Leibniz a una consideración más detenida sobre la religión y la moral de los letrados chinos y a responder a Rémond con su *Discours*.²⁰

En su *Discours* Leibniz sólo se refiere a los dos primeros tratados, que coincidían en presentar como incompatibles al confucianismo y el cristianismo: los antiguos pensadores chinos incurrieran en materialismo, y sus herederos modernos en un manifiesto ateísmo; la conversión de los chinos a

¹⁹ En la edición que hemos consultado de los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), estas referencias aparecen en las pp. 48-49.

²⁰ Hay una excelente edición moderna de esta obra, que es la que hemos utilizado: G. W. LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*. Présentés, traduit et annotés par Christiane Frémont (Paris: L'Hermé, 1987). En castellano hay traducción de Lourdes Rensoli Laliga, con introducción y notas: *Discurso sobre la teoría natural de los chinos* (Buenos Aires: Prometeo, 2000).

la verdadera fe revelada del cristianismo sólo sería posible, pues, si aquellos abandonaban su herencia intelectual y cultural.

Leibniz, que, aunque protestante, tenía una gran simpatía y admiración por los jesuitas, tanto por su labor científica como por su actitud comprensiva hacia la cultura china, frente a la actitud intransigente de otros sectores del catolicismo, responde en su *Discours* a las imputaciones antes señaladas argumentando que los chinos tenían un concepto de Dios similar al cristiano; que las ideas sobre las sustancias espirituales y la materia eran prácticamente las mismas en China y en Europa, y que tampoco existían grandes discrepancias en cuanto a los conceptos de alma humana y de inmortalidad. La línea argumentativa seguida principalmente por Leibniz es la de mostrar que la filosofía de los chinos era compatible con la suya, y la suya con el cristianismo, de modo que tampoco podía haber incompatibilidad entre la teología china y la cristiana. Por otra parte, Leibniz señala también que muchos de los errores doctrinales atribuidos a los chinos están presentes en las obras de los primeros Padres de la Iglesia o de destacados teólogos escolásticos, sin que ello hubiese supuesto la destrucción del cristianismo ni mermara el respeto que a tales autores se les otorgaba en el mundo cristiano.

La comparación entre ideas particulares de la filosofía china y de la suya propia, así como el interés manifestado por los caracteres y gramática y por los trigramas y hexagramas chinos por parte del filósofo buscador de la *characteristica universalis* y creador del sistema matemático binario, ha llevado a muchos autores a pensar que el pensamiento chino influyó directamente en la gestación de algunas de las ideas fundamentales de la metafísica leibniziana, desde el concepto de mónada a la doctrina de la armonía preestablecida. Pero ni en sus obras filosóficas ni en su correspondencia se refiere Leibniz a pasajes concretos de filósofos chinos, transmitidos por los misioneros, que pudieran haberlas inspirado.²¹ En cualquier caso, es indudable

²¹ No es posible entrar aquí en detalle en un debate que tan amplia bibliografía ha producido. Sobre la relación entre Leibniz y China, además de los estudios ya mencionados destacaremos los siguientes: Donald F. LACH, «Leibniz and China», *Journal of the History of Ideas*, 6:4 (1945), pp. 436-455 (reproducido en Julia CHING y Willard G. OXToby, *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment* [Rochester, NY: University

que sí puede reconocérsele a Leibniz el ser el primer filósofo europeo que muestra un gran aprecio por la metafísica, la moral y la ciencia china, y que inicia la tendencia sinófila que, como veremos, continuará en aumento hasta finales del siglo XVIII.

La actitud de rechazo a la cultura china: Fénelon, Malebranche, Montesquieu y Rousseau

En 1689, Luis XIV nombró preceptor del duque de Borgoña, un niño de siete años hijo del Delfín y segundo en la línea de sucesión al trono de Francia, a François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), que había destacado como orador sagrado, recomendado por su amigo Jacques-Bénigne Bossuet, en la predicación contra los hugonotes. Fénelon desempeñó sus funciones de preceptor hasta 1697. El cargo llevaba anexa la obligación de componer obras destinadas a la formación moral de su joven pupilo, y a lo largo de esos ocho años en que lo desempeñó, fueron varias las obras que escribió Fénelon con ese propósito; la más célebre de ellas fue *Les aventures de Télémaque*, publicada en 1699. Otra de las que escribió para el joven duque (publicada en 1700) fueron unos *Dialogues des morts*, colección de ochenta y nueve diálogos imaginarios entre personajes del pasado remoto o cercano, que tienen lugar en el más allá. La mayoría de ellos son bastante breves; el más largo de ellos, el séptimo, lleva el título de *Confucius et Socrate*, y el significativo subtítulo de *Sur la prééminence tant vantée des Chinois* («Sobre la preeminencia tan pregonada de los chinos»), que ya anuncia que Fénelon se distanciará en él de los elogios que los misioneros jesuitas habían prodigado sobre aquella civilización oriental.

of Rochester Press, 1992]); Olivier ROY, *Leibniz et la Chine* (Paris: Vrin, 1972); Albert RIBAS, «Leibniz' *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* and the Leibniz-Clarke Controversy», *Philosophy East and West*, 53:1 (2003), pp. 64-86; Franklin PERKINS, *Leibniz and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Eric Sean NELSON, «Leibniz and China: Religion, Hermeneutics, and Enlightenment», *Religion in the Age of Enlightenment*, 1 (2009), pp. 277-300.

En efecto, el diálogo entre el filósofo chino y el filósofo griego se convierte en una contraposición entre Oriente y Occidente, en la que la superioridad de Europa y de su herencia cultural se pone una y otra vez de manifiesto. Sócrates (portavoz del escepticismo de Fénelon frente a la propaganda de los misioneros en favor de China) duda de que la mayoría del pueblo chino haya sido jamás tan virtuoso como se dice, y cuestiona la fiabilidad de la historia que los chinos han compuesto sobre su pueblo, incluidos su origen y antigüedad. Confucio remite entonces a Sócrates a los relatos de los europeos que han visitado China:

¿Dudaréis de que China sea un vasto y poderoso imperio, muy poblado y civilizado, que allí las artes florezcan, que se cultiven las ciencias elevadas, que el respeto a las leyes sea admirable?²²

Pero Sócrates replica prestando más crédito a los relatos que (como los de comerciantes y otros viajeros)²³ ofrecían una imagen de China muy diferente de la de los jesuitas:

Según estos autores de relatos, el pueblo de la tierra más fatuo, más supersticioso, más interesado, más injusto, más mentiroso, son los chinos.²⁴

²² «Douterez-vous que la China ne soit un vaste et puissant empire, très-peuplé et bien policé, que les arts n'y fleurissent, qu'on n'y cultive les hautes sciences, que le respect des lois n'y soit admirable?». (F. FÉNELON, *Dialogues des morts*, avec une introduction et des notes par C. Galusky et S. Rober. Nouvelle édition [Paris: Delagrave, 1898], p. 44).

²³ En el diálogo (p. 44) se menciona (en boca de Confucio, que se refiere a sus exageraciones) a uno de estos viajeros, el aventurero portugués Fernão Mendes Pinto (1509-1583), que entre 1537 y 1558 viajó a la India, la península de Malaca, China, Japón, Java y Siam. De regreso en Portugal, Pinto comenzó a escribir un relato de sus viajes y aventuras (*Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*), que se publicó póstumamente en Lisboa en 1614. Al francés la tradujo Bernard Figuiet en 1628 (*Les voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto*), que sin duda sería la versión que leyó Fénelon. De la traducción castellana del licenciado Francisco de Herrera Maldonado, *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernán Méndez Pinto, portugués*, publicada en Madrid en 1627, hay edición digital: <https://archive.org/details/bub_gb_ZMZkCVtFOPcC>.

²⁴ «Selon ces relateurs, le peuple de la terre le plus vain, le plus superstitieux, le plus intéressé, le plus injuste, le plus menteur, c'est le Chinois». (*Dialogues des morts*, ed. cit., p. 44).

Y cuando Confucio apela a las grandes invenciones chinas como testimonio del elevado saber de su nación, Sócrates las va descalificando una a una: la imprenta china de planchas de madera es inferior a la occidental de tipos móviles; además, los atenienses de su tiempo no necesitaron de ella para hacer florecer las artes y las ciencias. La pólvora ha sido un invento pernicioso para destruir al género humano. Las matemáticas de los chinos carecen de método; su arquitectura, de proporción; su pintura, de composición. Hasta la porcelana es algo cuyo mérito hay que atribuir, no a los chinos, sino a la naturaleza del suelo en el que viven.²⁵ La derrota del filósofo chino es total.

Otro diálogo ficticio en la línea del de Fénelon (aunque en este otro no es un filósofo pagano, sino cristiano, el que se enfrenta a un filósofo chino) será obra del sacerdote oratoriano Nicolas Malebranche (1638-1715), conocido principalmente por su versión ocasionalista del cartesianismo. Malebranche, que había tratado sobre una gran variedad de temas filosóficos, teológicos y científicos, no había mostrado particular interés por China hasta que, ya en la última década de su vida, compuso un diálogo en el que se contraponen a un filósofo chino y a otro cristiano en torno a la existencia y la naturaleza de Dios: *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (Paris: Michel David, 1708).²⁶ Se trataba de una obra polémica en la que la temática china era meramente circunstancial,²⁷ y con la que Malebranche se proponía varios objetivos: intervenir, como lo estaban haciendo los representantes de prácticamente todas las demás órdenes religiosas católicas contra los jesuitas en la llamada «Controversia de los Ritos»; oponerse una vez más a las ideas filosóficas a las que se había estado oponiendo toda su vida —sobre todo a las de Spinoza, cuyo «ateísmo» se encuentra tácitamente en el *Entretien d'un philosophe*

²⁵ *Dialogues des morts*, pp. 46-48.

²⁶ Utilizamos la edición de esta obra por André Robinet (Paris: Vrin, 1970).

²⁷ Esta es la opinión generalizada entre quienes se han ocupado de esta obra; una posición que sostiene un mayor compromiso de Malebranche con la filosofía china es la de Gregory M. REIHMAN, «Malebranche and Chinese Philosophy: A Reconsideration», *British Journal for the History of Philosophy*, 21:2 (2013), pp. 262-280.

chrétien et d'un philosophe chinois como trasfondo del «ateísmo de los chinos»; y, por último, facilitar a los misioneros franceses favorables al sistema filosófico malebranchiano —frente a las ideas de corte más aristotélico con las que los jesuitas envolvían sus exposiciones de las doctrinas cristianas en China— un instrumento adicional en el contacto de ideas que se estaba produciendo entre Oriente y Occidente.²⁸

Fue precisamente uno de estos misioneros admiradores de su filosofía, Artus de Lionne, obispo de Rosalie, quien estuvo en el origen de esta obra de Malebranche. De Lionne, miembro de la *Société des Missions étrangères*,²⁹ marchó en 1681 a Siam, donde ya polemizó con los jesuitas por su adaptación del cristianismo a la cultura local. Después de un breve retorno a Francia, en 1689 pasó a China, donde realizó su labor misionera durante trece años, primero en la provincia de Fújiàn, y luego en la de Sìchuān, de la que fue nombrado vicario apostólico. Pero su firme oposición a los métodos misioneros de los jesuitas y el excesivo celo mostrado frente a lo que calificaba de «supersticiones chinas» motivó su expulsión del país, junto con otros misioneros cuya actitud las autoridades chinas consideraron igualmente inaceptables, en 1702. A su regreso a Francia visitó a distintos hombres de letras para intentar atraerlos a su causa en la controversia contra los jesuitas. Una de esas personas fue Malebranche. En las conversaciones sostenidas con De Lionne fue donde Malebranche obtuvo el superficial conocimiento de las doctrinas que pone en la boca del filósofo chino de su

²⁸ Cf. André ROBINET, «Introduction» a su edición de la *Entretien* citada anteriormente, p. IV.

²⁹ Esta organización misionera, con sede en París, obtuvo entre 1650 y 1658 el beneplácito papal y las instrucciones de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe para enviar sacerdotes seculares (algunos con el título de obispos *in partibus infidelium*) al sudeste asiático y a diversas provincias de China. El propósito al fundar esta organización fue contar con misioneros que no estuviesen bajo el control de las dos grandes potencias coloniales católicas del área del Pacífico, esto es, Portugal y España. De hecho, los primeros misioneros, que partieron de Francia en 1660, tuvieron que atravesar a pie Persia y la India, ya que no habrían sido admitidos ni en los barcos portugueses, que sólo llevaban a misioneros integrados en el Patronato Real (*Padroado Real*) portugués, ni en los barcos holandeses o ingleses, que no aceptaban misioneros católicos.

Entretien a fin de que sean refutadas por el filósofo cristiano.³⁰

En la respuesta a una crítica de su diálogo —que ya se había divulgado en forma manuscrita antes de ser impreso— aparecida en el número de julio de ese mismo año de 1708 en la revista de los jesuitas *Mémoires de Trévoux*, Malebranche resume en seis puntos las doctrinas de la filosofía china que había querido refutar en su obra:

Los letrados chinos, al menos aquellos con los que ha conversado la persona que me ha instruido sobre sus opiniones, creen:

1° Que no hay más que dos géneros de seres, a saber, el *li*³¹ o suprema Razón, Regla, Sabiduría y Justicia, y la materia.

2° Que el *li* y la materia son seres eternos.

3° Que el *li* no subsiste por sí mismo e independientemente de la materia. Aparentemente lo consideran como una forma o como una cualidad difundida en la materia.

4° Que el *li* no es ni sabio ni inteligente, aunque es la sabiduría y la inteligencia supremas.

5° Que el *li* no es libre, y que no actúa sino por la necesidad de su naturaleza, sin saber ni querer hacer nada de lo que hace.

6° Que hace inteligentes, sabias y justas a las porciones de materia dispuestas a recibir la inteligencia, la sabiduría y la justicia. Pues, según los letrados a los que me refiero, el espíritu del hombre no es sino materia purificada, o dispuesta a ser *informada* por el *li*, y por ello a hacerse inteligente o capaz de pensar. Es aparentemente por esto por lo que sostienen que el *li* es la luz que ilumina a todos los hombres, y que es en él donde vemos todas las cosas.³²

³⁰ Al parecer, también el conocimiento que De Lionne tenía del pensamiento chino no estaba basado en fuentes textuales sino exclusivamente en sus conversaciones y debates con letrados chinos. Cf. David E. MUNGELLO, «Malebranche and Chinese Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 41:4 (1980), pp. 551-578. Este artículo de Mungello contiene información sobre las circunstancias en las que Malebranche elaboró su *Entretien* y un análisis y comentario de su contenido, que complementan lo que podemos encontrar en la introducción y anexos de la edición de Robinet.

³¹ En la escuela neo-confuciana más influyente en aquel tiempo, y a la que nos referiremos después, el *Dào* (道) o el Cielo (*Tiān*, 天) se manifiestan bajo dos formas distintas: el «principio» (*lǐ*, 理), por una parte, y la «materia», «fuerza física» o «fuerza vital» (*qì*, 氣) por otra, de la que se reviste el *lǐ*, que precisa en los seres humanos ser purificado de esa asociación con el *qì* mediante las acciones adecuadas, en la línea de la moral confuciana.

³² «Les Chinois lettrés, du moins ceux avec lesquels s'est entretenu la personne qui m'a instruit de leurs sentiments, croyent 1° qu'il n'y a que deux genres d'êtres, sçavoir le *Ly* ou

En realidad estos puntos son una versión —algo simplificada y no del todo bien interpretada— de las doctrinas de una de las corrientes de la filosofía china de aquel tiempo, la neo-confuciana,³³ y dentro de ella, en particular, de la escuela Chéng-Zhū.³⁴ Pero arrojar la imputación tácita de que la filosofía china tomada en su conjunto coincidía en sus ideas funda-

la souveraine Raison, Regle, Sagesse, Justice, & la matiere. 2° Que *le Ly* & la matiere sont des êtres éternels. 3° Que *le Ly* ne subsiste point en lui-même, & indépendamment de la matiere. Apparament ils le regardent comme une forme, ou comme une qualité répanduë dans la matiere. 4° Que *le Ly* n'est ni sage ni intelligent, quoique la sagesse & l'intelligence souveraine. 5° Que le Ly n'est point libre, & qu'il n'agit que par la necessité de sa nature, sans sçavoir ni vouloir rien de ce qu'il fait. 6° Qu'il rend intelligent, sage, juste, les portions de matiere disposées à recevoir l'intelligence, la sagesse, la justice, Car selon les lettrez dont je parle, l'esprit de l'homme n'est que de la matiere épurée, ou disposée à être *informée* par *le Ly*, & par là renduë intelligente ou capable de penser. C'est apparament por cela qu'ils accordent que le Ly est la lumiere qui éclaire tous les hommes, & que c'est en lui que nous voyons toutes choses». (N. MALEBRANCHE, *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe chretien avec un philosophe chinois*. En *Entretien...*, ed. cit., pp. 40-41).

³³ De la importancia del *lǐ* para los neo-confucianos deriva el nombre chino del neo-confucianismo: *Sòng-Ming lǐxué* (宋明理学 / 宋明理學) o, de forma abreviada, *Lǐxué*, «Escuela del *lǐ*» (en la forma no abreviada se añade el nombre de las dos dinastías durante las cuales se desarrolló y alcanzó su mayor relevancia esta corriente filosófica).

³⁴ En chino *Chéng-Zhū lǐxué* (程朱理學). Esta escuela, basada en las ideas de reformadores del confucianismo de los siglos XI y XII como Chéng Hào (程顥 / 程顥), su hermano menor Chéng Yí (程頤 / 程頤), y sobre todo Zhū Xī (朱熹), fue la que tuvo un carácter más racionalista dentro del neo-confucianismo, pretendiendo liberar al confucianismo tradicional de ciertos elementos procedentes del daoísmo popular o del budismo. La otra escuela neo-confuciana rival de ésta es la *Yángmíngxué* (陽明學), basada en las ideas de Wáng Yángmíng (王阳明 / 王陽明), que vivió entre 1472 y 1529; a esta escuela también se le da el nombre de *escuela Lù-Wáng* por considerarla derivada de la «Escuela de la Mente» fundada en el siglo XII por Lù Jiūyuān (陸九淵). De carácter más místico que la primera, esta otra escuela del neo-confucianismo, más próxima a la filosofía del daoísmo y del budismo chino (*Chán*), ponía énfasis en la mente como principio (en cuanto que presencia del *lǐ* en el hombre) que, a partir de su iluminación interior, configura el mundo y permite comprenderlo; de ahí que la meditación o «sentarse en silencio» (*jìngzuò*, 靜坐) desempeñase un papel central en las prácticas de esta escuela, similar a la del budismo Chán o el Zen. Para la historia detallada del neo-confucianismo pueden verse Peter K. BOL, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 2008) y John MAKEHAM (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy* (Dordrecht–New York: Springer, 2010).

mentales con el denostado materialismo ateo de Spinoza y los spinozistas, hizo que esta obra de Malebranche contribuyera en ciertos sectores del público culto europeo a contemplar bajo una luz muy poco favorable a la cultura china.

Mucho más ahondaría en una visión negativa de China el gran filósofo político defensor de la separación de poderes: Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755). Su aborrecimiento del despotismo, del que era paradigma en la época el sistema político chino, hizo que un partidario de un gobierno equilibrado y moderado, como era Montesquieu, desconfiara de los informes favorables de los misioneros jesuitas (que cultivaban sobre todo el trato con los letrados chinos y admiraban las ideas contenidas en los libros clásicos en los que éstos basaban su formación), y que, en general, otorgara mayor credibilidad a los suministrados por los navegantes holandeses e ingleses, que se quejaban de las artimañas y fraudes de los comerciantes chinos y las autoridades locales, y eran testigos de los procedimientos prácticos (frente a la idealización teórica) con los que se aseguraba el cumplimiento de sus obligaciones por parte del pueblo chino.³⁵ Se puede resumir la opinión que China le merecía a Montesquieu atendiendo al capítulo XXI, titulado «Del imperio de China», del octavo libro de su gran obra de filosofía política, *Del espíritu de las leyes* (*De l'Esprit des Lois*, 1748), del que reproduciremos algunos pasajes:

Los misioneros nos hablan del vasto imperio de China como de un Gobierno admirable que reúne en su principio el temor, el honor y la virtud. ... Ignoro de qué clase de honor se trata en pueblos donde todo lo que se hace es a fuerza de azotes.³⁶

³⁵ Aunque, como veremos en seguida, Montesquieu también saca partido de cualquier información desfavorable que encuentre en las obras de los misioneros. Un estudio de las distintas fuentes utilizadas por Montesquieu es el de Catherine VOLPILLHAC-AUGER, «On the Proper Use of the Stick: *The Spirit of Laws* and the Chinese Empire», en Rebecca E. KINGSTON (ed.), *Montesquieu and His Legacy* (Albany, NY: State University of New York Press, 2009), pp. 81-95.

³⁶ Montesquieu cita aquí en una nota (sin duda con gran satisfacción) la afirmación del jesuita Du Halde de que el palo es quien gobierna China («C'est le bâton qui gouverne la China»).

Además, nuestros comerciantes nos dan una idea de la virtud que dista mucho de la que nos dan los misioneros: puede consultárseles sobre el bandidaje de los mandarines, sobre lo cual pongo también como testigo al gran hombre lord Anson.³⁷ ...

China ... está sujeta a períodos frecuentes de hambre. Cuando esto ocurre, el pueblo se dispersa para buscar el modo de vivir y se forman en todas partes cuadrillas de tres, cuatro o cinco ladrones. ...

Como a pesar de la exposición de los niños el pueblo sigue aumentando, en China se requiere un trabajo infatigable para hacer producir a las tierras lo necesario para el alimento. ...

China es ... un estado despótico cuyo principio es el temor. Quizá en las primeras dinastías el Gobierno se apartaba un poco de este espíritu al no ser el imperio tan extenso, pero actualmente no ocurre así.³⁸

³⁷ El comodoro inglés (y más tarde almirante y Primer Lord del Almirantazgo) George Anson partió de Portsmouth en 1740, durante la guerra entre Inglaterra y España, al frente de una flota de siete naves con el objetivo de atacar las posesiones españolas en el Pacífico y los galeones que hacían la ruta de Manila a Acapulco y Veracruz, cargados de productos filipinos de gran valor y de plata de México y de Perú. Su misión acabó convirtiéndose en un viaje de circunnavegación de casi cuatro años, lleno de incidentes (entre los combates, naufragios y enfermedades sólo regresaron a Inglaterra cuatro de las naves y un tercio de los más de 1.800 marinos que integraban la expedición), aunque apuntándose el éxito de capturar uno de los galeones de Acapulco. Durante la campaña, Anson tuvo que atracar en Macao y Cantón, permaneciendo varios meses allí en cada ocasión. Los detallados diarios del viaje de Anson fueron publicados por Benjamin Rogers en 1748 (*Voyage Round the World in the Years MDCCXL, I, II, III, IV*), gozando de gran popularidad.

³⁸ «Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine comme d'un gouvernement admirable qui mêle ensemble, dans son principe, la crainte, l'honneur et la vertu. ... J'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâton.

»De plus, il s'en faut beaucoup que nos commerçants nous donnent l'idée de cette vertu dont nous parlent nos missionnaires: on peut les consulter sur les brigandages des mandarins. Je prends encore à témoin le grand homme milord Anson. ...

» La China ... est sujette à des famines fréquentes. Lorsque le peuple meurt de faim, il se disperse pour chercher de quoi vivre. Il se forme de toutes parts des bandes de trois, quatre ou cinq voleurs. ...

»Comme, malgré les expositions d'enfants, le peuple augmente toujours à la Chine, il faut un travail infatigable pour faire produire aux terres de quoi le nourrir. ...

»La Chine est ... un État despotique dont le principe est la crainte. Peut-être que, dans les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit. Mais aujourd'hui n'est pas.» (*Œuvres complètes de Montesquieu* [Paris: Didot,

Otro filósofo europeo que se situaría en esta misma actitud crítica fue Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). En la obra que ganó el premio convocado por la *Academie de Dijon* en 1750, y con la que comenzó a adquirir celebridad entre los pensadores de su tiempo, el *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau ilustra su respuesta negativa a la cuestión planteada por dicha academia, la de si el restablecimiento de las ciencias y las artes había contribuido a depurar las costumbres, con el ejemplo, entre otros muchos, de la China de su tiempo:

Hay en Asia un territorio inmenso en el que el cultivo de las letras conduce hasta las primeras dignidades del Estado. Si las ciencias depurasen las costumbres, si enseñasen a los hombres a derramar su sangre por la Patria, si acrecentaran el valor, los pueblos de China deberían ser sabios, libres e invencibles. Pero si no hay vicio que no los domine, ni crimen que no les sea familiar; si ni las luces de los ministros, ni la presunta sabiduría de las leyes, ni la multitud de habitantes de ese vasto imperio han podido librarlo del yugo del tártaro ignorante y rudo,³⁹ ¿de qué le han servido todos sus sabios? ¿Qué fruto se ha obtenido de los honores que se les ha prodigado? ¿Será el estar poblado por esclavos y malvados?⁴⁰

1854], pp. 251-253. La traducción castellana es la de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega: MONTESQUIEU, *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos, 1985), pp. 88-89.

³⁹ Recuérdese que la dinastía Qīng, que había conquistado toda China en una serie de campañas militares entre 1644 y 1683, procedía del territorio que los occidentales llamaban *Tartaria* en el siglo XVIII, y que incluía tanto a Manchuria (de donde procedía esa dinastía) como Mongolia.

⁴⁰ «Il est en Asie une contrée immense où les Lettres honorées conduisent aux premières dignités de l'Etat. Si les Sciences épuroient les mœurs, si elles apprennent aux hommes à verser leur sang pour la Patrie, si elles animoient le courage; les Peuples de la Chine devroient être sages, libres et invincibles. Mais s'il n'y a point de vice qui ne les domine, point de crime qui ne leur soit familier; si les lumières des Ministres, ni la prétendue sagesse des Loix, ni la multitude des Habitants de ce vaste Empire n'ont pu le garantir du joug du Tartare ignorant et grossier, dequoi lui ont servi tous ses Savants? Quel fuit a-t-il retiré des honneurs dont ils sont comblés? seroit-ce d'être peuplé d'esclaves et de méchants?». (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*. Texte établi et annoté par François Bouchardy. En *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, vol. III [Paris: Gallimard, 1964], p. 11).

En realidad, a Rousseau no le importa tanto el caso de China como el hecho de que le permita atacar la creencia optimista de los enciclopedistas y demás *philosophes* de la Francia de su tiempo respecto al poder civilizatorio de la razón y a la vinculación entre los avances del saber y de la ciencia y el progreso moral, para volver contra ellos, invirtiéndolo, el ejemplo del país oriental. Lejos de ser un Estado modélico regido por sabios gobernantes, constituía más bien una prueba contundente de que el cultivo de las ciencias y las artes conducía a la corrupción moral. Cuando la filosofía de Rousseau se extienda por Europa, su visión despreciativa de China formará también parte de su legado.

Christian Wolff

El continuador más directo de Leibniz en su idealización de China y su admiración por la moral confuciana y el gobierno de los letrados fue el más influyente de los filósofos leibnizianos, Christian Wolff, nacido en Breslau (la actual Wrocław), en Silesia, en 1679. Quien habría de estructurar en forma de sistema académico la filosofía de Descartes y de Leibniz, hacer del alemán una lengua de rango universitario y convertirse en el representante más destacado del racionalismo «dogmático», que Kant se esforzaría después por demoler con su filosofía crítica, fue quien prosiguió con la idealización sinológica de Leibniz y quien protagonizó además el incidente más sonado en torno a la valoración de la moral, la política y la religión de los chinos que se produjo en la Europa del siglo XVIII.⁴¹

Formado en teología y matemáticas en las universidades de Jena y Leipzig, Wolff se graduó por esta última universidad en 1702 y empezó a ejercer como docente privado. Una disertación en la que Wolff ensayaba la aplica-

⁴¹ Los principales estudios sobre el orientalismo de Wolff de los que hemos hecho uso son el de Donald F. LACH, «The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)», *Journal of the History of Ideas*, 14:4 (1953), pp. 561-574 (que citamos por su reimpresión en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy. A Reader* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003] pp. 69-82), y el de Mark LARRIMORE, «Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's *Oratio de Sinarum philosophia practica*», *Journal of Religious Ethics*, 28:2 (2000), pp. 189-219.

ción del método matemático a problemas de filosofía práctica atrajo la atención de Leibniz, y ambos iniciaron una correspondencia que se prolongaría hasta la muerte de Leibniz en 1716. Se conserva una carta de Leibniz a Wolff de 20 de agosto de 1705⁴² en la que aquél hace una mención de pasada a los caracteres de la escritura china, de los que subraya el hecho de que, al igual que los signos de los alquimistas y astrólogos —aunque con mucha más variedad e ingenio en el caso de aquéllos—, expresan los conceptos de la mente sin referirse en absoluto a los vocablos del habla.⁴³ La respuesta de Wolff a esta carta no ha llegado hasta nosotros, aunque es dudoso que ya en esa temprana fecha compartiera, al menos de una forma acusada, el interés de su maestro por China.⁴⁴

Al año siguiente, Wolf ocupó, recomendado por Leibniz y por el matemático y químico Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, el puesto de profesor de matemáticas y filosofía natural en la universidad prusiana de Halle, cuyo profesorado era predominantemente pietista. Durante los tres primeros años su producción intelectual se limitó a tratados de carácter matemático, pero a partir de 1709 los intereses de Wolff comienzan a trasladarse del campo de la matemática al de la filosofía. El primer escrito de Wolff relacionado con la sinología es una reseña —aparecida en el número de septiembre de 1711 de las *Acta Eruditorum* de Leipzig, pp. 383-390— de un libro del P. François Noël publicado el año anterior.⁴⁵ La lectura de los trabajos de este jesuita belga, y sobre todo de su traducción de los *Sinensis*

⁴² Incluida en la edición de C. I. GERHARDT, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff aus den Handschriften der königlichen Bibliothek zu Hannover* (Halle: H. W. Schmidt, 1860), carta n° VI, pp. 31-35.

⁴³ «Ita sane res se habet ... in characteribus Sinensium, ubi modi sensa mentis significandi ad vocabula omnino non referuntur, ut nonnulla etiam Chymicorum et Astrologorum signa, sed quibus Sinensia longe praestant varietate et ingeniositate» (C. I. GERHARDT, ed., *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff...*, pp. 32-33).

⁴⁴ Ésta es al menos la opinión expresada por LACH, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁵ Titulado *Observationes mathematicæ et physicæ in India et China, factæ à Patre Francisco Noël Societatis Jesu, ab anno 1684 usque ad annum 1708* (Pragæ: e typis Universitatis Carolo-Ferdinandæ, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Joachimum Joannem Kamenicky factorem, 1710).

imperii libri classici sex, publicada ese mismo año de 1711,⁴⁶ fue —como ya apuntamos en el capítulo precedente— lo que proporcionó a Wolff gran parte de su conocimiento sobre China y sobre el pensamiento confuciano, así como sobre la interpretación que el confucianismo había hecho del *Yi jīng* daoísta.

En su empeño por contraponer su filosofía racionalista y su teología natural a la teología pietista dominante no sólo en Halle, sino también en gran parte de Prusia, Wolff expresó diez años más tarde su convicción de que existía una estrecha correspondencia entre las ideas morales, políticas y educativas de los filósofos chinos y las suyas propias. En el prefacio, fechado el 18 de abril de 1721, de sus *Pensamientos racionales sobre la vida social de los hombres, y especialmente sobre la sociedad, para promover la felicidad de la raza humana*,⁴⁷ afirma lo siguiente:

Los chinos se han dedicado desde la Antigüedad con gran ahínco al arte de gobernar, pero cuando me aplico alguna que otra vez a examinar sus escritos, los encuentro acordes con mis doctrinas. Puesto que ese pueblo, en el arte de gobernar, supera a todos los demás y alcanza toda la gloria, me alegro de poder demostrar sus máximas a partir de mis principios. Tal vez algún día encuentre la ocasión para dar a las doctrinas morales y políticas de los chinos la forma de una ciencia, mostrando así claramente su conformidad con mis enseñanzas.⁴⁸

⁴⁶ Esta traducción de Noël fue también reseñada por Wolff en los números de marzo y mayo de 1712 (pp. 123-128 y 224-229) de las *Acta Eruditorum*.

⁴⁷ *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes* (Halle: Rengerischer Buchhandlung, 1721). Esta obra ha sido objeto de varias reimpressiones modernas (Hildesheim-New York, Georg Olms, 1962; Frankfurt am Main, Athenäum, 1971); recientemente ha sido reeditada, al cuidado de Hasso Hofmann, con el título ya tradicional de *Deutsche Politik* (München: C. H. Beck, 2004).

⁴⁸ «Die Chinesen haben von alten Zeiten her auf die Kunst zu regieren vielen Fleiß gewendert: was ich aber in ihren Schriften hin und wieder zur Probe zu untersuchen mich befließigt, das finde ich meinen Lehren gemäß. Deswegen da dieses Volk in der Kunst zu regieren alle übertrifft und vor allen den Ruhm erhalten, so ist mir lieb, daß ich ihre Maximen aus meinen Gründen erweisen kann. Vielleicht finde ich einmal Gelegenheit, die Sitten- und Staatslehre der Chinesen in Form einer Wissenschaft zu bringen, wo sich die

Aunque Wolff nunca llegó a cumplir con el propósito aquí expresado, la filosofía moral confuciana pronto le daría pie para defender con contundencia su idea en favor de la autonomía de la ética frente a la religión. Podía aducir el ejemplo de China, situada fuera de la «Historia Sagrada» de Occidente, para mostrar que la revelación no es necesaria para el conocimiento de la virtud ni para su práctica. Y esto es lo que hizo unos meses después, provocando uno de los incidentes de mayor repercusión en la historia de la Ilustración.

El 12 de julio de 1721, en una sesión solemne con la que se celebraba el aniversario de la fundación de la Universidad de Halle, y en la que Wolff procedía además a transferir su cargo de vice-rector, pronunció ante un numerosísimo auditorio que agrupaba a los profesores y estudiantes de aquella universidad su célebre *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos* (*Oratio de Sinarum philosophia practica*).⁴⁹ La defensa por Wolff de

Harmonie mit meinen Lehren deutlich zeigen wird». (*Deutsche Politik*, hrsg. von Hasso Hofmann, pp. 59-60).

⁴⁹ De la *Oratio* se hizo, sin intervención de su autor, una primera impresión en Roma en 1722 —con el curioso antetítulo de *Manzana de la Discordia*—, reproducida tres años más tarde por los jesuitas de Trévoux: *Pomum Eridis, hoc est, De sapientia Sinensium Oratio, in solemni panegyri, quum fasces prorectorales successori traderet, in ipso Fridericianae natali XXIIIX. die XII. Julii A.R.S. MDCCXXI. recitata a Christiani Wolfio* (Trevoltii, apud Joannem Boudot, 1725). La primera edición supervisada y anotada por Wolff se publicó en Fráncfort del Meno en enero de 1726: *Christianii Wolfii ... Oratio de Sinarum philosophia practica in solemni panegyri recitata cum in ipso Academiae Halensis natali XXVIII. d. XII. Julii A.O.R. 1721, fasces prorectorales successori traderet, notis uberioribus illustrata* (Francofurti ad Moenum: apud Joh. B. Andreae & Henr. Hort., 1726); las notas adicionales de Wolff a esta edición muestran un conocimiento mucho mayor de la literatura sobre China disponible en Europa del que poseía cinco años antes cuando pronunció la *Oratio* (cf. LACH, *op. cit.*, p. 73). En 1740 G. F. HAGEN publicó una traducción al alemán en el vol VI de sus *Kleine philosophische Schriften*, y en 1746 J. H. FORMEY incluyó una traducción francesa en la parte II de su *La Belle Wolfienne*. La edición moderna de la *Oratio* es la bilingüe *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen / Oratio de Sinarum philosophia practica, Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht* (Hamburg: Felix Meiner, 1985). En Julia CHING y Willard G. OXTOBY (eds.), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China* (Monumenta Serica Monograph Series

la idea de que la filosofía china tenía una gran afinidad con la suya propia produjo un gran escándalo entre los doctores en Teología de la universidad. Dos de ellos en particular, August Hermann Francke y Joachim Lange, que ya con anterioridad habían mostrado su animadversión hacia las ideas de Wolff, procedieron a atacarlo duramente en una serie de sermones en los que tacharon al filósofo de pagano y ateo.⁵⁰ Sus denuncias ante el rey Federico Guillermo I llevaron a éste en 1723 a dictar una orden por la que, bajo la acusación de defender doctrinas contrarias a la verdadera religión revelada por Dios, conminaba a Wolff a abandonar Halle en el plazo de veinticuatro horas y el territorio de Prusia en el de cuarenta y ocho.

Acogido por el landgrave de Hesse-Kassel, Wolff enseñó con extraordinario éxito en la Universidad de Marburgo hasta 1740, año de la muerte de Federico Guillermo I.⁵¹ El hijo y sucesor de éste, el monarca ilustrado Fede-

XXVI, Nettetal: Steyler, 1992) se incluye una traducción inglesa y una versión abreviada de las notas de Wolff.

⁵⁰ Lange era precisamente el profesor al que Wolff transfirió su cargo de vice-rector en aquella solemne ocasión, y fue quien por más tiempo mantuvo, de palabra y por escrito, una posición marcadamente virulenta contra Wolff. A estos ataques se unieron los del decano de la Facultad de Teología de Halle, Joachim Justus Breithaupt, los del profesor de teología en Jena y antes en Halle, Johann Franz Buddeus (descendiente de Guillaume Budé, el humanista francés corresponsal de Erasmo y de Tomás Moro), así como los de otros muchos teólogos de diversas universidades alemanas. También se pronunció en esta ocasión en contra de Wolff el célebre filósofo y jurista Christian Thomasius, que tras haberse visto obligado a abandonar la Universidad de Leipzig en 1690 había sido uno de los fundadores en 1694 de la Universidad de Halle, de la que sería uno de sus primeros rectores y en la que enseñaría el resto de su vida. Precisamente el racionalismo filosófico de inspiración leibziana de Wolff se había ido constituyendo en Halle en gran medida como reacción al sistema filosófico de Thomasius y de sus seguidores, que Wolff consideraba poco riguroso y fruto de un eclecticismo arbitrario.

⁵¹ La controversia en torno a la sinofilia de Wolff continuó después de su marcha a Marburgo, desbordando incluso los límites de los territorios alemanes. En Suecia, mientras que la Universidad de Upsala se pronunciaba en contra de la posición de Wolff, la Real Academia Sueca y el propio rey Federico I (que en 1731 fundaría la Compañía Sueca de las Indias Orientales) expresaron su apoyo. También las universidades de Leiden y de Bolonia apoyaron a Wolff, y el zar Pedro el Grande le ofreció la vicepresidencia de la Academia de San Petersburgo. Aunque Wolff declinó este ofrecimiento, en 1725 aceptó una pensión del

rico II el Grande, gran admirador de Wolff, adoptó como una de las primeras decisiones de su reinado invitarlo a regresar a Prusia,⁵² ofreciéndole una plaza como miembro permanente de la Academia de Berlín, pero Wolff prefirió ser restituido a su antigua cátedra en Halle. La entrada del filósofo en la ciudad el 6 de diciembre, tras diecisiete años de destierro, tuvo el carácter de una marcha triunfal. En 1743 fue nombrado Canciller de la universidad, y dos años después recibió del Elector de Baviera el título de Barón del Sacro Imperio, que se otorgaba por primera vez por méritos académicos. Wolff permanecería en Halle hasta su muerte, que tuvo lugar en 1754, aunque en sus últimos años abandonó la docencia para consagrarse a sus escritos.

En una disertación pronunciada en la Universidad de Marburgo en el otoño de 1730 con el título *De rege philosophante et philosopho regnante*,⁵³ Wolff retomó la valoración admirativa de la filosofía práctica de los chinos que había defendido en la *Oratio* de Halle, sosteniendo que los antiguos emperadores de China, Fohi y sus sucesores, habían materializado el ideal platónico, en orden a lograr la felicidad de un Estado, de que fuesen los filósofos los que gobernasen o bien los gobernantes se convirtiesen en filósofos.

zar y una cátedra honoraria de la Universidad de San Petersburgo. Sobre estos y otros detalles de la controversia, véase LACH, *op. cit.*, pp. 72 y ss.

⁵² De hecho, la rehabilitación oficial del filósofo ya la había llevado a cabo Federico Guillermo I el año anterior a su muerte, revocando en todos sus términos el decreto de expulsión de Wolff e incluyendo algunas de sus obras entre las lecturas obligatorias para los estudiantes universitarios de filosofía y teología.

⁵³ Fue publicada en las *Horæ subsecivæ Marburgenses, quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur* (Frankfurt y Leipzig, 1732; hay reimpresión moderna en Georg Olms Verlag) y traducida en los años posteriores al alemán, francés e inglés. Citamos a partir de la traducción inglesa, *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated; Not only from the Nature of Things, but from the undoubted Experience of the Chinese under their first Founder Fohi, and his Illustrious Successors, Hoam Ti, and Xin Num* (London: M. Cooper, 1750), publicada sin el nombre del traductor, aunque una nota del *Journal Britannique* de ese mismo año la atribuye a un tal «Mr. Santoroc, Gentilhomme Allemande» (probablemente un familiar de Johann Caspar Santoroc, colega de Wolff en Marburgo; cf. LACH, *op. cit.*, n. 35, p. 81).

Para Wolff, en el arte de gobernar China había superado desde la Antigüedad a todas las demás naciones sin excepción:

Podéis observar a los antiguos emperadores chinos, que fueron también filósofos, no limitándose tan sólo a razonar acerca del buen gobierno, sino ejercitando su talento en otras materias que los capacitaran para obtener un conocimiento de las partes más abstrusas del buen gobierno, que pueden fácilmente escapar incluso a una buena penetración. Y así, Fohi, fundador de la nación china, a partir de la contemplación de los cielos y de los seres sublunares construyó una tabla de sesenta y cuatro figuras, a la que usualmente se denomina *Ye Kim* o *Libro de las mutaciones*, y que hasta el día de hoy pone a prueba la inteligencia de los chinos para comprenderla, ya que su clave se ha perdido. Confucio, que dedicó mucho esfuerzo a explicarla, y que se considera que es quien mayor éxito tuvo al respecto, sostiene que de las conexiones naturales de las cosas, de su orden, sus vicisitudes y sus poderes de actuación, pueden inferirse las más excelentes enseñanzas para la regulación tanto de la vida personal como de la doméstica, y principalmente del gobierno público de las ciudades, de las provincias y de todo un imperio.

El mismo Fohi inventó instrumentos musicales, dedicándose en gran medida a la invención y aplicando sus capacidades a la contemplación de la naturaleza, a fin de lograr el mayor grado posible de penetración que lo capacitara para construir y modelar un Estado. Su sucesor en el imperio, Xin Num, se aplicó con no menor utilidad a la invención de instrumentos necesarios para la agricultura y a investigar las propiedades medicinales de las plantas. Siguió los pasos de su predecesor con la intención de conseguir de la mejor manera posible un mayor conocimiento de aquellas cosas que son de utilidad para el perfeccionamiento de un Estado ya formado. ...

Los tres primeros emperadores, Fohi, Xin Num y Hoam Ti establecieron ese modelo de gobierno por el que ahora destaca en el mundo sobre todos los demás modelos y que ha florecido durante tantos miles de años atrás y aún continúa floreciendo en la actualidad, en tanto que otras monarquías y reinos han llegado a su período final y a su disolución.⁵⁴

⁵⁴ «You may observe the ancient *Chinese* Emperors, who were *Philosophers* too, not only reasoning about good Government, but exercising their Genius on other Subjects, to enable them to get an Insight into the abstruser Parts of Good Government, which may easily escape even a good Penetration. Thus FOHI the Founder of the *Chinese* Nation, from the Contemplation of the Heavens, and of sublunary Things, framed a Table of sixty-four Figures, which is usually called YE KIM, or *the Book of Mutations*, and greatly exercises the *Chinese* Wits at this Day to understand it, the Key being now lost. *Confucius*, who em-

Entre los discípulos de Wolff influidos por su admiración por China destacaron Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) y Jean Deschamps (1709-1769). Bilfinger, que había estudiado con Wolff filosofía y matemáticas en Halle, fue profesor de estas disciplinas en esa universidad entre 1721 y 1725.⁵⁵ Durante ese período, Bilfinger publicó un *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicæ: Accedit de litteratura Sinensi dissertatio extemporalis* (Francofurti ad Moenum: apud J. B. Andreae & H. Hort, 1724) en el que defendía la posición de Wolff sobre la moral y la política de los chinos —aunque acentuando algo más de lo que había hecho su maestro el que la filosofía confuciana no había llegado a alcanzar la perfección del cristianismo—, así como una serie de escritos defendiendo a Wolff de los ataques que le había dirigido Buddeus.

En cuanto a Jean Deschamps, siguió los cursos de Wolff en Marburgo en 1727-1729 y en 1737 fue nombrado preceptor del príncipe heredero de Prusia, el futuro Federico II el Grande. Fue precisamente Deschamps quien dio

ployed much Labour in explaining it, and who is thought to have succeeded best therein, contends, that from the natural Connexion of Things, their Order, their Vicissitudes and Powers of Acting, the most excellent Instructions may be derived for regulating both the personal and domestic Life, and chiefly the publick Government of Towns, Provinces, and of a whole Empire. The same FOHI invented *Musical Instruments*, employing himself much in the Business of *Invention*, and applying his Powers to the Contemplation of *Nature*, to gain the greater Degree of Penetration, in order to qualify him to frame, and model a *Common Wealth*. His Successor in Empire XIN NUM, applied himself no less usefully to the Invention of Instruments necessary in *Agriculture*, and to inquire into the *medicinal Virtues of Plants*. He trod in the Steps of his Predecessor, with the View the better to gain a greater Insight of those Things, which are serviceable for bringing to Perfection a Republick already formed. ... The three first Emperors, Fohi, Xin Num, and Hoam Ti, settled that Model of Governement, wherein it now excels all other Models in the World, and which has for so many thousand Years back flourished, and still continues to flourish at this Day, whilst other *Monarchies* and *Kingdoms* have had their final Period and Dissolution» (WOLFF, *The Real Happiness of a People...*, pp. 12-15).

⁵⁵ En 1725, Bilfinger, recomendado por Wolff, fue invitado por Pedro I a dar clases en San Petersburgo, donde permaneció seis años. De regreso a su Württemberg natal, fue consejero privado del duque Carlos Alejandro y, a la muerte de éste, miembro del Consejo de Regencia, reorganizando con gran éxito la administración del Estado en cuestiones de educación, asuntos religiosos, agricultura y comercio.

a conocer a Federico la filosofía de Wolff —varios de cuyos escritos tradujo al francés para el príncipe, lengua en la que el joven príncipe se manejaba con mayor soltura que en latín o incluso que en alemán—,⁵⁶ y también quien más hizo por reivindicar la ortodoxia de Wolff ante Federico Guillermo. Copias de estas y otras traducciones al francés de obras de Wolff realizadas por Deschamps fueron hechas llegar regularmente a Voltaire, quien habría de convertirse en uno de los continuadores de la sinofilia de Leibniz y Wolff.⁵⁷

François Quesnay y los fisiócratas

En el elenco de los admiradores de China durante el siglo XVIII hay que incluir también en lugar destacado a François Quesnay (1694-1774), uno de los fundadores de la economía política moderna y originador de la teoría económica que sería conocida como *fisiocracia* («gobierno de la naturaleza»), que ponía en la actividad agrícola (que en Francia había experimentado en los cien años anteriores una notable decadencia) la base de toda la economía y riqueza de un Estado, frente a la artesanía y el comercio, y que sería la teoría dominante hasta la aparición en 1776 de *The Wealth of Nations* de Adam Smith.

Quesnay se había formado como médico, y su prestigio en el desempeño de esta profesión lo llevó a convertirse en médico personal de Luis XV, que le dispensó un gran afecto y le asignó apartamentos en el *entre-sol* del palacio de Versalles, espacio que sería frecuentado por numerosos hombres de

⁵⁶ Según LACH (*op. cit.*, p. 77), la influencia de la filosofía política de Wolff es perceptible tanto en el *Anti-Maquiavelo* de Federico, donde éste expuso su concepción del despotismo ilustrado, como en la correspondencia del príncipe en aquellos años previos a convertirse en rey de Prusia.

⁵⁷ Deschamps mantuvo su puesto de preceptor de Federico cuando éste ya había sucedido a su padre Federico Guillermo I, hasta 1746, año en que, habiendo perdido el favor real, marchó a Inglaterra. Varias de las traducciones de Deschamps fueron publicadas en tres volúmenes bajo el título de *Cours abrégé de la philosophie Wolfienne* (Amsterdam, 1743-1746); previamente (en 1740) se había publicado su traducción de la disertación de Marburgo de 1730, *De rege philosophante et philosopho regnante*, con el título de *Le philosophe-roi et le roi-philosophe* (cf. LACH, *op. cit.*, p. 78).

letras, amigos y discípulos de Quesnay.⁵⁸ Allí dedicó principalmente su tiempo al estudio de la economía, particularmente de la actividad agrícola,⁵⁹ aislado intelectualmente del lujo y el boato que lo rodeaba, se preocupó por exponer las reformas que remediarían la miseria de los agricultores franceses, tanto más cuanto que la mejora de la vida de los campesinos redundaría en el bien de toda la nación y, por consiguiente, también en el de la monarquía. Una consecuencia de estos estudios fue el que se interesara por la vida económica, social, administrativa y política del gran país de Oriente sobre el que los misioneros jesuitas llevaban ya tiempo informando a los europeos y que había dado lugar a una abundante literatura. Quesnay leyó muchas de estas obras sobre China,⁶⁰ que lo convencieron de que el buen funcionamiento de aquel Imperio se debía precisamente a que en él se aplicaban algunos de los principios básicos económicos, fiscales, administrativos, educativos y políticos que él propugnaba para Francia en su teoría económica, incluyendo la forma absolutista de gobierno que conocemos como «despotismo ilustrado», por la que entonces muchos abogaban. De

⁵⁸ En ese entresuelo del palacio versallesco residía también la amante del rey, Madame de Pompadour. El lugar fue un polo de atracción de numerosas figuras de la época, nacionales y extranjeras; entre los visitantes de Quesnay estuvieron también David Hume y Adam Smith.

⁵⁹ Sus primeros trabajos sobre economía rural fueron los artículos «Fermiers» y «Grains», aparecidos en los correspondientes volúmenes de la *Encyclopédie* dirigida por Diderot y D'Alembert publicados en 1756 y 1757; sus intereses filosóficos (a los que añadiría el cultivo de las matemáticas) lo habían llevado a contribuir también a ella con el artículo «Évidence». En 1758 publicó el célebre *Tableau économique*, un cuadro analítico de la agricultura francesa de su tiempo, que proporcionaría los fundamentos de la teoría fisiocrática y sería considerado como una especie de manifiesto de la misma.

⁶⁰ Quesnay cita más bien obras de recopiladores y divulgadores de los informes de los misioneros, como son las de Jean Baptiste Du Halde (de quien hemos hablado en nuestro anterior capítulo), sobre todo los *Mélanges intéressans et curieux* (1763-1765) de Jacques Philibert Rousselot de Surgey, de los que reproduce numerosos pasajes en su *Despotisme de la China*. Sin duda también leyó el artículo «Philosophie des chinois» de la *Encyclopédie*, que remitía, entre otros, a los trabajos de Leibniz y de Bilfinger sobre China.

estas convicciones dio cuenta en su obra *Despotisme de la China*, publicada en 1767.⁶¹

En ella Quesnay no escatima elogios para un imperio tan bien gobernado que, a pesar de su enorme extensión, desde hacía siglos había mantenido su integridad territorial sin sufrir desmembramiento. Ello se debía, entre otras razones, a que en el país se seguía sabiamente el «orden natural» que permitía a los individuos vivir en sociedad. Esa armonía entre el hombre y la naturaleza tenía su base en la actividad humana verdaderamente productiva y altamente valorada: el cultivo de la tierra. Desde ella se transmitía la riqueza a otras actividades no productivas, como la artesanía y el comercio, gracias, entre otras cosas, a un sistema impositivo racional —Quesnay era partidario de un «impuesto único»— que no agobiaba al campesino reduciéndolo a la pobreza con una multitud de tributos, cargas y gabelas, como sucedía en Francia, sino que tenía establecido un impuesto para la propiedad de la tierra —recibiendo los propietarios la mitad de la cosecha obtenida por los campesinos que la cultivaban—⁶² del que ningún terreno estaba exento, ni siquiera los que eran propiedad de los templos; impuesto, por otra parte, que era moderado debido a la gran extensión del país, pudiéndose obtener con el él lo suficiente no sólo para financiar la administración del Estado, las obras públicas, el pago de las tropas o el sostenimiento de los miembros de la familia imperial, sino también para atender a los más necesitados, a las provincias afligidas por alguna catástrofe, o para recompensar los buenos servicios prestados al Estado y favorecer la emulación y los buenos ejemplos.⁶³ A ello se añadía un sistema administrativo, el del mandarinato, en el

⁶¹ Las principales obras de Quesnay fueron reunidas en el siglo XIX, con introducción y notas, por Auguste ONCKEN, *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du système physiocratique* (Francfort–París: Joseph Baer–Jules Peelman, 1888). Citamos por esta edición, en la que *Despotisme de la China* ocupa las páginas 563-660. Hay una edición más moderna: François QUESNAY, *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Édités par Christine Théré, Loïc Charles et Jean-Claude Perrot. 2 vols (París: Institut national d'études démographiques, 2005), pero no hemos podido disponer de ella.

⁶² Quesnay destaca el hecho de que en China los campesinos gozaban de una consideración social superior a la de los mercaderes y artesanos (*Despotisme...*, p. 601).

⁶³ *Despotisme...*, pp. 610-611.

que los cargos públicos se cubrían en razón de los méritos adquiridos, por las personas de cualquier procedencia social, mediante el estudio y tras superar rigurosos y sucesivos exámenes, y no en razón del origen familiar; cuidando además estos funcionarios de la formación y bienestar de los campesinos.⁶⁴ Y en la cima de este sistema social natural, racional y armonioso, se encontraba un monarca que respondía de forma modélica a la idea positiva de un déspota.⁶⁵

La admiración de Quesnay por China,⁶⁶ vista como un modelo que imitar en el ámbito económico y político, fue también compartida por los demás fisiócratas. Ya cuatro años antes de la publicación del *Despotisme en la China*, en el frontispicio de la *Philosophie rural*, escrita por uno de los principales discípulos de Quesnay (y en cuya redacción éste probablemente participó también), Victor de Riqueti, marqués de Mirabeau (1715-1789), se representaba al emperador de China arando la primera parcela de terreno como parte del festival agrícola de la primavera. Destacaremos el hecho de que, aunque envueltos en las doctrinas confucianas divulgadas por los jesuitas, ciertas nociones de raigambre daoísta (como la propia noción de *Dào*, entendida como ley natural o ley del Cielo) tuvieron gran eco entre los fisiócratas, que vieron en ellas claras coincidencias con sus doctrinas, como puede verse claramente en la obra divulgativa del abate Nicolas Baudeau (1730-1792), la *Première introduction a la philosophie économique* (1771). En su *Avertissement du Gouvernement des Incas de Pérou* (1767), Baudeau

⁶⁴ Quesnay dedica cierta extensión a describir el sistema educativo chino, los exámenes para la obtención de los distintos grados y las funciones de los letrados: cf. *Despotisme*, pp. 594-599, 619-621 y *passim*.

⁶⁵ Quesnay distingue entre el sentido injurioso de *déspota*, cuando se aplicaba a un soberano arbitrario y tiránico, y el positivo (el del déspota que llamaríamos «ilustrado») usado en relación con un monarca que ejerce un poder absoluto pero regulado por sabias leyes, como era el caso de China, cuya constitución, escribe, «est fondée sur des lois sages et irrévocables, que l'empereur fait observer, et qu'il observe lui-même exactement». (*Despotisme...*, p. 564).

⁶⁶ Que no le impidió admitir la existencia de algunos defectos en aquella sociedad, como el exceso de población, que forzaba a los indigentes a la comisión de crímenes, en ocasiones horribles (*Despotisme...*, p. 634), pero dedica gran parte del capítulo VII a rechazar las críticas expresadas por Montesquieu.

equiparó al *Tableau économique* de Quesnay con el *Yi jīng*.⁶⁷ Y la frase popularizada por Jacques-Claude-Marie-Vincent de Gournay (1712-1759): *laissez faire, laissez passer*, inspirada por los estudios sobre China de Quesnay, y que se convirtió en lema del movimiento fisiócrata (opuesto a las trabas mercantilistas que dificultaban el flujo económico natural), se reconoce generalmente que deriva en última instancia del concepto daoísta del *wú wéi* (无为 / 無為) o «inacción», presente ya en el *Dào dé jīng*.⁶⁸ Probablemente haya que ver esa misma inspiración en la «mano invisible» (*invisible hand*) de Adam Smith, que había recibido la influencia de los fisiócratas en el desarrollo de su propia teoría económica.⁶⁹

⁶⁷ Cf. la citada edición de las obras de Quesnay por Auguste ONCKEN, p. 557, nota, donde se reproduce el pasaje en cuestión del *Avertissement* de Baudeau. En ese mismo pasaje, Baudeau llama a Quesnay «le Confucius d'Europe». También el mencionado marqués de Mirabeau llama así a su maestro («le vénérable Confucius de l'Europe») en una carta a Rousseau de 30 de julio de 1767. Y años más tarde, en su elogio fúnebre de Quesnay (reproducido en esa misma edición de Auguste ONCKEN, pp. 3-14), Mirabeau se refirió a él como aquel que había continuado y completado la obra de Confucio.

⁶⁸ Para un examen más detallado de las vinculaciones entre los fisiócratas y su modelo chino, cf. el artículo de Stefan Gaarsmand JACOBSEN, «Physiocracy and the Chinese Model: Enlightened Lessons from China's Political Economy?», en Ying MA y Hans-Michael TRAUTWEIN, *Thoughts on Economic Development in China* (Abingdon–New York: Routledge, 2013). Adolf REICHWEIN ya había señalado algunos de esos vínculos en el capítulo «The Physiocrats» de su libro pionero *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, translated by J. C. Powell (London–New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.–Alfred A. Knopf, 1925).

⁶⁹ Adam Smith utiliza esta metáfora de la mano invisible en su descripción de la manera en la que se producen beneficios sociales no intencionados a partir de acciones individuales que sólo tienen en cuenta el propio interés, obteniéndose un resultado cooperativo sin que intervenga ninguna coerción. La expresión aparece en *The Theory of Moral Sentiments* (1759), IV.1.11: «They are led by an invisible hand ... and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of society» (Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Mcfie [Oxford: Oxford University Press, 1976], pp. 184-185), y en *The Wealth of Nations* (1776), IV.11.9: «[Every individual] is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of it». (Adam SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. General editors, R. H. Campbell and A. S. Skinner; textual editor, W. B. Todd [Oxford: Oxford University Press, 1976], vol. I, p. 456.

Voltaire

La admiración por China en la Ilustración europea llega a su máxima expresión en la figura de François-Marie Arouet (1694-1778), más conocido por su sobrenombre literario de Voltaire. Los jesuitas habían sido los propagandistas de la moral confuciana, recomendándola, en obras como *Confucius Sinarum philosophus* (1687), o en los *Sinensis Imperii Libri sex* (1711) de François Noël,⁷⁰ como conteniendo los principios de la ley natural, que los chinos habrían recibido de los hijos de Noé, y que sólo necesitaba ser perfeccionada con la fe en Cristo, a la vez que hablaban con menosprecio de la superstición de los monjes budistas y daoístas. Voltaire, que se educó en el colegio jesuita Louis-le-Grand, donde obtuvo sus primeros conocimientos sobre China, que luego fue ampliando con la lectura de obras como las acabadas de mencionar, usaría esa información como un arma más en su crítica religiosa y política.⁷¹

La primera obra de Voltaire de temática china fue la tragedia *El huérfano de China* (*L'Orphelin de la Chine*. Paris: Michel Lambert, 1755), basada en una obra teatral china (la primera en ser conocida en Europa) que había sido traducida por el misionero jesuita Joseph-Henri-Marie de Prémare (1666-1736) y que Jean-Baptiste du Halde había incluido en su *Description* en 1735.⁷² La obra había sido ya objeto de dos traducciones al inglés y de una

⁷⁰ Obras de las que hemos hablado en la sección del capítulo anterior dedicada a la sinología del siglo XVIII.

⁷¹ Como señala Adolf REICHWEIN, es una ironía de la historia «que fueran los propios jesuitas, los intermediarios por excelencia entre la Ilustración de la antigua China y la del siglo XVIII, los que pusieron en las manos de Voltaire y de los demás Enciclopedistas las armas que un día habrían de volverse contra ellos» («that it was the Jesuits themselves, the intermediaries *par excellence* between the Enlightenment of ancient China and that of the eighteenth century, who placed in the hands of Voltaire and the other Encyclopædists the weapons which were one day to be turned against themselves») (*op. cit.*, pp. 87-88).

⁷² Se trataba de *La gran venganza del huérfano del clan Zhao* (*Zhàoshì gū'ér dà bàochóu* 趙氏孤兒大報仇), escrita en el siglo XIII por Ji Jūnxiáng (紀君祥), que Prémare había traducido con el título de *Le petit orphelin de la maison de Tchao*. Prémare tradujo solamente la parte dialogada de la obra, excluyendo el texto de las canciones que formaban una parte importante de la obra, perteneciente al género teatral «operístico» denominado *zájù* (雜劇 /

versión operística (*L'eroe cinese*) del célebre libretista Pietro Metastasio para la corte imperial vienesa. Frente a versiones de mero entretenimiento como la de Metastasio, Voltaire calificó a la suya de «moral confuciana en cinco actos». En clara oposición a la tesis de Rousseau de que las ciencias y las artes eran destructoras de la moral, Voltaire sitúa la acción de la obra en el contexto de la invasión de Gengis Kan (al que convierte en personaje de la tragedia) para hacer que la civilización del pueblo chino triunfe frente a la barbarie tártara.⁷³

Fue sobre todo en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756)⁷⁴ donde Voltaire volcó todo su entusiasmo por China: «el imperio más sabio del universo», llega a llamarla.⁷⁵ Esta obra, para la que Voltaire había ido redactando materiales preparatorios desde 1740, fue concebida como réplica al *Discours sur l'histoire universelle* de Jacques-Bénigne Bossuet, publicado en 1681 y que había venido gozando de gran popularidad.⁷⁶ La obra de Bossuet comenzaba con la historia del pueblo judío y continuaba con el mundo clásico y el surgimiento de la Europa cristiana, llegando hasta el reinado de Carlomagno, con total olvido (a pesar de la referencia en su título a la historia *universal*) de los pueblos de Oriente, lo que daría pie a repetidas

雜劇). La primera traducción íntegra del chino, como ya hemos indicado en una nota del capítulo anterior, fue la de Stanislas Julien: *Tchao-chi-kou-eul, ou L'Orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, de nouvelles et de poésies chinoises* (Paris: Moutardier, 1834).

⁷³ Tal como ya señaló Adolf REICHWEIN, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁴ Citamos el *Essai...* por el volumen y página en *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition ... conforme pour le texte à l'édition de Beuchot* (Paris: Garnier Frères, 1878). Usamos la traducción castellana de Aurelio Garzón del Camino (*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. 2 vols. México: Compañía General de Ediciones, 1960), aunque la hemos corregido en algunos lugares.

⁷⁵ «Le plus sage empire de l'univers». (*Essai...*, cap. II, ed. cit., vol. I, p. 180; *Ensayo...*, vol I, p. 257).

⁷⁶ Bossuet había sido preceptor del Delfín, como su amigo (y más tarde adversario teológico) Fénelon lo sería, años después, del hijo de éste. Al igual que en el caso de Fénelon, Bossuet tuvo que componer algunas obras destinadas a la formación de su educando, y el *Discurso sobre la historia universal* fue una de ellas.

ironías de Voltaire, quien en su *Ensayo sobre las costumbres* dedica los ocho primeros capítulos a China, India, Persia y Arabia. Por otra parte, la obra de Bossuet estaba orientada a mostrar la acción de la Providencia en la historia humana, mientras que para Voltaire ésta tenía que escribirse ateniéndose tan sólo a las acciones de los propios hombres, sin hacer intervenir en ella a ningún agente sobrenatural. Además, Voltaire quiso alejarse de una historia tradicional que sólo hablase de reyes, emperadores y batallas; como manifiesta el título de la suya, quiso en ella presentar las costumbres y captar el espíritu religioso, artístico y científico de los pueblos de los que trataba.⁷⁷

En los dos primeros capítulos, dedicados a China,⁷⁸ es evidente que Voltaire se propone también responder a la imagen negativa que habían ofrecido, entre otros, Rousseau y Montesquieu. Después de referirse a la antigüedad del pueblo chino (atestiguada por sus minuciosas crónicas, cuya veracidad es probada por la referencia a eclipses que pueden ser certificados por los cálculos de los modernos astrónomos), a la gran extensión de su Imperio y a la numerosa población de sus grandes ciudades, tras referirse a la Gran Muralla que separaba y defendía a China de los tártaros, sale al paso de la acusación de ser un pueblo subyugado por una dinastía manchú, afirmando:

Esta defensa no pudo impedir que los tártaros se aprovecharan, en el transcurso del tiempo, de las divisiones de China, para subyugarla; pero la constitución del estado no quedó por ello ni debilitada ni alterada. El país de los conquistadores ha llegado a ser una parte del estado conquistado, y los tártaros

⁷⁷ Esta concepción historiográfica de Voltaire influiría profundamente en otras obras históricas de la segunda mitad del siglo XVIII, como las de Étienne Bonnot de Condillac (*Histoire ancienne e Histoire moderne*, 1758-1767), David Hume (*The History of England*, 1754-1762) y Edward Gibbon (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1788).

⁷⁸ Además de estos dos capítulos generales y, por así decir, introductorios, Voltaire dedica otros capítulos de su obra a distintos períodos de la historia de China, narrando las primeras invasiones tártaras, la llegada a sus costas de los portugueses o describiendo la China de su tiempo (el capítulo CXCIV, penúltimo de la obra, trata de «China en el siglo XVII y comienzos del XVIII»).

manchúes, dueños de China, no han hecho otra cosa que someterse, con las armas en la mano, a las leyes del país de cuyo trono se apoderaron.⁷⁹

Voltaire dedica varias páginas del capítulo I del *Ensayo sobre las costumbres* a enumerar las grandes invenciones de los chinos, muchas de ellas realizadas en época remota. Ante la habitual pregunta de por qué no han seguido avanzando en tiempos recientes en las artes y ciencias, lo atribuye principalmente al «respeto prodigioso de estos pueblos por cuanto les ha sido transmitido por sus padres, y que hace que a sus ojos sea perfecto todo lo que es antiguo».⁸⁰

Pero no son las antiguas invenciones las que motivan la admiración de Voltaire, sino la moral, las leyes y los principios religiosos de los chinos. Sobre la moral y el gobierno, escribe:

Lo más conocido, lo más cultivado, lo más perfeccionado entre ellos, es la moral y las leyes. El respeto de los hijos a sus padres constituye el fundamento del gobierno chino. ... A los mandarines letrados se les considera como los padres de las ciudades y de las provincias, y al rey como padre del imperio. ... Siendo su ley fundamental la de que el imperio es una familia, se ha considerado en China, más que en ninguna otra parte, el bien público como el primer deber.⁸¹

⁷⁹ «Ce rempart n'a pu empêcher les Tartares de profiter, dans la suite des temps, des divisions de la Chine, et de la subjuguier; mais la constitution de l'État n'en a été ni affaiblie ni changée. Le pays des conquérants est devenue une partie de l'État conquis; et les Tartares Mantchoux, maîtres de la Chine, n'ont fait autre chose que se sumettre, les armes à la main, aux lois du pays dont ils ont envahi le trône». (*Essai...*, cap. I, vol. I, p. 170; *Ensayo...*, vol I, p. 247).

⁸⁰ «Le respect prodigieux que ces peuples ont pour ce qui leur a été transmit par leurs pères, et qui rend parfait à leurs yeux tout ce qui est ancien». (*Essai...*, cap. I, vol. I, p. 170; *Ensayo...*, vol I, p. 247).

⁸¹ «Ce qu'ils ont le plus connu, le plus cultivé, le plus perfectionné, c'est la morale et les lois. Le respect des enfants pour leur pères est le fondement du gouvernement chinois. ... Les mandarins lettrés y sont regardés comme les pères des villes et des provinces, et le roi, comme le père de l'empire. ... La loi fondamentale étant donc que l'empire est une famille, on y a regardé, plus qu'ailleurs, le bien public comme le premier devoir». (*Essai...*, cap. I, vol. I, p. 174; *Ensayo...*, vol I, p. 250-251).

Voltaire trata de defender la moralidad de los chinos frente a las acusaciones de ser un pueblo de mentirosos y bribones. En réplica directa a Montesquieu, señala:

En China existen todos los vicios, como en todas partes, pero ciertamente más reprimidos por el freno de las leyes, a causa de que estas leyes son siempre uniformes. El sabio autor de las Memorias del almirante Anson manifiesta desprecio y acritud contra los chinos por el hecho de que la gente baja de Cantón engañase a los ingleses cuanto pudo; pero ¿se puede juzgar al gobierno de una gran nación por la conducta del populacho de sus fronteras?⁸²

También defiende a su régimen político (de nuevo contra Montesquieu) de la acusación de despotismo:

Seis tribunales superiores figuran a la cabeza de todos los demás del imperio. ... Las decisiones de todos estos tribunales se llevan a un tribunal supremo. Por debajo de ellos, existen cuarenta y cuatro tribunales subalternos que residen en Pekín. Cada mandarín, en su provincia o en su ciudad, se encuentra asistido por un tribunal; siendo imposible que, con tal administración, pueda ejercer el emperador un poder arbitrario. ... El hecho de que los súbditos se prosternen ante el emperador como si fuera un dios, y que la menor falta de respeto a su persona se castigue por la ley como un sacrilegio, no prueba ciertamente que se trate de un poder despótico y arbitrario. El gobierno despótico sería aquél en el que el príncipe pudiese, sin contravenir a la ley, quitarle a un ciudadano los bienes o la vida, sin formalidad alguna y sin más razón que su voluntad. Ahora bien, si ha habido alguna vez un Estado en el que la vida, el honor y la hacienda de los hombres hayan sido protegidas por las leyes, éste es el imperio chino.⁸³

⁸² «Tous les vices existent à la China comme ailleurs, mais certainement plus réprimés par le frein des lois, parce que les lois sont toujours uniformes. Le savant auteur des Mémoires de l'amiral Anson témoigne du mépris et de l'aigreur contre les Chinois, sur ce que le petit peuple de Kanton trompa les Anglais autant qu'il le put; mais doit-on juger du gouvernement d'une grande nation par les mœurs de la populace des frontières?» (*Essai...*, *ibid.*; *Ensayo...*, vol I, p. 251).

⁸³ «Six cours souveraines sont à la tête de toutes les cours de l'empire. ... Le résultat de toutes les affaires décidées à ces tribunaux est porté à un tribunal suprême. Sous ces tribunaux, il y en a quarante-quatre subalternes qui résident à Pekin. Chaque mandarin, dans sa province, dans sa ville, est assisté d'un tribunal. Il est impossible que, dans une telle administration, l'empereur exerce un pouvoir arbitraire. ... Que l'on se prosterne devant l'empe-

En cuanto a la religión, Voltaire, al igual que los misioneros jesuitas, considera como religión representativa del verdadero espíritu de China al confucianismo, considerando al daoísmo y al budismo como supersticiones propias del vulgo. No distinguiendo (como por lo general tampoco hacían los misioneros de cuyas obras dependía) entre el daoísmo filosófico y el religioso o popular, y no conociendo del budismo más que la superficial y despectiva caricatura que de él y de los bonzos que lo practicaban habían transmitido los misioneros, escribe lo siguiente:

Algún tiempo antes de Confucio, Laokium⁸⁴ había creado una secta que creía en los espíritus malignos, en los encantamientos, en los hechizos. ... En el siglo I de nuestra era, inundó el país la superstición de los bonzos. Llevaron de la India el ídolo de Fo o de Foé,⁸⁵ adorado bajo diferentes nombres por los japoneses y los tártaros, pretendido dios bajado a la tierra, a quien se tributa el culto más ridículo, y por consiguiente el más adecuado para el vulgo. ...

Estas sectas están toleradas en China para uso del vulgo, como elementos ordinarios propios para su alimento, en tanto que los magistrados y letrados, separados en todo del pueblo, se nutren de una sustancia más pura.⁸⁶

reur comme devant un dieu, que le moindre manque de respect à sa personne soit puni selon la loi comme un sacrilège, cela de prouve certainement pas un gouvernement despotique et arbitraire. Le gouvernement despotique serait celui où le prince pourrait, sans contrevenir à la loi, ôter à un citoyen les biens ou la vie, sans forme et sans autre raison que sa volonté. Or s'il y eut jamais un État dans lequel la vie, l'honneur, et le bien des hommes, aient été protégés par les lois, c'est l'empire de la Chine» (*Essai...*, cap. CXCIV, vol. III, pp. 462-463; *Ensayo...*, vol II, pp. 705-706).

⁸⁴ Uno de los nombres romanizados con los que los misioneros se referían a Lǎozǐ.

⁸⁵ Es decir, la imagen de Buda. *Fó* es la abreviatura de *Fótuó* (佛陀), forma china del sánscrito y pali *Buddha*.

⁸⁶ «Quelque temps avant Confucius, Laokium avait introduit une secte qui croit aux esprits malins, aux enchantements, aux prestiges. ... Dans le I^{er} siècle de notre ère, ce pays fut inondé de la superstition des bonzes. Ils apportèrent des Indes l'idole de Fo ou Foé, adorée sous différents noms par les Japonais et les Tartares, prétendu dieu descendu sur la terre, à qui on rend le culte le plus ridicule, et par conséquent le plus fait pour le vulgaire. ...

»Ces sectes sont tolérées à la Chine pour l'usage du vulgaire, comme des aliments grossiers faits pour le nourrir: tandis que les magistrats et les lettrés, séparés en tout du peuple, se nourrissent d'une substance plus pure». (*Essai...*, cap. II, vol. I, p. 178-179; *Ensayo...*, vol I, p. 255-256).

Esa «sustancia más pura» que era la religión de los letrados, y con la que el deísmo de Voltaire encontraba profundas coincidencias, es la que va a defender en el capítulo II de su *Ensayo sobre las costumbres* de las imputaciones que se le habían hecho; especialmente por los adversarios de los misioneros jesuitas, que consideraban que éstos habían sido demasiado complacientes con ella, hasta el extremo de caer en la herejía en la cuestión de los ritos. Extractaremos algunas de las observaciones de Voltaire en ese capítulo:

A los chinos se les han prodigado los reproches de ateísmo con que suele abrumarse de un modo tan liberal en nuestro Occidente a todo aquel que no piensa como los otros. ...

Es cierto que su religión no admite castigos y recompensas eternas, en lo cual se ve cuán antigua es. El *Pentateuco* no habla en absoluto de la otra vida en sus leyes; y, entre los judíos, los saduceos no creyeron en ella jamás. ...

Hemos calumniado a los chinos únicamente porque su metafísica no es la nuestra; hubiésemos debido admirar en ellos dos méritos que condenan a la vez las supersticiones de los paganos y las costumbres de los cristianos: jamás la religión de los letrados estuvo deshonrada por fábulas, ni manchada por disputas y guerras civiles. ...

El gran equívoco acerca de los ritos de China procede de que juzgamos sus usos por los nuestros; porque hacemos llegar al extremo del mundo los prejuicios de nuestro espíritu discutidor. Una genuflexión, que para los chinos no es más que una reverencia corriente, nos ha parecido un acto de adoración; hemos tomado una mesa por un altar; y así ha sido como hemos juzgado acerca de todo. ...

Es cierto que muchos letrados han caído en el materialismo; pero su moral no se ha alterado por ello. Opinan que la virtud es tan necesaria a los hombres y tan amable por sí misma, que no se necesita del conocimiento de un dios para seguirla. ...

No sabemos exactamente lo que es la materia, y todavía menos lo que es inmaterial. Sobre esto no saben los chinos más que nosotros; a los letrados les ha bastado con adorar a un Ser Supremo, y de ello no se puede dudar.⁸⁷

⁸⁷ «Les reproches d'athéisme, dont on charge si libéralement dans notre Occident qui-conque ne pense pas comme nous, ont été prodigués aux Chinois. ...

»Il est vrai que leur religion n'admet point de peines et de récompenses éternelles: et c'est ce qui fait voir combien cette religion est ancienne. Le *Pentateuque* ne parle point de l'autre vie dans ses lois: les saducéens, cjez les Juifs, ne la crurent jamais. ...

Esta misma admiración por la civilización china la encontramos también en las entradas del *Dictionnaire philosophique* (publicado en 1764 y ampliado en sucesivas ediciones) en las que Voltaire tiene ocasión de referirse a ella. Similar fervor sinófilo se muestra en algunos artículos de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert (cuyos volúmenes aparecieron entre 1751 y 1772) y en otras obras de de los *philosophes*, como *De l'esprit* de Helvétius, publicado en 1758. A pesar de sus adversarios, la sinofilia aparece como dominante durante el período de la Ilustración.⁸⁸ Pero en los últimos años del siglo XVIII ese fervor comenzará a enfriarse y, tal como veremos más adelante, con la aparición del Romanticismo acabará siendo sustituido por otro fervor análogo que dominará en el siglo XIX: el de la indofilia.

David Hume

La inclusión del escocés David Hume (1711-1776) en este recorrido por la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental está motivada

»Nous avons calomnié les Chinois, uniquement parce que leur métaphysique n'est pas la nôtre: nous aurions dû admirer en eux deux mérites qui condamnent à la fois les superstitions des païens et les mœurs des chrétiens. Jamais la religion des lettrés ne fut déshonorée par des fables, ni souillée par des querelles et des guerres civiles. ...

»Le grand malentendu sur les rites de la Chine est venu de ce que nous avons jugé de leurs usages par les nôtres: car nous portons au bout du monde les préjugés de notre esprit contentieux. Une génuflexion, qui n'est chez eux qu'une révérence ordinaire, nous a paru un acte d'adoration: nous avons pris une table pour un autel: c'est ainsi que nous jugeons de tout. ...

»Beaucoup de lettrés sont, à la vérité, tombés dans le materialisme; mais leur morale n'en a point été altérée. Ils pensent que la vertu est si nécessaire aux hommes et si aimable par elle-même, qu'on n'a pas même besoin de la connaissance d'un Dieu pour la suivre. ...

»Nous ne savons point au fond ce que c'est que la matière: encore moins connaissons-nous ce qui est imatériel. Les Chinois n'en savent pas sur cela plus que nous: il a suffi aux lettrés d'adorer un Être suprême, on n'en peut douter». (*Essai...*, cap. II, vol. I, p. 177-179; *Ensayo...*, vol I, p. 254-257).

⁸⁸ Para la imagen de China en la Francia del siglo XVIII, véase Basil GUY, *The French Image of China Before and After Voltaire* (Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1963). Partes del cap. 5 de esta obra están reproducidas, con el título de «Voltaire, Sinophile», en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), pp. 83-109.

por razones diferentes de las que justifican la presencia de los filósofos que hasta ahora hemos considerado. Porque en ninguna de las obras filosóficas de Hume (*A Treatise on Human Nature*, *Enquiry concerning the Human Understanding* y *Enquiry concerning the Principles of Morals*) se hace la menor mención de China, de la India, o de las religiones y formas de pensamiento orientales;⁸⁹ en cuanto a sus *Essays Moral, Political, and Literary*, sólo hay tres menciones ocasionales a China, dos de ellas de apenas tres líneas (y aún más insignificante es la presencia de la India).⁹⁰ Buda y el budismo, en particular, jamás son mencionados en las obras de Hume.

Sin embargo, desde que hace un siglo el indólogo belga Louis de La Vallée Poussin asociara el nombre de Hume al budismo en el curso de las *Hibbert Lectures* impartidas por este profesor de la Universidad de Gante en

⁸⁹ Como hemos podido comprobar recorriendo los índices analíticos incluidos en los volúmenes de las ediciones de T. H. GREEN y T. H. GROSE, *The Philosophical Works of David Hume*, 4 vols., New Edition [London: Longmans, Green, and Co., 1882-1889], y de L. A. SELBY-BIGGE, tanto de *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1888), como de los *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1902).

⁹⁰ La primera de esas menciones la constituye un párrafo (acompañado de una nota a pie de página) de su ensayo *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences* (vol. III, pp. 183-184 de la edición de Green y Grose citada en la nota anterior), en el que señala que, contrariamente a lo que cabría esperar de un país de tan vasta extensión, grandes riquezas, y un gobierno sólido con una administración pública bien organizada, las ciencias habían avanzado muy lentamente en un imperio tan poderoso como China. Confucio es mencionado en este pasaje tan sólo para indicar la rapidez con la que se había difundido su doctrina por todo el imperio. Y, como muestra del superficial conocimiento que parece tener Hume de las cosas de China, dice que en ella se habla una sola lengua («China is one vast empire, speaking one language»), confundiendo la lengua con la escritura como medio de unificación administrativa y cultural del país. La segunda mención aparece en el ensayo *Of Commerce* (*id.*, p. 296); en ella se limita a señalar el escaso comercio internacional de China («China ... has very little commerce beyond its own territories»). La última mención la encontramos en el ensayo *Of the Populousness of Ancient Nations* (*id.*, p. 396), en el contexto de las prácticas de infanticidio o de abandono de recién nacidos que han tenido lugar a lo largo de la historia («China, the only country where this practice of exposing children prevails at present»).

el Manchester College de Oxford de febrero a abril de 1916,⁹¹ no han faltado quienes periódicamente hayan insistido en estas semejanzas, y es este hecho el que nos ha movido a incluir a Hume en el elenco de los filósofos occidentales que estamos considerando, aunque, como hemos visto, en sus obras no es constatable ningún interés por el pensamiento oriental.

La Vallée Poussin señalaba en las referidas conferencias lo siguiente:

La psicología budista ... evita o pretende evitar cualquier conjetura metafísica. Está construida con hechos, con los hechos que parecían, en aquella antigua época, estar científicamente establecidos. Y es sorprendente que, excepto en un punto —la transmigración—, la teoría fraguada por los monjes de atuendo azafrañado de aquellos tiempos concuerda estrechamente con una de las modernas teorías del alma, la teoría de Hume o de Taine y de muchos científicos.

Según los budistas, ningún Yo, es decir, ninguna unidad, ninguna entidad permanente sentiente o pensante, aparece en el campo de la investigación. Sólo conocemos el cuerpo, que es visiblemente una cosa compuesta, que crece y decae, y cierto número de fenómenos: sentimientos, percepciones, deseos o voliciones, cogniciones —en lenguaje filosófico, cierto número de estados de conciencia—. Que estos estados de conciencia dependan de un Yo, sean el producto de un Yo o surjan en un Yo, es sólo una conjetura, ya que no hay ninguna conciencia de un Yo aparte de estos estados de conciencia. ... «Hay percepciones, pero no conocemos un perceptor».⁹²

⁹¹ Publicadas con el título de *The Way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917).

⁹² «The Buddhist psychology ... avoids or pretends to avoid any metaphysical surmise. It is built up of facts, of facts that seemed, in that old time, to be scientifically ascertained. And it is a surprise that, but for one point—transmigration—the theory concocted by the yellow-garbed monks of yore agrees closely with one of the modern theories of the soul, the theory of Hume or Taine and of many scientists.

»According to the Buddhists, no Self, that is, no unity, permanent feeling or thinking entity, comes into the field of inquiry. We know only the body, which is visibly a composite, growing and decaying thing, and a number of phenomena, feelings, perceptions, wishes or wills, cognitions—in philosophic language, a number of states of consciousness. That these states of consciousness depend upon a Self, are the product of a Self or arise in a Self, is only a surmise, since there is no consciousness of a Self outside these states of consciousness. ... “There are perceptions, but we do not know a perceiver.”» Louis DE LA VALLÉE PUSSIN, *op. cit.*, pp. 39-39.

En estas mismas observaciones sobre la pretensión de no trascender los hechos constatables, y sobre la ausencia de un yo substancial que fuese objeto directo de la intuición,⁹³ inciden también aquellos autores que, más allá de la sorpresa de La Vallée Poussin ante tales coincidencias, tratan de convertir esas coincidencias en un alegato en favor de una influencia oriental —del budismo, del daoísmo o de ambas doctrinas— en la gestación de la filosofía de Hume. Como ejemplos podemos citar los artículos de Nolan Pliny Jacobson, «The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy»,⁹⁴ y de Alison Gopnik, «Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network».⁹⁵

Adviértase que, en los propios títulos de estos dos artículos, se pone de manifiesto que sus autores no pretenden sostener con contundencia la tesis de la existencia de esa influencia oriental en Hume. Pero sí que van a sostener que las coincidencias no parecen ser meramente casuales, y que aunque Hume jamás mencionara expresamente en sus obras a ninguna fuente budista o ninguna idea oriental que compartiera, la gran difusión en Europa por los misioneros jesuitas de la temática oriental haría difícil que un pensador como Hume pudiera escapar por completo de su influencia.⁹⁶ Pero si

⁹³ Por lo que a Hume se refiere, recuérdese a este respecto su condena, en el último párrafo de su *An Enquiry concerning Human Understanding*, de esa clase de libros, como son los de teología o metafísica, que no contienen «any abstract reasoning concerning quantity or number» ni tampoco «any experimental reasoning concerning matter of fact and existence», o su afirmaciones en *A Treatise of Human Nature* (parte IV, sección VI) de que «when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can observe any thing but the perception».

⁹⁴ *Philosophy East and West*, 19 (1969), pp. 17-37. Reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003).

⁹⁵ *Hume Studies*, 35 (2009), pp. 5-28.

⁹⁶ Tanto Jacobson como Gopnik apuntan al colegio jesuita de La Flèche, donde Hume residió entre 1734 y 1737 y donde redactó *A Treatise of Human Nature*, como el lugar donde fácilmente pudo recibir esa influencia. Gopnik llega a identificar a Charles François Dolu, un misionero residente en aquel colegio entre 1723 y 1740 —que había conocido el

bien es cierto que, como hemos visto, en el período de la Ilustración hubo un gran número de fervorosos sinófilos, y también quienes adoptaron una actitud de rechazo hacia las ideas procedentes de Oriente, hubo igualmente quienes, como Hume, parecen haberse mostrado más bien indiferentes hacia ellas.⁹⁷ La filosofía de Hume puede explicarse como resultado de un desarrollo más consecuente del empirismo de Locke, en el contexto del «way of ideas» (por emplear la expresión anglosajona) iniciado por Descartes, unido también las tendencias antidogmáticas, antirreligiosas y antimetafísicas características de la Ilustración, sin necesidad de recurrir a influencias orientales.⁹⁸

En su desinterés por China, Hume no estuvo solo. Entre los ilustrados indiferentes al debate entre sinófilos y sinófobos podemos incluir también a Federico el Grande, quien se mostró reacio a los repetidos intentos de Voltaire de ganarlo para la causa de la sinofilia, y siempre respondió a estos intentos con ironía. En una carta de 19 de marzo de 1776, el rey prusiano defensor del absolutismo ilustrado escribe a Voltaire:

Dejo a los chinos para vos y para el *abbé* Pauw,⁹⁹ junto con los indios y los tártaros. Las naciones europeas mantienen mi mente suficientemente ocupada,

budismo Theravāda en Siam y había estado relacionado con el jesuita italiano Ippolito Desideri, gran conocedor del budismo tibetano—, como su posible transmisor de ideas budistas.

⁹⁷ Difícilmente habría mostrado gran interés por ideas que en aquel tiempo se asociaban preferente con China quien, como hemos visto, caracterizaba a aquel país por su retraso científico, su aislamiento del exterior, y por prácticas tales como el abandono de recién nacidos.

⁹⁸ Por otra parte, las coincidencias entre ciertas posiciones humeanas y las doctrinas del budismo o del daoísmo son mucho más superficiales de lo que se ha querido mostrar, como ya señalara Edward CONZE a propósito de lo que calificaba, en su artículo «Spurious Parallels to Buddhist Philosophy» (*Philosophy East and West*, 13 [1963], pp. 105-115), de «comparación engañosa» (*deceptive comparison*) entre la concepción humeana de la mente y la doctrina budista del *anattā* (en pali; *anātman* en sánscrito) o «no-yo». (Este artículo de Conze es continuación del titulado «Buddhist Philosophy and Its European Parallels», *Philosophy East and West*, 13 [1963], pp. 9-23).

⁹⁹ Cornelius de Pauw (1739-1799), un eclesiástico, filósofo y etnólogo holandés que sirvió como diplomático en la corte de Federico el Grande. Considerado como uno de los especialistas de su tiempo en los pueblos nativos de América (aunque nunca pisó el conti-

de modo que no siente ninguna inclinación a abandonar esta sumamente atractiva porción de la superficie de la tierra.¹⁰⁰

4.2. DE KANT A HEGEL

Immanuel Kant

Aunque inserto cronológicamente en el período de la Ilustración, Immanuel Kant (1724-1804) marca con su filosofía trascendental un momento clave en la historia de la filosofía moderna en general, y del pensamiento alemán en particular, del que constituye su principal referente a lo largo de gran parte del siglo XIX. Ello justifica que iniciemos con él esta sección de nuestro recorrido histórico.

A pesar del conocido calificativo de que Nietzsche hizo objeto a Kant, llamándolo irónicamente «el gran chino de Königsberg»,¹⁰¹ no cabe encontrar ninguna vinculación especial entre la filosofía de Kant y el pensamiento chino. A diferencia de sus predecesores Leibniz y Wolff, en Kant no se advierte ningún interés destacado por la civilización china; su actitud está más cercana a la indiferencia e incluso escaso aprecio mostrados por Hume,

nente americano), fue autor también de una obra en la que refutaba la creencia sostenida por algunos en aquel tiempo de que China había sido originalmente una colonia del antiguo Egipto (*Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, 1774).

¹⁰⁰ Citado por Adolf REICHWEIN, *op. cit.*, p. 93 («I leave the Chinese to you and to the Abbé Pauw along with the Indians and the Tartars. The European nations keep my mind sufficiently occupied, so that it has no inclination to desert this most attractive portion of the earth's surface»).

¹⁰¹ «Der große Chinese von Königsberg». (F. W. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, § 210, en *Werke*, III, hrsg. von Karl Schlechta [Frankfurt am Main–Berlin–Wien: Ullstein, 1979], p. 675/121). Y en *El Anticristo* se refiere al pensamiento kantiano, con una expresión aún más despectiva, como «la chinería königsberguense» («das Königsberger Chinsentum»; *Der Antichrist*, § 11, en *Werke*, III, pp. 1173-1174/619-620). Sobre el sentido que tiene lo chino en Nietzsche como lo mediocre, escolástico y rígidamente formalista, véase la nota 113 de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL a su traducción de *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1972), pp. 275-276, y el artículo de Steve PALMQUIST, «How “Chinese” Was Kant?», *The Philosopher*, 84, n° 1, <<http://www.the-philosopher.co.uk/chinese.htm>>.

otro de los filósofos que ejercieron una influencia decisiva en el desarrollo de la filosofía kantiana.

Las escasas referencias a China que aparecen en los escritos de Kant se concentran en dos de sus obras: su *Geografía Física* y su ensayo *El final de todas las cosas* (más alguna referencia adicional al budismo en sus *Lecciones de teología filosófica*).

La *Physische Geographie* recoge las lecciones sobre esta disciplina que Kant impartió en la Universidad de Königsberg repetidamente a lo largo de cuarenta y cinco semestres desde 1756 hasta 1796. Kant encargó a su amigo y colega Friedrich Theodor Rink (profesor de lenguas orientales, y más tarde de teología, en aquella universidad) la preparación de su edición a partir de los textos manuscritos de sus cursos, publicándose en 1802. La tercera parte de la obra, en la que Kant presenta las peculiaridades más importantes de cada país, en orden geográfico desde el continente asiático al americano, comienza con China, a la que dedica media docena de páginas.¹⁰² Pocas cosas hay que destacar en esta breve visión estereotipada de China, similar a tantas otras compuestas entre los finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que, basadas en fuentes de segunda mano (los misioneros jesuitas y los posteriores expedicionarios ingleses, principalmente), alternan algunos elogios con bastantes censuras, haciéndose además eco de las inexactitudes de hecho y de las interpretaciones erróneas presentes en tales fuentes. En la sección referente al carácter de los chinos, Kant dice que son de disposición tranquila y que nada desprecian tanto como perder la compostura, pero que tienen una habilidad extraordinaria para el engaño y el fraude, siendo capaces de remendar una pieza de seda desgarrada, o de reparar con hilo de cobre un jarrón de porcelana roto, sin que el comprador llegue a advertir que se trata de una mercancía defectuosa o de segunda mano; y, si llega a

¹⁰² Citamos por la edición de los *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IX, *Logik – Physische Geographie – Pädagogik* (Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 1923); también hemos consultado la traducción inglesa e introducción de Olaf Reinhardt en el volumen *Natural Science* de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

descubrirse el engaño, se avergüenzan no del fraude cometido, sino de no haber sido lo bastante hábiles para que quedara inadvertido. También los tacha de vengativos (esperando con paciencia a que llegue el momento idóneo para vengarse), de amantes del juego, de cobardes y de excesivamente obsequiosos.¹⁰³ En la sección sobre religión se refiere exclusivamente a la secta de Fo (los budistas) y a Confucio, al que llama «el Sócrates chino» (*der chinesische Sokrates*), sin hacer aquí ninguna mención del daoísmo, y señala también la presencia en China de judíos llegados allí en tiempos remotos. De la moral confuciana dice que es una moral para príncipes basada en los ejemplos suministrados por otros príncipes anteriores (es decir, que se trataría de una moral empírica, y no autónoma y racional), sin que en las cabezas chinas hubiera entrado nunca un verdadero concepto de virtud y de moralidad.¹⁰⁴ Con las habituales referencias a ciertas costumbres que provocaban el asombro o el rechazo de los occidentales (como los castigos a bastonazos, la exposición de recién nacidos, la compra de esposas, las largas uñas de la mano izquierda de los letrados o los pies reducidos de las mujeres),¹⁰⁵ a su lengua, escritura y conocimientos astronómicos,¹⁰⁶ y a los principales productos característicos de China (el té, la seda, la laca, la caña de bambú o el ginseng, entre otros),¹⁰⁷ Kant viene a completar las páginas dedicada a este país en su *Physische Geographie*.

Es en el ensayo *Das Ende aller Dinge*, publicado por Kant en la revista *Berlinische Monatschrift* en 1794, donde encontramos una curiosa y excepcional referencia al daoísmo (mencionando nominalmente a Lǎozǐ), al que presenta como una forma extrema de misticismo en el que el individuo, a fin de alcanzar una tranquilidad eterna que le libere de todos los males (y que, en definitiva, le lleve al final de todas las cosas), se anula a sí mismo como habitante intelectual de un mundo sensible:

¹⁰³ *Physische Geographie*, ed. cit., p. 378.

¹⁰⁴ *Id.*, pp. 381-382.

¹⁰⁵ *Id.*, pp. 378 y 381.

¹⁰⁶ *Id.*, pp. 380-381.

¹⁰⁷ *Id.*, pp. 379-380.

De ahí proviene el monstruoso sistema de *Lao-kiun* sobre el *sumo Bien*, que consiste en *la nada*, esto es, en la conciencia de *sentirse* envuelto en el abismo de la Divinidad confluyendo con ella y, por tanto, aniquilando uno su personalidad. Con el fin de tener una sensación anticipada de ese estado, los filósofos chinos, sentados en habitaciones a oscuras con los ojos cerrados, se esfuerzan por pensar y sentir su propia *nada*.¹⁰⁸

A la vista de estos juicios de Kant, sorprende que, como en el caso de Hume, se haya pretendido ver elementos orientales, y particularmente del daoísmo (sistema filosófico al que, como hemos visto, califica de «monstruosidad», *Ungeheuer*), en la filosofía kantiana.¹⁰⁹ No hay constancia, por otra parte, de que Kant hubiese leído ningún texto filosófico chino, ni daoísta ni confuciano ni budista, y la formación de su filosofía trascendental se explica perfectamente sin necesidad de apelar a ideas procedentes del pensamiento filosófico o religioso chino, que sólo de un modo muy superficial e inexacto llegó a conocer.¹¹⁰

¹⁰⁸ «Daher kommt das Ungeheuer von System des *Lao-kiun* von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu *fühlen*; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr *Nichts* zu denken und zu empfinden». (*Das Ende aller Dinge*, en *Kant's gesammelte Schriften*, Band VIII, p. 335).

¹⁰⁹ Cosa distinta es, desde el presente, «poner en diálogo» la filosofía de Kant con el daoísmo, o con otra forma de filosofía oriental, sin pretender que hubiese habido una influencia directa, entendiendo que con ello se puede arrojar luz sobre algunos problemas teóricos actuales; a veces, sin embargo, los paralelismos se llevan más allá de lo razonable. Sirvan de ejemplo artículos como el de Martin SCHONFELD, «Kant's Thing in Itself, or the Tao of Königsberg», *Florida Philosophical Review*, 3:1 (2003), pp. 5-32, (que sostiene que hubo una influencia del daoísmo sobre Kant, aunque a través de muchos pasos intermedios y probablemente sin que éste fuera consciente de ello), el de Ann A. PANG-WHITE, «Nature, Interthing Intersubjectivity, and the Enviroment: A Comparative Analysis of Kant and Daoism», *Dao*, 8:1 (2009), pp. 61-78, y el de Eric S. NELSON, «Kant and China: Aesthetics, Race, and Nature», *Journal of Chinese Philosophy*, 38:4 (2011), pp. 509-525, que establece paralelos entre la *Crítica del juicio* y el *Zhuāngzǐ*.

¹¹⁰ Algunos de estos errores o malas interpretaciones de Kant respecto de la filosofía china son señalados por Gregory M. Reihman, «Categorically Denied: Kant's Criticism of Chinese Philosophy», *Journal of Chinese Philosophy*, 33:1 (2006), pp. 51-65, y por Adrian

Herder y el Romanticismo alemán

Johann Gottfried Herder (1744-1803) nació en la ciudad prusiana de Mohrungen. Estudió teología en la cercana Universidad de Königsberg, donde asistió a los cursos de Kant, y fue también en Königsberg donde recibió la fuerte influencia de Johann Georg Hamann, quien se convirtió en su mentor intelectual. Hamann, un filósofo, teólogo y lingüista de profundas convicciones religiosas, adversario del racionalismo de la Ilustración¹¹¹ e inspirador del movimiento proto-romántico conocido como *Sturm und Drang*, determinó en buena medida la orientación religiosa de la obra de Herder y sus tempranos intereses lingüísticos. La doble influencia de Kant y de Hamann harán de Herder un puente entre la Ilustración y el Romanticismo.¹¹²

Finalizados sus estudios, en 1764 marchó a Riga a dar clases, comenzando a publicar una serie de ensayos literarios. En 1769 emprendió una

HSIA, «The Far East as the Philosopher's "Other": Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder», *Revue de littérature comparée*, n° 297 (2001), pp. 13-29.

¹¹¹ Hamann (1730-1788), nacido en Königsberg, donde pasó la mayor parte de su vida. Fue amigo de Kant (que probablemente leyó el *Treatise of Human Nature* de Hume en la traducción alemana de Hamann), pero nunca ocupó un puesto universitario o eclesiástico (probablemente porque un defecto del habla dificultaba el que diera clases o predicara), ganándose la vida con un modesto cargo de funcionario en la oficina de impuestos. La gran erudición que acumuló con sus numerosas y variadas lecturas, reflejada en un importante número de obras, su brillante estilo literario, y su conocimiento de diversas lenguas, le ganaron el respeto y la admiración de los filósofos y literatos alemanes contemporáneos (Goethe lo llamó «la cabeza más brillante de su tiempo»), influyendo sobre muchos de ellos.

¹¹² Para la elaboración de este apartado nos han sido útiles los trabajos de Ronald TAYLOR, «The East and German Romanticism», en Raghavan IYER (ed.), *The Glass Curtain Between Asia and Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1965), pp. 188-200, reproducido con el título de «Herder and German Romanticism» en Alexander Lyon MCFIE (ed.), *op. cit.*, pp. 130-140; Adrian HSIA, «The *Zeitgeist* and Herder's Reconstruct of China», en Masayuki AKIYAMA y Yiu-nam LEUNG (eds.), *Crosscurrents in the Literature of Asia and the West: Essays in Honor of A. Owen Aldridge* (Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1997), pp. 53-60; y otro artículo del mismo Adrian HSIA, «The Far East as the Philosopher's "Other": Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder», *Revue de littérature comparée*, n° 297 (2001), pp. 13-29.

serie de viajes que lo llevaron primero a París, y más tarde a Estrasburgo, donde conoció a Goethe, cinco años más joven que él, estableciéndose entre los dos una amistad duradera. Tiempo después, cuando Goethe ya era un célebre escritor, éste aprovechó su influencia en la corte de Weimar para conseguirle a Herder un importante puesto como Superintendente General. En 1776 Herder se trasladó a Weimar, donde residió hasta su muerte.

En 1772 Herder había publicado un ensayo sobre el origen del lenguaje (*Über den Ursprung der Sprache*) en el que situaba en Oriente el origen de todas las lenguas. Pero ahora el Oriente estaba dejando de ser representado por la China de los misioneros jesuitas, y era la India (y en menor medida Persia y Arabia) la que empezaba a ocupar un lugar destacado en el imaginario europeo como representativa de lo oriental, desplazando al Imperio del Centro. La *East India Company* británica había conseguido el control de la región de Bengala en 1765, y los relatos de los viajeros ingleses al Indostán, pronto traducidos a otras lenguas europeas, se estaban haciendo muy populares. Influido por las descripciones que estos viajeros hacían de las regiones de la India, y convencido de la historicidad de los relatos bíblicos, Herder llegó a suponer que el lugar de Oriente donde Dios había plantado el Jardín del Edén, y colocado allí a Adán y Eva, no era otro que la región de Cachemira. En una obra escrita dos años después de la anterior, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* («También una filosofía de la historia para la cultura de la humanidad», 1774), en su fervor Herder saludaba al Oriente como «la cuna de la raza humana, de las emociones humanas, de toda religión».¹¹³

La obra más conocida e influyente de Herder es *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* («Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad», 4 vols., Riga–Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1784–1791). Fue precisamente en los años de redacción de los volúmenes de esta obra cuando el celo indófilo de Herder alcanzó un mayor grado de entusiasmo.

¹¹³ J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, ed. por B. Suplan *et al.* (Berlin, 1877–1913), vol. V, p. 562. Citado por Ronald TAYLOR, en Alexander Lyon MCFIE (ed.), *op. cit.*, p. 130.

En ella Herder desarrolla ampliamente las ideas que, como señala en el preámbulo, ya estaban presentes en su ensayo de 1774. En la valoración que Herder hace de cada uno de los pueblos de la tierra se conjugan los rasgos físicos, las características de la región que habitan, y unas «fuerzas orgánicas» de la creación, dirigidas por la Providencia, que se manifiestan de forma y en grado diferente en cada uno de ellos. Llama particularmente la atención del lector el carácter fundamental que tiene para Herder la distinción que establece entre los pueblos «bellos» (básicamente, los que se extienden desde la India hasta el extremo occidental de Europa) y los pueblos «feos» (el máximo grado de fealdad lo reserva para los pueblos que considera de origen mongólico, entre los que incluye a chinos y japoneses).¹¹⁴ A los primeros dedica páginas de gran lirismo; en el caso de los segundos, parece complacerse en la descripción de los rasgos físicos monstruosos y desagradables que les atribuye. Al principio del capítulo III del libro VI de las *Ideas* (titulado «Organización de la zona terrestre donde viven pueblos de bella configuración») escribe, por ejemplo, lo siguiente:

En el centro de la falda de la sierra más elevada se halla el reino de Cachemira, escondido cual Paraíso del mundo. Hermosas y fértiles colinas están encerradas entre montañas cada vez más altas, las últimas de las cuales, cubiertas de nieves perpetuas, se elevan entre nubes. Corren aquí hermosos arroyos y ríos; decoran el terreno exuberantes plantas y frutos; islotes y jardines emergen del verde agradable; todo está cubierto de pastos; las fieras y animales venenosos están desterrados de ese paraíso. ... Los cachemirenses pasan por ser los hindúes más inteligentes e ingeniosos, igualmente hábiles para la poesía como para la ciencia, para los oficios como para las artes, siendo los hombres de más bellas proporciones y sus mujeres a menudo modelos de belleza. ...

Los hindúes son el tronco humano más bondadoso del mundo. No les gusta ofender a ningún ser viviente; cosechan lo que trae vida, y se alimentan con los manjares más inocentes, leche, arroz, frutos de los árboles, hiernas sanas que les ofrece su madre patria.¹¹⁵

¹¹⁴ Es evidente, en los trabajos de Adrian HSIA citados anteriormente, el tono irónico con el que este autor se refiere a este rasgo marcadamente etnicista de la obra de Herder.

¹¹⁵ «Mitten im Schoß der höchsten Gebürge liegt das Königreich *Kashmire*, verborgen wie ein Paradies der Welt. Fruchtbare und schöne Hügel sind mit ewigem Schnee bedeckt,

Para los objetivos de nuestro trabajo, en lo que a esta parte del mismo se refiere, nos limitaremos a resumir la visión que de China ofrece Herder en el capítulo I del libro XI de las *Ideen*. Tras presentar algunos datos geográficos, demográficos y económicos de aquel país, dedica una decena de páginas a una valoración política, moral y cultural del mismo. Frente a las halagüeñas descripciones de la organización política de China enviadas a Europa por los misioneros, y que había sido admirada como ideal por filósofos y hombres de Estado, y frente a la incredulidad que posteriormente se había despertado, negándole a China su supuesta elevada cultura y sus peculiaridades sobresalientes, Herder declara su propósito de hallar el justo medio entre los elogios y los vituperios excesivos.¹¹⁶ Sin embargo, las consideraciones que hace en este capítulo se inclinan abrumadoramente del lado negativo.

Herder presenta en primer lugar un resumen de la imagen positiva de China que los misioneros habían transmitido:

La mansedumbre, la adaptabilidad y la cortesía servicial con un porte decente son el alfabeto que el chino aprende desde su infancia y que ejercita durante toda su vida. La policía y legislación se distinguen por su regularidad y perfecto orden. Toda la estructura estatal en todas las relaciones y obligaciones de las clases sociales entre sí se basa en el respeto que el hijo debe al padre, y todos los súbditos al emperador que los gobierna y protege como a hijos por medio de todos sus gobernantes. ¿Puede haber un principio más hermoso de gobierno humano? No hay nobleza hereditaria; para todas las clases vale únicamente la nobleza que es premio del mérito personal; sólo hombres probados deben ocupar los puestos de honor y sólo estos puestos confieren dignidad. El súbdito no es obligado a abrazar ninguna religión deter-

zu den Wolken erheben. Hier rinnen schöne Bäche und Ströme: das Erdreich schmückt sich im erquickenden Grün; mit Viehweiden ist alles überdeckt; giftige und wilde Tiere sind aus diesem Paradiese verbannt. ...

»Die Hindus sind der sanftmütigste Stamm der Menschen. Kein Lebendiges beleidigen sie gern: sie ehren was Leben bringt und nähren sich mit der unschuldigsten Speise, der Milch, dem Reis, den Baumfrüchten, den gesunden Kräutern, die ihnen ihr Mutterland darbeut». J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von Martin Bollacher (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989), p. 222; trad. cast. de J. Rovira Armengol, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Buenos Aires: Losada, 1959), p. 167.

¹¹⁶ *Ideen...*, pp. 432-433; trad. cast., 333-334.

minada y ninguna que no ataque al Estado es perseguida. Los secuaces de Confucio, Laotsé y Fo, y hasta judíos y jesuitas, conviven pacíficamente tan pronto como el Estado los acepta. La legislación se basa en la doctrina moral y ésta invariablemente en los libros sagrados de los antepasados. El emperador es el sumo pontífice, hijo del cielo y conservador de las viejas costumbres, el alma del organismo estatal que vivifica todos sus miembros. Suponiéndose que cada uno de estos factores diera el resultado apetecido y que cada principio estuviera en vigor ¿cabría imaginar una organización política más perfecta? Todo el Imperio sería como una casa familiar de hijos y hermanos virtuosos, bien educados, laboriosos y honestos.¹¹⁷

Pero Herder considera que el supuesto indicado no llegó a cumplirse, dificultado por obstáculos referentes al carácter de los chinos (vinculado a su origen étnico), su región geográfica y su historia:

La nación es de origen mongólico, lo cual demuestra también su cultura, su gusto grosero y estrambótico, hasta su misma ingeniosidad artificiosa y la primera sede de su cultura. Fue en el norte de China donde reinaron sus primeros reyes; aquí se echaron los fundamentos para el despotismo semi-tártaro que luego, revestido de brillantes aforismos moralizantes, había de propagarse al amparo de varias revoluciones hasta el Mar del Sur. ...

¹¹⁷ «Sanftmut und Biagsamkeit, gefällige Höflichkeit und anständige Gebehrden sind das Alphabet, das der Sinese von Kindheit auf lernt und durch sein Leben hin unablässig übet. Ihre Polizei und Gesetzgebung ist Regelmäßigkeit und genau bestimmte Ordnung. Das ganze Staatsgebäude in allen Verhältnissen und Pflichten der Stände gegen einander ist auf die Ehrerbietung gebauet, die der Sohn dem Vater und alle Untertanen dem Vater des Landes schuldig sind, der sie durch jede ihrer Obrigkeiten wie Kinder schützt und regieret; könnte es einen schönern Grundsatz der Menschenregierung geben? Kein erblicher Adel, nur Adel des Verdienstes soll gelten in allen Ständen; geprüfte Männer sollen zu Ehrenstellen kommen und diese Ehrenstellen allein geben Würde. Zu keiner Religion wird der Untertan gezwungen und keine, die nicht den Staat angreift, wird verfolgt: Anhänger der Lehre Confucius, des Laotsee und Fo, selbst Juden und Jesuiten, sobald sie der Staat aufnimmt, wohnen friedlich neben einander. Ihre Gesetzgebung ist auf Sittenlehre, ihre Sittenlehre auf die heiligen Bücher der Vorfahren unabänderlich gebauet: der Kaiser ihr oberster Priester, der Sohn des Himmels, der Bewahrer der alten Gebräuche, die Seele des Staatskörpers durch alle seine Glieder; könnte man sich, wenn jeder dieser Umstände bewährt und jeder Grundsatz in lebendiger Ausübung wäre, eine vollkommeneren Staatsverfassung denken? Das ganze Reich wäre ein Haus tugendhafter, wohlgezogener, fleißiger, sittsamer, glücklicher Kinder und Brüder». *Ideen...*, pp. 431-432; trad. cast., p. 333.

Así no podían salir de esta raza humana griegos ni romanos. Chinos eran y chinos quedaron, raza de ojos pequeños, nariz chata, frente aplanada, barba escasa, orejas grandes y vientre voluminoso. Lo que pudo producir esta organización, lo ha producido; otra cosa no se le puede pedir.¹¹⁸

Hasta la lengua y la escritura chinas, que tanto interés despertaron en Leibniz, merecen la censura de Herder:

Sólo a un oído mongólico pudo ocurrírsele componer un idioma de trescientas treinta sílabas en el cual hay que distinguir cada palabra por cinco y más acentos para no decir bestia en vez de señor. ... ¡Qué falta de poder inventivo en lo grande y qué desdichada sutileza en las cosas menudas supone el haber inventado para esta lengua, a base de unos pocos toscos jeroglíficos, la cantidad infinita de ochenta mil caracteres compuestos!¹¹⁹

Otros muchos aspectos de la cultura china no son mejor tratados por Herder:

Se necesitaba nada menos que una organización mongólica para habituar la imaginación a los dragones y monstruos, el dibujo a esa estructura minúscula y detallista de figuras irregulares, el sentido de la belleza visual a la mezcolanza informe de sus jardines, sus edificios a la grandeza descabellada o la pequeñez minuciosa, sus procesiones, vestidos y diversiones a ese vano esplendor, esas fiestas de lampiones y fuegos artificiales, uñas crecidas y pies

¹¹⁸ «Mongolischer Abkunft ist die Nation, wie ihre Bildung, ihr grober oder verschrobener Geschmack, ja selbst ihre sinnreiche Künstlichkeit und der erste Wohnsitz ihrer Kultur zeigt. Im nördlichen Sina herrschten ihre ersten Könige: hier wurde der Grund zu dem halbtatarischen Despotismus gelegt, der sich nachher mit glänzenden Sittensprüchen überzogen, durch mancherlei Revolutionen bis ans Südmeer hinab verbreitet. ...

»So konnten aus diesem Menschenstamme in dieser Region auch niemals Griechen und Römer werden. Sinesen waren und blieben sie, ein Volksstamm mit kleinen Augen, einer stumpfen Nase, platter Stirn, wenig Bart, großen Ohren und einem dicken Bauch von der Natur begabet: was diese Organisation hervorbringen konnte, hat sie hervorgebracht; etwas anders kann man von ihr nicht fodern». *Ideen...*, pp. 433-434; trad. cast., pp. 334-335.

¹¹⁹ «Nur ein Mongolisches Ohr konnte darauf kommen, aus dreihundert dreißig Sylben eine Sprache zu formen, die sich bei jedem Wort durch fünf und mehrere Akzente unterscheiden muß, um nicht statt Herr eine Bestie zu nennen. ... Welch ein Mangel von Erfindungskraft im Großen und welche unselige Feinheit in Kleinigkeiten gehörte dazu, dieser Sprache aus einigen rohen Hieroglyphen die unendliche Menge von achtzigtausend zusammengesetzten Charakteren zu erfinden!». *Ideen...*, pp. 434-435; trad. cast., p. 335.

deformados, y todo un séquito bárbaro de acompañantes, inclinaciones, ceremonias, distinciones y reverencias. En todo esto hay tan poco gusto y sentido para las proporciones naturales, tan poco sentimiento de serenidad, belleza y dignidad interior, que sólo una sensibilidad embrutecida pudo elegir esta clase de cultura política y dejarse moldear por ella tan exhaustivamente.¹²⁰

Incluso cuando Herder desliza ocasionalmente un elogio en favor de alguna destreza que le reconoce al pueblo chino, ese elogio acaba envuelto en expresiones despreciativas:

La naturaleza ... les repartió a manos llenas, junto con sus pequeños ojos movedizos, ese espíritu hábil y flexible, esa astuta laboriosidad y sutileza, ese talento artístico de imitar cualquier cosa que su avaricia haya reconocido como aprovechable. En constante actividad, eternamente ocupados, van y vienen y se afanan por la ganancia y el servicio, de tal manera que, aun habiendo alcanzado tan alto grado de organización política, se siente la tentación de tomarlos todavía por nómadas mongólicos en plena recorrida.¹²¹

Es, sin embargo, la gran divergencia que Herder aprecia entre las doctrinas morales y políticas que supuestamente deberían regir la vida de los chinos, y su realización efectiva, lo que provoca sus mayores vituperios. La primera de todas las virtudes para los chinos es en realidad una obediencia infantil, que se convierte en una prisión en que viven encerradas la razón, la

¹²⁰ «Eine Mongolische Organisation gehörte dazu, um sich in der Einbildungskraft an Drachen und Ungeheuer, in der Zeichnung an jene sorgsame Kleinfügigkeit unregelmäßiger Gestalten, in den Vergnügungen des Auges an das unförmliche Gemisch ihrer Gärten, in ihren Gebäuden an wüste Größe oder pünktliche Kleinheit, in ihren Aufzügen, Kleidungen und Lustbarkeiten an jene eitle Pracht, an jene Laternenfeste und Feuerwerke, an lange Nägel und zerquetschte Füße, an einen barbarischen Troß von Begleitern, Verbeugungen, Zerimonien, Unterschieden und Höflichkeiten zu gewöhnen. Es herrscht in alle diesem so wenig Geschmack an wahren Naturverhältnis, so wenig Gefühl von innerer Ruhe, Schönheit und Würde, daß immer nur eine verwahrlosete Empfindung auf diesen Gang der politischen Kultur kommen und sich von demselben so durchaus modeln lassen konnte». *Ideen...*, p. 435; trad. cast., p. 335.

¹²¹ «Die Natur ... sie ihren kleinen Augen jenen gewandten Geist, jene listige Betriebsamkeit und Feinheit, jenes Kunsttalent der Nachahmung in allem, was ihre Habsucht nützlich findet, mit reicher Hand zuteilte. In ewigem Gange, in ewiger Beschäftigung gehen und kommen sie des Gewinnes und Dienstes wegen, so daß man sie auch in ihrer höchstpolitischen Form immer noch für ziehende Mongolen halten könnte». *Ideen...*, p. 435; trad. cast., p. 336.

energía y la sensibilidad, y que les lleva a renunciar a toda iniciativa propia y a toda veracidad espontánea, habituando sus corazones a la perfidia:

El Imperio es una momia embalsamada, adornada con jeroglíficos y vestida de seda: la circulación de su sangre corresponde a la de un animal en pleno sueño hibernal.¹²²

No es un noble corcel el que presta servicios, sino una mula domesticada que entre ceremonia y ceremonia asume más de una vez el papel de la zorra.¹²³

No obstante los repetidos contactos con otros pueblos, siguen siendo, sin que se les haya inoculado ninguna influencia desde fuera, una tribu mongólica en un extremo de la tierra, que ha degenerado en una civilización china de esclavos.¹²⁴

Herder niega que su exposición del carácter chino implique en modo alguno hostilidad o desprecio hacia él, y defiende su objetividad afirmando que ha tomado cada uno de los rasgos incluidos en ella de los escritos de sus más apasionados defensores y que podría corroborarse con miles de pruebas que ofrecen toda clase de instituciones chinas. Y declara también que, a causa de sus elevados principios, tiene a los Libros Clásicos en la misma estima en que los tiene un chino. Pero añade:

Me inclino ante la grandeza de Confucio si bien no se me escapan las cadenas que también él llevaba y las que impuso para toda la eternidad, aunque con muy buena intención, a la plebe supersticiosa y a toda la organización estatal china por medio de su moral política. Por ella, este pueblo ... se ha detenido a mitad de camino en su proceso educativo, quedándose, en cierta manera, en la niñez porque la maquinaria de una moral mecanizada impidió

¹²² «Das Reich ist eine balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden; ihr innerer Kreislauf ist wie das Leben der schlafenden Wintertiere». *Ideen...*, p. 438; trad. cast., p. 338.

¹²³ «Kein edles Roß ist im Dienst, sondern ein gezähmter Maulesel, der in Gebräuchen von Morgen bis zum Abende gar oft die Rolle des Fuchses spielet». *Ideen...*, p. 437; trad. cast., p. 337.

¹²⁴ «Trotz mancher Bekanntschaft mit andern Völkern, noch jetzt uneingeimpft da, ein Mongolischer Stamm, in einer Erdecke der Welt, zur Sinesischen Sklavenkultur verartet». *Ideen...*, p. 436; trad. cast., p. 336.

para siempre la libre evolución del espíritu y en el Imperio despótico no apareció ningún otro Confucio.¹²⁵

Las palabras con las que Herder cierra este capítulo de sus *Ideen* dedicado a China vuelven a incidir en esa visión sumamente desfavorable del carácter de los chinos:

Imbuidos de soberbia tártara, desprecian al comerciante que sale de su país y le dan mercancías de dudoso valor a cambio de lo que les parece la moneda más segura: le aceptan su plata y entregan por ella millones de libras de enervante té para ruina de Europa.¹²⁶

La obra de Herder venía así a clausurar el período de la sinofilia europea representada por tantos pensadores ilustrados. El viejo adagio latino *ex Oriente lux* seguía siendo válido; de hecho, en el Romanticismo que se estaba iniciando en Europa (y puede decirse que también en todo el siglo XIX) ese adagio se sostendría con una convicción mucho mayor que la que antes pudiera haber tenido. Pero, como ya señalamos anteriormente, el Oriente que era la fuente de esa luz, es decir, de la sabiduría y de la espiritualidad, había dejado de ser la China de los misioneros, de Voltaire y de los enciclopedistas, que cedía su lugar al nuevo foco de interés orientalista: la India.

Fue justo en los años en los que Herder redactaba los capítulos de sus *Ideen* cuando, al conocimiento que sobre la India se tenía hasta ese momento a partir de los relatos de viajeros occidentales, se añadió el disponer de algunas de las más importantes obras de la literatura de aquel país tradu-

¹²⁵ «Der Name Confucius ist mir ein großer Name, ob ich die Fesseln gleich nicht verkenne, die auch Er trug und die er mit bestem Willen dem abergläubigen Pöbel und der gesamten Sinesischen Staatseinrichtung durch seine politische Moral auf ewige Zeiten aufdrang. Durch sie ist dies Volk, wie so manche andere Nation des Erdkreises mitten in seiner Erziehung, gleichsam im Knabenalter stehen geblieben, weil dies mechanische Triebwerk der Sittenlehre den freien Fortgang des Geistes auf immer hemmte und sich im despotischen Reich kein zweiter Confucius fand». *Ideen...*, p. 441; trad. cast., p. 340.

¹²⁶ «Taumelnd von Tatarischem Stolz verachten sie den Kaufmann, der sein Land verläßt, und wechseln betrüglische Ware gegen das was ihnen das sicherste dünket: sie nehmen sein Silber und geben ihm dafür Millionen Pfunde entkräftenden Tees zum Verderben Europa's». *Ideen...*, p. 442; trad. cast., pp. 340-341.

cidas a las lenguas europeas. En esta labor serían pioneros los ingleses Charles Wilkins y William Jones.¹²⁷

Charles Wilkins (1749-1836) marchó a la India en 1770 como impresor al servicio de la *East India Company*. Su facilidad para los idiomas le permitió la rápida adquisición del bengalí y del persa, diseñando tipos de imprenta para estas dos lenguas. En 1784 se trasladó a Benarés, donde aprendió sánscrito instruido por un brahmán, iniciando de inmediato la traducción al inglés del poema épico-mitológico *Mahābhārata*. Nunca llegaría a concluirla, pero publicó algunas de las partes que componen ese extenso poema, siendo la más importante su traducción del *Bhagavad Gītā* (*The Bhāgvat-Gēētā, or Dialogues of Krēṣhṇā and Ārjōṅ*; London: Nourse, 1785); de ella se hicieron versiones al francés en 1787 y al alemán en 1802. Otra influyente traducción del sánscrito fue la de la colección de fábulas en prosa y verso *Hitopadeśa* (*The Heetopades of Veeshnoo-Sarma, in a Series of Connected Fables, Interspersed with Moral, Prudential and Political Maxims*; Bath: Cruttwell, 1787).¹²⁸

En cuanto a William Jones (1746-1794), uno de los mayores políglotas de los que se tiene noticia (se dice que llegó a dominar trece idiomas y a conocer en distinto grado otros veintiocho más), se había formado como jurista, pero ya en su juventud se había ganado una reputación como orientalista por su conocimiento del persa, árabe y hebreo, y por la publicación de algunas traducciones, siendo elegido miembro de la *Royal Society* en 1772. En 1783 marchó a Calcuta nombrado juez del Tribunal Supremo de las posesiones británicas en la India. En Calcuta transcurrieron los últimos once años de su vida, durante los cuales, además de fundar en 1784 la *Asiatic Society*, y de convertirse en un consumado sanscritista y estudioso de los *Vedas*, produjo una gran cantidad de escritos sobre la literatura, lenguas, historia, geografía, botánica, legislación, filosofía, música, matemáticas y

¹²⁷ Ambos ennoblecidos con el título de *Sir*. Aunque en Europa se tenía conocimiento desde el siglo XVII de la existencia del sánscrito y de una importante literatura en esta lengua,

¹²⁸ Entre las demás obras de Wilkins figura también una gramática del sánscrito (*A Grammar of the Sanskrit Language*; London: Bulmer, 1808).

astronomía de la India, que se encuentran en la base del desarrollo de la indología europea.¹²⁹

Un texto clásico de la literatura sánscrita traducido por Sir William Jones, y que ejercería una gran influencia en la literatura del Romanticismo, fue el drama *Śākuntalā* de Kālidāsa, basado en un personaje femenino del *Mahābhārata*.¹³⁰ Esta traducción (*Sacotalá; or, The Fatal Ring: An Indian Drama by Cálidás*) se publicó en Calcuta en 1789 y en Londres en 1790. En 1791 la versión inglesa de Jones fue traducida al alemán por Johann Georg Forster,¹³¹ quien envió un ejemplar de su traducción a Herder, que quedó impresionado (como también lo estaría Goethe) por esta obra. Más tarde Forster pondría también en conocimiento de Herder las traducciones del *Bhagavad Gītā* y del *Hitopadeśa* realizadas por Charles Wilkins.

Otros destacados autores del Romanticismo alemán, además de Herder y Goethe, como Alexander von Humboldt (1769-1859), los hermanos August (1767-1845) y Friedrich Schlegel (1772-1829),¹³² Novalis (1772-1801) o

¹²⁹ Jones también se había iniciado en su juventud en el conocimiento del chino, interesándose especialmente por el *Shī jīng* o *Libro clásico de las Odas*.

¹³⁰ El título original de esta obra es *Abhijñānaśākuntalam* («Sobre Shakuntala, reconocida por un anillo»).

¹³¹ Forster, que siendo muy joven había acompañado a su padre, miembro de la Royal Society, en la segunda expedición del capitán James Cook al Pacífico, había adquirido notoriedad como etnólogo con su relato del viaje, *A Voyage Round the World in His Britannic Majesty's Sloop, Resolution, Commanded by Capt. James Cook, during the Years, 1772, 3, 4, and 5* (London: B. White, 1777), libro que se considera como el inicio de la moderna literatura de viajes. Fue traducido posteriormente al alemán por el propio Forster, quien también tradujo a esta lengua el diario del tercer viaje de Cook, y el del teniente William Bligh, al mando de la *Bounty*, célebre por el motín que en ella se produjo. Otra influyente obra de Forster (en este caso en relación con la historiografía del arte), escrita conjuntamente con su amigo Alexander von Humbolt, fueron los tres volúmenes en los que describieron sus impresiones en el viaje que ambos realizaron durante unos meses de 1790 por el Bajo Rin, Brabante, Flandes, Holanda, Inglaterra y Francia.

¹³² Ambos hermanos hicieron importantes contribuciones a la naciente indología. La obra más destacada de Friedrich a este respecto fue *Über die Sprache und Weisheit der Indier* («Sobre la lengua y la sabiduría de la India»), publicada en 1808. August, que desde 1818 ocupó una cátedra de literatura en la Universidad de Bonn, se dedicó a la indología el resto de su vida, fundando la revista *Indische Bibliothek*, editando diversas obras en sán-

Johann Ludwig Tieck (1773-1853), experimentaron también la misma fascinación por la literatura, la mitología y la filosofía de la India.

Al conocimiento de la literatura profana de la India, bien en traducciones directas del sánscrito o en retraducciones a otras lenguas europeas, se sumaría también el de los textos religiosos y filosóficos del hinduismo, entre ellos los *Vedas* y *Upanishads*, que a lo largo del siglo XIX dejarán su huella sobre todo en el idealismo (Fichte, Schelling)¹³³ y el post-idealismo (Schopenhauer) alemanes.¹³⁴

G. W. F. Hegel

El interés de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) por el orientalismo no surge hasta la última etapa de su vida, esto es, durante sus años como profesor de filosofía en la Universidad de Berlín, a la que se incorpora en 1818. Fue especialmente a partir de 1822 cuando dirige su atención a lo publicado en Europa sobre la India¹³⁵ y, en menor medida, sobre China, y va

crito (entre ellas el *Rāmāyana*), algunas acompañadas de traducción latina, y publicando diversos estudios sobre el sánscrito y otras lenguas asiáticas.

¹³³ Una muestra más de cómo se incrementa notablemente en esta época el interés indológico a expensas de la sinología nos la ofrece el hecho de que, en las lecciones sobre filosofía de la mitología que formaron parte de los cursos que Friedrich Schelling (1775-1854) impartió entre 1842 y 1846 en la Universidad de Berlín (donde ocupó la cátedra que una década antes había dejado vacante la muerte de Hegel), y que fueron publicadas póstumamente (*Philosophie der Mythologie*, Stuttgart–Augsburg: J. G. Cotta, 1857), abundan las referencias de cierta amplitud a la India, a su mitología y a su literatura, frente a las muy escasas referencias a China.

¹³⁴ En relación las influencias de la literatura sánscrita en el Romanticismo e Idealismo alemanes remitimos al artículo de Ronald Taylor citado anteriormente y, para un tratamiento más amplio, a los libros de A. Leslie WILLSON, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism* (Durham: Duke University Press, 1964) y J. W. SEDLAR, *India in the Mind of Germany: Schelling, Schopenhauer and Their Times* (Lanham: University Press of America, 1982).

¹³⁵ Principalmente por parte de los autores ingleses establecidos en Calcuta. Además de los trabajos del ya citado William Jones, Hegel también leyó los de otros miembros de la Asiatic Society, como Francis Wilford (1761-1822), que escribió sobre mitología y geografía de la India, o los de Henry Thomas Colebrooke, que se especializó en el estudio del derecho de la India, pero que también escribió sobre su filosofía y religión. Tuvo también la

incorporando esa información, y las reflexiones y juicios valorativos que en él provoca, a sus lecciones sobre la filosofía de la religión, la filosofía de la historia universal, o la historia de la filosofía. Será el contenido de las secciones dedicadas a China en esas series de lecciones (publicadas póstumamente a partir de las notas manuscritas de Hegel y de apuntes tomados por estudiantes) lo que resumiremos a continuación, prestando especial atención a lo que dice sobre el daoísmo.¹³⁶

Hegel dictó sus lecciones sobre filosofía de la religión (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*)¹³⁷ en los semestres de verano de 1821, 1824,

posibilidad de consultar sobre temas indológicos con su amigo y colega Franz Bopp (1791-1867), profesor de sánscrito y de gramática comparada en la Universidad de Berlín desde 1821 y pionero de la filología indoeuropea. Para las fuentes indológicas de Hegel y su presentación e interpretación del pensamiento indio, remitimos al capítulo (ch. 6, «Hegel») que le dedica Wilhelm HALBFASS en su *India and Europe: An Essay in Understanding* (New York: State University of New York Press: 1988); reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *op. cit.*, pp. 141-160.

¹³⁶ Las principales fuentes de información sobre China de que dispuso Hegel aparecen citadas en el texto de las lecciones, destacando el *Confucius Sinarum philosophus*, publicado por un equipo de padres jesuitas en 1687 y que, como ya dijimos en el capítulo anterior, incluía la traducción de tres de los cuatro libros confucianos; las *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les moeurs, les usages, etc. des Chinois par les missionnaires de Pekin* (cuyos 16 volúmenes aparecieron en París entre 1776 y 1814), y, para el daoísmo, la *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu* de Abel-Rémusat (París: Imprimerie royale, 1823). Pero, como también se indicó en el capítulo anterior, Abel-Rémusat sólo había traducido cinco capítulos del *Dàodéjīng* (1, 14, 25, 41 y 42), y éstos fueron los únicos que conoció Hegel.

¹³⁷ De estas lecciones hemos dispuesto del texto alemán reproducido en los volúmenes 16 y 17 de Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 Bde. + Register (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971), y de la versión castellana de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols. (Madrid: Alianza, 1984-1985), realizada en paralelo con la edición alemana a cargo de Walter Jaeschke (vols. 3, 4 y 5 de *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg: Felix Meiner, 1983-1985) y con la versión inglesa coordinada por Peter C. Hodgson (*Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 vols., Berkeley: University of California Press, 1984-1987). Esta última edición alemana y sus correspondientes versiones castellana e inglesa mejoran mucho las ediciones anteriores, al reproducir las variantes de todos los manuscritos y apuntes conservados correspondiente a cada ciclo de lecciones. Al no disponer de esta más reciente

1827 y 1831, dividiendo la temática en tres partes, pero haciendo en ellas modificaciones y añadidos en las distintas ocasiones en las que impartió esas lecciones.

La primera parte se ocupa del concepto de religión. La segunda parte trata de lo que Hegel llama la «religión determinada» (*die bestimmte Religion*) o «religión étnica» (*die ethnische Religion*), y en ella examina las religiones de diversos pueblos, clasificándolas en la secuencia de formas que (conforme al idealismo hegeliano) adopta el concepto mismo de religión, distinguiendo de este modo entre la «religión de la naturaleza» (*die Naturreligion*, las religiones orientales y africanas), la «religión de la belleza» (*die Religion der Schönheit*, la religión griega), la «religión de la sublimidad» (*die Religion der Erhabenheit*, el judaísmo, junto con la religión mahometana) y la «religión de la funcionalidad» (*die Religion der Zweckmäßigkeit*, la religión romana). La tercera parte está dedicada a la «religión consumada» (*die vollendete Religion*) o «religión absoluta» (*die absolute Religion*, el cristianismo).

Por lo que se refiere a la «religión de la naturaleza», Hegel distingue en ella cuatro formas. De la primera de ellas, la «religión de la magia», dice que se dan ejemplos más toscos y primitivos, como la religión de los esquimales y las religiones africanas, y otros más elaborados, como la religión chamanística de los mongoles y las religiones de China.¹³⁸

El tratamiento más amplio de las religiones de China lo encontramos en las lecciones de 1827. Tras mencionar que en el Imperio chino hay una religión del Fo o de Buda, introducida a principios de nuestra era, y además la vieja religión china del Tao (del que dice que es «un dios peculiar, la

edición alemana, tomamos la terminología hegeliana de la edición publicada por Suhrkamp, pero damos la referencia a la versión castellana publicada por Alianza, que abreviamos en *LFR*.

¹³⁸ Las otras tres formas de la «religión de la magia» son la «religión del ensimismarse» (*die Religion des Insichseins*, el budismo), la «religión de la fantasía» (*die Religion der Phantasie*, el hinduismo) y las «religiones de la transición» (*die Religionen des Übergangs*); entre estas últimas incluye Hegel a la «religión de la luz» (*die Religion des Lichts*, el zoroastrismo), la «religión del dolor» (*die Religion des Schmerzes*, la religión siria) y «la religión del enigma» (*die Religion des Rätsels*, la religión egipcia).

razón»),¹³⁹ señala que la religión del Estado es la religión del cielo, Tien, reconocido como el dominador supremo. Tien, añade Hegel, no es solamente una potencia de la naturaleza, sino una potencia que, vinculada con determinaciones morales, distribuye o retira sus bendiciones según el mérito y la conducta moral.¹⁴⁰ Pero aunque parezca que con ello se sale de la esfera de la religión de la naturaleza y de la magia, en realidad «nos seguimos manteniendo totalmente dentro de esa esfera en la que lo supremo es el hombre singular, la conciencia empírica, la voluntad del individuo».¹⁴¹ Hegel explica así la inclusión de la religión tradicional china en la forma de «religión de la magia»:

Este Tien designa la universalidad totalmente indeterminada y abstracta, es la suma totalmente indeterminada de conexiones físicas y morales. Con ello el que gobierna sobre la tierra es el emperador, no el cielo; éste no ha dado ni da leyes que respeten los hombres, leyes de la religión, de la eticidad. Tien no gobierna la naturaleza, sino que el emperador gobierna todo y sólo él está conectado con Tien. Solamente él ofrece a Tien el sacrificio en las cuatro fiestas principales del año; solamente el emperador conversa con Tien y le dirige sus plegarias. ... Entre nosotros gobierna el príncipe, pero también Dios; el príncipe está sometido a los mandamientos divinos. En cambio aquí es el emperador el que posee el señorío también respecto de la naturaleza.¹⁴²

Hegel dedica las últimas páginas de la sección consagrada a la religión de China al daoísmo, «la secta del Tao», que supone un cierto avance del concepto respecto de la forma tradicional de religión estatal:

Tao significa simplemente el camino, el camino recto del espíritu, la razón. La secta del Tao aparece, como vemos, ya en el siglo XII antes de Cristo. ... Ya entonces se daba una clase de hombres que no pertenecían a esta religión general del Estado, sino que formaban una secta que se consagró a pensar, que se retiró en su interioridad y que en su pensar buscó tomar conciencia de aquello que es lo verdadero. ...

¹³⁹ *LFR*, p. 392.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *LFR*, p. 393.

¹⁴² *Ibid.*

Con esto se vincula ciertamente el hecho de que los hombres que retornan al pensamiento y a lo interior, que se colocaron en la abstracción del pensamiento, tienen a la vez la intención de ser inmortales, de ser puramente sabios, en parte por haber sido iniciados y en parte por haber alcanzado la maestría, la meta, y por considerarse ya como seres superiores también en cuanto a la existencia, en cuanto a la realidad efectiva. ...

Una renovación y enmienda de la doctrina del Tao ocurre en una época posterior y es atribuida sobre todo a Lao-Tseu, un sabio que era un poco más viejo que Confucio, pero que fue contemporáneo de éste y de Pitágoras. Confucio es un filósofo completamente moralista, no especulativo. Tien, esta potencia universal de la naturaleza que tiene efectividad a través del poder del emperador, están vinculados con un contexto moral y Confucio elaboró sobre todo este aspecto moral. Su doctrina ha crecido junto con la religión del Estado. Todos los mandarines deben haber estudiado a Confucio. En cambio, la secta del Tao se refirió exclusivamente al pensar abstracto.¹⁴³

Hegel señala la semejanza entre algunas doctrinas daoístas y las de Pitágoras, de quien, como hemos visto, creía que había sido contemporáneo Lǎozǐ:

Tao es lo universal. Sigue inmediatamente la determinación «tres». ... La razón produjo lo Uno, lo Uno al dos, el dos al tres y el tres al universo —lo mismo que vemos en Pitágoras. El universo reposa sobre el principio oscuro y a la vez es comprendido por el principio claro, por la luz. Un espíritu, un aliento los unifica, produce y mantiene la armonía entre ellos.¹⁴⁴

Pero el daoísmo es solamente una fase inicial de transición al pensamiento reflexivo y a la espiritualidad, no su consumación, y aún muestra rasgos de naturalismo y de magia:

En la secta del Tao está el comienzo de la transición al pensamiento, al elemento puro; pero no hay que creer que por ello se haya fundamentado aquí una reflexión superior, espiritual. Las determinaciones del Tao siguen siendo perfectas abstracciones mientras que lo viviente, la conciencia y lo espiritual no pertenecen al Tao mismo, por decirlo así, sino que todavía pertenecen

¹⁴³ LFR, pp. 399-400.

¹⁴⁴ LFR, pp. 400-401. Sobre las especulaciones de Abel-Rémusat respecto al *Dàodéjīng* y el *Tetragrammaton hebreo*, de las que Hegel se hace eco aquí y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, ya hemos hablado en el capítulo anterior.

completamente al hombre. Lao-Tseu también es un Shen¹⁴⁵ o bien apareció como Buda. Lo efectivo y viviente del Tao es todavía la conciencia efectiva e inmediata de que él es también un muerto como Lao-Tseu, pero también se transforma en otras figuras y está vivo efectivamente en otros hombres, en sus sacerdotes.¹⁴⁶

Por eso Hegel puede concluir en el último párrafo de estas lecciones que

con la religión china no se conecta ninguna moralidad auténtica, ninguna racionalidad inmanente por la que el hombre tendría en sí mismo valor y dignidad, sino que todo lo exterior, todo lo que se refiere a él, es para él una potencia porque él en sí mismo, en su racionalidad y eticidad, no posee ninguna potencia. De ahí se sigue esta dependencia de toda exterioridad, indeterminable, esta superstición suprema, sumamente contingente.¹⁴⁷ Los chinos son el pueblo más supersticioso del mundo, eternamente temerosos y angustiados por todo porque todo lo exterior tiene un significado para ellos y es un poder que los domina, algo que puede ejercer una violencia contra ellos y afectarlos. Allí la adivinación se encuentra como en casa; la angustia ante toda situación contingente los impulsó a ello.¹⁴⁸

Por lo que se refiere a sus lecciones de filosofía de la historia (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), Hegel comenzó a dictarlas en

¹⁴⁵ *Shén* (神), término que Hegel indistintamente transcribe (*Schen*) o traduce (*Genius*), designa a un ser sobrehumano: un genio, deidad o espíritu invisible que puede también encarnarse adoptando una forma humana. Hegel se ha referido antes a la creencia de que los *shén* actúan como funcionarios o supervisores invisibles que cuidan de la lluvia, los ríos, las montañas, y que cada provincia, ciudad o aldea tiene su *shén* particular, que vela por ella.

¹⁴⁶ *LFR*, pp. 401-402.

¹⁴⁷ Para eliminar la aparente contradicción entre lo que se dice en este pasaje y lo que se afirma en el primer texto que hemos citado, reproduciremos el añadido a estas palabras procedente de las lecciones de 1831: «Esta dependencia exterior se fundamenta en el hecho de que todo lo particular no puede ser puesto en relación interna con lo universal que sigue siendo solamente abstracto. Los intereses de los individuos quedan fuera de las determinaciones generales que el emperador pone en uso. Respecto de los intereses particulares más bien es representada una potencia que existe para sí. No se trata del poder universal de la providencia que se extiende también a los destinos particulares, sino que lo particular está sometido a una potencia particular. Eso son los Shen y con ello se introduce un gran reino de la superstición» (*LFR*, p. 403, nota a la línea 127).

¹⁴⁸ *LFR*, pp. 402-403.

1822-1823, y las impartió otras cuatro veces (1824-1825, 1826-1827, 1828-1829 y 1830-1831; en esta última ocasión limitándose a la primera parte de las mismas).¹⁴⁹ Después de una introducción general seguida de otra especial sobre los fundamentos geográficos de la historia universal, Hegel divide la materia en cuatro partes: el mundo oriental, el mundo griego, el mundo romano y el mundo germánico, llegando hasta la revolución francesa y sus consecuencias.

El primer capítulo de la primera parte trata sobre China, y el segundo sobre la India. De ambos imperios dice que se encuentran «fuera de la historia universal» (*außer der Weltgeschichte*), ya que en ellos no ha habido progreso:

Lo sustancial, que se manifiesta como lo moral, no reina ... como conciencia moral del sujeto, sino como despotismo del jefe. ... Ni la libertad subjetiva, ni por tanto la variación, han podido producirse. Desde que el mundo existe, estos imperios sólo han sabido desenvolverse dentro de sí. Son, en la idea, los primeros y a la vez los inmóviles.¹⁵⁰

En el capítulo sobre China, además de su territorio y población (sección 1), y de su historia política (sección 2), Hegel se ocupa también de su constitución (sección 3, que incluye epígrafes sobre el emperador, los funcionarios y el ideal de la igualdad) y del espíritu del pueblo chino (sección 4); en esta última sección se refiere a la moralidad, la ciencia y la religión.

Hegel incluye en estas lecciones un breve comentario sobre algunos de los libros clásicos chinos que ya habían sido traducidos al latín o al francés. Del *Yi jīng* dice que contiene la filosofía especulativa de los chinos, y que

¹⁴⁹ Las ediciones modernas se basan en la preparada por Georg Lasson (4 vols., Leipzig: Felix Meiner, 1817-1920), que mejoró las anteriores de Eduard Gans (1837) y Karl Hegel (1840), incorporando, además del manuscrito de Hegel fechado en 1830, los cuatro cuadernos de apuntes tomados por oyentes correspondientes a las tres primeras veces que impartió esas lecciones. Como en el caso anterior, citamos por la traducción castellana (con las iniciales LFHU) realizada a partir de Lasson por José Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 1980), mientras que recurrimos al texto alemán del volumen 12 de la edición de las *Werke* en Suhrkamp (basado, como ya se ha visto, en la antigua edición de las *Werke* de 1832-1845) para reproducir la terminología alemana.

¹⁵⁰ LFHU, p. 221.

sus figuras se usan también para la predicción; de las odas del *Shī jīng* señala que se recomendaban al pueblo para su educación religiosa y moral, y sobre el *Shū jīng* o *Libro clásico de la historia* comenta que es más bien «una colección de referencias sueltas, relatos sin conexión ni continuidad precisa», y alude a la presencia en él de la doctrina de los Cinco Elementos (sobre la que vuelve a referirse unas páginas más adelante en el apartado sobre la religión. También menciona de pasada el *Lǐ jīng* o *Libro clásico de los ritos*, y el *Chūnqū* o *Anales del Estado de Lu*.¹⁵¹

Reproduciremos casi en su integridad, por el interés particular que ofrece para nuestro trabajo, el pasaje que en la sección sobre la religión china dedica Hegel al daoísmo, y que añade algunas informaciones y consideraciones nuevas a lo que hemos visto en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, mientras que repite otras:

Los chinos sabios, que son llamados ateos por los misioneros, conciben la primera unidad, el ser abstracto, como entendimiento primitivo, íntima esencia del mundo, el cual se puede llamar también destino, algo así como las leyes de la naturaleza, o como aquello mediante lo cual es producida la naturaleza. El pensador que ha desenvuelto esta filosofía es Lao-tse. Su principio es la razón, *Tao*, esa esencia que yace en el fondo de todo y lo produce todo. Conocer sus formas es entre los chinos la ciencia suprema; ésta no tiene, sin embargo, ninguna relación con las disciplinas que conciernen al Estado. La obra de Lao-tse, el «*Tao-te-king*», es famosa. ... Aunque todo chino es libre de estudiar esta obra filosófica, hay, sin embargo, una secta especialmente dedicada a ello, que se denomina Tao-tse o los adoradores de la razón (*Verehrer der Vernunft*). Éstos se apartan de la vida civil. Hay mucho fanatismo y misticismo en sus pensamientos (*Diese sondern sich von dem bürgerlichen Leben aus, und es mischt sich viel Schwärmerisches und und Mystisches in ihre Vorstellungsweise*). Creen que quien conoce la razón posee un instrumento universal; que la razón puede considerarse como absolutamente poderosa y comunica a su poseedor un poder sobrenatural, de suerte que le capacita para elevarse al cielo y no ser jamás presa de la muerte (poco más o menos como se hablaba antaño entre nosotros de un elixir universal de vida [*Universallebenstinktur*]). Creen también que se convierten en genios (*Schen*) mediante rigurosos ejercicios. Revélase aquí la identificación del hombre con algo superior. Una base capital de sus especulaciones es la abstracción de una trinidad. Una de sus tesis dice:

¹⁵¹ LFHU, pp. 225-226.

El uno ha producido el dos y éste el tres; y éste ha creado el mundo. Es lo absoluto y lo que produce lo diverso. La filosofía de los chinos parece partir, por consiguiente, de los mismos pensamientos fundamentales que la doctrina pitagórica. Pero esto no constituye aún una verdadera filosofía; los chinos han permanecido en lo abstracto, que no conduce a la libertad del espíritu, a las leyes, a un régimen digno de un hombre libre.¹⁵²

Aunque, como hemos visto, Hegel se expresa en ocasiones al modo de sus contemporáneos, hablando de filosofía china, india o, en general, oriental, su juicio definitivo es el que encontramos en el final del pasaje anterior: la llamada filosofía de los chinos no es una verdadera filosofía. Esta consideración negativa la expresará Hegel con mayor contundencia en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*).¹⁵³

Hegel impartió lecciones sobre esta materia nueve veces: una en Jena (1805-1806), dos en Heidelberg (1816-1817 y 1817-1818) y seis en Berlín (en el verano de 1819 y en los semestres de invierno de 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828 y 1829-1830). En diciembre de 1831 inició el que iba a ser su séptimo curso sobre esta materia en Berlín, pero falleció después de impartir las dos primeras sesiones.

La filosofía china no fue incluida por Hegel en su curso sobre la historia de la filosofía hasta 1825, formando parte, junto con la filosofía india, de una sección titulada «Filosofía Oriental» (*Orientalische Philosophie*), situada al final de la Introducción y antes de la primera parte de la historia de la filosofía, dedicada a la filosofía griega. En esa primera ocasión dedicó un apartado a Confucio y otro al *Yi jīng* y al *Shū jīng*. El en curso dictado dos años después, añadió un tercer apartado referente a Lǎozǐ. Salvo la mayor extensión con la que trata las figuras del *Yi jīng* y la doctrina del *Yīn* y el

¹⁵² LFHU, p. 260. Las expresiones en alemán que añadimos las tomamos, como antes se ha indicado, del volumen 12 de la edición de las *Werke* de Hegel en la editorial Suhrkamp (pp. 171-172).

¹⁵³ Citaremos conforme al texto alemán de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I (de la mencionada edición de las *Werke* publicada en Suhrkamp) y la traducción castellana de Wenceslao Roces, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I (México: FCE, 1955).

Yáng asociada a ellas, y la doctrina de los Cinco Elementos presente en un capítulo del *Shū jīng*, el resto no difiere mucho de lo que aparece en los otros dos cursos de lecciones a los que nos hemos referido (de hecho, su extensión total es mucho menor que en aquellos). La mayor novedad, pues, es esa contundencia de la que antes hemos hecho mención con la que se excluye al pensamiento oriental del concepto de filosofía, que solamente habría tenido su origen en Occidente, con los griegos:

La llamada filosofía oriental ... no forma parte del cuerpo ni cae dentro de los dominios de nuestra exposición. Es una etapa previa o provisional de la que hablamos solamente para dar cuenta de por qué no nos ocupamos más ampliamente de ella y de cuál es la relación que guarda con el pensamiento, con la verdadera filosofía. ...

Lo que nosotros llamamos filosofía oriental es, sobre todo, el conjunto de representaciones religiosas y la concepción del mundo de los orientales, que fácilmente se confunde con la filosofía.¹⁵⁴

La razón de esta confusión, dice Hegel, es que, a diferencia de las religiones occidentales, en las que los dioses griegos y romanos, el Dios de los judíos y Cristo se revelan inmediatamente como plasmaciones personales, las nociones religiosas de Oriente no aparecen individualizadas (incluso cuando aparecen en ellas figuras de carácter individual, como Brahma, Vishnú y Siva, su individualidad es puramente superficial), sino que presentan preponderantemente el carácter de nociones universales, lo que les da la apariencia de representaciones y pensamientos filosóficos. Por otra parte,

en las religiones orientales, la actitud fundamental consiste en que sólo la sustancia una sea, como tal, lo verdadero, sin que el individuo tenga ni pueda adquirir de suyo ningún valor, en cuanto que se mantiene frente al Ser en sí y

¹⁵⁴ «Die sogenannte orientalische Philosophie ... sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. ... Das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist — eine religiöse Weltanschauung, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden». (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 138; trad. cast., p. 111).

para sí; por el contrario, sólo puede adquirir un valor verdadero mediante la identificación con esta sustancia, en la que deja de existir como sujeto y desaparece en lo inconsciente. ...

En el espíritu oriental ... o bien existe la destrucción de todo lo particular, algo desmesurado, la sublimidad oriental, o bien, en la medida en que se reconoce también lo establecido como determinado para sí, se lo reconoce como algo seco, intelectual, carente de espíritu, como algo que no puede asimilarse el concepto especulativo. Este algo finito sólo puede llegar a ser lo verdadero si se sume en la sustancia; separado de ella, sigue siendo menesteroso. De aquí que, en los orientales, no encontremos más que un entendimiento seco, una simple enumeración de determinaciones. ... Ocurre como en su culto, que es un sumirse en la oración y una cantidad interminable de ceremonias y ritos religiosos; y, de otra parte, la sublimidad de lo desmesurado, en que se hunde y se esfuma todo.¹⁵⁵

Esta dureza en la crítica la vemos también aplicada en el caso particular de Confucio:

Han llegado a nosotros algunos coloquios de Confucio con sus discípulos, en los que no descubrimos nada extraordinario, sino solamente una moral popular expuesta en forma de buenas y virtuosas doctrinas, como las que se encuentran en todas partes, en todos los pueblos, tan buenas y aun mejores; el *De officiis* de Cicerón, manual de pláticas morales, contiene más cosas, y mejores, que todos los libros de Confucio. Se trata, pues, de un sabio de carácter práctico, en el que no encontramos absolutamente nada de filosofía

¹⁵⁵ «In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältnis dies, daß die *eine* Substanz als solche nur das Wahrhafte sei und das Individuum keinen Wert in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseiende; es könne vielmehr nur wahrhaften Wert haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subjekt zu sein, verschwinder ins Bewußtlose. ... In dem orientalischen Geiste ... entweder ist vorhanden die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses — die orientalische Erhabenheit; oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den spekulativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dies Endliche nur werden als vedrsenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen. ... Es ist wie in ihrem Kultus: ein Versenktsein in die Andacht und dann eine ungeheure Menge von Zeremonien, von religiösen Handlungen, und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin alles untergeht». (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I, pp. 140-141; trad. cast., pp. 112-113).

especulativa; de la lectura de sus obras originales se llega a la conclusión de que habría sido preferible, para la fama de este sabio, que no hubiesen sido traducidas.¹⁵⁶

En definitiva, pues, Hegel puede reconocer en el Oriente, y en China en particular, una visión del mundo (*Weltanschauung*), una moral empírica y ciertos principios abstractos; pero niega la existencia de una verdadera filosofía, porque lo que se presenta como tal no pasa de ser una forma de religión despersonalizada. La falta de libertad y de espontaneidad en los individuos, que en lo político ha llevado a un Estado despótico, ha impedido también que éstos se eleven al concepto especulativo (*der spekulative Begriff*) y al pensamiento (*Gedanke*).¹⁵⁷

¹⁵⁶ «Wir haben Unterredungen von Konfuzius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser; es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros *De officiis*, ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr uns Besseres als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären». (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I, pp. 142-143; trad. cast., p. 114).

¹⁵⁷ La tesis hegeliana de la inexistencia de una filosofía oriental, considerando que la filosofía es una creación exclusiva del espíritu europeo, sería sostenida también posteriormente por autores como Wilhelm Windelband (1848-1915) en su *Geschichte der Philosophie* (1892), y es responsable de que en los manuales y cursos de historia de la filosofía se omita por lo general toda referencia al mundo oriental, objeto tan sólo de obras especializadas. Otros autores, por el contrario, han denunciado lo que califican de «prejuicio eurocéntrico» a este respecto. El debate sobre si puede hablarse de «filosofía» oriental en sentido estricto, o sólo de «pensamiento» o «sabiduría», llega hasta nuestros días. Señalaremos, por otra parte, que es comprensible, y más aún en una cultura en la que está especialmente arraigada la noción de salvaguardar la reputación propia, que en las obras de autores chinos que tratan sobre la filosofía occidental se omitan o atenúen los juicios negativos sobre China de autores como Kant, Herder o Hegel, o bien, más recientemente, se aborden abiertamente sus críticas para mostrar sus incomprensiones, visiones parciales o prejuicios. En relación con Hegel, pueden verse los artículos de YOUNG Kun Kim, «Hegel's Criticism of Chinese Philosophy», *Philosophy East and West*, 28:2 (1978), pp. 173-180, y de WONG Kwok Kui, «Hegel's Criticism of Laozi and Its Implications», *Philosophy East and West*, 61:1 (2011), pp. 56-79.

4.3. EL ORIENTALISMO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

La formación sinológica de Schopenhauer

Una atención especial merece, en este recorrido por la recepción del pensamiento chino en la filosofía europea desde finales del siglo XVI, la figura de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Es, de entre los grandes filósofos de Occidente, aquel en el que el orientalismo ha dejado una mayor huella en la constitución de su propia filosofía. Es sobradamente conocida la influencia que sobre su pensamiento ejercieron las grandes religiones de la India, el hinduismo y el budismo.¹⁵⁸ Pero es menos sabido que los conocimientos orientalistas de Schopenhauer abarcarían también el pensamiento chino a través de su interés por el desarrollo del budismo Mahāyāna en China, y sería este interés lo que le llevaría a leer (en ediciones que conocemos ya sea por mencionarlas Schopenhauer en sus obras o en sus manuscritos editados póstumamente o bien por el inventario de su biblioteca)¹⁵⁹ escritos de Confucio y Mencio, el *Yi jīng* y el *Dàodejing*,¹⁶⁰ obteniendo con ello una amplia

¹⁵⁸ Sobre esa influencia puede verse Douglas L. BERGER, *The Veil of Maya: Schopenhauer's System and Early Indian Thought* (Berkeley: University of California Press, 1995) y David E. COOPER, «Schopenhauer and Indian Philosophy», en Bart VANDENABEELE (ed.), *A Companion to Schopenhauer* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 266-279.

¹⁵⁹ A su muerte, la biblioteca de Schopenhauer incluía alrededor de 130 volúmenes de temática orientalista. Cf. Moira NICHOLLS, «The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself», en Christopher JANAWAY (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 179. Este trabajo incluye un apéndice con un listado bastante exhaustivo de las fuentes orientales de Schopenhauer, pero limitándose a recoger las correspondientes al hinduismo y al budismo. Un estudio más minucioso aún, que recoge numerosos extractos y anotaciones al margen de las lecturas sinológicas de Schopenhauer, es el de Urs APP, *Arthur Schopenhauer and China: A Sino-Platonic Love Affair* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010).

¹⁶⁰ Schopenhauer leyó la versión alemana de las *Analectas* realizada por Christian Schulz: *Aphorismen, oder Sentenzen des Konfuz, enthaltend Lehren der Weisheit, Ermunterungen zur Tugend, und Trostgründe für Leidende, wie auch mancherley Erfahrungen und gute Grundsätze; mit einer Nachricht von Konfuzens Leben* (Leipzig: C. G. Hilscher, 1794), así

representación de las tres tradiciones de pensamiento chino: budista, confucianista y daoísta. A las tres se referirá Schopenhauer en el capítulo titulado «Sinología» de *Sobre la voluntad en la naturaleza (Über den Willen in der Natur*, Frankfurt am Main: Schmerber, 1836).¹⁶¹

El primer contacto de Schopenhauer con el hinduismo lo tuvo a finales de 1813, cuando en el salón que presidía su madre en Weimar conoció al orientalista Friedrich Majer, que había sido discípulo de Herder, y fue quien inició a Schopenhauer en el estudio de los textos hindúes. La influencia del hinduismo está ya presente en la primera edición de su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: Brockhaus, 1819), una obra formada por cuatro libros, de los que el primero y el tercero examinan la representación del mundo, y el segundo y el cuarto hacen lo propio con el mundo como voluntad. De ella Schopen-

como el primer libro que presentó la moral confuciana al público inglés: *The Morals of Confucius: A Chinese Philosopher, Who Flourished Above Five Hundred Years Before the Coming of Our Lord and Saviour Jesus Christ. Being One of the Choicest Pieces of Learning Remaining of that Nation. The Second Edition* (London: Printed for T. Horne, 1706; 1ª ed., 1691), y que era una traducción abreviada del *Confucius Sinarum philosophus* de Intorcetta, Couplet y otros jesuitas, publicado en París en 1687, del que hemos tratado en el capítulo anterior.

En cuanto a Mencio, leyó la traducción latina de Stanislas Julien, incluida (junto con el texto chino, la traducción manchú y un comentario) en los dos volúmenes de su *Meng Tseu vel Mencium*; véase la referencia completa a esta obra en la nota 191 del capítulo anterior.

El *Yi jīng* lo leyó en la traducción latina de Jean-Baptiste Régis y otros dos jesuitas: *Y-King, antiquissimus Sinarum Liber*. Tal como hemos señalado en el capítulo anterior, la obra fue dada a la imprenta por el orientalista alemán Julius Mohl, en dos volúmenes aparecidos en 1834 y 1839 en la editorial de J. G. Cotta, de Stuttgart y Tubinga; Mohl también había publicado en 1830, en la misma casa editorial, la traducción de Alexandre de Lacharme *Confucii Chi-king sive liber carminum*.

El *Dàodejing* lo leyó en la traducción francesa de Stanislas Julien, *Lao Tseu, Tao te king, Le livre de la voie et de la vertu* (1841); también leyó la *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu* (1823) de Abel-Rémusat, y la *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao* (1831) de Jean-Pierre-Guillaume Pauthier.

¹⁶¹ De ella se publicó póstumamente, en 1836, una edición revisada y ampliada que es la reproducida en sus *Kleinere Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), pp. 299-479. Del texto de la primera edición hay traducción castellana de Miguel de Unamuno (Madrid: Alianza, 1979).

hauer haría una segunda edición en 1844 con un segundo volumen de complementos a los cuatro libros que duplicaban la extensión de la primera edición, y una tercera en 1854 con nuevas adiciones.¹⁶²

Poco antes de la publicación de esa obra, Schopenhauer comenzó su estudio del budismo, al que, como hemos señalado, se añadió posteriormente su lectura de textos confucianos y daoístas, así como de artículos sobre filosofía china en varias revistas de orientalismo. Descubrió entonces con sorpresa la concordancia entre ciertas ideas filosóficas chinas y algunas nociones fundamentales de su propio sistema tal como lo había desarrollado en *El mundo como voluntad y representación*; por ejemplo, la similitud entre el *lí* o principio activo del Cielo (que el neoconfuciano Zhū Xī había presentado como carente de facultades cognoscitivas, pero análogo a la voluntad humana) y la función primordial que él mismo había asignado a la voluntad en su concepción epistemológica y metafísica. A la satisfacción de ver refrendada su doctrina por la sabiduría oriental se unió el temor a que fuese puesta en entredicho su originalidad, lo que motivaría que en escritos posteriores evitase ser demasiado explícito en cuanto a las semejanzas entre sus ideas y las pertenecientes a la filosofía oriental.¹⁶³

Esto no impide que en los complementos a la segunda y tercera ediciones de *El mundo como voluntad y representación*, y en otros escritos posteriores a la primera edición de su obra principal, se puedan ir advirtiendo mayores afinidades con ideas que, esta vez sí, pueden proceder directamente del daoísmo, o mediadas por lecturas neo-confucianas o del budismo chino. Incluso en algún caso Schopenhauer puede permitirse hacer un pequeño

¹⁶² Citaremos el texto alemán correspondiente a la tercera edición de esta obra por los dos volúmenes que ocupa en Arthur SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke* (Stuttgart–Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960), y la traducción castellana de Roberto R. Aramayo (2 vols., Barcelona–Madrid: Círculo de Lectores–Fondo de Cultura Económica de España, 2003).

¹⁶³ Como señala Francisco LAPUERTA AMIGO, en su excelente libro *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente* (Barcelona: CIMS, 1997, p. 176), «para él suponía un cierto peligro hacer demasiado evidentes las concomitancias de su teoría con las filosofías orientales. Pues si no ante sus contemporáneos, quería mostrarse ante la posteridad como el original descubridor de la *verdad* metafísica, y no como un adaptador al lenguaje filosófico de Occidente de verdades escritas hace siglos en el Oriente».

homenaje, en forma de cita, a algunos de los pensadores chinos de los que ha ido adquiriendo conocimiento. Un caso destacable es la cita, tomada de la traducción francesa y comentario de Stanislas Julien del *Dàodejing*, que pone al principio de los complementos al cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*:

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie. Lao-tseu, Tao-te-king, ed. Stan. Julien, p. 184.¹⁶⁴

Presentaremos algunas de esas afinidades entre Schopenhauer y el daoísmo, pero primeramente expondremos el punto de partida de la filosofía de Schopenhauer vinculado a su crítica a Kant.

La crítica de Schopenhauer al kantismo

La doctrina schopenhaueriana del mundo como representación y como voluntad parte de un estudio crítico de la filosofía kantiana que se inicia con el reproche de que el autor de la *Crítica de la razón pura*, al escribir la segunda edición de su obra, no denotara sino una falta de valor al evitar el idealismo rotundo que la primera edición escondía en sus entrañas. Tres méritos, no obstante, le atribuye al filósofo de Königsberg:

El mayor mérito de Kant es la distinción entre fenómeno y cosa en sí, la cual se fundamenta en la constatación de que entre nosotros y las cosas se halla siempre el *intelecto*, razón por la cual las cosas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas.¹⁶⁵

En segundo lugar, Schopenhauer destaca el siguiente logro de Kant:

Él no reconoció directamente en la voluntad a la cosa en sí; sin embargo,

¹⁶⁴ Como señala Roberto R. Aramayo en nota a su traducción de la obra de Schopenhauer, la cita, más que a la literalidad del texto de Lǎozǐ, corresponde a una paráfrasis de Julien.

¹⁶⁵ «Kant größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich — auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können». (*Die Welt...*, en *Sämtliche Werke*, Band I, p. 564; trad. cast., vol. I, p. 522).

dio un paso enorme y revolucionario hacia este conocimiento, al exponer el innegable significado moral del obrar humano como algo enteramente distinto e independiente de las leyes del fenómeno y que no resulta explicable conforme a ellas, sino como algo que afecta inmediatamente a la cosa en sí.¹⁶⁶

Por último, Schopenhauer elogia también lo siguiente:

Como tercer mérito suyo podemos considerar la total subversión de la filosofía escolástica.¹⁶⁷

Schopenhauer reconoce el origen de su pensamiento en el descubrimiento kantiano del «en sí» del fenómeno humano, en la voluntad, que encuentra, especialmente, en la tercera antinomia kantiana y en los conceptos de voluntad y libertad, pero de nuevo, como ocurre con la aprioridad de la ley de causalidad, el maestro Kant se equivoca, y esta «cosa en sí» es aquí la conclusión verdadera de una demostración falsa. Su empeño en ir por la vía de la representación, más allá de ella misma, hasta la «cosa en sí», es un imposible. Al «en sí» no se puede llegar por la representación, sólo por la voluntad, sostendrá Schopenhauer. Sólo desde la experiencia interna, y no desde la representación, podemos, de manera particular, descubrir esa «cosa en sí», nuestra voluntad. La distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí es el argumento más sólido sobre el que edificar la teoría de que este mundo es puramente fenoménico:

Pero después de que, gracias a Kant, el mundo y su ordenamiento se han convertido en meros fenómenos, cuyas leyes descansan principalmente sobre las formas de nuestro intelecto, la existencia y esencia de las cosas y del mundo no necesitan seguir explicándose por analogía con los cambios percibidos o

¹⁶⁶ «Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er tat einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntnis, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handels als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berührte, darstellte» (*Die Welt...*, en *Sämtliche Werke*, Band I, p. 570; trad. cast., vol. I, p. 526).

¹⁶⁷ «Als den dritten können wir ansehen den völligen Umsturz der scholastischen Philosophie» (*Ibid.*)

producidos por nosotros en el mundo, ni tampoco necesita surgir a resultas de tal conocimiento aquellos que captamos como medio y fin.¹⁶⁸

La crítica schopenhaueriana pasa por cada una de las partes de la obra kantiana, y mientras que la «Estética trascendental» la considera perfecta y con ello exenta de cualquier crítica,¹⁶⁹ con el resto no sucede lo mismo. En la «Lógica trascendental» encuentra dos defectos básicos: el gusto kantiano por la simetría, y la no-definición de los conceptos utilizados.

Sobre estos defectos se justificaría la teoría kantiana del conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto. La clara distinción entre ambos le plantea a nuestro autor su más inmediato desacuerdo con Kant. De aquí deriva el nuevo papel del entendimiento y su función en la experiencia. Veamos estas diferencias.

Siendo la tarea del entendimiento aplicar sobre las impresiones sensibles sus formas básicas, Schopenhauer acepta la existencia de una intuición intelectual que la identifica con la intuición empírica y que no tiene nada que ver aún con el pensamiento, con la razón. La representación empírica será la misma que la representación objetiva desde la perspectiva cognoscitiva. Aquí es donde Schopenhauer encuentra la contradicción kantiana: concebir el entendimiento como una facultad del pensamiento y al que se le atribuyen, no obstante, funciones intuitivas.

Según Schopenhauer, Kant propondría que «para tener una representación empírica de un objeto es necesario pensar». El correspondiente «objeto de la representación» kantiano tendría una naturaleza híbrida que justificaría las doce categorías del entendimiento, cuando en realidad, sostiene Scho-

¹⁶⁸ «Nachdem aber durch Kant die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erscheinung geworden war, deren Gesetze hauptsächlich auf den Formen unsers Intellekts beruhen, brauchte das Dasein und Wesen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen oder bewirkten Veränderungen in der Welterklärt zu werden noch das, was wir als Mittel und Zweck auffassen, auch infolge einer solchen Erkenntnis entstanden zu sein» (*Die Welt...*, en *Sämtliche Werke*, Band I, p. 688; trad. cast., vol. I, p. 617).

¹⁶⁹ «La *Estética trascendental* es una obra tan sumamente meritoria que por sí sola podría haber bastado para perpetuar el nombre de Kant» («Die *transzendentele Ästhetik* ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen»; *Die Welt...*, Band I, p. 590; trad. cast., vol. I, p. 542).

penhauer, sólo una de esas categorías es útil: la de la causalidad.¹⁷⁰ El resto de categorías son fruto del segundo defecto básico de la Lógica trascendental que señalábamos más arriba.

Por su parte, la crítica de la Analítica trascendental¹⁷¹ se justifica con la demostración schopenhaueriana de que la simetría con la que Kant trata la tabla de los juicios respecto de las categorías del entendimiento no tiene, por ello, valor de necesidad. Su propuesta es la de partir del conocimiento inmediato para demostrar la inutilidad de esta simetría. Deducir, de los doce juicios, doce funciones especiales del entendimiento es el resultado de hablar del conocimiento inmediato desde el conocimiento abstracto. Schopenhauer aconseja revisar el conocimiento intuitivo para hablar del abstracto y no en sentido contrario. Este ejercicio es la única garantía para no construir fantasías. Frente a la deducción kantiana de las categorías propone tres fuentes de las formas de los juicios: el conocimiento reflexivo de la razón, el conocimiento inmediato de la causalidad y la asimilación del conocimiento intuitivo al abstracto.

La opción kantiana, entiende Schopenhauer, no es más que la historia de un problema¹⁷² legitimado por un exceso de celo por la simetría.

A propósito de la fundamentación kantiana de los principios del entendimiento, Schopenhauer señala que el principio de permanencia de la sustancia, fundamentado por Kant en la intuición pura del tiempo y sus modos de simultaneidad y duración, deja patente un error, y es que tales modos necesitan de la unión del tiempo y el espacio; no surgen sólo del tiempo. Y ello se consolida sobre dos importantes tesis de Schopenhauer acerca del principio de permanencia: 1) que la causalidad es una ley que afecta a los cambios de la materia, no a la materia propia, y 2) que la materia se entiende a partir del tiempo y del espacio a través de la causalidad.

¹⁷⁰ Que aquí es sinónima de materialidad y cuya utilidad radica en el hecho de que el entendimiento la aplica.

¹⁷¹ *Die Welt...*, Band I, pp. 601 y ss.

¹⁷² Entender el conocimiento en sentido equivocado, esto es, desde el abstracto al inmediato.

La permanencia de la sustancia viene justificada por la inmovilidad del espacio y la no-permanencia del tiempo. De ambos surge la sustancia o «materia que permanece».

Sobre la ley de causalidad sostiene Schopenhauer que es condición de la experiencia, es decir, es *a priori*. La experiencia no se da hasta que el entendimiento aplica sus formas¹⁷³ a la mera sensación, que en sí misma no construye experiencia. La distinción entre fenómeno y noúmeno no es sino otra muestra de la confusión kantiana acerca del conocimiento abstracto y el conocimiento intuitivo, que, a pesar de ofrecer una distinción correcta, lo hace desde un planteamiento tergiversado.

De la Dialéctica trascendental¹⁷⁴ critica Schopenhauer, en primer lugar, la pereza de la razón kantiana en esta parte de su obra por necesitar «un final» en la búsqueda de justificaciones y con ello eximirse de su obligación de razonar, de reflexionar: pensar, a fin de cuentas, en las conexiones y en la aplicación, por parte del entendimiento, del espacio, del tiempo y de la ley de causalidad a las formas intuitivas. El mero absurdo de hablar de un Absoluto, tema casi exclusivo de las filosofías ensayadas desde Kant, no sirve más que para convertir a la razón en sofista. Si existe un Absoluto, afirma Schopenhauer, es la materia a la que nos remitimos; siempre ella, y sólo ella, es la auténtica «ingenerada» e «imperecedera».

Schopenhauer no acepta que la esencia de la propia razón legitime un fundamento que escape de su dominio, y como justificación de esa incoherencia menciona la inexistencia de ese supuesto en las religiones originarias, citando expresamente el brahmanismo y el budismo y la peculiaridad de estas formas religiosas de «ascender hasta el infinito la series de los fenómenos condicionados unos de otros». Ataca a Kant acusándolo de calificar este supuesto como «subjetivamente necesario», justificable únicamente por la pereza del individuo a ir más allá. La fórmula kantiana viene justificada por la «naturalidad» de la búsqueda de una generalidad a los sucesos y fenómenos que acaecen; pero en realidad, señala nuestro autor, con ello únicamente

¹⁷³ Espacio, tiempo y ley de causalidad.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 645.

nos servimos de la razón para simplificar y hacer síntesis. A fin de cuentas ése es el modo en el que el conocimiento puede avanzar y progresar. Hasta ahí no hay problema, pero las *series de razones del conocer* siempre concluyen en algo indemostrable, es decir, en algo que no puede explicar «ese» principio de razón, y ahí es en donde Kant justifica la necesidad de ese incondicionado.

El propio Kant señala la invalidez objetiva de este argumento, pero la sostenibilidad del mismo en todo el sistema, por su necesidad subjetiva, no es más que un momento trágico más de lo caro que le resulta a Kant conservar un sistema simétrico y armónico. Aceptando esta contradicción, lo que sigue es un esquema perfectamente simétrico en el que a las tres categorías le siguen, tres silogismos que a su vez son la guía de tres incondicionados especiales que tampoco se salvarán de la crítica de Schopenhauer, básicamente por la naturaleza dependiente del primero y el segundo respecto del tercero, esto es, el alma y el mundo respecto de Dios. El argumento kantiano no pretende sino justificar, en virtud de la razón misma y sin revelación alguna, la necesidad de estos tres objetos y, en particular, de Dios. Es interesante destacar cómo, para analizar la «posible» racionalidad de esta sentencia, Schopenhauer vuelve a prestar atención a las filosofías orientales, en concreto a sus formas religiosas, y apele a su característica no teísta,¹⁷⁵ y para formular la acusación de imparcialidad arguye a favor de la exclusividad de la característica teísta por parte del judaísmo y sus derivados; incluso defenderá a Platón de la consideración de teísta, reconociéndole dicha peculiaridad como algo «aprendido» de los judíos, al igual que la geometría, la astronomía, la magia y otras cosas le fueron venidas de egipcios, babilonios, tracios y asirios, respectivamente.

Desafortunada también, califica el propio Schopenhauer, sería la elección del nombre de *Ideas* para esas «tres producciones presuntamente necesarias de la razón pura teórica»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ A no ser, dice, que traduzcamos erróneamente el término *Brama* hindú o el *Tien* (*Tiān* 天, «cielo») de los chinos.

¹⁷⁶ «Drei angeblich notwendigen Produktionen der reinen theoretischen Vernunft». *Die Welt...*, Band I, p. 655.

La antinomia de la razón pura en sus cuatro conflictos es tachada de insostenible, y Schopenhauer la derribará apelando a su naturaleza sofisticada: sólo la antítesis se basa en razones objetivas; el resto es una muestra más del exceso de simetría que ciega el pensamiento kantiano.

El interés que muestra Schopenhauer por la tercera antinomia es natural en alguien que sería llamado «el filósofo de la voluntad». Aun reconociéndose deudor del pensamiento de Kant, Schopenhauer entiende que es imposible inferir la cosa en sí desde la representación (vía kantiana), pues desde lo representado no es posible llegar más allá. El planteamiento schopenhaueriano pasa por apelar a una experiencia interna como la legitimadora de la voluntad y de la libertad, y no a ningún razonamiento.

Pues nosotros aplicamos plenamente a priori y antes de toda experiencia la ley de causalidad a los cambios sentidos en nuestros órganos sensoriales, pero justamente por ello dicha ley es de origen tan subjetivo como la sensación misma y no conduce a la cosa en sí. La verdad es que por el camino de la representación nunca puede sobrepasarse la representación: ésta es un todo cerrado y no tiene en sus propios medios ningún hilo que conduzca al ser totalmente distinto de la cosa en sí. Si fuéramos únicamente seres capaces de tener representaciones, el camino hacia la cosa en sí nos estaría totalmente vedado. Sólo el otro flanco de nuestro propio ser puede informarnos sobre la otra cara del ser en sí de las cosas. Yo he roturado ese camino.¹⁷⁷

Examinaremos ahora algunas de las ideas fundamentales de la metafísica schopenhaueriana y los rasgos que ofrece en común con el daoísmo.

¹⁷⁷ «Denn allerdings wenden wir zwar völlig *a priori* und vor aller Erfahrung das Gesetz der Kausalität an auf die in unsern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum ist dasselbe eben so subjektiven Ursprungs, wie diese Empfindungen selbst, führt also nicht zum Dinge an sich. Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann: sie ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr *toto genere* verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt. Wären wir bloß vorstellende Wesen, so wäre der Weg zum Dinge an sich uns gänzlich abgeschlossen. Nur die andere Seite unsers eigenen Wesens kann uns Aufschluß geben über die andere Seite des Wesens an sich der Dinge. Diesen Weg habe ich eingeschlagen». *Die Welt...*, Band I, pp. 673-674; trad. cast., vol. I, pp. 606-607.

La metafísica orientalista de Schopenhauer

En el capítulo de su magna obra titulado «Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen» («Sobre la necesidad metafísica del hombre»), Schopenhauer, evocando la tesis aristotélica del asombro como origen de la filosofía,¹⁷⁸ escribe:

Excepto el hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia. ... En la tranquila mirada de los animales se expresa aún la sabiduría de la naturaleza, porque en ellos la voluntad y el intelecto no están demasiado apartados todavía y no pueden sorprenderse mutuamente. ... Sólo después de que la esencia intrínseca de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) se ha elevado enérgica y gradualmente, ... alcanzando finalmente por primera vez la reflexión con la entrada de la razón en los hombres, entonces se asombra de su propia obra y se pregunta lo que es él mismo. ... De esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, que sólo es propia del hombre y convierte a éste en un *animal metafísico*. ... Cuanto más inferior es el hombre en un sentido intelectual, tanto menos enigmática le parece la existencia misma; antes bien, todo cuanto existe le parece comprensible de suyo tal como es. Esto se debe a que su intelecto todavía sigue enteramente fiel a su determinación originaria como mediador de los motivos al servicio de la voluntad.¹⁷⁹

El asombro de la razón va ligado a la clara conciencia de la limitación temporal de la vida humana y al padecimiento del dolor y las penalidades,

¹⁷⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 b 12 y ss.

¹⁷⁹ «Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein. ... Aus der Ruhe des Blickes der Tiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. ... Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich ... rüstig und wohl-gemut gesteigert hat, gelangt es endlich beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. ... Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene *Bedürfnis einer Metaphysik*: er ist sonach ein *animal metaphysicum*. ... Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich alles, wie es ist und daß es sei, von selbst zu vertheilen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein». (*Die Welt...*, Band II, pp. 206-207; trad. cast., vol. II, pp. 157-158).

habiéndose desarrollado frente a esto la creencia en una pervivencia tras la muerte:

Si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole, sino que todo se comprendería por sí mismo. El interés que ha inspirado a los sistemas filosóficos y religiosos tiene su punto de apoyo más vigoroso en el dogma de una cierta persistencia tras la muerte.¹⁸⁰

Esa reflexión, sobre la que recaería la tarea de dar cuenta de nuestra necesidad natural, la circunscribe nuestro autor al ámbito de la razón práctica, especialmente por la inadecuada satisfacción de la misma por parte de las religiones. Resulta de gran interés para nosotros, dejando para otro momento el consiguiente tema ético-práctico, de qué manera esa necesidad natural de la metafísica toma consistencia como una teoría de la estructura de la realidad.

Para Schopenhauer, el gran mérito de Kant, del que ya hemos hablado, pasa por acabar con las aspiraciones del teísmo en la filosofía, entendido no a nivel religioso, sino con aspiraciones de credibilidad y precisión, esto es, a nivel científico.

El elemento discordante en esta partitura es la posición de privilegio de la razón en el orden que pretendemos construir, y es justamente lo que Schopenhauer derriba, al no considerar a la razón como encargada de producir lo incondicionado, tarea ésta que la sobrevalora, sino que la entiende como un instrumento de selección más del entendimiento, facultad, ésta sí, que se

¹⁸⁰ «Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich alles von selbst verstehn. Dementsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgendeiner Fortdauer nach dem Tode hat». *Die Welt...*, Band II, p. 208; trad. cast., vol. II, pp. 158-159. Schopenhauer comenta irónicamente algo más adelante que «nunca ha faltado gente que basara su medio de subsistencia en esa necesidad metafísica y se haya empeñado en explotarla lo más posible» («Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfnis des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren») (*Die Welt...*, Band II, p. 209; trad. cast., vol. II, p. 160).

encargará de establecer el conocimiento desde la reglamentación que aporta el principio de razón suficiente.

Con ello nos enfrentamos a todos los que apelan a una razón que «lee» lo suprasensible, lo absoluto, en la intuición intelectual, y es sobre ese error sobre el que hace recaer el corazón mismo del teísmo. El aplicar determinaciones fenoménicas en algo que estaría más allá de estas determinaciones está a la base de todo esto. El proyecto metafísico hacia el que nos dirigimos apunta a un sistema que no se proyecta a partir de ninguna verdad del ser en sí y de ningún fundamento supremo.

Con nuestras herramientas epistemológicas reconocemos no poder trascender la realidad, el mundo, sino sólo dar unidad a la experiencia, por ejemplo con la causalidad. No podemos con ellas, trascender la fenomenidad.

El mundo (fenoménico) lo es en sí, no pudiendo ser nada fuera. Las disciplinas cognoscitivas se verán condicionadas por sus límites, y es sólo dentro de estos límites donde podemos prever, relacionar y calcular.

Es en relación con esa misma idea del límite del mundo, y de no poder decir nada más allá de sus naturales fronteras, como proponemos entender las sentencias que siguen de la teoría daoísta, viniendo a ampliar la idea de no poder hacer ciencia sobre todo aquello que queda fuera del marco fenoménico y respecto a lo cual nuestra subjetividad nos engaña, ofreciéndonoslo como auténticas verdades.

夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也，果有言邪？

*La palabra no es como el soplar del viento. El que habla expresa razones, mas estas razones no son algo permanente. ¿Habla realmente?*¹⁸¹

El mensaje daoísta viene a constatar la inconsistencia, a largo plazo, de cualquier razón. Lo único auténtico es el constante movimiento, el cambio,

¹⁸¹ *Zhuāngzǐ*, cap. 2. Para las citas del *Zhuāngzǐ* usaremos la traducción de Iñaki PRECIADO (2ª ed. Barcelona: Kairós, 2001), aunque introduciendo en ocasiones pequeñas modificaciones.

ante el cual los encasillamientos de la razón nada saben. No se duda, en la tradición oriental, en sentenciar lo siguiente:

正言若反。

*Las palabras de la verdad son paradójicas.*¹⁸²

Los textos daoístas se encuentran repletos de esta clase de aseveraciones, que encontramos igualmente en el gran clásico del *Dào*, donde leemos:

信言不美，美言不信。

是以圣人处无为之事，
行不言之教。

La verdad no necesita de retórica; lo retórico no es fiable.

*Por eso el sabio se aplica a la tarea de no hacer nada,
y enseña callando.*¹⁸³

En ambas concepciones, la schopenhaueriana y la daoísta, encontramos un destacado interés en señalar lo que podemos y no podemos decir, y con qué nivel de precisión. En ambas se subraya el límite natural de lo fenoménico, y que todo cuanto se desarrolle en ese marco se deberá hacer no tomándolo como inamovible.

¿Dónde queda, pues, nuestra necesidad metafísica? Obviamente, no puede hallarse en otro lugar que en el sujeto, que al alcanzar su autoconocimiento se reconoce como un ser de doble interioridad, objeto por un lado y voluntad por otro. Con la primera elimina el solipsismo; la segunda le muestra su necesidad metafísica. Esa doble interioridad no puede entenderse

¹⁸² *Dàodéjīng*, cap. 78. Para las citas de esta obra haremos uso de la traducción de José Ramón ÁLVAREZ incluida en *China, caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino* (Taipei: Universidad Fujen, 1992), pero en algunos casos introducimos modificaciones motivadas por la conveniencia de homogeneizar la traducción con la terminología que usamos en nuestro trabajo o con el fin de ofrecer una lectura más literal de algunas expresiones chinas.

¹⁸³ *Dàodéjīng*, caps. 81 y 2, respectivamente.

por separado, pues no está unida por ningún principio causal. Son una sola y misma cosa que se nos ofrece de dos maneras esencialmente diferentes, a saber: inmediatamente la una, intuitivamente la otra.

Es así como Schopenhauer identifica al mundo con la voluntad y a ésta con el mundo, y es por ello por lo que a través de nosotros mismos podemos tener un acceso más fiel a la realidad suprasensible que el pretendido por la razón y la ciencia (y que después de Kant sabemos que es imposible).

Reconociendo Schopenhauer de la imposibilidad de dar una explicación última de la existencia del mundo, centra su filosofía, de un modo inmanente, en los hechos que se ofrecen a nuestra experiencia y en su encadenamiento interno:

Mi filosofía no pretende explicar la existencia del mundo a partir de sus razones últimas: antes bien, se atiene a los hechos de la experiencia externa e interna, tal como son accesibles a cada cual, y demuestra su verdadera coherencia intrínseca sin sobrepasar los hechos de la experiencia, ni apelar a cosas extramundanas y sus relaciones para con el mundo. Por lo tanto, mi filosofía no realiza ninguna inferencia sobre lo que exista más allá de toda experiencia posible, sino que suministra la interpretación de lo dado en el mundo externo y en la autoconsciencia, conformándose así con asir la esencia del mundo conforme a su coherencia interna consigo misma. Por consiguiente, mi filosofía es *inmanente*, en el sentido kantiano del término.¹⁸⁴

Esa misma no-necesidad de explicar el origen del mundo podemos encontrarla igualmente en el daoísmo cuando, en relación con el origen de todo, el *Dàodéjīng* asume con desgana el hecho mismo de nombrarlo:

¹⁸⁴ «Dieselbe maß sich, wie schon gesagt, nicht an, das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Tatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie sie jedem zugänglich sind, stehn und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehn zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach zu begreifen. Sie ist folglich *immanent* im Kantischen Sinne des Worts». *Die Welt ...*, Band II, p. 821; trad. cast., vol. II, p. 622.

有物混成，先天地生。
 寂兮寥兮，独立不改，
 周行而不殆，可以为天地母。
 五不知其名，强字之曰“道”，
 强为之名曰“大”。
 大曰逝，逝曰远，远曰反。
 故“道”大，天大，地大，
 人亦大。
 域中有四大，
 而人居其一焉。
 人法地，地法天，
 天法“道”，
 “道”法自然。

*Existe una realidad formada caóticamente,
 anterior al Cielo y a la Tierra.
 Silenciosa, vacía, existe por sí misma y es inmutable;
 actúa continuamente y es inexhaustible;
 puede ser considerada la madre del universo.
 No sé su nombre, y de mala gana lo designo con la palabra Dào.
 Forzado a darle un nombre, lo llamaría Grande.
 Grande significa que traspasa todo límite;
 traspasar todo límite significa perderse en la lejanía;
 perderse en la lejanía significa retornar.
 Retornar es el movimiento del Dào.
 Ceder es la acción del Dào.¹⁸⁵*

El fundamento último escapa a nuestro alcance y se pierde en la lejanía, y por eso mismo no merece nuestra atención. Otra cosa distinta sucede con las relaciones que subyacen a partir de él: ahí es donde debemos centrar nuestro quehacer, y ahí es donde, tanto la voluntad schopenhaueriana como el concepto de *Dào*, cobran validez en virtud de nuestra experiencia externa y nuestra conciencia interna. De hecho, un punto conflictivo en este planteamiento sería el entender ese mismo concepto de *Dào* como fundamento último de todo, cuando realmente no es así. Su sentido es más el de herra-

¹⁸⁵ *Dàodéjīng*, cap. 25.

mienta para saber del origen de los seres que como auténtico origen en sí. Así, al menos, sugerimos interpretar el siguiente texto:

自古及今，其名不去，
以阅众甫。
五何以知众甫之状哉？
以此。

*Desde la antigüedad hasta hoy, su Nombre nunca ha dejado de existir, y a través de él observamos el origen de todo.
¿Cómo conocer el origen de los seres?
Por el Dào.¹⁸⁶*

Se trata de un elemento inmanente y se nos ofrece a nuestro conocimiento como tal. Más allá de ello, ¿qué sentido tendría?

Para Schopenhauer la esencia del hombre no se encuentra en su capacidad de conocer, merced a la cual descubra o forje su voluntad, sino que sucede exactamente lo contrario. El error que denuncia Schopenhauer ha dominado, sin embargo, toda la historia del pensamiento occidental:

Todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, colocan la auténtica esencia o el núcleo del hombre en la conciencia cognoscitiva y conforme a ello el yo, o su hipóstasis trascendente que muchos llaman «alma», es concebido ante todo y esencialmente como *cognoscitivo*, como *pensante*, con lo que a consecuencia de ello sólo es presentado de un modo secundario y derivado como volitivo.¹⁸⁷

Y frente a ello señala Schopenhauer lo siguiente:

Sólo cabe zafarse de este dilema gracias a mi filosofía, al ser la primera que coloca la auténtica esencia del hombre no en la conciencia, sino en la volun-

¹⁸⁶ *Dàodéjīng*, cap. 21.

¹⁸⁷ «Alle mir vorhergegangenen Philosophen vom ersten bis zum letzten das eigentliche Wesen oder den Kern des Menschen in das *erkennende* Bewußtsein setzen und demnach das Ich, oder bei vielen dessen transcendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich *erkennend*, ja *denkend* und erst infolge hievon sekundärer und abgeleiteter Weise als *wollend* aufgefaßt und dargestellt haben». *Die Welt ...*, Band II, p. 257; trad. cast., vol. II, p. 194.

tad, que no está esencialmente ligada con la consciencia, sino que se relaciona con ella, esto es, con el conocimiento, como la sustancia con el accidente, como lo iluminado con la luz, como la cuerda con la caja de resonancia, y que llega a la consciencia desde dentro tal como el mundo exterior desde fuera.¹⁸⁸

De ahí a caracterizar la voluntad como «indestructible», por encima de muertes y de nacimientos, hay un paso natural, y con él, el calificar al organismo y al cerebro como productos o fenómenos de ella. Con ese mismo valor de anterioridad a todo es como proponemos entender el concepto de *Dào*; pero no como origen físico de los fenómenos, ni como causa material de su multiplicidad. Su naturaleza es inmanente, del mismo orden como Schopenhauer entiende el concepto de voluntad.

La voluntad entendida a la manera schopenhaueriana, como esencia indestructible del hombre, se le puede reconocer una naturaleza compartida con el concepto de *Dào* como elemento vehiculador para entender el aparente caos; proceso éste presentado por la tradición daoísta como un eterno movimiento de retorno, con unos claros elementos de reiteración que el daoísmo denomina «constancia». De ello se habla en el siguiente pasaje:

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。

¹⁸⁸ «Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtsein, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewußtsein verbunden ist, sondern sich zum Bewußtsein, d. h. zur Erkenntnis verhält wie Substanz zu Akzidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die Saite zum Resonanzboden, und der von innen in das Bewußtsein fällt wie die Körperwelt von außen.» *Die Welt ...*, Band II, p. 258; trad. cast., vol. II, p. 195.

*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.¹⁸⁹*

En el *Dàodéjīng*, al hablar de las operaciones del *Dào*», se detalla la relación de este concepto con el resto de la realidad, haciendo hincapié en la libertad de su obra:

道生之，德畜之，
 物形之，势成之。
 是以万物莫不尊道而贵德。
 道之尊，德之贵，
 夫莫之命而常自然。
 故道生之，德畜之；
 长之育之；亭之毒之；
 养之覆之。
 生而不有，为而不恃，
 长而不宰，是谓“玄德”。

*El Dào engendra todos los seres, el Dé los cría;
 la materia les da forma, el ambiente los perfecciona.
 Por eso, entre todos los seres,
 no hay ninguno que no venere al Dào y no aprecie el Dé.*

¹⁸⁹ *Dàodéjīng*, cap 16.

*Esta veneración del Dào y este aprecio del Dé
no proviene de ningún mandato,
sino de algo siempre espontáneo.
El Dào engendra los seres, los cría,
los hace crecer y desarrollarse,
les da estabilidad y armonía,
los alimenta y restaura.
Engendrar, pero no apropiarse;
actuar, pero no apoyarse en la obra;
guiar, pero no controlar:
a esto se llama insondable «Dé del Dào».¹⁹⁰*

En nuestra opinión, en la teoría epistemológica schopenhaueriana, el concepto de voluntad y su capacidad para trascender, a través de ella, la mera realidad y dar cuenta de nuestra necesidad metafísica, es coincidente con la propuesta del *Dào*. Las diferencias son procedimentales, pero no argumentales. Esto es, al pensamiento daoísta no le es necesario desarrollar un estudio desde el hombre hasta el *Dào*; lo hace desde éste último hasta el hombre, y ahí radica su peligrosidad, porque no hay demostración que sirva para justificar esto. Desde el punto de vista daoísta, la mayor demostración consiste en observar los resultados satisfactorios; es decir, prima el pragmatismo. En cambio, Schopenhauer conforma su idea de voluntad desde toda una teoría epistemológica (la kantiana) para sugerir una superación de la misma, apelando en última instancia a un estado místico de interiorización para ir más allá de los límites de la misma teoría, para ir más allá del hombre.

El capítulo 18 —titulado «Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich» («De cómo cabe conocer la cosa en sí») — del apéndice al segundo libro de la obra capital de Schopenhauer da cuenta de ello, y un breve resumen del mismo nos brindará los planteamientos que necesitamos.

Es conocido que lo más importante de la filosofía de Schopenhauer es el paso, declarado imposible por Kant, del fenómeno a la cosa en sí, y que la verdad central de su doctrina es su concepción general de la voluntad en la

¹⁹⁰ *Dàodéjīng*, cap. 51.

Naturaleza. Para Schopenhauer el conocimiento es representación, y la representación es el proceso por el que se obtiene la conciencia de una imagen en el cerebro. La propia relación entre esa imagen y la realidad constituye el abismo entre lo ideal y lo real.

Dos interpretaciones de la existencia resultan destacadas: la existencia tomada a partir de una interpretación subjetiva, y ésta misma interpretada objetivamente. En la primera el ser se reconoce para los demás, mientras que en la segunda lo hace para sí. Obtiene una conciencia de los demás, por un lado, y una conciencia del propio yo, por otro. Concluyendo, en un caso, en un conocimiento inmediato de sí mismo y mediato de los demás, y en el otro, a la inversa.

El cerebro construye universales, siendo la combinación de ellos el pensar. Esta actividad está relacionada con el intuir, pero, a diferencia de ella, no tiene una relación directa con el ser en sí de lo intuido, y esa relación desemboca en el problema para cuya propuesta de esclarecimiento resulta esencial servirse de un adecuado lenguaje.

Con este propósito, Schopenhauer plantea la necesidad de entender, tanto a la ley de causalidad como a las categorías de tiempo y espacio, como de origen subjetivo. De esta manera se asegura de que sólo de la materia puede decirse que su ser consiste en su obrar, que es pura causalidad, es decir, causalidad intuida objetivamente, esto es, «que la intuición [no puede] ser el conocimiento de la cosas en sí», «si el ser objeto consistiese en su obrar, significará que consiste en los cambios que provoca en las demás cosas, no siendo él nada en sí mismo». El objeto intuido debe ser algo en sí, puesto que si fuera sólo representación caeríamos en un egoísmo teórico en el que la realidad como tal desaparecería y el mundo sería un fantasma, sentencia Schopenhauer.

Aquí la realidad se equipararía a la idealidad, con lo que no diríamos nada nuevo después de Kant. Por ello, si permanecemos en el lado ideal no llegaremos jamás al mundo visible, y es que el lado real será otra cosa distinta del mundo como representación, y Kant es quien mejor ha demostrado eso.

Locke, señala Schopenhauer, negó a los sentidos la capacidad de conocer las cosas como son en sí, y Kant hizo lo mismo respecto al entendimiento

que Schopenhauer llama *intuitivo* (es decir, el entendimiento al que la intuición empírica se le ofrece bajo las formas de la sensibilidad *pura* y con la mediación de una ley de causalidad dada *a priori*). Tanto Locke como Kant tenían razón, dice Schopenhauer:

Resulta evidente la contradicción implícita en afirmar que una cosa pueda ser conocida según lo que es en sí y para sí, es decir, al margen del conocimiento. Pues, como ya se ha dicho, todo conocer es esencialmente un representar, pero mi representar, justamente por ser mío, nunca puede identificarse con la esencia en sí de la cosa fuera de mí. El en-sí y el para-sí de cualquier cosa ha de ser necesariamente algo *subjetivo*, mientras en la representación de otro tiene que presentarse no menos necesariamente como algo *objetivo*, siendo ésta una diferencia que jamás podrá nivelarse por entero. Pues mediante ella se modifica radical e íntegramente la índole de su existir: en cuanto algo objetivo, tal existir presupone un sujeto ajeno respecto del cual existe como representación suya y, además, según ha probado Kant, se fusiona con formas que son ajenas a su propia esencia, porque pertenecen a ese sujeto ajeno cuyo conocer sólo es posible mediante ellas.¹⁹¹

Sin embargo —prosigue Schopenhauer— aunque soy consciente de que lo representado es sólo una imagen que existe para mí como sujeto cognoscente, no me cabe admitir que los objetos existan solamente en mi representación, sino que, como poseen propiedades insondables a las cuales deben su actividad, es necesario atribuirles de alguna manera un ser en sí, independiente de nuestro conocer.

¹⁹¹ «Ganz unmittelbar läßt sich einsehn, daß ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für sich, d. h. außer der Erkenntnis sei. Denn jedes Erkennen ist, wie gesagt, wesentlich ein Vorstellen: aber mein Vorstellen, eben weil es meines ist, kann niemals identisch sein mit dem Wesen an sich des Dinges außer mir. Das An-und-Für-sich-Sein jedes Dinges muß notweding ein *subjektives* sein: in der Vorstellung eines andern hingegen steht es ebenso notwendig als ein *objektives* da: ein Unterschied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denselben ist die ganze Art seines Daseins von Grund aus verändert: als objektives setzt es ein fremdes Subjekt, als dessen Vorstellung es existiert, voraus und ist zudem, wie *Kant* nachgewiesen hat, in Formen eingegangen, die seinem eigenen Wesen fremd sind, weil sie eben jenem fremden Subjekt, dessen Erkennen erst durch dieselben möglich wird, angehören.» (*Die Welt ...*, Band II, pp. 250-251; trad. cast., vol. II, pp. 189-190).

Esta necesidad de reconocer (como hace Schopenhauer siguiendo a Kant) la diferencia entre los objetos en tanto que conocidos en la intuición empírica y sujetos a las categorías del entendimiento (es decir, en tanto que *fenómenos*), por una parte, y las cosas como son en sí y para sí, tiene su paralelo en la contraposición entre lo que es en sí verdadera y constantemente y lo que es expresado o nombrado con la que se abre el *Dàodéjīng*:

道可道，非常道。
名可名，非常名

*El Dào que puede ser expresado no es el Dào constante.
El nombre que puede nombrarse no es el Nombre constante.*¹⁹²

Fēicháng (非常), traducido aquí por «constante», es traducido por otros sinólogos por «verdadero». Ambas traducciones comparten, sin embargo, el sentido del texto chino; uno y otro término advierten de que, a pesar de la necesidad de nombrar (subjetivamente), no hay que tomar dicho nombre como el correcto, el «verdadero» o el «constante». El nombre es no-verdadero en cuanto que es particular; no-constante, en cuanto que acaba donde empieza: en quien lo impone.

Hay también en el daoísmo una clara advertencia sobre la necesidad de «saber detenerse» cuando se opera con nombres:

“道”常无名，
扑虽小，天下莫能臣。
候王若能守之，万物将自宾。
天地相合，以降甘露，
民莫之令而自均。
始制有名。
名亦即有，
夫亦将知止，
知止可以不殆。

¹⁹² *Dàodéjīng*, cap. 1.

天下之至柔，
 驰骋天下之至坚。
 无有入无间，
 吾是以知无为之有益。

*El Dào es desde siempre sin nombre,
 y sólo cuando comienzan las discriminaciones aparecen los nombres.
 Si los jefes y reyes pudieran adherirse a él,
 todas las cosas espontáneamente se le someterían.
 El Cielo y la Tierra están en armonía y envían su aliento de vida;
 el pueblo sin mandatos se armoniza espontáneamente.
 Una vez que existen los nombres,
 se debe saber dónde y cuándo detenerse.*

*Saber detenerse
 es no tener peligros y poder perdurar.*¹⁹³

Volviendo a Schopenhauer, éste resume la situación a la que hasta este momento de la reflexión se ha llegado, en coincidencia con Kant, de la manera siguiente:

De todo lo dicho inferiríamos que partiendo del *conocimiento objetivo*, o sea, partiendo de la *representación*, nunca se sobrepasará la representación, es decir, el fenómeno, y se permanecerá en la cara externa de las cosas, sin poder penetrar en su interior, lo que pueden ser en sí mismas y para sí mismas.¹⁹⁴

La novedad schopenhaueriana se plantea a continuación, con la apertura de una nueva vía epistemológica con la que pretende superar las limitaciones kantianas:

Nosotros no somos el mero *sujeto cognoscente*, sino que por otra parte también pertenecemos al ser que conoce: *nosotros mismos somos la cosa en sí*; con lo cual hacia esa esencia propia e íntima de las cosas, hasta la que no

¹⁹³ *Dàodéjīng*, caps. 32 y 44.

¹⁹⁴ «Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der *objektiven Erkenntnis*, mithin von der *Vorstellung* ausgehend, nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung hinausgelagen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehnbleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst sein mögen.» (*Die Welt ...*, Band II, pp. 252-253; trad. cast., vol. II, p. 191).

podemos llegar desde fuera, se nos abre un *camino desde dentro*. ... La *cosa en sí*, en cuanto tal, sólo puede llegar a la consciencia de un modo enteramente inmediato, *haciéndose consciente de sí misma*: querer conocerla objetivamente significa pretender algo contradictorio. Todo lo objetivo es representación, o sea, manifestación, mero fenómeno cerebral.¹⁹⁵

Es necesaria, pues, una inversión del proceso cognitivo:

En consecuencia, tenemos que aprender a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, pretender conocernos a nosotros mismos desde la Naturaleza. Lo que nos es conocido inmediatamente ha de dar la exégesis de lo conocido sólo mediatamente; no al revés.¹⁹⁶

El resultado kantiano nos hablaba del vacío de cualquier conocimiento que no se justifique en una intuición empírica. Schopenhauer encuentra un elemento que contradice la teoría kantiana: el querer, la voluntad. Ante esa situación, nuestro autor hace una revelación importantísima sobre la naturaleza de la voluntad, y no duda en sostener que el Yo que surge de la unión necesaria de la voluntad y la inteligencia (aquella facultad que la voluntad crea para sus relaciones con el mundo exterior) «no es diáfano, sino opaco, y constituye para sí mismo un enigma».

Encontrándose ese enigma absolutamente más allá de las «reglas» de medir del exterior, a saber, el espacio y la causalidad, no así del tiempo, puesto que por él podemos reconocer el sentido último de la doctrina schopenhaueriana, esa esencia de todas las cosas en su concepto de voluntad y

¹⁹⁵ «Wir nicht bloß das *erkennende Subjekt* sind, sondern andererseits auch *selbst* zu den erkennenden Wesen gehören, *selbst das Ding an sich sind*; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchen wir *von außen* nicht dringen können, uns ein Weg *von innen* offensteht. ... Das *Ding an sich* kann eben als solches nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es *selbst sich seiner bewußt* wird: es objektiv erkennen wollen heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.» *Die Welt ...*, Band II, pp. 253; trad. cast., vol. II, p. 191.

¹⁹⁶ «Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt.» (*Die Welt ...*, Band II, pp. 254; trad. cast., vol. II, p. 192).

que nuestro autor no duda en denominar «cosa en sí», justificándolo por la explicación de los «actos voluntarios» como «manifestación inmediata y visible de la cosa en sí».

Para concluir satisfactoriamente hemos de recordar que partíamos del reconocimiento kantiano de la imposibilidad de obtener conocimiento acerca de la cosa en sí, pero Schopenhauer aboga por una vía allende la categorías, allende la exterioridad, en virtud de la naturaleza del sujeto, sensible a la intimidad del ser, en donde sus «actos voluntarios» participan de aquello que no se puede conocer, y en ese momento obtiene sensibilidad y conciencia de ello.

La filosofía de Schopenhauer y la del daoísmo muestran una clara coincidencia al responsabilizar a la voluntad y al *Dào*, respectivamente, de toda la estructura sistemática del mundo, de la realidad. Una, desde una tradición de pensamiento que lucha por ser racional y definir esa misma racionalidad; la otra, desde una tradición chamánica, desde un espíritu de primitiva religiosidad cargado de ritualidad y esoterismo. Ambas encuentran caminos semejantes al destacar la necesidad de interiorizar la investigación, y comparten dificultades al reconocer el carácter innombrable de aquello a lo que pretenden responsabilizar con tanta relevancia. La herencia del filósofo alemán le obliga a hacer gala de una mente excepcional para, desde planteamientos kantianos, argüir una teoría sostenible que proyecte a un nuevo sujeto, con una novedosa responsabilidad epistémica: la de entenderse responsable de la realidad que percibe y poseedor de su esencia, ello es, deudor de aquello que lo constituye. La del daoísmo se presenta preñada de contenidos religiosos, pero de un talante capaz de aunar metafísica y espiritualidad mística con realidad y mundo, con individuos epistémicos.

Dejando a un lado las interpretaciones político-sociales del texto daoísta, sus palabras, en un entorno cognitivo, apuntan a relaciones de interioridad personal como las vías eficaces para el correcto entendimiento de la carga manipuladora del sujeto. Al igual que apuntaba Schopenhauer, se aconseja tener presente la manipulación que el sujeto ejerce ante el objeto y la imposibilidad del primero de conocer al segundo con exactitud, a no ser retor-

nando a sí mismo: «Concebir la naturaleza partiendo de nosotros mismos, y no a la inversa».

Dice el *Dàodéjīng*:

道冲而用之或不盈。
渊兮似万物之宗；
挫其锐，解其纷。

*El Dào actúa por su vacío y nunca puede llenarse.
Profundo, es el origen de todas las cosas;
tranquilo, existe constantemente.*¹⁹⁷

La inagotabilidad de este concepto vendría a asemejarlo a la voluntad: esa «cosa en sí» que no puede abarcarse, de la que no podríamos obtener un conocimiento acumulativo. Siendo responsable de toda realidad, se percibiría por su constancia, no por una autopsia detallada de la misma.

Los textos daoístas abundan en esa misma circunstancia. Así, en el *Zhuāngzǐ* podemos leer:

夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。
古之至人，先存诸己，而后存诸人。

Al *Dào* no conviene el mezclar las cosas; de la mezcolanza nace la multiplicidad de negocio; de esta multiplicidad, el desorden de la mente; de este desorden, un gran desasosiego; y este desasosiego ya no se puede remediar. Los hombres perfectos de la antigüedad primero buscaban su propia plenitud, y sólo después ayudaban a los demás.¹⁹⁸

一若志，无听之以耳，而听之以心，无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符，气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。

Se debe recoger el ánimo, y no oír con los oídos, sino con la mente; no oír con la mente, sino con la energía vital. El oído se limita a escuchar los sonidos

¹⁹⁷ *Dàodéjīng*, cap. 4.

¹⁹⁸ *Zhuāngzǐ*, cap. 4, p. 57.

externos, la mente a representar los fenómenos. El *Dào* se aposenta en la vacuidad. La vacuidad es la abstinencia mental.¹⁹⁹

El orden correcto de las cosas empieza en uno mismo. Y la abstinencia mental es una negativa a nombrar, es una invitación a que el sujeto perciba sin subjetivar. Ese vacío, sin sujeto que lo llene, es lo que tanto Schopenhauer como el pensamiento del *Dào* establecen como única vía para dar cuenta de la parte metafísica del individuo.

La abstinencia de la mente —sentencia el texto daoísta— consiste en cultivarla para superar las alegrías y tristezas, dejando a un lado el orden natural, el cual, por más que lo sistematicemos, no podremos superar.

La máxima del discurso daoísta es la de acomodarse a la naturaleza de aquello de lo que uno se ocupa; esto es: si tu meta es el *Dào*, céntrate en entender su naturaleza. Ahí radica el mérito del virtuoso: es flexible; se deja adiestrar para controlar desde dentro, como un domador de tigres.

Dice el *Zhuāngzǐ*:

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。

Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro, sino que se sabe desde uno mismo.²⁰⁰

Esto es: la interioridad del individuo es lo que le permite entender dónde está y entenderse a sí mismo, y por ello mismo puede ser cualquier otro. Se trata de esa doble vertiente a la que apuntaba Schopenhauer cuando señalaba que no somos únicamente sujetos del conocer, sino también objetos, y es curioso cómo este mismo doble atributo sirve para reconocer a los demás y trascender el solipsismo.

El daoísmo destaca en su insistencia en aconsejar trascender la mente individual, creadora de sistemas para atrapar el mundo. Se aleja de la categorización, considerando que el verdadero conocimiento se escapa como arena entre los dedos si utilizamos esos métodos para hablar de lo que no admite método; por ello entiende que

¹⁹⁹ *Zhuāngzǐ*, cap. 4, p. 60.

²⁰⁰ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 45.

大知闲闲，小知间间，大言炎炎，小言詹詹。

los hombres de gran sabiduría abarcan, los de pequeña sabiduría distinguen; las grandes palabras brillan, las pequeñas son verborrea.²⁰¹

Tematizar la realidad sin comprender su origen lleva a absurdos como los del criador de monos,²⁰² al engaño y a la confusión, y al interés crematístico. Frente a ello, la actitud correcta pasa por el silencio, la prudencia y el no buscar el interés.

六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世先王之志，圣人议而不辩。

De lo que está más allá del universo, el sabio no trata; de lo que está dentro del universo, el sabio sí trata, mas no comenta; [los hechos históricos,] el sabio los comenta, mas no los discute.²⁰³

Y, finalmente, una importante conclusión:

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道。若有能知，此之谓天府。

Saber que hay cosas que no se pueden saber, es la cumbre del saber. ¿Quién conoce el argumento sin palabras o la descripción del *Dào*?²⁰⁴

La idea que debe servirnos de guía es la necesidad de poner al sujeto como punto de partida en la tarea cognitiva, porque, sencillamente, será también en él donde concluyamos.

En el *Dàodéjīng* leemos:

知人者智，

²⁰¹ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 43.

²⁰² «Un criador de monos que les daba castañas para comer, dijo a sus monos: “Os daré tres por la mañana y cuatro por la tarde”. Los monos se enfurecieron. Dijo entonces él: “Bien, os daré cuatro por la mañana y tres por la tarde”. Y los monos mostraron grandísimo contento.» *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 47.

²⁰³ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 49.

²⁰⁴ *Ibid.*

自知者明。
 胜人者有力，
 自胜者强。
 知足者富，
 强行者有志。
 不失其所者久，
 死而不亡者壽。

*El que conoce a los demás es sabio,
 el que se conoce a sí mismo es iluminado.
 El que vence a los demás es fuerte,
 el que se vence a sí es poderoso.
 El que sabe contentarse es rico,
 el que actúa con constancia es firme.
 El que no abandona su origen es perdurable,
 el que muere y no desaparece goza de longevidad.*²⁰⁵

Todo ejercicio de conocimiento empieza en uno mismo; es del sujeto de donde obtenemos todas las claves para las respuestas a las preguntas que formulamos. A ello hemos de añadir otro significativo pasaje del *Dàodéjīng*:

不出户，知天下；
 不窥牖，见天道。
 其出弥远，其知弥少。

*Sin salir por la puerta se conoce el mundo;
 sin mirar por la ventana se ve el Dào del Cielo.
 Cuanto más lejos se va, menos se conoce.
 Así, el sabio, sin viajar, conoce;
 sin mirar, comprende;
 sin actuar, logra.*²⁰⁶

Este texto, como otros que hemos recogido, nos habla de la nula necesidad de ir más allá de nosotros para poder entender el orden correcto de la realidad, planteando el leer todas las respuestas desde uno mismo. Pero este

²⁰⁵ *Dàodéjīng*, cap. 33.

²⁰⁶ *Dàodéjīng*, cap. 47.

pasaje en concreto dice algo más: habla de lo importante de la actitud para dar con esas respuestas, para comprender, para lograr. El mundo está en nosotros; nosotros somos el mundo. La voluntad es el mundo y éste es la voluntad, diría Schopenhauer; pero aquí (como en la mayoría de los textos daoístas) lo que se nos ofrece es un consejo, a fin de entender ese proceder. Es la adopción de la actitud correcta lo que permite conocer el mundo desde uno mismo, mientras que la ausencia de esa actitud es lo que propicia salir por la puerta, viajar. De nuevo, no obstante, los métodos externos conllevan problemas añadidos, como son perderse más allá de esa puerta, perderse en los viajes. Y aquí la idea de «perderse» no se refiere a no saber volver, sino a olvidar por qué se salió. Los medios tienen tanto valor y brillan tanto, que parecen empañar el fin.

Por ello, una gran parte del discurso metafísico daoísta gira en torno a esta temática y a la necesidad de sustituir esas opciones de alejamiento y de pérdida por la completa y englobadora respuesta del *Dào*. En el rechazo a las subjetivaciones, a los nombres, a la instrumentalización de los medios, hallamos un punto en común con el pensamiento schopenhaueriano. Es necesaria una labor individual que le permita al sujeto «leerse» y, tras ello, «leer» la realidad. La fundamentación de ese ejercicio, como hemos visto, viene para Schopenhauer de la mano de identificar voluntad y cosa en sí, voluntad y mundo, voluntad y sujeto, configurando un sistema que puede armonizarse con la propuesta daoísta reconociendo las similitudes que hemos esbozado.

4.4. DE NIETZSCHE A HEIDEGGER

Friedrich Nietzsche

Aunque atento lector de Schopenhauer, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) no parece haberse contagiado permanentemente del gran interés mostrado por el filósofo de Danzig por el hinduismo y el budismo ni,

mucho menos, por el daoísmo. Aunque tradicionalmente se había supuesto lo contrario (tanto a causa de la influencia en él de Schopenhauer, como por la mención y las citas que hace Nietzsche de obras de la literatura sánscrita o budista en sus escritos, y por la prolongada relación de amistad con el sanscritista Paul Deussen), diversos estudios publicados en las últimas décadas han mostrado que el interés de Nietzsche por el hinduismo y el budismo fue menos permanente de lo que se pensaba, y que sus lecturas sobre India, China o Japón fueron también más superficiales de lo que se había creído, particularmente respecto de estos dos últimos países. Graham Parkes, citando el pasaje de una carta de Nietzsche a Paul Deussen de 3 de enero de 1888 en la que aquél, criticando la pretensión de los seguidores de Comte de elaborar las leyes del desarrollo históricamente necesario de las principales etapas de la filosofía olvidándose por completo de la filosofía india, se jacta de carecer de tales prejuicios y de tener un «ojo transeuropeo», concluye sin embargo que los ocasionales comentarios que Nietzsche hace sobre China y Japón no sugieren que sus conocimientos sobre la cultura del Asia oriental fuesen más allá de lo que se esperaría de un alemán de su tiempo con una buena formación.²⁰⁷ En cuanto a los conocimientos indológicos de Nietzsche, un exhaustivo estudio de Mervyn Sprung en el que pasa revista a las citas y alusiones contenidas en las obras publicadas o los cuadernos de notas del filósofo, a los libros de su biblioteca conservada en Weimar, a su correspondencia con Deussen o con otras personas, y a los recuerdos y comentarios de sus amigos expresados fuera de la correspondencia con él, le lleva a la conclusión de que también en relación con el hinduismo o el budismo las lecturas de Nietzsche eran mucho más limitadas de lo que se había pensado.²⁰⁸ A la misma conclusión llega Robert G. Morrison respecto del conocimiento que Nietzsche tenía del budismo.²⁰⁹

²⁰⁷ Graham PARKES, «Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances», en Bernd MAGNUS y Kathleen M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 358.

²⁰⁸ Cf. Mervyn SPRUNG, «Nietzsche's Trans-European Eye», en Graham PARKES (ed.), *Nietzsche and East Asian Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 76-90; reproducido en Alexander Lyon MCFIE (ed.), *op. cit.*, pp. 247-259; citamos por esta última

Si la presencia de citas o alusiones hinduistas o budistas en *El origen de la tragedia*, la *Consideración intempestiva* dedicada a Schopenhauer, *Aurora*, *La gaya ciencia*, *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía de la moral*, *El Anticristo*, *El ocaso de los ídolos* y *Ecce homo* no parecen implicar por parte de Nietzsche un mayor conocimiento que el obtenido a partir de la traducción latina en dos volúmenes de Anquetil-Duperron de la versión persa de cincuenta *Upaniṣads* (1801-1802, la misma traducción que leyó Schopenhauer, y la primera que se hizo en Europa), el libro de Paul Deussen *Das System des Vedānta* (1883), una traducción francesa de *Las leyes de Manu* (que habían sido dadas a conocer al público europeo por Sir William Jones), y algunos pocos libros más,²¹⁰ en el caso del pensamiento chino (cuya presencia en sus escritos es incomparablemente menor que la del hinduismo y el budismo) sus conocimientos fueron sin duda mucho más limitados.

La única mención por su nombre de un pensador chino (en concreto de Lǎozǐ) que aparece en las obras de Nietzsche se encuentra en el aforismo 32 de *El Anticristo*, donde supone cómo habría expuesto Jesús su mensaje de haberlo hecho en medio de un pueblo distinto del judío:

Entre indios se habría servido de los conceptos del Sankhya,²¹¹ entre chinos,

edición. Una anécdota especialmente significativa para este autor (que la recoge en las pp. 255-256) la constituye el hecho de que fuese Malwida von Meysenbug quien diese a Nietzsche a leer en Sorrento, en el otoño de 1877, el *Śākuntalā* de Kālidāsa (la obra que había entusiasmado a los poetas y estudiosos alemanes desde los tiempos de Herder, Schlegel y Goethe) y que aquél desconocía, recibiendo además de Nietzsche, tras su lectura, una valoración negativa por violar las reglas dramáticas europeas en cuanto al argumento, motivación y unidad temporal.

²⁰⁹ Robert G. MORRISON, *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

²¹⁰ Sobre el budismo sus citas se limitan al *Dhammapada*. Según Mervyn Sprung (*op. cit.*, p. 252), el único libro sobre budismo conservado en la biblioteca de Nietzsche en Weimar, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, de Hermann Oldenberg, publicado en 1881, no muestra señales de haber sido abierto nunca; lo mismo sucede con los *Indische Sprüche* de Otto Böhtlingk (1863) o los *Sutras des Vedānta* de Paul Deussen (1887).

²¹¹ Una de las escuelas filosóficas indias, caracterizada por su mayor racionalismo.

de los de Laotse —sin sentir en ello ninguna diferencia—. ²¹²

Esta afirmación se basa con toda probabilidad en la traducción comentada del *Dàodéjīng* debida a Victor von Strauss (*Lao-Tse's Tao Te King*) y publicada en Leipzig en 1870; la misma que utilizaría más tarde Heidegger. ²¹³ No hay constancia expresa de otras lecturas de Nietzsche de obras de o sobre filosofía china. Su visión sobre la cultura de China debió de derivar básicamente de obras generales sobre aquel país. ²¹⁴ Por otra parte, ya hemos visto, en el apartado dedicado a Kant, el sentido negativo con el que en ocasiones Nietzsche usa el término «chino», y en sus cuadernos de notas habla de la «osificación china» y llega a decir de la moralidad de los chinos que es «expresión de una regresión fisiológica», ²¹⁵ aunque otras veces su consideración de China, o de lo asiático en general, resulte más positiva.

Concluiremos señalando que, aunque no es evidente ninguna influencia concreta del pensamiento chino sobre Nietzsche, sí que ha habido una influencia en sentido contrario, y Nietzsche ha sido, junto con Heidegger, uno de los filósofos occidentales más estudiados en China. ²¹⁶

²¹² «Unter Indern würde er sich der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben — und keinen Unterschied dabei fühlen». *Der Antichrist*, en Friedrich NIETZSCHE, *Werke III*, hrsg. von Karl Schlechta (Frankfurt am Main–Berlin–Wien: Ullstein, 1979), p. 1194; trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, *El Anticristo* (Madrid: Alianza, 1974), p. 62.

²¹³ A esta referencia sólo puede añadirse un pasaje de la carta a Peter Gast de 31 de mayo de 1888 en la que le comunicaba su descubrimiento de una traducción francesa de las Leyes de Manu, añadiendo su conjetura (obviamente infundada) de que Confucio y Lǎozǐ podrían haber sido influidos por ese antiguo texto hindú.

²¹⁴ Esto no ha impedido que se busquen paralelos entre la filosofía de Nietzsche y el daoísmo. Véase al respecto Katrin FROESE, *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between* (Albany: State University of New York Press, 2006) y Ge Ling SHANG, *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche* (Albany: State University of New York Press, 2006).

²¹⁵ Estas expresiones aparecen en sus cuadernos de 1884 y de 1887-1888, en fragmentos que, en la edición de *La voluntad de poder* que se hizo tras la muerte de Nietzsche, aparecen como parágrafos 127 y 395.

²¹⁶ Véase al respecto el estudio de Graham PARKES en *The Cambridge Companion to Nietzsche* antes citado.

Karl Jaspers

Fue después de un largo proceso como Karl Theodor Jaspers (1883-1969) llegó al cultivo de la filosofía. Condicionado por un padre jurista, inició estudios de derecho en la Universidad de Heidelberg, pero pronto los abandonó para cursar estudios de medicina, doctorándose en 1908. Jaspers comenzó a trabajar en un hospital psiquiátrico de aquella ciudad, pero insatisfecho con la práctica clínica de aquel tiempo en el campo de las enfermedades mentales, obtuvo en 1913 la habilitación en la Facultad de Filosofía de aquella misma universidad, y en 1914 comenzó a dar clases de psicología como *Privatdozent*. Fue entonces cuando hizo amistad con Max Weber, que desde 1894 era profesor de economía en Heidelberg.²¹⁷ En 1921 se convirtió finalmente en profesor ordinario de filosofía. Durante el régimen nazi sufrió dificultades por estar casado con una mujer judía, siendo apartado de la docencia en 1937. Terminada la Segunda Guerra Mundial, Jaspers optó por trasladarse en 1948 a la Universidad de Basilea,²¹⁸ adquiriendo la nacionalidad suiza y residiendo allí hasta su muerte.

²¹⁷ Aunque la figura de Max Weber (1864-1920) se nos presenta como la de un sociólogo, economista, politólogo e incluso historiador, más bien que como la de un filósofo, debemos recordar aquí que su importante serie de estudios sobre sociología de la religión, que se inicia con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905), continuaría con los dedicados al *Confucianismo y taoísmo* (*Konfuzianismus und Taoismus*), al *Hinduismo y budismo* (*Hinduismus und Buddhismus*) y a *El judaísmo antiguo* (*Das antike Judentum*); todos ellos fueron reunidos en tres volúmenes publicados en 1920-1921 con el título de *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* («La ética económica de las religiones del mundo»). En *Konfuzianismus und Taoismus* Weber explicaba las razones por las que, teniendo la ética confuciana muchas semejanzas con el puritanismo protestante, en China no había llegado a desarrollarse el capitalismo. Esta obra pionera de la sociología religiosa y económica de China marcaría el camino que seguirían posteriormente otros estudios sociológicos y económicos dedicados al país asiático. (Hay traducción castellana de este conjunto de estudios de Weber: *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., trad. de José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid: Taurus, 1984-1988).

²¹⁸ Su plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg sería ocupada al año siguiente por Hans-Georg Gadamer.

La filosofía de Jaspers, centrada en temas como la libertad, la verdad y la apertura del hombre hacia la trascendencia, se suele considerar como inserta en la corriente existencialista. Es patente en ella la influencia de Nietzsche y Kierkegaard, pero también de Platón, Agustín, Kant, Hegel, Weber, e incluso del Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa. Sin embargo, el interés de Jaspers por los filósofos del pasado no se limitaba a estos nombres o a algunos más: llegaba a abarcar la totalidad de la historia de la filosofía, y esa historia incluía también para Jaspers (rompiendo así la barrera levantada por Hegel) a los grandes filósofos y maestros religiosos de Oriente.

De hecho, la gran eclosión de pensamiento que había marcado de forma decisiva la posterior evolución de la humanidad se había producido de forma casi simultánea en Oriente y Occidente. En su obra *Origen y meta de la historia (Vom Ursprung und Ziel des Geschichte)*, München–Zurich: Piper–Artemis, 1949), Jaspers establece el concepto de una «época axial» o «época pivotal» (*Achsenzeit*), centrada a mediados del primer milenio antes de nuestra era, y que abarcaría aproximadamente entre los años 800 y 200. En ese período habría tenido lugar un proceso espiritual que supuso el corte más profundo de la historia:

En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo Ti, Chuang-tse, Lie-tse y otros muchos. En la India surgen los *Upanishads*, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deutero-Isaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito, Platón—, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros.

La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra

conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia. ...

En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal.²¹⁹

En la última etapa de su vida Jaspers trabajó en el proyecto de una historia de la filosofía distinta de las tradicionales, en la que no se seguiría un orden cronológico estricto, sino en cierto modo temático o de similitud de perspectiva, y en la que se daría cabida a representantes de las tradiciones orientales. Este proyecto, bajo el título general de *Los grandes filósofos*, habría de contar con tres gruesos volúmenes, de los que sólo llegó a publicarse el primero de ellos: *Die großen Philosophen, Band I* (München: Piper, 1957). El volumen consta de tres partes: 1. Los hombres decisivos (*Die massgebenden Menschen*): Sócrates, Buda, Confucio, Jesús; 2. Los fundadores del filosofar (*Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens*): Platón, Agustín, Kant; 3. Los metafísicos que pensaron desde el origen (*Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker*): Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna.²²⁰

Los capítulos y fragmentos referentes al resto del proyecto que Jaspers había dejado redactados a su muerte fueron publicados póstumamente en dos volúmenes (junto con una reedición del primer tomo): *Die großen Philosophen, Nachlaß 1*, y *Die großen Philosophen, Nachlaß 2*, hrsg. von Hans

²¹⁹ Karl JASPERS, *Origen y meta de la historia*, trad. de Fernando Vela (Madrid: Alianza, 1980), pp. 20-21.

²²⁰ Nāgārjuna (que vivió hacia los años 150-250) es considerado como la segunda figura más importante del budismo y el fundador de la escuela *Madhyamaka* o «Camino del medio» dentro del budismo indio *Mahāyāna*. La versión castellana de esta obra de Jaspers ha aparecido en tres volúmenes, uno para cada parte (Madrid: Tecnos, 1993, 1995 y 1998), traducidos los dos primeros por Pablo Simón, y el tercero por Elisa Lucena. En la misma editorial se han publicado también, agrupados bajo el título de *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, los capítulos dedicados a Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna y Agustín, por los mismos traductores y con una introducción de Manuel Garrido (2001; 2ª ed., 2012).

Saner, unter Mitarbeit von Raphael Bielander (München–Zürich: Piper, 1981).²²¹

En el capítulo dedicado a Lǎozǐ (el texto más extenso consagrado al daoísmo por un filósofo occidental de renombre), Jaspers realiza una minuciosa exposición de la temática contenida en el *Dàodéjīng*. En ella queda de manifiesto la admiración que sentía por la serenidad de Lǎozǐ frente a toda clase de sufrimiento y su concepción del mundo como un decurso natural y plácido, en el que toda desviación del *Dào* es meramente casual y temporal. Pero era también consciente de las dificultades que el texto ofrecía, sobre todo a la hora de traducirlo a una lengua occidental; de ahí que Jaspers, aunque utilice básicamente la traducción alemana, acompañada de comentario, hecha por Victor von Strauss en 1870, recurra con frecuencia a presentar otras traducciones divergentes de un mismo aforismo. Reproduciremos algunas consideraciones generales sobre el *Dàodéjīng* que Jaspers ofrece al principio del capítulo:

Desde el comienzo aparece inmediatamente expresado lo esencial, que luego vuelve a recurrir en la forma de inspirados desarrollos. Se trata de una manera aforística de comunicación por la que se busca transmitir, sin fundamentarlo, algo que ya ha sido meditado y preparado. Ello hace que el texto se aparezca al lector como algo hermético y oscuro. La repetición de lo mismo a lo largo de diversas modificaciones imprime una unidad de hecho al escrito, unidad que, sin embargo, nos resulta imposible describir apelando a alguna sistematicidad presente en el propio texto como tal. Aunque no existe en él una terminología metódica, cabe captar una unidad global susceptible de interpretación metodológica. La contundencia de sus paradójicas expresiones (que no nacen del capricho de un ingenio lúdico), la seriedad y la profundidad que nos atraen y que nos parecen insondables, hacen del escrito una obra insustituible de filosofía.

Para los que no somos sinólogos, el estudio del texto sólo es posible contrastando las numerosas traducciones existentes y los comentarios a las mis-

²²¹ El primer volumen de estos materiales póstumos incluye a Jenófanes, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Posidonio, Giordano Bruno, Orígenes, Jakob Böhme, Hobbes, Leibniz, Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche, Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel; mientras que *Nachlaß 2* incluye a Dante, Shakespeare, Einstein, Max Weber, Marx, Voltaire y Cicerón.

mas. Pero nunca se podrá leer a Lao-tse como se lee a Kant, Platón o Spinoza. El texto traducido ha dejado de hablar desde la inmediatez de su propio idioma, para hacerlo como si fuera a través de un medio que perturba, oscurece e incluso puede llegar a deslumbrar en su afán de claridad. Ello se debe a que el idioma monosilábico y el tipo de escritura chinos resultan tan extraños a nuestro idioma que el que no es sinólogo no puede salir de su incertidumbre.²²²

Jaspers dedica una breve sección de su capítulo sobre Lǎozǐ, bajo el epígrafe de «El literato», a la otra gran figura del daoísmo primitivo, Zhuāngzǐ. En él valora sus sorprendentes dotes imaginativas, sus certeros pensamientos acerca del mundo, la amenidad de sus anécdotas, diálogos y situaciones, favorecida por la fácil lectura que (a diferencia de lo que sucede con el *Dàodéjīng*) ofrecen las traducciones de su obra. Pero, en opinión de Jaspers, desde el punto de vista filosófico la obra de Zhuāngzǐ dista mucho de la profundidad de la de Lǎozǐ:

Lao-tse se interesa por lo originario, por la seriedad ajena a lo mundano y por la verdad de un sufrimiento tan hondo como el sosiego. Chuang-tse, sin embargo, trata de estimular a los lectores mediante la sorpresa, provocando en ellos el desconcierto al presentarse a sí mismo como irónico y escéptico, y dispone de los pensamientos de Lao-tse como del material para sus recreaciones literarias. Hace que podamos percibir en sus palabras el carácter deliberado de sus licencias literarias. Con ello, sin embargo, altera y transforma el sentido de cada palabra de Lao-tse. Lo que fuera una paradoja dolorosa y un inevitable rodeo en la búsqueda de lo imposible, y lo que de este modo logró imponerse y hacerse oír de un modo tan singular, se convierte ahora en un método literario y en vida artística del sabio.²²³

Colocar a Confucio en paralelo con Sócrates, y a Lǎozǐ con Heráclito o con Spinoza, ha sido una importante contribución de Jaspers al diálogo filosófico entre Oriente y Occidente y, en lo que a Lǎozǐ se refiere, el estudio que dedicó a su obra estimuló notablemente en la segunda mitad del siglo XX el interés por la misma.

²²² Karl JASPERS, *Los grandes filósofos* [III]. *Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna*, trad. de Elisa Lucena (Madrid: Tecnos, 1998), p. 331.

²²³ Karl JASPERS, *op. cit.*, p. 366.

Ernst Bloch

Similar admiración por la obra de Lǎozǐ sintió Ernst Bloch (1885-1977). Influido por la filosofía de Hegel, y sobre todo por Marx, muy pronto dominó su pensamiento el espíritu de la utopía y su realización concreta. En 1920 se instala en Berlín, donde trabaja de periodista y establece amistad con Bertolt Brecht, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Su origen judío lo lleva a abandonar Alemania en 1933, emprendiendo un largo itinerario que lo lleva sucesivamente a Suiza, Viena y Praga; en 1938, poco antes de la entrada de los nazis en esta última ciudad, marcha a los Estados Unidos, donde redacta algunas de sus obras más conocidas, entre ellas *El principio esperanza*. Unos años después de acabada la Segunda Guerra Mundial, y tras haberse producido la partición de Alemania, su prestigio como autor de inspiración marxista hace que en 1948 se le ofrezca la cátedra de filosofía de la Universidad de Leipzig, en la República Democrática Alemana, que ocupa al año siguiente, y es objeto de diversos premios y distinciones por el régimen comunista. Pero la revuelta de Hungría de 1956, sofocada por la intervención militar soviética, provoca el enfrentamiento de Bloch con las posiciones del Partido Socialista Unificado de Alemania, y es obligado a jubilarse en 1957. En 1961, después de la construcción del muro de Berlín, aprovecha un viaje al exterior para no regresar más a la Alemania Oriental. Sus últimos años transcurrieron en Tubinga, en la República Federal Alemana, cuya universidad le había ofrecido un puesto de profesor honorario. Los movimientos estudiantiles de los años 60 veían en él un referente intelectual.

Los tres volúmenes de su principal obra, *El principio esperanza*, fueron publicados cuando Bloch aún vivía en la República Democrática Alemana (*Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Berlin–Frankfurt am Main: Aufbau–Suhrkamp, 1954-1959). En el tercero de ellos, Ernst Bloch, incluye, dentro del capítulo 53 de la obra,²²⁴ una sección de una docena de páginas con el epi-

²²⁴ Citaremos el texto alemán por la edición *Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 43-55* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985) y la traducción castellana de Felipe González Vicén

grafe «Buena nueva del equilibrio terrestre-celeste y del insignificante pulso del mundo (Tao): Confucio, Laotsé» (*Frohbotschaft des irdisch-himmlischen Gleichgewichts und des unscheinbaren Welttakts (Tao): Konfuzius, Laotse*). Citaremos algunas líneas de las páginas dedicadas en esa sección a Laotsé (a quien Bloch llama «el maestro místico del Tao», *der mystische Lehrer des Tao*) y a su libro:

En el Estado-familia chino, Laotsé es el eremita peregrino, enemigo del Estado, de la cultura, sólo cobijado en lo aprehensible. ... Su perfil es de la misma naturaleza que aquello a lo que él dirige la mirada: lo poderosamente insignificante. ... El Tao de Laotsé es más inaccesible a conceptos occidentales que cualquier otra de las categorías religiosas fundamentales del Asia oriental; y, sin embargo, no expresado en palabras, es el más fácilmente comprensible. Como categoría religiosa de la sabiduría, como armonía con el profundo sosiego que satisface los deseos en tanto que los olvida. ... Soberanía, modelo, código, situados tan alto por Confucio que la teoría del Estado y la metafísica coinciden, son en Laotsé algo superfluo e incluso perjudicial. Tao vive en el instinto de lo justo, el único que le ha quedado al hombre y que anima la salud del mundo entero; y vive más próximamente en el instinto, si así puede llamarse, de una democracia mística. ... Esta buena nueva, un mensaje que todo lo libera con su encanto, se halla lejos de la ideología del Estado-familia como Estado autoritario. ... En Laotsé se ha abandonado todo lo exuberante y grandioso, mientras aparece el suave arte seductor de la sabiduría.²²⁵

(3 vols. Madrid: Aguilar, 1977-1980); dicha traducción ha sido objeto en años recientes de una reedición al cuidado de Francisco Serra (Madrid: Trotta, 2000-2007).

²²⁵ «Laotse ist im chinesischen Familienstaat der Wander-Eremit, sittefeindlich, kulturfeindlich, nur im Unfaßbaren geborgen. ... Sein Profil ist so beschaffen wie das, worauf es blickt: es ist selber das mächtig Unscheinbare. ... Schwerer als irgendeine religiöse Grundkategorie Ostasiens ist Laotsees Tao in europäischen Begriffen angebbar; trotzdem ist es, ungesprochen, am leichtesten verständlich. Als Religionskategorie der Weisheit, als Einklang mit der tiefen Ruhe, die die Wünsche erfüllt, indem sie sie vergißt. ... Herrschaft, Vorbild, Kodex insgesamt, bei Konfuzius so hoch gestellt, daß Staatslehre und Metaphysik zusammenfielen, sind in Laotsees Tao überflüssig, ja schädlich. Es lebt im Instinkt des Rechten, dem einzigen, der Menschen geblieben ist und der durch die Gesundheit der ganzen Welt geht; es lebt näher im Instinkt, wenn sich so sagen läßt, einer mystischen Demokratie. ... Solche Frohbotschaft, eine der alles lösenden Anmut, liegt der Ideologie des Familienstaats, als eines autoritären, fern. ... Bei Laotse ist alles Üppige, Großartige verlassen, die verführend milde Kunst der Weisheit erscheint». (*Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 43-55*, pp. 1444-1446; trad. cast., vol. 3, pp. 335-338).

Publicado este tercer volumen de *Das Prinzip Hoffnung* dos años después de *Die großen Philosophen* de Jaspers, ambos textos se reforzarían el uno al otro y contribuirían a extender entre sus lectores la seducción experimentada por uno y otro filósofo ante la lectura del *Dàodéjīng*.

Martin Heidegger

Pertenciente a la misma generación que Jaspers (de quien había sido amigo, hasta que el surgimiento del nazismo provocaría entre ellos un fuerte antagonismo ideológico y personal) y que Bloch, Martin Heidegger (1889-1976) estaba familiarizado ya en 1930 con el daoísmo a través de las traducciones del *Dàodéjīng*, del *Yì jīng* y del *Zhuāngzǐ*, realizadas por von Strauss, Wilhelm y Buber.²²⁶ Especial interés despierta la similitud que se puede detectar entre el vocabulario y expresiones de esas traducciones y una serie de formulaciones fundamentales de las principales ideas del segundo Heidegger.²²⁷ A estas lecturas cabe añadir otras sobre el budismo Zen.

En el verano de 1946 (en plena crisis psicológica por el proceso de desnazificación), Heidegger propuso al profesor chino Paul Shih-yi Hsiao una traducción conjunta del *Dàodéjīng*, que quedó truncada apenas traducidos ocho capítulos.²²⁸ El interés de Heidegger por el daoísmo, sin embargo,

²²⁶ Cf. Reinhard MAY, *Ex Oriente Lux: Heidegger's Werk unter ostasiatischen Einfluss*, (Stuttgart: Steiner, 1989), p. 99. (Hay también traducción inglesa de esta obra, por Graham Parkes, con el título de *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work* (London–New York: Routledge, 1996).

²²⁷ Y que ha sido objeto de estudio en la tesis doctoral de Antonio Miguel MARTÍN MORILLAS, *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastiva*, (Granada: Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, 2003; edición digital en <<http://hera.ugr.es/tesisugr/16760268.pdf>>). Las posibles conexiones entre ciertos aspectos del pensamiento de Heidegger y el daoísmo han sido también objeto de otra tesis doctoral, la de Xianglong ZHANG, *Heidegger and Taoism* (Buffalo: State University of New York at Buffalo, 1992). Véase además el libro de Steven BURIK, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. Albany: State University of New York Press, 2009.

²²⁸ Ni en sus obras publicadas ni en el *Nachlass* se encuentra rastro de este intento de traducción de Heidegger, que sería desvelado después de la muerte del filósofo alemán por

aflorará tanto en su correspondencia como en varios trabajos posteriores. En la tercera de sus conferencias de 1957-1958 sobre *La esencia del habla* (*Das Wesen der Sprache*),²²⁹ se incluyen dos párrafos sobre el significado de *Dào* que arrojan luz sobre el frecuente uso del término *Weg* («camino») en sus escritos, y en un ensayo publicado ese mismo año sobre los principios fundamentales del pensar, cita (en la traducción de Victor von Strauss) las palabras del capítulo 28 del *Dàodéjīng* referentes a tener conciencia del propio brillo y mantenerse en la oscuridad.²³⁰ También hay referencias al daoísmo en su conferencia de 1962, *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico* (*Überlieferte Sprache und technische Sprechen*).²³¹

Las afinidades entre el pensamiento heideggeriano y el daoísmo y el budismo Zen, particularmente respecto al lenguaje poético y la cuestión de la nada, dan cuenta en gran medida del éxito de la filosofía de Heidegger entre los pensadores chinos y japoneses interesados en asimilar la filosofía europea, destacando entre estos últimos los agrupados en la llamada «Escuela de Kyoto».²³²

Paul Shih-yi HSIAO en su «Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching», en Graham PARKES (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987), pp. 93-104.

²²⁹ Hay traducción castellana de Yves Zimmermann en Martin HEIDEGGER, *De camino al habla* (Barcelona: Serbal, 1987), pp. 141-194.

²³⁰ «Grundsätze des Denkens», *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6 (1958), p. 40.

²³¹ Concretamente, a una cita del *Zhuāngzǐ* sobre el árbol inútil tomada de la traducción de Richard Wilhelm, *Dschuang dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (Jena: Eugen Diederichs, 1912). Sobre la relación entre Heidegger y el pensamiento oriental, además de los estudios ya citados (incluido el de Katrin FROESE, *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought*), puede verse en castellano el libro de Carlo SAVIANI, *El Oriente de Heidegger*, trad. de Raquel Bouso García (Barcelona: Herder, 2004).

²³² Sobre los representantes de esta formación véase James W. HEISIG, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto* (Barcelona: Herder, 2002).

CAPÍTULO 5

LA REPERCUSIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DAOÍSTA EN ORIENTE

5.1. LA INFLUENCIA EPISTEMOLÓGICA DE LA CULTURA CHINA

Tal como hemos desarrollado en el capítulo segundo, la influencia cultural china en toda Asia ha sido históricamente de un alcance y profundidad indiscutibles. En ese capítulo hemos concretado tal repercusión en los casos de Corea y de Japón, y aun señalando las influencias políticas, sociales y administrativas, hemos centrado las relaciones culturales en el daoísmo.

En relación con la presentación realizada en ese capítulo, pretendemos ahora apoyar nuestra investigación destacando la elevada importancia de la epistemología daoísta como referente cultural común a otras filosofías y a otras culturas de Asia. A pesar de la transformación semántica de la terminología correspondiente, podemos identificar las semejanzas de estructura y de planteamiento y destacar las influencias y paralelismos existentes. El punto de partida de este planteamiento se inicia en la propuesta teórica de la epistemología daoísta de origen chino por entender y asumir la interrelación entre sujeto y objeto en el proceso cognitivo, entre el hombre y la realidad. Dicha teorización no va a ser estéril en el contexto cultural de Oriente.

El proceso se enmarca dentro de la repercusión de esa particular teoría del conocimiento vinculada al daoísmo, y que desde China acompaña al proceso de expansión del propio daoísmo. Para evaluar la importancia cultural de esa influencia y analizar su asimilación, desarrollo y aceptación en Oriente, consideraremos aquella manifestación —originalmente china— que más repercusión ha tenido fuera de China y que se encuentra relacionada con el daoísmo e influida por su particular teoría del conocimiento: el budis-

mo Zen.¹ Examinaremos esta relación entre budismo Zen y daoísmo desde un punto de vista histórico y conceptual.

5.2. BUDISMO ZEN Y DAOÍSMO

El Zen como manifestación cultural china: la controversia entre D. T. Suzuki y Hu Shih

Aunque las raíces últimas del Zen, en tanto que corriente de pensamiento derivada del budismo, se encuentran en la India, sus orígenes históricos como tal corriente se hallan en China (en la escuela *Chán*, 禪).² Esta forma de entender el origen y naturaleza del Zen no está, sin embargo, libre de controversia, y conviene comenzar por presentar las opiniones que justifican dos visiones distintas del asunto. Por un lado, la defendida por el filósofo japonés y reconocido promotor del Zen en Occidente, Daisetsu Teitaro Suzuki, consistente básicamente en un rechazo de cualquier aproximación histórica y localista al Zen, defendiendo que se trata de un movimiento que promueve «la experiencia pura» sin nada más; por otro, la de su colega chino Hu Shih (*Hú Shì*, 胡适), que defiende la necesidad de entender el Zen como un fenómeno cultural e histórico chino y, por tanto, vinculado al desarrollo cultural y religioso de China. Un breve repaso de ambos planteamientos nos ayudará a situarnos más convenientemente.

En su obra *An Introduction to Zen Buddhism*, Suzuki presenta al Zen como un fenómeno cultural esencialmente libre de historia y de metafísica, eliminando con ello cualquier intento de categorización:

¹ Para la historia y evolución del budismo Zen son especialmente recomendables las obras de Heinrich DUMOULIN, *Zen Buddhism in History*, 2 vols. (New York: Macmillan, 1990) y *History of Zen Buddhism* (London: Faber & Faber, 1963).

² «El Zen aparece como uno de los productos de la cultura china originado hacia el s. VI, después de que el budismo indio entrase en contacto con el Celeste imperio en el siglo I de nuestra era». Federico LANZACO SALAFRANCA, *Introducción a la cultura japonesa: pensamiento y religión* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000), p. 302.

Podemos decir que el cristianismo es monoteísta y el Vedānta panteísta; pero no podemos hacer una afirmación similar sobre el Zen. El Zen no es ni monoteísta ni panteísta; el Zen desafía esa clase de designaciones. De ahí que no haya en el Zen ningún objeto en el que fijar el pensamiento. El Zen requiere que se tenga la mente libre y sin obstrucción; incluso la idea de unicidad o de totalidad es un obstáculo y una trampa que amenaza la libertad original del espíritu.³

Esta interpretación del especialista japonés protege al Zen (es decir, a la experiencia que engloba el fenómeno Zen) contra cualquier esfuerzo por encajarlo en un sistema filosófico o tratarlo como tal. De hecho, no duda incluso en acentuar la diferencia esencial entre este fenómeno cultural y las formas yóguicas del budismo indio.

Por su parte, el reputado filósofo chino critica el insuficiente reconocimiento histórico que se le da al fenómeno cultural y religioso del Zen y argumenta en favor de la necesidad, para su adecuada comprensión, de insertarlo en una tradición de sincretismo:

Me opongo decididamente a toda afirmación de que sea imposible para la razón humana entender y valorar el Zen. ...

El movimiento Zen es un componente integral de la historia del budismo chino; y la historia del budismo chino es una parte integral de la historia religiosa general de China. El Zen sólo se puede entender dentro de su contexto histórico, al igual que otras escuelas de filosofía china deben estudiarse y comprenderse dentro de sus contextos históricos.⁴

³ «We may say that Christianity is monotheist and the Vedānta pantheistic; but we cannot make a similar assertion about Zen. Zen is neither monotheistic nor pantheistic; Zen defies all such designations. Hence there is no object in Zen upon which to fix the thought. Zen wants to have one's mind free and unobstructed; even the idea of oneness or allness is a stumbling block and a strangling snare which threatens the original freedom of the spirit.» D. T. SUZUKI, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1964), p. 41.

⁴ «I resolutely resist all assertions that it is impossible for human reason to understand and evaluate Zen. ... The Zen movement is an integral component of the history of Chinese Buddhism; and the history of Chinese Buddhism is an integral part of the general religious history of China. Zen can be understood only within its historical context, just as other schools of Chinese philosophy must be studied and understood in their historical contexts.» Hu Shih, «Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method», en *Philosophy East and West*, 3 (1953), 3-24. El propio Suzuki contesta en su conocida «A Reply to Hu Shih» aparecida en la misma publicación, y reimpresa, junto con un resumen de los argumentos

Como tantas otras disputas académicas, esta controversia todavía no ha llegado a resolverse. Indudablemente, Suzuki plantea una visión basada en una experiencia más personal, religiosa y mística del fenómeno cultural y religioso que engloba al Zen. Pero la numerosa literatura historiográfica posterior ha debilitado mucho la tesis ahistoricista del especialista japonés y ha posibilitado un mayor y mejor conocimiento del Zen a todos los niveles sin que, a pesar de ello, se pueda dar por concluida esta controversia.

En lo que a nuestra tarea se refiere, la posición de Hu Shih nos ha resultado más fértil y nos permite entender una vinculación entre el daoísmo chino y el Zen⁵ que en nuestra investigación tomamos como clave al considerar la doctrina china del *Dào* como una referencia filosófica, religiosa y cultural cuya presencia se advierte también en el budismo Zen.

La penetración del budismo en China y la mediación del daoísmo

Aunque se admite la primera mitad del siglo I a.n.e. como fecha de penetración del budismo en China, y que se fue extendiendo bajo los Han, no logró, sin embargo, asentarse entre la sociedad china hasta la caída de esta dinastía. La miseria que asoló a la población y la crisis social que desencadenó el resurgimiento del feudalismo antiguo posibilitaron que la idea de la reencarnación en vidas mejores y la presunta igualdad que el budismo parecía defender sedujeran a la población.⁶ Con la misma rapidez ganaría

del especialista chino, en su obra *Studies in Zen* (New York: Delta, 1975), pp. 135-64. Hu continuó desarrollando su teoría historicista en artículos posteriores y defendiendo la necesidad de entender al Zen desde la globalidad y la expansión y desarrollo de los fenómenos culturales y religiosos chinos.

⁵ Sin embargo, podemos señalar dos factores que dificultan particularmente la comprensión histórica del Zen. Por un lado está el hecho de que el Zen aparezca en China mucho después de la llegada y difusión del budismo en este país. Durante los primeros cinco siglos en China, el budismo adoptó una variedad de formas y tendencias que determinaron su evolución y la formación de diferentes escuelas; estas tendencias que influyeron en la evolución del budismo se encuentran presentes en el Zen de una manera no siempre patente y reconocible. Por otro lado, las crónicas que testifican el inicio y el desarrollo temprano del Zen no sirven aún para avalar con claridad el proceso histórico de su evolución.

⁶ Chantal MAILLARD, *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y*

también el favor de las clases altas. Frente al independentismo daoísta, no exento de apoyar rebeliones y revueltas, el budismo era mucho más conservador, y a pesar de propugnar la abolición de las jerarquías y de promover, frente al ideal confuciano, un camino espiritual personal, se mostró complaciente con el sistema social.⁷

Esta abierta aceptación social reclamó una adaptada documentación textual que pudiera facilitar la comprensión y aceptación de la nueva religión que, sin apenas logística misionera, consiguió captar a todo el pueblo sin distinción. Curiosamente fueron los daoístas, por la coincidencia que presentaban algunas de las ideas fundamentales del budismo con su doctrina, quienes se encargaron de realizar esa labor. El sincretismo que se logró a partir de estas dos formas de intuir el mundo, esto es, la epistemología que compartieron y que sirvió notablemente para que el budismo apenas tuviera problemas para ser entendido por el pueblo chino, es sobresaliente. Nociones epistemológicas, metafísicas y místicas daoístas prestaron su sentido a las budistas, y ambas doctrinas se enriquecieron.

Entre el grueso de textos que tuvieron que adaptarse al pensamiento chino para que la religión que los utilizaba, el budismo, resultara comprensible en su nuevo marco, destacaron los manuales prácticos de meditación. Y todos ellos compartieron una misma esencia filosófica: la escuela es lo de menos; el sistema, o el idioma en que éste se presenta, no debe entorpecer la visión de lo esencial.⁸ El daoísmo que sirvió de base para comprender esa esencia filosófica y religiosa no quedó indiferente.

La contribución del budismo indio al pensamiento chino

Con la llegada del budismo a China, un nuevo fenómeno cultural entró en contacto con el pensamiento chino y alteró su desarrollo. Todas las facetas culturales de la sociedad china se vieron afectadas, y su calado fue de tal

budismo (Madrid: Akal, 2000), p. 48.

⁷ Edward CONZE, *Breve historia del budismo*, trad. de Mauro Hernández (Madrid: Alianza, 1983), p. 75.

⁸ *Id.*, p. 79.

envergadura que nada volvería a ser como antes. De hecho, la propia idiosincrasia china no puede pensarse sin la influencia y evolución del budismo en su territorio. No cabe duda de que fue en el terreno de las religiones y de la vida religiosa donde mayor impacto causó, pero es imposible negar su repercusión en otros ámbitos.⁹ Estudios comparativos actuales han reforzado esta idea ahondando en la necesidad de replantear la interpretación del desarrollo del daoísmo considerando las evidencias encontradas en antiguas escrituras¹⁰ y su conexión con los intercambios culturales, ritualistas e iconográficos hasta alcanzada la dinastía Táng¹¹. Trataremos sobre esto a continuación con más detenimiento.

Bien partiendo de obras generales de referencia o de investigaciones sobre antiguas escrituras daoístas (120, en el caso de Zürcher; 160, en el de Mollier), parece claro que la relación entre la doctrina daoísta y la budista produjo modificaciones en ambas. Y no sólo a la doctrina china le sirvió para reformar y adaptar su estilo y personalidad como religión, sino que también la india absorbió y digirió numerosos elementos daoístas.¹² El híbrido de ambas doctrinas que surge en esta etapa es un hecho constatado, y trabajos como el de Zürcher nos permiten analizar esta relación desde diversos aspectos: ideológicos, religiosos, estilísticos y cronológicos.¹³ Se ha llegado a etiquetar este sincretismo como un «budo-daoísmo» (*Buddho-Taoism*),¹⁴ y de hecho la yuxtaposición y comparación en detalle de textos ritualistas posteriores, que llegan a los primeros años de la dinastía Táng, presentan para-

⁹ Kenneth K. S. CH'EN, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 471-487.

¹⁰ Erik ZÜRCHER, «Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence». *T'oung Pao. International Journal of Chinese Studies*, 66 (1980), pp. 84-147.

¹¹ Christine MOLLIER. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).

¹² Erik ZÜRCHER, *op. cit.*, p. 84.

¹³ En particular, Zürcher presenta una interesante clasificación de los préstamos encontrados en las fuentes documentales a partir de la relación directa/formal, la conceptual, la variada, y una cuarta que denomina «influencia penetrante», donde destaca las analogías más directas, es decir, aquellas nociones que fueron replanteadas con el estímulo de la analogía de la otra doctrina.

¹⁴ Christine MOLLIER, *op. cit.*, pp. 144 y ss.

lelismos casi exactos. Se ha argumentado que estas estrechas coincidencias entre ambas tradiciones se deben a que ambas compitieron entre sí por ganarse el prestigio y el predominio social. Los préstamos entre una y otra doctrina llegaron a alcanzar el plagio, y trabajos como el de Mollier demuestran de qué manera este afán por salir victoriosa explica el proceder de ambas doctrinas para transformarse, sin eludir la piratería en las técnicas ritualistas, en los textos populares y en la adaptación de deidades¹⁵. En el caso de un texto ritual daoísta, por ejemplo, el escriba budista adaptaría la introducción conforme al estilo de las invocaciones budistas, y resolvería la cuestión de la autoría atribuyéndosela al mismísimo Buda, sustituyendo al Lǎozǐ daoísta. Las referencias daoístas a los «Seres Perfectos» se convirtieron en homenajes a los *bodhisattvas*, y los «Inmortales» fueron transformados en *Buddhas*. Muy interesante resulta el hecho de que los títulos de los textos adaptados fueron sólo mínimamente alterados, debido a que precisamente la razón de ser de estas manipulaciones buscaba una continua asociación entre el texto nuevo y su original. Las prescripciones ritualistas también compartieron esta tónica y fueron prorrogadas sin grandes modificaciones, mostrando con ello que las fórmulas y recetas poseían técnicamente «la capacidad de trascender el tiempo y el espacio y por ello podían atraer adeptos sin distinción religiosa».¹⁶

En definitiva, podemos coincidir con Alyson Prude en su resumen de Mollier. Los textos con los que éste pudo trabajar refuerzan su identificación de las motivaciones últimas de los autores budistas y daoístas de la época en torno a la necesidad de aumentar sus afiliaciones y consolidar un fuerte compromiso con sus identidades confesionales.¹⁷ Además de ello, debemos subrayar la existencia de un extensísimo grupo de individuos especializados en tareas subalternas relacionadas con una u otra doctrina que también van a verse afectados por este sincretismo. Nos referimos a los

¹⁵ Como destaca la reseña del trabajo de Mollier por Alyson PRUDE, «A Review of Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China», *Journal of Buddhist Ethics*, 8 (2011), pp. 158-163.

¹⁶ Christine MOLLIER, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Alyson PRUDE, *op. cit.*, pp. 161-163.

astrólogos, adivinos, sanadores, místicos, sabios aislados del mundo, etc. La «tercera dimensión», como califica a este gremio de místicos Mollier¹⁸ para categorizar de esta manera su actividad metarreligiosa, por un lado los exime de una contextualización que los justifique y, por otro, acaba separándolos de las doctrinas que practican englobándolos en algo así como «una religión popular», como la propia autora sugiere. En el caso concreto del daoísmo chino, y como hemos podido exponer en este trabajo, ese populismo místico-primitivo va a constituir su esencia, y aunque su maridaje con el budismo va a alterarlo, a hacerlo evolucionar y, en definitiva, a madurarlo como religión, este mismo proceso justificará su bipolaridad religiosa y filosófica. De aquí podemos extraer ciertas generalidades para conocer las influencias de ambas doctrinas en disciplinas concretas y profundizar en los resultados metarreligiosos y metafilosóficos.

En lo referente a la medicina, el budismo acentuó la importancia de cuidar de la salud y prevenir las enfermedades antes que curar. Al respecto, una de las principales teorías indias de aplicación médica, y que fue introducida en China, fue la de considerar al cuerpo humano como un equilibrio entre cuatro grandes elementos naturales, a saber: tierra, agua, fuego y aire. Esta aplicación al tratamiento de las enfermedades entendidas como desequilibrios de alguno de estos elementos del cuerpo sirvió de base a la teoría daoísta china de los «Cinco Elementos» que posteriormente serviría de fundamento de toda la medicina tradicional china.¹⁹

También en astronomía y matemáticas se tiene constancia de las influencias indias que, a través del budismo, se produjeron en la ciencia china.²⁰

En cuestiones lingüísticas,²¹ la nueva terminología que acompañó al budismo se abrió camino gradualmente entre el vocabulario chino, y con el

¹⁸ Christine MOLLIER, *op. cit.*, pp. 209-210.

¹⁹ Pierre HUARD, Ming WONG, *La médecine chinoise au cours des siècles* (Paris: Dacosta. 1959), pp. 27-32.

²⁰ Cf. Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), p. 411-419.

²¹ Clarificadores son los trabajos de Thomas WATTERS, *Essays on the Chinese Language* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1889), particularmente el capítulo «The Influence of Buddhism on the Chinese Language»; Lo CH'ANG-PEI, «Indian Influence on the Study of

paso del tiempo se naturalizó de tal manera que nadie sospecharía de su origen extranjero. Esta ampliación terminológica viene a dividirse en dos categorías. Por una parte, aquellos vocablos que son traducciones directas de conceptos budistas; por ejemplo: «mar de miseria» (*kǔ hǎi* 苦海), «paraíso occidental» (*xī tiān* 西天), «ignorancia» (*wú míng* 无名), «karma» (*yīn yuán* 因缘) o «abandono de la vida seglar» (*chū jiā* 出家). Y, por otra, los vocablos que son transliteraciones de palabras sánscritas; por ejemplo: del sánscrito *kshana*, «instante», el término *cháná* (刹那); de *thūpa* (palabra de origen pāli), «pagoda», el término *tǎ* (塔); de *bodhisattva*, el término *púsà* (菩薩), y de *sanha* «monje», el término *sēng* (僧).²² La aparición del sánscrito en el mundo chino generó la necesidad de aclarar y describir la funcionalidad de los sonidos, de manera que a nivel fonológico esta influencia potenció el desarrollo de múltiples estudios. La primera de las influencias del idioma extranjero en el chino se encuentra en la adaptación que motivó en el sistema fonético vigente en aquella época, el *Fǎnqiē* (反切). Caracterizado por la indicación de la pronunciación de un carácter mediante otros dos, la llegada de términos sánscritos exigió una adaptación de este modo de entender la fonología asociada a las palabras escritas. También el alfabeto sánscrito inspiró la necesidad de innovar y crear los llamados «radicales fonéticos» o *zìmǔ* (字母), divididos en las siguientes categorías: labiales, uvulares, guturales, dentales y oclusivas. Por último, podemos destacar otra contribución fonológica en relación a la reconstrucción de la pronunciación del chino antiguo. Con la llegada del sánscrito y su vocabulario, las transcripciones fonéticas de ese chino antiguo se modernizaron, puesto que a la hora de transcribir las palabras antiguas, los hablantes empezaron a contar con herramientas diferentes. La repetición de los mantras y sutras budistas

Chinese Phonology», *Sino-Indian Studies*, I, 3 (1944), pp. 117-24; y, especialmente, 張世錄, 中國音韻學史 [Historia de la Fonología china] (上,下冊, 上海: 商品編號, 1938), I, 130-163; II, 17-32.

²² Kenneth K. S. CH'EN, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), p. 478.

servieron de práctica fonética para alterar la percepción de la propia lengua china. Todo ello se verá consolidado en la dinastía Tang.

La literatura es otra de las áreas que recibieron un mayor estímulo con la llegada del budismo. Es conocido que, en el ámbito de las traducciones budistas, la mezcla de prosa y poesía exigió un esfuerzo por parte de los especialistas encargados de realizarlas. Sin duda, la literatura budista supuso toda una inspiración para el imaginario literario chino, que, aunque no se caracterizaría precisamente por una carencia en este sentido —como muestran obras de la literatura daoísta como el *Zhuāngzǐ*— no deja de ser cierto que fue dominado y reprimido por el poder de la literatura confuciana, en su conjunto más formal, estrecha, práctica y restrictiva.²³ Este sometimiento de la literatura mitológica e imaginativa en favor de una literatura de y sobre los deberes y las obligaciones del individuo, en el ámbito social y privado, potenció esta clase de textos mientras que redujo los cuentos, las fábulas y la literatura epistemológica, metafísica, mística y mitológica. Al aparecer los sutras Mahāyāna, donde los indios daban rienda suelta a su imaginación para hablar de las glorias de los cielos y las tormentas de los infiernos; de los sistemas del mundo, tan extensos como las orillas del Ganges; del tiempo y del espacio, categorías incomprensibles para la mente humana, etc., la práctica que se le ofrecía al seguidor chino, además de vincularlo a la Tierra, a la Naturaleza, le proponía una experiencia intelectual asombrosa. Este estímulo dinamizó los textos daoístas, pero también, con ello, toda la literatura china. Dos obras sirven de referencia como testimonio de la permanencia del estímulo hacia este otro género: *El viaje al Oeste* (*Xī Yóu Jì*, 西游记) y *La investidura de los dioses* (*Fēngshén Yǎnyì*, 封神演义).²⁴

Finalmente, la influencia sobre las escuelas filosófico-éticas y las religiones chinas no es pequeña. Por un lado, podemos destacar que los neo-confucianos, acostumbrados a servirse de los tradicionales términos y conceptos

²³ Kenneth K. S. CH'EN, *op. cit.*, p. 477.

²⁴ A la primera de ellas, una de las cuatro grandes novelas clásicas chinas, ya nos hemos referido en el capítulo II; la segunda fue publicada en 1550 y trata sobre el cambio dinástico de los *Shāng* por los *Zhōu* (hacia el 1046 a.n.e.), y combina elementos históricos, mitológicos, folklóricos y fantásticos.

anquilosados en los «libros clásicos» confucianos, reinterpretaron esos mismos textos a la luz de esa atmósfera budista en expansión. Y con ello llegamos al punto que nos interesaba especialmente.

La destacable influencia budista que hemos encontrado en la cultura china se perfila en el sincretismo de su escuela más heterodoxa. Es en el Chán donde las doctrinas chinas van a entremezclarse. La savia budista de los principios de esta escuela se conserva; pero el contacto con la sabiduría china, con el confucianismo y el daoísmo, hará que se vaya diferenciando en la dirección de lo que se conocerá como el Zen. Por otro lado, ya podemos analizar la influencia del budismo en el daoísmo. Los préstamos fueron mutuos. Para empezar, los daoístas nunca entendieron en esa época su sistema como el de una religión estructurada en un cuerpo de creencias y doctrinas más allá de las del maestro y consolidadas en una literatura propia y distintiva. Tan sólo después del contacto con el budismo se aceptó la necesidad de establecerlas y enmarcarlas como una religión. Por consiguiente, no dudaron en imitar el modelo extranjero reconociendo las ventajas de supervivencia y de repercusión social que obtendrían. Se fomentó la creación de estatuas e imágenes, al estilo budista; de manera que la primera deidad que apareció flanqueada por dos santos daoístas apareció en el siglo V. Sin embargo, es el ámbito textual en donde podemos encontrar mayor estímulo. La literatura daoísta nunca volvería a ser la misma. La mayor parte de su *corpus* doctrinal, hasta el momento influido por el confucianismo, eran trabajos sobre alquimia, adivinación, higiene y ejercicios de respiración. Propios de una religión primitivista todos ellos, se atribuían al mismísimo fundador, propiciando, por un lado una pobreza doctrinal, y por otro una sequía prolongada de nuevos recursos literarios, de comentarios, de enriquecimiento filosófico. A medida que los sutras budistas se extendieron por China en una interminable corriente, el resentimiento por su variedad, alcance, profundidad e imaginación, asoló a los seguidores daoístas.

Se generaliza entonces una práctica, que podemos datar a partir del siglo V, consistente en tomar los textos budistas como una fuente inagotable de inspiración, de la que tomar prestado y copiar. Tan precipitada y chapucera fue esta copia al por mayor que los textos daoístas están llenos de huellas

delatorias. Amparados en la similitud de la esencia de los textos, y deseando lograr el éxito que los budistas estaban teniendo, se extendió la práctica de tomar sutras o fragmentos de éstos, sustituyendo el nombre de Buddha por el de Lǎozǐ, haciéndose así más atractivos y populares. Muy esclarecedor resulta el análisis de las múltiples biografías que surgieron del fundador del daoísmo y que, inspiradas en los textos budistas, dotan a la figura del sabio chino del misticismo religioso necesario para constituirlo en deidad.²⁵ Destacamos la leyenda que aparece en una de ellas, y que ha sido recurrente entre estudiosos e investigadores del daoísmo, referente al encuentro, obviamente falso, entre Confucio y Lǎozǐ.²⁶

A partir de ahí se constituye el llamado «Canon daoísta», el cual hemos presentado amplia y detalladamente en la sección 1.4 de nuestro trabajo y que resulta influido por el budismo, como testifica la nueva ordenación enmarcada en lo que hemos denominado «Segundo período histórico del canon: De las dinastías Suí y Táng a las Cinco Dinastías» (581-960).

Como conclusión, señalaremos que del estímulo provocado por el budismo en la cultura china, y de los préstamos que de él se derivan en su tradición filosófica, es el daoísmo quien más beneficio obtiene de tales contactos. En este trabajo vamos a defender que el plagio del que hacen uso los seguidores del daoísmo es posible por las coincidencias epistemológicas entre ambas doctrinas, y que ello mismo es lo que posibilita su sincretismo ulterior en la escuela budista china más particular: la escuela Chán. A partir de esto, pretendemos mostrar las coincidencias más sobresalientes con el daoísmo y justificar la relevancia de la teoría epistemológica daoísta como influencia y préstamo en la escuela Chán. Antes de eso, proponemos repasar los conceptos doctrinales más destacados de la relación budismo/daoísmo para luego ver sus coincidencias en la escuela Chán y, por extensión, en el Zen.

²⁵ Se puede encontrar una selección de las principales biografías a las que nos referimos en Kenneth K. S. CH'EN, *op. cit.*, pp. 474-475.

²⁶ La leyenda la recoge Sīmǎ Qiān, considerado el padre de la historiografía china, en sus monumentales *Memorias históricas* (*Tàishǐgōng shū*, 太史公書, también conocidas como *Shǐjì*, 史記), concluidas hacia el año 109 a.n.e.

Conceptos comunes al budismo y al daoísmo

Como hemos comentado, la traducción de los textos budistas al chino no fue tarea fácil. Los seguidores del daoísmo reconocieron que su doctrina no estaba dotada de la adecuada estructura y el budismo les sirvió de referencia. El contacto del budismo con el daoísmo forzó a la doctrina china a convertirse en una religión, y tanto el diseño de ésta como su presentación a nuevos seguidores tomó una apariencia nueva. Para entender este cambio podemos examinar algunos de los principales préstamos que el daoísmo adaptó del budismo:

1) El concepto de *Trikāya*,²⁷ «los cuerpos de Buddha» (en chino *Sānshēn*, 三身). Al final de la dinastía Han,²⁸ en el período de las «Desuniones» (220-598), el colapso de esa dinastía produjo una división en pequeños reinos, resultando una época de desunión política y de luchas de poder. En ese contexto, los daoístas desarrollaron, al estilo budista, la idea de que el supremo *Dào*, con el fin de instruir a las deidades y a los hombres, de vez en cuando asumía una forma humana para fomentar el orden en el mundo; la figura del histórico Lǎozǐ no sería más que una de esas encarnaciones.²⁹ Obviamente,

²⁷ La doctrina *Trikāya* afirma que el Buddha posee tres cuerpos o *kāyas*: el *Dharmakāya*, el *Sambhogakāya* y el *Nirmānakāya*. Mientras que los dos primeros representan distintos estados de existencia del Ser, el último es una manifestación densa en el plano físico. Esto es, el primero se identifica con la mente propia, el segundo con la expresión tangible del contenido de la mente, y el último es el vehículo físico. Debemos tener presente que los dos primeros son herramientas e instrumentos de desarrollo imperecederos con los que los seres alcanzan la iluminación. Esta tríada es inseparable e inalienable. Cf. Paul WILLIAMS, «On the bodies of the Buddha», cap. 8 de su *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2009), pp. 172-186. De este mismo autor (con la colaboración de Anthony TRIBE) existe también una introducción más general a las doctrinas del budismo en la India: *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London–New York: 2000); sobre estas doctrinas puede verse asimismo Edward CONZE, *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1962; reimpresso con correcciones, 1983).

²⁸ Mark CSIKSZENTMIHALYI. «Han Cosmology and Mantic Practices», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 53-73.

²⁹ Para más información al respecto consultar: Kenneth K. S. CH'EN, *op. cit.*, p. 476. Por otro lado, esta división de tres cuerpos va a permanecer latente en la tradición daoísta.

todo ello se benefició del propio desarrollo que el daoísmo había promovido con anterioridad en el siglo I a.n.e; concretamente, la divinización de Lǎozǐ junto con el reconocimiento como obra clásica (经) de su *DàoDé* (道德), básicamente para hacer de él el maestro del legendario emperador Huángdì (皇帝),³⁰ constituyéndose una reducida agrupación de seguidores de la llamada «escuela de Huang Lao» (*Huáng-Lǎo* 黄老).³¹ Durante la dinastía Han, los seguidores de las enseñanzas de Huang Lao todavía no se habían organizado al nivel de las comunidades daoístas; sin embargo, lograron mantenerse en diferentes niveles sociales. Antes de la llegada del budismo, la divinización de Lǎozǐ y la ritualización de su figura habían logrado popularizarse tanto en los estratos altos de la sociedad como en los más bajos.³² Con la llegada del budismo, la figura del Viejo Maestro fue interpretada como una reencarnación más del propio Buddha y venerada como tal, aunque su divinización dentro del daoísmo se había producido previamente.

2) En imitación de las figuras de quienes siguieron el camino del Buddha y lograron alcanzar la iluminación, los «seres de supremo conocimiento» o *bodhisattvas*, los daoístas dieron a luz a los «Venerables Celestiales»³³ (la expresión «Venerable Celestial» es la traducción tradicional de *Tiānzūn* 天尊, literalmente «Señor del Cielo»). De esta manera pudieron establecer un panteón de deidades a la altura de las budistas e hinduistas, a las que acompañaron de ceremonias y ritos. La mitología del daoísmo primitivo tuvo

Como muestra señalaremos la relevancia que para la escuela daoísta del siglo XII Quánzhēn Dào (全真道), y especialmente para su fundador Wáng Zhé (王喆), conocido como Wáng Chóngyáng, tendrá esta división de tres cuerpos; en su explicación de las prácticas adecuadas para el cultivo del cuerpo utiliza el concepto de *fǎshēn* (法身), que corresponde al budista *Dharmakāya*. Cf. Tao-Chung YAO, «Quanzhen—Complete Perfection», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), p. 587.

³⁰ Anna K. SEIDEL, *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han* (Paris: École Française d'Extrême Orient, 1992), pp. 24 y s. y p. 50.

³¹ Denominación que combina los nombres de Huángdì y de Lǎozǐ.

³² Hubert Michael SEIWERT, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Leiden: Brill, 2003), pp. 24-25.

³³ Kenneth K. S. CH'EN, *op. cit.*, p. 476.

así una salida natural en el curso de esta reforma religiosa que le permitió actualizar nombres y leyendas, presentando un universo de dioses y hombres en el que la idea del *Dào* nutría todo el sistema.

La cima de ese panteón jerarquizado y construido a partir de figuras mitológicas antiguas y nuevas la ocupaban los «Tres Puros» (*Sānqīng* 三清): el Puro de Jade (*Yù Qīng* 玉清), el Puro Superior (*Shàng Qīng* 上清) y el Gran Puro (*Tài Qīng* 太清). El primero de ellos recibía también el nombre de «Venerable Celestial del Comienzo Original» (*Yuánshǐ Tiānzūn* 元始天尊), y es el protagonista del Mito de la Creación y de otras leyendas primordiales. Al segundo de los Puros se dio también el nombre de «Venerable Celestial del Tesoro Sublime» (*Língbǎo Tiānzūn* 灵宝天尊, 靈寶天尊), y fue asociado al *yīn* y el *yáng* y considerado el custodio de las sagradas escrituras. El tercer miembro de esta tríada recibía también el nombre de «Venerable Celestial del *Dào* y su virtud» (*Dàodé Tiānzūn* 道德天尊); de él se decía que se había manifestado en numerosas reencarnaciones a fin de enseñar a los hombres, y que Lǎozǐ había sido una de esas reencarnaciones.

3) El concepto budista de *karma* —y por extensión sus leyes en función de los actos realizados en vidas anteriores, que condicionan las sucesivas reencarnaciones para satisfacer ciertos propósitos de enseñanza y de crecimiento personal— también interesó a los daoístas en el llamado «Período de la Primera Desunión».³⁴ Éstos diseñaron un proceso similar para humanizar a los dioses y protocolizar su divinidad. Con ello se creó la figura de los santos, quienes a medio camino entre el hombre y el ser divino, debía pedagógicamente indicar el camino a los primeros para que todos pudieran convertirse en los segundos. El proceso siguió el modelo indio: todo dependería de la acumulación de méritos en las vidas pasadas para alcanzar el *Dào* en el presente.

³⁴ Se trata de un largo período de desunión y guerras civiles en China que se extendió entre el año 220 y el 589. Con la caída de la dinastía Hàn, surge un gran número de reinos que compiten entre sí por la hegemonía: los Tres Reinos de Wèi, Shǔ y Wú (220–280), la dinastía Jīn, los Dieciséis Reinos y las Dinastías del Sur y del Norte (420–589). Fue en este período cuando la popularidad del budismo y el daoísmo se generalizó, logrando consolidarse a nivel estatal con la unificación de los Suí en el 589.

4) Por último tenemos el concepto budista de los *Trailokya* (en chino *Sānjiè* 三界), los «Tres Mundos» presentes ya en la mitología hindú. Se trata de tres esferas o planos de existencia —divididos a su vez cada uno de ellos en cierto número de regiones— que constituyen otros tantos destinos para la reencarnación kármica. El primero de ellos es el mundo de los deseos (*kāma-loka*), el segundo el mundo de la forma (*rūpa-loka*), y el tercero el mundo inmaterial (*ārūpya-loka*). El primero de esos mundos, el de los bajos deseos, es el que alberga a los hombres junto con los animales, los seres infernales y a los semidioses inferiores; los otros dos requieren de la acumulación de méritos para ascender a ellos. Este concepto de los tres mundos constituye sin duda un medio para jerarquizar y cuantificar la virtud de los seguidores y practicantes de esa religión, y fue también asumido por el daoísmo.

Tras este breve sumario de las apropiaciones de elementos budistas por parte del daoísmo, podemos concluir que la sabiduría del *Dào* fue adaptada a las necesidades que el mercado de sus seguidores demandaba. Tanto las crisis económicas como sociales de la época propiciaron un auge del budismo y una expansión de éste por el territorio chino en la que la doctrina nativa no quiso quedarse atrás, movida por un sentido de supervivencia y por la necesidad de ocupar unos espacios sociales que estaban siendo invadidos por una religión extranjera, a la que la sociedad china pudo aceptar con rapidez porque el mensaje de fondo que la caracterizaba le era común. Ese punto de encuentro es lo que pretendemos destacar en nuestro trabajo. La asimilación del budismo por parte de la mentalidad china resultó natural por sus semejanzas con aspectos esenciales del daoísmo, y esta misma forma sincrética facilitaría su posterior difusión a Corea, Japón y otros territorios asiáticos.

Tenemos, pues, en la doctrina daoísta un aspecto religioso que se reinventó bajo la inspiración del budismo, y un aspecto filosófico y esencial que, por sus coincidencias con el budismo, facilitó su asimilación entre el pueblo chino. De todas estas coincidencias, la epistemología del daoísmo, esto es, su gnoseología relacionando hombre-Naturaleza-*Dào*, es de una

notable relevancia. Al respecto podemos concretar cierta terminología daoísta afín al budismo, y particularmente, al Zen.

La filosofía daoísta —categoría europea usada para referirse a la doctrina latente en la sabiduría de Lǎozǐ y Zhuāngzǐ— presenta claras coincidencias con el budismo filosófico. La escuela china neo-daoísta del siglo III «Estudio del Misterio» (*Xuánxué* 玄学) se especializó en explorar y contrastar con las fuentes clásicas filosóficas problemas diversos de ontología y metafísica. Siguiendo a Dumoulin,³⁵ podemos destacar algunos conceptos análogos que son importantes tanto para el budismo como para el daoísmo: el ser o el yo (*yú* 余), la nada (*wú* 无), el no-ser (literalmente «aproximarse a la nada», *bènwú* 奔无), la substancia (*tǐ* 体) y la reinterpretación del «Supremo último» (*tài qì* 太气) y la polaridad del *Yīn Yáng* (阴阳). El budismo también intuyó, con sus propias nociones de «vacío», «nada» y *nirvāna*, así como con sus especulaciones sobre lo «absoluto» y lo «fenoménico», cuestiones metafísicas con similar grado de afinidad con el daoísmo. El budismo resultó notablemente impresionado por el rechazo chino de la dualidad «ser y no ser» y, especialmente, por su énfasis en la inefabilidad de la realidad. La tradición china mostró una clara preferencia por la escuela Mahāyāna frente a la Hīnayāna debido a las enseñanzas de los sutras del *Prajñāpāramitā* o «Perfección de la Sabiduría»,³⁶ en los cuales encontraron unas profundas resonancias de su propia herencia espiritual.³⁷

Nuestro propósito a continuación es analizar la versión budista china más próxima al daoísmo para confrontar ambas doctrinas y destacar sus similitudes.

³⁵ Heinrich DUMOULIN, *Zen Buddhism: A History* (New York: Macmillan, 1988), p. 66.

³⁶ Básicamente el *Sutra del corazón*, el *Sutra del diamante*, el *Sutra de la guirnalda* y el *Sutra del loto*.

³⁷ Un estudio sobre las influencias daoístas en el budismo con especial atención a estos sutras es el de Harold David ROTH, *The Influence of Taoism upon Chinese Buddhism during the Fourth Century. Case Study: Chih Tun's Understanding of the Prajñāpāramitā*. 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; edición digital en <<https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/10786/1/fulltext.pdf>>.

5.3. ZEN Y CHÁN

La relación entre el budismo chino y su homólogo indio ha sido estudiada desde múltiples aspectos. Frente a la tradición académica europea contemporánea, que aborda el budismo chino desde un punto de vista claramente indológico, aunque admitiendo en él una cierta originalidad, las investigaciones chinas tienden a considerarlo como una genuina expresión religiosa china al nivel de otras manifestaciones religiosas nativas como el daoísmo y el confucianismo.³⁸ Como hemos señalado anteriormente, la cuestión de la historia del Zen como versión japonesa de la escuela budista Chán de China tampoco está exenta de polémica.

No es nuestro propósito en este trabajo entrar en el esclarecimiento de estas cuestiones, aunque hemos de señalar nuestra afinidad con las interpretaciones chinas, reconociéndole una suficiente singularidad a la versión china del budismo, resultante de su sincretismo con las filosofías nativas, principalmente del daoísmo.³⁹ También tomamos como punto de partida la consideración del Zen como un producto de esa asimilación china del budismo indio. Examinaremos a continuación la doctrina del Zen como fenómeno religioso para analizarlo posteriormente en relación con el daoísmo, particularmente con la epistemología daoísta, antes de tratar con más detalle la cuestión de las características de esta epistemología y, por extensión, de su subjetividad.

Origen y evolución histórica del budismo Chán

El budismo Zen, conocido en China como «escuela Chán» (*Chán zōng*, 禅宗),⁴⁰ deriva su nombre del sánscrito *Dhyāna*, en chino *Chán* (禅), que

³⁸ Cf. Walter LIEBENTHAL, «Was ist chinesischer Buddhismus?», *Asiatische Studien*, 6 (1952), pp. 116-129.

³⁹ Como apoyan también investigaciones como la anteriormente citada de Harold David ROTH.

⁴⁰ «Buddhism: Zen (Chan Zong, Ch'an Tsung)» es el título del artículo, escrito por

significa «meditación» o «concentración de la mente», «contemplación profunda y prolongada», y en concreto supone la desaparición de toda distinción entre «yo» y «tú», entre sujeto y objeto, entre verdadero y falso. Según la tradición, el vigésimo octavo patriarca después de la muerte de Siddhārtha Gautama Shākyamuni, un monje budista indio llamado Bodhidharma⁴¹ llegó en el siglo V⁴² al monasterio de Shāolín (*Shāolín sì*, 少林寺), en el norte de China, fundando allí el Chán.

Es importante para nuestro seguimiento histórico reiterar la idea de que la escuela Chán fue el resultado de la fusión del budismo floreciente en China con el daoísmo nativo, dando pie a una doctrina distinta que rechazaba la lectura de las escrituras para conseguir la iluminación en favor de un trato especial y directo con el maestro, «de corazón a corazón», llegando a propiciar una comunicación no verbal, es decir, intuitiva, para transmitir y alcanzar el adecuado conocimiento. Sostendrá que la verdadera doctrina no puede ser expresada por escrito, ni transmitida por palabra alguna: una evidente influencia del daoísmo chino. Ese mismo sincretismo le servirá para distinguirse y separarse, finalmente, de su dogma original.

En efecto, el Zen o Chán muy pronto va a distinguirse de entre las múltiples interpretaciones budistas. Empezando por el establecimiento de una vida monástica muy distinta a la existente en las otras escuelas budistas, que va a enfatizar el principio de democracia. Todos los monjes, sin excepción, participan en las labores manuales de la vida cotidiana (recoger madera, barrer, cultivar la tierra, etc.), Además, están llamados a dedicar su vida a todos los caminos prácticos de la existencia humana. Tienen, pues, mentali-

Hsueh-li CHENG, que se le dedica en la *Encyclopedia of Chinese Philosophy* editada por Antonio S. CUA (New York–London: Routledge, 2003), pp. 19-24. También se utiliza la denominación *Chán nà* (禪那).

⁴¹ En chino, *pútídámó* (菩提达摩); en japonés, *Daruma* o *Bodai Daruma* (達磨).

⁴² Durante la dinastía Liu Song (420-479). La fuente más antigua que se refiere a Bodhidharma es la *Crónica de los monasterios budistas de Luoyang* (*Luòyáng Qiélánjì*, 洛陽伽藍記), compuesta por Yáng Xuànzhī (楊銜之), quien también tradujo sutras Mahāyāna. Sobre él se contaban toda una serie de leyendas, como la de que pasó nueve años sentado en postura de meditación frente a una pared. También se le atribuye el haber instruido a los monjes del monasterio de Shaolín en las artes marciales del que han dado celebridad.

dad económica, política, etc. Otro de los rasgos que los distinguen es que no dedican su tiempo a plegarias, prácticas penitenciales, lectura de libros sagrados o discusiones sobre ellos,⁴³ ni realizan obras de caridad. Su adiestramiento consiste en la dedicación a los quehaceres y labores domésticas y a escuchar sermones ocasionales, breves y crípticos, del maestro, y es ahí donde se establecen diálogos de contenido existencial. Pero si hay una actividad que los caracteriza es, sin duda, su asiduidad a la meditación.⁴⁴

La insistencia del Zen en la experiencia directa, compromiso epistemológico daoísta, se ejemplifica en un sin fin de anécdotas y pequeñas historias, de las que seleccionamos una de ellas por su popularidad:

Necesitas el dedo para indicar dónde está la luna, pero nadie confunde el dedo tomándolo por aquello a lo que apunta.

Lo cierto es que la escuela Chán se desarrolló en China en dos versiones distintas: la del sur, fundada por el patriarca Huì Néng (慧能), que recalcaba una iluminación inesperada y rápida; y la del norte, que rápidamente desapareció, originada por Shén Xiù (神秀), rival de la anterior y que insistía en la graduación de esa iluminación. La escuela del sur floreció especialmente durante la dinastía Táng (618-907) y llegará hasta principios de la dinastía Sòng (960-1127).

Estas escuelas serían las únicas que sobrevivirían a la gran persecución del budismo en China que en el año 845 llevó a cabo el emperador Wuzong. Los motivos de esta persecución fueron económicos (resarcirse de los enormes gastos ocasionados por la guerra contra las tribus uigur mediante las confiscaciones de las propiedades de los monasterios budistas), sociales (su

⁴³ Al carecer de definiciones dogmáticas o de fórmulas simbólicas, no tenían nada que debatir. Cf. Daisetz Teitaro Suzuki, *Introducción al budismo Zen*, trad. de Constanza Rolfe, 9ª ed. (Buenos Aires: Kier, 2005), pág. 46.

⁴⁴ Sobre la importancia de la meditación en el budismo Zen destacamos la obra de C. NARANJO y R. E. ORNSTEIN, *On the Psychology of Meditation* (New York: Viking, 1971) y R. C. PAGE y R. CHANG, «A Comparison of Gestalt Therapy and Zen Buddhist Concept of Awareness», *Psychologia*, 32 (1989), pp. 33-39; así como los trabajos interreligiosos de W. JOHNSTON, *The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue* (New York: Fordham University Press, 1981) y *Christian Zen: A Way of Meditation* (San Francisco: Harper & Row, 1971).

fomento de la vida monástica desestructuraba —como denunciaban los intelectuales confucianos— la sociedad china de base familiar y restaba individuos a las actividades productivas) y religiosos (el emperador, un fervoroso daoísta, consideraba perniciosa la influencia que la religión extranjera había ejercido sobre la nativa). Por supuesto, el budismo no desapareció, pero se vio reducido por lo general a usos populares y supersticiosos, quedando a salvo únicamente la escuela Chán.

Había sido precisamente durante el período de la dinastía Táng cuando habían surgido las llamadas «Cinco Casas del Chán», a saber: Guiyang (*Guíyáng zōng* 潏仰宗), Linji (*Línjì zōng* 临济宗), Caodong (*Cáodòng zōng* 曹洞宗), Fayan (*Fǎyǎn zōng* 法眼宗) y Yunmen (*Yúnmén zōng* 雲門宗), caracterizadas por sus respectivos métodos de enseñanza, muy diferentes unos de otros.⁴⁵

Estas escuelas Chán declinaron en China después de la dinastía Sòng (esto es, con posterioridad a 1279).⁴⁶ Se entremezclaron con la escuela budista de la «Tierra Pura» (*Jìngtǔ zōng* 净土宗)⁴⁷ durante la dinastía Míng y finalmente se extinguieron como línea de transmisión «de corazón a corazón».

La llegada del budismo Chán a Japón: la fundación del Zen

Los templos budistas situados a lo largo de la costa del sur de China

⁴⁵ Y que iban desde el uso de metáforas esotéricas en las historias, diálogos, preguntas y aserciones, hasta el empleo de gritos y de golpes con una vara para ayudar a los estudiantes a alcanzar la iluminación.

⁴⁶ De hecho, a lo largo del período Sòng las casas Guiyang, Fayan y Yunmen fueron siendo absorbidas por la casa Linji, cuyas doctrinas serían las primeras en contribuir a la formación del Zen japonés. También las enseñanzas de Caodong llegarían al Japón en el siglo XIII, interviniendo en la creación de la escuela *Sōtō* del Zen. Del papel de estas dos escuelas en el origen del Zen japonés hablaremos más detalladamente en el siguiente apartado.

⁴⁷ Conocido también como «amidismo», este «budismo de la Tierra Pura», una rama del budismo *Mahāyāna*, es, junto con el Zen, una de las dos escuelas budistas más populares en Oriente. En el caso concreto de ésta, su característica distintiva es su veneración del Buda *Amitābha* o *Amida*, conocido en China como *Āmítuó Fó* (阿彌陀佛).

desempeñaban también un papel mercantil, puesto que los comerciantes los utilizaban como centros distribuidores de las mercancías extranjeras. Misioneros budistas de distintas escuelas acompañarán a los comerciantes chinos que viajaban a Japón y ello propició un proceso de difusión de sus enseñanzas en ese país.⁴⁸

La llegada de la escuela Chán de China a Japón sería uno de los sucesos más importantes de la historia religiosa y cultural de Japón. Junto con la proclamación de fe en el Buda Amida (siglo XII) y el nacimiento de la escuela Nichiren Shōnin (日蓮聖人) (siglo XIII), la nueva corriente doctrinal llegada de China supuso toda una renovación del budismo durante la era Kamakura-jidai (鎌倉時代, 1185-1333). El pleno desarrollo de su versión no se lograría hasta la aparición de sus dos grandes figuras, Myōan Eisai (明菴栄西, 1141-1215) y Dōgen Zenji (道元禅師, 1200-1253).⁴⁹

El primero es considerado el introductor del Zen en Japón. Nacido en lo que en la actualidad es la provincia de Okayama, se ordenó como monje budista de la escuela Tendai (en chino *Tiāntái zōng* 天台宗), conocida como la «Escuela del Loto» por el papel central que el *Sutra del Loto* desempeñaba en sus enseñanzas. Insatisfecho por el estado del budismo en

⁴⁸ Antes de esta transmisión directa del budismo a Japón desde China hubo una primera fase de recepción que tuvo lugar desde Corea, con la llegada de algunas familias individuales de inmigrantes en el siglo IV, reforzada a mediados del siglo VI por la alianza política entre el emperador de Japón y el rey del estado coreano de Paekche. Para todo lo que sigue téngase en cuenta el hecho importante de que la lengua china fue el medio común o *lingua franca* de comunicación del budismo, tanto de sus escrituras sagradas como de los tratados exegéticos sobre ellas, entre China, Corea y Japón, lo que facilitaría en los siglos siguientes el trasiego de maestros y estudiantes entre los tres países. Cf. Mark L. BLUM, «Buddhism: Overview», en James W. HEISIG, Thomas P. KASULIS y John C. MARALDO (eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011), pp. 43 y ss.

⁴⁹ Para un conocimiento más amplio de esta fase de penetración del Chán en Japón, véase la obra ya citada de Federico LANZACO SALAFRANCA, pp. 306 y ss. Una excelente antología de breves textos budistas japoneses, con especial atención a las escuelas del Zen y de la Tierra Pura, precedidos de reseñas sobre los autores de esos textos, la constituyen las primeras secciones del libro mencionado en la nota anterior, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*.

Japón,⁵⁰ en 1168 viajó al monte Tiantai en China, lugar originario de la escuela, donde residió unos meses. Pero en 1187 regresó a China para una estancia más prolongada, formándose en el budismo Chán con un maestro de la escuela Linji en el monasterio de Jingde (景德寺). Tras recibir el reconocimiento por parte de su maestro, regresó al Japón en 1191 llevando consigo escrituras Chán⁵¹ y fundando en la isla de Kyushu el primer monasterio de enseñanza Zen de Japón. Este Zen en la versión de la escuela china Linji sería conocido en Japón con el nombre de «Escuela Rinzai» (*Rinzai-shū*).⁵²

En su propagación de la nueva doctrina, Eisai procedió con lentitud y con una gran diplomacia, tratando de ganarse el respeto de sus correligionarios Tendai⁵³ y de la corte imperial en Kyoto. Pero la fuerte oposición de las escuelas tradicionales del budismo en Japón lo llevaron a abandonar Kyoto en 1191 y dirigirse a Kamakura, en el nordeste. Allí recibió la aceptación de la nueva clase guerrera emergente y contó con el mecenazgo de la célebre Hōjō Masako —viuda del primer *shogun* de Kamakura y madre de los dos siguientes—, que lo había invitado a participar en la fundación en Jufuku-ji (寿福禅寺), del templo que hizo construir en memoria de su difunto marido, el primer templo Zen de Kamakura.⁵⁴

⁵⁰ En su tiempo, además de por la escuela Tendai, el budismo estaba representado en Japón por la escuela Shingon (en chino *Zhēnyán* 真言, «Escuela de las Palabras Verdaderas»), perteneciente al linaje *Vajrayana* del budismo y llamada así por la importancia que tenían éstas (*zhēnyán* es el equivalente chino de los *mantras* del sánscrito) en su enseñanza, eminentemente esotérica, y también por la ya mencionada «Escuela de la Tierra Pura».

⁵¹ También se le atribuye haber llevado consigo semillas de té e introducido en Japón la bebida china, que acabaría siendo asociada estrechamente al budismo (como el vino de la consagración lo está al cristianismo). En cualquier caso, es un hecho que en 1214 escribió un libro titulado *La curación mediante la bebida del té* (*Kissa yōjōki* 喫茶養生記).

⁵² Las otras dos escuelas del Zen japonés serán *Sōtō* y *Ōbaku*.

⁵³ Eisai nunca renunció a su condición de monje Tendai, y hasta el final de su vida compatibilizó las enseñanzas Zen con las prácticas esotéricas Tendai.

⁵⁴ Eisai aún fundaría en 1202 un templo más, el Kennin-ji (建仁寺), en Kyoto; su tumba se encuentra en el terreno adyacente al templo. Durante un tiempo el templo combinó las prácticas Zen, Tendai y Shingon, pero a partir de su undécimo abad, *Lánxī Dàolóng* (兰溪道隆), se convirtió en una institución puramente Zen, llegando a ser uno de los integrantes del sistema de los «Cinco Templos» budistas (*Gozan Seidō*) de Kyoto que, junto con otros cinco de Kamakura, formaron una especie de red burocrática gubernamental que ayudaron

Dōgen Zenji, por su parte, destacó, frente a la adaptabilidad de Eisai, por su independencia sin compromisos y su firme determinación. Nacido en Kyoto de familia noble, se formó como monje en el Monte Hiei, cuyo templo Enryaku-ji, fundado en el año 788, era la cuna del budismo Tendai. También él se sintió insatisfecho con las enseñanzas recibidas allí; una de sus biografías más populares, el *Kenzeiki* (建掣記), recopilada unos doscientos años después de su muerte, recoge su obsesiva pregunta de por qué, si el budismo enseñaba que todos los seres humanos nacen con la naturaleza del Buda, había sido necesario que los Budas de todos los tiempos buscasen la iluminación y se ejercitaran en la práctica espiritual, mientras que, por otra parte, él mismo no había llegado a conocer ni a un solo monje que se pareciera a un Buda.⁵⁵

Dōgen buscó respuesta a sus dudas en otros lugares del Japón, incluido el templo Kennin-ji de Kyoto, donde en 1217, dos años después de la muerte de Eisai, fue a estudiar bajo la dirección del sucesor de éste, Myōzen. Finalmente, en 1223 optó por marchar a China, recorriendo los principales monasterios Chán de la provincia de Zhèjiāng, hasta que en 1225 supo de la existencia de un maestro llamado Rújìng (如淨), décimo tercer patriarca de la escuela Cáodòng del Chán, cuyas enseñanzas se decía que eran diferentes de las de todos los demás maestros que había conocido. Dōgen permaneció con él dos años en el monasterio del Monte Tiāntóng y, obtenido el reconocimiento de su maestro, regresó a Japón, al templo Kennin-ji del que había salido para China. Pero las tensiones con la comunidad Tendai lo forzaron a abandonar Kyoto, estableciéndose en diversos lugares, y difundiendo el que se llamaría Zen Sōtō (la versión japonesa del Chán de la escuela Cáodòng)

al shogunato Ashikaga a estabilizar el país durante el turbulento período Nanboku-chō (1334-1392).

⁵⁵ Sobre Dōgen Zenji véanse las pp. 21-36 del libro de William M. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), así como Masao ABE, *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, edited by Steven Heine (New York: State University of New York Press, 1991).

hasta fundar en la provincia de Echizen el templo Daibutsu-ji, que posteriormente renombró como Eihel-ji.⁵⁶

Dōgen es considerado como el personaje religioso más importante de la historia de Japón, y su obra *Tesoro del ojo del verdadero Dharma* (*Shōbōgenzō* 正法眼藏),⁵⁷ una compilación de textos (a los que suele denominarse «fascículos») escritos entre 1231 y el año de su muerte, se considera uno de los tratados más profundos, no por tratar de la iluminación Zen, sino por sus valiosas reflexiones sobre el camino del Zen. La diferencia más distintiva entre la escuela Rinzai fundada por Eisai y la Sōtō establecida por Dōgen es que mientras Eisai destacaba la importancia capital de los *kōan* (frases carentes de respuesta lógica que deben solucionarse intuitivamente) como la vía más adecuada para llegar al *satori* (término japonés que significa «comprensión», aunque más habitualmente se traduce por «iluminación»), Dōgen, más fiel al camino del Zen, centra su doctrina en la práctica del *zazen* (la meditación). Criticada por su «pasividad» mental, la escuela de Dōgen replicaba que su método no se encaminaba a conseguir el *satori*, sino que era un camino de conducta de vida con fuerte contenido ético. La meditación de la escuela Sōtō buscará la experiencia de la perfección absoluta realizada en la vida cotidiana, tomando la propia vida como una auténtica obra de arte que debe ser perfeccionada día a día.

Cabe mencionar otros dos personajes importantes, ambos pertenecientes a la escuela Rinzai de Eisai: Musō Soseki (夢窓疎石) (1275-1351), maestro Zen muy influyente, instructor de emperadores y shogunes; y Hakuin Ekaku (白隠慧鶴) (1689-1779), revitalizador de la escuela Rinzai después de un período de profunda decadencia y excelente calígrafo y pintor. Destaca su énfasis en la meditación en torno a un *kōan*, así como en la práctica del *samu*, un trabajo manual (jardinería, cocina, limpieza, recogida y corte de la madera, etc.) realizado con *sati* o atención mental, el cual, además de asegu-

⁵⁶ Eihel-ji continúa siendo, junto con Sōji-ji, uno de los dos *daihonzan* o templos principales de la escuela Sōtō del Zen.

⁵⁷ Para diferenciarla de otras obras del mismo título escritas en chino, en ocasiones a esta colección de textos en japonés de Dōgen se la llama el *Kana Shōbōgenzō* (el *Shōbōgenzō* en escritura japonesa).

rar que se lleva a cabo adecuadamente lo necesario para el mantenimiento el monasterio o del lugar que se habita, introduce esa atención mental en las actividades de la vida cotidiana.

5.4. LAS FORMACIONES CULTURALES DEL ZEN Y SUS INFLUENCIAS DAOÍSTAS

La expansión del Zen en la cultura japonesa propició su desarrollo en algunas formas culturales especiales que lo enriqueció de manera peculiar.⁵⁸ Destacan entre ellas el *kendō* (剣道) o «camino de la espada»; el *kyūdō* (弓道) o «camino del arco»; el *karesansui* (枯山水) o arte de la jardinería; la poesía tradicional *haiku* (俳句); el *suiboku* (水墨画) o técnica de dibujo con tinta y pincel; el *cha-no-yu* (茶の湯) o ceremonia del té; el *kadō* (華道) o *ikebana* (生け花 o いけばな), arte del arreglo floral; el teatro *Nō* (能), una especie de drama musical con uso de máscaras y vestidos tradicionales, en el que interviene la gesticulación y la danza; el *origami* (折り紙), «plegado de papel» o papiroflexia; y el *budō* (武道) o «camino del guerrero», que engloba a todas las artes marciales, llamadas en japonés *bujutsu* (武術).

Examinaremos a continuación la influencia de los valores y la epistemología del daoísmo en algunas de estas formaciones culturales desarrolladas por el Zen japonés,⁵⁹ comenzando por el *cha-no-yu*.

La ceremonia del té

Sin duda no existe una escenificación que proyecte mejor, tópicamente, las costumbres de Oriente, que la ceremonia que en toda Asia acompaña a la ingesta de té. Sin embargo, no está igualmente extendida la justificación que existe tras esta práctica universal. El origen de la ingesta del té se localiza en

⁵⁸ Sobre esto puede verse el artículo R. H. SCHARF, «The Zen of Japanese Nationalism», *History of Religions*, 33:1 (1993), 1-43.

⁵⁹ Sobre esta temática cf. Federico LANZACO SALAFRANCA, *op. cit.*, pp. 327-372; Jesús GONZÁLEZ VALLÉS, *Historia de la filosofía japonesa* (Madrid: Tecnos, 2002), pp. 283-297, y Raquel BOUSO GARCÍA, *El Zen* (Barcelona: Fragmenta, 2008), pp. 71-91.

China, y está asociado a las propiedades terapéuticas de esta bebida. Con la preocupación del daoísmo primitivo por la longevidad o «*Dào* de la vida» (*dàoshēng*, 道生), se generaliza el consumo de alimentos y bebidas especiales para conseguir tal fin.⁶⁰ Se trata de «consumir alimentos de vida» (*yǎng shēng*, 養生), «absorber la esencia de la vida» (*shè shēng*, 摄生) o «respetar las reglas vitales» (*zūn shēng*, 遵生) comprometiéndose con una cuidada alimentación con la que alcanzar el «*Dào* de la vida» (*cǐqí dàoshēng*, 此其道生). Desde la antigüedad, los esfuerzos de la medicina china por seleccionar, clasificar y evaluar, en función de sus beneficios, alimentos, raíces, hierbas y huesos, vinieron a acumular una información empírica con la que asentar las teorías naturalistas, muchas de ellas predaoístas, que con posterioridad conformarán la teoría epistemológica daoísta. Sin duda el corazón de esa filosofía médica es la relación *Yīn/Yáng*; su desarrollo y conocimiento, junto con la «Teoría de los Cinco Elementos», se convierte en uno de los principales instrumentos del *corpus* médico chino que ha llegado hasta nuestros días. Se trata en definitiva de un estudio sobre la armonía entre el hombre y la naturaleza.⁶¹ De esta selección de alimentos, la bebida del té desempeña un papel importantísimo en esa «cultura de salud».⁶² Y por ello su ingesta, históricamente, se ha relacionado con los hábitos para alcanzar la longevidad, para alcanzar el *Dào* de la vida, recomendándose este «elixir de vida» como tratamiento paliativo y curativo de múltiples enfermedades y desequilibrios. En un primer momento, tanto los practicantes daoístas, como la aristocracia y burguesía que era tratada con estas técnicas

⁶⁰ Sobre la estrecha relación entre el daoísmo y el consumo del té véase Beatrice HOHENEGGER, *Liquid Jade: The Story of Tea from East to West* (New York: St. Martin's Press, 2006), pp. 3-49.

⁶¹ Véase al respecto *Huangdi Neijing: A Synopsis with Commentaries*, translated and annotated by Y. C. Kong (Hong Kong: The Chinese University Press., 2010), pp. 3-49. El *Huangdi Neijing* (*Huángdì Nèijīng*, 黃帝內經) es un tratado daoísta de medicina, compuesto en los primeros siglos de nuestra era, que ha ejercido una extraordinaria influencia sobre la medicina china posterior. Su nombre deriva de que se presenta en la forma de diálogo entre el legendario emperador Huángdì y uno de sus médicos.

⁶² Cf. Daniel P. REID, *Chinese Herbal Medicine* (Boston: Shambhala, 1987), p. 13.

médicas, fueron quienes disfrutaron de los beneficios de la práctica de ingerir té, pero muy pronto se extendió por todas las clases sociales.

Junto con el reconocimiento de esos beneficios terapéuticos del té, en su difusión general se asoció rápidamente a los encuentros personales y se utilizó como elemento sociabilizador, a la vez que se vinculó a las religiones budista y daoísta. Con el paso del tiempo, artistas y poetas se ocuparon de destacar las virtudes del té y su importancia social, y —de modo similar al interés por el vino del poeta Lǐ Bái (李白)— el poeta daoísta de la dinastía Táng (618-907),⁶³ Lú Tóng (卢仝), se especializó en este producto y en la ceremonia vinculada a él. Destaca particularmente su poema *Siete tazas [de té]* (*Qīwǎn shī*, 七碗诗) en el que describe las sensaciones que produce cada taza hasta llegar a la séptima, y cómo esta última sólo debe tomarse como complemento de las prácticas de meditación para disfrutar de los placeres de la inmortalidad:

一碗喉吻润，二碗破孤闷，
三碗搜枯肠，惟有文字五千卷，
四碗发轻汗，平生不平事尽向毛孔散，
五碗肌骨清，六碗通仙灵，
七碗吃不得也，唯觉两腋习习清风生，
蓬莱山，在何处，玉川子乘此清风欲归去。

*La primera taza humedece mis labios y garganta,
la segunda rompe mi soledad,*

⁶³ En tiempos de esta dinastía —concretamente, hacia los años 760-762—, Lù Yǔ (陆羽/陸羽) escribió el *Libro clásico del té* (*Chájīng*, 茶经/茶經), el primer tratado sobre el té del que se tiene noticia. El *Chájīng* —del que las ediciones más antiguas llegadas hasta nosotros se remontan a la dinastía Míng— consta de diez capítulos que tratan minuciosamente sobre los orígenes legendarios del té; el cultivo, variedades y cualidades de las plantas y las ocho regiones chinas en las que éstas se cultivaban; la recolección, preparación y almacenamiento de las hojas, con la descripción de las quince herramientas empleadas para ello; los métodos adecuados para preparar y servir la bebida, describiendo los veintiocho utensilios, objetos y materiales utilizados; los beneficios derivados de su bebida, así como anécdotas recogidas de las crónicas chinas; y en el último capítulo se daban instrucciones para realizar grandes carteles murales que ilustraran gráficamente de forma abreviada los contenidos de los capítulos precedentes.

*la tercera alcanza mi mente vacía y logra escribir hasta cinco mil libros en ella,
la cuarta me produce un suave sudor a través del cual hace desaparecer todas las injusticias de mi vida,
la quinta purifica mi carne y mis huesos,
la sexta me proyecta hacia la inmortalidad,
pero la séptima no debe ser tomada aún, únicamente al sentir que se renace con la práctica de la meditación,
allá en la afable morada de los inmortales, donde poder permanecer en los ríos de jade, y lugar donde desear, apaciblemente, regresar.*⁶⁴

En chino, el término para «té», *chá* (茶), engloba toda la cultura, la historia y el ceremonial y enraizamiento social vinculados a él. El propio carácter es en sí mismo muy descriptivo y simbólico. Se compone de tres partes: «hierba» (艹), «persona» (人) y «madera» (木), y no es casual que el concepto «persona» se halle entre los otros dos. Ahí podemos encontrar la esencia de la epistemología daoísta: la unidad de hombre y naturaleza.

Como elemento asociado a las doctrinas religiosas mencionadas, su proyección desde China fue un elemento más en el proceso de sinización de Asia, proyectando un espacio de respeto, de familiaridad, de disculpa y de agradecimiento comparable en Occidente al papel desempeñado por el vino como bebida sociabilizadora y, en su principal confesión religiosa, de medio de comunión de los fieles con lo divino. En este último caso, su asociación con la sangre —la del ser divino hecho hombre— permite establecer una analogía con el té como «elixir de vida» o «espuma de jade líquido» del daoísmo y, posteriormente, del Zen. La saludable práctica de beber té alcanzó las tierras japonesas en el período de la dinastía Sui (581-618), gozando allí de similar aceptación popular que en China, pero con ciertas diferencias en su uso médico. Su continuidad en el tiempo ha sido tan sólida como en

⁶⁴ Extraigo el texto chino del artículo de Steven D. OWYOUNG, «Lu T'ung and the *Song of Tea*: The Taoist Origins of the Seven Bowls» in *Cha Dao. Journal of Tea and Tea Culture*, April 22, 2008, <http://chadao.blogspot.com.es/2008/04/lu-tung-and-song-of-tea-taoist-origins_23.html>, aunque en mi traducción del poema difiero notablemente de la traducción al inglés que se hace en ese artículo. La expresión que he traducido como «la práctica de la meditación» es muy expresiva en chino respecto de la posición de abandono corporal de quien medita: «mantener dormidas (o en reposo) las axilas» (觉两腋习习).

China, y su vinculación con el daoísmo tan firme que Kakuzo Okakura concluye el segundo capítulo —dedicado a las escuelas del té— de su obra *The Book of Tea*, afirmando, con un juego de palabras en inglés, que el culto del té, tal como se materializó en su ceremonial japonés, no era otra cosa que un daoísmo encubierto: «Teaism was Taoism in disguise».⁶⁵

La representación de la naturaleza: el karesansui o arte de la jardinería

Como proyección de orden, equilibrio y control en esas manifestaciones culturales del Zen que utilizan como herramienta la creación de paisajes o la disposición floral, destacaremos el llamado jardín Zen, que se sirve de arena, grava, rocas —a las que debe su nombre japonés de *karesansui* o «paisaje seco»— y, en ocasiones, de césped, entre los que disponer árboles y arbustos. Por lo general es la gravilla blanca la que, rastrillada en formas onduladas, representa el agua, y adopta la forma de un río que fuera recorriendo las partes del jardín como en un metafórico viaje a través de la vida,⁶⁶ o bien de un mar cuyo suave oleaje supusiera un bálsamo para los sentidos, mientras que las rocas se disponen de forma que se asemejen a montañas, y con ellas se obtenga la representación de la distancia, de la

⁶⁵ Kakuzo OKAKURA, *The Book of Tea* (London–New York: G. P. Putnam’s Sons, 1906), p. 44. Okakura dice (pp. 3-4) que esa religión del té a la que llama *Teaism*, creada por el daoísmo chino y ritualizada por el Zen japonés, es «una religión del esteticismo, ... un culto fundado en la adoración de lo bello en medio de los hechos sórdidos de la existencia cotidiana. Inculca pureza y armonía, el misterio de la caridad mutua, el romanticismo del orden social. Es esencialmente una veneración de lo Imperfecto, así como un delicado intento de llevar a cabo algo posible en esta cosa imposible que conocemos con el nombre de vida» («a religion of aestheticism, ... a cult founded on the adoration of the beautiful among the sordid facts of everyday existence. It inculcates purity and harmony, the mystery of mutual charity, the romanticism of the social order. It is essentially a worship of the Imperfect, as it is a tender attempt to accomplish something possible in this impossible thing we know as life»). De este libro de Okakura, un clásico moderno sobre la historia, la filosofía, el arte y, en definitiva, la cultura del té, se han hecho varias reediciones, algunas de ellas recientes.

⁶⁶ Como sucede claramente en el jardín del *Daisen-in*, uno de los «Cinco Templos» Zen de Kyoto.

grandiosidad de la naturaleza, e incluso de la soledad y el vacío, pero siempre proporcionando una sensación de gran serenidad.⁶⁷

Influido por el concepto chino de jardín como lugar en el que practicar la lectura o el estudio, la meditación en soledad o a la contemplación de la naturaleza, los elementos básicos del jardín Zen son sólo algunos de los diecisiete elementos esenciales de su homónimo chino clásico. Más que reproducir con precisión la naturaleza, lo que el jardín Zen pretende es captar su esencia, creando así un escenario de espiritualidad.

Estos jardines se originaron formando parte de los primeros templos Zen como lugares que favorecieran la meditación de los monjes, y se fueron desarrollando a lo largo del período Muromachi (1336-1573). La influencia daoísta en la técnica de creación de estos paisajes es evidente. Se trata de crear una utopía espiritual donde unirse al fenómeno natural o al místico, constituyendo auténticos refugios frente a la presión del medio social circundante en los que poder volverse al interior de uno mismo y regresar a la vida antigua, a los tiempos de esa religiosidad primitiva a partir de la cual se originó el daoísmo y cuyos ideales están tan presentes en la esencia de éste.⁶⁸

Una especial consideración merece el arte del llamado *bonsái*, pronunciación japonesa del término chino *pénzāi* (盆栽) y que también es otra muestra de cómo la cultura japonesa ha sido en gran medida la encargada de representar lo oriental en occidente. Basado igualmente en la representación de un entorno natural que potencia un estado especial en el espectador, el arte de crear «paisajes en una bandeja», en el que también se combinan unos elementos básicos: tierra, piedras y plantas —arbustos o árboles, normalmente de hoja perenne—, constituye una nueva forma de respeto y acerca-

⁶⁷ Una abundante muestra fotográfica de estos jardines Zen (junto con otros de estética menos minimalista) puede encontrarse en Judith CLANCY, *Kyoto Gardens: Masterworks of the Japanese Gardener's Art*, photography by Ben Simmons (Tokyo–Rutland–Singapore: Tuttle, 2014).

⁶⁸ Una similar virtualidad y simbolismo tienen también los paisajes representados en el dibujo con tinta y pincel —y de los que volveremos a hablar más adelante— o descritos en poemas.

miento a lo natural, consiguiendo extraerlo de su hábitat propio. El cuidado, delicado y minucioso, del bonsái, fuerza a su espectador-propietario a desarrollar una serie de virtudes también afines a las doctrinas sobre las que trata nuestro. Lejos de entenderse como una «enmacetación» limitadora, se considera al bonsái como un universo propio y particular, una representación de lo natural a escala, un lugar en el que proyectarse, vinculando al espectador con lo bello y lo natural.

La papiroflexia (origami)

Entre las artes y técnicas que desempeñan un papel como ejercicios con los que desarrollar las virtudes asociadas a esa concepción metafísica y epistemológica que establece una estrecha vinculación entre el hombre espectador y su entorno, ocupa también un lugar la papiroflexia.

Fue China, donde se produjo la invención del papel,⁶⁹ el país en el que también se originó el plegado de este material. En un principio parece haberse limitado a un uso ceremonial,⁷⁰ adquiriendo un carácter de técnica artística de uso más amplio cuando ese material se hizo más barato, aunque la mayor difusión y perfeccionamiento de la papiroflexia china (denominada *zhézhǐ* 摺紙) no se produjo hasta los tiempos de la dinastía Sòng (siglo X). El papel fue llevado a Japón en el siglo VI por monjes budistas, y probablemente el arte chino del plegado de papel no tardará mucho en formar parte también del bagaje de formas culturales que acompañó a la exportación de las doctrinas religiosas, dando lugar al desarrollo del *origami* japonés.⁷¹

También este fenómeno cultural pone de manifiesto unos principios que valoran el adiestramiento y el ejercicio manual y mental, y que, de forma

⁶⁹ La tradición la atribuye a Càì Lún (蔡伦/蔡倫), eunuco de la corte Hàn al frente de la fabricación de instrumentos y armas; se fija la fecha de esta invención en el año 105 d.n.e.

⁷⁰ Como la quema en los funerales de papel plegado con la forma de los lingotes de oro o plata usados como medio de intercambio desde la dinastía Qín (siglo III a.n.e.).

⁷¹ Una diferencia frecuentemente subrayada entre la papiroflexia china y la japonesa es la preferencia de la primera por representar objetos (barcos, pagodas, sombreros, recipientes, etc.) mientras que en la segunda son más frecuentes las representaciones de seres vivos, como mariposas, grullas o flores.

pedagógica, se sintetizan en la actividad de crear una representación exclusivamente mediante pliegues geométricos en el papel, con exclusión de pegaduras y cortes. Estas limitaciones dificultan un ejercicio cuyo evidente objetivo no es tanto la consecución de la representación en sí misma, sino, por un lado, el desarrollo de la habilidad para hacerlo y, por otro, el placer estético de su contemplación y la utilidad como modelo del resultado para enseñarlo.

El dibujo a pincel (suiboku)

La técnica del dibujo a pincel se originó a partir de la escritura caligráfica china, cultivada especialmente por los letrados de la administración imperial. En la implantación de la escritura y la caligrafía en Japón desempeñó sin duda un papel de primera importancia la necesidad de copiar en caracteres logográficos chinos (la llamada escritura *kanji*, que para los textos vernáculos se complementaría en Japón con los caracteres silábicos *kana*) las escrituras sagradas que los monjes budistas chinos habían llevado a las islas.

La técnica de la *shuǐmòhuà* (水墨畫) o dibujo a tinta realizado con pincel alcanzó su desarrollo en la dinastía Táng (618-907).⁷² Esta técnica —enmarcada dentro del actualmente denominado, por oposición a los estilos artísticos occidentales, «arte pictórico nativo» (*guóhuà*, 国画)— tuvo también un gran cultivo desde el siglo XIV en Japón, donde recibiría el nombre de *suiboku*. Tanto en su versión china como en la japonesa, es característico de este arte pictórico el predominio de los paisajes,⁷³ en los que es manifiesto su simbolismo daoísta. No se trata de paisajes copiados del natural, sino que, de modo similar a lo que sucede en el caso del jardín Zen, se crean ventanas a lugares idealizados con las que se intenta, no reproducir con exactitud la naturaleza, sino captar su esencia. Con frecuencia se da la

⁷² Fue también en esa época cuando, frente al tradicional uso exclusivo de la tinta negra, el poeta, músico y pintor Wáng Wéi (王維) (699–759) incorporó también la policromía a esta técnica.

⁷³ Sucede ya así desde los tiempos de la dinastía Liú Sòng (420-479), con el estilo llamado de «montaña y agua» (*shānshuǐ*, 山水).

presencia de montañas —lugares considerados por el daoísmo como sagrados y moradas de los Inmortales—, con ríos que descienden de ellas y recorren los valles adyacentes. La presencia humana en estas pinturas a tinta sirve también para mostrar el tamaño minúsculo del hombre en relación con la vastedad del universo, del todo englobador del que el hombre forma parte. El disfrute estético de la visión de estas pinturas tiene también un efecto potenciador del ejercicio religioso, de la conexión mística con la naturaleza, de la comprensión filosófica, plasmando una metafísica y una epistemología de característica singulares.

Las artes marciales

Cerraremos este recorrido por las formas culturales instauradas o fomentadas en Japón por el budismo Zen, y que en última instancia remiten a los valores y concepciones del daoísmo, refiriéndonos a las llamadas «artes marciales». Comúnmente mal entendido, el «sistema marcial» oriental enraíza su esencia en un complejo itinerario de conocimiento cuya principal razón de ser es la de preservar la salud y la integridad física.⁷⁴

Aunque puede trazarse el origen chino de muchas de esas numerosas artes marciales japonesas, o bien es perceptible la influencia de la cultura china en ellas a través del budismo Zen y de los elementos daoístas de éste, también aquí hay que subrayar una vez más la función que ha desempeñado Japón y la lectura norteamericana de la cultura japonesa en su conocimiento y difusión en Occidente.⁷⁵

Fueron prácticas como el *tàijíquán* (太极拳/太極拳) —más conocido en Occidente como *tàijí* (太极/太極; *t'ai chi* en transcripción Wade-Giles)—, desarrolladas en monasterios daoístas o del budismo Chán como *Wūdàng shān* (武当山) o *Shǎolín sì* (少林寺) a fin de facilitar la meditación y preser-

⁷⁴ Aunque este conocimiento, en cuanto utilizado para la defensa propia, también posibilita, obviamente, el dañar la integridad física ajena. Pero, incluso en este caso, se trata de convertir en excelencia no la violencia en sí, sino su inevitable uso en ciertas ocasiones.

⁷⁵ Al respecto puede verse la obra de Helen TWORKOV, *Zen in America: Five Teachers and the Search for an American Buddhism* (New York: Kodansha International, 1994).

var la salud, las que están en el origen o influyeron de modo destacado en las artes japonesas de defensa personal. Un buen ejemplo de ello es el *karate* (空手), que, aunque desarrollado a partir de antiguas artes marciales autóctonas, como las practicadas en las islas Ryukyu (principalmente en la mayor de ellas, Okinawa), evolucionó bajo la influencia china, especialmente del llamado «estilo de la Garza Blanca» (*báihèquán*/白鶴拳) de Fújiàn.

En los monasterios budistas japoneses los monjes no sólo cumplían también las funciones de médicos/curanderos, sino que en ciertos momentos históricos llegaron a convertirse en guerreros,⁷⁶ lo cual, además del hecho de que en los monasterios se alcanzó una gran pericia en la forja de armas de metal, facilitó su participación en el desarrollo del *kendō* o «camino de la espada».

El diseño y tecnología de la tradicional espada china de doble filo, llamada *jiàn* (劍) se exportó a Corea y a Japón, donde influyó en el primitivo tipo de espada japonesa llamada *ken* (剣) —de ahí el nombre de *kendō* o «camino de la espada» para designar genéricamente al arte de la esgrima con cualquier tipo de espada—. ⁷⁷ Pero fue no sólo el objeto en sí, sino toda la filosofía desarrollada por el daoísmo en torno a la esgrima como una forma de ejercitación física y mental, lo que estuvo en el origen del *kendō*.

A partir del siglo X aparecen en Japón otro tipo de espadas, de un solo filo y ligeramente curvadas, más apropiadas para la lucha a caballo, llamadas *nihontō* (日本刀 にはんとう). De ellas se desarrollaron con el tiempo muchas variedades, entre ellas la popular *katana*,⁷⁸ asociada simbólicamente

⁷⁶ Tampoco el ideal guerrero estaba ausente de los monasterios daoístas en China, como muestra la leyenda de «los Ocho Inmortales» (*Bāxiān*, 八仙). Sobre los «monjes guerreros» (*sōhei*, 僧兵) japoneses, puede verse el libro de Stephen BULL (ilustrado por Wayne REYNOLDS), *Japanese Warrior Monks, AD 949-1603* (Oxford: Osprey, 2003).

⁷⁷ Otro tipo de espada japonesa muy antigua, también procedente de modelos chinos llegados a través de Corea en el siglo III, es la llamada *chokutō* (直刀), caracterizada por su hoja recta de un solo filo y una anchura uniforme.

⁷⁸ El término *katana* corresponde a la «lectura nativa» (*kun'yomi* 訓読み) del carácter chino *dāo* (刀), usado entonces para un cuchillo largo y algo curvado. Este tipo de machete o sable corto chino influyó en el diseño de la *katana* y, en general, de todas las espadas *nihontō*.

al tipo de guerrero japonés más conocido, el *samurai* (侍). Pasados los siglos de su finalidad militar, el *kendō* fue convirtiéndose gradualmente en la disciplina no letal que conocemos en la actualidad, practicada con largas espadas de bambú (*shinai*, 竹刀) en vez de con espadas metálicas, y usando una armadura o equipo de protección (*bōgu* 防具 o *kendōgu* 剣道具).

Por lo que se refiere al *kyūdō* o «camino del arco», esta arma se encuentra documentada en Japón desde la prehistoria. De su uso exclusivo en la caza pasará a convertirse en un arma de guerra. En el período Yayoi (del siglo V a.n.e al III d.n.e., aproximadamente) el arco japonés (*yumi* 弓) había adoptado ya su característica forma asimétrica, a la que hacen referencia las crónicas chinas de la época, describiéndolo como corto en su parte inferior y largo en la superior. En los tiempos del predominio en Japón de la clase militar se produjo un extenso adiestramiento en el tiro con arco, perfeccionándose en los siglos XII y XIII las dos principales modalidades: el estilo *Henmi-ryū*, de tiro a pie, y el *Ogasawara-ryū*, montado a caballo.⁷⁹ Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI, el *tanegashima* (種子島) —una adaptación japonesa del arcabuz llevado a las islas por los portugueses— y el *yari* (槍) —una lanza o alabarda tradicional— desplazaron al arco de su uso militar. El tiro con arco pasó así a ser eminentemente una práctica ceremonial o de competición, y esto permitió que se convirtiera, como en el caso del *kendō*, en un ejercicio más de habilidad y de concentración mental y en otra manifestación de las virtudes propugnadas por el daoísmo y el Zen, subrayando algunas de las escuelas del tiro con arco sus componentes estéticos, y otras su carácter de «meditación en acción».

⁷⁹ Los nombres de estos dos estilos derivan de sus fundadores, los guerreros y maestros del tiro con arco Henmi Kiyomitsu y Ogasawara Nagakiyo. En la segunda mitad del siglo XV, el también guerrero Heki Danjō Masatsugu perfeccionó las distintas técnicas del tiro a pie; de este estilo *Heki-ryū* surgieron distintas escuelas, algunas de las cuales han perdurado hasta la actualidad.

5.5. ALGUNOS TÉRMINOS DEL ZEN Y SU CONFRONTACIÓN CON LAS DOCTRINAS DEL DAOÍSMO PRIMITIVO

Examinadas algunas de las formas culturales desarrolladas por el Zen, vamos a considerar ahora algunos términos que expresan conceptos fundamentales de su doctrina.

Si algún término refleja de forma privilegiada la práctica más característica del Zen, éste es sin duda el de *zazen* (座禅), la «meditación» sentado en una postura determinada según varios estilos posibles. Dado que en la meditación Zen no hay objeto sobre el que meditar, se trata de no pensar en nada, ni siquiera en uno mismo, extinguiendo toda actividad mental y quedándose «en vacío», en la mera intuición de la naturaleza de la existencia. El fin del *zazen* es llegar al estado de no-ideas, de no-pensamiento, *munen-musō* (無念無想).

El Zen establece un proceso con el que adecuar el estado mental, y para ello se sirve de los denominados *kōan* (公案, こうあん), serie de ejercicios o frases ilógicas que exigen ser solucionados y demandan un estado mental de «despertar»; estos *kōan* son más habituales en la escuela Rinzai, mientras que en la Sōtō son más ocasionales. La tradición recoge más de 1500 de ellos, aunque la práctica los reduce a unos 500. Son del tipo de «Escucha el sonido del aplauso con una sola mano».

Aunque en su vida diaria el adepto al Zen ha de realizar las llamadas *samu*, «actividades manuales cotidianas», la característica más destacada del seguidor Zen es su actitud mental, su capacidad para «ver la propia naturaleza» y conseguir una «auto-regulación de sí mismo», esto es, el *kenshō* (見性), destacando la falta de una imposición que proyecte un yo que «ve» y un objeto que «es visto».

Una mención especial merece el término *sammai*,⁸⁰ que en general significa equilibrio, tranquilidad, concentración de mente.

⁸⁰ Pronunciación japonesa del sánscrito *samādhi* (en chino *sān mèi*, 三昧).

Finalmente, el concepto que más desafía cualquier descripción en la doctrina del Zen es el de *satori* (悟) o «iluminación», definido por unos como una fusión o identificación con el universo, y por otros como un auto-reconocerse en la totalidad globalizante. Una vez apagado nuestro mecanismo lógico, el entendimiento se hallaría en un estado de posibilidad de ahondar en una forma de conocimiento por un camino distinto al del discurso. Es el conocimiento experimental de la unidad absoluta de todo ser en la que no hay un «yo» subsistente e independiente en sí de ningún objeto. No hay, pues, oposiciones, discusiones, distinciones, ni definiciones. Tradicionalmente, una de las formas más clásicas de aproximarse a lo que significa el *satori* es la serie de dibujos denominada *Los diez bueyes*, o también *Los diez dibujos de la doma del buey* (*Jūgyū*, 十牛 o *Jūgyū-no-zu* 十牧牛圖), en la que, de una manera expresiva y genial, se representa mediante diez dibujos, cada uno de ellos enmarcado en un círculo, los diferentes estados en el camino hacia la «iluminación», culminando en la desaparición de toda diferencia entre el campesino y el buey, tras la cual se produce el retorno del campesino a la sociedad. Estos dibujos se popularizaron en Japón en los siglos XIV y XV y su origen se atribuye a diversos maestros chinos de los siglos XI y XII, entre ellos Kuòān Shīyuǎn, un monje Chán.⁸¹

De este recorrido terminológico podemos concluir tres características de la doctrina Zen: por un lado, la importancia de la actividad de la meditación; por otro, la necesidad de estimular conscientemente, a través de ejercicios y prácticas diversas, un estado de conciencia superior; finalmente, el objetivo inexcusable de todo el proceso: un estado de comprensión que vehicule una determinada relación epistemológica del sujeto con la realidad que trascienda su sensibilidad ordinaria. La relación sincrética que hemos visto en la presentación del proceso histórico que se produjo, da claramente cuentas de las coincidencias entre el Zen y el daoísmo. No obstante, lejos de pretender defender una vinculación lineal, la tesis principal de nuestro estu-

⁸¹ Las diez etapas del progreso del adepto en el sendero budista simbolizadas en los dibujos son: La búsqueda, El presentimiento, El descubrimiento, La captura, La doma, El camino del gran retorno, Solo y sin memoria, Nada, Algo más que nada y El retorno a la plaza del mercado.

dio radica en resaltar, especialmente, la importancia rectora que la idiosincrásica epistemología daoísta ejerce en esa relación. Se trata de aquello que podemos extraer de las místicas tradiciones primitivas propias del daoísmo, y que el propio desarrollo histórico de esta doctrina fue puliendo para concluir en una doctrina filosófica. Un propósito similar por parte de la mística Zen de distanciarse de las influencias daoístas, no llegó a producir resultados tan distintivos como se pretendía.⁸²

A continuación nos serviremos de algunos de los textos del daoísmo primitivo para compararlos con términos y conceptos a los que nos hemos referido en el ámbito de las formas culturales y la idiosincrasia del budismo Zen, a partir de ese importante ejercicio y punto de partida que el Zen señala como el *zazen*, y que representa la situación original desde donde iniciar todo el proceso epistemológico de la doctrina japonesa.

Fiel reflejo de su inspiración daoísta, podemos hallar en este planteamiento reminiscencias zhuangzianas. En el *Zhuāngzǐ* encontramos la importancia de meditar sentado y olvidar las relaciones establecidas: ello es llamado *zuòwàng* (坐忘). Lo importante, lógicamente, no será la postura de meditación, sino la meditación en sí; pero dicho ejercicio se vincula a la posición de loto que también asumirá el Zen. Por otra parte, hay que señalar que, en la práctica de la meditación al estilo Zen (*zazen*), el objetivo es trascender las ideas (*munen-musō*) para alcanzar una visión de la propia naturaleza y conseguir una autorregulación de la misma (*kenshō*), partiendo de un estado de equilibrio y tranquilidad (*sammai*), con la finalidad de obtener una fusión o identificación con el universo (*satori*). Y en todo este proceso, en ocasiones podrán utilizarse estímulos externos para situar la mente adecuadamente, es decir, cabrá la posibilidad de propiciar un estado mental a partir de cierta clase de frases como ejercicio iniciático (*kōan*). Enmarcaremos la actividad de la meditación en un contexto daoísta para

⁸² Para la mística Zen es recomendable el libro de Thomas MERTON, *Mystics and Zen Masters* (New York: Delta, 1961) y la interesante obra de Shiro NAITO, *Yeats and Zen* (Kyoto: Yamaguchi, 1984).

resaltar la inspiración que en la doctrina china encontraron esas fases y herramientas de la meditación Zen.

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，答焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。”子綦曰：“偃，不亦善乎？而问之也。今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁，汝闻地籁而未闻天籁夫。

Ziqi de Nanguo se hallaba sentado, apoyado en un escabel. Alzaba al cielo la cabeza y respiraba pausadamente. Arrobado, como si su espíritu hubiera abandonado su cuerpo, Yancheng Ziyou, que se hallaba allí a su servicio, dijo: ¿Qué ha sucedido? ¿Acaso es posible mudar el cuerpo inmóvil en árbol seco y volver en frías cenizas la mente? El que ahora se apoya en un escabel no es el mismo que antes estaba.⁸³

Este texto describe el estado mental de transformación (y la actitud física anexa a él); en esta descripción podemos advertir la presencia de conceptos a los que hemos hecho alusión en las páginas anteriores, pero que no son nombrados explícitamente: «liberación mental», «autorregulación», «equilibrio» e «iluminación» (*munen-musō*, *kenshō*, *sammai* y *satori*).

其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。
 缦者，窞者，密者。⁸⁴

Durante el sueño, el espíritu del hombre está confuso; durante la vigilia, su cuerpo no está quieto. Demasiado enmarañado es su trato con el mundo, que el día entero andan intrigando los unos con los otros.

Con esta meditación trascenderemos al mundo y al yo, es decir, nos implicaremos con la epistemología daoísta cuyos requisitos iniciales, insalvables, pasan por alcanzar un estado de insensibilidad corporal y anulación del intelecto, un estado sin verdad ni falsedad, sin bondad ni maldad, un estado, en definitiva más allá del bien y del mal, es decir, «la gran unidad universal» (*Dàtóng*, 大同).

⁸³ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 42 de la traducción castellana de Iñaki PRECIADO YDOETA (Barcelona: Kairós, 1996).

⁸⁴ *Zhuāngzǐ*, cap. 3, p. 43.

安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之悬解。

Quien se acomoda al momento, y a los cambios se somete, no puede verse embargado de pesadumbre o contento. En la antigüedad esto se llamaba *cortar las ligaduras del Emperador*.⁸⁵

En este texto volvemos a encontrar las características referencias daoístas a la excelencia de un estado mental de equilibrio y tranquilidad (*sammai*), de irrelevancia con respecto a lo mundano (*munen-musō*) y de promoción de la anti-socialización.

Citaremos también otro pasaje expresivo del estado de iluminación (*satori*):

瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉，夫知亦有之。是其言也，犹时汝也。之人也，之德也，将磅礴万物以为一。世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事？之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也。⁸⁶

El ciego no puede ver la belleza de los ricos y brillantes colores, ni el sordo escuchar los melodiosos sonos de campanas y timbales. ¿Pero acaso sólo en el cuerpo hallarás ceguera y sordera? También en el entendimiento las hay; ... ese hombre espiritual puede abarcar al millón de seres en su unidad primordial [no tiene límites].

El ideal de vida de esta epistemología no es otro que el de la plena libertad individual, y ello no significa un estado apolítico, anárquico o revolucionario. La esencia misma del mensaje daoísta hace estéril reducirlo a esos conceptos. Su preocupación no convive con necesidades egoístas y sociales. Esa plena libertad es un desencadenamiento de las ataduras de los conceptos, de los binomios; en definitiva, de las epistemologías estrictas que crean dependencia en lugar de comprensión y que, lejos de entender al espectador como un figurante más, posiblemente objeto observado por otro, jerarquiza

⁸⁵ *Zhuāngzǐ*, cap. 3, p. 56.

⁸⁶ *Zhuāngzǐ*, cap. 1, p. 39.

y antropomorfa. Se trata de un ejercicio místico de cultivación, de fomentación y de formación en un conocimiento sobre el *Dào*. Para ello es necesaria la abstinencia mental, puesto que es ésta la que posibilitará el deshacerse de las relaciones y parentescos que armonizan una epistemología antropomorfa que impide, directamente, nuestra liberación.

颜回曰：“毁回之家贫，唯不饮酒，不茹荤者数月矣。如此，则可以
为斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”

回曰：“敢问心斋？”

仲尼曰：“一若志，无听之以耳，而听之以心，无听之以心，而听之
以气。听止于耳，心止于符，气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚
者，心斋也。”⁸⁷

—La familia de Hui es pobre —dijo Yan Hui—. Han pasado meses desde
que no he bebido vino ni comido carne. ¿Con esto puede decirse que he guar-
dado abstinencia?

—Eso es abstinencia sacrificial —le respondió Confucio—, mas no es
abstinencia mental.

—¿Permite el maestro preguntarle qué es abstinencia mental?

—Recoger tu pensamiento —dijo Confucio— y no oír con los oídos, sino
con la mente; no oír con la mente, sino con la energía vital. El oído se limita a
escuchar los sonidos exteriores, la mente a representarse los fenómenos. La
energía vital es la Luminosa Vacuidad que contiene a los objetos exteriores. El
Dào se aposenta en la Vacuidad. La Vacuidad es la abstinencia mental.

Lo anterior es un ejemplo de la necesidad de llevar a cabo ejercicios indi-
viduales con los que trascender y modificar la perspectiva epistemológica.
De nuevo se invita a alcanzar estados mentales adecuados (*munen-musō*)
para establecerse cómodamente en un equilibrio liberador (*sammai*) a partir
de prácticas (*kōan*) que «despierten» un estado mental adecuado.

El uso de estímulos y de dilemas y ejercicios mentales para mantener la
mente en estado de alerta y «abierta» es potenciado en el daoísmo primitivo
mediante el estilo y la forma de su obra magna, el *Dàodéjīng*, y desarrollado
en forma de diálogos, al estilo socrático, en el *Zhuāngzǐ*. Con respecto al

⁸⁷ *Zhuāngzǐ*, cap. 4, p. 60.

estado ulterior de conciencia promovido por el Zen japonés, basta con dejar hablar al daoísmo:

有物混成，先天地生。
寂兮寥兮，独立不改，
周行而不殆，可以为天地母。
吾不知其名，强字之曰“道”。⁸⁸

*Existe una realidad formada caóticamente, anterior al Cielo y a la Tierra.
Silenciosa, vacía, existe por sí misma y es inmutable;
actúa continuamente y es inexhaustible;
puede ser considerada la madre del universo.
No sé su nombre y, de mala gana, lo designo con la palabra Dào.*

视之不见，名曰“夷”；
听之不闻，名曰“希”；
博之不得，名曰“微”。
此三者不可致诘，
故混而为一。
其上不皦，其下不昧，
绳绳兮不可名，
复归于无物。
是谓无状之状，无物之象，
是谓惚恍。
迎之不见其首；
随之不见其后。
执古之道，以御今之有，
能知古始，是谓道纪。⁸⁹

*Mirándolo no se ve: se llama Invisible.
Escuchándolo, no se oye: se llama Inaudible.
Tocándolo, no se siente: se llama Intangible.
Estos tres estados son imposibles de investigar,
y se entremezclan en una unidad.
Se le llama la forma de lo sin forma;*

⁸⁸ *Dàodéjīng*, cap. 25.

⁸⁹ *Dàodéjīng*, cap. 14.

*en lo alto no es luminoso, en lo bajo no es oscuro.
Indescriptible, no puede nombrarse
y retorna continuamente al No-Ser.
La imagen de lo que no es se llama lo impalpable e intangible.
Encontrándose con él no se ve su rostro
y siguiéndole no se ve su espalda.
Adhiriéndose al Dào antiguo, se dominará la existencia actual.
Poder conocer el origen primordial, se llama el orden del Dào.*

大道汜兮，其可左右。⁹⁰

El Gran Dào, como agua desbordada, fluye en todas direcciones.

万物作而弗始，生而弗有，为而不恃。⁹¹

Todos los seres nacen de él: no tiene principio y actúa sin dominarlos.
Todos los seres dependen de él para su existencia, y a ninguno rechaza.

Las características de las vidas entregadas a este camino, a esta filosofía de vida, a asumir esta epistemología, son coincidentes, y no distinguen nacionalidades y culturas. También aquí el *Zhuāngzǐ* es concluyente:

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵厉而年谷熟。吾是以狂而不信也。

En la remota montaña Gushe habitan hombres espirituales, de piel blanca como la nieve, y por su belleza y dulzura, semejantes a una doncella. No se alimentan de los cinco cereales, sino del viento que aspiran y del rocío que beben. Cabalgan las nubes, montan voladores dragones y así viajan hasta más allá de los cuatro mares. Fijando su espíritu hacen que los seres no sufran menoscabo y que maduren las cosechas.⁹²

Tras nuestro recorrido por estos textos del daoísmo, creemos que quedan de manifiesto las coincidencias entre la experiencia Zen y lo esencial de la doctrina daoísta. Presentada como un «camino de liberación» o un «camino

⁹⁰ *Dàodéjīng*, cap. 34.

⁹¹ *Dàodéjīng*, cap. 2.

⁹² *Zhuāngzǐ*, cap. 1, p. 38.

de vida», la experiencia Zen aparece privilegiada, como el propio *Dào*, para establecer una vía de contacto y de comprensión de lo innombrable. No resulta forzado concluir que la temática de ambas doctrinas presenta una relación de filiación imposible de ocultar, puesto que sus tácticas son similares y su objetivo el mismo. Ambas doctrinas deambulan, tanteando, en la búsqueda de las premisas básicas del pensar y de los métodos y modos de hacerlo.

En el tradicional intento por occidentalizar un Oriente al que hasta tiempos relativamente recientes se ha tenido por inferior respecto al mundo occidental en los ámbitos tecnológico, económico, político y social, se han menospreciado también con frecuencia aspectos fundamentales de su pensamiento como son su metafísica y su epistemología, por no cumplir con los perfiles que el lector imponía por sus condicionamientos culturales —en los que obviamente se sentía más cómodo por su familiaridad con ellos— y ofrecer rasgos y posicionamientos alternativos. La dificultad de acceso a esos textos filosóficos no reside tanto en las lenguas (como algunos podrían pensar) como en los esquemas mentales. Tampoco es imprescindible, obviamente, ser oriental para poder adoptar una posición ante la realidad del estilo de la que proponen el Zen y el daoísmo, que ha de ser valorada por sí misma y no por su origen geográfico. Al abordar el pensamiento oriental desde nuestros referentes culturales, se ha abusado repetidamente de estereotipos y de etiquetas (artificiales pero recurrentes, y por lo general acompañadas de una actitud de superioridad) que han dificultado y empobrecido el conveniente diálogo intercultural.

Frente a una concepción del conocimiento que considera que no puede saberse nada en realidad a menos de poder representarlo por medio de palabras sometidas a estrictos códigos de comunicación, o por algún otro sistema de signos convencionales como la notación matemática o la musical, encontramos una epistemología alternativa cuyos rasgos distintivos aparecen enmarcados en esa relación filial que vincula al Zen y al *Dào*.

Concluiremos subrayando dos hechos importantes. Por un lado, tenemos el desarrollo histórico de los contactos e influencias mutuas en China entre el budismo y el daoísmo (referidos en este capítulo), que dan cuenta de la

relación de parentesco que exhiben el Zen y el *Dào*, y en la que la doctrina china ha ejercido la función de paternidad. Por otro lado está el hecho de que la derrota militar del Japón en 1945 y su ocupación por los Estados Unidos propiciarán, paradójicamente, que el país asiático se convierta en los años siguientes en un foco de exportación de la cultura oriental hacia Occidente, con los Estados Unidos como principal caja de resonancia. La labor de difusión que los misioneros cristianos —católicos primero, y protestantes más tarde— establecidos en Asia oriental llevaron a cabo entre los siglos XVI y XIX, ha tenido un paralelo en la irradiación procedente del Japón desde los mediados del siglo XX. Hay que señalar, sin embargo, que la cultura japonesa ha sido durante varias décadas un referente desde el que entender la cultura oriental, pero sin que se llegara a tener una clara conciencia de en qué medida esa cultura oriental resultaba ser un crisol de diversas doctrinas, y sin distinguir los distintos componentes que habían llegado a formar parte de ella. No es casual que a nivel popular se siga confundiendo Zen con *Dào*, y se hable del *Dào* japonés o incluso del Zen chino.

A estas confusiones han contribuido, en no pequeña medida, toda una pléthora de publicaciones de escaso rigor, nacidas en el entorno de obras y actividades divulgativas al estilo de algunas de las desarrolladas por Alan Watts en Norteamérica. A ellas se suman obras pseudo-especializadas en una y otra doctrina, el Zen y el daoísmo, que omiten trazar una relación directa entre ellas, no sólo en lo que se refiere a presentar los vínculos históricos que las unen, sino también a reconocer los nexos más esenciales, como es su común epistemología, esto es, la interpretación compartida de la relación cognitiva entre el hombre y su entorno, la comprensión que el hombre tiene de la realidad. Afortunadamente, estudios más rigurosos han ahondado en el conocimiento real de ambas doctrinas y de sus relaciones —aunque ello no excluye la existencia de las naturales controversias sobre puntos concretos—. Para nuestro trabajo resultan relevantes tanto la dependencia mutua entre ellas como la distinción entre aquellos rasgos determinados que son propios de cada una.

CAPÍTULO 6

GENEALOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD DAOÍSTA

6.1. EL SUBJETIVISMO DEL DAOÍSMO PRIMITIVO

En este último capítulo llevaremos a cabo un análisis interpretativo de los textos básicos del daoísmo primitivo, postulando una teoría de la subjetividad del daoísmo a partir de su interpretación metafísica de la relación entre el hombre y la realidad. En primer lugar nos ocuparemos del primer elemento de ese binomio, el hombre, para definir sus límites y características.

El concepto de hombre

La posición general del pensamiento chino en torno al concepto de hombre ha sido la de considerarlo (por usar la expresión protagórica) la medida de todas las cosas. 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, y por tanto no entiende nada sobre la presunta bondad universal. Por otra parte, es también una idea básica en el pensamiento clásico la de que el hombre existe como individuo pero sólo se desarrolla en sociedad. Desde un punto de vista

daoísta, analizaremos cómo se plantea esta relación entre el hombre y la sociedad, decantada inicialmente por una predilección a dar la espalda a los temas sociales, y que posteriormente cambiará a favor de una sociabilización.

Señalaremos también 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 por lo material y éste lo es por 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 poder establecer qué caracteriza al hombre en el período del daoísmo primitivo y sostener que su esencia epistemológica no sólo es común a los autores de este período, sino que no sufre alteración en la evolución, expansión e interpretación de la doctrina filosófica del *Dào*, ofrecemos una selección de pasajes de estos autores destacando 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.

Yángzǐ

Tal y como se ha indicado en la sección 1.3., de entre los denominados en la antigüedad «huidos del mundo» destacó la figura de *Yángzǐ*, 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, encontrándonos, por la novedad de sus planteamientos y su relevancia posterior en la teoría daoísta, con un pensador revolucionario en su época, como ya reconocieran J. J. Emerson y A. C. Graham.¹ De aparición frecuente en los estudios occidentales sobre

¹ Cf. Jonn J. EMERSON, «Yang Chu's Discovery of the Body», *Philosophy East and West*, 46:4, (1996), pp. 533-566, y Angus C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong–London: Chinese University Press–SOAS, 1978.

filosofía china, representando el papel de liberal e individualista, se le conoce a través de referencias dispersas que de él existen en determinadas obras. De ellas podemos extraer aquí una estructura coherente en torno a su interpretación del hombre y del papel de éste 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 ésta 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 *guìjǐ* (贵己), el «valorarse» uno a sí mismo; con él, elabora una moral que sirve de referencia a la moral daoísta posterior. Todo ello 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». Conceptos todos ellos clave para hilvanar una moral vitalista. En particular, su concepto de *yǎngshēng* influirá en la filosofía zhuangziana y en la religión daoísta posterior, pero también en Mencio y Xúnzǐ² servirá de modelo para sus perspectivas morales.³

Para destacar la relevancia del pensamiento yangziano apelaremos a los trabajos de A. Chang⁴ y de J. J. Emerson.⁵ Haremos de su pensamiento un

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 Cf. Yanxia ZHAO, «Yang Zhu's "Guiji" Yangsheng and Its Modern Relevance», *Philosophy Study*, 4:3 (2014), pp. 173-188.

⁴ Aloysius CHANG, «A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu», *Chinese Culture*, Part I, 12:4 (1971), pp. 49-69; Part II, 13:1 (1972), pp. 44-84.

⁵ John J. EMERSON, *op. cit.*, especialmente la nota 3, pp. 554-555.

balance general, 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 nos encontramos 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, nuestro propósito por interesarnos por los tres niveles que apuntábamos anteriormente nos recomienda una aproximación textual directa.

Empezando por las referencias de mayor fiabilidad y antigüedad, debemos señalar que las características que las diferentes obras atribuyen a Yángzǐ no son, en principio, incompatibles⁷ Comenzaremos por 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 Cf. John J. EMERSON, *op. cit.*, pp. 533.

⁷ Antoni PREVOSTI I MONCLÚS (coord.); DOMÉNECH DEL RÍO, Antonio José; PRATS, Ramón N., *Pensamiento y religión en Asia oriental*. (Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2005), p. 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*, traducción, introducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo (Barcelona: Paidós, 2002), MENCIO, IIIB 9.

¹⁰ *Id.*, VIIA 26.

Por su parte, el *Huáinánzǐ* nos permite ampliar nuestro conocimiento de Yángzǐ con un vitalismo más positivo que su inicial egocentrismo. En resumen, podemos encontrar en esta obra 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 podemos hacernos 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 desde la que 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

Destaquemos 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

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 accompagner 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*, cap. XIII, 10b, en *Philosophes taoïstes II*, Paris: Gallimard, 2003, p. 620).

en daño e impedir el «cultivo de la vida» (*yǎngshēng*). La valoración de sí mismo (*guìjǐ*), lejos de ser una invitación al egoísmo, constituye una llamada a la autoprotección, a la autoconservación (*wèiwō*).

Por último examinaremos algunos de los testimonios que sobre Yángzǐ encontramos en el *Lièzǐ* (列子) o *Libro de la perfecta vacuidad* (*Chōngxū zhēnjīng* 冲虚真经),¹² el cual le dedica un capítulo entero de los ocho que lo componen.¹³ Empecemos por su abierto enfrentamiento contra el ritualismo confuciano:

Ten compasión de los vivos y olvídate de los muertos.¹⁴

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 *quán-xìng* y *bǎozhēn*):

Con la verdad no se llega a la fama. Quien ésta alcanza, es que se ha apartado de la verdad. Los hombres célebres no son más que falsarios.¹⁵

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.¹⁶

El que renuncia a la fama no conoce la tristeza. ... Evitemos el conservar la fama mientras perdemos nuestra realidad.¹⁷

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

¹² Sobre esta obra véase lo indicado en la nota 32 del capítulo 1.

¹³ LIE ZI. *El libro de la perfecta vacuidad*, traducción, introducción y notas por Iñaki Preciado, 2ª ed. (Barcelona: Kairós, 1994), pp. 137-154. Citado en adelante como *LPV*.

¹⁴ *LPV*, p. 140.

¹⁵ *LPV*, p. 138.

¹⁶ *LPV*, p. 139.

¹⁷ *LPV*, p. 154.

Cien años es el límite máximo de la longevidad. No hay uno solo entre mil que a ellos llegue. Y si alguien llegase, casi la mitad de 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? Sólo 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.¹⁸

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.¹⁹

El camino adecuado para el hombre es actuar con espontaneidad, libre de toda clase de frenos y de trabas. Es preferible una vida más breve, pero libre y gozosa al satisfacer nuestras 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*.²⁰

¹⁸ *LPV.*, p. 138.

¹⁹ *LPV.*, p. 151.

²⁰ *LPV.*, p. 141. Dentro de la tradición daoísta posterior, *yǎngshēng* se entenderá como «alimentar el principio vital», pero en esta fase inicial del daoísmo hay que entenderlo como «cultivar la vida», siendo fiel al principio de «no alejarse de ella», de no perderse en los encantos de la sociedad (fama, gloria, poder, riquezas).

Ceder a esas tiranías supone una huida de la autenticidad de nuestra vida y de nuestra 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.²¹

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.²²

La muestra de sentencias de Yángzǐ que hemos presentado configuran un perfil acorde con nuestra caracterización del daoísmo primitivo. 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*), van a resultar 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 nuestras auténticas preocupaciones, las falsas necesidades a las que vendemos nuestras vidas, las valoraciones engañosas, la relevancia del «dejar fluir» o el enfrentamiento con las formalidades póstumas también van a resultar elementos comunes que podemos identificar en las obras y autores que seguiremos considerando.

Podemos 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. El hombre yangziano

²¹ *LPV.*, pp. 152.

²² *LPV.*, pp. 146.

descartará entorpecer, dañar o poner en riesgo su vida implicándose 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 (*guìjǐ*), es decir, auto-reconocerse.

(3) La perspectiva epistemológica de Yángzǐ se irradia desde la clave de la autoconservación (*wèiwǎo*) y del individualismo, y establece una relación claramente subjetiva en la relación cognitiva «hombre-mundo». Cuando Yángzǐ utiliza el término «yo» (*jǐ*, 己), con él 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 auto-formación personal, o como un tratado metafísico, o como una obra mística.²³ Pero, cualquiera que sea la intención dominante que se identifique en él, todas las lecturas reconocen en el texto una riqueza tal, 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 de los símbolos que emplea, imposibilitan un análisis conceptual cerrado y definitivo.

²³ Cf. Alan CHAN, «The Daode Jing and Its Tradition», en Livia KOHN, *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 17 y ss.

Por otra parte, en los estudios modernos encontramos dos vertientes: la de quienes optan por resaltar la doctrina original daoísta, y la de quienes prefieren destacar la actualidad de su mensaje.²⁴ Nosotros vamos a situarnos entre los primeros, 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.²⁵ Coincidimos en la interpretación del clásico como una obra mística *sui generis*,²⁶ y a pesar de que no han sido pocas las lecturas combinadas entre mística y mitología,²⁷ prescindiremos de ésta última.

Sugerimos ampliar la noción de obra política a la idea de que todo lector interesado va a resultar ser un gobernante de su propia vida, y contemplaremos el *Dàodéjīng* como una obra mística en la que el individuo que se gobierna a sí mismo va a ser un garante subjetivo de su conocimiento. Con ello, la lectura de la obra nos va a proporcionar 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: similares decisiones deberá tomar quien necesite gobernarse a sí mismo como aquel que pretenda gobernar a otros. Inicialmente, el planteamiento va a ser el mismo. En el *Dàodéjīng* se desarrolla bajo el concepto del «orden de la naturaleza».

²⁴ Cf. Julia M. HARDY, «Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching», en Livia KOHN y Michael LAFARGUE (eds.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching* (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. 165-188.

²⁵ Véase Norman J. GIRARDOT, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1983) y Ellen M. CHEN, «Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism», *International Philosophical Quarterly*, 9:3 (1969), pp. 391-405.

²⁶ En la línea del libro de Benjamin I. SCHWARTZ, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) y de Victor MAIR en su traducción del *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York: Bantam Books, 1990).

²⁷ Véase Julia CHING, *Mysticism and Kingship in China* (Cambridge University Press, 1997).

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 no es otra cosa que una definición pragmática del concepto de *Dào*, y con ello se instituyen unas pautas de conducta que todo el daoísmo posterior va a seguir.

Siguiendo el símil del microcosmos, ese modelo natural va a instar 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* va a ser el germen filosófico que posteriormente 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.

今，其贵言，
功成事遂，
百姓皆谓“我自然”。²⁸

*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 si la aplicamos 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。
故以智治国，国之贼；
不以民之难治，以其智多。

²⁸ *Dàodéjīng*, cap. 17.

智治国，国之福。
此兩者，亦稽式也。²⁹

*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 perfectamente 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！³⁰

*Si yo poseyera un grado mínimo de sabiduría
caminaría según el Gran Dào
y sólo 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*

²⁹ *Dàodéjīng*, cap. 65.

³⁰ *Dàodéjīng*, cap. 53.

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

Las características pues, 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。³¹

*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. Sólo valorando 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，

³¹ *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。³²

*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。³³

³² *Dàodéjīng*, cap. 13.

³³ *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 esforzándose directamente por alcanzarlo, sino precisamente renunciando 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？³⁴

*Por eso, el sabio se pone en último lugar y se encuentra el primero;
 se olvida de sí mismo, y preserva 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.

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。

³⁴ *Dàodéjīng*, cap. 7.

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。³⁵

*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.*

Podemos resumir estos contenidos y responder, en lo relativo al laozismo, a los tres niveles que señalamos:

(1) En lo referente al concepto laoziano de hombre, hemos reconocido 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.

³⁵ *Dàodéjīng*, cap. 16.

(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*). Encontramos 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 va a ser 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.³⁶

³⁶ *Zhuāngzǐ*, cap. 4, p. 61.

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 contentos 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.³⁷

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 a pesar de que 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.³⁸

El hombre moral zhuangziano es un hombre profundamente daoísta. Asumiendo 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

³⁷ Zhuāngzǐ, cap. 4, p. 62.

³⁸ Zhuāngzǐ, cap. 4, p. 69.

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.³⁹

Puesto que determinamos nuestra relación con nuestro entorno, y esa relación la convertimos en nuclear para cimentar nuestros valores, *Zhuāngzǐ* desarrolla un hombre moral subjetivo en los términos que exponíamos anteriormente. Dado que su moralidad no puede reforzarse por una realidad más allá de su cuerpo, ésta deberá entenderse desde y por su posición en el mundo, es decir, en su relación con éste. 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.

—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 sólo después reforma a los demás y deja que cada cual despliegue sus capacidades, eso es todo.⁴⁰

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 concentre en el silencio. Deja que las cosas sigan su curso normal y no abrigues pensamientos interesados. Entonces el mundo podrá estar bien gobernado.⁴¹

³⁹ *Zhuāngzǐ*, cap. 6, p. 85.

⁴⁰ *Zhuāngzǐ*, cap. 7, pp. 92-93.

⁴¹ *Zhuāngzǐ*, cap. 7, p. 93.

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, una y otra vez, 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.⁴²

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.⁴³

La epistemología zhuangziana es la esencia misma del daoísmo primitivo y ha prevalecido en el tiempo 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.

⁴² *Zhuāngzǐ*, cap. 7, p. 96.

⁴³ *Zhuāngzǐ*, cap. 4, p. 58.

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.⁴⁴

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.⁴⁵

El hombre zhuangziano reconoce su integración epistemológica y su consiguiente subjetivismo, 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.⁴⁶

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。

Nuestra vida tiene límites, mas 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.⁴⁷

⁴⁴ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 44.

⁴⁵ *Zhuāngzǐ*, cap. 1, p. 38.

⁴⁶ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 49.

⁴⁷ *Zhuāngzǐ*, cap. 3, p. 54.

Podemos reunir estos contenidos y responder a los tres niveles que requeríamos:

(1) En lo referente al concepto del hombre zhuangziano frente a lo social y lo ritual, hemos señalado su apelación a la idealidad representada por los hombres antiguos. Zhuāngzǐ va a aconsejar una vida al estilo daoísta en un marco social, que es el confuciano. Nos encontramos, por tanto, con un daoísmo relegado a cierta intimidad.

(2) En cuanto a la moralidad de ese individuo, va a conservar los principios daoístas clásicos, pero viviendo 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 Zhuāngzǐ 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.

Nèiyè

Concluiremos nuestra consideración de la concepción del hombre en el daoísmo primitivo refiriéndonos 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 indicamos en la sección 1.2., forman parte de la recopilación de escritos conocida con el nombre de *Guānzǐ*.

Escrito probablemente a mediados del siglo IV a.n.e, el *Nèiyè* es el ensayo más antiguo dentro del *Guānzǐ* 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 probablemente escrito 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 nos 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.⁴⁸ 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 encontraremos 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 nos lleva a compararlos 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). De entre los múltiples intentos de traducción de esta noción, quizá la que más se acercó a la idea de *qì* en este texto es la de «energía vital». Formas antiguas de este carácter⁴⁹ sirven de fundamento para entenderlo como «soplo vital», «aliento», «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, como puede ser una montaña. Esta noción se aleja de la idea más etérea que contiene el concepto de *qi* en textos antiguos, sobre todo con anterioridad a

⁴⁸Véase el texto del profesor Robert ENO para un curso de pensamiento chino en la Indiana University (otoño de 2010): *The Inner Enterprise (Guanzi, Neiyue)*; edición digital <http://www.indiana.edu/~p374/Inner_Enterprise.pdf>. Especial interés tienen los trabajos de Harold D. ROTH, «The Inner Cultivation Tradition of Early Daoism», en Donald S. LOPEZ (ed.), *Religions of China in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1996) y *Original Tao: Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York: Columbia University Press, 1999).

⁴⁹ En su forma primitiva, en caparazones de tortuga, el carácter *qi* (氣) representa el vapor que surge al hervir agua o cualquier otro líquido y que se transforma en el aire que respiramos.

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 que constituidos por *qì* con densidades diferentes: el esqueleto, la piel, la carne y la musculatura, el aliento, las cinco vísceras (*wǔzàng* 五脏/五臟),⁵⁰ 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 *Guānzǐ*. 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, y por otro lado se asocia con la tranquilidad que alcanza el sabio, que a su vez conduce a la sagacidad. Es la baza para mantener buena salud, vitalidad y 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* (*Mèngzǐ* 孟子) no se le da este doble sentido. El exceso de actividad, para estos otros, provocaría inestabilidad en el *xīn*, acarreando la disipación del *jīng*, y por lo tanto confusión, enfermedad y muerte. Según el *Nèiyè*, sin embargo, para mantener buena salud sería 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,

⁵⁰ Conjunto formado por los pulmones, riñones, hígado, vesícula biliar y bazo.

alma, psique», sin embargo ningún de estos conceptos no 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*).

Resumimos estos contenidos para responder a los tres niveles que venimos señalando:

(1) En lo referente al concepto de hombre, no podemos extraer de esta obra nada relevante respecto a su actitud frente a lo social y lo ritual. No obstante, puede sernos 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 posteriormente 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 se mueve un ápice del sustrato germinal y constituye un buen ejemplo para tomarlo como muestra de esos orígenes.

Por un lado, podríamos 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, por el contrario, 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», nuestro autor ya adelanta algo que concluiremos 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 duda, no obstante, Yángzǐ en señalar a esos mismos sentidos y a su apetito vital como la principal traba que educar y controlar, e introduce un lenguaje que será reiterativo en el daoísmo al distinguir entre los hombres que son «hábil para gobernar lo exterior» y los que son «hábil 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.

Por su parte, 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 sólo 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 su parte, la teoría zhuangziana evoluciona a partir de la laoziana situando al hombre epistemológico en un entorno social, como ciudadano. Zhuāngzǐ aplica la concepción epistemológica daoísta proyectándola 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 veremos, 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, el elemento moralizante más elevado 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 que no podemos con palabras hablar de esa relación, menos podremos mostrarla. ¿Cómo, por tanto, 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 el último nivel de aprendizaje del *Dào*.

6.2. ALGUNOS CONCEPTOS GENERALES: REALIDAD Y DÀO

Antes de entrar a evaluar la epistemología subjetiva del daoísmo a través de la percepción filosófica de la realidad, haremos un breve repaso de ciertas nociones básicas del daoísmo primitivo que facilitarán la comprensión del universo epistemológico daoísta.

La realidad

La principal preocupación del daoísmo no es otra que el problema práctico de cómo actuar y vivir en el mundo. Es por ello por lo que, a partir de una especial interpretación del mundo, muestra la autenticidad de éste, desmontando las superficialidades humanas construidas en él. El daoísmo actúa como garante de credibilidad y acredita la verdadera naturaleza del mundo para asegurar una interacción con ella. La principal función del *Dàodéjīng* es la de advertir de lo partidista de la apariencia, de la representación, y la imposibilidad de ser, en sí misma, una totalidad.

Partiendo del supuesto de que son el cambio y la transformación las principales características de la realidad que contemplamos,⁵¹ estos elementos son los que, desde un punto de vista fenoménico, crean la polaridad y antinomia que podemos distinguir en los binomios bueno-malo, positivo-negativo, dolor-alegría, vida-muerte. El pensamiento filosófico chino reconoce en ellas la manifestación de las fuerzas *Yīn* y *Yáng* como un hecho real —y no ilusorio— en donde este suceso es la única realidad que existe.

La especial interpretación que el daoísmo da a estos conceptos se consolida en la posibilidad de que la polaridad que producen no cree conflicto, sino complementación, y sobre ésta se estructura todo lo real:

⁵¹ *El Libro de las Mutaciones* ofrece una buena muestra de la naturaleza de esos cambios.

天下皆知美之为美，斯恶已；
 皆知善之为善，斯不善已。
 有无相生，难易相成，
 长短相形，
 高下相盈，音声相和，
 前后相随，恒也。
 是以圣人处无为之事，
 行不言之教；
 万物作而弗始，生而弗有，
 为而不恃，功成而弗居。
 夫唯弗居，是以不去。⁵²

*Cuando todo el mundo reconoce la belleza como tal, ya hay fealdad.
 Cuando todo el mundo reconoce la bondad como tal, ya hay maldad.
 Porque el Ser y el No-Ser se generan uno al otro;
 lo difícil y lo fácil se complementan mutuamente;
 lo largo y lo corto se miden uno a otro;
 lo alto y lo bajo se apoyan mutuamente;
 el sonido y el tono se armonizan entre sí;
 el antes y el después se suceden uno a otro.
 Así el sabio gobierna actuando por la no-acción y enseñando sin palabras.
 Todos los seres nacen de él: no tiene principio y actúa sin dominarlos.
 Todos los seres dependen de él para su existencia, y a ninguno rechaza.
 Pero no se atribuye ningún mérito;
 y sólo no atribuyéndose mérito alguno
 es como nada puede perderse.
 Transformando todos los seres sin manifestación externa.*

De ahí podemos extraer la auténtica naturaleza de la realidad, que no es otra que el carácter no-absoluto de los elementos que la componen.

En el daoísmo se entiende que el conflicto surge ante el absolutismo de los elementos; es entonces cuando en la realidad se legitima un enfrentamiento, una tensión y una lucha. Pero, como señala José Ramón Álvarez,

⁵² *Dàodéjīng*, cap. 2.

si el Absoluto no se concibe ni como Yin ni como Yang, sino como lo que abarca a ambos, la polaridad queda asimilada sin lucha.⁵³

Ese Absoluto que es el *Dào* permite armónicamente la convivencia entre las polaridades y, a la vez, las hace dependientes unas de las otras, pues nada es sin la otra parte y ninguna cosa puede ser por sí sola.

有物混成，先天地生。
寂兮寥兮，独立不改，
周行而不殆，可以为天地母。
五不知其名，强字之曰“道”，
强为之名曰“大”。⁵⁴

*Existe una realidad formada caóticamente,
anterior al Cielo y a la Tierra.
Silenciosa, vacía, existe por sí misma y es inmutable;
Actúa continuamente y es inexhaustible;
Puede ser considerada la madre del universo.
No sé su nombre y, de mala gana,
la designo con la palabra Dào.
Forzado a darle un nombre, la llamaría Grande.*

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。

Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro sino que se sabe desde uno mismo. De ahí que se diga: el otro surge del sí mismo aunque también éste depende de aquél.⁵⁵

En el *Dàodéjīng* se le reconoce al *Dào* una doble naturaleza. Su nombrabilidad habla de una de ellas; su innombrabilidad, de la otra. Una hace visible lo invisible, la otra lo hace reproducible. El principio del universo es el no-ser, mientras que la madre-creadora de todas las cosas está representada en sus creaciones: los seres. El primero alberga el misterio, la

⁵³ José Ramón ÁLVAREZ, *China, caos vital* (Taipei: Universidad Fujen, 1992), p. 95.

⁵⁴ *Dàodéjīng*, cap. 25.

⁵⁵ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 45.

segunda, las apariencias. El siguiente capítulo del *Dàodéjīng* puede ejemplificarlo:

道可道，非常道；
 名可名，非常名。
 无名天地之始；
 有名万物之母。
 故常无，欲以观其妙；
 常有，欲以观其徼。
 此两者，同出而异名，
 同谓之“玄”。
 玄之又玄，众妙之门。⁵⁶

*El Dào que puede ser expresado, no es el Dào constante.
 El Nombre que puede nombrarse no es el Nombre constante.
 El No-Ser se refiere al principio del universo.
 El Ser se refiere a la madre de todas las cosas.
 Así, desde el No-Ser conocemos las maravillas del Dào,
 y desde el Ser conocemos las apariencias del Dào.
 Ambos tienen el mismo origen, aunque distintos nombres.
 Su identidad es misteriosa.
 Lo más misterioso de lo misterioso
 es la puerta de todas las maravillas del Dào.*

Por un lado, la esencia; por otro, el fenómeno. Trascendente e inmanente, es aquí donde se hacen inevitables dos conceptos clave: el *Wú* (无) y el *Yǒu* (有), el «no-ser» y el «ser».

Caracterizados por no presentar prioridad ontológica ninguno de los dos, ambos no son más que aspectos metafísicos del *Dào*. Mientras que el primero representa el origen y fundamento oculto de todo lo real, el segundo hace lo propio con el mundo fenoménico; y mientras que éste es el responsable de que conozcamos las apariencias, las manifestaciones, lo fenoménico como realidad, el primero posibilita el acceso a la esencia, lo no fenoménico del fenómeno. Para el daoísmo no debemos considerarlos como

⁵⁶ *Dàodéjīng*, cap. 1.

principios opuestos ni distintos, sino como dos nombres de una misma realidad: el *Dào*.

En la teoría clásica daoísta es el *Wú* el responsable de la armonía entre las polaridades, y el *Dàodéjīng* lo presenta como lo «esencial» en la estructura de lo real. Nada es inseparable de su opuesto, y aunque en cada ocasión sólo veamos uno de los dos elementos, *Yīn* o *Yáng*, el que no está visible no por ello se encuentra ausente. No existe nada que en su realidad esencial sea absolutamente *Yīn* o *Yáng*. El conjunto total de lo que aparece es *Yǒu* y de lo que no aparece *Wú*, y sólo el hombre ordinario prestará atención al primero y no entenderá el segundo, el cual, por su naturaleza oculta, armoniza el conjunto.

De esta manera debemos evaluar la concepción daoísta de la realidad en torno a tres elementos: *Yǒu*, *Wú* y *Dào*, es decir, lo aparente, lo oculto y su armonía. Las cosas, como existentes, tienen al ser como madre, pero lo que las posibilita fenoménicamente es su parte de no-ser y ambas se armonizan en el *Dào*. Por ello, para poder comprender el *Dào* es imprescindible entender el *Wú* y ello sólo es posible trascendiendo la realidad; en la mística de Zhuāngzǐ, «sentarse en el olvido» (*zuò wáng* 坐忘), desprenderse de las apariencias, dando la espalda a nombres y clasificaciones.

Llegar al origen en donde los opuestos se armonizan es llegar al *Dào*, a lo más profundo de lo real, y ello no significa deshacer el misterio, sino participar en él. Por ello la dificultad de entender esto no se encuentra en ser capaz de razonarlo, sino en ser capaz de vivirlo. En palabras de José Ramón Álvarez:

Llegar al Tao ... no es un problema del pensar ni del querer, sino de una presencia vital donde todas las potencialidades humanas se unifican y armonizan para «conocer» o «ver» el Tao. Tal conocer no es la eliminación de lo misterioso, sino la cercanía más cercana a ese misterio de armonía en cuanto misterioso.⁵⁷

Sobre la limitación de hablar de la realidad desde el ser o desde el no-ser, el daoísmo ofrece la alternativa de extraer nuestro elemento de búsqueda de

⁵⁷ José Ramón ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 100.

la metamorfosis de ambas opciones sin discriminar a ninguna de ellas. Partiendo del elemento a priori más débil, concluye con el mayor de los propósitos. Tomando al *Wú* como pieza clave, sus apariencias serán múltiples: No-acción, Debilidad, Ignorancia; pero el resultado de estos elementos sobre sus opuestos: Acción, Fuerza, Sabiduría, concluye con la relatividad de los elementos a priori más fuertes y con la comprensión del conocimiento más elevado, con el *Dào*. Por ello la acción del *Dào* siempre se ejecuta bajo formas *Wù*.

El Dào

El concepto de *Dào* es por definición la base del daoísmo. Dentro de la dificultad que la traducción del idioma chino presenta, con este concepto tenemos un problema añadido, y es su carácter filosófico. Comenzaremos por repasar las interpretaciones que se han dado de este concepto.

La interpretación tradicional del concepto de la filosofía china más conocido por la filosofía occidental, 道, sugiere, etimológicamente, «el camino» o «la partida en cierta dirección a lo largo de un camino». Siendo un término también presente en el confucianismo —en el sentido de «el camino que hay que seguir seguir» o «la conducta correcta»—, para algunos este sentido que tenía en la escuela confuciana sería objeto de crítica por parte de *Lǎozǐ*.⁵⁸ Y mientras que para la filosofía china en general denota un medio para un fin superior, para el daoísmo primitivo, básicamente para el laozismo, es un fin en sí mismo. En la filosofía del *Dàodéjīng* es un concepto que apunta a la dirección de la unidad a la multiplicidad, y no al revés. Su función ontológica y cosmológica es desarrollada en el *Lǎozǐ*, el *Zhuāngzǐ* y el *Yì jīng*, y articulada y comentada en el *Yì zhuán*.⁵⁹

⁵⁸ Alan CHAN, «The Daode Jing and Its Tradition», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000), p. 20.

⁵⁹ El *Yì zhuán* (易传) es un comentario, de hacia el 400 a.n.e., al *Yì jīng* o *Libro de las mutaciones*. Por estar formado por diez libros, el *Yì zhuán* es conocido también como *Las diez alas* (*Shí Yì*, 十翼).

Resumiendo esa concepción «ontocosmológica» del *Dào*, Chung-ying Cheng enumera los siguientes rasgos:⁶⁰ (1) Es la totalidad de la naturaleza tal como ésta se muestra en nuestra experiencia de las cosas naturales. Abarca y produce a la naturaleza como un todo. (2) Es el proceso por el cual la naturaleza se manifiesta y por el que las cosas son creadas. El proceso es el camino y el camino es el proceso. (3) Es el origen y la fuente del proceso de cambio y de creación de las cosas; fuente que se considera infinita y de poder generativo inagotable. (4) Representa las leyes, las limitaciones y el destino destino que todas las cosas deben obedecer y cumplir. (5) A pesar de trascender el tiempo y el espacio, mantiene en las cosas una presencia concreta como un todo, siendo tan dinámico como cualquier acontecimiento u objeto.

Por su parte, Kirkland nos habla de seis características del *Dào*:⁶¹ (1) Es polisémico e incosificado. (2) De múltiples sentidos en los textos clásicos. (3) Objeto de trasmisión personal e imposible de entender en abstracto. (4) Foco de identidad grupal, siendo usado para denominar a un grupo de personas que compartían un determinado conjunto de principios o de prácticas. (5) Objetivo de prácticas espirituales personales. (6) En un sentido amplio, está próximo a la noción occidental de «lo divino».

El *Dào* es una actitud, en el sentido de la voluntad por recorrer un camino o hacerlo de determinada manera. De ahí, la predilección por interpretarlo como «el camino». Además, es un concepto creado desde toda una concepción metafísica anterior, precisamente para poder hablar de esa metafísica. Un concepto filosófico, la metafísica (*xíngérshàng*, 形而上), que aparece por primera vez en la literatura filosófica china para desarrollar la relación *Yīn-Yáng* y explicar el *Dào* dentro de esta relación y, más allá, la naturaleza, la estructura, los componentes y principios fundamentales de la realidad.⁶²

⁶⁰ Chung-ying CHENG, «Dao (Tao): The Way», en Antonio S. CUA (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (New York–London: Routledge, 2003), p. 203.

⁶¹ Russell KIRKLAND, «Dao», en Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism* (London–New York: Routledge, 2008), vol. I, pp. 304-309.

⁶² Cf. Qingzhong YANG, «On the Dao in the Commentary of the Book of Change», *Frontiers of Philosophy in China*, 1:4 (2006), pp. 572-593.

¿Con qué finalidad? La de formalizar una comprensión pedagógica de la epistemología daoísta, de la teoría cognitiva respecto a la relación entre el ser humano y lo inefable, la vida y el *Dào*.

Dada la afirmación daoísta de que «la realidad [del *Dào*] está formada caóticamente»,⁶³ podríamos extraer la conclusión de que *Dào* equivaldría a «caos». En chino esa equivalencia sería comprensible, pero al traducirlo así se plantea la posibilidad de que lo entendamos como algo desordenado y desorganizado, y ello sería erróneo.⁶⁴ Pero en realidad esta idea de «caos» es la que mejor expresa el estado o el ser del *Dào*. Definir el *Dào* es imposible, pero podemos saber que es el seno en donde conviven tanto el *Yīn* como el *Yáng*, y el ser y el no-ser, pero que se nos presenta inalcanzable. Es inalcanzable la comprensión de la armonía que posibilita esa convivencia, o mejor dicho, en el momento en que tratamos de expresarlo con palabras, quebramos esa armonía. Así que lo mejor es analizar la idea más detenidamente. Ese estado caótico que podemos atribuir al *Dào* excluye formación, estructura u orden alguno respecto a nuestro conocimiento conceptual. Expresa una realidad, pero niega una forma. No se excluye el ser en el *Dào*, sino el cómo. Su esencia es la de la realidad indiferenciada. Nos damos de bruces con el límite de nuestro lenguaje, de nuestra percepción, de nuestro modo de ver y conocer el mundo. Y con ello se nos presenta la exigencia de elementos nuevos para poder describir la Nueva realidad —que no es otra que su Totalidad—, sin limitaciones, sin exclusiones, sin intereses. Dice el *Dàodéjīng*:

“道”之为物，惟恍惟惚。
惚兮恍兮，其中有象；
恍兮惚兮，其中有物；
窈兮冥兮，其中有精；
其精甚真，其中有信。⁶⁵

⁶³ *Dàodéjīng*, cap. 25..

⁶⁴ El daoísmo, para expresar «caos» y «desorden» utiliza otros términos, como *Hùn* (混), *Hún* (渾) o *Luàn* (亂).

⁶⁵ *Dàodéjīng*, cap. 21.

*El Dào constituye una realidad nebulosa y confusa.
 Confuso y nebuloso, pero contiene imágenes.⁶⁶
 Confuso y nebuloso, pero contiene sustancias.
 Profundo y oscuro, pero contiene esencias.
 Sus esencias son ciertamente reales
 y en ellas está la Verdad.*

Sólo a través de él podemos conocer, sólo con él podemos ver. Es la gran forma sin figura, es aquello que amalgama toda imagen y toda forma. ¿Es eso caos? Eso es *Dào*: porque no hay un arriba; porque no hay un abajo que se necesiten. Dice el *Dàodéjīng*:

视之不见，名曰“夷”；
 听之不闻，名曰“希”；
 博之不得，名曰“微”。
 此三者不可致诘，
 故混而为一。
 其上不皦，其下不昧，
 绳绳兮不可名，
 复归于无物。
 是谓无状之状，无物之象，
 是谓惚恍。
 迎之不见其首；
 随之不见其后。
 执古之道，以御今之有，
 能知古始，
 是谓道纪。⁶⁷

*Mirándolo, no se ve: se llama Invisible.
 Escuchándolo, no se oye: se llama Inaudible.*

⁶⁶ Debemos entender que esas imágenes que alberga el *Dào* carecen de forma. Necesitarán evolucionar con el *Yōu* para pasar a un aspecto fenoménico. Aristotélicamente, se encontrarían en un estado de pura potencialidad, y su actualización vendría de la mano de este proceso.

⁶⁷ *Dàodéjīng*, cap. 14.

*Tocándolo, no se siente: se llama Intangible.
 Estos tres estados son imposibles de investigar,
 y se entremezclan en una unidad.
 Se le llama la forma de lo sin forma;
 en lo alto no es luminoso, en lo bajo no es oscuro.
 Indescriptible, no puede nombrarse,
 y retorna continuamente al No-Ser.
 La imagen de lo que no es se llama lo impalpable e intangible.
 Encontrándose con él no se ve su rostro,
 y siguiéndolo no se ve su espalda.
 Adhiriéndose al Dào antiguo,
 se dominará la existencia actual.
 Poder conocer el origen primordial,
 se llama el orden del Dào.*

De manera que «caos» no es más que un símbolo del *Dào*, en cuanto deja una incertidumbre a propósito de su naturaleza no-ordenada, trascendente; como el «No-ser», es «el símbolo del dinamismo inmanente y actuante en el mundo del Ser». Y ante este plantel de lo que no se puede hablar, en realidad deberíamos guardar silencio; pero, curiosamente, el *Dàodéjīng* no sólo no guarda silencio, sino que dice muchas cosas acerca del *Dào*. Y ello es, como sostiene José Ramón Álvarez, porque el lenguaje humano, aunque incapaz de adecuarse a lo más profundo de lo vital, tampoco está vacío de contenido:

Lo que hay que saber es dar al lenguaje su exacto valor y no quedar atrapados en el hechizo de las mismas palabras.⁶⁸

Y aquí es donde se hace sólido el argumento sobre el valor crítico del *Dàodéjīng*, para, sirviéndose del propio lenguaje ordinario, dar muestra de sus limitaciones. El mundo se mide a través del lenguaje. Sus fronteras pueden, lógicamente, nombrarse. Sin embargo, lo indecible sólo se puede vivir, y en ello la doctrina daoísta señala un camino lleno de límites y trampas que tan sólo puede localizar, nombrándolas. La solución que plantea no es eliminarlas, puesto que forman una parte sustancial de la realidad,

⁶⁸ José Ramón ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 108.

sino conocerlas para no caer en ellas. En palabras de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, refiriéndose a la filosofía, es «una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento valiéndonos de los medios de nuestro lenguaje». Porque tampoco está vacío de contenido.

6.3. LA RELACIÓN EPISTEMOLÓGICA CON LA REALIDAD

Los sentidos y los deseos

Tras examinar el concepto de hombre que encontramos en el *corpus* textual del daoísmo primitivo, a continuación haremos lo mismo con el otro elemento del binomio epistemológico, la realidad. Pero primeramente analizaremos la relevancia que tienen los sentidos y los deseos en la relación entre ambos, y qué papel ocupan en la teoría daoísta a través de la versión de Lǎozǐ y de Zhuāngzǐ.

Se suele reconocer el hecho de que ambos pensadores matizan e interpretan de forma diferente la relación del hombre con la realidad a través de sus sentidos.⁶⁹ Más específicamente, la doctrina laoziana sostiene que los deseos sensoriales son excesivos, pero que con tan solo el sentido común podemos frustrar esta tendencia y conseguir una «educación» sensitiva que los ponga a trabajar en nuestro beneficio. Por su parte, Zhuāngzǐ reconoce aquello que los sentidos nos muestran como conocimiento, y establece una reglamentación y formación para su uso, proponiendo una clarificación de lo sensorial que actúe selectivamente.

Los comentarios de Lǎozǐ a propósito de los sentidos surgen en el contexto de una crítica y limitación de los deseos dentro de su programa para escapar de sus efectos. Los sentidos son representados como dañinos al ser los encargados de estimular los deseos.

⁶⁹ Véase, por ejemplo, el estudio sobre este tema de Jane GEANEY, *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002).

五色令人目盲，
五音令人耳聋；
五味令人口爽，
驰骋畋猎令人心发狂；
难得之货令人行芳放。
是以圣人为腹不为目，
故去彼取此。⁷⁰

*Los cinco colores hacen a las personas ciegas,
los cinco sonidos hacen a las personas sordas,
los cinco sabores hacen a las personas sin gusto.
Las carreras y las cazas causan ofuscación,
las cosas difíciles de conseguir provocan corrupción.
Por eso, el Sabio atiende al vientre y no al ojo,
rechaza esto y elige aquello.*

Dejando a un lado la interpretación sobre «los cinco colores y los cinco sonidos», esta cita plantea el interés de Lǎozǐ por aconsejar una actitud prudente ante todo lo que los sentidos nos ofrecen, asumiendo que la naturaleza del hombre no va a poder equilibrar sus estímulos, y no duda en señalar las consecuencias de sus excesos sin dar tregua a sus ventajas. Desconfía de un buen criterio que los modere.

天下有道，却走马以粪。
天下无道，戎马生于郊。
祸莫大于不知足；咎莫大于欲得。
故知足之足，常足矣。⁷¹

*Cuando en el mundo reina el Dào,
los caballos de carga se usan para la agricultura;
cuando en el mundo no reina el Dào,
los caballos para la guerra se crían en los arrabales.
No hay mayor mal que dejar libres los deseos,
ni hay mayor calamidad que ser insaciable.*

⁷⁰ Dàodéjīng, cap. 12.

⁷¹ Dàodéjīng, cap. 46.

*Por eso, la satisfacción de saber contentarse
es un contento perdurable.*

De ahí que tanto la equitación como la caza, estímulos de los deseos, sean rechazados, al igual que determinadas actividades y oficios. También un exceso de deseos saciados establecerá una actitud incorrecta.

是以圣人之治，虚其心，
实其腹，弱其志，强其骨。⁷²

*Por eso, el sabio gobierna
vacando la mente del pueblo y llenando su vientre,
debilitando sus deseos y fortaleciendo sus huesos.*

Aplicado al gobierno, este pasaje testimonia la relevancia para un gobernante de tener a sus gobernados satisfechos, por el estómago. Pero, a la vez, ha de gobernarlos «debilitando sus deseos», haciéndolos así más dóciles.

En relación con esto hay que señalar la distinción daoísta entre la gente corriente y el sabio. Mientras que los primeros podrían encontrarse satisfechos llenando su vientre, el ideal de sabio para el daoísmo trasciende la materialidad, y su espíritu se endurece alejándose todo lo posible de dependencias fisiológicas. Precisamente para albergar elevados deseos y llenar su mente, de vacío. Al pueblo se le demandan unas virtudes precisas:

故令有所属：
见素抱朴，少私寡欲，
绝学无忧。⁷³

*Por eso, al pueblo hay que darle algo a qué atenerse:
fijarse en lo sencillo y abrazar lo auténtico,
disminuir el egoísmo, reducir los deseos.*

Aparentemente, la teoría laoziana no duda en considerar dañinos a los sentidos.

⁷² *Dàodéjīng*, cap. 3.

⁷³ *Dàodéjīng*, cap. 19.

祸莫大于不知足⁷⁴

*No hay mayor calamidad que dejar libres los deseos.*⁷⁵

Conforme a la doctrina de Lǎozǐ, el mejor consejo para adquirir conocimiento es alejarse de los deseos y de su apetito insaciable. No hay lugar para esconderse de su sometimiento si no se le expulsa, y su control es seguridad de éxito.

吾将镇之以无名之朴，夫将不欲。
不欲以静，天下将自定。⁷⁶

*La realidad sin nombre no diferenciada
está libre de todo deseo;
no tener deseos es Tranquilidad,
y el mundo espontáneamente se equilibrará.*

En algunos casos, la recomendación de Lǎozǐ es tajante:

保此道者不欲盈。
夫唯不盈，故能蔽而新成。⁷⁷

*El que se adhiere a esta sabiduría no desea llegar al máximo,
y, por no desearlo, puede mantenerse oculto, renovándose continuamente.*

La eliminación de los deseos, alcanzar ese «simplemente no desear» es imprescindible para el proceso daoísta, para el ulterior proceso epistemológico.

是以圣人欲不欲，不贵难得之货。⁷⁸

*Por eso el sabio desea sin intención,
no valora lo que es difícil de obtener.*

⁷⁴ *Dàodéjīng*, cap. 46.

⁷⁵ Literalmente: «que no saber contentarse», es decir, que ser insaciable.

⁷⁶ *Dàodéjīng*, cap. 37.

⁷⁷ *Dàodéjīng*, cap. 15.

⁷⁸ *Dàodéjīng*, cap. 64.

Sin embargo, todo apunta a que esa prohibición debe interpretarse como una hipérbole. La eliminación de todo deseo resulta, dentro de la teoría daoísta un combustible insustituible para pulir la personalidad del seguidor de esta filosofía. Sin embargo, la lógica de este argumento justificaría una eliminación completa de los deseos, pero la lógica del daoísmo no es tal cuando epistemológicamente enfatiza que el principio de convivencia resulta superior al de coherencia.

Con todo, la teoría laoziana es contundente al respecto. Nadie puede dudar de la peligrosidad de los deseos en su trama porque nos dirige hacia los extremos. Este punto es, directamente evaluado por el maestro.

多言数穷，不如守中。⁷⁹

*El que habla demasiado suele quedarse corto;
es mejor guardar el término medio.*

De manera que el *Dào* de Lǎozǐ se ve a sí mismo restrictivo, pero esencial y omnisciente. Su domesticación es imposible, pero es posible nuestra adherencia a él desde la comprensión y el respeto.

执大象，天下往。
往而不害，安平太。
乐与饵，
过客止。
“道”之出口，
淡乎其无味，
视之不足见，
听之不足闻，
用之不足既。⁸⁰

*Adherirse a la Gran Imagen
es ser guía del mundo.
Y si se va delante, no se causa daño alguno.*

⁷⁹ *Dàodéjīng*, cap. 26.

⁸⁰ *Dàodéjīng*, cap. 35.

*Tal es la manifestación del Dào.
Su esencia es sosa y sin sabor alguno;
mirándolo no se ve, y escuchándolo nada se oye;
pero usándolo, nunca se agota.*

El comprender esta relación y esta jerarquía es comprender la mera audición, la mera visión y la mera suavidad de la esencia de este principio. El in-nombrable es categorizado con paradojas en las que su relevancia se transmite en las esquinas inexistentes de un cuadrado, en lo dañino de su norma o en lo etéreo de una gran forma.

大方无隅，
大器晚成
大音希声，
大象无形。
“道” 隐无名
夫唯“道”，善贷且成。⁸¹

*El gran cuadrado no tiene esquinas,
la gran vasija tarda mucho en hacerse,
el gran sonido raramente se escucha,
la gran imagen no tiene forma.
El Dào, en su inmensidad, no puede describirse,
y sólo él puede favorecer a los seres y elevarlos a su plenitud.*

De manera que interpretamos que el maestro recomienda un «incompleto» como modelo estándar en donde la representación de su moderación sensorial es la base de su rechazo de los deseos. La ecuación es sencilla: los deseos son estimulados por los sentidos y potencian los extremos; por lo tanto, deberemos asumir un modelo de conducta sensorial que modere y limite los deseos.

La frecuente prohibición de los excesos confirma esta noción de que los deseos deberían ser anulados por su tendencia hacia los excesos. Ello es un tema recurrente en el texto de Lǎozǐ.

⁸¹ *Dàodéjīng*, cap. 41.

持而盈之，
 不如其已；
 揣而锐之，
 不可长保。
 金玉满堂，莫之能守；
 富贵而骄，自遗其咎。
 功遂身退，天之道也。⁸²

*Mejor es detenerse a tiempo
 que soportar algo lleno hasta el borde.
 Usa y afila algo constantemente y no durará largo tiempo.
 Una sala llena de oro y jade será imposible de guardar.
 La riqueza y la posición ostentosas traerán consigo la ruina.
 Cuando se realiza una obra y viene la fama
 hay que retirarse: ese es el Dào del Cielo.*

La naturaleza de los deseos es problemática, interminable y conduce al agotamiento. En reacción a este riesgo, el maestro recomienda la estrategia de la «no-acción», pero limita también el exceso de superioridad.

为无为，事无事，
 味无味。
 大小少，报怨以德。⁸³

*Actúa por la no-acción,
 realiza por la no-realización,
 gusta por el no-gusto.
 Todo tiene a la virtud por norma.*

是以圣人方而不割，
 廉而不刿，真而不肆，
 光而不耀。⁸⁴

⁸² Dàodéjīng, cap. 9.

⁸³ Dàodéjīng, cap. 63.

⁸⁴ Dàodéjīng, cap. 58.

*Por eso el sabio es firme pero no tajante;
agudo pero no hiriente, franco pero no se excede,
brillante pero no deslumbra.*

Es característico de Lǎozǐ este tipo de contraposiciones, frecuentemente paradójicas, que aparecen en varios capítulos de su obra:

视之不见，名曰“夷”；
听之不闻，名曰“希”；
博之不得，名曰“微”。

此三者不可致诘，
故混而为一。

其上不皦，其下不昧，
绳绳兮不可名，
复归于无物。

是谓无状之状，无物之象，
是谓惚恍。

迎之不见其首；
随之不见其后。⁸⁵

*Mirándolo, no se ve: se llama Invisible.
Escuchándolo, no se oye: se llama Inaudible.
Tocándolo, no se siente: se llama Intangible.
Estos tres estados son imposibles de investigar,
y se entremezclan en una unidad.
Se le llama la forma de lo sin forma;
en lo alto no es luminoso,
en lo bajo no es oscuro.
Indescriptible, no puede nombrarse,
y retorna continuamente al No-Ser.
La imagen de lo que no es se llama lo impalpable e intangible.
Encontrándose con él no se ve su rostro,
y siguiéndole no se ve su espalda.*

⁸⁵ *Dàodéjīng*, cap. 14.

Estas series de contrarios van a ser recurrentes para conseguir ese estado del que hemos hablado a propósito del Zen y sus ejercicios mentales. Con todo, se busca un estado mental que rompa con las paradojas de mentalizar el mundo y, con él, la realidad. Definir ese espacio de nadie va a ser el campo semántico de la epistemología daoísta y, lidiar con él, el papel de la subjetividad. Nos encontramos, pues, con un ejercicio de perplejidad. La teoría daoísta clásica pretende transmitir no un conocimiento y una relación epistemológica para copiar lo visible y transmitirlo, sino, precisamente, transmitir esa capacidad de visualizar en el camino de en medio, el camino del *Dào*.

塞其兑，闭其门，
 终身不勤。
 开其兑，济其事，
 终身不救。
 见小曰明，守柔曰强。
 用其光，复归其明，
 无遗身殃；
 是谓袭常。⁸⁶

*Tapa la boca y cierra las puertas de los sentidos,
 y al final la vida no estará agotada.
 Abre la boca y atiende a lo mundano,
 y al final la vida no podrá salvarse.
 Ver lo inapreciable se llama iluminación;
 adherirse a la suavidad se llama fuerza;
 servirse de la propia luz para retornar a la luz
 sin perder ni dañar el cuerpo
 es lo que se llama absoluta conformidad.*

Por ello, queda determinado el camino que recorrer. La enseñanza epistemológica daoísta está definida desde la esencia misma del daoísmo primitivo en sentencias de un gran valor filosófico, que sirvan de referencia al lector para encontrar el impulso necesario. No estamos ante un discurso de

⁸⁶ *Dàodéjīng*, cap. 52.

salvación. No hay ningún lugar al que llegar tras la vida. Como mucho, si tuviéramos que identificar algún paraíso daoísta, éste sería la vida actual conforme a las normas del *Dào*, es decir, una vida en plenitud: entendiendo el orden las cosas y el lugar de cada parte, de cada ser.

La esencia del daoísmo que habita y perdura en estas sentencias sólo hacen visible lo invisible, y en ese alumbramiento, en ese parto, quien sale a la luz no es una religión que busque adeptos, sino una filosofía válida para todo el que la pueda encontrar. En ese sentido, la epistemología daoísta prioriza al individuo, a su subjetividad. El espectador-lector no se encuentra frente a una realidad independiente de él que haya de captar; la subjetividad daoísta radica en tomarse él mismo como primera y última realidad.

不出户，知天下；
不窥牖，见天道。
其出弥远，其知弥少。
是以聖人，不行而知，
不見而明，不為而成。⁸⁷

*Sin salir de la puerta se conoce el mundo;
sin mirar por la ventana se ve el Dào del Cielo.
Cuanto más lejos se va, menos se conoce.
Así, el sabio, sin viajar, conoce;
sin mirar, comprende; sin actuar, logra.*

Por su parte, Zhuāngzǐ plantea una alternativa menos radical y excluyente que la que plantea la teoría laoziana con respecto a los sentidos y los deseos. En la teoría zhuangziana los sentidos no son bloqueados o revisados para escapar de ningún peligro. Además, podemos encontrar diversas referencias a una cierta «externalización», frente al riguroso «interiorismo» laoziano, que justifica una apertura sensorial. Qué duda cabe que esta actitud de apertura va a ser el principal distintivo entre ambas teorías y planteará un marco diferencial en la teoría epistemológica daoísta.

⁸⁷ *Dàodéjīng*, cap. 47.

Mientras que en Lǎozǐ la motivación para restringir los sentidos es justificada por la necesidad de controlar los deseos, e incluso abolirlos (porque tienden al exceso y al agotamiento), el *Zhuāngzǐ* va a defender otra actitud. El *Lǎozǐ* reconoce una cierta clase de obligatoriedad en cuanto a prohibir un exceso de deseos sensoriales, por ejemplo, cierta limitación a los sabores repercutirá en un buen reconocimiento de ellos; pero en el *Zhuāngzǐ* no se insiste en este tipo de prohibición. Característicamente abierta al exterior, la posición zhuangziana permite a las cosas que pasen por nosotros, que nos lleguen y afecten.

La teoría zhuangziana asocia los sentidos con espacios que pueden ser abiertos o cerrados, vaciados o saciados. Combinada con la idea de que el cuerpo humano es un microcosmos dentro del universo, *Zhuāngzǐ* llama ventanas a las cavidades de ese micromundo (boca, orejas, nariz, etc.), partes geográficas de una mini-realidad en donde los elementos hacen sonar sus melodías como el viento se musicaliza al paso por el bosque:

汝闻人籁而未闻地籁；汝闻地籁而未闻天籁夫！
子游曰：敢问其方？子綦曰：夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似趺，似圈，似臼，似窍者，似污者，激者，稿者，叱者，吸者，叫者，嚎者，窃者，咬者。前者唱于，而随者唱喁。泠风得小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁乎？子游曰：地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁？子綦曰：夫吹万不同，而使其自也，咸其自取，怒者其谁邪！

—Puede que hayas oído hablar de la música del hombre, y no de la música de la Tierra. O de la música de la Tierra, y no la del Cielo.

—Permitidme pedirlos que me lo declaréis— dijo Ziyou.

—Cuando la Tierra jadea —dijo Ziqi— es lo que llamamos viento. A las veces el viento no se levanta, mas en cuanto lo hace, rugen las oquedades todas. ¿Es que no has oído el ulular de un poderoso viento? En las anfractuosidades de las boscosas montañas se hallan enormes árboles cuyas oquedades semejan narices, bocas, orejas, huecos de vigas, cercados, morteros, zafareches o charcas. Penetra el viento por esas cavidades y produce diversidad de sonidos. ...

Dijo Ziyou: — De modo que la música de la Tierra es el sonido del viento que sale de todas esas oquedades, y la música del hombre la que sale de las flautas, ¿y la música del Cielo?

—La música del cielo, dijo Ziqi, es toda la variedad de sonidos que el viento hace brotar de las múltiples y diversas oquedades. Esa incalculable variedad de sonos se debe al propio natural de las cavidades.⁸⁸

El hombre, según *Zhuāngzǐ*, posee, distintivamente, seis vísceras, que son el corazón, el hígado, el páncreas, los pulmones y los dos riñones; y sus oquedades, con las que interactúa con la realidad, son nueve: los dos ojos, los dos oídos, los dos orificios de la nariz, la boca, el ano y el orificio de la orina. Estos *jiǔ qiào* (九窍) son los medios para esa relación.

百骸、九窍、六藏，賅而存焉。

Cien huesos, nueve orificios y seis vísceras componen el cuerpo del hombre.⁸⁹

Lejos de ser azarosos, la teoría zhuangziana los considera definitivos para definir lo humano y establecer sus funciones y límites. Como mecanismos de interacción con el entorno son herramientas que limitan esa relación pero que la caracterizan.

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善，倏与忽谋报浑沌之德，曰：人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。

El soberano del mar meridional se llamaba Rápido, el soberano del mar septentrional se llamaba Veloz, el soberano del mar central se llamaba Indeterminado. A menudo Rápido y Veloz se reunían en los dominios de Indeterminado, quien los recibía con grandísimo regalo. Concertáronse un día Rápido y Veloz para devolver a Indeterminado sus bondades y se dijeron: —Todos los hombres tienen siete orificios, por los que ven, oyen, comen y respiran; sólo a él le faltan. Probemos a hacérselos.

Y así le fueron haciendo un orificio cada día. Al séptimo, Indeterminado murió.⁹⁰

⁸⁸ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, pp. 42-43.

⁸⁹ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 44.

⁹⁰ *Zhuāngzǐ*, cap. 7, pp. 96-97.

Varias conclusiones podemos extraer de este texto. Por un lado, que la naturaleza humana es mortal por definición y que la humanidad es un regalo. Por otro, que el simbolismo que transmite es riquísimo y la que sigue es sólo una de las posibles interpretaciones. Desde un punto de vista daoísta el adiestramiento de las acciones que representan esos siete orificios determina la diferencia entre un ser completo, el sabio, y el resto de los hombres y mujeres. Este adiestramiento no es fácil y requiere tiempo. Aun así, ni el tiempo (un día por orificio en el texto) asegura tener éxito. Podemos extraer también, finalmente, otras conclusiones. Ni siquiera el inmortal, por serlo, tendría menos dificultades al convertirse en hombre, mientras que el hombre, para ser inmortal, debe trascender aquello que lo humaniza (sus siete orificios) y todo cuanto representan.

Como en la teoría laoziana, también *Zhuāngzǐ* va a destacar los riesgos de exponerse a los excesos de una actitud abierta hacia el exterior. Además de confirmar que los agujeros del cuerpo son su característica más distintiva, el pasaje anterior señala los riesgos de esas oquedades, especialmente sobre quien, a priori, no es humano.

Pero en la teoría zhuangziana el auténtico peligro, asumidos los riesgos de poseer esas características, es decir, de ser humano, es la necesaria apertura al exterior. De manera que no se trata de un problema sobre los deseos de esa apertura, sino de la apropiada o inapropiada emisión o admisión de estímulos. Cuando la teoría zhuangziana trata de estas cuestiones lo hace desde la estructura complementaria de asumir una división temática. Por un lado están las emisiones que se reciben, que «entran» (*rù*, 入), y por otro las que excitamos o «proyectamos» (*chū*, 出).⁹¹ Con todo, ellas en su conjunto no deben confundirse con aquello que está por detrás de toda emisión, y ahí radica la advertencia de *Zhuāngzǐ*:

⁹¹ Aquí ofrecemos la interpretación convenida a los términos ampliando el valor semántico. Normalmente, *chū* se refiere a la «emisión» exclusiva de la boca, pero también es utilizado por el autor para hablar de la característica de las emociones de ser «emitidas».

自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心于德之和。物视其所一，而不见其所丧。视丧其足犹遗土。

Si se consideran las cosas desde sus diferencias, el hígado y la vesícula están tan lejos uno del otro como el estado de Chu del de Yue, mas si desde su semejanza, todas las cosas son una. Quien alcanza a comprender esto no cura de lo que conviene a sus oídos o a su vista, sino que busca que su espíritu se sumerja en la Armonía de la Virtud universal. Considerando las cosas desde su unidad, ya no se advierte ninguna pérdida.⁹²

En el *Zhuāngzǐ* hay una encarecida apuesta por la necesidad del uso de los sentidos para conseguir sabiduría. No es que ésta venga dada del uso de los sentidos, pero el no vivir aislados de la realidad va a potenciar el conocimiento. El riesgo está en sobrevalorar la información de esos sentidos, porque el principio esencial sigue siendo el mismo: todo cambia, y los sentidos no pueden dar un conocimiento objetivo de la realidad, sólo su apariencia y aspecto de cambio.

化声之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。

Los sonidos [*sc.* las palabras] que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y no te acomodes a las normas establecidas, y llegarás en paz al término de tus años. ¿Cómo se hace eso? El «es» es «no es» y el «sí» es «no». ... Olvida los años que pasan y olvida las distinciones. Viaja al lugar que no existe [*sc.* allí donde no hay límites] e instálate.⁹³

Sería un error entender el daoísmo de *Zhuāngzǐ* como un daoísmo dependiente de lo exterior. El mantener una actitud abierta al exterior no menoscaba la necesidad de priorizar el interior y ejercitar el proceso subjetivo hacia la realidad desde el interior mismo: el ejercicio es básico. Se trata de

⁹² *Zhuāngzǐ*, cap. 5, p. 71.

⁹³ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 53.

no comprometerse con apegos y aversiones, de no conceder una libertad incondicional a los sentidos para que nos copen de deseos. Se trata de ponerlos a nuestro servicio sin caer nosotros en el suyo.

道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。

El *Dào* da al hombre el aspecto y el Cielo le da la forma. Es menester que el hombre no cause menoscabo a su interior con apegos y aversiones. Ahora dirigís vuestro espíritu hacia el exterior y tan solo conseguís agotar vuestra esencia. El Cielo os concede un cuerpo y lo desgastáis para disputar sobre lo «duro» y lo «blanco».⁹⁴

De manera que se priorizará un correcto estado interno desde el que proyectar un interés por lo exterior. Ahí radica la subjetividad de esta epistemología. La prioridad es el estado interno del observador, de tal modo que esta situación conseguirá modificar, no sólo cualquier realidad externa, sino también cualquier otra interioridad de un nuevo observador.

人莫鉴于流水，而鉴于止水。唯止能止众止。

*El hombre no ve su imagen reflejada en el agua que corre, sino que se mira en las aguas tranquilas. Solo lo sosegado puede hacer que todo se sosiegue.*⁹⁵

Para explicar la relación de prioridad del conocimiento interno sobre el externo, *Zhuāngzǐ* se sirve de algunas alegorías donde el conocimiento que se transmite simboliza ese mismo sentido de innombrabilidad.

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然响然，奏刀口然。莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。

文惠君曰：嘻，善哉！技盍至乎此乎？庖丁释刀对曰：臣之所好者，道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。

三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇，而不以目视。官知止而神欲行，依乎天理，批大隙，导大款，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大觚乎？

⁹⁴ *Zhuāngzǐ*, cap. 5, p. 78.

⁹⁵ *Zhuāngzǐ*, cap. 5, p. 71.

良庖岁更刀，割也。族庖月更刀，折也。今臣之刀，十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。

Cuando el cocinero del príncipe Wenhui descuartizaba un buey, sus manos agarraban el animal, lo apoyaban en sus hombros, afirmaba los pies en el suelo, hincaba sobre él las rodillas y al hundir el cuchillo, ris-ras, un sonido musical sonaba. ... Dijo a su cocinero el príncipe Wenhui: —¡Excelente! ¿Cómo ha podido llegar tu arte a tan alta perfección?—. A lo que el cocinero respondió: —Vuestro siervo tiene afición al *Dào*, y por eso ha adelantado en su arte. Al principio, cuando vuestro siervo empezó a descuartizar bueyes, solo veía el buey que tenía delante; tras tres años ya no veía el buey. En la actualidad, vuestro siervo usa de su espíritu para saber, que no de los ojos para ver. Se detienen los sentidos y es el espíritu el que actúa. Siguiendo las marcas naturales del buey, corto por entre las articulaciones, hasta llegar a los huecos entre los huesos y los tendones. Manejo el cuchillo acomodándolo a las partes del buey y así, no hallando estorbo alguno trabajo. Un buen cocinero muda de cuchillo una vez al año, pues lo usa para cortar la carne; un cocinero vulgar, una vez al mes, pues lo usa para cortar los huesos. Diecinueve años lleva vuestro siervo usando el mismo cuchillo y sigue tan afilado como recién salido de la muela.⁹⁶

Es impensable en el estilo laoziano un ejemplo tal para designar las cualidades de este conocimiento. El ejercicio mundano sería relegado a un estado opuesto al necesario para alcanzar dicho dominio y conocimiento. La teoría zhuangziana no defiende una exclusión social para habitar en el estado de comprensión de estas verdades. Distanciándose de la base teórica de su predecesor, su tratamiento con la realidad es menos revolucionario y más conservador aceptando la integración social, de igual modo que acepta el uso de los deseos y de los sentidos. Por consiguiente, la teoría epistemológica de Zhuāngzǐ resulta más madura y exigente con la responsabilidad de cada individuo, al cual trata emancipadamente. Podemos afirmar que la subjetividad de la teoría zhuangziana se halla manumitida de las limitaciones laozianas. Las diferencias entre ambas teorías podemos entenderlas como síntomas del propio proceso evolutivo del daoísmo y de su asimilación popular.

⁹⁶ Zhuāngzǐ, cap. 3, pp. 54-55.

Pasaremos ahora a ver la relación entre el hombre y la realidad en los tres representantes del daoísmo primitivo de los que nos hemos venido ocupando.

Yángzǐ

En el caso de Yángzǐ bastará con limitarnos a una de las fuentes referentes a él que presentamos anteriormente, *El libro de la perfecta vacuidad*.

En Yángzǐ encontramos una obstinación por decantar al hombre hacia la realidad correcta en detrimento de la incorrecta. Aquella es definida como tal por ser el marco representacional de todo, incluido aquello que este primer daoísmo rechaza, las trampas sociales y mundanas.

Yu zi decía: «El que renuncia a la fama no conoce la tristeza.» Laozi decía: «La fama es el huésped de la realidad. Los hombres buscan obstinadamente la fama, ¿acaso no se puede renunciar a ella? ¿Es que no es un mero huésped? Si hoy eres famoso gozarás de respeto y gloria, y si la fama pierdes serás despreciado y humillado. Si respetable y honrado, te sentirás alegre y satisfecho; si despreciado y humillado, amargado y triste. Tristeza y amargura son contrarias a la naturaleza del hombre, mientras que satisfacción y alegría son conformes a ella. Todo esto se relaciona entre sí. ¿Por qué renunciar a la fama? ¿Por qué la fama tiene que ser un huésped? Evitemos el conservar la fama mientras perdemos nuestra realidad. Quien conserva la fama y pierde su realidad un día lo lamentará cuando se enfrente a un peligro sin posibilidad de salvación. ¡Elijamos, pues, caminar bien por el sendero del placer y la alegría, bien por el de la tristeza y la amargura!».⁹⁷

Como podemos comprobar, primitivamente se va a instar a llevar a cabo una restricción de todo aquello que enturbie un criterio ordenado y justo para proyectar una actitud correcta hacia esa relación epistemológica. Por otro lado, también podemos jerarquizar el proceso y aplicarlo a un nivel social:

⁹⁷ *LPV*, trad. cit., p. 154.

Qiao ha oído decir que se debe poner orden en uno mismo para poder influir en la familia, que se debe poner orden en la propia familia para poder influir en el Estado, es decir, que hay que ir de lo próximo a lo más lejano.⁹⁸

No obstante, la finalidad ulterior es habitar esa misma realidad, es integrarse en su ritmo. Tanto deseos como pasiones determinarán esa relación:

Yang Zhu dijo: «Bo Yi, que no había erradicado todos sus deseos, llevado por su afán de pureza murió de hambre. Zhan Ji, que no había erradicado todas sus pasiones, llevado por su afán de castidad murió sin descendencia. Ejemplos que muestran cómo pureza y castidad pueden hacernos errar el buen camino».⁹⁹

Es destacable que Yángzǐ sitúe en igualdad de condiciones la muerte física y la muerte social, entendida aquí como la ausencia de descendencia. Se empareja el buen camino con la noción de inmortalidad daoísta. La relación epistemológica del sujeto y su realidad gira en torno a la necesidad de que el primero entienda a ésta como parte de sí mismo, es decir, que la interprete e interactúe con ella como si interactuase consigo mismo. Y ¿cuál es la finalidad de esto? Sin duda, la de trascender la muerte física. Alcanzar la inmortalidad.

Lǎozǐ

No consideramos que haya duda alguna en fundar todo el edificio epistemológico del *Dàodéjīng* sobre el propio concepto clave: el *Dào*. Definido en un apartado de esta investigación, su principal característica va a ser su propia naturaleza englobadora y su representacionalidad en la realidad en forma de constantes cambios y mutaciones, es decir: el concepto de *Dào* es interpretado y entendido como una fuerza no sólo germinadora y fértil por definición de la realidad sino imperecedera en ella, a pesar de sus múltiples variaciones. Sorprendentemente, su razón de ser (para el sujeto que necesite interpretar la realidad e interpretarse o reconocerse) es la propia utilidad que

⁹⁸ *LPV*, p. 143.

⁹⁹ *LPV*, p. 140.

el hombre cognoscente puede extraer de ella, es decir, el conocimiento de la verdadera naturaleza del mundo, ello es, la realidad.

De manera que queda establecida la auténtica virtud de este clásico del pensamiento humano: nada más y nada menos que descifrar la relación entre hombre y realidad desde el planteamiento de cimentar la teoría subjetiva que venimos desarrollando en esta investigación, es decir, la convicción de que la pertenencia epistemológica del hombre a esa misma realidad le sitúa en un lugar privilegiado en ese diálogo epistemológico, le insta a tener un conocimiento subjetivo descartando el objetivo por manipulador y artificial. Con todo, no debe entenderse que el hombre es el único ser que parte desde esa posición. Obviamente, en una teoría epistemológica como la daoísta, todo disfrutaría de esa ventaja. Todo pertenece a esa realidad. La diferencia distintiva del hombre es la de poder tener constancia de esa pertenencia y modificar, desde ese conocimiento, su actitud para adecuarse al todo. Podemos reafirmar todo esto con algunos fragmentos textuales.

Sostiene el *Dàodéjīng* que la noción de *Dào* es el elemento común de toda la realidad y de aquello que la constituye.

有物混成，先天地生。
寂兮寥兮，独立不改，
周行而不殆，可以为天地母。
五不知其名，强字之曰“道”，
强为之名曰“大”。
大曰逝，逝曰远，
远曰反。¹⁰⁰

*Existe una realidad formada caóticamente,
anterior al Cielo y a la Tierra.
Silenciosa, vacía, existe por sí misma y es inmutable;
actúa continuamente y es inexhaustible;
puede ser considerada la madre del universo.
No sé su nombre, y de mala gana,
lo designo con la palabra Dao.*

¹⁰⁰ *Dàodéjīng*, cap. 25.

*Forzado a darle un nombre, la llamaría Grande.
Grande significa que traspasa todo límite;
traspasar todo límite significa perderse en la lejanía;
perderse en la lejanía significa retornar.*

Como tal, goza de una realidad única, puesto que es la esencia pura de toda realidad.

孔德之容，唯“道”是从。
“道”之为物，惟恍惟惚。
惚兮恍兮，其中有象；
恍兮惚兮，其中有物；
窈兮冥兮，其中有精；
其精甚真，其中有信。
自古及今，其名不去，
以阅众甫。
五何以知众甫之状哉？
以此。¹⁰¹

*El Dào constituye una realidad nebulosa y confusa.
Confuso y nebuloso pero contiene imágenes;
[sus imágenes no tienen formas]
Confuso y nebuloso pero contiene sustancias.
Profundo y oscuro pero contiene esencias;
sus esencias son ciertamente reales
y en ellas está la Verdad.
Desde la antigüedad hasta hoy,
su Nombre nunca ha dejado de existir,
y a través de él observamos el origen de todo.
¿Cómo conocer el origen de los seres?
Por el Dào.*

Esa realidad ulterior que es el Dào se define en el eterno juego de guiños del «ser» y del «no ser»:

道可道，非常道；

¹⁰¹ Dàodéjīng, cap. 21.

名可名，非常名。
 无名天地之始；
 有名万物之母。
 故常无，欲以观其妙；
 常有，欲以观其徼。
 此两者，同出而异名，
 同谓之“玄”。
 玄之又玄，众妙之门。¹⁰²

*El Dào que puede ser expresado, no es el Dào constante.
 El Nombre que puede nombrarse no es el Nombre constante.
 El No-Ser se refiere al principio del universo.
 El Ser se refiere a la madre de todas las cosas.
 Así, desde el No-Ser conocemos las maravillas del Dào,
 y desde el Ser conocemos las apariencias del Dào.
 Ambos tienen el mismo origen, aunque distintos nombres.
 Su identidad es misteriosa.
 Lo más misterioso de lo misterioso
 es la puerta de todas las maravillas del Dào.*

El proceso epistemológico daoísta es sencillo. Legitimado en esa interrelación, construye un flujo constante entre la realidad y sus manifestaciones, donde el conocimiento, lejos de constituirse en objetivo (puesto que no es posible escapar de esta realidad), es posible en virtud de la propia pertenencia a esa realidad por el elemento común de todo: el *Dào*. Este ciclo es eterno y constante:

天下有始，以为天下母。
 既得其母，以知其子；
 既知其子，复守其母，
 没身不殆。
 塞其兑，闭其门，
 终身不勤。¹⁰³

¹⁰² *Dàodéjīng*, cap. 3.

¹⁰³ *Dàodéjīng*, cap. 52.

*El mundo tiene un origen que puede llamarse la Madre del universo.
 Cuando se conoce a la madre, se conoce su progenie.
 Cuando se conoce su progenie, se retorna y uno se adhiere a la Madre.
 No habiendo cuerpos [seres]¹⁰⁴ no hay peligros.
 Rellenarla la transforma, cierra sus puertas.¹⁰⁵
 Pero esto no es frecuente que sea duradero.*

Según la teoría daoísta, la realidad se proyecta en la existencia hacia el futuro porque ella misma es parte del todo. De no ser así, hace mucho que se habría agotado:

天长地久。
 天地所以能长且久者，
 以其不自生，故能长生。¹⁰⁶

*El Cielo es perpetuo, la Tierra es permanente.
 La razón por la que el Cielo y la Tierra
 son perpetuos y permanentes
 es porque no existen para sí mismos;
 por eso son capaces de una existencia
 perpetua y permanente.*

El principio de la realidad queda establecido por el *Dàodéjīng* y da fe de su herencia chamánica y del sincretismo característico en la cultura china. Retomado de las teorías del *Libro de las mutaciones* y de los principios del *Yīn-Yáng* y los Cinco elementos, definitorios de la realidad, el libro del daoísmo por definición no excluye su dependencia a estas teorías y sentencia las reglas de juego y de interrelación de la realidad daoísta.

“道” 生一， 一生二，
 二生三， 三生万物。
 万物负阴而抱阳，
 冲气以为和。¹⁰⁷

¹⁰⁴ No habiendo distinciones subjetivas.

¹⁰⁵ Introducir algo en ella altera su esencia y «se hermetiza».

¹⁰⁶ *Dàodéjīng*, cap. 7.

*El Dào da existencia al uno, el uno al dos,
el dos al tres, y el tres da existencia a todos los seres.
Todos los seres llevan en sí el Yīn y el Yáng
que mezclándose en energía vital
dan como resultado la armonía.*

Y ¿en qué consiste aquello que el *Dào* se esfuerza por conservar en la realidad? ¿O cuál es, en esa realidad, las manifestaciones últimas de ese *Dào*? El *Dàodéjīng*, en su compromiso pedagógico, insta a obtener una respuesta siendo fiel a sus palabras. No comprometiéndose con la tarea de nombrar lo innombrable, sí opta por mostrar algunas de las manifestaciones de la realidad.

三是穀共一谷，当其无，
有车之用。
埴埴以为器，当其无，
有器之用。
凿户牖以为室，当其无，
有室之用。
故有之以为利，
无之以为用。¹⁰⁸

*Treinta radios convergen en el centro de la rueda,
pero es su vacío el que la hace útil.
La arcilla moldeada da forma a la vasija,
pero es su vacío el que la hace útil.
Se abren puertas y ventanas al hacer una casa,
y es su vacío el que la hace útil.
Así, por el Ser de las cosas nos servimos de ellas,
y por el No-Ser es por lo que nos son útiles.*

¹⁰⁷ *Dàodéjīng*, cap. 42.

¹⁰⁸ *Dàodéjīng*, cap. 11.

Y en esas manifestaciones de la realidad ulterior, una y otra vez, respondiendo a su carácter pedagógico, el *Dàodéjīng* muestra el diseño estructural de esa realidad:

有无相生，难易相成，
长短相形，
高下相盈，音声相和，
前后相随，恒也。¹⁰⁹

*Porque el Ser y el No-Ser se generan uno al otro;
lo difícil y lo fácil se complementan mutuamente;
lo largo y lo corto se miden uno a otro;
lo alto y lo bajo se apoyan mutuamente;
el sonido y el tono se armonizan entre sí;
el antes y el después se suceden uno a otro.*

La realidad, en la teoría daoísta, está preñada de *Dào*:

道生之，德畜之，
物形之，势成之。
是以万物莫不尊道而贵德。
道之尊，德之贵，
夫莫之命而常自然。
故道生之，德畜之；
长之育之；亭之毒之；
养之覆之。
生而不有，为而不恃，
长而不宰，是谓“玄德”。¹¹⁰

*El Dào engendra todos los seres; el Dé los cría;
la materia les da forma; el ambiente los perfecciona.
Por eso, entre todos los seres,
no hay ninguno que no venere al Dào y no aprecie el Dé.*

¹⁰⁹ *Dàodéjīng*, cap. 2.

¹¹⁰ *Dàodéjīng*, cap. 51.

*Esta veneración del Dào y este aprecio del Dé
no proviene de ningún mandato,
sino de algo siempre espontáneo.
El Dào engendra los seres, los cría,
los hace crecer y desarrollarse,
les da estabilidad y armonía,
los alimenta y restaura.
Engendrar, pero no apropiarse,
actuar, pero no apoyarse en la obra,
guiar, pero no controlar:
a esto se llama insondable Dé del Dào.*

Y la forma como se representa esa misma realidad y ella se transforma también está recogida en el clásico del daoísmo:

知其雄，守其雌，
为天下谿。
为天下谿，常德不离，
复归于婴儿。
知其百，守其黑，
为天下式。
为天下式常德不忒，
复归于无极。
知其荣，守其辱，
为天下谷。
为天下谷，常德乃足，
复归于朴。
扑散则为器，圣人用之，
则为官长，故大制不割。¹¹¹

*Conocer lo masculino, adhiriéndose a la vez a lo femenino,
es ser torrente abismal del mundo.
Ser torrente abismal del mundo es no apartarse del Dé constante
y volver a nacer.
Conocer lo blanco, adhiriéndose a la vez a lo negro,*

¹¹¹ Dàodéjīng, cap. 28.

*es ser valle profundo del mundo.
 Ser valle profundo del mundo es estar en el superabundante Dé
 y volver al origen primordial.
 En el momento en que el origen primordial se diferencia
 nacen las cosas.
 El sabio que sigue tal orden se convierte en jefe y señor.*

Mostrada la realidad que diseña el *Dàodéjīng*, quedaría comprobar en qué lugar se encuentra ese hombre cuya existencia subjetiva le sitúa privilegiadamente ante esa realidad que él mismo constituye y conoce, porque se conoce a sí mismo.

古之善为士者，微妙玄通，
 深不可识。
 夫唯不可识，故强为之容：
 豫兮若冬涉川；犹兮若畏四邻；
 俨兮其若客；涣兮其若凌释；
 敦兮其若朴；旷兮其若谷；
 混兮其若浊。¹¹²

*Los antiguos virtuosos que cultivaban el Dào
 eran sutiles, penetrantes, insondables y siempre activos.
 Su profundidad era imposible de ser alcanzada.
 Al ser insondables, sólo se puede intentar una descripción:
 prudentes como quien pasa un río en invierno;
 cautelosos como quien teme a todos a su alrededor;
 discretos como unos huéspedes;
 escurridizos como el hielo que se derrite;
 auténticos como el tronco de madera sin pulir;
 amplios como un valle;
 sin discriminaciones como el agua turbia.*

De esa relación entre realidad y hombre surge un vínculo epistemológico que insta a éste a encontrar a aquélla en él. Ésa es la clave del proceso subjetivo de la epistemología daoísta.

¹¹² *Dàodéjīng*, cap. 15.

不出户，知天下；
不窥牖，见天道。
其出弥远，其知弥少。
是以圣人不行为知，
不见而明，不为而成。¹¹³

*Sin salir de la puerta se conoce el mundo;
sin mirar por la ventana se ve el Dào del Cielo.
Cuanto más lejos se va, menos se conoce.
Así, el sabio sin viajar, conoce;
sin mirar, comprende; sin actuar, logra.*

Porque el más elevado conocimiento es el conocimiento de sí mismo.

知人者智，自知者明。
胜人者有力，自胜者强。
知足者富，强行者有志。
不失其所者久，死而不亡者寿。¹¹⁴

*El que conoce a los demás es sabio,
el que se conoce a sí mismo es iluminado.
El que vence a los demás es fuerte,
el que se vence a sí es poderoso.
El que sabe contentarse es rico.
el que actúa con constancia es firme.
El que no abandona su origen es perdurable,
el que muere y no desaparece goza de longevidad.*

Zhuāngzǐ

Llegados al segundo representante de lo que venimos denominando daoísmo primitivo, determinar cuál es su noción de realidad pasa por reconocer en la evolución del daoísmo que propugna Zhuāngzǐ modificaciones

¹¹³ *Dàodéjīng*, cap. 47.

¹¹⁴ *Dàodéjīng*, cap. 33.

continentales y de adaptación. Partiendo de un compromiso firme al contenido daoísta, el daoísmo zhuangziano es, con diferencia, la referencia más relevante de este período.

La teoría zhuangziana constituye la versión más exportable y conveniente para habitar en una sociedad de hombres donde lo sagrado y lo profano quedan relegados a tiempos y momentos de la intimidad de cada uno.

La base epistemológica zhuangziana está comprometida con el Daoísmo clásico laoziano. Su concepto de realidad, no obstante, es un concepto que no duda de los elementos que la constituyen y, desde la teoría planteada por Lǎozǐ, potencia una relación más íntima y selectiva. El hombre zhuangziano, como hemos visto, se encuentra mucho más emancipado que el laoziano. Por ello, de él mismo y no de prohibiciones dependerán sus actos.

Veamos su particular estilo para distinguirse, sin mover un ápice el sentido, de la teoría laoziana.

Zhuāngzǐ plantea, y va a ser su principal preocupación, la importancia de potenciar la subjetividad de cada hombre en la relación con la realidad en primer lugar.

夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己，而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！

Al *Dào* no le conviene mezclar las cosas; de la mezcolanza nace la multiplicidad de negocios; de esta multiplicidad, el desorden, un gran desosiego; y esto ya no se puede remediar. Los hombres perfectos de la antigüedad, primero buscaban su propia plenitud y solo después ayudaban a los demás.¹¹⁵

Esa propia realidad es eterna y variable. Su variabilidad potencia a los seres y ellos, por su parte, la forman.

其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。

Divídase la unidad y toman forma los seres; toman forma los seres y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad.¹¹⁶

¹¹⁵ *Zhuāngzǐ*, cap. 4, p. 57.

¹¹⁶ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 46.

De la mano de esa subjetividad se obtiene el conocimiento de todo, porque todo constituye ese conocimiento.

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。

Sólo quien ha alcanzado la sabiduría conoce que los millones de seres son uno, y así no se aferra a sus prejuicios y se atiene a lo común. Lo común es útil, lo útil aprovecha, el provecho es logro.¹¹⁷

Si hay un pasaje en el *Zhuāngzǐ* que da pie a determinar esa realidad en el marco del daoísmo, ése es el sueño de Zhuang Zhou. La teoría zhuangziana hace uso del mundo onírico para establecer, o más bien destruir, los límites de la realidad, y justificarla en la imperativa necesidad de estar abiertos a los cambios, de hacer de la mutación algo natural en la realidad.

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与，不知周也。俄然觉，则遽遽然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化。

Una noche Zhuang Zhou¹¹⁸ soñó que era mariposa; una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. De repente, despertó y vio, asombrada, que era Zhou. Pero ¿Era Zhou quien había soñado ser mariposa o era una mariposa quien soñaba que era Zhou? Entre ambos había, sin duda, una diferencia. A esto se llama «la mutación de las cosas».¹¹⁹

La teoría zhuangziana complementa el concepto de realidad daoísta y determina en ella una dualidad: una parte alcanzable únicamente por la subjetividad del hombre, y otra por su objetividad.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Se trata del propio filósofo. Su nombre era Zhuāng Zhōu (庄周/莊周), aunque sería más conocido como Zhuāngzǐ (庄子/莊子, «Maestro Zhuāng»).

¹¹⁹ *Zhuāngzǐ*, cap. 2, p. 53.

知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。

*Distinguir lo que es obra del Cielo de lo que es obra del hombre, he ahí la suma perfección. Saber lo que es obra del Cielo es reconocer que el Cielo es el que genera. Saber lo que es obra del hombre, es usar lo que alcanza a conocer con el entendimiento para preservar aquello que el entendimiento no alcanza a conocer; es conservar la vida hasta sus límites naturales evitando una muerte prematura. He ahí la plenitud del saber.*¹²⁰

Conclusiones

La epistemología subjetiva del daoísmo primitivo se cimienta en la relación entre tres elementos: hombre, realidad y *Dào*. La realidad, para la teoría daoísta del período primitivo, es un lugar de mutaciones donde aspectos visibles e invisibles interactúan bajo el amparo de un todo cualificador. Esa interrelación es la causante de los conflictos sobre los que se justifica y se jerarquiza la realidad. Principios de polaridad de contrarios intentan diseñar un mapa de esas relaciones y limitan sus actuaciones en el marco del *Dào*. Nombrabilidad e innombrabilidad dan cuenta de la polaridad natural de una realidad que se proyecta en los intentos de entenderla por parte de los hombres. Su conocimiento subjetivo es suficiente, planteará la teoría laoziana; mientras que la teoría zhuangziana considerará que la complementariedad del objetivo y el subjetivo resultará más pragmáticamente posible.

Frente a esas relaciones, el ser y el no ser darán cuenta del aspecto ontológico del *Dào* en esa realidad de interactuaciones, identificando el concepto de *Dào* como el de un caos ordenado. Su esencia: la realidad indiferenciada.

Sobre este universo interno de la realidad hemos evaluado la interacción del hombre con ella. Para ello, hemos categorizado la relación con la realidad desde una evaluación de los sentidos y de los deseos y, aunque hemos podido señalar unas diferencias distintivas entre las doctrinas de

¹²⁰ *Zhuāngzǐ*, cap. 6, p. 79.

Lǎozǐ y de Zhuāngzǐ, hemos de concluir con un reconocimiento global de insuficiencia por la oscuridad de unos textos herméticos y alegóricos.

A pesar de ello, hemos querido reducir ciertas pautas comunes y otras distintivas para resumir una discriminación entre ambas. El resultado es una determinante limitación sensorial próxima a la simplicidad o simplificación del uso, del recurso sensorial sobre la prohibición de los extremos de los deseos que invita, en la teoría laoziana, a recomendar un cierre a los sentidos, una negación a su uso. Zhuāngzǐ, por el contrario, va a simplificar el asunto en una mera recomendación hacia la reducción del conocimiento de los sentidos, es decir, del uso de estos para obtener conocimiento.

En primer lugar, debemos iniciar este repaso concluyente en la reiterada preocupación moralizante de la teoría yangziana epistemológica. Yángzǐ es una buena muestra de esa primera fase epistemológica donde moralidad y humanismo antisocial determinan unas reglas de juego que con posterioridad se pulirán. Este autor inicia la valoración positiva de la subjetividad, destacando el orden epistemológico desde el hombre hasta su realidad exterior, es decir, desde su realidad interna hasta su realidad externa.

La teoría laoziana plantea aún una dependencia muy fuerte con este antecesor y resulta poco emancipadora. Desde una iniciativa marcadamente mística, el *Dàodéjīng* cimienta la relación hombre-realidad desde la pertenencia de aquél a ésta por la propia noción de *Dào* y, con ello, consolida las premisas filosófico-místicas de una relación epistemológica subjetiva. El reiterado interés por la pertenencia del hombre a ese *Dào*, por mostrar la presencia del *Dào* en el hombre, es la característica laoziana para interpretar la relación del hombre con la realidad.

La teoría zhuangziana va a heredar este planteamiento y va a dotarlo de una apariencia menos mística, al mostrarlo sobre casos de la vida mundana, posibilitando así su difusión. La epistemología zhuangziana no modifica el punto de partida subjetivo de la relación epistemológica, pero su hombre resulta más emancipado que el laoziano y la realidad acepta las manifestaciones sociales como potencias desde las que poner a prueba esa subjetividad.

6.4. LA MÍSTICA DAOÍSTA

Tratar de la mística del daoísmo resulta un ejercicio que necesita de algunas aclaraciones previas. Abordamos nuestro objetivo subrayando que carecemos de un lenguaje adecuado para caracterizar debidamente esta realidad mística. Aquí «místico» no pretende dejar un hueco a un «todo vale» sino a un «es imposible entender», en el sentido de verbalizar, enunciar o transmitir. Por ello, esta tradición, como ocurre con todas las tradiciones de naturaleza mística, no se enseña, se aprende.

La naturaleza de la mística daoísta no pretende diseñar «mapas de carretera» con los que deambular en la vida. Invita a descubrir, no diseñar. La carretera por ello mismo, el propio concepto de *Dào*, es una invitación al camino; pero no el de nadie en particular, sino el de todos, y a buscarlo desde la subjetividad. Por este motivo, la vinculación entre esta mística y la metafísica que la sostiene alimentan el propio concepto de *Dào* y, por ello, merece que nos volvamos a detener en él para entenderlo místicamente.

Esta vez partiremos de los cinco sentidos con los que, según Vincent Shen, se ha usado el término *Dào* en la literatura filosófica china.¹²¹ En primer lugar el de «camino», que es el que corresponde a su etimología. Pero este sentido posee ya una evidente carga alegórico-mística, porque no se trataría de ningún camino físico: *Dào* no es el trayecto entre dos puntos, sino «el modo en que todo se pone en camino, en marcha».

En segundo lugar, *dào* puede traducirse en ocasiones como «decir», «hablar», «disertar».¹²² Pero, frente a la tradición filosófica occidental, que ha destacado el decir y la palabra (λέγειν, λόγος) como medio para expresar la realidad, en el contexto de la filosofía china (sobre todo en el daoísmo y el

¹²¹ Cf. Vincent SHEN, «Metaphysics», en Antonio S. CUA (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (New York–London: Routledge, 2003), pp. 450-452.

¹²² Obsérvese, en cuanto a la relación en chino de este sentido con el anterior, que también en nuestra lengua, como en general en las derivadas del latín, «discurrir» puede significar tanto reflexionar o hablar acerca de algo, como andar, caminar, fluir o correr.

budismo) esta actividad se ha considerado negativamente, y por ello, en el daoísmo, el término *Dào* ha venido a legitimar el silencio, porque la realidad última, por su naturaleza mística, es impronunciable.

En tercer lugar tiene, particularmente en la cosmología china —frecuentemente bajo la forma *Tiān Dào* (天道), «el *Dào* del Cielo»— el significado de «ley del devenir» o «ley de la naturaleza». Este significado incluye dos aspectos: por un lado, el de ley estructural de todas las cosas, por la que todo está constituido por elementos diferentes y complementarios: ser y no-ser, *Yīn* y *Yáng*, movimiento y reposo, etc. Y, por otro lado, el de ley dinámica que regula el proceso de cambio de las cosas, el cual, una vez llegado al límite, retorna al estado contrario. Ambos aspectos se insertan en la epistemología mística a la que apuntamos.

En cuarto lugar, *Dào* significa el «origen» de todas las cosas, la matriz o molde de todo lo existente. Para que la ley de la naturaleza gobierne todas las cosas es preciso que éstas se originen en algún momento. En el daoísmo, al *Dào* se le asigna también esta función de principio cosmológico: «el *Dào* es el origen de lo uno», «el *Dào* los engendra», «el *Dào*, hogar de todos los seres». ¹²³ La expresión «madre del universo» apunta también a una relación místico-filial de las cosas particulares respecto del *Dào*.

En quinto lugar, *Dào* también representa «la realidad última». Pero la realidad última del daoísmo no coincide con el *Tiān Dào* («el *Dào* del Cielo») o el *rén Dào* («el *Dào* de la virtud») del confucianismo, ni tampoco con la noción budista de «vacío», sino que es el acto de existencia que se manifiesta perpetuamente. Para el daoísmo, la vida es la realidad última en la que contactar con la esencia real y disfrutar de ella por sí misma. El acto propio de existir al estilo daoísta, cargado de la mística que corresponde al formar parte de aquello que a uno lo rodea, es puro *Dào*.

Frente a otras formas en la que se presenta el misticismo, ese «representarse la relación del Absoluto con el que el hombre religioso entra en con-

¹²³ *Dàodéjīng*, cap. 42, cap. 51, y cap 62, respectivamente.

tacto y el mundo en el cual vive»,¹²⁴ tradicionalmente se ha subrayado el característico componente cosmológico presente en el daoísmo. De ahí que se haya calificado al daoísmo de doctrina basada en el monismo naturalista,¹²⁵ o bien de «universismo», entendido éste como la búsqueda del camino a través del cual el universo se expresa y actúa.¹²⁶

En el daoísmo se acierta al no ambicionar un desenmascaramiento del misterio místico, sino un esclarecimiento del mismo para tomar parte de él, para participar en su profundidad con una intensidad pura. La clave de esta mística daoísta descansa en la honradez de mostrar y advertir que lo que acontece, aquello que aparece, no puede ser el todo, sino tan sólo un aspecto del todo.

Siendo el *Dào* la realidad última origen de todo, cabe reconocer que el concepto que de él nos formamos es una realidad construida, luego no podrá ser nunca la realidad en sí. Es necesario, pues, mantener la mente del ser humano abierta, que el sujeto no categorice el objeto desde ninguna matriz, desde ningún molde fijo. Trascendencia e inmanencia coexisten en el concepto, porque epistemológicamente la teoría daoísta requiere un elemento de gran versatilidad. Además, la ecuación daoísta necesita de una variable que estimule todo este proyecto de ingeniería interconectada. Ese papel lo representa el sujeto, más concretamente, su subjetividad a la hora de interpretar la realidad. El daoísmo exige del sujeto un compromiso hermenéutico concreto, un punto de partida desde el que se participe del misterio y no busque

¹²⁴ Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006), p. 73.

¹²⁵ Como hizo Marcel GRANET en *La religion des Chinois* (Paris: Gauthier-Villars, 1922; reed. Paris, P.U.F., 1951). En su obra, Granet contraponen la capacidad de actuar de espíritu a espíritu que permite la continuidad cósmica de esa fuerza que es el *Dào*, al «providencialismo» confuciano.

¹²⁶ El término fue acuñado por Jan Jakob Maria DE GROOT; véase su *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*. New York-London: G. P. Putnam's Sons, 1912. Posteriormente ha sido recogido por Juan MARÍN en *Lao-Tszé o el universismo mágico* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952), quien define la doctrina del *Dào* como «un naturalismo de fondo mágico penetrado de fuertes ingredientes “universistas”» (p. 28).

su diseccionamiento, desde el que reconocer que la manifestación a la que nos enfrentamos, partidista porque el sujeto también lo es, es sólo una parte del todo, y a la vez, como lo es el sujeto mismo, un todo en sí mismo.

Frente a la consideración del misticismo como el más alto desarrollo de lo religioso o como la forma por excelencia de religión, es necesario ampliar la noción para no restringirlo a la experiencia religiosa, incluyendo también en él, una actitud verdaderamente filosófica vinculada a la relación entre el hombre y su realidad, como es el caso del daoísmo primitivo, en el que su epistemología resulta teñida de un misticismo que legitima la categoría de subjetiva por la relación que diseña respecto de los dos polos del proceso epistemológico.

Por último, hemos de referirnos a los dos modelos epistemológicos que han abordado el estudio del misticismo en la fenomenología de la religión o en los estudios comparativos: el modelo «esencialista» y el «constructivista».¹²⁷ En el primero de ellos se sostiene la existencia en las diferentes doctrinas religiosas o concepciones teológicas o filosóficas de una idéntica experiencia que constituiría el núcleo esencial del misticismo: la experiencia de un estrecho contacto directo del hombre con la realidad última, representada bajo formas diferentes (lo Absoluto, Dios, lo Uno, etc.).¹²⁸ En el modelo constructivista, para comprender el misticismo es necesario insertar al místico en su contexto, ya que las experiencias místicas, como todas las demás, están sometidas a procesos constructivos del lenguaje y la cultura, procesos que no sólo intervienen configurando la interpretación de la experiencia después de producirse, sino también en el curso de su realización.¹²⁹

En nuestra comprensión de lo que hemos llamado la epistemología subjetiva del daoísmo primitivo, ambos modelos quedan parcialmente incorporados, sin excluir radicalmente a ninguno de los dos, pero tratando de superar el enfrentamiento entre ellos. El daoísmo no sólo supone la posibilidad

¹²⁷ A la descripción, historia y análisis de ambos modelos dedica Juan MARTÍN VELASCO el tercer capítulo de su libro *El fenómeno místico: estudio comparado* (Madrid: Trotta, 2003).

¹²⁸ Juan MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, pp. 36-38.

¹²⁹ *Id.*, pp. 39-40.

de tener experiencias puras compartibles (cosa que excluye el segundo modelo), sino que aspira a llegar a ellas, a condición de que en la comprensión de sí mismo el sujeto alcance también el grado necesario de purificación y de autenticidad que le permita armonizarse plenamente con el todo, cuya esencia es precisamente el límite de esas experiencias compartidas. Pero es evidente, por otra parte, que en ese intento de comprensión místico-intuitiva que el daoísta se propone tener del mundo y de las leyes que lo rigen, al intervenir la subjetividad de cada uno se crean herramientas propias con las que intentar superar ese límite y decir lo indecible y asir lo inasible: la esencia última del *Dào*.

CONCLUSIONES

Llegados al final de nuestro estudio, resumiremos el trabajo realizado en los diferentes capítulos y las conclusiones alcanzadas en ellos.

En el primer capítulo nos hemos remontado a los orígenes del daoísmo, asociados al sentimiento popular religioso de adoración al Cielo y a antiguas prácticas, creencias y cultos de la primitiva sociedad china. Vimos surgir el daoísmo como resultado de la evolución de una herencia primitiva en torno al chamanismo, al totemismo y al espiritismo, así como a prácticas adivinatorias (con la osteomancia, y especialmente la queloniomancia, desempeñando un papel destacado) y a técnicas de la llamada alquimia, interna y externa, destinadas al cultivo de la salud y a la prolongación de la vida, configurándose en relación con estas últimas el ideal daoísta de la «inmortalidad».

Junto con estas prácticas tomaron cuerpo también ciertas doctrinas, como la de la oposición *Yīn-Yáng* y la de los llamados Cinco Elementos, que desempeñarán un papel relevante en la metafísica y la cosmología daoístas, así como en la constitución de la medicina tradicional china, en la que la influencia daoísta es tan destacable. También una antigua obra de inspiración daoísta, el *Yì jīng* o *Libro de las mutaciones*, ejercerá una influencia notable en la cultura china, particularmente al ser incluido por el confucianismo entre sus cinco libros clásicos.

Tras hacer una breve historia del daoísmo, señalando los períodos en los que suele dividirse, hemos pasado a tratar con cierto detalle el primero de ellos, el del daoísmo primitivo, cuando, junto con la consolidación del daoísmo en su forma religiosa, se genera también un daoísmo filosófico que construye una metafísica y una epistemología que encuentran su mayor expresión en las dos grandes obras clásicas daoístas de este período: el *Dào-déjīng* y el *Zhuāngzǐ*, y que son objeto de especial atención en nuestra tesis,

en particular a la hora de extraer las características de la epistemología subjetiva que atribuimos al daoísmo primitivo.

A lo largo de su historia el daoísmo producirá una gran cantidad de textos de todas clases, cuyo conjunto recibe el nombre de *Dào zàng* o «Canon daoísta». Nos ha parecido de interés ofrecer en la sección final del primer capítulo un resumen histórico de la evolución de ese canon. Como preámbulo de esa historia, nos hemos referido a la reciente catalogación sistemática y analítica de las obras del canon daoísta, impulsada por Kristofer Schipper y en la que han participado un gran número de especialistas. El desarrollo de este magno proyecto, además de proporcionar una útil herramienta de referencia, ha contribuido sin duda a impulsar el interés por el daoísmo y a abrir nuevas áreas de estudio. En el Apéndice II enumeramos, en una primera sección, las principales obras que dentro de ese canon pueden considerarse como vinculadas al daoísmo filosófico, y en una segunda sección aquellas que son particularmente relevantes para el estudio de la epistemología daoísta.

Para mostrar la importancia del daoísmo como fenómeno cultural cuya presencia no quedó limitada a su país de origen, en el capítulo segundo nos hemos ocupado de su expansión a Corea y Japón. Esta presencia del daoísmo en esos otros dos países asiáticos que recibieron la influencia cultural china sólo recientemente ha sido objeto de estudio, lo que probablemente se explique en parte por el sentido de independencia cultural que históricamente llegaría a desarrollarse en esos países. En todo caso, creemos que ha quedado de manifiesto la asimilación y nacionalización que el daoísmo experimentó allí. En la última sección del capítulo hemos presentado la situación actual del daoísmo y de los estudios daoístas en China, completando de este modo la historia de su evolución hasta la dinastía Qīng que habíamos ofrecido en el capítulo precedente.

Aunque en el tercer capítulo nuestro propósito inicial era limitarnos a presentar las fases de la difusión del daoísmo en Occidente (lo cual hemos hecho en la primera sección de ese capítulo), al encontrar con sorpresa en el curso de nuestra investigación, tal como hemos manifestado en la Intro-

ducción, que no existía en nuestra lengua, ni tampoco en la bibliografía en otros idiomas de la que hemos podido disponer, una historia general del desarrollo de la sinología occidental, sino tan sólo estudios parciales, y concentrados además en determinados períodos de esa historia (particularmente el encuentro entre Oriente y Occidente en la época de los misioneros jesuitas en China), optamos por emprender ese estudio con la mayor amplitud y detalle que permitiera una extensión no excesiva de nuestra tesis. De este modo, las más de doscientas páginas de ese capítulo se han convertido en una monografía sobre la historia del conocimiento de la cultura china por Occidente, desde las primeras noticias que se tienen en tiempos del Imperio romano y la dinastía Hàn, hasta llegar, tras dar cuenta de los principales viajeros medievales al lejano Oriente, a las misiones católicas en China, y del desarrollo de los estudios sinológicos desde sus orígenes hasta el presente.

Hemos prestando especial atención en este capítulo, siempre que ha sido posible, a la temática daoísta y a las traducciones e interpretaciones de los textos daoístas. Un apartado de esa historia la hemos dedicado a la sinología española contemporánea, y la última sección de ese capítulo a los principales centros de investigación sinológica de diversos países. Obviamente, son innumerables los nombres de sinólogos que no hemos podido incluir en nuestra historia, pero aun así creemos haber hecho una modesta, aunque significativa contribución a un tema que no conocemos que hubiera sido tratado con la amplitud temporal y geográfica con que lo hemos abordado.

El capítulo cuarto es en cierto modo un complemento al capítulo precedente. Pero aquí sus protagonistas son filósofos que ni habían adquirido una formación sinológica ni tenían tampoco un conocimiento directo de China, por lo que, a la hora de valorar el pensamiento, las instituciones políticas, la cultura o los usos sociales de China, tuvieron que usar como fuentes traducciones de textos confucianos, daoístas o budistas, e informes de misioneros o de personas de cualquier otra condición que hubieran viajado a aquel país. Aunque también en este caso nuestra selección de filósofos podría haber sido más amplia, creemos que es suficientemente represen-

tativa de la recepción que el pensamiento chino, y dentro de él el daoísmo, ha tenido en la filosofía occidental. Sinofilia, sinofobia o indiferencia son las tres actitudes que vemos reflejadas en esos filósofos ante modos de pensamiento y formas culturales que eran ajenos a la tradición helénica o a la tradición cristiana que habían configurado la Europa a la que ellos pertenecían.

En las últimas décadas han proliferado los estudios comparativos entre distintos pensadores, y un género particular de estos estudios ha sido el dedicado a establecer paralelos o afinidades entre un filósofo occidental y un filósofo o corriente del pensamiento oriental. No hay nada que objetar a esta clase de estudios, que en muchos casos pueden arrojar luz sobre uno de ellos o sobre ambos al contemplarlos desde una nueva perspectiva. Pero hay ocasiones en las que se pretende ir más allá de la comparación, y postular una influencia directa de uno sobre el otro cuando ni siquiera hay claras evidencias de que el filósofo supuestamente influido tuviera conocimiento de las ideas de las que se dice que habían influido en él. Hemos tratado de mostrar en ese cuarto capítulo que éste es el caso, por ejemplo, de Hume o de Kant.

Cosa distinta es el caso de Schopenhauer, cuyos intereses orientalistas están más que sobradamente acreditados, y de quien se conocen todas y cada una de las muchas lecturas que hizo sobre el hinduismo, el budismo y, en menor medida, del daoísmo. Las afinidades que podemos encontrar entre su filosofía de la voluntad y la epistemología subjetiva del daoísmo no pueden ser consideradas a priori como meras coincidencias, sino que es plausible pensar que sus lecturas daoístas o budistas (en cuanto a lo que hay en común entre el budismo y el daoísmo) hubieran contribuido de forma directa a producir esas afinidades. De ahí que hayamos dedicado una sección específica al orientalismo de Schopenhauer y a examinar algunas de las tesis características de su filosofía, confrontándolas con los textos daoístas.

En el capítulo quinto retornamos a Oriente para examinar la repercusión que la epistemología daoísta tuvo en el budismo Zen japonés, a través de la mediación que supuso el budismo chino de la escuela Chán. En la con-

troversia entre D. T. Suzuki y su colega chino Hu Shih, nos hemos inclinado por la posición defendida por este último, por entender el Zen como una manifestación cultural de raíces chinas.

Hemos señalado en ese capítulo la existencia de conceptos comunes al budismo y al daoísmo, así como las influencias daoístas presentes en varias formaciones culturales del Zen, concluyendo el capítulo confrontando algunos términos del Zen con las doctrinas del daoísmo primitivo, y poniendo con todo ello de manifiesto la influencia epistemológica de la cultura china en este budismo japonés que tanto contribuiría, en el siglo XX, a difundir y popularizar temas y formas culturales daoístas en Occidente.

Tras haber trazado a lo largo de nuestra tesis la génesis, desarrollo histórico, influencias y recepción en Occidente del daoísmo filosófico, en el último capítulo hemos pretendido fundamentar nuestra propuesta hermenéutica de subrayar el carácter subjetivo de su epistemología. Para ello hemos analizado los dos componentes de la relación epistemológica: hombre y realidad.

En lo que respecta al concepto de «hombre», tres han sido los aspectos tomados en consideración: el hombre como un ser social, como un ser moral, y como un ser con conciencia de sí mismo. De los tres aspectos es este último el que sostiene nuestra interpretación de la epistemología daoísta como una forma de subjetividad en la que, en la relación cognitiva sujeto-objeto, se da prioridad al primero. Para fundamentarla, hemos apelado a los textos principales del daoísmo primitivo: los testimonios sobre Yángzǐ, el *Lǎozǐ* o *Dàodéjīng*, los capítulos interiores del *Zhuāngzǐ*, y los escritos daoístas del *Guǎnzǐ*, particularmente el *Nèiyè*.

Por lo que a la «realidad» se refiere, ha sido necesario introducir en su análisis otros conceptos: *Wú* («no-ser»), *Yǒu* («ser») y el propio concepto de *Dào*, del que hemos considerado los distintos significados que presenta en los textos filosóficos chinos. Es precisamente el *Dào* el que posibilita la relación epistémica: si el sujeto (el hombre) puede conocer el objeto (la realidad) desde su propia naturaleza interior, es porque el *Dào* los vincula.

La ley que rige en el mundo, el camino que éste recorre, es el mismo que rige en el hombre y el que éste debe acertar a recorrer.

Los rasgos místicos que, por otra parte, presenta el daoísmo filosófico, probable herencia de sus antecedentes chamánicos, y que son manifiestos en el hermetismo de muchas de sus declaraciones, en el gusto por las antítesis y las paradojas, en la vacuidad que propugna lograr mediante el entrenamiento mental, y en la búsqueda vital de un *Dào* innombrable e inasible, han sido también tenidos en cuenta en nuestra investigación, que, frente a los modelos del «esencialismo» y el «constructivismo» utilizados en los modernos estudios sobre el fenómeno místico, ha propuesto superarlos mediante una concepción integradora de ambos, la del subjetivismo epistemológico. Y es que ese subjetivismo incluye, entre otros propósitos, el propósito místico de volver visible lo invisible.

ENGLISH TRANSLATION OF THE CONCLUSIONS

Having reached the end of this research, we will summarize the contents of each chapter and the conclusions obtained.

In Chapter 1 we went back to the origins of Daoism, associated with the popular religious sentiment of Heaven worship and with ancient practices, beliefs, and cults of primitive Chinese society. We saw how Daoism emerged as a result of the evolution of a primitive legacy connected with shamanism, totemism and spiritism, and also with mantic practices (with osteomancy, and especially plastromancy playing a prominent role) and techniques of internal and external alchemy, aiming at nurturing health and the prolongation of life, which led to the Daoist ideal of “immortality”.

In addition to these practices, certain doctrines also developed, such as the opposition *Yīn-Yáng* and the doctrine concerning the so-called Five Elements. They were to play an important role in Daoist metaphysics and cosmology, as well as in the shaping of traditional Chinese medicine, in which Daoist influence is so remarkable. An old book inspired by Daoism, the *Yì jīng* or *Book of Changes*, will exert a considerable influence on Chinese culture, especially after being included by Confucianism among its five classic books.

After presenting a brief history of Daoism, indicating the periods in which it is usually divided, we dealt in some detail with the first of them, the period of early Daoism, when, together with the consolidation of Daoism in its religious form, a philosophical Daoism was also generated. This Daoism built a metaphysics and an epistemology which found their highest expression in the two major Daoist books of this period: the *Dàodéjīng* and the *Zhuāngzǐ*. These two classic books of Daoism receive special attention in our dissertation, particularly when gathering the characteristics of the subjective epistemology that we attribute to early Daoism.

Throughout its history, Daoism produced a great deal of all kinds of texts; that set of writings is called the *Dào zàng* or «Daoist Canon». We thought it of interest to summarize the history of that canon in the final section of Chapter 1. Before presenting that history, we have referred to the recent systematic and analytic cataloguing of the texts of the Daoist canon promoted by Kristofer Schipper, and in which a large number of specialists have participated.

The development of his great project, besides providing a useful reference tool, has undoubtedly contributed to stimulating the interest on Daoism and to opening new areas of study. In Appendix II we list, in its first section, the main texts of that canon that can be considered connected with philosophical Daoism, and, in its second section, those that are particularly relevant to the study of Daoist epistemology.

In order to show the importance of Daoism as a cultural phenomenon whose presence was not limited to its country of origin, we have dealt in Chapter 2 with its expansion to Korea and Japan. The presence of Daoism in those two Asian countries that received the cultural influence of China has only recently been studied, what can probably be explained in part by the sentiment of cultural independence that historically developed in those countries. In any case, we believe that the assimilation and nationalization that Daoism experienced there has become evident. In the last section of the chapter we have dealt with the present situation of Daoism and Daoist studies in China, thus completing the history of Daoism up to the Qīng dynasty in the preceding chapter.

In Chapter 3 our initial intention was only to present the phases of the diffusion of Daoism in the West, which we have done in the first section of that chapter. But, as we have said in the Introduction, to our surprise we found in the course of our research that a general history of the development of Western sinology did not exist in our language, nor in the bibliography in other languages to which we have had access. We found only partial studies, and these concentrated in certain periods of that history (particularly the encounter between East and West in the times of the Jesuit missionaries in

China), so we decided to undertake that study to the fullest extent and detail that our dissertation would reasonably allow. Thus, the more than two hundred pages of that chapter have become a monograph on the history of the knowledge acquired by the West about Chinese culture, from the times of the Roman Empire and the Hàn dynasty, and later the main medieval voyagers to the Far East, to the Catholic missions in China, and of the development of sinological studies from their origins to the present day.

We have paid special attention in this chapter, whenever it has been possible, to Daoist subjects and to the translations and interpretations of Daoist texts. A part of that history has been devoted to contemporary Spanish sinology, and the last section of the chapter to the principal centers of sinological research in different countries. Obviously, a very large number of sinologists could not be included in our history; however, we believe that we have made a modest but significant contribution to a subject that, as far as we know, has not been treated with the extension in time and geography with which we have approached it.

Chapter 4 is, in a certain way, complementary to the preceding chapter. But here the protagonists are philosophers who lacked sinological formation and did not have a direct knowledge of China, and therefore, when evaluating its thought, political institutions, culture, or social customs, had to use as sources translations of Confucian, Daoist or Buddhist texts as well as reports from missionaries or any other people who had travelled to that country.

Although in this case our selection of philosophers could have been broader, we believe that it is sufficiently representative of the reception that Chinese thought, and Daoism in particular, has had in Western philosophy. Sinophilia, sinophobia or indifference are the three attitudes that can be observed in those philosophers in regards to ways of thinking and cultural forms that did not conform to the Greek or Christian traditions that had shaped the Europe to which they belonged.

In the last decades, comparative studies of different thinkers have proliferated, and a particular branch of these studies has been devoted to

establishing parallelisms or affinities between a Western philosopher and an Eastern philosopher or current of thought. There can be no objections to this kind of studies, which in many cases can shed light on one or both of them when considered from a new perspective. But sometimes these studies pretend to go beyond this comparison and defend a direct influence of one philosopher on the other, when there is not even clear evidence that the supposedly influenced philosopher had knowledge of the ideas that are said to have influenced him. In that fourth chapter we have tried to show that this is the case, for example, of Hume or Kant.

Schopenhauer is quite a different case. His oriental interests are more than fully accredited, and each and everyone of his many readings on Hinduism, Buddhism and, in a lesser amount, of Daoism, are well-known. The affinities that we can find between his philosophy of will and the subjective epistemology of Daoism cannot be considered a priori as mere coincidences; on the contrary, it is plausible that his Daoist or Buddhist readings (in so far as to what Buddhism and Daoism have in common) directly contributed to produce those affinities. Hence, we have devoted a specific section to Schopenhauer's orientalism and to the examining of some of the characteristic theses of his philosophy, comparing them with the Daoist texts.

In Chapter 5 we returned to the East to examine the repercussion that Daoist epistemology had on Japanese Zen Buddhism through the mediation of the Chinese Buddhism of the Chán School. In the controversy between D. T. Suzuki and his Chinese colleague Hu Shih, we have sided with the latter, considering Zen Buddhism as a cultural manifestation with Chinese roots. In that chapter we have shown the existence of concepts common to Buddhism and Daoism, as well as the Daoist influences present in several cultural forms of the Zen, and we concluded the chapter comparing some terms of Zen Buddhism with the doctrines of early Daoism. The epistemological influence of Chinese culture on that Japanese Buddhism, which in the twentieth century so greatly contributed to expanding and popularizing Daoist themes and cultural forms in the West, has become clear.

After having dealt with the genesis, historical development, influences and reception of the West of philosophical Daoism throughout our dissertation, in the last chapter we have tried to found our hermeneutical proposal of emphasising the subjective character of its epistemology. To that aim we have analysed the two components of the epistemological relation: man and reality.

As to the concept of “man”, three aspects have been taken into consideration: man as a social being, as a moral being, and as a being conscious of himself. Of those three aspects, this last one supports our interpretation of Daoist epistemology as a form of subjectivity in which, in the subject-object cognitive relation, the first takes priority. To justify it, we have appealed to the principal texts of early Daoism: the testimonies about Yángzǐ, the *Lǎozǐ* or *Dàodéjīng*, the inner chapters of the *Zhuāngzǐ*, and the Daoist writings of the *Guānzǐ*, particularly the *Nèiyè*.

As regards to “reality”, it has been necessary to introduce other concepts in its analysis: *Wú* (“non-being”), *Yǒu* (“being”), and the very concept of *Dào*, whose different meanings in Chinese philosophical texts we have considered. It is precisely the *Dào* which makes the epistemic relation possible: if the subject (man) can know the object (reality) from his own inner nature, it is because the *Dào* binds them together. The law that rules the world, the way that the world follows is the same that rules man and the way that he must succeed in following.

The mystic features that, on the other hand, philosophical Daoism shows—probably inherited from its shamanistic antecedents—and that are manifest in the hermetism of many of its statements, in its inclination to antitheses and paradoxes, in the vacuity that it encourages to achieve through mental training, and in the vital search for an unnameable and inapprehensible *Dào*, have also been taken into account in our research, which proposes to go beyond the opposition of the two models, “essentialism” and “constructivism”, used in modern studies on the phenomenon of mysticism, and to integrate them under the concept of epistemological subjectivism. A subjectivism that, among other purposes, has the mystical purpose of making visible that which is invisible.

APÉNDICE I CRONOLOGÍA

PREHISTORIA

Sociedad primitiva <i>Yuánshǐ shèhuì</i> 原始社会	<i>ca.</i> 4000-2100 a.n.e.
Sociedad esclavista <i>Núli shèhuì</i> 奴隶社会	<i>ca.</i> 2100-1600 a.n.e.

PRIMERAS DINASTÍAS

Dinastía Xià 夏	1600-1100 a.n.e.
Dinastía Shāng 商	1100-711 a.n.e.
Dinastía Zhōu 周	
Dinastía Zhōu del Oeste 西周	770-211 a.n.e.
Dinastía Zhōu del Este 东周	
Período de Primavera y Otoño 春秋	770-475 a.n.e.

SOCIEDAD FEUDAL

Fēngjiàn shèhuì 封建社会

Periodo de los Reinos	
Combatientes <i>Zhànguó</i> 战国	475-221 a.n.e.
Dinastía Qín 秦	221-206 a.n.e.
Dinastía Hàn 汉	206 a.n.e.-220 d.n.e.
Dinastía Hàn del Oeste 西汉	
Dinastía Hàn del Este 东汉	

Período de los Tres Reinos 三国	
Wèi 魏	220-265
Shǔ 蜀	221-263
Wú 吴	222-280
Dinastía Jin del Oeste 西晋	265-317
Dinastía Jin del Este 东晋	317-420
Dinastías del Sur y del Norte	
南北朝	
(Dinastías del Sur 南朝)	
Sòng 宋	420-479
Qí 齐	479-502
Liáng 梁	502-557
Chén 陈	557-589
(Dinastías del Norte 北朝)	
Wèi del Norte 北魏	386-534
Wèi del Este 东魏	534-550
Qí del Norte 北齐	550-577
Wèi del Oeste 西魏	535-557
Zhōu del Norte 北周	557-581
Dinastía Suí 隋	581-618
Dinastía Táng 唐	618-907
Las Cinco Dinastías 五代	
Liáng posterior 后梁	907-923
Táng posterior 后唐	923-936
Jìn posterior 后晋	936-947
Hàn posterior 后汉	947-950
Zhōu posterior 后周	951-960
Dinastía Sòng del Norte 北宋	960-1127
Dinastía Liáo 辽	907-1125
Dinastía Jīn 金	1115-1234

Dinastía Sòng del Sur 南宋	1127-1279
Dinastía Yuán 元	1271-1368
Dinastía Míng 明	1368-1644
Dinastía Qīng 清	1644-1840

SOCIEDAD SEMI-COLONIAL SEMI-FEUDAL*Bànzhímíndì bànfēngjiàn shèhuì*

半殖民地半封建社会

Dinastía Qīng 清	1840-1911
República de China <i>Zhōnghuá Mínguó</i> 中华民国	1912-1949

SOCIEDAD SOCIALISTA*Shèhuì zhǔyì*

社会主义

República Popular de China <i>Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó</i> 中华人民共和国	Desde 1949
--	------------

NOTAS.

1. Expresiones como «sociedad esclavista» o «sociedad semi-colonial semi-feudal» pertenecen a la terminología historiográfica oficial, de origen marxista, de la China actual, y no siempre son compartidas por la historiografía occidental.

2. El establecimiento de la República Popular de China en 1949 fue acompañado por la secesión de Taiwán, mantenida hasta la actualidad. El Estado allí constituido ha conservado el nombre de República de China (*Zhōnghuá Mínguó*).

APÉNDICE II EL CANON DAOÍSTA

A) PRINCIPALES OBRAS DEL CANON VINCULADAS AL DAOÍSMO FILOSÓFICO

1. DESDE LA DINASTÍA ZHŌU DEL ESTE HASTA LAS SEIS DINASTÍAS

A) TEXTOS DE CIRCULACIÓN GENERAL

A este primer período corresponden los textos que la tradición asignó a las figuras emblemáticas del daoísmo filosófico. Debemos destacar la conversión en «clásico» (*jīng* 經), en el período Hàn (206 a.n.e.–220 d.n.e.), del *Lǎozǐ* o *Dàodé-jīng*. Posteriormente esta obra fue denominada el *Texto de los cinco mil caracteres* (*Wūqiān wén* 五千文) y convertida en texto fundamental para la escuela daoísta de los Maestros Celestiales,¹ que la transmitieron con el comentario *Xiǎng'ěr* (想爾).²

La incorporación de obras filosóficas en el canon daoísta del período preimperial provocó muchas controversias. Así, el *Zhuāngzǐ* (莊子), que no ganaría el calificativo de *jīng* hasta el siglo VIII, tuvo una gran repercusión en el daoísmo Hàn, lo que justificó su inclusión en el canon, sucediéndole algo parecido a obras como el *Lièzǐ* (列子), el *Wénzǐ* (文字) o el *Huánánzǐ* (淮南子). Peculiarmente, el canon Míng incluye también en este grupo las obras *Mòzǐ* (墨子), *Hánfēizǐ* (韓非子) y el *Gōngsūnlóngzǐ* (公孫龍子).

En el listado de las obras incluidas en este Apéndice damos el título (en *pīnyīn*, en caracteres chinos simplificados y en caracteres tradicionales) seguido del nombre del autor o editor y de la datación más aceptada.

¹ Para las escuelas daoístas mencionadas en este Apéndice, véase lo indicado sobre ellas en la sección 1.2.

² El *Xiǎng'ěr* fue escrito probablemente entre los años 190 y 220, cuando la secta estableció un gobierno teocrático en Hànzhōng. Este comentario estuvo perdido hasta que Aurel Stein lo encontró a principios del siglo XX entre los textos budistas de las cuevas de Dūnhuáng, aunque el texto hallado (en una edición del siglo V o VI) sólo abarca los capítulos del 3 al 37 del *Dàodéjīng*.

<i>Dàodé zhēnjīng</i>	道德真经 道德真經	Tradicionalmente atribuido a Lǎozǐ	Tradicionalmente siglo VI a.n.e. (probablemente datable entre 475- 221 a.n.e.)
<i>Dàodéjīng gǔběnpiān</i>	道德经古本篇 道德經古本篇	Editado por Fú Yì (縛奕)	555-639
<i>Nánhuá zhēnjīng</i>	南华真经 南華真經	Atribuido a Zhuāng Zhōu (莊周)	s. IV a.n.e.
<i>Tōngxuán zhēnjīng</i>	通玄真经 通玄真經	Comentado por Xú Língfǔ (徐靈府)	—
<i>Chōngxū zhìdé zhēnjīng</i>	冲虚至德真经 冲虛至德真經	Atribuido a Liè Yùkòu (列禦寇)	Aprox. s. IV. a.n.e.
<i>Yǐnwénzǐ</i>	尹文子 尹文子	Atribuido a Yǐnwén (尹文)	s. V a.n.e.
<i>Mòzǐ</i>	墨子 墨子	Atribuido a Mò Dí (墨翟)	s. V a.n.e.
<i>Hánfēizǐ</i>	韩非子 韓非子	Atribuido a Hánfēi (韓非)	233 a.n.e.
<i>Huángshí gōngsùshū</i>	黄石公素书 黃石公素書	Comentado por Zhāng Shàngyīng (張尚英)	1043-1121
<i>Huáinán hónglièjiě</i>	淮南鸿烈解 淮南鴻烈解	Comentado por Xǔ Shèn (許慎)	124
<i>Guǐgǔzǐ</i>	鬼谷子 鬼谷子	Atribuido a Guǐgǔzǐ (鬼谷子)	s. IV a.n.e.
<i>Gōngsūnlóngzǐ</i>	公孙龙子 公孫龍子	Atribuido a Gōngsūn Lóng (公孙龙)	498 a.n.e.

<i>Yùzǐ</i>	鬻子 鬻子	Atribuido a Yù Xióng (鬻熊)	s. XI a.n.e.
<i>Sūnzǐ zhùjiě</i>	孙子注解 孫子註解	—	XII-XI a.n.e.
<i>Bàopǔzǐ nèipiān</i>	抱朴子内篇 抱朴子内篇	Atribuido a Gé Hóng (葛洪)	283-343
<i>Bàopǔzǐ wàipiān</i>	抱朴子外篇 抱朴子外篇	Atribuido a Gé Hóng (葛洪)	283-343

B) TEXTOS DE CIRCULACIÓN RESTRINGIDA

Por lo que se refiere a los textos de circulación interna o más restringida, en este período se pueden distinguir varios grupos de textos correspondientes a ramas o sectas de un daoísmo en expansión, en un contexto social de revueltas.

En primer lugar tenemos el legado tradicional de la secta de los Maestros Celestiales. Un importante número de estas obras se compusieron durante el período de las Seis Dinastías (220-589). Aunque la mayor parte se han perdido, conservamos algunas de ellas en versiones de la dinastía Táng (618-907). Representan el *corpus* doctrinal de esa secta y contienen también información sobre su organización y liturgia. Seleccionamos dos de las más relevantes; la presencia de *Zhèngyīfǎwén* (*jīng*) (正一法文[經]) en el título de la primera es indicativa de su pertenencia al canon del daoísmo *Zhèngyī*, compilado por Mèng Ānpái (孟安排).

<i>Zhèngyīfǎwén tiānshī jiàojiè kējīng</i>	正一法文天师教戒科经 正一法文天師教戒科經	—	220-265
<i>Tàishàng miàoshǐ jīng</i>	太上妙始经 太上妙始經	—	s. V

El segundo grupo de textos corresponde al período de la dinastía Jin del Este (317-420) y lo forman las escrituras *Shàngqìng*, cuyo cuerpo documental incluye textos auténticos y apócrifos que, por tradición, se conservan conjuntamente. La recopilación que indicamos a continuación es la que aparece en diversas ediciones del canon daoísta:

<i>Shàngqīng dàdòng zhēnjīng</i>	上清 大洞真经 上清 大洞真經	—	960-1279
----------------------------------	--------------------	---	----------

El tercer grupo, las escrituras *Língbǎo* (灵宝/靈寶), refleja la importante contribución que significó para la cultura china la llegada del budismo, con un aumento del ritualismo a nivel litúrgico. Al igual que los textos *Shàngqīng*, estos nuevos textos también recogen partes de la liturgia de los Maestros Celestiales. Destacamos a continuación una de las obras de referencia sobre las escrituras *Língbǎo*:

<i>Língbǎo wúliàng</i>	灵宝 无量度人上品妙经	—	400
<i>duó rén shàngpīn</i>	靈寶 無量度人上品妙經		
<i>miào jīng</i>			

Finalmente, las restantes divisiones corresponden a diversas clasificaciones textuales vinculadas a la constitución de un canon diferente —como es el caso del canon de Lù Xiūjìng (陸修靜), que pasó a conocerse como la división (textual) de la «Penetrante Divinidad», *Dòng shén* (洞神/洞神)— y al hecho de que quedasen diversas obras sueltas que no se incluyeron en ningún canon particular, quedando sueltas y colocándose, al azar, en unas u otras partes del canon daoísta, como el texto original del *Tàipíng jīng* (太平经/太平經).

2. DINASTÍAS SUÍ, TÁNG Y LAS CINCO DINASTÍAS

La dinastía Táng (618-907) exhibe una aplastante producción de comentarios a las obras clásicas del daoísmo, encabezando dicha producción los dedicados a la obra de Lǎozǐ. Por un lado debemos destacar el compromiso con el daoísmo del emperador Xuánzōng (玄宗; reinó del 712 al 756); por otro, la existencia en la primera mitad del período Táng de diversos comentaristas vinculados al denominado «Doble Misterio» (*Chóngxuán* 重玄),³ que generan tratados dialogados o trabajos particulares en torno a los temas daoístas, como es el caso de Lǐ Róng (李榮). Las influencias de las doctrinas del *Chóngxuán* son también evidentes en los comentarios y tratados de Zhào Zhìjiān (趙志堅).

En el período que comprende el final de la dinastía Táng y las Cinco Dinastías, se trató de armonizar el daoísmo y el confucianismo, alcanzando su máxima expresión sistemática en los trabajos de Luó Yǐn (羅隱) y de Wáng Zhēn (王真).

<i>Táng Xuánzōng</i>	唐玄宗御注道德真经	Atribuido al	Entre el 732 y el
<i>yùzhù dàodé</i>	唐玄宗御註道德真經	emperador	735
<i>zhēnjīng</i>		Xuánzōng	

³ El nombre de esta escuela del «Doble Misterio» se inspira en el primer capítulo del *Dàodéjīng* y promueve el sentido filosófico vital de esta obra y del *Zhuāngzǐ*.

<i>Táng Xuánzōng yùzhì dàodé zhēnjīng shū</i>	唐玄宗御制道德真经疏 唐玄宗御製道德真經疏	Atribuido al emperador Xuánzōng	Entre el 712 y el 756
<i>Táng Xuánzōng yùzhì dàodé zhēnjīng shū (II)</i>	唐玄宗御制道德真经疏 唐玄宗御製道德真經疏	Atribuido al emperador Xuánzōng	Entre el 712 y el 756
<i>Dàodé zhēnjīng chuán</i>	道德真经传 道德真經傳	Atribuido a Lù Xīshēng (陸希聲)	Entre el 889 y el 904
<i>Dàodé zhēnjīng xīnzhù</i>	道德真经新注 道德真經新註	Atribuido a Lǐ Yuē (李約)	810
<i>Dàodé zhēnjīng zhǐguī</i>	道德真经指归 道德真經指歸	Atribuido a Yán Zūn (嚴遵), comentado por Gǔshén zǐ (谷神子)	Entre el 59 y el 24 a.n.e.
<i>Dàodé zhēnjīng xuándé zuǎnshū</i>	道德真经玄德纂疏 道德真經玄德纂疏	Compilado por Qiáng Sīqí (強思齊)	Siglo IX
<i>Dàodéjīng lùnbīng yàoyì shù</i>	道德经论兵要义述 道德經論兵要義述	Atribuido a Wáng Zhēn (王真)	Presentado en 809
<i>Dàodé piānzhāng xuánsòng</i>	道德篇章玄颂 道德篇章玄頌	Atribuido a Sòng Luán (宋鸞)	Durante la dinastía Táng (618-907)
<i>Dàodé zhēnjīng shūyì</i>	道德真经疏义 道德真經疏義	Atribuido a Zhào Zhìjiān (趙志堅)	Durante la dinastía Táng (618-907)
<i>Dàodé zhēnjīng guǎngshèng yì</i>	道德真经广圣义 道德真經廣聖義	Atribuido a Dù Guāngtíng (杜光庭)	901

<i>Nánhuá zhēnjīng zhùshū</i>	南华真经注疏 南華真經註疏	Atribuido a Guō Xiàng (郭象) y a Chéng Xuányīng (成玄英)	Se publicaron revisados en 1028
<i>Tōngxuán zhēnjīng</i>	通玄真经 通玄真經	Comentarios de Xú Língfǔ (徐靈府) y a Mòxī zǐ (默希子)	Se completaron entre el 809 y el 815
<i>Tōngxuán zhēnjīng</i>	通玄真经 通玄真經	Atribuido a Zhū Biàn (朱弁) y a <i>hao Zhèngyì</i> (正議)	Entre el 960 y el 1279

Dentro de la característica síntesis del período Táng debemos destacar dos importantes tendencias. La primera de ellas, el «Doble Misterio», mencionada anteriormente, floreció del siglo VII al X. De esta rama daoísta surgirán diversas figuras destacadas, como Chéng Xuányīng (成玄英) y Lǐ Róng (李榮), quienes expresarán sus puntos de vista a través de sus comentarios, en forma de diálogos, al *Dàodéjīng* y al *Zhuāngzǐ*. El camino expuesto por esta tendencia hará una síntesis entre las enseñanzas del potencial místico daoísta con los puntos de vista y la metodología de la filosofía Madhyamaka.⁴ La segunda, que ganó gran popularidad tras la rebelión de Ān Lùshān (安錄山),⁵ mostró una creciente actitud crítica hacia los asuntos socio-políticos, mientras seguía abierta la rivalidad social de los dos sistemas nativos, el confucianismo y el daoísmo. Una muestra de esta tendencia se puede encontrar en las obras de Wáng Shiyuán (王士源) y Luó Yīn (羅隱).

De esta época destacamos las siguientes obras:

<i>Tàishàng dòngxuán língbǎo</i>	太上洞玄灵宝法身制论	—	Entre el 618 y el 907
--------------------------------------	------------	---	--------------------------

⁴ Sistema filosófico existencial del budismo Mahāyāna, conocido por su nombre en chino *Zhōngguānzōng* (中觀宗). El papel central que desempeña en el mismo el concepto de «vaciedad» (todos los fenómenos están «vacíos» de esencia propia —*svabhāva*, en chino *zìxìng* 自性— porque se originan en dependencia de otras causas y fenómenos) le ha valido por parte de los estudiosos occidentales el calificativo de «nihilismo indio».

⁵ La rebelión contra la dinastía Táng protagonizada por este general, que había acumulado un gran poder militar en el nordeste de China, se produjo en los años 755-757.

<i>fǎshēn zhìlùn</i>	太上洞玄靈寶法身製論		
<i>Xuánzhū gē</i>	玄珠歌 玄珠歌	Atribuido a Tōngxuán xiānshēng (通玄先生)	Siglo X
<i>Xuánzhū xīnjìng zhù</i>	玄珠心鏡注 玄珠心鏡註	Atribuido a Héngyuè zhēn zǐ (衡嶽真子)	Durante las 5 dinastías, entre el 907 y el 960
<i>Xuánzhū xīnjìng zhù</i>	玄珠心鏡注 玄珠心鏡註	Comentado por <i>Wáng Sǔnzhī</i> (王損之) y editado por <i>Zhǎngsūn zǐ</i> (長孫紫).	618-907?
<i>Dònglíng zhēnjīng</i>	洞靈真經 洞靈真經	Atribuido a Gēngsāng Chǔ (庚桑楚)	—
<i>Tiānyǐn zǐ</i>	天隱子 天隱子	Atribuido a Sīmǎ Chéngzhēn (司馬承貞)	647-735
<i>Sùlǚ zǐ</i>	素履子 素履子	Atribuido a Zhāng hú (素張弧)	618-907
<i>Xuánzhēn zǐ wàipiān</i>	玄真子外篇 玄真子外篇	Atribuido a Zhāng Zhìhé (張志和)	757-762
<i>Liú zǐ</i>	刘子 劉子	Atribuido a Yuán XiàoZhèng (袁孝政)	—

<i>Dàotǐ lùn</i>	道体论 道體論	Transmitido por Tōngxuán xiānshēng (通玄先生)	Siglo X
<i>Xīnmù lùn</i>	心目论 心目論	Supuestamente el poeta Wú Yún (吳筠)	778
<i>Sānlùn yuánzhǐ</i>	三论元旨 三論元旨	—	Entre el 618 - 907 y el 907- 960
<i>Huà shū</i>	化书 化書	Atribuido a Tán Qiào (覃峭)	880-950
<i>Hǎikè lùn</i>	海客论 海客論	—	Siglo X
<i>Xuánzhū lù</i>	玄珠录 玄珠錄	Atribuido a Wáng Hui (王晦)	626-697
<i>Zōngxuán xiānshēng xuángāng lùn</i>	宗玄先生玄纲论 宗玄先生玄綱論	Atribuido a Wú Yún (吳筠)	778
<i>Wú zūnshī chuán</i>	吴尊师传 吳尊師傳	Atribuido a Quándé yǔ (權德與)	802-810
<i>Tàipíng liǎngtóng shū</i>	太平两同书 太平兩同書	Atribuido a Luó yǐn (羅隱)	833-910
<i>Tàishàng lǎojūn qīngjìng xīn jīng</i>	太上老君清静心经 太上老君清靜心經	—	—

<i>Dònglíng zhēnjīng</i>	洞灵真经 洞靈真經	Comentado por Hé Càn (何璨)	—
<i>Wúnéng zǐ</i>	无能子 無能子	—	887
<i>Gǔshénfù</i>	谷神赋 谷神賦	Atribuido a Zhào dé (趙德)	Aproximadame nte siglo IX
<i>Chìsōng zǐ zhōngjiè jīng</i>	赤松子中诚经 赤松子中誠經	—	Siglo X

Comentarios al Yīnfú jīng

Dejando a un lado la controversia acerca del contenido oscuro y de la originalidad de la obra *Yīnfú jīng* (陰符經), es indiscutible su influencia en los pensadores confucianos y daoístas. Mencionaremos los comentarios más relevantes.

<i>Huángdì yīnfú jīng</i>	黄帝阴符经 黃帝陰符經	—	Posiblemente del siglo VIII
<i>Huángdì yīnfú jīng jízhù</i>	黄帝阴符经集注 黃帝陰符經集註	Atribuido a Lǐ quán (李筌)	—
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黃帝陰符經註	Atribuido a Zhāng guǒ (張果)	Primera mitad del siglo VIII
<i>Huángdì yīnfú jīng sòng</i>	黄帝阴符经注颂 黃帝陰符經註頌	Atribuido a Yuán yáng zǐ (元陽子)	Dinastía Táng (618-907)
<i>Tiānjī jīng</i>	天机经 天機經	—	Probablemente dinastía Táng (618- 907)

Comentarios al Zhōuyì

El núcleo lo constituyen tres obras: el *Zhōuyì cāntóng qì* (周易參同契), el *Gǔwén lóngǔ jīng* (古文龍虎經) y el *Jīnbì jīng* (金碧經). Todos ellos, junto con

el llamado *Wǔ xiānglèi* (五相類), son aproximadamente de la misma época, de modo que ofrecen cierta complementariedad. Mientras que el primero es un pequeño tratado que utiliza el verso y la prosa para explicar el proceso de la alquimia contenida en la cosmología del *Yī jīng*, el segundo también utiliza el verso para desarrollar enseñanzas sobre los procesos alquímicos. Por su parte, el tercero, que nos ha llegado en múltiples versiones, resulta un perfecto complemento para estas temáticas. Todos ellos sirvieron de referencia para una fecunda literatura especializada. Mencionaremos sólo algunas de las obras más relevantes:

<i>Zhōuyì cāntóng qì</i>	周易參同契 周易參同契	Atribuido a Yīn Chángshēng (陰長生)	Dinastía Táng (618-907)
<i>Zhōuyì cāntóng qì fēnzhāng tōngzhēn yì</i>	周易參同契分章通真義 周易參同契分章通真義	Atribuido a Péng Xiǎo (彭曉)	947
<i>Zhōuyì cāntóng qì dǐngqì gē míngjìng tú</i>	周易參同契薰器歌明鏡圖 周易參同契薰器歌明鏡圖	Atribuido a Péng Xiǎo (彭曉)	947
<i>Zhōuyì cāntóng qì zhù</i>	周易參同契注 周易參同契註	—	Período de las Cinco dinastías (907-960)

Comentarios al Língbǎo

Destacan, en este período, las siguientes obras a propósito de las escrituras *Língbǎo*:

<i>Dòngxuán língbǎo wúliàng duórén jīngjué yīnyì</i>	洞玄灵宝无量度人经诀音义 洞玄靈寶無量度人經訣音義	Atribuido a Zhāng Wànfú (張萬福)	—
--	------------------------------	-------------------------------------	---

<i>Tàishàng dòngxuán língbǎo dàgāng chāo</i>	太上洞玄灵宝大纲钞 太上洞玄靈寶大綱鈔	Atribuido a Lúqiū Fāngyuǎn (閻丘方遠)	902
<i>Dòngxuán língbǎo dìngguān jīng zhù</i>	洞玄灵宝定观经注 洞玄靈寶定觀經註	—	Dinastía Táng (618-907)
<i>Tàishàng lǎojūn shuō cháng qīngjìng jīng zhù</i>	太上老君说常清静经注 太上老君說常清靜經註	Atribuido a Dù Guāngtíng (杜光庭)	850-933
<i>Zhūtiān língshū dùmìng miào jīng yìshū</i>	诸天灵书度命妙经义疏 諸天靈書度命妙經義疏	—	Dinastía Táng (618-907)

3. DINASTÍAS SÒNG, YUÁN Y MÍNG

La segunda mitad del siglo X es un punto de inflexión en la historia de China por los numerosos cambios que se producen y que también afectaron al desarrollo y evolución del daoísmo. Un creciente aumento de las organizaciones seculares acompañó a las nuevas políticas que, especialmente en las regiones al sur del río Cháng-jīāng (el Yangtsé), dieron apoyo a esos cambios. Durante los inicios de este período, la división del país en regiones semi-autónomas favoreció la emancipación de las organizaciones locales en las que el daoísmo había habitado de forma natural. Un indicador de estos sucesos son las diversas asociaciones (*huì* 会/會), que en el área de Jiāngnán (江南) van a actuar como gremios profesionales y corporaciones mercantiles unas, y como conectores de mantenimiento de redes de peregrinaje otras. Las tareas internas de estas entidades variaban entre la conservación del templo y el cuidado y la preocupación por los ancianos y enfermos de la zona, estableciendo hospitales y dispensarios. También se generalizó la instrucción de los más jóvenes, especialmente en artes marciales, con la finalidad de tener una masa popular formada para la defensa de la comunidad. Esta actividad se consideró como un mérito religioso, y se designó con el término *gōng fū* (功夫), posteriormente aplicado a la disciplina marcial en general. Constituidas en asociaciones

litúrgicas, será en el período de las Cinco Dinastías cuando crezcan con la aparición de múltiples santos y deidades locales que vinieron a añadirse a las figuras clásicas. Obtenido el reconocimiento imperial, estas agrupaciones recibieron ayudas oficiales y muy pronto fueron soporte de rutas comerciales y del propio entramado oficial.

Al principio del período Sòng (960-1127), diversas revueltas buscaron el apoyo de los máximos representantes de estas asociaciones. Tras sofocar tales revueltas, fue el gobierno el que procuró ganarse la colaboración de esos dirigentes, y se reconoció a determinados sacerdotes daoístas como representantes gubernamentales. Aún no podemos hablar de una religión oficial, pero sí de una conversión oficiosa hacia el Daoísmo.

En este período de inicio de la modernidad se produce una cierta interpenetración de las tres enseñanzas religiosas. No sólo determinadas escuelas fueron afectadas por la potencia del daoísmo, como es el caso del budismo *Chán* (禪/禪) o del budismo de la «Tierra Pura» (*Jingtǔ zōng* 淨土宗), sino que resulta difícil no reconocer influencias mutuas, aunque fue la doctrina daoísta la que legitimó a las otras dos. Mientras que el discurso político pivotaba en torno a la idea de los lugares comunes de las tres, la realidad era que sólo el daoísmo mantuvo un diálogo abierto frente al hermetismo desarrollado por las otras dos religiones, las cuales tendieron a la diferenciación y distinción. Estas barreras sólo desaparecieron en atención a la lucha contra un enemigo común extranjero, como sucedió en el período de ocupación mongol.

La asimilación en este período de la multiplicación de deidades locales y de sus cultos por parte de la liturgia más ortodoxa representó un desafío para el *Dào zàng* y para el panteón daoísta, y no son pocos los exorcismos que van a ser incluidos en el paquete de ritos locales. Muchas prácticas rituales se institucionalizaron estableciendo sus propias iniciaciones y organizaciones de linaje independientes de las estructuras litúrgicas tradicionales. Es por ello por lo que el daoísmo moderno distinguirá entre la capacidad litúrgica del «letrado daoísta» (*dào shì* 道士), del «Maestro ritual» (*fǎ shī* 法師) y del «funcionario ritual» (*fǎ guān* 法官), distinciones reflejadas en las diferencias de la autoridad conferida en los registros (*lù* 錄) por los propios ritos (*fǎ* 法). Entre las fuentes que documentan esto se encuentra el *Tàishàng tiāntán yùgé* (太上天壇玉格) y su secuela *Tàishàng hùndòng chìwén nǚqīng zhàoshū tiānlǜ* (太上天洞赤文女青詔書天律). De la polémica entre el rito y el registro surgirá el primer linaje ortodoxo, el *Tiānxīn zhèngfǎ* (天心正法), reconocido oficialmente y codificado para tal empresa, y que se iniciará con las figuras de Tán Zǐxiāo (譚紫霄) y Dèng Yǒugōng (鄧有功). Durante el período de los Sòng del Sur (1127-1279), el *Tiānxīn zhèngfǎ* pasa a considerarse como referente ritual del camino de esta escuela.

También son destacables, en este período, los ritos *Shénxiāo* (神霄), presentados por Lín Língsù (林靈素) y su discípulo Wáng Wénqīng (王文卿). El propio nombre remite a una esfera suprema en el universo divino en la que morarían las más elevadas deidades. Esta referencia posibilitó la legitimación de una nueva serie de deidades, los llamados «Nueve soberanos» (*Jiǔchén* 九宸), y un nuevo panteón del que destacaremos la existencia de dos deidades de origen budista, los bodhisattvas Ksitigarbha y Samantabhadra.⁶

Por su parte, los rituales *Língbǎo* ya contenían cierta tradición respecto a las tareas de salvación universal de las almas y los ritos de sublimación, imponiendo la práctica de la alquimia interna con ciertos ritos de carácter exorcista, en muchos casos tomados del budismo tántrico. Durante el período de los Sòng del Sur, la combinación de estos elementos se consolidó en una gran síntesis ritual que recibió el nombre de «Grandes ritos del *Shàngqīng Língbǎo*» (*Shàngqīng língbǎo dàfǎ* 上清靈寶大法).

Desde un punto de vista histórico, el uso generalizado de la impresión potenció la diseminación de textos, eliminando con frecuencia la exclusividad de muchos de ellos, aunque algunas de las ediciones impresiones de las que tenemos noticia no han llegado hasta nosotros.

En los períodos de las dinastías Yuán y Míng, algunas obras daoístas van a convertirse en los libros más extensamente reproducidos y distribuidos,⁷ superando con creces a las obras budistas o confucianas. Las versiones sucesivas del canon quedaron confinadas en los centros daoístas, y nunca fueron expuestas a ojos foráneos. Además, las escrituras de devoción fueron recitadas y veneradas en la intimidad, a la vez que fueron acompañadas de múltiples advertencias y consejos de uso. Recogemos a continuación las principales obras de esta tercera etapa.

Dàodéjīng

<i>Dàodé zhēnjīng lùn</i>	道德真经论 道德真經論	Atribuido a Sīmǎ Guāng (司馬光)	1019-1086
---------------------------	----------------	---------------------------------------	-----------

⁶ Al primero de ellos se le atribuye el gobierno del infierno; al segundo, conocido en chino como *Pǔxián púsà* (普賢菩薩), se le llama «Señor de la Verdad».

⁷ Entre ellos el *Tàishàng xuánlíng běidǒu běnmìng yánshēng zhēnjīng* (太上玄靈北斗本命延生真經), el *Tàishàng xuánlíng běidǒu běnmìng chángshēng miào jīng* (太上玄靈北斗本命長生妙經) y el *Tàishàng sānyuán cìfú shèzui jiě'è xiāozāi yánshēng bǎomìng miào jīng* (太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經).

<i>Dàodézhēnjīng cángshì zuǎnwéi piān</i>	道德真经藏室纂微篇 道德真經藏室纂微篇	Atribuido a Chén Jǐngyuán (陳景元)	1072
<i>Dàodézhēnjīng zhuàn</i>	道德真经传 道德真經傳	Atribuido a Lǚ Huìqīng (呂惠卿)	1078
<i>Dàodé zhēnjīng jízhù</i>	道德真经集注 道德真經集註	Colofón por Liáng Jiǒng (梁迥)	1098
<i>Dàodé zhēnjīng zhù</i>	道德真经注 道德真經註	Atribuido a Sū ché (蘇轍)	1100
<i>Dàodé zhēnjīng jiě</i>	道德真经解 道德真經解	Atribuido a Chén Xiàngǔ (陳象古)	Prefacio 1101
<i>Sòng Huīzōng yùjiě dàodé zhēnjīng</i>	宋徽宗御解道德真经 宋徽宗御解道德真經	Atribuido al emperador Huīzōng (徽宗)	1111-1118
<i>Sòng Huīzōng yùjiě dàodé zhēnjīng jiěyì</i>	宋徽宗御解道德真经解义 宋徽宗御解道德真經解義	Comentado por Zhāng Ān (章安)	Hacia el 1125
<i>Dàodé zhēnjīng shūyì</i>	道德真经疏义 道德真經疏義	Atribuido a Jiāng Zhēng (江徵)	—
<i>Dàodé zhēnjīng zhùshū</i>	道德真经注疏 道德真經註疏	Atribuido a Gù huān (顧歡)	420-483

<i>Dàodé zhēnjīng zhíjiě</i>	道德真经直解 道德真經直解	Atribuido a Shào Ruòyú (邵若愚)	1159
<i>Dàodé zhēnjīng quánjiě</i>	道德真经全解 道德真經全解	Atribuido a Shí Yōng (時雍)	Prefacio 1159
<i>Dàodé zhēnjīng jiě</i>	道德真经解 道德真經解	—	1127-1279
<i>Dàodé zhēnjīng qūshàn jí</i>	道德真经取善集 道德真經取善集	Atribuido a Lǐ Lín (李霖)	Prefacio 1172
<i>Dàodé zhēnjīng sìzi gǔdào jíjiě</i>	道德真经四子古道集解 道德真經四子古道集解	Atribuido a Kòu Cáizhí (寇才質)	Prefacio 1179
<i>Dàodé zhēnjīng jízhù</i>	道德真经集注 道德真經集註	Atribuido a Péng Sì (彭耜)	Prefacio 1229
<i>Dàodé zhēnjīng jízhù shìwén</i>	道德真经集注释文 道德真經集註釋文	Atribuido a Péng Sì (彭耜)	Obra complementaria
<i>Dàodé zhēnjīng jízhù záshuō</i>	道德真经集注杂说 道德真經集註雜說	Atribuido a Péng Sì (彭耜)	Obra complementaria
<i>Dàodé zhēnjīng jíjiě</i>	道德真经集解 道德真經集解	Atribuido a Zhào Bǐngwén (趙秉文)	1185-1232
<i>Dàodé zhēnjīng jíjiě</i>	道德真经集解 道德真經集解	Atribuido a Dǒng Sījīng (董思靖)	Prefacio 1246

<i>Dàodézhēnjīng cángshì zuǎnwèi kāití kēwé shū</i>	道德真经藏室纂卫开题科文疏 道德真經藏室纂衛開題科文疏	Atribuido a Xuē Zhìxuán (薛致玄)	Prefacio 1249
<i>Dàodézhēnjīng cángshì zuǎnwèi shǒuchāo</i>	道德真经藏室纂卫手钞 道德真經藏室纂衛手鈔	—	—
<i>Dàodé zhēnjīng kǒuyì</i>	道德真经口义 道德真經口義	Atribuido a Lín Xīyì (林希逸)	1261
<i>Dàodé zhēnjīng yìjiě</i>	道德真经义解 道德真經義解	Atribuido a Xīzhāi dàorén (息齋道人)	—
<i>Dàodé huìyuán</i>	道德会元 道德會元	Atribuido a Lǐ Dào chún (李道純)	Prefacio 1290
<i>Dàodé zhēnjīng sānjiě</i>	道德真经三解 道德真經三解	Atribuido a Dèng Yí (鄧錡)	Prefacio 1298
<i>Dàodé zhēnjīng jíyì dàzhǐ</i>	道德真经集义大旨 道德真經集義大旨	Atribuido a Liú Wéiyǒng (劉惟永)	1299
<i>Dàodé zhēnjīng jíyì</i>	道德真经集义 道德真經集義	Atribuido a Liú Wéiyǒng (劉惟永)	1299
<i>Dàodé zhēnjīng yǎnyì shǒuchāo</i>	道德真经衍义手钞 道德真經衍義手鈔	Atribuido a Wáng Shǒuzhèng (王守正)	1279-1368

<i>Dàodé xuánjīng yuánzhǐ</i>	道德玄经原旨 道德玄經原旨	Atribuido a Dù Dàojiān (杜道堅)	1305
<i>Xuánjīng yuánzhǐ fāhuī</i>	玄经原旨发挥 玄經原旨發揮	Atribuido a Dù Dàojiān (杜道堅)	1306
<i>Dàodé zhēnjīng zhù</i>	道德真经注 道德真經註	Atribuido a Wú Chéng (吳澄)	1249-1333
<i>Dàodézhēnjīng zhāngjù xùnsòng</i>	道德真经章句训颂 道德真經章句訓頌	Atribuido a Zhāng Sichéng (張嗣成)	1322
<i>Dàodé zhēnjīng zhù</i>	道德真经注 道德真經註	Atribuido a Lín Zhìjiān (林志堅)	Prefacio 1354
<i>Dà Míng Tàizǔ gāo huángdì yùzhù dàodé zhēnjīng</i>	大明太祖高皇帝御注道德真经 大明太祖高皇帝御註道德真經	Atribuido al emperador Tàizǔ (太祖)	1374
<i>Dàodé zhēnjīng cǐjiě</i>	道德真经次解 道德真經次解	—	1368-1644
<i>Dàodé zhēnjīng jíyì</i>	道德真经集义 道德真經集義	Atribuido a Wéi Dà yǒu (危大有)	1387
<i>Dàodé zhēnjīng sòng</i>	道德真经颂 道德真經頌	Atribuido a Jiǎng Róngān (蔣融庵)	1368-1644

<i>Lǎozǐ yì</i>	老子翼 老子翼	Atribuido a Jiāo Hóng (焦贛)	1541-1620
<i>Zhuāngzǐ</i>			
<i>Nánhuá zhēnjīng xīnchuán</i>	南华真经新传 南華真經新傳	Atribuido a Wáng Páng (王雱)	1044-1076
<i>Nánhuá zhēnjīng shíyí</i>	南华真经拾遗 南華真經拾遺	—	—
<i>Nánhuá zhēnjīng zhāngjù yīnyì</i>	南华真经章句音义 南華真經章句音義	Atribuido a Chén Jǐngyuán (陳景元)	1084
<i>Nánhuá zhēnjīng zhāngjù yúshì</i>	南华真经章句余事 南華真經章句餘事	Atribuido a Chén Jǐngyuán (陳景元)	Complementos
<i>Nánhuá zhēnjīng zhāngjù záilù</i>	南华真经章句杂录 南華真經章句雜錄	Atribuido a Chén Jǐngyuán (陳景元)	Complementos
<i>Nánhuázhēn jīngzhí yīn</i>	南华真经直音 南華真經直音	Atribuido a Jiǎ Shànxiáng (賈善翔)	Prefacio 1086
<i>Nánhuá miǎo</i>	南华邈 南華邈	—	960-1279
<i>Nánhuá zhēnjīng kǒuyì</i>	南华真经口义 南華真經口義	Atribuido a Lín Xīyì (林希逸)	1273
<i>Nánhuá zhēnjīng yìhǎi zuǎnwéi</i>	南华真经义海纂微 南華真經義海纂微	Atribuido a Chǔ Bóxiù (褚伯秀)	Prefacio 1265

<i>Zhuāngliè shílùn</i>	庄列十论 莊列十論	Atribuido a Lǐ Yuánzhuō (李元桌)	Dinastía Song 960-1279
<i>Zhuāngzǐ nèipiān dìngzhèng</i>	庄子内篇订正 莊子內篇訂正	Atribuido a Wú Chéng (吳澄)	1249-1333
<i>Nánhuá zhēnjīng xúnběn</i>	南华真经循本 南華真經循本	Atribuido a Luó Miǎndào (羅勉道)	1367
<i>Zhuāngzǐ yì</i>	庄子翼 莊子翼	Atribuido a Jiāo Hóng (焦竑)	Prefacio 1588

Lièzǐ

<i>Lièzǐ chōngxū zhìdé zhēnjīng shìwén</i>	列子冲虚至德真经释文 列子冲虚至德真經釋文	Atribuido a Yīn Jīngshùn (殷敬順)	Dinastía Táng (618-907)
<i>Chōngxū zhìdé zhēnjīng jiě</i>	冲虚至德真经解 冲虚至德真經解	Atribuido a Jiāng Yù (江遜)	1110
<i>Chōngxū zhìdé zhēnjīng jiěyì</i>	冲虚至德真经解义 冲虚至德真經解義	Atribuido a Sòng Huīzōng (宋徽宗)	1118
<i>Chōngxū zhìdé zhēnjīng sìjiě</i>	冲虚至德真经四解 冲虚至德真經四解	Compilado por Gāo Shǒuyuán (高守元)	1189
<i>Chōngxū zhìdé zhēnjīng juànzhāi kǒuyì</i>	冲虚至德真经虞斋口义 冲虚至德真經虞齋口義	Lín Xīyì (林希逸)	1260

Otros

<i>Xīshēng jīngjí zhù</i>	西升经集注 西昇經集註	Atribuido a Chén Jǐngyuán (陳景元)	1025-1094
<i>Xīshēng jīng</i>	西升经 西昇經	Atribuido a Sòng Huīzōng (宋徽宗)	1117
<i>Wénshǐ zhēnjīng zhù</i>	文始真经注 文始真經註	Atribuido a Niú Dàochún (牛道淳)	1296
<i>Wénshǐ zhēnjīng yánwài zhǐ</i>	文始真经言外旨 文始真經言外旨	Atribuido a Chén Xiǎnwēi (陳顯微)	1254
<i>Tōngxuán zhēnjīng zuǎnyì</i>	通玄真经缵义 通玄真經繹義	Atribuido a Dù Dàojiān (杜道堅)	1310
<i>Héguānzǐ</i>	鶡冠子 鶡冠子	Atribuido a Lù Diàn (陸佃)	1042-1102
<i>Huángshí gōngsùshū</i>	黄石公素书 黃石公素書	Atribuido a Wèi Lǚ (魏魯)	—
<i>Sūnzǐ yíshuō</i>	孙子遗说 孫子遺說	Atribuido a Zhèng Yǒuxián (鄭友賢)	Ente el siglo XI y el XII

Comentarios al Yīnfú jīng

<i>Huángdì yīnfú jīng shū</i>	黄帝阴符经疏 黃帝陰符經疏	Atribuido a Lǐ Quán (李筌)	Siglo XI
-------------------------------	------------------	--------------------------	----------

<i>Huángdì yīnfú jīng jíjiě</i>	黄帝阴符经集解 黄帝陰符經集解	Atribuido a Yuán Shúzhēn (袁淑真)	Posiblemente del siglo XI
<i>Huángdì yīnfú jīng jíjiě</i>	黄帝阴符经集解 黄帝陰符經集解	Atribuido a Cáo Xīyùn (曹希蘊)	Siglo XI
<i>Huángdì yīnfú jīng jiě</i>	黄帝阴符经解 黄帝陰符經解	Atribuido a Jiǎn Chāngchén (蹇昌辰)	Siglo XI
<i>Huángdì yīnfú jīng zhùjiě</i>	黄帝阴符经注解 黄帝陰符經註解	Atribuido a Rèn Zhàoyī (任照一)	Entre el 960 y el 1127
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Huáng Jūzhēn (黃居真)	Entre el 960 y el 1127
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Shēn Yàfū (深亞夫)	Entre el siglo XI y el siglo XII
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Cài shì (蔡氏)	Siglo XII
<i>Huángdì yīnfú jīng jiěyì</i>	黄帝阴符经解义 黄帝陰符經解義	Atribuido a Xiāo Zhēnzǎi (蕭真宰)	Siglo XII
<i>Yīnfú jīng sānhuáng yùjué</i>	阴符经三皇玉诀 陰符經三皇玉訣	—	Entre el siglo XI y el siglo XII
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Liú Chǔxuán (劉處玄)	Prefacio 1191
<i>Huángdì yīnfú jīng jiǎngyì</i>	黄帝阴符经讲义 黄帝陰符經講義	Atribuido a Xià Yuándǐng (夏元鼎)	1227

<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Táng Chún (唐淳)	Prefacio 1229
<i>Huángdì yīnfú jīng xīnfǎ</i>	黄帝阴符经心法 黄帝陰符經心法	Atribuido a Xū Yuányī (胥元一)	1291
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Hòu Shànyuān (候善淵)	Entre el 1115 y el 1234
<i>Huángdì yīnfú jīng zhùjiě</i>	黄帝阴符经注解 黄帝陰符經註解 ¹	Atribuido a Zōu Xīn (鄒訢)	1305
<i>Huángdì yīnfú jīng jiásòng jiězhù</i>	黄帝阴符经夹颂解注 黄帝陰符經夾頌解註	Atribuido a Wáng Jiè (王玠)	1331
<i>Huángdì yīnfú jīng zhù</i>	黄帝阴符经注 黄帝陰符經註	Atribuido a Yú Yǎn (俞琰)	Prefacio 1348
<i>Hùnyuán yángfú jīng</i>	混元阳符经 混元陽符經	—	Posiblemente un apéndice del anterior
<i>Comentarios al Zhōuyì cāntóng qì y a otras escrituras</i>			
<i>Zhōuyì cāntóng qì</i>	周易参同契 周易參同契	Atribuido a Zhū Xī (朱熹)	Entre el 1130 y el 1200
<i>Zhōuyì cāntóng qì zhù</i>	周易参同契注 周易參同契註	—	Siglo XII
<i>Zhōuyì cāntóng qì jiě</i>	周易参同契解 周易參同契解	Atribuido a Chén Xiǎnwéi (陳顯微)	1234

<i>Zhōuyì cāntóng qìshì yí</i>	周易参同契释疑 周易參同契釋疑	Atribuido a Yú Yǎn (俞琰)	Prefacio 1281
<i>Zhōuyì cāntóng qì fāhuī</i>	周易参同契发挥 周易參同契發揮	Atribuido a Yú Yǎn (俞琰)	1284
<i>Zhōuyì cāntóng qì zhù</i>	周易参同契注 周易參同契註	Atribuido a Chú huágǔ (儲華谷)	Entre el 1127 y el 1279
<i>Gǔwén lóngǔ jīng zhùshū</i>	古文龙虎经注疏 古文龍虎經註疏	Atribuido a Wáng Dào (王道)	1185
<i>Gǔwén lóngǔ shàngjīng zhù</i>	古文龙虎上经注 古文龍虎上經註	—	Entre el 1127 y el 1279
<i>Dú lóngǔ jīng</i>	读龙虎经 讀龍虎經	—	Entre el 1127 y el 1279
<i>Lóngǔ shǒujiàn tú</i>	龙虎手鉴图 龍虎手鑑圖	—	Entre el 1127 y el 1279

*Comentarios al Zhèngyī, Shàngqīng
y a las escrituras Língbǎo*

<i>Yuánshǐ shuō xiāntiān dàodé jīng zhùjiě</i>	元始说先天道德经注解 元始說先天道德經註解	Comentado por Lǐ Jiāmóu (李嘉謀)	Entre el 1280 y el 1294
<i>Yùqīng wújí zōngzhēn wénchāng dàdòng xiānjīng zhù</i>	玉清无极总真文昌大洞仙经注 玉清無極總真文昌大洞仙經註	Atribuido a Wèi Qí (衛琪)	1309

<i>Tàishàng dàtōng jīngzhù</i>	太上大通经注 太上大通經註	Cometado por Lǐ Dàochún (李道純)	1306
<i>Yuánshǐ tiānzūn shuō tàigǔ jīng zhù</i>	元始天尊说太古经注 元始天尊說太古經註	Atribuido a Cháng Quánzi (長筌子)	Siglo XIII
<i>Tàishàng chìwén dòngǔ jīng zhù</i>	太上赤文洞古经注 太上赤文洞古經註	Comentado por Cháng Quánzi (長筌子)	Siglo XIII
<i>Wúshàng chìwén dòngǔ zhēnjīng zhù</i>	无上赤文洞古真经注 無上赤文洞古真經註	Cometado por Lǐ Dàochún (李道純)	1306
<i>Yuánshǐ wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng sìzhù</i>	元始无量度人上品妙经四注 元始無量度人上品妙經四註	Editado por Chén Jǐngyuán (陳景元)	1067
<i>Yuánshǐ wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng zhù</i>	元始无量度人上品妙经注 元始無量度人上品妙經註	Comentado por Dōnghǎi Qīngyuán zhēnrén (東海青元真人)	—
<i>Yúngōng fǎyǔ</i>	云宫法语 雲宮法語	Atribuido a Wáng Kěsūn (王可孫)	1298

<i>Yuánshǐ wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng tōngyì</i>	元始无量度人上品妙经通义 元始無量度人上品妙經通義	Atribuido a Zhāng Yǔchū (張宇初)	Entre el 1361 y el 1410
<i>Yuánshǐ wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng nèiyì</i>	元始无量度人上品妙经通内义 元始無量度人上品妙經通內義	Atribuido a Xiāo Yīngsǒu (蕭應叟)	1226
<i>Tàishàng dòngxuán língbǎo wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng zhùjiě</i>	太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注解 太上洞玄靈寶無量度人上品妙經註解	Atribuido a Chén Zhìxū (陳致虛)	Prefacio 1336
<i>Yuánshǐ wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng zhùjiě</i>	元始无量度人上品妙经通内注解 元始無量度人上品妙經通內註解	Atribuido a Xuē Jìzhāo (薛季昭)	Presentado entre el 1303 y el 1304
<i>Tàishàng dòngxuán língbǎo wúliàng duó rén shàngpǐn jīngfǎ</i>	太上洞玄灵宝无量度人上品经法 太上洞玄靈寶無量度人上品經法	Atribuido a Chén Chūnróng (陳春榮)	Entre el 1127 y el 1279

<i>Dòngxuán língbǎo duórén jīngdà fànyīnyǔ shūyì</i>	洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义 洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義	—	—
<i>Wúliàng duórén shàngpǐn miàojīng pángtōng tú</i>	无量度人上品妙经旁通图 無量度人上品妙經旁通圖	Compilado por Liú Yuándào (劉元道)	—
<i>Tàishàng shēngxuán shuō xiāozāi hù mìng miào jīng zhù</i>	太上升玄说消灾护命妙经注 太上昇玄說消災護命妙經註	Atribuido a Wáng Jiè (王玠)	Entre el 1279 y el 1368
<i>Tàishàng shēngxuán xiāozāi hù mìng miào jīng zhù</i>	太上升玄消灾护命妙经注 太上昇玄消災護命妙經註	Atribuido a Lǐ Dàochún (李道純)	1306
<i>Shēngtiān jīngsòng jiě</i>	生天经颂解 生天經頌解	Atribuido a Wáng Jíchāng (王吉昌)	Siglo XIII
<i>Dòngxuán língbǎo zìrán jiǔtiān shēngshén zhāng jīng jiěyì</i>	洞玄灵宝自然九天生神章经解义 洞玄靈寶自然九天生神章經解義	Atribuido a Dǒng Sījìng (董思靖)	1252

<i>Dòngxuán língbǎo zìrán jiǔtiān shēngshén yùzhāng jīngjiě</i>	洞玄灵宝自然九天生神玉章经解 洞玄靈寶自然九天生神玉章經解	Atribuido a Wáng Xīcháo (王希巢)	1205
<i>Dòngxuán língbǎo zìrán jiǔtiān shēngshén zhāng jīng zhù</i>	洞玄灵宝自然九天生神章经注 洞玄靈寶自然九天生神	Atribuido a Huá Yángfù (華陽復)	1332
<i>Tàishàng shēngxuán xiāozāi hùmìng miào jīng sòng</i>	太上升玄消灾护命妙经颂 太上昇玄消命妙經頌	Atribuido a Zhāng Bó (張白)	Segunda mitad del siglo X
<i>Tàishàng lǎojūn shuō cháng qīngjìng jīng zhù</i>	太上老君说常清静经注 太上老君說常清靜經註	Atribuido a Lǐ Dàochún (李道純)	1290
<i>Tàishàng lǎojūn shuō cháng qīngjìng jīng zhù</i>	太上老君说常清静经注 太上老君說常清靜經註	—	Entre el 1279 y el 1368

<i>Tàishàng lǎojūn shuō cháng qīngjìng jīng zhù</i>	太上老君说常清静经注 太上老君說常清靜經註	Arreglado y revisado por Bo Yùchán (白玉蟾)	1312
<i>Tàishàng lǎojūn shuō cháng qīngjìng miào jīng zuǎntú jiězhù</i>	太上老君说常清静妙经纂图解注 太上老君說常清靜妙經纂圖解註	Atribuido a Wáng Jiè (王玠)	Siglo XIV
<i>Tàishàng lǎojūn shuō cháng qīngjìng jīng sòngzhù</i>	太上老君说常清静经颂注 太上老君說常清靜經頌註	Atribuido a Liú Tōngwēi (劉通微)	Entre el 1167 y el 1196
<i>Tàishàng tài qīng tiāntóng hù mìng miào jīng zhù</i>	太上太清天童护命妙经注 太上太清天童護命妙經註	Atribuido a Hòu Shànyuān (候善淵)	Entre el 1115 y el 1234
<i>Tàishàng kāimíng tiāndì běnzhēn jīng</i>	太上开明天地本真经 太上開明天地本真經	—	—
<i>Tàishàng xuánlíng běidǒu běnmìng yánshēng zhēnjīng zhù</i>	太上玄灵北斗本命延生真经注 太上玄靈北斗本命延生真經註	Atribuido a Xú Dàolíng (徐道齡)	1334

<i>Tàishàng xuánlíng běidǒu běnmìng yánshēng zhēnjīng zhùjiè</i>	太上玄灵北斗本命延生真经注解 太上玄靈北斗本命延生真經註解	Atribuido a Xuán Yuán zhēnrén (玄元真人)	—
<i>Tàishàng xuánlíng běidǒu běnmìng yánshēng jīng zhù</i>	太上玄灵北斗本命延生经注 太上玄靈北斗本命延生經註	Atribuido a Fù Dòngzhēn (傅洞真)	—
<i>Běidǒu qīyuán jīnxuán yǔzhāng</i>	北斗七元金玄羽章 北斗七元金玄羽章	—	—
<i>Běidǒu qīyuán jīnxuán yǔzhāng</i>	北斗七元金玄羽章 北斗七元金玄羽章	—	—

Ensayos y tratados

<i>Tàishàng xiūzhēn tǐyuán miàodào jīng</i>	太上修真体元妙道经 太上修真體元妙道經	Revelado por Liú Yuánruì (劉元瑞)	1261
<i>Jīndān fù</i>	金丹赋 金丹賦	Atribuido a Mǎ Lìzhāo (馬蒞昭)	Entre el 1279 y el 1368
<i>Qiányuán zǐ sānshǐ lùn</i>	乾元子三始论 乾元子三始論	—	—
<i>Wúshàng miàodào wénshǐ</i>	无上妙道文始真经 無上妙道文始真經	—	Siglo XII

<i>zhēnjīng</i> <i>Tàishàng</i> <i>lǎojūn yuándào</i> <i>zhēnjīng zhùjiě</i>	太上老君元道真经注解 太上老君元道真經註解	Atribuido a Yin Zhī (隱芝)	Siglo XIII
<i>Dàdào lùn</i>	大道论 大道論	Atribuido a Zhōu Gùpú (周固樸)	Entre el 960 y el 1279
<i>Hóngdào lù</i>	弘道录 弘道錄	Atribuido a Shào Jīngbāng (邵經邦)	Entre el 1491 y el 1565
<i>Tàixū xīnyuān</i> <i>piān</i>	太虚心渊篇 太虚心淵篇	—	—
<i>Tàishàng</i> <i>gǎnyìng piān</i>	太上感应篇 太上感應篇	Atribuido a Lǐ Chānglíng (李昌齡)	Entre el 937 y el 1008
<i>Tiānyuán fāwēi</i>	天原发微 天原發微	Atribuido a Bào Yúnlóng (鮑雲龍)	Entre el 1227 y el 1307
<i>Sānyào dá dào</i> <i>piān</i>	三要达道篇 三要達道篇	—	Entre el 1227 y el 1368
<i>Liùgēn guī dào</i> <i>piān</i>	六根归道篇 六根歸道篇	—	Entre el 1227 y el 1368
<i>Táng tàigǔ</i> <i>miào yìng Sūn</i> <i>zhēnrén fúshòu</i> <i>lùn</i>	唐太古妙应孙真人福寿论 唐太古妙應孫真人福壽論	Atribuido a Sūn Sīmǎo (孫思邈)	—
<i>Dàoshū</i> <i>yuánshén qì</i>	道书援神契 道書援神契	Compilado	1305

<i>Tàishàng dòngxuán língbǎo tiānzūn shuō dàtōng jīng</i>	太上洞玄灵宝天尊说大通经 太上洞玄靈寶天尊說大通經	—	Entre el 960 y el 1279
<i>Tàishàng dòngxuán bǎoyuán shàngjīng</i>	太上洞玄宝元上经 太上洞玄寶元上經	—	—
<i>Tàishàng lǎojūn shuō liǎoxīn jīng</i>	太上老君说了心经 太上老君說了心經	—	—
<i>Shuǐjìng lù</i>	水镜录 水鏡錄	—	Entre el 1368 y el 1644

B) OBRAS DEL CANON ESPECIALMENTE RELEVANTES PARA EL ESTUDIO DE LA EPISTEMOLOGÍA DAOÍSTA

Siguiendo la misma división cronológica que en la sección precedente, destacamos ahora las obras que tratan de cuestiones relacionadas con la epistemología daoísta, bien en tanto que comentarios de las obras clásicas, bien como ampliaciones de las mismas, acompañando la referencia de cada una de ellas de un breve comentario.

1. DESDE LA DINASTÍA ZHŌU DEL ESTE HASTA LAS SEIS DINASTÍAS

De este período debemos destacar principalmente las obras clásicas del daoísmo, entre las cuales el *Dàodéjīng* constituye un pilar fundamental de la doctrina daoísta, y de cuyas versiones y comentarios mencionados entre las obras de circulación general y restringida, un total de una veintena, destacamos las siguientes:

Dàodé zhēnjīng 道德真经

Las auténticas escrituras del Camino y de la Virtud constituye una de las fuentes matriz de toda la teoría daoísta sobre la relación del hombre y de su entorno.

Dàodéjīng gǔběnpiān 道德经古本篇

Sencilla versión del *Dàodéjīng* que incluye una división entre una sección dedicada al *Dào* (*Dàopiān* 道篇) y otra al *Dé* y (*Dépiān* 德篇).

Nánhuá zhēnjīng 南华真经

Se trata de una edición sin anotar del *Zhuāngzǐ*, parte de una serie que incluía el *Guānyīn zǐ* (觀音子); *Guānyīn* —abreviatura de *Guānshì yīn* (觀世音), «la que oye el llanto del mundo»— es conocida como la bodhisattva china de la compasión, y se corresponde con la bodhisattva Avalokitesvara de los textos sánscritos.

Tōngxuán zhēnjīng 通玄真经

Nombre por el que también es conocido el *Wénzǐ* (文子), este *Libro del Maestro Wen* o *La auténtica escritura del misterio penetrante* es un controvertido texto daoísta atribuido a un alumno de Lǎozǐ. A pesar de la extendida opinión de que se trataba de una falsificación, en 1973 se halló una copia de esta obra en tiras de bambú datándolas del 55 a.n.e. Sin duda su reputación se debe al aprecio que le tenía el emperador Xuánzōng de Táng (唐玄宗), que lo canonizó en el 742. El canon daoísta incluye diversas versiones de este clásico, siendo ésta la más antigua.

Chōngxū zhìdé zhēnjīng 冲虚至德真经

Con este nombre se conoce desde 1007 al libro denominado *Lièzǐ*. Elste *Libro de la perfecta vacuidad* es una obra daoísta en la que la epistemología daoísta aplicada sirve de referente hermenéutico.

Yīnwénzǐ 尹文子

Obra dedicada al filósofo Yīnwén, amplía y detalla las nociones más generales del pensamiento daoísta.

Mòzǐ 墨子

Texto sin anotaciones. Su inclusión en el canon daoísta se basa en su mención en otras obras del canon y el hecho de que Mòzǐ fuese un conocido inmortal. Pensador del período de las Cien Escuelas, se le atribuye la fundación del moísmo, y su

relevancia radica en su controversia contra confucianos y daoístas. Importantes ideas como su noción de «amor universal» (*jiān ài* 兼愛) han repercutido en las interpretaciones y evolución posterior de esas dos manifestaciones culturales.

Hánfēizi 韩非子

Pensador del período comprendido entre el 280 y el 233 a.n.e., Hán Fēi es sin duda el creador de uno de los textos más importantes de la China pre-imperial. Sus argumentos en la teoría política clásica son de lo más renovadores. Mientras que las propuestas clásicas, tanto de filósofos orientales como occidentales, en temas sociopolíticos coinciden en destacar la naturaleza pasional del ser humano como el principal obstáculo para el correcto funcionamiento social y político, esta obra justifica la correcta ordenación social, precisamente, en esa dimensión humana. Su legalismo, además de confrontarse con las teorías confucianas, por lo que respecta al daoísmo sirve de interpretación meramente política del *Dàodéjīng*, a la vez que califica al *Dào* de ley natural de la que no es posible evadirse.

Sūnzǐ zhùjiě 孙子注解

Colección de once comentarios del clásico de la guerra de Sūnzǐ. Tradicionalmente considerada como la gran obra de estrategia militar de la antigüedad china, es también considerada la primera muestra documental de las oportunas estrategias desde la epistemología daoísta. Su popular interpretación como una obra de filosofía bélica no hace justicia al profundo sentido epistemológico de la misma, en relación con principios básicos daoístas como la globalidad, la no-acción y el aprovechamiento de los ritmos naturales.

Tàishàng miàoshǐ jīng 太上妙始經

Dentro de las obras de circulación interna o más restringida, mencionamos este trabajo por el interés que muestra por la creación del universo, el nacimiento de los dioses, la geografía terrestre, la reproducción de los animales y la explicación del papel representado por la figura de Lǎozǐ en esa teoría natural.

Língbǎo wúliàng duó rén shàngpǐn miào jīng 灵宝无量度人上品妙经

Este libro de salvación, referencia litúrgica para la tradición Língbǎo, trata detalladamente sobre el concepto de *Dào*.

2. DINASTÍAS SUÍ, TÁNG Y LAS CINCO DINASTÍAS

Dentro de nuestra selección de obras filosóficas de este periodo, un total de cincuenta y nueve, destacamos las siguientes:

Dàodé zhēnjīng zhù 道德真经注

Este texto del siglo XI conserva el comentario del *Dàodéjīng* realizado por el Lǐ Róng (李榮), monje daoísta del siglo VII perteneciente a la escuela del Doble Misterio. La teoría daoísta es interpretada desde una posición próxima al budismo Mādhyamika, en la que el *Dào*, el ser (*yǒu* 有) y el no ser (*wú* 无) se interrelacionan íntimamente.

Táng Xuánzōng Yùzhù Dàodé zhēnjīng 唐玄宗御注道德真经

Comentario oficial principal (puesto que llevará a cabo varios), del emperador Xuánzōng de Táng en su iniciación al daoísmo, del que resulta destacable su interés por la mística daoísta en su rechazo a todo lo material, intelectual y social con la finalidad de superar los deseos y alcanzar el auténtico conocimiento y pureza.

Dàodé zhēnjīng zhuán 道德真经传

Comentario del *Dàodéjīng* por Lù Xīshēng (陸希聲, siglo IX) en el que se analizan las posibilidades de armonizar daoísmo y confucianismo, propósito característico de la época, a la vez que se presta especial atención a las relaciones místicas entre nociones básicas de la teoría daoísta, a saber: el principio (*lǐ* 理), las cosas (*shì* 事), la esencia (*tǐ* 体/體) y la funcionalidad (*yòng* 用).

Dàodé zhēnjīng xīnzhù 道德真经新注

Nuevo comentario del *Dàodéjīng* realizado por Péng Sì (彭嗣) y por Dǒng Sījīng (董思靖) presenta la primera división sistemática de treinta y siete capítulos dedicados al *Dào* y cuarenta y uno al *Dé*. Señalaremos que los capítulos 43 y 44 están combinados, así como el 48 y 49, y el 68 y 69. Es de destacar su interés por los medios de desarrollo personal (*zhìshēn* 治身), y que en las relaciones entre el *Dào*, el ser y el no-ser se decantan por vincular el *Dào* con el no-ser.

Nánhuá zhēnjīng zhùshū 南华真经注疏

Comentario de Guō Xiàng (郭象, siglos III-IV) al *Zhuāngzǐ* que aporta una versión capitular y temática reorganizada de esta obra clásica.

Tōngxuán zhēnjīng 通玄真经

Estas *Auténticas escrituras de la Comunión con el Misterio* son unos comentarios al *Wénzǐ* (文子), obra de la que ya hay referencias en la dinastía Hàn y que fue canonizada en el año 742 por el emperador Xuánzōng de Táng junto con otros textos daoístas: el *Dàodéjīng*, el *Zhuāngzǐ*, el *Lièzǐ* y el *Kàngcāngzǐ* (亢倉子).

Zuòwàng lùn 坐忘论

Este *Tesoro* (o *Arte*) *del sentarse y olvidar* responde a la importancia de la meditación para conseguir los objetivos superiores dentro de la doctrina daoísta. A partir de la conocida expresión «sentarse y olvidar» (*zuòwàng* 坐忘) del *Zhuāngzǐ*, esta obra, atribuida a Sīmǎ Chéngzhēn (司馬承貞, 647–735), de la escuela de la Suprema Claridad (*Shàngqīng* 上清), explica los principios básicos de la práctica de la meditación desde la comprensión del *Dào* en siete partes que vienen a sistematizar el alejamiento social y las líneas generales de la acción del hombre en su entorno vital.

Xuánzhū lù 玄珠录

Con un prefacio dedicado al maestro Wáng Xuánlǎn (王玄覽, 626–697), de quien se recogen más de 120 declaraciones orales, esta obra ejemplifica el duelo filosófico que existió entre los contenidos hermenéuticos del *Dàodéjīng* y los del budismo Mahāyāna.

Wú zūnshī chuán 吴尊师传

Esta obra, y más concretamente su primera sección, se propone la clarificación del *Dào* y del *Dé*.

3. DINASTÍAS SÒNG, YUÁN Y MÍNG

Este período de inflexión, por los diversos cambios que asolaron al imperio a principios del siglo X, se reflejó a nivel religioso y filosófico en la multiplicidad de organizaciones seculares. En cuanto a las fuentes documentales daoístas, encontramos una pluralidad de documentos cuya característica principal es el sincretismo; la ortodoxia va a diluirse en nuevas interpretaciones, primando los intereses budistas y confucianistas. De nuevo las numerosas versiones de obras clásicas, entre ellas las del *Dàodéjīng*, van a protagonizar el interés de los comentaristas que pretenderán consolidar nuevas heterodoxias en la hermenéutica del *Dào*, pero tam-

bién van a ser numerosas las interpretaciones del *Zhuāngzǐ* y del *Lièzǐ*, así como una abierta diversidad de reinterpretaciones, lecturas y diálogos sobre la temática daoísta. Destacamos, de nuestra previa selección de ciento cuarenta y cinco obras, las siguientes versiones:

Dàodé zhēnjīng lùn 道德真经论

Originalmente titulado *Sumario de las discusiones sobre el Dàodéjīng*, su autor, Sīmǎ Guāng (司馬光, 1019-1086), defendía que el autor de esa obra no debió dividirla en dos partes dedicadas a cada uno de los conceptos que aparecen en su título. Fue probablemente el primero en localizar y evaluar las expresiones de ser y no-ser en el texto daoísta, *yǒu* (有) y *wú* (無) respectivamente.

Dàodézhēnjīng zhuán 道德真经传

Presentado al emperador en 1078, es mencionado en los catálogos bibliográficos oficiales. Ofrece un desarrollo de las ideas de Lǎozǐ en cada capítulo frase por frase.

Dàodé zhēnjīng jìzhù 道德真经传注

Colección de algunos de los comentarios más destacables del *Dàodéjīng*, entre ellos los de Héshàng Gōng (河上公, siglo II a.n.e), Wáng Bì (王弼, siglo III), el emperador Xuánzōng (siglo VIII) y Wáng Páng (王雱, siglo XI). Destacamos éste último (conservado sólo en parte) por su marcado sentido filosófico y su relevante interpretación mística de nociones clave del daoísmo.

Dàodé zhēnjīng zhíjiě 道德真经直解

Comentario del clásico daoísta cuya introducción de 1159 por Shào Ruòyú (邵若愚) presenta una división del camino hacia el *Dào* en cuatro pasos o fases.

Dàodé zhēnjīng quánjiě 道德真经全解

Completísima explicación del clásico daoísta. Resulta original la distinción de su autor, Shí Yōng (時雍), entre un «Camino del Cielo» y de un «Camino de la Tierra». El *Dào* absoluto será la fusión de *Yīn* y *Yáng* y de la armonía. El ser (*yǒu* 有) es definido como la forma (*xīng* 形) y el no-ser (*wú* 無) como la esencia (*shén* 神).

Dàodé zhēnjīng sānjiě 道德真经三解

Estas *Tres explicaciones del Dàodéjīng* resultan interesantes por los cuatro textos introductorios que incluye en el prefacio el autor, datándose la obra alrededor del año 1298. Los comentarios presentan tres niveles de explicación: uno referido al texto en sí; otro se refiere al concepto de *Dào* en relación con las prácticas más generales y con las nociones cosmológicas; y un tercero se refiere a las prácticas exclusivas del *Dé* como elemento clave en los ejercicios de alquimia.

Nánhuá zhēnjīng xīnchuán 南华真经新传

Esta nueva exégesis del *Zhuāngzǐ* merece su mención aquí por tratarse de una obra con una fuerte carga filológica en la que una combinación de términos budistas y confucionistas acompaña el texto con explicaciones, apropiándose de la terminología y de las metáforas del *Zhuāngzǐ* original. Presenta terminología neoconfuciana como *tì* (体 / 體) y *yòng* (用), «sustancia» y «función» y, con todo, su autor, Wáng Páng, consolida una interpretación daoísta con poca valoración mística, en clara distinción con otras exégesis como la de Wáng Bì, con un marcado rechazo del cuerpo y de lo material: el cuerpo es sólo una herramienta que no debería ser «nutrida» por tratarse de una morada temporal.

Nánhuá zhēnjīng zhāngjù zálù 南华真经章句杂录

Anotación filológica del *Zhuāngzǐ*. Su autor, Chén Jǐngyuán (陳景元), lleva a cabo una comparación de diversas ediciones. Sin duda una buena obra de recopilación.

Nánhuá zhēnjīng yìhǎi zuǎnwéi 南华真经义海纂微

Nueva colección de comentarios sobre el *Zhuāngzǐ*: los de Guō Xiàng (郭象, 252-312), Lǚ Huiqīng (呂惠卿, 1031-1110), Lín Yídú (林疑独, ?-1268), Chén Xiángdào (陈祥道, 1053-1093), Chén Jǐngyuán (陳景元, 1024-1094), Lín Xīyì (林希逸, 1200-1273) y Chǔ Bóxiù (褚伯秀, siglo XIII).

Zhuāngliè shílùn 庄列十论

Estas *Diez discusiones sobre el Zhuāngzǐ y el Lièzǐ* se trata de una colección de ensayos que repasa los nueve temas más relevantes del *Zhuāngzǐ* y uno del *Lièzǐ* y lo pone en diálogo. Concretamente los temas son:

Zhuāngzǐ nèipiān dìngzhèng 庄子内篇订正

Obra de Wú Chéng (吳澄), quien realizó un comentario sobre el *Dàodéjīng* convirtiendo los tradicionales ochenta y un capítulos en sesenta y ocho unidades temáticas, también este comentario sobre los capítulos internos del *Zhuāngzǐ* ofrece una síntesis concentrada de su contenido.

Lièzǐ chōngxū zhìdé zhēnjīng shìwén 列子冲虚至德真经释文

Tras la primera edición del *Lièzǐ* en el año 1007 se hicieron diferentes reediciones, siendo compiladas en este texto de Yīn Jìngshùn (殷敬顺), quien adjunta una variedad de comentarios muy útiles a las anotaciones anteriores de Chén Jǐngyuán.

Chōngxū zhìdé zhēnjīng jiěyì 冲虚至德真经解义

Esta *Explicación del significado del Lièzǐ*, a pesar de tratar tan sólo de la mitad de la obra, resulta relevante por tratarse de un comentario a nivel filosófico, realizado por el propio emperador Huīzōng de Sòng (宋徽宗, reinó de 1100 a 1125), y resulta un buen complemento para la obra que sigue.

Chōngxū zhìdé zhēnjīng sìjiě 冲虚至德真经四解

Estas *Cuatro explicaciones sobre el Lièzǐ* constituyen una compilación por Gāo Shǒuyuán (高守元), en 1189, de comentarios sobre esa obra compuestos por Zhāng Zhàn (張湛), Lú Chóngxuán (盧重玄), Huīzōng y Fàn Zhìxū (范致虚).

Chōngxū zhìdé zhēnjīng juànzhāi kǒuyì 冲虚至德真经麴斋口义

Estas *Explicaciones coloquiales del Lièzǐ* son la particular visión de Lín Xīyì (林希逸, siglo XIII), quien, comentador también del *Zhuāngzǐ* y el *Dàodéjīng*, lleva a cabo una lectura de esta obra desde similares parámetros y tomando como referencia, especialmente, el *Huáinánzǐ* y el budismo Zen.

APÉNDICE III

TEXTO DEL *DÀODÉJĪNG*

Reproducimos en este apéndice el texto del *Dàodéjīng* en la edición clásica de Wáng Bì (en la columna de la izquierda), que hemos convertido también a caracteres simplificados (columna de la derecha).

Incluso antes de que los hallazgos de Mǎwángdū y de Guōdiàn (a los que nos referimos en las páginas 53-55) plantearan nuevos problemas textuales, era evidente que en el texto tradicional se hallan líneas que sería más lógico que estuvieran en otra parte. Estas anomalías se han tratado de explicar con diversas hipótesis, bien como resultado de la intervención sucesiva de varios autores en la composición de un «texto ideal», bien porque, al haberse escrito el texto original en series de tiras de bambú ordenadas verticalmente y unidas con cintas de cuero o tela, con el tiempo hubieran podido soltarse las uniones que las fijaban, propiciando que al reunir las de nuevo se alterase el orden original.

Una interesante propuesta de reestructuración del texto del *Dàodéjīng* ha sido la llevada a cabo por el profesor taiwanés Yán Líng Fēng (严灵峰), de la Universidad de Fújen de Taipei.¹ Con una distribución del texto en 54 capítulos, frente a los 81 tradicionales, con una totalidad final de 54 capítulos, la propuesta del profesor Yán presenta cuatro partes diferenciadas frente a las dos del texto tradicional,² a saber: la sustancia del *Dào*, el principio del *Dào*, las operaciones del *Dào* y las aplicaciones del *Dào*, estando formadas las dos primeras partes por cuatro capítulos cada una, y la tercera y la cuarta por veinticinco y veintinueve capítulos, respectivamente.

En la parte final del libro del profesor José Ramón Álvarez, *China, caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino* (Taipei: Universidad Fújen, 1992), se da su traducción del *Dàodéjīng* en una doble versión: siguiendo el orden tradicional, en primer lugar, y según la ordenación del profesor Yán a continuación (con numeración al margen entre paréntesis indicando en qué capítulo del texto tradicional se encuentra cada sección de los nuevos capítulos). La finalidad sería mostrar más claramente, con esta nueva ordenación, el pensamiento unitario del libro.

¹ YÁN Língfēng (jí). *Jí chéngxuán yīng dàodéjīng kāi ti xù jué yì shū*. Táiběi: Yì wén yìn shūguǎn, 1965.

² Capítulos 1 al 37 y 38 al 81.

(道德經)

道德经

Capítulo 1

道可道，非常道；
 名可名，非常名。
 無，名天地之始；
 有，名萬物之母。
 故常無，欲以觀其妙，
 常有，欲以觀其微。
 此兩者，同出而異名。
 同謂之玄，
 玄之又玄，
 眾妙之門。

道可道，非常道；
 名可名，非常名。
 无名天地之始；
 有名万物之母。
 故常无，欲以观其妙；
 常有，欲以观其微。
 此两者，同出而异名，
 同谓之“玄”
 玄之又玄，
 众妙之门

Capítulo 2

天下皆知美之為美，
 斯惡矣；
 皆知善之為善，
 斯不善矣。
 故有無相生，
 難易相成，
 長短相形，
 高下相傾，
 音聲相和，
 前後相隨。
 是以聖人
 處無為之事，
 行不言之教；
 萬物作而弗始，
 生而弗有，
 為而不恃，
 功成而弗居。
 夫唯弗居，
 是以不去。

天下皆知美之为美，
 斯恶已；
 皆知善之为善，
 斯不善已。
 有无相生，
 难易相成，
 长短相形，
 高下相盈，
 音声相和，
 前后相随，恒也。
 是以圣人
 处无为之事，
 行不言之教；
 万物作而弗始，
 生而弗有，
 为而不恃，
 功成而弗居。
 夫唯弗居，
 是以不去。

Capítulo 3

不尚賢，使民不爭；
 不貴難得知貨，
 使民不為盜；
 不見可欲，
 使民心不亂。
 是以聖人之治，
 虛其心，
 實其腹，
 弱其志，
 強其骨，
 常使民無知無欲；
 使夫智者不敢為也。
 為無為，則無不治。

不尚贤，使民不争；
 不贵难得知货，
 使民不为盗；
 不见可欲，
 使民心不乱。
 是以圣人之治，
 虚其心，
 实其腹，
 弱其志，
 强其骨。
 常使民无知无欲。
 使夫智者不敢为也。
 为无为则无不治也。

Capítulo 4

道沖，而用之或不楹。
 淵兮，似萬物之宗。
 挫其銳，
 解其紛；
 和其光
 同其塵；
 湛兮，似或存。
 吾不知誰之子，
 象帝之先。

道冲而用之或不盈。
 渊兮似万物之宗；
 挫其锐，
 解其纷，
 和其光，
 同其尘；
 湛兮似或存。
 吾不知谁之子，
 象帝之先。

Capítulo 5

天地不仁，
以萬物為芻狗；
聖人不仁，
以百姓為芻狗。
天地之間，
其猶橐籥乎？
虛而不屈，
動而愈出。
多言數窮，
不如守中。

天地不仁，
以万物为刍狗；
圣人不仁，
以百姓为刍狗。
天地之间，
其犹橐籥乎！
虚而不屈，
动而愈出。
多言数穷，
不如守中。

Capítulo 6

谷神不死，
是謂玄牝。
玄牝之門，
是謂天地根。
綿綿若存，
用之不勤。

谷神不死，
是谓玄牝。
玄牝之门，
是谓天地根。
绵绵若存，
用之不勤。

Capítulo 7

天長地久。
天地所以能長且久者，
以其不自生，
故能長生。
是以聖人
後其身而身先，
外其身而身存。
非以其無私耶？
故能成其私。

天长地久。
天地所以能长且久者，
以其不自生，
故能长生。
是以圣人
后其身而身先，
外其身而身存。
非以其无私耶？
故能成其私。

Capítulo 8

上善若水。
水善利萬物而不爭，
處眾人之所惡，
故幾於道。
居善地，
心善淵，
與善仁，
言善信，
政善治，
事善能，
動善時。
夫唯不爭，
故無尤。

上善若水。
水善利万物而不争，
处众人之所恶，
故几于道。
居善地，
心善渊，
与善仁，
言善信，
政善治，
事善能，
动善时。
夫唯不争，
故无尤。

Capítulo 9

持而盈之，
不如其已；
揣而銳之，
不可長保。
金玉滿堂，
莫之能守。
富貴而驕，
自遺其咎。
功成身退，
天之道也。

持而盈之，
不如其已；
揣而锐之，
不可长保。
金玉满堂，
莫之能守；
富贵而骄，
自遗其咎。
功遂身退，
天之道也。

Capítulo 10

載營魄抱一，
能無離乎？
專氣致柔，
能如嬰兒乎？
滌除玄覽，
能無疵乎？
愛民治國，
能無為乎？
天門開闔，
能為雌乎？
明白四達，
能無知乎？
生之畜之，
生而不有，
為而不恃，
長而不宰，
是謂玄德。

载营魄抱一，
能无离乎？
专气致柔，
能如婴儿乎？
涤除玄览，
能无疵乎？
爱民治国，
能无为乎？
天门开阖，
能为雌乎？
明白四达，
能无知乎？
生之畜之，
生而不有，
为而不恃，
长而不宰，
是谓“玄”德。

Capítulo 11

三是穀共一穀，
當其無，
有車之用。
埴埴以為器，
當其無，
有器之用。
鑿戶牖以為室，
當其無，
有室之用。
故有之以為利，
無之以為用。

三是穀共一谷，
当其无，
有车之用。
埴埴以为器，
当其无，
有器之用。
凿户牖以为室，
当其无，
有室之用。
故有之以为利，
无之以为用。

Capítulo 12

五色令人目盲；
五音令人耳聾；
五味令人口爽；
馳騁畋獵令人心發狂；
難得之貨令人行放。
是以聖人為腹不為目。
故去彼取此。

五色令人目盲，
五音令人耳聾；
五味令人口爽，
馳騁畋獵令人心發狂；
難得之貨令人行芳放。
是以聖人為腹不為目，
故去彼取此。

Capítulo 13

寵辱若驚，
貴大患若身。
何謂寵辱若驚？
寵為下，
得之若驚，
失之若驚，
是謂寵辱若驚。
何謂貴大患若身？
五所以有大患者，
為五有身；
及五無身，
五有何患？
故貴以身為天下，
若可寄天下；
愛以身為天下，
若可託天下。

宠辱若惊，
贵大患若身。
何谓宠辱若惊？
宠为下，
得之若惊，
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。

Capítulo 14

視之不見，名曰夷，
聽之不聞，名曰希，
博之不得，名曰微。
此三者不可致詰，
故混而為一。
其上不皦，
其下不昧
繩繩不可名，
復歸於無物。
是謂無狀之狀，
無物之象，
是謂惚恍。
迎之不見其首；
隨之不見其後。
執古之道
以御今之有，
能知古始，
是謂道紀

視之不見，名曰“夷”；
聽之不聞，名曰“希”；
博之不得，名曰“微”。
此三者不可致詰，
故混而為一。
其上不皦，
其下不昧，
繩繩兮不可名，
復歸于無物。
是謂無狀之狀，
無物之象，
是謂惚恍。
迎之不見其首；
隨之不見其後。
執古之道，
以御今之有，
能知古始，
是謂道紀。

Capítulo 15

古之善為士者，
微妙玄通，
深不可識。
夫惟不可識，
故強為之容：
豫兮，若冬涉川，
猶兮，若畏四鄰，
儼兮，其若容，
渙兮，若冰之將釋，
敦兮，其若撲，
曠兮，其若谷，
混兮，其若濁，
澹兮，其若海，
颺兮，若無止。
孰能濁以止？
靜之徐清。
孰能安以久？
動之徐生。
保此道者不欲盈。
夫惟不盈，
故能蔽而新成。

古之善为士者，
微妙玄通，
深不可识。
夫惟不可识，
故强为之容：
豫兮，若冬涉川，
犹兮，若畏四邻，
俨兮，其若容，
涣兮，若冰之将释，
敦兮，其若扑，
旷兮，其若谷，
混兮，其若浊，
澹兮，其若海，
颺兮，若无止。
孰能浊以止？
静之徐清。
孰能安以久？
动之徐生。
保此道者不欲盈。
夫惟不盈，
故能蔽而新成

Capítulo 16

致虛極，守靜篤。
 萬物並作，
 五以觀復。
 夫物芸芸，
 各復歸其根。
 歸根曰靜，
 是曰復命。
 復命曰常，
 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，
 歿身不殆。

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。

Capítulo 17

太上，不知有之；
 其次，親而譽之；
 其次，畏之；
 其次，侮之；
 信不足焉，
 有不信焉！
 悠兮，其貴言，
 功成事遂，
 百姓皆謂“我自然”。

太上，不知有之；
 其次，亲而誉之；
 其次，畏之；
 其次，侮之。
 信不足焉，
 有不信焉！
 悠兮，其贵言，
 功成事遂，
 百姓皆谓“我自然”。

Capítulo 18

大道廢，
 有仁義。
 慧智出，
 有大偽。
 六親不和，
 有孝慈。
 國家昏亂，
 有忠臣。

大道废，
 有仁义；
 智慧出，
 有大伪；
 六亲不和，
 有孝慈；
 国家昏乱，
 有忠臣。

Capítulo 19

絕聖棄智，
民利百倍；
絕仁棄義，
民復孝慈；
絕巧棄利，
盜賊無有。
此三者以為文不足，
故令有所屬；
見素抱樸，
少私寡欲。
絕學無憂。

绝圣弃智，
民利百倍；
绝仁弃义，
民复孝慈；
绝巧弃利，
盗贼无有。
此三者以为文，不足。
故令有所属：
见素抱朴，
少私寡欲，
绝学无忧。

Capítulo 20

唯之與阿，
相去若何？
善之與惡，
相去若何？
人之所畏，不可不畏，
荒兮，其未央哉！
眾人熙熙，
如享太牢，
如春登臺。
我獨泊兮，其未兆，
沌沌兮，
如嬰兒之未孩，
儻儻兮，若無所歸！
眾人皆有餘，
而我獨若遺。
我愚人之心也哉！
俗人昭昭，
我獨昏昏。
俗人察察，
我獨悶悶。
眾人皆有以，
而我獨頑似鄙。
我獨異於人，
而貴食母。

唯之与阿，
相去若何？
善之与恶，
相去若何？
人之所畏，不可不畏。
荒兮，其未央哉！
众人熙熙，
如享太牢，
如春登台。
我独泊兮，其未兆；
沌沌兮，
如婴儿之未孩；
儻儻兮，若无所归。
众人皆有余，
而我独若遗。
我愚人之心也哉！
俗人昭昭，
我独昏昏。
俗人察察，
我独闷闷。
众人皆有以，
而我独顽似鄙。
我独异于人，
而贵食母。

Capítulo 21

孔德之容，
惟道是從。
道之為物，
惟恍惟惚。
惚兮恍兮，
其中有象；
恍兮惚兮，
其中有物；
窈兮冥兮，
其中有精，
其精甚真，
其中有信。
自古及今，
其名不去，
以閱眾甫。
五何以知眾甫之狀哉？
以此。

孔德之容，
唯“道”是从。
“道”之为物，
惟恍惟惚。
惚兮恍兮，
其中有象；
恍兮惚兮，
其中有物；
窈兮冥兮，
其中有精；
其精甚真，
其中有信。
自古及今，
其名不去，
以阅众甫。
五何以知众甫之状哉？
以此。

Capítulo 22

曲則全，
枉則直，
窪則盈，
弊則新，
少則得，
多則惑。
是以聖人抱一為天下式。
不自見，故明；
不自是，故彰；
不自伐，故有功；
不自矜，故長。
夫惟不爭，
故天下莫能與之爭。
古之所謂曲則全者
豈虛言哉？
誠全而歸之。

曲则全，
枉则直，
洼则盈，
弊则新，
少则得，
多则惑。
是以圣人抱一为天下式
不自见，故明；
不自是，故彰；
不自伐，故有功；
不自矜，故长。
夫惟不争，
故天下莫能与之争。
古之所谓“曲则全”者，
岂虚言哉？
诚全而归之。

Capítulo 23

希言自然。
故飄風不終朝，
驟雨不終日。
孰為此者？天地。
天地尚不能久，
而況於人乎？
故從事於道
者同於道，
德者同於德，
失者同於失。
同於道者，
道亦樂得之；
同於德者，
德亦樂得之；
同於失者，
失亦樂得之。
信不足焉，
有不信焉！

希言自然。
故飄風不終朝，
驟雨不終日。
孰為此者？天地。
天地尚不能久，
而況于人乎？
故从事于“道”
者同于“道”；
“德”者，同于“德”；
失者，同于失。
同于“道”者，
“道”亦乐得之；
同于“德”者，
“德”亦乐得之；
同于失者，
失亦乐得之。
信不足焉，
有不信焉。

Capítulo 24

企者不立；
跨者不行；
自見者不明；
自是者不彰；
自伐者無功；
自矜者不長。
其在道也，
曰餘食贅行，
物或惡之，
故有道者不處。

企者不立；
跨者不行。
自见者不明；
自是者不彰；
自伐者无功；
自矜者不长。
其在道也，
曰：余饭赘行。
物或恶之，
故有道者不处。

Capítulo 25

有物混成，
 先天地生。
 寂兮寥兮，
 獨立不改，
 周行而不殆，
 可以為天地母。
 吾不知其名，
 強字之曰道，
 強為之名曰大。
 大曰逝，逝曰遠，
 遠曰反。
 故道大，
 天大，
 地大，
 人亦大。
 域中有四大，
 而人居其一焉。
 人法地，地法天，
 天法道，
 道法自然。

有物混成，
 先天地生。
 寂兮寥兮，
 独立不改，
 周行而不殆，
 可以为天地母。
 吾不知其名，
 强字之曰“道”，
 强为之名曰“大”。
 大曰逝，逝曰远，
 远曰反。
 故“道”大，
 天大，
 地大，
 人亦大。
 域中有四大，
 而人居其一焉。
 人法地，地法天，
 天法“道”，
 “道”法自然。

Capítulo 26

重為輕根，
 靜為躁君。
 是以聖人終日行
 不離輜重，
 雖有榮觀，
 燕處超然。
 奈何萬乘之主
 而以身輕天下？
 輕則失根，
 躁則失君。

重为轻根，
 静为躁君。
 是以君子终日行
 不离辐重。
 虽有荣观，
 燕处超然。
 奈何万乘之主，
 而以身轻天下？
 轻则失根，
 躁则失君。

Capítulo 27

善行，無轍跡；
善言，無瑕謫；
善數，不用籌策；
善閉，無關鍵而不可開；
善結，無繩約而不可解。
是以聖人常善救人，
故無棄人；
常善救物，
故無其物。
是謂襲明。
故善人者不善人之師，
不善人者善人之資。
不貴其師，
不愛惜其資，
雖智大迷。
是謂要妙。

善行无辙迹；
善言无瑕谪；
善数不用筹策；
善闭无关键而不可开；
善结无绳约而不可解。
是以圣人常善救人，
故无弃人；
常善救物，
故无弃物。
是谓袭明。
故善人者，不善人之师；
不善人者，善人之资。
不贵其师，
不爱惜其资，
虽智大迷，
是谓要妙。

Capítulo 28

知其雄，
守其雌，
為天下谿。
為天下谿，
常德不離，
復歸於嬰兒。
知其百，
守其黑，
為天下式。
常德不忒，
復歸於無極。
知其榮，
守其辱，
為天下谷。
為天下谷，
常德乃足，
復歸於撲。
撲散則為器，
聖人用之，
則為官長。
故大制不割。

知其雄，
守其雌，
为天下溪。
为天下溪，
常德不离，
复归于婴儿。
知其百，
守其黑，
为天下式。
常德不忒，
复归于无极。
知其荣，
守其辱，
为天下谷。
为天下谷，
常德乃足，
复归于扑。
扑散则为器，
圣人用之，
则为官长。
故大制不割。

Capítulo 29

將欲取天下而為之，
 五見其不得已。
 天下神器，
 不可為也。
 為者敗之，
 執者失之。
 夫物
 或行或隨，
 或歔或吹，
 或強或贏，
 或載或隳。
 是以
 聖人去甚去奢去泰。

将欲取天下而为之，
 吾见其不得已。
 天下神器，
 不可为也，
 不可执也。
 为者败之，
 执者失之。
 夫物
 或行或随；
 或歔或吹；
 或强或赢；
 或载或隳。
 是以
 圣人去甚，去奢，去泰。

Capítulo 30

以道佐人主者，
 不以兵強天下，
 其事好還：
 師之所處，荊棘生焉，
 大軍之後，必有凶年。
 善有果而已，
 不敢以取強。
 果而勿矜，
 果而勿伐，
 果而勿驕，
 果而不得已，
 果而勿強。
 物狀則老，
 是謂不道，
 不道早已。

以道佐人主者，
 不以兵强天下。
 其事好还。
 师之所处，荆棘生焉。
 大军之后，必有凶年。
 善有果而已，
 不敢以取强。
 果而勿矜，
 果而勿伐，
 果而勿骄，
 果而不得已，
 果而勿强。
 物状则老，
 是谓不道，
 不道早已。

Capítulo 31

夫兵者，不詳之器，
物或惡之，故有道者不處。
君子居則貴左，用兵則貴右。
兵者不詳之器，
非君子之器，
不得已而用之，
天淡為上。
勝而不美。
而美之者，
是樂殺人。
夫樂殺人者，
不可以得志於天下矣。
吉事尚左，
凶事尚右。
偏將軍居左，
上將軍居右，
言以喪禮處之。
殺人之眾，
以哀悲泣之，
戰勝以喪禮處之。

夫兵者，不詳之器，
物或惡之，故有道者不處。
君子居則貴左，用兵則貴右。
兵者不詳之器，
非君子之器，
不得已而用之，
天淡為上。
勝而不美。
而美之者，
是樂殺人。
夫樂殺人者，
不可以得志于天下矣。
吉事尚左，
凶事尚右。
偏將軍居左，
上將軍居右，
言以喪禮處之。
殺人之眾，
以哀悲泣之，
戰勝以喪禮處之。

Capítulo 32

道常無名。
撲雖小，
天下莫能臣也。
候王若能守之，
萬物將自賓。
天地相合，
以降甘露，
民莫之令而自均。
始制有名。
名亦即有，
夫亦將知止。
知止可以不殆。
譬道之在天下，
猶川谷之於江海。

“道”常无名，
扑虽小，
天下莫能臣。
候王若能守之，
万物将自宾。
天地相合，
以降甘露，
民莫之令而自均。
始制有名。
名亦即有，
夫亦将知止，
知止可以不殆。
譬“道”之在天下，
犹川谷之于江海。

Capítulo 33

知人者智，
自知者明。
勝人者有力，
自勝者強。
知足者富，
強行者有志，
不失其所者久，
死而不亡者壽。

知人者智，
自知者明。
勝人者有力，
自勝者強。
知足者富，
強行者有志。
不失其所者久，
死而不亡者壽。

Capítulo 34

大道泛兮，
其可左右。
萬物恃之以生而不辭，
功成不名有。
衣養萬物而不為主，
可名於小；
萬物歸焉而不為主，
可名為大。
以其終不自為大，
故能成其大。

大道汎兮，
其可左右。
万物恃之而生而不辭，
功成而不有。
衣养万物而不为主，
常无欲，可名于小；
万物归焉而不为主，
可名为大。
以其终不自为大，
故能成其大。

Capítulo 35

執大象，
天下往。
往而不害，
安平泰。
樂與餌，
過客止。
道之出口，
淡乎其無味，
視之不足見，
聽之不足聞，
用之不足既。

执大象，
天下往。
往而不害，
安平太。
乐与饵，
过客止。
“道”之出口，
淡乎其无味，
视之不足见，
听之不足闻，
用之不足既。

Capítulo 36

將欲歛之，
必固張之；
將欲弱之，
必固強之；
將欲廢之，
必固興之；
將欲奪之，
必固與之。
是謂微明，
柔弱勝剛強。
魚不可脫於淵，
國之利器不可以示人。

将欲歛之，
必固张之；
将欲弱之，
必固强之；
将欲废之，
必固兴之；
将欲取之，
必固予之。
是谓微明。
柔弱胜刚强。
鱼不可脱于渊，
国之利器不可以示人。

Capítulo 37

道常無為，
而無不為。
候王若能守之，
萬物將自化。
化而欲作，
五將鎮之以無名之撲。
鎮之以無名之撲，
夫將不欲。
不欲以靜，
天下將自定。

“道”常无为
而无不为。
候王若能守之，
万物将自化。
化而欲作，
吾将镇之以无名之扑。
镇之以无名之扑，
夫将不欲。
不欲以静，
天下将自定。

(德經)

德 經

Capítulo 38

上德不德，
 是以有德。
 下德不失德，
 是以無德。
 上德無為而無以為。
 下德無為而有以為。
 上仁為之而無以為。
 上義為之而有以為。
 上禮為之而莫之應，
 則攘臂而扔之。
 故失道而後德，
 失德而後仁，
 失仁而後義，
 失義而後禮。
 夫禮者，
 忠信之薄而亂之首。
 前識者，
 道之華而愚之始。
 是以大丈夫處其厚，
 不居其薄，
 處其實，不居其華。
 故去彼取此。

上德不德，
 是以有“德”；
 下德不失德，
 是以无“德”。
 上德无为而无以为。
 (下德为之而有以为。)
 上仁为之而无以为。
 上义为之而有以为。
 上礼为之而莫之应，
 则攘臂而扔之。
 故失“道”而后“德”，
 失“德”而后“仁”，
 失“仁”而后“义”，
 失“义”而后“礼”。
 夫“礼”者，
 忠信之薄，而乱之首。
 前识者，
 “道”之华而愚之始。
 是以大丈夫处其厚，
 不居其薄；
 处其实，不居其华。
 故去彼取此。

Capítulo 39

昔之得一者；
天得一以清，
地得一以寧，
神得一以靈，
谷得一以盈，
萬物得一以生，
候王得一以為天下真。
其致之也，
天無以清，將恐裂；
地無以寧，將恐發；
神無以靈，將恐歇；
谷無以盈，將恐竭；
萬物無以生，將恐滅；
候王無以貴高，將恐蹶。
故貴以賤為本，
高以下為基。
是以候王自謂孤寡不穀。
此非以賤為本耶？
非乎？
故致數譽無譽。
不欲瑤瑤如玉，
珞珞如石。

昔之得一者；
天得一以清；
地得一以寧；
神得一以靈；
谷得一以盈；
萬物得一以生；
候王得一以為天下正。
其致之也，
謂天無以清，將恐裂；
地無以寧，將恐發；
神無以靈，將恐歇；
谷無以盈，將恐竭；
萬物無以生，將恐滅；
候王無以正，將恐蹶。
故貴以賤為本，
高以下為基。
是以候王自稱孤，寡，不谷。
此非以賤為本邪？
非乎？
故致數譽無譽。
不欲瑤瑤如玉，
珞珞如石。

Capítulo 40

反者道之動，
弱者道之用。
天下萬物生於有，
有生於無。

反者，“道”之動；
弱者，“道”之用。
天下萬物生于“有”，
“有”生于“無”。

Capítulo 41

上士聞道，
勤而行之。
中士聞道，
若存若亡。
下士聞道，
大笑之。
不笑不足為道！
故建言有之：
明道若昧，進道若退，
夷道若類，上德若谷，
大白若辱，廣德若不足，
建德若偷，質真若渝。
大方無隅，大器晚成，
大音希聲，大象無形。
道隱無名，
夫唯道善貸且成。

上士闻道，
勤而行之。
中士闻道，
若存若亡。
下士闻道，
大笑之。
不笑不足为道！
故建言有之：
明道若昧，进道若退，
夷道若类，上德若谷，
大白若辱，广德若不足，
建德若偷，质真若渝。
大方无隅，大器晚成，
大音希声，大象无形。
道隐无名，
夫唯道善贷且成。

Capítulo 42

一生二，
二生三，
三生萬物。
萬物負陰而抱陽，
沖氣以為和。
人之所惡
唯謂孤寡不穀。
而王公以為稱。
故物或損之而益；
或益之而損。
人之所教，
我亦教之：
“強梁者不得其死”，
吾將以為教父。

“道”生一，
一生二，
二生三，
三生万物。
万物负阴而抱阳，
冲气以为和。
人之所恶，
唯孤，寡，不穀，
而王公以为称。
故物或损之而益，
或益之而损。
人之所教，
我亦教之。
强梁者不得其死，
吾将以为教父。

Capítulo 43

天下之至柔
馳騁天下之至堅。
無有入無見。
五是以知無為之有益。
不言之教，
無為之益，
天下希及之。

天下之至柔，
馳騁天下之至堅。
無有入无间，
吾是以知无为之有益。
不言之教，
无为之益，
天下希及之。

Capítulo 44

名與身孰親？
身與貨孰多？
得與亡孰病？
甚愛必大費，
多藏必厚亡。
故知足不辱，
知止不殆，
可以長久。

名与身孰亲？
身与货孰多？
得与亡孰病？
甚爱必大费；
多藏必厚亡。
故知足不辱，
知止不殆，
可以长久。

Capítulo 45

大成若缺，
其用不弊。
大盈若冲，
其用不穷。
大真支若屈，
大巧若拙，
大辯若訥。
躁勝寒，
靜勝熱，
情靜為天下正。

大成若缺，
其用不弊。
大盈若冲，
其用不穷。
大真支若屈，
大巧若拙，
大辯若訥。
躁胜寒，
静胜热。
情静为天下正

Capítulo 46

天下有道，
卻走馬以糞。
天下無道，
戎馬生於郊。
禍莫大於不知足，
咎莫大於欲得。
故知足之足，
常足矣。

天下有道，
却走马以粪。
天下无道，
戎马生于郊。
祸莫大于不知足；
咎莫大于欲得。
故知足之足，
常足矣。

Capítulo 47

不出戶，
知天下。
不窺(闕)牖，見天道。
其出彌遠，其知彌少。
是以聖人
不行而知，
不見而明，
不為而成。

不出户，
知天下；
不窺牖，见天道。
其出弥远，其知弥少。
是以圣人
不行而知，
不见而明，
不为而成。

Capítulo 48

為學日益，
為道日損，
損之又損，
以至於無為。
無為而無不為。
取天下常以無事。
及其有事，
不足以取天下。

为学日益，
为道日损，
损之又损，
以至于无为。
无为而无不为。
取天下常以无事。
及其有事，
不足以取天下。

Capítulo 49

聖人無常心，
 以百姓心為心。
 善者吾善之，
 不善者吾亦善之，
 德善。
 信者吾信之，
 不信者吾亦信之，
 德信。
 聖人在天下，
 歛歛焉為天下渾其心，
 百姓皆注其耳目，
 聖人皆孩之。

圣人无常心，
 以百姓心为心。
 善者，吾善之；
 不善者，吾亦善之；
 德善。
 信者，吾信之；
 不信者，吾亦信之；
 德信。
 圣人在天下，
 歛歛焉，为天下浑其心，
 百姓皆注其耳目，
 圣人皆孩之。

Capítulo 50

出生入死。
 生之徒十有三，
 死之徒十有三，
 人之生，動之於死地
 亦十有三。
 夫何故？
 以其生生之厚。
 蓋聞善攝生者，
 陸行不遇兇虎，
 入軍不被甲兵，
 兇無所投其角，
 虎無所措其爪，
 兵無所容其刃，
 夫何故？
 以其無死地。

出生入死。
 生之徒，十有三；
 死之徒，十有三；
 人之生，动之于死地，
 亦十有三。
 夫何故？
 以其生生之厚。
 盖闻善摄生者，
 陆行不遇兇虎，
 入军不被甲兵；
 兇无所投其角，
 虎 无所用其爪，
 兵无所容其刃。
 夫何故？
 以其无死地。

Capítulo 51

道生之，
 德畜之，
 物形之，
 勢成之。
 是以萬物莫
 不尊道而貴德。
 道之尊，
 德之貴，
 夫莫之命而常自然。
 故道生之，
 德畜之，
 長之育之，
 亭之毒之，
 養之覆之。
 生而不有，
 為而不恃，
 長而不宰，
 是謂玄德。

道生之，
 德畜之，
 物形之，
 勢成之。
 是以万物莫
 不尊道而贵德。
 道之尊，
 德之贵，
 夫莫之命而常自然。
 故道生之，
 德畜之；
 长之育之；
 亭之毒之；
 养之覆之。
 生而不有，
 为而不恃，
 长而不宰，
 是谓“玄德”。

Capítulo 52

天下有始，
 以為天下母。
 既得其母，
 以知其子。
 既知其子，
 復守其母，
 沒身不殆。
 塞其兌，
 閉其門，
 終身不勤。
 開其兌，
 濟其事，
 終身不救。
 見小曰明，
 守柔曰強。
 用其光，
 復歸其明，
 無遺身殃，
 是為習常。

天下有始，
 以为天下母。
 既得其母，
 以知其子；
 既知其子，
 复守其母，
 没身不殆。
 塞其兑，
 闭其门，
 终身不勤。
 开其兑，
 济其事，
 终身不救。
 见小曰明，
 守柔曰强。
 用其光，
 复归其明，
 无遗身殃；
 是谓袭常。

Capítulo 53

使我介然有知，
行於大道，
惟施是畏。
大道甚夷，
而民好經。
朝甚除，
田甚蕪，
倉甚虛，
服文彩，
帶利劍，
厭飲食，
財貨有餘，
是謂盜筭。
非道也哉！

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；
是谓盗筭。
非道也哉！

Capítulo 54

善建者不拔，
善抱者不脱，
子孫以祭祀不輟。
修之於身，
其德乃真；
修之於家，其德乃餘；
修之於鄉，
其德乃長；
修之於國，
其德乃豐；
修之於天下，
其德乃普。
故以身觀身，
以家觀家，
以鄉觀鄉，
以國觀國，
以天下觀天下，
吾何以知天下然哉？
以此。

善建者不拔，
善抱者不脱，
子孙以祭祀不辍。
修之于身，
其德乃真；
修之于家，其德乃余；
修之于乡，
其德乃长；
修之于国，
其德乃丰；
修之于天下，
其德乃普。
故以身观身，
以家观家，
以乡观乡，
以邦观邦，
以天下观天下。
吾何以知天下然哉？
以此。

Capítulo 55

含德之厚，
比於赤子。
毒蟲不螫，
猛獸不據，
攫鳥不搏。
骨弱筋柔而握固。
未知牝牡之合而陵作，
精之至也。
終日號而不嘎，
和之至也。
知和曰常，
知常曰明。
益生曰祥，
心使氣曰強。
物壯則老，
謂之不道，
不道早已。

含“德”之厚，
比于赤子。
毒虫不螫，
猛兽不据，
攫鸟不搏。
骨弱筋柔而握固。
未知牝牡之合而陵作，
精之至也。
终日号而不嘎，
和之至也。
知和曰“常”，
知常曰“明”。
益生曰祥，
心使气曰强。
物壮则老，
谓之不道，
不道早已。

Capítulo 56

知者不言，
言者不知，
塞其兌，
閉其門，
措其銳，
解其紛，
和其光，
同其塵，
是謂玄同。
故不可得而親，
不可得而疏，
不可得而利，
不可得而害，
不可得而貴，
不可得而賤，
故為天下貴。

知者不言，
言者不知。
塞其兑，
闭其门，
措其锐，
解其纷，
和其光，
同其尘，
是谓玄同。
故不可得而亲，
不可得而疏，
不可得而利，
不可得而害，
不可得而贵，
不可得而贱，
故为天下贵。

Capítulo 57

以正治國，
以奇用兵，
以無事取天下。
吾何以知其然哉？
以此：
天下多忌諱而民彌貧；
人多利器，國家滋昏；
人多技巧，奇物滋起；
法令滋彰，盜賊多有。
故聖人云：
“我無為而民自化
我好靜而民自正，
我無事而民自富，
我無欲而民自撲。”

以正治国，
以奇用兵，
以无事取天下。
吾何以知其然哉？
以此：
天下多忌讳，而民弥贫；
人多利器，国家滋昏；
人多技巧，奇物滋起；
法令滋彰，盗贼多有。
故圣人云：
“我无为，而民自化；
我好静，而民自正；
我无事，而民自富；
我无欲，而民自扑。”

Capítulo 58

其政悶悶，
其民淳淳。
其政察察，
其民缺缺。
禍兮，福之所倚，
福兮，禍之所伏。
孰知其極？
其無正也。
正復為奇，
善復為妖，
人之迷，其日固久！
是以聖人
方而不割，
廉而不剝，
真而不肆，
光而不耀。

其政闷闷，
其民淳淳；
其政察察，
其民缺缺。
祸兮，福之所倚；
福兮，祸之所伏。
孰知其极？
其无正也。
正复为奇，
善复为妖，
人之迷，其日固久。
是以圣人
方而不割，
廉而不剝，
真而不肆，
光而不耀。

Capítulo 59

治人事天，
莫若嗇。
夫唯嗇，
是謂早服。
早服謂之重積德；
重積德則無不克；
無不克則莫知其極。
莫知其極，可以有國。
有國之母，可以長久。
是謂深根固抵，
長生久視之道。

治人事天，
莫若嗇。
夫唯嗇，
是謂早服；
早服謂之重積德；
重積德則無不克；
無不克則莫知其極；
莫知其極，可以有國；
有國之母，可以長久。
是謂深根固抵，
長生久視之道。

Capítulo 60

知大國若烹小鮮。
以道蒞天下，
其鬼不神。
非其鬼不神，
其神不傷人。
非其神不傷人，
聖人亦不傷人，
夫兩不相傷，
故德交歸焉。

知大國若烹小鮮。
以道蒞天下，
其鬼不神；
非其鬼不神，
其神不傷人；
非其神不傷人，
聖人亦不傷人。
夫兩不相傷，
故德交歸焉。

Capítulo 61

大國者下流，
天下之交也，
天下之牝。
牝常以靜勝牡，
以靜為下。
故大國以下小國，
則取小國。
小國以下大國，
則取大國。
故或下以取，
或下而取。
大國不過欲兼畜人，
小國不欲入事人。
夫兩者各得其所欲，
大者宜為下。

大邦者下流，
天下之牝，
天下之交也。
牝常以靜勝牡，
以靜為下。
故大邦以下小邦，
則取小邦；
小邦以下大邦，
則取大邦。
故或下以取，
或下而取。
大邦不過欲兼畜人，
小邦不欲入事人。
夫兩者各得其所欲，
大者宜為下。

Capítulo 62

道者，萬物之奧，
善人之寶，
不善人之所保。
美言可以市尊，
美行可以加人。
人之不善，
何棄之有？
故立天子，
置三公，
雖有拱壁
以先駟馬，
不如坐進此道。
古之所以貴此道者何？
不曰：
以求得，
有罪以免耶？
故為天下貴。

道者，万物之奥，
善人之宝，
不善人之所保。
美言可以市尊，
美行可以加人。
人之不善，
何弃之有？
故立天子，
置三公，
虽有拱壁
以先驷马，
不如坐进此道。
古之所以贵此道者何？
不曰：
求以得，
有罪以免耶？
故为天下贵。

Capítulo 63

為無為，
事無事，
味無味。
大下多少，
圖難於其易；
為大於其細。
天下難事，
必作於易；
天下大事，
必作於細。
是以聖人終不為大，
故能成其大。
夫輕諾必寡信，
多易必多難。
是以聖人猶難之，
故終無難矣。

为无为，
事无事，
味无味。
大下多少，
图难于其易，
为大于其细；
天下难事
必作于易，
天下大事
必作于细。
是以圣人终不为大，
故能成其大。
夫轻诺必寡信，
多易必多难。
是以圣人犹难之，
故终无难矣。

Capítulo 64

其安易持；
 其未兆易謀；
 其脆易泮；
 其微易散。
 為之於未有，
 治之於未亂。
 合抱之木，
 生於毫末；
 九層之臺，
 起於累土；
 千里之行，始於足下。
 為著敗之；
 執者失之。
 是以，聖人
 物為，故無敗；
 無執，故無失。
 民之從事，常於幾成而敗之。
 慎終如始，則無敗事。
 是以聖人欲不欲，
 不貴難得之貨；
 學不學，復眾人之所過。
 以輔萬物之自然而不敢為。

其安易持；
 其未兆易謀；
 其脆易泮；
 其微易散。
 為之于未有，
 治之于未亂。
 合抱之木，
 生于毫末；
 九层之台，
 起于累土；
 千里之行，始于足下。
 为著败之；
 执者失之。
 是以，圣人
 物为，故无败；
 无执，故无失。
 民之从事，常于几成而败之。
 慎终如始，则无败事。
 是以圣人欲不欲，
 不贵难得之货；
 学不学，复众人之所过。
 以辅万物之自然而不敢为。

Capítulo 65

古之善為道者，
 非以明民，
 將以愚之。
 民之難治，
 以其智多。
 故以智治國，
 國之賊；
 不以智治國，
 國之福。
 知此兩者亦稽式。
 常知稽式，
 是謂玄德。
 玄德深矣，遠矣，
 與物反矣。
 然後乃至大順。

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；
 不以智治国，
 国之福。
 知此两者亦稽式。
 常知稽式，
 是谓“玄德”，
 “玄德”深矣，远矣，
 与物反矣。
 然后乃至大顺。

Capítulo 66

江海所以能為百谷王者，
 以其善下之，
 故能為百谷王。
 是以欲上民，
 必以言下之；
 欲先民，
 必以身後之。
 是以聖人
 處上而民不重；
 處前而民不害。
 是以天下樂推而不厭。
 以其不爭，
 故天下莫能與之爭。

江海之所以能為百谷王者，
 以其善下之，
 故能為百谷王。
 是以欲上民，
 必以言下之；
 欲先民，
 必以身後之。
 是以聖人
 處上而民不重；
 處前而民不害。
 是以天下樂推而不厭。
 以其不爭，
 故天下莫能與之爭。

Capítulo 67

天下皆謂我道大，
 似不肖。
 夫唯大，故似不肖。
 若肖，久矣其細也夫！
 我有三寶，持而保之：
 一曰慈，
 二曰儉，
 三曰不敢為天下先。
 慈，故能勇，
 儉，故能廣，
 不敢為天下先，
 故能成器長。
 今捨慈且勇，
 捨儉且廣，
 捨後且先，死矣。
 夫慈，以戰則勝，
 以守則固。
 天將救之，以慈衛之。

天下皆謂我道大，
 似不肖。
 夫唯大，故似不肖。
 若肖，久矣其細也夫。
 我有三寶，持而保之。
 一曰慈，
 二曰儉，
 三曰不敢為天下先。
 慈故能勇，
 儉故能廣，
 不敢為天下先，
 故能成器長。
 今舍慈且勇，
 舍儉且廣，
 舍后且先，死矣。
 夫慈，以战则胜，
 以守则固。
 天将救之，以慈卫之。

Capítulo 68

善為士者不武；
善戰者不怒；
善勝敵者不與；
善用人者為之下。
是謂不爭之德，
是謂用人之力，
是謂配天，古之極。

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。

Capítulo 69

用兵有言：
“吾不敢為主而為客，
不敢進寸而退尺”。
是謂行無行，
攘無臂，
扔無敵，執無兵。
禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。
故抗兵相加，
哀者勝矣。

用兵有言：
吾不敢为主而为客，
不敢进寸而退尺。
是谓行无行，
攘无臂，
扔无敌，执无兵。
祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。
故抗兵相若，
哀者胜矣。

Capítulo 70

吾言甚易知，
甚易行。
天下莫能知，
莫能行。
言有宗，
事有君。
夫唯無知，
是以不我知。
知我者希，
則我者貴。
是以聖人
被褐而懷玉。

吾言甚易知，
甚易行。
天下莫能知
莫能行。
言有宗，
事有君。
夫唯无知，
是以不我知。
知我者希，
则我者贵。
是以圣人
被褐而怀玉。

Capítulo 71

知不知，尚矣；
不知知，
病也。
夫惟病病，
是以不病。
聖人不病，
以其病病，
是以不病。

知不知，尚矣；
不知知，
病也。
夫惟病病，
是以不病。
聖人不病，
以其病病，
是以不病。

Capítulo 72

民不畏威，
則大威至。
無狎其所居，
無厭其所生。
夫唯不厭，
是以不厭。
是以聖人
自知不自見，
自愛不自貴。
故去彼取此。

民不畏威，
則大威至。
无狎其所居，
无厌其所生。
夫唯不厌，
是以不厌。
是以圣人
自知不自见；
自爱不自贵。
故去彼取此。

Capítulo 73

勇於敢，則殺，
勇於不敢，則活。
此兩者或利或害。
天之所惡，
孰知其故？
是以聖人猶難之。
天之道
不爭而善勝，
不言而善應，
不召而自來，
繹然而善謀。
天網恢恢，
疏而不失

勇于敢则杀，
勇于不敢则活。
此两者，或利或害。
天之所恶，
孰知其故？
是以圣人犹难之。
天之道，
不争而善胜，
不言而善应，
不召而自来，
繹然而善谋。
天网恢恢，
疏而不失

Capítulo 74

民不畏死，
 奈何以死懼之？
 若使民常畏死，
 而為奇者，
 吾得執而殺之。
 孰敢？
 常有司殺者殺。
 夫代司殺者殺，
 是謂代大匠斫。
 夫代大匠斫，
 希有不傷其手者矣。

民不畏死，
 奈何以死惧之？
 若使民常畏死，
 而为奇者，
 吾得执而杀之，
 孰敢？
 常有司杀者杀。
 夫代司杀者杀，
 是谓代大匠斫。
 夫代大匠斫者，
 希有不伤其手矣。

Capítulo 75

民之饑，
 以其上食稅之多，
 是以饑。
 民之難治，
 以其上之有為，
 是以難治。
 民之輕死，
 以其上求生之厚，
 是以輕死。
 夫唯無以生為者，
 是賢於貴生。

民之饥，
 以其上食税之多，
 是以饥。
 民之难治，
 以其上之有为，
 是以难治。
 民之轻死，
 以其上求生之厚，
 是以轻死。
 夫唯无以生为者，
 是贤于贵生。

Capítulo 76

人之生也柔弱，
 其死也堅強。
 草木之生也柔脆，
 其死也枯槁。
 故堅強者死之徒，
 柔弱生之徒。
 是以兵強則滅，
 木強則折。
 堅強處下，
 柔弱處上。

人之生也柔弱，
 其死也坚强。
 草木之生也柔脆，
 其死也枯槁。
 故坚强者死之徒，
 柔弱生之徒。
 是以兵强则灭，
 木强则折。
 强大处下，
 柔弱处上。

Capítulo 77

天之道，
其猶張弓與？
高者抑之，
下者舉之，
有餘者損之，
不足者補之。
天之道
損有餘而補不足，
人之道則不然，
損不足以奉有餘。
孰能有餘以奉天下？
唯有道者。
是以聖人
為而不恃，
攻成而不處，
其不欲見賢。

天之道，
其犹张弓与？
高者抑之，
下者举之；
有余者损之，
不足者补之。
天之道，
损有余而补不足。
人之道则不然，
损不足以奉有余。
孰能有以奉天下，
唯有道者。
是以圣人
为而不恃，
功成而不处，
其不欲见贤。

Capítulo 78

天下莫柔弱於水，
而攻堅強者莫之能勝，
其無以易之。
弱之勝強，
柔之勝剛，
天下莫不知，
莫能行。
是以聖人云：
受國之垢，
是謂社稷主；
受國不祥，
是為天下王。
正言若反。

天下莫柔弱于水，
而攻坚强者莫之能胜，
以其无以易之。
弱之胜强，
柔之胜刚，
天下莫不知，
莫能行。
是以圣人云：
受国之垢，
是谓社稷主；
受国不祥，
是为天下王。
正言若反。

Capítulo 79

和大怨，必有餘怨，
報怨以德，
安可以為善？
是以聖人執左契
而不責於人。
有德司契，
無德司徹。
天道無親，
常與善人。

和大怨，必有余怨；
安可以为善？
是以圣人执左契
而不责于人。
有德司契，
无德司彻。
天道无亲，
常与善人。

Capítulo 80

小國寡民。
使有什伯之器而不用；
使民重死而不遠徙；
雖有舟與，
無所乘之；
雖有甲兵，
無所陳之。
使人復結繩而用之。
至治之極，
甘其食，
美其服，
安其居，
樂其俗，
鄰國相望，
雞犬之聲相聞，
民至老死，不相往來。

小國寡民。
使有什伯之器而不用；
使民重死而不远徙；
虽有舟與
无所乘之，
虽有甲兵
无所陈之。
使民复结繩而用之
至治之极，
甘其食，
美其服，
安其居，
乐其俗，
邻国相望，
鸡犬之声相闻，
民至老死，不相往来。

Capítulo 81

信言不美，
美言不信。
善者不辯，
辯者不善。
知者不博，
博者不知。
聖人不積，
既以為人已愈有，
既以與人已愈多。
天之道，
利而不害。
聖人之道，
為而不爭。

信言不美，
美言不信。
善者不辯，
辯者不善。
知者不博，
博者不知。
圣人不积，
既以为人已愈有，
既以与人已愈多。
天之道，
利而不害。
圣人之道，
为而不争。

APÉNDICE IV

ZHUĀNGZĪ — CAPÍTULO INTERIORES

De los treinta y tres capítulos conservados de la obra atribuida a Zhuāngzǐ, siete de ellos, conocidos como «Capítulos interiores» (*Nèipiān* 內篇), se consideran los más antiguos de la colección y los que mejor representan la esencia del daoísmo primitivo (los demás capítulos se adscriben al grupo de los llamados «Capítulos exteriores», o bien al de los «Capítulos diversos»). Reproducimos a continuación el texto chino de esos «Capítulos interiores» en la adaptación al chino moderno de Qín Xùqīng (秦旭卿) y Sūn Yōngcháng (孙雍长),¹ basada a su vez en la ordenación convertida en clásica de la compilación de Guō Qìngfán (郭庆藩)² y la traducción al chino moderno de Chén Gǔyìng (陳鼓應).³

¹ *Zhuangzi*. Translated into English by Wang Rongpei. Translated into Modern Chinese by Qin Xuqing and Sun Yongchang. Beijing: Foreign Languages Press, 1999.

² GUO Qingfan (ji). *Zhuāngzǐ jí*. Běijīng zhōnghuá shūjú. Xīnhuá shūdiàn Běijīng fāxíng suǒ fāxíng, 1961. (莊子集釋/郭慶藩輯.北京:中華書局.新華書店北京發行所發行, 1961).

³ CHÉN Gǔyìng (zhùyì). *Zhuāngzǐ jīnzhù jīnyì*. Běijīng zhōnghuá shūjú. Xīnhuá shūdiàn. Běijīng fāxíng suǒ fāxíng. 1983. (莊子今注今譯/陳鼓應注譯.北京:中華書局.新華書店北京發行所發行, 1983).

(庄子)

莊子

內篇

CAPÍTULO 1

En placentera libertad

逍遙游第一

北冥有鱼，其名为鲲，鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏，鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥，南冥者，天池也。

齐谐者，志怪者也。谐之言曰：鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里。去以六月息者也，野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。

且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟，置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣；而后乃今培风，背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。

蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，枪榆枋，时则不至，而控于地而已矣。奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三飧而反，腹犹果然。适百里者，宿春粮。适千里者，三月聚粮。之二虫，又何知？

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋；而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！

汤之问棘也是已。汤问棘曰：“上下四方极乎？”棘曰：“无极之外复无极也。穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，

其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。”

斥鴳笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，耻亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辨也。

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也，亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮。定乎内外之分，辨乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世，未数数焉也，虽然，犹有未树也。

夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。

尧让天下于许由，曰：“日月出矣，而燭火不息，其与光也，不亦难乎？时雨降矣，而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎？夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。”

许由曰：“子治天下，天下既已治也。而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鷓鴣巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也；大有径庭，不近人情焉。”

连叔曰：“其言谓何哉？”

曰：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵厉而年谷熟。吾是以狂而不信也。”

连叔曰：“然！瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉，夫知亦有之。是其言也，犹时汝也。之人也，之德也，将磅礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！宋人资章甫适诸越，越人断发文身，无所用之。尧平治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，杳然丧其天下焉。”

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也；剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不枵然大也，吾为其无用而掊之。”

庄子曰：“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以并辟光为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋曰：‘我世世为并辟光，不过数金；今一朝而鬻技百金，请与之。’客得之以说吴王。”

越有难，吴王使之将，冬，与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手，一也；或以封，或不免与并辟光，则所用之异也。今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮于江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！”

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本臃肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩。立之途，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。”

庄子曰：“子独不见狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于网罟。今夫嫫母，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”

CAPÍTULO 2

De la unidad de los seres

齐物论第二

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，答焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。”

子綦曰：“偃，不亦善乎而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁；汝闻地籁而未闻天籁夫！”

子游曰：“敢问其方。”

子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似趺，似圈，似臼，似臼者，似污者，激者，槁者，叱者，吸者，叫者，嚎者，窃者，咬者。前者唱于，而随者唱喁。泠风得小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁乎！”

子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”

子綦曰：“夫吹万不同，而使其子已也，咸其自取，怒者其谁邪！”

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窳者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缄，以言其老洩也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变鬻，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可形已信，而不见其形，有情而无形。

百骸、九窍、六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆悦之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役，而不见其成功，祗然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代，而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹且不能知，吾独且奈何哉！

夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于轂音，亦有辨乎，其无辨乎？

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷。故曰：莫若以明。

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡譎怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。适得，而几已。因是已。已而不知其然，谓之道。劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芋曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧是之谓两行。

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也：三子之知，几乎皆其盛者也，故载之末年。唯其好之，以异于彼；其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终。而其子又以文之纶终，终身无成。若是而可谓成乎？虽我亦成也。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。

虽然，请尝试言之：有始也者，有未始有始也者，有未始夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎？其果无谓乎？

天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已。

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世先王之志，圣人议而不辩。故分也者，有不分也。辩也者，有不辩也。曰：“何也？”“圣人怀之，众人辩之，以相示也。故曰辩也者，有不见也。”夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不谦，大勇不歧。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇歧而不成。五者园而几向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道。若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗，脍，胥敖，南面而不释然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎？”

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”

曰：“吾恶乎知之？”

“子知子之所不知邪？”

曰：“吾恶乎知之？”

“然则物无知邪？”

曰：“吾恶乎知之？虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎汝：民湿寝则腰疾而偏死，皦然乎哉？木处则惴栗恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，鲫蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿，蝙蝠以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱，丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”

啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”

王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，风振海，而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

瞿鹊子问于长梧子曰：“吾闻诸夫子：‘圣人从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道；无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。’夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”

长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而求也何足以知之！且汝亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求臬炙。予尝为汝妄言之，女以妄听之。奚旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑昏，以隶相尊？众人役役，圣人愚钝，参万岁而一

成纯。万物尽然，而以是相蕴。予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也，晋国之始得之，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也与汝，皆梦也；予谓汝梦亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或是也邪？其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黯暗，吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”

“化声之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”

罔两问景曰：“曩子行，今子止，曩子坐，今子起。何其无特操与？”

景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇虺蝮翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与，不知周也。俄然觉，则遽遽然周也。不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化。

CAPÍTULO 3

De lo principal para alimentar la vida

养生主第三

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。

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然。莫不中音；合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盍至乎此乎？”

庖丁释刀对曰：“臣之所好者，道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大隙，导大款，因其固然，技经肯綮之未尝，而况大觚乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行迟。动刀甚微，讫然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”

文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与？其人与？”

曰：“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与焉。以是知其天也，非人也。”

泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。神虽王，不善也。

老聃死，秦失吊之，三号而出，弟子曰：“非夫子之友邪？”

曰：“然。”“然则吊焉若此，可乎？”

曰：“然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蕲言而言，不蕲哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。”

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。

CAPÍTULO 4

El mundo de los hombres

人间世第四

颜回见仲尼，请行。曰：“奚之？”

曰：“将之卫。”

曰：“奚为焉？”

曰：“回闻卫君，其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过。轻用民死，死者以国量乎，泽若蕉。民其无如矣。回尝闻之夫子曰：‘治国去之，乱国就之，医门多疾。’愿以所闻，思其则。庶几其国有瘳乎！”

仲尼曰：“嘻！若殆往而刑耳！夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！且若亦知夫德之所荡，而知之所为出乎哉！德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也；二者凶器，非所以尽行也。

且德厚信枉，未达人气；名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言，炫暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之。若殆为人灾夫！且苟为悦贤而恶不肖，恶用而求有以异？若唯无诏，王公必将乘人而斗其捷。而目将荧之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。顺始无穷，若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣！

“且昔者桀杀关逢龙，纣杀王子比干，是皆修其身，以下伛拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之。是好名者也。昔者尧攻丛、枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮。其用兵不止，其求实无已。是皆求名实者也。而独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎！虽然，若必有以也，尝以语我来！”

颜回曰：“端而虚，勉而一，则可乎？”

曰：“恶。恶可！夫以阳为充，孔阳，采色不定，常人之所不违。因案人之所感，以求容与其心。名之曰日渐之德不成，而况大德乎！将执而不化，外合而内不訾。其庸讵可乎？”

“然则我内直而外曲，成而上比；内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己，皆天之所子，而独以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之邪？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒。外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼也。人皆为之，吾敢不为邪！为人之所为者，人亦无疵焉。是之谓与人为徒。成而上比者，与古为徒。其言虽教，谪之实也，古之有也，非吾有也。若然者，虽直而不病。是之谓与古为徒。若是则可乎？”

仲尼曰：“恶！恶可！大多政，法而不谏，虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化！犹师心者也。”

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方？”

仲尼曰：“齐，吾将语若。有而为之，其易邪？易之者，杲天不宜。”

颜回曰：“毁回之家贫，唯不饮酒，不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”“是祭祀之斋，非心斋也。”

回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“一若志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符，气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”

颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也；可谓虚乎？”

夫子曰：“尽矣，吾语若！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，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，尧舜之所纽也，伏羲、几遽之所行终，而况散焉者乎！”

叶公子高将使于齐，问于仲尼曰：“王使诸梁也，甚重。齐之待使者，盖将甚敬而不急。匹夫犹未可动，而况诸侯乎！吾甚栗之。子常语诸梁也，曰：‘凡事若小若大，寡不道以欢成。事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患。若成若不成而后无患者，唯有德者能之。’吾食也执粗而不臧，馨无欲清之人。今吾朝受命而夕饮冰，我其内热与！吾未至乎事之情，而既有阴阳之患矣；事若不成，必有人道之患。是两也，为人臣者不足以任之，子其有以语我来！”

仲尼曰：“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。

“丘请复以所闻：凡交近则必相靡以信，远则必忠之以言，言必或传之。夫传两喜两怒之言，天下之难者也。夫两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之

言。凡溢之类妄，妄则其信之也莫，莫则传言者殃。故《法言》曰：‘传其常情，无传其溢言，则几乎全。’

“且以巧斗力者，始乎阳，常卒乎阴，太至则多奇巧；以礼饮酒者，始乎治，常卒乎乱，泰至则多奇乐。凡事亦然。始乎谅，常卒乎鄙：其作始也简，其将毕也必巨。

“言者，风波也；行者实丧也。风波易以动，实丧易以危，故忿设无由，巧言偏辞。兽死不择音，气息沸然，于是并生心厉。克核大至，则必有不肖之心应之，而不知其然也。苟为不知其然也，孰知其所终！故《法言》曰：‘无迁令，无欢成，过度益也。’迁令劝成殆事。美成在久，恶成不及改，可不慎与！且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。何作为报也！莫若为致命。此其难者。”

颜阖将傅卫灵公太子，而问于遽伯玉曰：“有人于此，其德天杀。与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过。若然者，吾奈之何？”

遽伯玉曰：“善哉问乎！戒之慎之，正汝身也哉。形莫若就，心莫若和。虽然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且为颠为灭，为崩为蹶。心和而出，且为声为名，为妖为孽。彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖。达之入于无疵。

“汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。戒之，慎之！积伐而美者以犯之，几矣。

“汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也；不敢以全物与之，为其决之之怒也；时其饥饱，达其怒心。虎之与人异类而媚养己者，顺也；故其杀者，逆也。

“夫爱马者，以筐盛矢，以赈盛溺。适有蚤虻仆缘，而拊之不时，则缺衔毁首碎胸。意有所至而爱有所亡，可不慎邪！”

匠石之齐，至乎曲辕，见栌社树。其大蔽数千牛，挈之百围，其高临山，十仞而后有枝，其可以为舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍。弟子厌观之，走及匠石，曰：“自吾执斧斤以随夫子，未尝见材如此其美也。先生不肯视，行不辍，何邪？”

曰：“已矣，勿言之矣！散木也。以为舟则沉，以为棺槨则速腐，以为器则速毁，以为门户则液，以为柱则蠹。是不材之木也，无所可用，故能若是之寿。”

匠石归，栎社树见梦，曰：“汝将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？夫且梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，剥则辱；大枝折，小枝泄，此以其能苦其生者也，故不终其天年而中道夭，自培击于世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣，几死，乃今得之，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若与予也皆物也，奈何哉其相物也？而几死之散人，又恶知散木！”

匠石觉而诊其梦，弟子曰：“趣取无用，则为社何邪！”

曰：“密！若无言！彼亦直寄焉，以为不知己者诟厉也。不为社者，且几有翦乎！且也彼其所保与众异，以义誉之，不亦远乎！”

南伯子綦游乎商之丘，见大木焉，有异，结驷千乘，隐，将芘其所赖。子綦曰：“此何木也哉？此必有异材夫？”仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而见其大根，则轴解而不肯可为棺槨；舌其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒三日而不已。

子綦曰：“此果不材之木也，以至于此其大也。嗟夫神人，以此不材。宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之弋者斩之；三围四围，求高名之丽者斩之；七围八围，贵人富商之家求禅傍者斩之。故未终其天年，而中道已夭于斧斤，此材之患也。故解之以牛之白颡者与豚之亢鼻者，与人之有痔病者不可以适河。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。”

“支离疏者，颐隐于脐，肩高于顶，会撮指天，五管在上，两髀为肋。挫针治癩，足以糊口；鼓荚播精，足以食十人。上征武士，则支离攘臂而游于其间；上有大役，则支离以有常疾不受功；上与病者粟，则受三钟与十束薪。夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，由况支离其德者乎！”

孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：“凤兮凤兮，何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！迷阳迷阳，无伤吾行！吾行却曲，无伤吾足！”

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。

CAPÍTULO 5

Signos de rebosante virtud

德充符第五

鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若。常季问于仲尼曰：“王骀，兀者也。从之游者，与夫子中分鲁。立不教，坐不议，虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者邪？是何人也？”

仲尼曰：“夫子，圣人也。丘也直后而未往耳。丘将以为师，而况不如丘者乎？奚假鲁国，丘将引天下而与从之。”

常季曰：“彼兀者也，而王先生，其与庸亦远矣。若然者，其用心也独若之何？”

仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。”

常季曰：“何谓也？”

仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心于德之和；物视其所一而不见其所丧；视丧其足犹遗土也。”

常季曰：“彼为己。以其知得其心，以其心得其常心，物何为最之哉？”

仲尼曰：“人莫鉴于流水，而鉴于止水，唯止能止众止。受命于地，唯松柏独也在，冬夏青青；受命于天，唯舜独也正，幸能正生，以正众生。夫保始之征，不惧之实。勇士一人，雄入于九军。将求名而能自要者，而犹若此，而况官天地、府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！彼且择日而登假，人则从是也。彼且何肯以物为事乎？”

申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。”其明日，又与合堂同席而坐。

子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。今我将出，子可以止乎，其未邪？且子见执政而不违，子齐执政乎？”

申徒嘉曰：“先生之门，固有执政焉如此哉？子而说子之执政而后人者也？闻之曰：‘鉴明则尘垢不止，止则不明也。久与贤人处则无过。’今子之所取大者，先生也，而犹出言若是，不亦过乎！”

子产曰：“子既若是矣，犹与尧争善，计子之德，不足以自反邪？”

申徒嘉曰：“自状其过，以不当亡者众，不状其过，以不当存者寡，知不可奈何，而安之若命，惟有德者能之。游于羿之彀中。中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而适先生之所，则废然而反。不知先生之洗我以善邪？吾与夫子游十九年矣，而未尝知吾兀者也。今子与我游于形骸之内，而子索我与形骸之外，不亦过乎？”

子产蹴反改容更貌曰：“子无乃称！”

鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼。仲尼曰：“子不谨前，既犯患若是矣，虽今来，何及矣！”

无趾曰：“吾唯不知务而轻用吾身，吾是以亡足。今吾来也，犹有尊足者存，吾是以务全之也。夫天无不覆，地无不载；吾以夫子为天地，安知夫子之犹若是也！”

孔子曰：“丘则陋矣，夫子胡不入乎？请讲以所闻。”

无趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫无趾，兀者也；犹务学以复补前行之恶，而况全德之人乎！”

无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未邪？彼何宾宾以学子为？彼且薪以皎诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？”

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者解其桎梏，其可乎？”

无趾曰：“天刑之，安可解？”

鲁哀公问于仲尼曰：“卫有恶人焉，曰哀骀它。丈夫与之处者，思而不能去也。妇人见之，请于父母曰：‘与为人妻，宁为夫子妾’者，十数而未止也。未尝有闻其唱者也，常和而已矣。无君之位，以济乎人之死；无聚禄以望人之腹。又以恶骇天下，和而不唱，知不出乎四域。且而雌雄合乎前。是必有异乎人者也。寡人召而观之，果以恶骇天下。与寡人处，不至以月数，

而寡人有意乎其为人也；不至乎期年，而寡人信之。国无宰，寡人传国焉。闷然而后应，泛而若辞。寡人丑乎，足卒授之国。无几何也，去寡人而行，寡人恤焉若有亡也，若无与乐是国也。是何人者也？”

仲尼曰：“丘也尝使于楚矣，适见豚子食于其死母者，少焉郇若，皆弃之而走。不见己焉尔，不得类焉尔。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也。战而死者，其人之葬也不以鬻；资刖者之履，无为爱之。”

皆无其本矣。为天子之诸御，不爪翦，不穿耳；娶妻者，止于外，不得复使。形全犹足以为尔，而况全德之人乎！今哀骀它未言而信，无功而亲，使人授己国，唯恐其不受也：是必才全而德不形者也。”

哀公曰：“何谓才全？”

仲尼曰：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。使之和豫通而不失于兑；使日夜无却，而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”

“何谓德不形？”

曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也。内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”

哀公异日以告闵子曰：“始者，吾以南面而君天下，执民之纪，而忧其死，吾自以为至通矣。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身而亡其国。吾与孔丘非君臣也，德友而已矣。”

闾跂支离无唇说卫灵公，灵公说之；而视全人，其豆肩肩。瓮盎大癭说齐桓公，桓公说之；而视全人，其豆肩肩。故德有所长而形有所忘。人不忘其所忘，而忘其所不忘，此谓诚忘。故圣人有所游，而知为孽，约为胶，德为接，工为商。圣人不谋，恶用知？不斫，恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商？四者，天鬻也；天鬻者，天食也。既受食于天，又恶用人？

有人之形，无人之情。有人之形，故群于人，无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也！矜乎大哉，独成其天！

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”

庄子曰：“然。”

惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”

庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”

庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”

惠子曰：“不益生何以有其身？”

庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣！”

CAPÍTULO 6

El maestro de linaje universal

大宗师第六

知天之所为、知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患：夫知有所待而后当，其所待者，特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知。

何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谋士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道也若此。

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其嗜欲深者，其天机浅。

古之真人，不知说生，不知恶死；其出不忻，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡颥；凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。

故圣人之用兵也，亡国而不失人心；利泽施于万物，不为爱人。故乐通物，非圣人也；有亲，非仁也；失时，非贤也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、务光、伯夷、叔齐、箕子、胥馀、纪他、申徒狄，是役人之役，适人之适，而不自适其适者也。

古之真人，其状义而不朋。若不足而不承；与乎其觚而不坚也，张乎其虚而不华也，邴邴乎其似喜乎，崔乎其不得已乎，蓄乎进我色也，与乎止我德也，厉乎其似世乎，絜乎其未可制也，连乎其似好闭也，婉乎其忘其言也。

以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时者，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也；而人真以为勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一人与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。

死生，命也，其有夜旦之常，天也；人之有所不得与，皆物之情也。彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎？人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎？泉涸，鱼相与处于陆，相句以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀，不如两忘而化其道。夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏大小有宜，由有所遁，若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也。特犯人之形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也，其为荣可胜计邪？故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之，又况万物之所系、而一化之所待乎！

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

豨韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广；莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。

南伯子葵问乎女禹曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”

曰：“吾闻道矣。”

南伯子葵曰：“道可得学邪？”

曰：“恶！恶可？子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道；我有圣人之道，而无圣人之才。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎？不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾独守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者也。”

南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？”

曰：“闻诸副墨之子，副墨之子，闻诸洛诵之孙，洛诵之孙，闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之于讴，於讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥。参寥闻之疑始。

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知生死存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

俄而子舆有病，子祀往问之，曰：“伟哉！夫造物者，将以予为此拘拘也。曲偻发背，上有五管，颐隐于肩，肩高于项，句赘指天。”阴阳之气有眚，其心闲而无事，蹠跽而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也！”

子祀曰：“汝恶之乎？”

曰：“亡，予何恶？浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求泉炙；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。而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！”

俄而子来有病，喘喘然将死。其妻子环而泣之。子犁往问之，曰：“叱！避！无怛化。”倚其户与之语曰：“伟哉，造化！又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”

子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母，彼近吾死，而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶铸金，金踊跃曰：‘我必且为镆铍！’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰：‘人耳！人耳！’夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”成然寐，遽然觉。

子桑户、孟子反、子琴张，三人相与为友，曰：“孰能相与于无相与，相与于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所终穷？”三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

莫然有间，而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来，桑户乎！嗟来，桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”

子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”

二人相视而笑，曰：“是恶知礼意！”

子贡反，以告孔子，曰：“彼何人者邪？修行无有，而外其形骸，临尸而歌，颜色不变，无以命之。彼何人者邪？”

孔子曰：“彼，游方之外者也；而丘，游方之内者也。外内不相及，而求使汝往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘悬疣，以死为决芟溃痈，夫若然者，又恶乎知死生先后之所在！假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”

子贡曰：“然则夫子何方之依？”

孔子曰：“丘，天之戮民也。虽然，吾与汝共之。”

子贡曰：“敢问其方。”

孔子曰：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”

子贡曰：“敢问畸人？”

曰：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰，天之小人，人之君子；天之君子，天之小人也。”

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。无是三者，以善处丧盖鲁国。固有无其实而得其名者乎？回壹怪之。”

仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣，唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就后；若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知己化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！且彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸讪知吾所谓吾之乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，梦者乎？造适不及笑，献笑不及排。安排而去化，乃入于窆天一。”

意而子见许由。许由曰：“尧何以资汝？”

意而子曰：“尧谓我汝必躬服仁义而明言是非。”

许由曰：“而奚为来辄？夫尧既以黥汝以仁义，而鼻汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”

意而子曰：“虽然，吾愿游于其藩。”

许由曰：“不然。夫盲者无以与乎眉目颜色之好，瞽者无以与乎青黄黼黻之观。”

意而子曰：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之无其知，皆在炉锤之间耳。庸讪知夫造物者之不息我黥而补我鼻，使我乘成以随先生邪！”

许由曰：“噫！未可知也。我为汝言其大略。吾师乎！吾师乎！凿万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地雕刻众形而不为巧。此所游已。”

颜回曰：“回益矣。”

仲尼曰：“何谓也？”

曰：“回忘仁义矣！”

曰：“可矣，犹未也。”

他日复见，曰：“回益矣！”

曰：“何谓也。”

曰：“回忘礼乐矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也？”

曰：“回坐忘也。”

仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”

仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”

子舆与子桑友，而霖雨十日，子舆曰：“子桑殆病矣！”裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭。鼓琴曰：“父邪母邪！天乎！人乎！”有不任其声而趋举其诗焉。

子舆入，曰：“子之歌诗，何故若是？”

曰：“吾思乎使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”

CAPÍTULO 7

De cómo han de ser los reyes y emperadores

应帝王第七

啮缺问于王倪，四问而四不知。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。

蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其犹藏仁以要人，亦得人矣，而非始出于非人；泰氏其卧徐徐，其觉于于；一己己为马；一以己为牛；其知情信，其的德甚真，而未始入于非人。”

肩吾见狂接舆。狂接舆曰：“日中始何以语汝？”

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。且鸟高飞，以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避薰凿之患，而曾二虫之无如！”

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”

无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜琅之野，汝又何吊以治天下感予之心为？”

又复问。无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”

阳子居讲老聃，曰：“有人于此，向疾强梁，物彻疏明，学道不倦。如是者可比明王乎？”

老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且曰虎豹之文来田，猿狙之便执螯之狗来藉。如是者，可比明王乎？”

阳子居蹴然曰：“敢问明王之治。”

老聃曰：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃，有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”

郑有神巫曰季咸，知人之生死存亡、祸福寿夭，期以岁月旬日，若神。郑人见之，皆弃而走。列子见之而心醉，归以告壶子，曰：“始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。”

壶子曰：“吾与汝既其文，未既其实，而固得道与？众雌而无雄，而又奚卵焉！而以道与世亢，必信，夫故使人得而相女。尝试与来，以予示之。”

明日，列子与之见壶子。出而谓列子曰：“嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬数矣！吾见怪焉，见湿灰焉。”

列子入，泣涕沾襟以告壶子。壶子曰：“向吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆见吾杜德机也。尝又与来。”

明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“幸矣，子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾见其杜权矣。”

列子入，以告壶子。壶子曰：“向吾示之以天壤，名实不入，而机发于踵，是殆见吾善者机也。尝又与来。”

明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“子之先生不齐，吾无得而相焉。试齐，且复相之。”

列子入，以告壶子。壶子曰：“吾向示之以太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。觊桓之审为渊，止水之审为渊，流水之审为渊。渊有九名，此处三焉。尝又与来。”

明日，又与之见壶子。立未定，自失而走。壶子曰：“追之！”列子追之不及。反，以报壶子，曰：“已灭矣，已失矣，吾弗及也。”

壶子曰：“乡吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。”

然后列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人，于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。

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。

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而混沌死。

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES CHINAS: EDICIONES, ANTOLOGÍAS Y TRADUCCIONES

- CONFUCIO. *Lun yu. Reflexiones y enseñanzas*. Traducido y anotado por Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona: Kairós, 1997.
- CONFUCIO Y MENCIO. *Los Cuatro Libros*. Traducción, introducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo. Barcelona: Paidós, 2002.
- Dàojiāwénhuà yǔ xiàndài wénmíng* 道家文化与现代文明 [La cultura daoísta y las civilizaciones modernas]. Editado por Gé Róngjìn 葛荣晋. Běijīng: Zhōngguó rénmin dàxué chūbǎnshè 北京。中國人民大學 出版社, 1991.
- ELORDUY, Carmelo. *Lao Tse: La gnosis taoísta del Tao Te Ching*. Oña: Facultad de Teología, 1961.
- GÉ RÓNGJÌN 葛荣晋. *Bàopūzi nèipiān quányì* 抱朴子内篇全译 [Capítulos principales del *Bàopūzi*]. Guiyáng: Guizhōu rénmin dàxué chūbǎnshè 貴陽。贵州人民大学出版社, 1995.
- Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. A Study and translation by W. Allyn Rickett. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- HERMANN, R. D. *A Companion to Lao tzu's Tao Te Ching*. Harrogate, North Yorkshire: D. M. Hermann, 1999. [A partir del texto de Wáng Bì].
- Huangdi Neijing: A Sinopsis with Commentaries*. Translated and annotated by Y. C. Kong. Hong Kong: The Chinese University Press, 2010.
- I Ching. El libro de las mutaciones*. Traducción del original chino al alemán por Richard Wilhelm, y del alemán al castellano por D. J. Vogelmann. Prólogo de C. J. Jung. Barcelona: Edhasa, 1977.
- JIÀNMÍNG DÈNGZHUÀN 件名等撰. *Tàishàng gǎnyìngpiān* 太上感应篇 [Papeles sobre las respuestas vibrantes sobre lo más elevado]. Xī'ān: Sānzòuchūbǎnshè 西安。三秦出版社, 2005.
- LEGGÉ, James. *The Shoo King. The Religious Portions of the She King. The Hsiao King, or Classic of Filial Piety* (Vol. 3 de la serie *Sacred Books of the East*, edited by Max Müller. Oxford: Oxford University Press, 1879), *The Yi*

- King, or Book of Changes* (Vol. 16, *id.*, 1882), *The Li Ki, or Book of Rites*, 2 vols. (Vols. 27 y 28, *id.*, 1885).
- *The Texts of Taoism*. Vol. I: *The Tào Teh King. The Writings of Kwang-tsze, Books I-XVII*; Vol. II: *The writings of Kwang-tsze, books XVII-XXXIII. The Thâishang, Tractate of Actions and Their Retributions. Appendixes I-VIII*. (Vols. 39 y 40 de la serie *Sacred Books of the East*, edited by Max Müller. Oxford: Oxford University Press, 1891).
- LAO ZI. *El libro del Tao*. Traducción, prólogo y notas de Juan Ignacio Preciado. Edición bilingüe. Madrid: Alfaguara, 1978. [Traducido a partir de los textos originales en chino: 长沙马王堆三好汉墓帛书 (Libros en seda de la tumba número 3 de la tumbas Hàn de Cháng Shā). 2 vols. Shànghǎi: 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. [1ª ed., Jena, Eugen Diederichs, 1911].
- *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 Wáng Bì].
- *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 Wáng 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*. Edición y traducción de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Trotta, 2006.
- LI DAOQUN. *El Libro del equilibrio y la armonía*. En *El Paseante*. Número triple sobre taoísmo y arte chino, 20-22, 2ª época. Madrid: Ediciones Siruela, 1993, pp. 20-29. [Traducción de la versión inglesa de Thomas Cleary por Javier Martín Lalanda, Susan Fraser y Fernando Gaona].
- LI YING-CHANG. *Tratado de Lao Tse sobre la respuesta del Tao*. Versión de la Dra. Eva Wong, traducido por Alfonso Colodrón. Madrid: Edaf, 1996. [Ed. original: *Lao-Tzu's Treatise on the Response of the Tao*. Translated with an introduction by Eva Wong. San Francisco: Harper, 1994.
- Libro de los montes y los mares (Shanhai Jing). Cosmografía y Mitología de la China antigua*. Edición de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas. Madrid: Miraguano, 2000.
- LIN YUTANG. *La importancia de comprender. Selección de fragmentos de obras de la edad de oro de la literatura china*. Barcelona: Apóstrofe, 1998. [Ed. original: *The Importance of Understanding*. Cleveland: World Publishing Company, 1960].
- LIE ZI. *El libro de la perfecta vacuidad*. Traducción, introducción y notas por Iñaki Preciado. 2ª ed. Barcelona: Kairós, 1994.
- LIU AN. *Huainan zi*. Texte traduit, présenté et annoté sous la direction de Charles le Blanc et de Rémi Mathieu. En *Philosophes taoïstes*, tome II. Paris: Gallimard, 2003.
- LIU KANGDE 刘康德. *Lǎozǐ zhíjiě 老子直解* [Explicaciones directas a Lao zi]. Shànghǎi: Fùdàn dàxué chūbǎnshè 上海·復旦大學出版社, 1997.
- LIU XIE. *El corazón de la literatura y el cincelado de dragones*. Traducción, introducción y notas de Alicia Relinque Eleta. Granada: Comares, 1995.
- REN, Jiyu. *A Taoist Classic: The Book of Laozi*. English translation by He Guanghu, Gao Shining, Song Lidao y Xu Junyao. Beijing: Foreign Languages Press, 1993. [Traducido de la edición original china: 道家经典老子: 英文。任继愈新译, 1985].
- *Dào zàng tí yào 道藏提要* [Resumen del canon daoísta]. Běijīng: Zhōngguó shèhuì kēxué chūbǎnshè 北京·中國社會科學出版社, 1995.
- Los siete maestros taoístas: Una novela tradicional china*. Versión e introducción de Eva Wong. Madrid: Neo Person, 2001.
- SIMA QIAN. *La fundació de l'imperi xinès*. Edició, traducció i pròleg de M. Dolores Folch. Barcelona: Empúries, 1991.

- WANG, Keping. *The Classic of the Dao: A New Investigation*. Beijing: Foreign Languages Press, 1998.
- WIEGER, Léon. *Les pères du système taoïste. I. Lao-tzeu II Lie-tzeu III. Tchoang-tzeu*. Paris: Les Belles Lettre, 1950.
- WILHELM, Ricardo. *Kungtse (Confucio)*. Traducción del alemán por A. García Molíns. Madrid: Revista de Occidente, 1926.
- Zhōnghuá dào xué tōng diǎn* 中華道學通典. [Enciclopedia de obras clásicas del daoísmo a lo largo de la historia]. Hǎikǒu: Nánhǎi chūbǎngōngsī 海口。南海出版公司, 1994.
- Zhōuyì cāntóngqì* 周易參同契 [Comentarios al Clásico del Libro de los Cambios y la relación de la Tríada]. Comentarios de Wù Zhēnpiān 悟真篇, Chén Quánlín 陳全林. Běijīng: Zhōngguó shèhuìkēxué chūbǎnshè 北京。中國社會科學出版社, 2004.
- ZHUANG ZI. *Zhuāngzǐ jīshì* 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.
- *Zhuāngzǐ 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*. Traducción de 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»*. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta. 2ª 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.

B) DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

- Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago–London: Encyclopædia Britannica, 2006.

- CARR, Brian; Indira MAHALINGAM (eds.). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. London–New York: Routledge, 1997.
- CUA, Antonio S. (ed.). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York–London: Routledge, 2003.
- CHENG, Linsun (ed.). *Berkshire Encyclopedia of China*, 5 vols. Great Barrington, Mass.: Berkshire, 2009.
- Dàojiā dà cídiǎn* 道家大辭典 [Gran diccionario de la religión daoísta]. Běijīng: Huáxià chūbǎnshè 北京。華夏出版社, 1994.
- Diccionario de la sabiduría oriental: budismo, hinduismo, taoísmo, zen*. Barcelona: Paidós, 1993.
- ELIADE, Mircea (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 16 vols. New York–London: Macmillan, 1987.
- The Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. 30 vols. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1974.
- HERBERMANN, Charles G. (ed.). *The Catholic Encyclopedia*. 15 + 1 vols. New York: The Encyclopedia Press, 1913-1914. [Edición digital en línea: <<http://oce.catholic.com/index>>].
- JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd. ed. 14 vols. Farmington Hills, Michigan: Thomson–Gale, 2005.
- LEAMAN, Oliver (ed.). *Encyclopedia of Asian Philosophy*. London–New York: Routledge, 2001.
- Pouillon, François (ed.). *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: IISMM–Karthala, 2008.
- PREGADIO, Fabrizio (ed.). *The Encyclopedia of Taoism*. 2 vols. London–New York: Routledge, 2008.
- RIGGS, Thomas (ed.). *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*. 3 vols. Farmington Hills, Michigan: Thomson–Gale, 2006.
- U•X•L Encyclopedia of World Mythology*. 5 vols. Detroit–New York: Gale, 2009.
- ZHANG, Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Translated from Chinese by Edmund Ryden. Beijing–New Haven and London: Foreign Languages Press–Yale University Press, 2002.
- Zhōnghuá dàojiào dàcídiǎn* 中华道教大辭典 [Gran diccionario de la religión daoísta de China]. Editado por Hú Fúchēn 胡孚琛. Běijīng: Zhōngguó shèhuìkēxué chūbǎnshè 北京。中國社會科學出版社, 1995.

**C) ESTUDIOS
Y OTRAS OBRAS CITADAS**

- ABE, Masao. *Zen and Western Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.
- *Zen and Comparative Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- ABEL-RÉMUSAT, Jean-Pierre. «Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant nôtre-ère», *Mémoires de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, 7 (1820), pp. 1-54; reimpresión, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu*. Paris: Imprimerie royale, 1823.
- ADSHEAD, S. A. M. *T'ang China: The Rise of the East in World History*. Basingstoke, Hampshire–New York: Palgrave Macmillan, 2004).
- ALLISON, R. E. (ed.). *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Hong Kong–New York: Oxford University Press, 1989.
- ÁLVAREZ, José Ramón. *Pensamiento político del Tao Te Ching*. Madrid: Universidad Complutense, 1981. Tesis doctoral.
- *China, caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino*. Taipei: Universidad Fujen, 1992.
- *El tao y el arte del gobierno*. Buenos Aires: Ediciones Continente–Editorial Almagesto, 1996.
- «Esbozo de la sinología española», *Encuentros en Catay*, 21 (2007), pp. 1-38.
- ANDERSEN, Poul: «The Study of the Tao-tsang». *Studies in Central and East Asian Religions*, 3 (1991), pp. 81-94.
- APP, Urs. *Arthur Schopenhauer and China: A Sino-Platonic Love Affair*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010.
- AVERY, Martha. *The Tea Road: China and Russia Meet Across the Steppe*. Beijing: China Intercontinental Press, 2003.
- AYLMER, Charles. «The Memoirs of H. A. Giles». *East Asian History*, 13-14 (1997), pp. 1-90.
- BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath, vol. II y III. London: Longman *et al.*, 1857.

- BAHM, Archie J. *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*. Albuquerque: World Books, 1995. [1.^a ed., Albuquerque: Universal Publications 1977].
- BALAGUER, Enric. *Ressonàncies orientals: Budisme, taoisme i literatura*. València: Tres i Quatre, 1999.
- BALDRIAN, F. «[Taoism:] An Overview». En Mircea ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*. New York–London: MacMillan, 1987, Vol. 14, pp. 288-306.
- BALLESTEROS RUIZ, Ernesto: *Presencia de Schopenhauer*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- BARRETT, T. H.: «Introducción». En Henri MASPERO, *El taoísmo y las religiones chinas*. Traducción de Pilar González España y Rosa María López. Madrid: Trotta, 2000. [Ed. original: *Le Taoïsme et les religions chinoises*. París: Gallimard, 1971].
- «[Taoism:] History of Study». En Mircea ELIADE (ed.) *Encyclopedia of Religion*. New York–London: Macmillan, 1987, vol. 14, pp. 329-332.
- BELL, Catherine. «On Chinese Chaos». (Review of Norman Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*). *History of Religions*, 24:3 (1985), pp. 280-281.
- BENJAMÍN DE TUDELA. *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. Translated and edited by A. Asher. 2 vols. London–Berlin: Asher & Co., 1840-1841; reimpr. New York: Hakesheth, 1900.
- *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Critical Text, Translation and Commentary by Marcus Nathan Adler. London: Henry Frowde–Oxford University Press, 1907.
- *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*. Traducción de José Ramón Magdalena Nom de Déu. Barcelona: Riopiedras, 1989.
- BENTON, Richard P. «Tennyson and Lao Tzu», *Philosophy East and West*, 12:3 (1962), pp. 233-240.
- BERGER, Douglas L. *The Veil of Maya: Schopenhauer's System and Early Indian Thought*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- BERNARD, Henri. *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)*. 2 vols. Tientsin: Hautes Études, 1937.
- BILLETTER, Jean François. «Comme lire Wang Fuzhi?», *Études chinoises*, 9:2 (1990), pp. 95-127.

- *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid: Siruela, 2003. [Ed. original: *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris: Allia, 2002].
- *Études sur Tchouang-tseu*. Paris, Allia, 2004.
- *Contre François Jullien. Réflexions sur le mythe de l'altérité de la Chine*. Paris: Allia 2006.
- BILLINGTON, Michael O. «Toward the Ecumenical Unity of East and West: The Renaissances of Confucian China and Christian Europe», *Fidelio*, 2:2 (1993), pp. 4-35.
- «The European “Enlightenment” & The Middle Kingdom», *Fidelio*, 4:2 (1995), pp. 34-62.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 43-55*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- *El principio esperanza*. Traducción de Felipe González Vicén. 3 vols. Madrid: Aguilar, 1977-1980.
- BLOFELD, John. *Taoísmo. La búsqueda de la inmortalidad*. Traducción de Aureli Boix. Barcelona: Martínez Roca, 1981.
- BLUM, Mark L. «Buddhism: Overview». En James W. HEISIG, Thomas P. KASULIS y John C. MARALDO (eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011, pp. 43-50.
- BO MOU (ed.). *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*. Chicago–La Salle: Open Court, 2001.
- BOL, Peter K. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 2008.
- BORAO MATEO José Eugenio. «Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (siglos XVI y XVII)». En *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Asiática de Hispanistas (AAH)*, Taipei, 8-9 January 2005. Taiwan: Universidad Tamkang, 2005), pp. 388-405; edición digital en <<http://homepage.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/0.%20shi%20lu.pdf>>.
- BOUSO GARCÍA, Raquel. *El Zen*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2008.
- BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- BRUCKER, Joseph. «Malabar Rites», *The Catholic Encyclopedia*, vol. IX, pp. 558-562.
- «Jean-Baptiste Régis», *The Catholic Encyclopedia*, vol. XII, pp. 720-721.

- BULL Stephen; REYNOLDS Wayne. *Japanese Warrior Monks, AD 949-1603*. Oxford: Osprey, 2003.
- BURIK, Steven. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. Albany: State University of New York Press, 2009.
- CAPRA, Frifjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boston: Shambhala, 1975.
- CAYLEY, John; MING, Wilson (eds.). *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*. London: Han-Shan Tang Books, 1995.
- CEINOS, Pedro. *Historia breve de China*. Madrid: Sílex, 2003.
- CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio. *Ciencia misionera en Oriente. Los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001.
- CHALMERS, John. *The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of "The Old Philosopher," Lau-Tsze*. London: Trübner, 1868.
- CHAN, Alan. «The Daode Jing and Its Tradition», en Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000), pp. 1-29.
- CHAN, WING-TSIT *et al.* *Filosofía del Oriente*. Traducción de Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla. México: FCE, 1956.
- CHANG, Aloysius. «A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu», *Chinese Culture*, Part I, 12:4 (1971), pp. 49-69; Part II, 13:1 (1972), pp. 44-84.
- CHANG, Chun-shu. *The Rise of the Chinese Empire*. 2 vols. Ann Harbor: The University of Michigan Press, 2007.
- CH'EN, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press. 1964.
- CHEN, Ellen M. «Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism», *International Philosophical Quartely*, 9:3 (1969), pp. 391-405.
- CHEN, Jinhua. *The Formation of Early Esoteric Buddhism in Japan: A Study of the Three Japanese Esoteric Apocrypha*, Hamilton, Ontario: McMaster University, 1997; edición digital en <<https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/8100/1/fulltext.pdf>>.

- CHEN, Yaoting. «Taoism in the People's Republic of China». En Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*. New York: Routledge, 2008, vol. I, pp. 174-175.
- CHENG, Anne. *Historia del pensamiento chino*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002. [Ed. original: *Histoire de la pensée chinoise*. París: Éditions du Seuil, 1997].
- CHENG, Chung-ying. «Dao (Tao): The Way». En Antonio S. CUA (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York–London: Routledge, 2003, pp. 202-205.
- CHENG, François. «El vacío y la plenitud». *El Paseante*. Número triple sobre taoísmo y arte chino, 20-22, 2ª época. Madrid: Siruela, 1993, pp. 62-80. [Traducción del francés por Anne-Hélène Suárez].
- CHENG, Hsueh-li. «Buddhism: Zen (Chan Zong, Ch'an Tsung)». En Antonio S. CUA (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York–London: Routledge, 2003, pp. 19-24.
- CHING, Julia. *Mysticism and Kingship in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CHING, Julia; OXTOPY, Willard G. (eds.). *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 1992.
- CHING, Julia; OXTOPY, Willard G. (eds.). *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*. Nettetal: Steyler, 1992.
- CLANCY, Judith. *Kyoto Gardens: Masterworks of the Japanese Gardener's Art*, Photography by Ben Simmons. Tokyo–Rutland–Singapore: Tuttle, 2014.
- VON COLLANI, Claudia. «China in the German "Geistesgeschichte" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries». En Stephen UHALLEY, Jr. y XIAOXIN Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. New York: Sharpe, 2001, pp. 149-162.
- VON COLLANI, Claudia; HOLZ, Harald; WEGMANN, Konrad (eds.) *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*. Berlin–Bochum–London–Paris: European University Press–Europäischer Universitätsverlag, 2008).
- CONZE, Edward. *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1962; reimpresso con correcciones, 1983.
- «Buddhist Philosophy and Its European Parallels». *Philosophy East and West*, 13:1 (1963), pp. 9-23.

- «Spurious Parallels to Buddhist Philosophy». *Philosophy East and West*, 13:2 (1963), pp. 105-115.
- *Breve historia del budismo*. Trad. de Mauro Hernández. Madrid: Alianza, 1983.
- COOK, Daniel J.; Henry ROSEMONT. «The Pre-Established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought», *Journal of the History of Ideas*, 42:2 (1981), pp. 253-267; reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, pp. 55-68.
- COOK, Harold J. *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*. New Haven–London: Yale University Press, 2007.
- COOLEY, James C., Jr. *T. F. Wade in China: Pioneer in Global Diplomacy 1842-1882*. Leiden: Brill, 1981.
- COOPER, David E. «Schopenhauer and Indian Philosophy». En Bart VANDENABEELE (ed.), *A Companion to Schopenhauer*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 266-279.
- COOPER, J. C. *Yin y Yang. La armonía taoísta de los opuestos*. Traducción de Rafael Lassaletta. Madrid: Edaf, 1988.
- CORDIER, Henri. *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odo-ric de Pordenone*. Paris: Ernest Leroux, 1891.
- COWARD, Harold. *Jung and Eastern Thought*. Albany: State University of New York Press, 1985
- «Taoism and Jung: Synchronicity and the Self», *Philosophy East and West*, 46:4 (1996), pp. 477-495.
- CRIVĂȚ, Anca. *Los libros de viajes de la Edad Media española*. București: Universitatea din București, 2003; edición digital en <<http://ebooks.unibuc.ro/filologie/AncaCrivat/>>.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mark. «Han Cosmology and Mantic Practices». En Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 53-73.
- CUMMINS, J. S. (ed.). *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- DAOREN, Huanchu. *Retorno a los orígenes. Reflexiones sobre el tao*. Traducción de la versión inglesa de Thomas Cleary por Alfonso Colodrón. Madrid: Edaf, 1993.
- DEHERGNE, Joseph. «Les historiens Jésuites du Taoisme», *Actes du Colloque International de Sinologie La Mission Française de Pekin aux XVII^e et*

- XVIII^e siècles* (Chantilly, 20-22 septembre 1974). Paris: Les Belles Lettres, 1976, pp. 59-67.
- DELICIUS, P. H. *Enseñanzas taoístas: Chuang Tse – Lie Tse – Lao Tse*. Barcelona: Creación y Realización Editorial, 1996.
- DEMIÉVILLE, Paul. *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*. Leiden: Brill, 1973.
- DESPEUX, Catherine. *Taoísmo y alquimia femenina*. Traducción de Francisco Huerta Cerezuela. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2003. [Ed. original: *Immortelles de la chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*. Puiseaux: Pardès, 1990].
- DHIRAVAMSA. *La vía del no apego*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 1991.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco. *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*. Madrid: Trotta, 2001.
- DOUBROVSKAIA, Dina V. «The Russian Orthodox Church in China». En Stephen UHALLEY y Xiaoxin WU (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk, N.Y.: Sharpe, 2000.
- DUMOULIN, Heinrich. *Zen Buddhism: A History*. Translated by James W. Heisig and Paul Knitter. 2 vols. New York: Macmillan, 1988-1990.
- EHRlich, M. Avrum; LIANG, Pingan. «The Contemporary Condition of the Jewish Descendants of Kaifeng». En M. Avrum EHRlich (ed.), *The Jewish-Chinese Nexus: A Meeting of Civilizations*. London: Routledge, 2008, pp. 175-196.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. 2ª ed. Traducción de Ernestina de Champourcin. México: FCE, 1976. [Ed. original: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 2e édition revue et augmentée. Paris : Payot, 1968].
- *Iniciaciones místicas*. Traducción de José Matías Díaz. Madrid: Taurus, 1975. [Ed. original: *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, trans. by Willard R. Trask. London: Harvill, 1958].
- *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Traducción de J. M. López de Castro. Barcelona: Herder, 1999. [Ed. original francesa: Paris: Payot, 1976; ed. alemana: *Geschichte der religiösen Ideen. In vier Bänden*. Freiburg im Breisgau–Basel–Wien: Herder, 1979].
- *Alquimia asiática*. Traducción de Isidro Arias Pérez. Barcelona: Paidós, 1992. [Ed. original: *Alchimie asiatique. L'alchimie chinoise et indienne*. Paris: L'Herne, 1990].

- ELMAN, Benjamin A. «Ming-Qing Border Defence, the Inward Turn of Chinese Cartography, and Qing Expansion in Central Asia in the Eighteenth Century». En Diana LARY (ed.), *The Chinese State at the Borders*. Toronto: University of British Columbia Press, 2007, pp. 29-56.
- EMERSON, John J. «Yang Chu's Discovery of the Body», *Philosophy East and West*, 46:4, (1996), pp. 533-566.
- ENO, Robert. *The Inner Enterprise (Guanzi, Neiye)*. Indiana University, Early Chinese Thought [B/E/P374] — Fall 2010. Edición digital: <http://www.indiana.edu/~p374/Inner_Enterprise.pdf>.
- ESKILDSEN, Stephen. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- ESQUERRÁ NONELL, Josep. «Ibn Battuta en el marco de las relaciones sinoislámicas», *Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico*, 1 (2007), pp. 437-438.
- FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. *China: A New History*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006)
- FAULIOT, Pascal. *Cuentos de los sabios taoístas*. Traducción de José Pedro Tosaus. Barcelona: Paidós, 2007.
- FÉNELON. *Dialogues des morts*. Avec une introduction et des notes par C. Galusky et S. Rober. Nouvelle édition. Paris: Delagrave, 1898.
- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados dél. Con narración difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones*. Madrid: Imprenta Real, 1676.
- FINDLEN, Paula (ed.). *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. New York: Routledge, 2004.
- FOLCH, Dolors. «Piratas y flotas de China según los testimonios castellanos del siglo XVI». En Pedro SAN GINÉS AGUILAR (ed.), *La investigación sobre Asia Pacífico*. Granada: Universidad de Granada, 2007, pp. 267-286.
- FRANKE, Herbert; TRAUZETTEL, Rolf. *El imperio chino*. Traducción de María Noya. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- FROESE, Katrin. *Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- FUNG, Yu-Lan. *The Spirit of Chinese Philosophy*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970. [1.ª ed., London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1947].

- *Breve historia de la filosofía china*. Traducción de Juan José Utrilla. México: FCE, 1987. [Ed. original: *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Macmillan, 1948].
- *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*. Beijing: Foreign Languages Press, 1991.
- FUKUI, Fumimasa. «The History of Taoist Studies in Japan and Some Related Issues». *Acta Asiatica* 68 (1995), pp. 1-18.
- FUNG, Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Bodde. New York–London: Macmillan, 1948; reimpr. 1966.
- GA, Zangjia. *Tibetan Religions*. Beijing: China Intercontinental Press, 2003.
- GALLAGHER, Louis. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. New York: Random House, 1953.
- GARCÍA, Víctor: *La sabiduría oriental: Taoísmo, budismo, confucianismo*. Madrid: Cincel, 1988.
- GARCÍA-NOBLEJAS, Gabriel. «La traducción del chino al español en el siglo XX: Marcela de Juan», *Centro Virtual Cervantes*, <<http://cvc.cervantes.es/obref/china/marcela.htm>>.
- GEANEY, Jane. *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- GERNET, Jacques. *El mundo chino*. Traducción de Dolores Folch. Barcelona: Crítica, 1999. [Ed. original: *Le monde chinois*. París: Armand Colin, 1972].
- *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. Traducción de Carlota Vallée. México: F.C.E., 1989. [Ed. original: *Chine et christianisme: Action et réaction*. París: Gallimard, 1982].
- GIRARDOT, Norman J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- GODWIN, Joscelyn. *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. London: Thames and Hudson, 1979. [Traducción castellana de Guillermo Lorenzo: *Athanasius Kircher. La búsqueda del saber de la antigüedad*. Madrid: Swan, 1986].
- *Athanasius Kircher's Theatre of the World: The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2009.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. *Athanasius Kircher. Itinerario del Éxtasis o las imágenes de un saber universal*. Madrid: Siruela, 1985.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, Fray Juan. *Historia del Gran Reino de la China*. Madrid: Miraguano–Polifemo, 1990; reimpresión en 2008.

- GONZÁLEZ VALLÉS, Jesús. *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos, 2002.
- GOPNIK, Alison. «Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network». *Hume Studies*, 35:1-2 (2009), pp. 5-28.
- 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. [1.ª ed., 1989].
- GRANET, Marcel. *La religion des Chinois*. Paris: Gauthier–Villars, 1922; reed. Paris, P.U.F., 1951.
- GRAYSON, James Huntley. *Korea—A Religious History*. Revised Edition. Abingdon, Oxfordshire–New York: RoutledgeCurzon, 2002.
- GREEL, H. G. *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung*. Traducción de Salustiano Masó Simón. Madrid: Alianza, 1976. [Ed. original: *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung*. Chicago: University of Chicago Press, 1953].
- GREENFIELD, Jeanette. *The Return of Cultural Treasures*. Third Edition. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1989.
- DE GROOT, Jan Jakob Maria. *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. 6 vols. Leiden: Brill, 1892-1910.
- *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*. New York–London: G. P. Putnam's Sons, 1912.
- GUY, Basil. *The French Image of China Before and After Voltaire*. Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1963.
- HALBFASS Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding* (New York: State University of New York Press: 1988, chapter 6, «Hegel»); reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, pp. 141-160.
- DU HALDE, Jean-Baptiste. *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en tailedouce*. 4 vols. Paris: L. G. Le Mercier, 1735.

- HALL, John Whitney *et al.* *The Cambridge History of Japan*. 6 vols. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1988-1999.
- HANSEN, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford–New York: Oxford University Press, 2000.
- HÁN LÍNHE 韩林合: *Xūjǐ yǐyóushì zhuāngzi zhéxué yánjiù* 虚己以游世。庄子哲学研究 [Vagando por el mundo. Un estudio filosófico del Zhuangzi]. Běijīng dàxué chūbǎnshè 北京大学出版社, 2006.
- HARDY, Julia M. «Influential Western Interpretations of the Tao-te-ching». En Livia KOHN y Michael LAFARGUE (eds.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 165-188.
- HAW, Stephen G. *Marco Polo: A Venetian in the Realm of Khubilai Khan*. London–New York: Routledge, 2006.
- HE, Zhaowu (ed.). *An Intellectual History of China*. Beijing: Foreign Languages Press, 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 Bde. + Register. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971.
- *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Versión española de Ricardo Ferrara. 3 vols. Madrid: Alianza, 1984-1985.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza, 1980.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I. Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE, 1955.
- HEIDEGGER, Martin. «La esencia del habla». En *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona: Serbal, 1987, pp. 141-194.
- HEISING, James W. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder, 2002.
- HELLENBROICH, Elisabeth. «G. W. Leibniz and the Ecumenical Alliance of All Eurasia», *Fidelio*, 5:3 (1996), pp. 4-13.
- HENDRISCHKE, Barbara. «Chinese Research into Daoism after the Cultural Revolution». *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 38 (1984), pp. 25-42.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Herausgegeben von Martin Bollacher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1959.

- HERMAN, Jonathan R. *I and Tao: Martin Buber Encounter with Chuang Tzu*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- HO, Pen Yoke. *Chinese Mathematical Astrology*. London–New York: RoutledgeCurzon, 2003
- HOHENEGGER, Beatrice. *Liquid Jade: The Story of Tea from East to West*. New York: St. Martin's Press, 2006.
- HOPFE, L. M.; WOODWARD, M. R. *Religions of the World*. Beijing: Beijing University Press, 2005.
- HOPKIRK, Peter. *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Treasures of Central Asia*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- HOSTETLER, Laura. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, pp. 51-80.
- HSIA, Adrian. «The *Zeitgeist* and Herder's Reconstruct of China». En Masayuki AKIYAMA y Yiu-nam LEUNG (eds.), *Crosscurrents in the Literature of Asia and the West: Essays in Honor of A. Owen Aldridge*. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1997, pp. 53-60
- «The Far East as the Philosopher's "Other": Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder», *Revue de littérature comparée*, nº 297 (2001), pp. 13-29.
- HSIA, Florence. «Athanasius Kircher's *China Illustrata* (1667): An Apologia Pro Vita Sua». En Paula FINDLEN (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything* New York: Routledge, 2004, pp. 383-404.
- HSIAO, Paul Shih-yi. «Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching». En Graham PARKES (ed.), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987, pp. 93-104.
- HUANG, Ding. «The Study of Daoism in China Today». En Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp. 765-791.
- HUARD, Pierre; WONG, Ming. *La médecine chinoise au cours des siècles*. Paris: Dacosta, 1959.
- HUME, David. *The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose. New Edition. 4 vols. London: Longmans, Green, and Co., 1882-1889.
- *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1888.
- *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge. Second edition. Oxford: Clarendon Press, 1902.

- HYMES, Robert.: *Taoism, Local Religion and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2002.
- IBN BAṬṬŪTA. *Voyages*. Traduction de l'arabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti (1858). Introduction et notes de Stéphane Yérasimos. 3 vols. Paris: François Maspero, 1982.
- *A través del Islam*. Traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbós. Madrid: Alianza, 1987.
- INSUA RODRÍGUEZ, Pedro. «China y la fundación de Manila», *El Cato-blepas*, núm. 82 (diciembre de 2008), <<http://www.nodulo.org/ec/2008/n082p01.htm>>.
- ISRAEL, Jonathan I. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford–New York: Oxford University Press, 2006.
- «Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685-1740)», *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 4:1 (2007), pp. 1-25.
- IVANHOE, P. J. (ed.): *Chinese Language, Thought, and Culture*. Chicago–La Salle: Open Court, 1996.
- IZUTSU, Toshihiko: *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Vol. II: *Laozi y Zhuangzi*. Traducción de Anne-Hélène Suárez. Barcelona: Siruela, 1993. [Ed. original: *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1984].
- JACKSON, R. Mark. «Francis Bacon and a Chinese Madness», *Notes and Queries*, 57 (2010), pp. 415-418.
- JACOBSEN, Stefan Gaarsmand. «Physiocracy and the Chinese Model: Enlightened Lessons from China's Political Economy?». En Ying MA y Hans-Michael TRAUTWEIN, *Thoughts on Economic Development in China*. Abingdon–New York: Routledge, 2013.
- JACOBSON, Nolan Pliny. «The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy». *Philosophy East and West*, 19:1 (1969), pp. 17-37. Reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin Classics, 1982.

- JAN, Yun-hua: «The Religious Situation and the Studies of Buddhism and Taoism in China: An Incomplete and Imbalanced Picture». *Journal of Chinese Religions*, 12 (1984), pp. 37-64.
- JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Alianza, 1980.
- *Los grandes filósofos*. 3 vols. Traducción de Pablo Simón y Elisa Lucena. Madrid: Tecnos, 1993-1998.
- JOHNSTON, William. *The Mirror Mind: Zen-Christian Dialogue*. New York: Fordham University Press, 1981.
- *Christian Zen: A Way of Meditation*. San Francisco: Harper & Row, 1971.
- JULIEN, Stanislas. *Le livre de la voie et de la vertu, composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne, par le philosophe Lao-Tseu; traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel*. Paris: Imprimerie royale-Duprat, 1841; reimpr. 1842.
- JULLIEN, François. «Lecture ou projection: Comme lire (autrement) Wang Fuzhi?». *Études chinoises*, 9:2 (1990), pp. 131-149.
- *Elogio de lo insípido: a partir de la estética y del pensamiento chinos*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid: Siruela, 1991. [Ed. original: *Éloge de la fadeur. A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*. Paris: Picquier, 1991].
- *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Presentación de Reyes Mate; traducción de Alberto Sucasas. Barcelona: Ánthropos, 2000. [Ed. original: *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*. Paris: Seuil, 1992].
- *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*. Traducción de Héctor Subirats y Silvia Kiczkovsky. Madrid: Taurus, 1995. [Ed. original: *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1995].
- *Tratado de la eficacia*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid: Siruela, 1999. [Ed. original: *Traité de l'efficacité*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1996].
- *La China da que pensar*. Traducción de Natalia Fernández Díaz. Barcelona: Ánthropos, 2005. [Ed. original: *Penser d'un dehors (La Chine): Entretien d'Extrême-Occident*. Paris: Seuil, 2000].
- *Un sabio no tiene ideas o el otro de la filosofía*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid: Siruela, 2001. [Ed. original: *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*. Paris: Seuil, 1998].

- *De la esencia o del desnudo*. Traducción de Anne-Hélène Suárez. Barcelona: Alpha Decay, 2004. [Ed. original: *De l'essence ou du nu*. Paris: Seuil, 2000; reed., *Le Nu impossible*, Points Seuil, 2005].
- *La gran imagen no tiene forma o del no objeto en la pintura*. Traducción de Albert Galvany. Barcelona: Alpha Decay, 2008. [Ed. original: *La grande image n'a pas de forme, ou du non-objet par la peinture*. Paris: Seuil, 2003; reed., Points Seuil, 2009].
- *Del tiempo. Elementos de una filosofía del vivir*. Traducción de Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2005. [Ed. original: *Du «temps». Éléments d'une philosophie du vivre*. Paris: Grasset, 2001].
- *La urdimbre y la trama: Lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*. Traducción de Gabriela Villalba y Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2008. [Ed. original: *La chaîne et la trame: Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine*. Paris: P.U.F., 2004].
- *La sombra en el cuadro. Del mal o de lo negativo*. Traducción de Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2009. [Ed. original: *L'ombre au tableau. Du mal ou du négatif*. Paris: Seuil, 2004; reed., *Du mal / du négatif*, Points Seuil, 2006].
- *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. Traducción de Margarita Polo. Buenos Aires: Katz, 2007. [Ed. original: *Nourrir sa vie: à l'écart du bonheur*. Paris: Seuil, 2005].
- *Chemin faisant: Connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****. Paris: Seuil, 2007.
- JUNG, Jae-Seo. «Daoism in Korea». En Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp. 792-820.
- JUNG, Carl. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Traducción de M^a R. Borrás. Barcelona: Seix Barral, 1996.
- KAIWAR, Vasant; MAZUMDAR, Sucheta (eds.). *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation*. Durham—London: Duke University Press, 2003.
- KALMAR, I. Davidson; PENSLAR, Derek J. (eds.). *Orientalism and the Jews*. Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2005.
- KALTENMARK, Max. *La filosofía china*. Traducción de M. Olasagasti. Madrid: Morata, 1982. [Ed. original: *La philosophie chinoise*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980].
- «The Ideology of the T'ai-p'ing ching». En Holmes WELCH y Anna SEIDEL (eds.), *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven—London Yale University Press, 1979, pp. 19-52.

- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band IX, *Logik – Physische Geographie – Pädagogik*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- *Das Ende aller Dinge*. En *Gesammelte Schriften*, Band VIII, pp. 325-339.
- *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant — Natural Science*. Edited by Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KAPTCHUCK, Ted J. *Medicina china: una trama sin tejedor*. Traducción de Fernando Pardo. Barcelona: La Liebre de Marzo, 1995. [Ed. original: *The Web That Has No Weaver: Understanding Chinese Medicine*. New York: New York: Congdon and Weed, 1983].
- KEEVAK, Michael. *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008.
- KEIGHTLEY, David N. *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- KIELCE, Anton. *El taoísmo*. Traducción de Susana Villalba. Barcelona: Signos, 1988.
- KIM, Yong-Choon «Daoism in Korea». En Oliver LEAMAN (ed.), *Encyclopedia of Asian Philosophy*. London–New York: Routledge, 2001, pp. 159-161.
- KIRKLAND, Russell. *Il Taoismo. Una tradizione ininterrotta*. Roma: Ubaldini, 2006. Traduzione di Giorgio Mantici. [Ed. original: *Taoism: The Enduring Tradition*. New York–London: Routledge, 1987].
- «Varieties of Taoism in Ancient China: A Preliminary Comparison of Themes in the *Nei Yeh* and Other Taoist Classics», *Taoist Resources*, 7:2 (1997), pp. 73-86.
- «Dao». En Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*. London–New York: Routledge, 2008, vol. I, pp. 304-309.
- KLEIN, Christina. *Cold War Orientalism: Asia in the Middlebrow Imagination 1945-1961*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- KOHN, Livia. *Daoism and Chinese Culture*. Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2001.
- (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000.
- KOHN, Livia; LAFARGUE, Michael (eds.). *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- KOMJATHY, Louis. *Title Index to Daoist Collections*. Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2002.

- KONTJE, Todd: *German Orientalism*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.
- DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis. *The Way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- LACH, Donald F. «The Chinese Studies of Andreas Müller», *Journal of the American Oriental Society*, 60 (1940), pp. 564-575.
- «Leibniz and China», *Journal of the History of Ideas*, 6:4 (1945), pp. 436-455; reproducido en Julia CHING y Willard G. OXTOPY, *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 1992.
- «The Sinophilism of Christian Wolff (1679-1754)», *Journal of the History of Ideas*, 14:4 (1953), pp. 561-574; reproducido en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, pp. 69-82.
- LAGERWEY, John: «Taoist Priesthood». En Mircea ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 11. New York–London: MacMillan, 1987, pp. 547-550
- «The Taoist Religious Community». En Mircea ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 14. New York–London: Macmillan, 1987, pp. 306-317.
- «Taoist Cultic Life». En Mircea ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 15. New York–London: MacMillan, 1987, pp. 482-486.
- LARNER, John. *Marco Polo and the Discovery of the World*. New Haven–London: Yale University Press, 1999.
- LARRIMORE, Mark. «Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics. On Christian Wolff's *Oratio de Sinarum philosophia practica*», *Journal of Religious Ethics*, 28:2 (2000), pp. 189-219.
- LANZACO SALAFRANCA, Federico. *Introducción a la cultura japonesa: pensamiento y religión*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.
- LAPUERTA AMIGO, Francisco. *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*. Barcelona: CIMS, 1997.
- DE LAVEZARES, Guido. *Relación del suceso de la venida del tirano chino sobre este campo*. Edición de Juan Francisco Maura. *Anexos de la Revista Lemir*. Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Valencia, 2004; edición digital <<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Maura/Index.htm>>.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novissima Sinica*. Edente G. G. L. Secunda Editio. Anno MDCXCIX.

- *Discours sur la théologie naturelle des Chinois, plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*. Présentés, traduit et annotés par Christiane Frémont. Paris: L’Herne, 1987.
- *Writings on China*. Translated, with an Introduction, Notes and Commentaries by Daniel J. Cook & Henry Rosemont (Chicago–La Salle: Open Court, 1994).
- *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- LENK, Hans; PAUL, Gregor (eds.). *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1993.
- LESLIE, Donald Daniel. *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*. Leiden: Brill, 1972.
- LIEBENTHAL, Walter. «Was ist chinesischer Buddhismus?». *Asiatische Studien*, 6 (1952), pp. 116-129.
- LIN, Yutang. *China. Historia de las ideas y del pensamiento*. Traducción de E. S. Lerner, revisada y corregida por Juan Carlos Grimberg. Buenos Aires: Ediciones I.A.C., 1947. [Ed. original: *A History of the Press and Public Opinion in China*. New York: Greenwood Press, 1936].
- LING Haicheng. *Buddhism in China*. Translated by Jin Shaoqing. Beijing: China Intercontinental Press, 2004.
- LIU, Feng. *Taoism as an Indigenous Chinese Religion*. Translated by Lao An et al. Jinang: Xinhua Printing House, 1998.
- LIU, JeeLoo. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. Oxford: Blackwell, 2006.
- LIU, Li. *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LIU, Li; CHEN, Xingcan. *The Archeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- LIU, Li-mei (ed.). *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*. Madrid: Letrúmero, 2005.
- LOEWE, Michael; SHAUGHNESSY, Edward L. (eds.). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LU, Yongxiang (ed.). *A History of Chinese Science and Technology*, vol. 1. Heidelberg–New York: Springer, 2015.
- LUCCHETTA, Francesca. «La scuola dei “giovani di lingua” veneti nei secoli XVI e XVII», *Quaderni di Studi Arabi*, 7 (1989), pp. 19-40.

- LUNDBÆK, Knud. «The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works». En Thomas H. C. LEE (ed.), *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Hong Kong: Chinese University Press, 1991, pp. 29-44.
- MACFIE, Alexander Lyon (ed.). *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- MAETH, Russell; BOTTON, Flora; PAGE, John (eds.). *Dinastía Han, 206 a.C.-220 d.C.* México: El Colegio de México, 1984.
- MAILLARD, Chantal. *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Madrid: Akal, 1995.
- MAIR, V. H. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang tzu*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
- MAKEHAM, John (ed.). *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht–New York: Springer, 2010.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. Édité par André Robinet. Paris: Vrin, 1970.
- MANDEVILLE, John. *The Book of John Mandeville*. An Edition of the Pynson Text with Commentary on the Defective Version by Tamarah Kohanski. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001.
- *Los viajes de Sir John Mandeville*. Traducción de Ana Pinto. Madrid: Cátedra, 2001.
- MARCO POLO. *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*. Translated and edited, with notes, by Colonel Sir Henry Yule. Third Edition. 2 vols. London: John Murray, 1903.
- *Libro de las Maravillas*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Anaya, 1983.
- MARÍN, Juan. *Lao-Tszé o el universismo mágico*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.
- MARINO, Nancy F. *El Libro del conocimiento de todos los reinos – The Book of Knowledge of All Kingdoms*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.
- MARKS, Joel; AMES, Roger T. (eds.). *Emotion in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.
- MARTÍN MORILLAS, Antonio Miguel: *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastiva*. Granada: Universidad de Gra-

- nada. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía. 2003; edición digital en <<http://hera.ugr.es/tesisugr/16760268.pdf>>. [Tesis doctoral]
- MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2003.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006.
- MASON, R. H. P.; CAIGER, J. G. *A History of Japan*, Revised Edition. Tokyo: Tuttle, 1997.
- MASPERO, Henri. *El taoísmo y las religiones chinas*. Traducción de Pilar González España y Rosa María López. Madrid: Trotta, 2000. [Ed. original: *Le Taoïsme et les religions chinoises*. París: Gallimard, 1971].
- MASUO, Shin'ichiro. «Daoism in Japan». En Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp. 821-842.
- MATEOS, Fernando. «Insigne sinólogo español: El P. Carmelo Elorduy», *Encuentros en Catay*, 4 (1990), 319-322.
- MAY, Reinhard. *Ex Oriente Lux: Heidegger's Werk unter ostasiatischen Einfluss*. Stuttgart: Steiner, 1989. [Traducción inglesa: *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*. Translated by Graham Parkes. London–New York: Routledge, 1996].
- MERTON, Thomas. *Mystics and Zen Masters*. New York: Delta. 1961.
- MEDRANO, Antonio. *La Luz del Tao*. Madrid: Yatay, 1996.
- MILLER, James. *Daoism: A Short Introduction*. Oxford: OneWorld, 2003.
- MISSICK, Stephen Andrew. «Mar Thoma: The Apostolic Foundation of the Assyrian Church and the Christians of St. Thomas in India», *Journal of Assyrian Academic Studies*, 14:2 (2000), pp. 33-61.
- MIURA, Kunio. «Taoism in the Korean Peninsula». En Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*. New York: Routledge, 2008, vol. I, pp. 190-192.
- MOLLIER, Christine. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais, Livre troisième*. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris: Gallimard, 1965.
- MONTESQUIEU. *Œuvres complètes de Montesquieu*. Paris: Didot, 1854.
- *Del Espíritu de las Leyes*. Introducción de Enrique Tierno Galván; traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid: Tecnos, 1985.

- MORALES OSORIO, Susana; FERNÁNDEZ HOYOS, Sonia. «El Mediterráneo a través de la ficción: el extraño caso de Sir John Mandeville», *Anuario de Estudios Medievales*, 36:1 (2006), pp. 335-354.
- MORENO LARA, Xavier. *Las religiones orientales*. Bilbao: Mensajero, 1980.
- MORRISON, Robert G. *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MÓU ZŌNGSĀN 牟宗三. *Zhōngguó zhéxué shíjiǔ jiǎng* 中国哲学十九讲 [Dieci-nueve comentarios a la Filosofía china]. Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè 上海古籍出版社, 2005.
- MUNGELLO, David E. «Malebranche and Chinese Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 41:4 (1980), pp. 551-578.
- *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner, 1985. [Reed., Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989].
- MUNGELLO, David E. «The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian *Four Books*». En Charles E. RONAN y Bonnie B. C. OH, (eds.), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago: Loyola University Press, 1988, pp. 253-272.
- «European Philosophical Responses to Non-European Culture: China». En Daniel GARBER y Michael AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), vol. I, pp. 87-100.
- MUNRO, Donald J.. *The Concept of Man in Contemporary China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.
- (ed.) *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.
- NAITO, Shiro. *Yeats and Zen*. Kyoto: Yamaguchi. 1984.
- NAKAMURA Hajimi: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*. Honolulu: East-West Center Press, 1964.
- *A Comparative History of Ideas*. London: Kegan Paul, 1986.
- NAN, Huai-Chin. *Tao y la larga vida: transformación de la mente y el cuerpo*. Traducción de Rafael Lassaletta: Madrid: Edaf, 1989.
- NARANJO, Claudio; ORNSTEIN Robert E. *On the Psychology of Meditation*. New York: Viking, 1971.
- NEEDHAM, Joseph. «El sentido taoísta de la naturaleza». Traducción de Marisa Balseiro. En *El Paseante*. Número triple sobre taoísmo y arte chino, 20-22, 2ª época. Madrid: Ediciones Siruela, 1993, pp. 36-47.

- (ed.), *Science and Civilization in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heaven and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984; reed., 2004.
- NELSON, Eric Sean. «Leibniz and China: Religion, Hermeneutics, and Enlightenment», *Religion in the Age of Enlightenment*, 1 (2009), pp. 277-300.
- «Kant and China: Aesthetics, Race, and Nature», *Journal of Chinese Philosophy*, 38:4 (2011), pp. 509-525.
- NICHOLLS, Moira. «The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself». En Christopher JANAWAY (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Werke*, III. Herausgegeben von Karl Schlechta. Frankfurt am Main–Berlin–Wien: Ullstein, 1979.
- *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1972.
- *El Anticristo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1974.
- NISHIDA, Kitaro. *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Traducción de Juan Masiá y Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006.
- NISHITANI, Keiji. *La Religión y la nada*. Introducción de James W. Heisig, traducción de Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 2005.
- OKAKURA, Kazuko. *The Book of Tea*. London–New York: G. P. Putnam's Sons, 1906.
- OLLÉ, Manel. *La Empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado, 2002.
- «Antes de Confucio y Laozi. Chamanes, adivinos y ritualistas en los orígenes del pensamiento chino». Materiales para la asignatura *Pensament i religió a l'Àsia oriental*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2003.
- «La formación del Prián de Manila: la construcción de un equilibrio inestable». En Pedro SAN GINÉS AGUILAR (ed.), *La investigación sobre Asia Pacífico*. Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 27-49.
- «De Marco Polo a Miguel de Cervantes: China y España en la Era Moderna». *Centro Virtual Cervantes*, <http://cvc.cervantes.es/obref/china/era_moderna.htm>.

- (ed.) *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón. El Mingxin Baojian de Fan Liben, traducido por Juan Cobo*. Barcelona: Península, 1998.
- OWYOUNG, Steven D. «Lu T'ung and the *Song of Tea*: The Taoist Origins of the Seven Bowls» in *Cha Dao. Journal of Tea and Tea Culture*, April 22, 2008, <http://chadao.blogspot.com.es/2008/04/lu-tung-and-song-of-tea-taoist-origins_23.html>.
- PAGE, R. C.; CHANG, R. «A Comparison of Gestalt Therapy and Zen Buddhist Concept of Awareness», *Psychologia*, 32 (1989), pp. 33-39.
- PALMER, Martin. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. New York: Wellspring/Ballantine, 2001. [Traducción castellana de Mario Lamberti: *Los Sutras de Jesús. El descubrimiento de los rollos perdidos del cristianismo taoísta*, Madrid: Edaf, 2002].
- PALMQUIST, Steve. «How “Chinese” Was Kant?», *The Philosopher*, 84, nº 1, <<http://www.the-philosopher.co.uk/chinese.htm>>.
- PANG-WHITE, Ann A. «Nature, Interthing Intersubjectivity, and the Environment: A Comparative Analysis of Kant and Daoism», *Dao*, 8:1 (2009), pp. 61-78.
- PÁNIKER ALEMANY, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona: Kairós, 2000.
- PANKENIER, David W. *Astrology and Cosmology in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- PARKES, Graham. «Nietzsche and East Asian Thought: Influences, Impacts, and Resonances». En Bernd MAGNUS y Kathleen M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 356-383.
- (ed.). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: Hawai'i University, 1987.
- PAYNE, C. H. *Jahangir and the Jesuits: With an Account of the Travels of Benedict Goes and the Mission to Pegu from the Relations of Father Fernão Guerreiro, S.J.* London: Routledge, 1930.
- PERKINS, Franklin. *Leibniz and China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PETERSON, Willard J. «What to Wear? Observation and Participation by Jesuit Missionaries in Late Ming Society». En Stuart B. SCHWARTZ, *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 403-421.

- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Anthropos, 1989. [Ed. original: *Schopenhauer. Une philosophe de la tragédie*. París: Vrin, 1980].
- POHL, Karl-Heinz: «Play-Thing of the Times: Critical Review of the Reception of Daoism in the West». *Journal of Chinese Philosophy*, 30:3-4 (2003), pp. 469-486.
- POPEANGA, Eugenia. «El relato de viajes de Odorico de Pordenone», *Revista de Filología Románica*, 9 (1992), pp. 37-61.
- PREGADIO, Fabrizio. «Una introduzione ai recenti studi taoisti». *Cina*, 17 (1981), pp. 81-99.
- PREVOSTI I MONCLÚS, Antoni (coord.); DOMÉNECH DEL RÍO, Antonio José; PRATS, Ramón N. *Pensamiento y religión en Asia oriental*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2005.
- PRUDE, Alyson. «A Review of Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China». *Journal of Buddhist Ethics*, 8 (2011), pp. 158-163.
- QĪNG XĪTÀI 卿希泰, TÁNG DÀCHÁO 唐大潮. *Dàojiào shǐ* 道教史 (Historia del Daoísmo). Nánjīng: Jiāngsū rénmin chūbǎnshè 南京。江苏人民 出版社, 2006.
- QUESNAY, François. *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du système physiocratique*. Publiées avec une introduction et de notes par Auguste Oncken. Francfort-París: Joseph Baer-Jules Peelman, 1888.
- RÁBADE OBRADÓ, A. I. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*. Madrid: Trotta, 1995.
- RACIONERO, Luis. *Textos de estética taoísta*. Barcelona: Barral, 1975.
- *Oriente y Occidente: filosofía oriental y dilemas occidentales*. Barcelona: Anagrama, 1993.
- DE RADA, Martín. *Relación verdadera de las cosas del Reyno de Taibin, por otro nombre China, y del viaje que a él hizo el muy reverendo padre fray Martín de Rada, provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la Yglesia San Agustín, que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien, año de 1575, hecha por él mesmo*. Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15-30; edición digital en <<http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.pdf>>.
- REDING, J. P. *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking*. Aldershot, Hampshire-Burlington, Vermont: Ashgate, 2004.

- REICHWEIN, Adolf. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. Translated by J. C. Powell. London–New York: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.–Alfred A. Knopf, 1925.
- REID, Daniel. *Chinese Herbal Medicine*. Boston: Shambhala, 1987.
- *El tao de la salud, el sexo y la larga vida*. Traducción de Jordi Mustieles. Barcelona: Urano, 1994.
- REIHMAN, Gregory M. «Categorically Denied: Kant’s Criticism of Chinese Philosophy», *Journal of Chinese Philosophy*, 33:1 (2006), pp. 51-65.
- «Malebranche and Chinese Philosophy: A Reconsideration», *British Journal for the History of Philosophy*, 21:2 (2013), pp. 262-280.
- RIBAS, Albert. «Leibniz’ *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* and the Leibniz-Clarke Controversy», *Philosophy East and West*, 53:1 (2003), pp. 64-86.
- RIPA, Matteo. *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de’ Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di G.C. Scritta dallo stesso fondatore Matteo Ripa e de’ viaggi da lui fatti*. 3 vols. Napoli: Manfredi, 1832.
- ROBINET, Isabelle. *Lao zi y el Tao*. Traducción de Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca: Olañeta, 1999. [Ed. original: *Lao zi et le Tao*. Paris: Bayard, 1996].
- ROCKHILL, William Woodville. *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-1255, as Narrated by Himself, With Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*. London: The Hakluyt Society, 1900.
- ROLDÁN, Concha. «La difusión de los conocimientos en la República de las Letras», *Thémata. Revista de Filosofía*, 42 (2009), pp. 183-193.
- RONCERO MAYOR, Luis. *La tradición esotérica taoísta: Los fundamentos de la alquimia interior taoísta y sus correspondencias en la alquimia medieval española*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 2012. [Tesis doctoral].
- ROQUE DE OLIVEIRA, Francisco Manuel de Paula Nogueira. *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 – c. 1630. Impresses e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2003; edición digital en <<http://www.tdx.cat/TDX-1222103-160816/>>).
- ROSEMONT, Henry Jr. (ed.). *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, vol. I. La Salle. Illinois: Open Court, 1991.

- ROSEN, David H. *El Tao de Jung. Una vía a la integridad*. Traducción de Alicia Sánchez Millet. Barcelona: Paidós, 1996. [Ed. original: *The Tao of Jung: The Way of Integrity*. New York: Viking Penguin, 1996].
- ROSSABI, Morris. *A History of China*. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- ROTH, Harold David. *The Influence of Taoism upon Chinese Buddhism during the Fourth Century. Case Study: Chih Tun's Understanding of the Prajñā-pāramitā*. 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 Donald S. LOPEZ (ed.), *Religions of China in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- *Original Tao: Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Texte établi et annoté par François Bouchardy. En *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, vol. III. Paris: Gallimard, 1964.
- ROY, Olivier. *Leibniz et la Chine*. Paris: Vrin, 1972.
- SAEKI, Paul Yoshio. *Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo: The Academy of Oriental Culture, 1937; 2ª ed., Tokyo: Maruzen, 1951.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells Puchades. Madrid: Alianza, 1998. [Ed. original: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie: eine Biographie*. München–Wien: Hanser, 1988].
- SAKADE, Yoshinobu. «Longevity Techniques in Japan: Ancient Sources and Contemporary Studies». En Livia KOHN (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: University of Michigan, 1989, pp. 1-40.
- «Taoism in Japan». En Fabrizio PREGADIO (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*. New York: Routledge, 2008, vol. I, pp. 192-196.
- SAKAI, Tadao; NOGUCHI, Tetsurô. «Taoist Studies in Japan». En Holmes WELCH y Anna SEIDEL (eds.), *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven–London: Yale University Press, 1979, pp. 269-287.
- SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel. *Las misiones bajo el patronato portugués*, vol. I. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1977.

- SAVIANI, Carlo. *El oriente de Heidegger*. Traducción de Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, 2004. [Ed. original: *L'Oriente di Heidegger*. Genova: Il Nuovo Melangolo, 1998].
- SCHARF, Robert H. «The Zen of Japanese Nationalism». *History of Religions*, 33:1 (1993), pp. 1-43.
- SCHIPPER, Kristofer. «Taoïsme». En *Encyclopædia Universalis*, vol. 15, pp. 738-744. Paris: Encyclopædia Universalis France, 1973.
- «Le taoïsme». En Jean DELUMEAU (ed.), *Le fait religieux*. Paris: Fayard, 1993, pp. 513-577.
- *El cuerpo taoísta*. Traducción de Joaquín Pérez Arroyo. Barcelona: Paidós, 2003.
- SCHIPPER, Kristofer; VERELLEN, Franciscus K. (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2004.
- SCHMIEG, Anthony L. *Watching Your Back: Chinese Martial Arts and Traditional Medicine*. Honolulu: The University of Hawai'i Press, 2005.
- SCHONFELD, Martin. «Kant's Thing in Itself, or the Tao of Königsberg», *Florida Philosophical Review*, 3:1 (2003), pp. 5-32.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En *Sämtliche Werke*, Bande I-II. Stuttgart–Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- *El mundo como voluntad y representación*. Edición de Roberto R. Aramayo. 2 vols. Barcelona–Madrid: Círculo de Lectores–Fondo de Cultura Económica de España, 2003.
- *Über den Willen in der Natur*. En *Kleinere Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994, pp. 299-479.
- *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza, 1979.
- SCHWARTZ, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 1985.
- SEDLAR, J. W. *India in the Mind of Germany: Schelling, Schopenhauer and Their Times*. Lanham: University Press of America, 1982.
- SEGURA MORIS, Antonio. «Evocación y elogio de Marcela de Juan», *Encuentros en Catay*, 18 (2004), 44-65.
- SEIDEL, Anna K. «Taoism». En *The Encyclopædia Britannica*, 15th ed. *Macropædia*, vol. 17, pp. 1034-1044. Chicago: Enciclopædia Britannica, 1974.
- «Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989-90), pp. 223-347.

- *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1992.
- SEIWERT, Hubert Michael. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill, 2003.
- SETH, Michael J. *A History of Korea: From Antiquity to the Present*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2011.
- SHANG, Ge Ling. *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- SHANKMAN, Steven; DURRANT, Stephen W. (eds.): *Early China / Ancient Greece: Thinking Through Comparisons*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- SHELDRAKE, Rupert: *El renacimiento de la naturaleza. El resurgimiento de la ciencia y de Dios*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Barcelona: Paidós, 1994.
- SHEN, Vincent. «Metaphysics». En Antonio S. CUA (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York–London: Routledge, 2003, pp. 450-452.
- SHIH, Hu. «Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method». *Philosophy East and West*, 3 (1953), pp. 3-24.
- SIMMEL, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche: un ciclo de conferencias*. Traducción de Francisco Ayala. Valencina de la Concepción (Sevilla): Espuela de Plata, 2004. [Ed. original: *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1907].
- SKINNER, G. William (ed.). *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Mcfie. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. General editors, R. H. Campbell and A. S. Skinner; textual editor, W. B. Todd. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- SMULLYAN, R. M. *Silencioso Tao: Reflexiones de un científico al otro lado del espejo*. Traducción de Fernando Pardo. Barcelona: La Liebre de Marzo, 1994.
- SPENCE, Jonathan D. *El palacio de la memoria. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Traducción de Mabel Lus González. Barcelona: Tusquets, 2002.
- SPRUNG, Mervyn. «Nietzsche's Trans-European Eye». En Graham PARKES (ed.), *Nietzsche and East Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, pp. 76-90; reproducido en Alexander Lyon MCFIE (ed.),

- Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, pp. 247-259.
- STANDAERT, Nicolas. *Handbook of Christianity in China, Vol. I: 635-1800*. Leiden: Brill, 2001.
- STEIN, Ariel. *Ruins of Desert Cathay: Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. 2 vols. London: Macmillan, 1912.
- STRICKMANN, M. «History of Taoism». *The Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. *Macropaedia*, vol. 17, pp. 1044-1050. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1974.
- SUZUKI, Daisetz T. *El Zen y la cultura japonesa*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Paidós, 1996. [Ed. original: *Zen and Japanese Culture*. New York: Pantheon Books, 1959].
- *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1964.
- *Studies in Zen*. New York: Delta, 1975.
- TANG, Li. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002; 2^a ed. rev., 2004.
- TAYLOR, Ronald. «The East and German Romanticism». En Raghavan IYER (ed.), *The Glass Curtain Between Asia and Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1965, pp. 188-200; reproducido con el título de «Herder and German Romanticism» en Alexander Lyon MACFIE (ed.), *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, pp. 130-140.
- TAWN, Kim. *Ejercicios secretos de los monjes taoístas*. Traducción de Enrique Martínez Salbia. Málaga: Sirio, 1995.
- TCHANG, Fou-Jouei. *Initiation à la langue classique chinoise à partir d'extraits de Zhuangzi*. Paris: Librairie You Feng, 1989.
- TEMPLE, William. *The Works of Sir William Temple, Bart.*, vol. III (London: J. Brotherton et al., 1770).
- TIAN, Cheng Yang. *Conocer el taoísmo: Historia, filosofía y práctica*. Barcelona: Kairós, 2003.
- TONG, Shijun. *The Dialectics of Modernization: Habermas and the Chinese Discourse of Modernization*. The University of Sidney East Asian Series, Vol. 13. Broadway, Australia: Wild Peony Party, 2000.
- TOTARO, Giunia. *L'autobiographie d'Athanasius Kircher. L'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre*. Bern: Peter Lang, 2009.

- TOWLER, Solala. *Tales from the Tao: The Wisdom of Taoist Masters*. London: Watkins Publishing, 2005.
- TSUTSUI, William M. (ed.). *A Companion to Japanese History*. Oxford: Blackwell, 2007.
- TUCCI, Giuseppe. *Apología del taoísmo*. Traducción de A. Ballesteros de Martos. Buenos Aires: Dédalo, 1976. [Ed. original: *Apologia del Taoismo*. Roma: Formiggini, 1924].
- TWITCHETT, Denis; FAIRBANK, John K. (eds.). *The Cambridge History of China*, 15 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978-2015.
- TWORKOV, Helen. *Zen in America: Five Teachers and the Search for an American Buddhism*. New York: Kodansha International, 1994.
- UNSCHULD, P. U. *Medicine in China: A History of Ideas*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- URDANIBIA, J. (ed.). *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- VAN GULIK, R. H. *La vida sexual en la antigua china*. Traducción de Rosario Blanco Facal. Barcelona: Siruela, 2000. [Ed. original: *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* Leiden: Brill, 1961].
- VEGA, Amador. *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*. Madrid: Trotta, 2002.
- VERELLEN, Franciscus. «Chinese Religions — The State of the Field: Taoism». *Journal of Asian Studies*, 54 (1991), pp. 322-346.
- VIANELLO, Giancarlo. *Messaggeri del nulla. La scuola di Kyoto in Europa*. Catanzaro: Rubbettino, 2007.
- VILLARROEL, Fray Fidel; SANTAMARÍA, Alberto; DOMÍNGUEZ, Antonio (eds.). *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu: Apología de la verdadera religión / Testimony of the True Religion*. Manila: University of Santo Tomas Press, 1986.
- VOLPILLHAC-AUGER, Catherine. «On the Proper Use of the Stick: *The Spirit of Laws* and the Chinese Empire». En Rebecca E. KINGSTON (ed.), *Montesquieu and His Legacy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2009, pp. 81-95.
- VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. 3 vols. En *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition ... conforme pour le texte à l'édition de Beuchot*. Paris: Garnier Frères, 1878.

- *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. 2 vols. México: Compañía General de Ediciones, 1960.
- VOSSIUS, Isaac. *Variarum observationum liber*. Londini: apud Robertum Scott, 1685.
- WALEY, Arthur. *The Way and Its Power: A Study of the Tao te ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Weidenfeld, 1958.
- WALRAVENS, Hartmut. «Julius Klaproth: His Life and Works with Special Emphasis on Japan», *Japonica Humboldtiana*, 10 (2006), pp. 177-191.
- WÀN, Jùnrén 万俊人 (ed.). *Qīnghuá zhéxué niánjiàn* 清华哲学年鉴 [Almanaque filosófico del 2000 de la Universidad de Qinghua]. Héběi dàxué chūbǎnshè 河北大学出版社, 2001.
- WÁNG, Yí'é 王宜娥. *Zhōngguó dàojiào* 中国道教 [Daoísmo en China]. Běijīng: Wǔ zhōu chuánbō chūbǎnshè, 北京·五洲传播出版社, 2004.
- WANG, Youru: «Philosophy of Change and the Deconstruction of Self in the Zhuangzi». *Journal of Chinese Philosophy*, 27 (2000), pp. 345-360.
- WATTS, Alan. *El camino del Zen*. Traducción de Adolfo Vázquez. Barcelona: Edhasa, 1971. [Ed. original: *The Way of Zen*. New York: Pantheon Books, 1957].
- *Memorias. Autobiografía 1915-1965*. Traducción de David González Raga. Barcelona: Kairós, 1999. [Ed. original: *In My Own Way: An Autobiography 1915-1965*. New York: Vintage, 1973].
- *El camino del Tao*. Con la colaboración de Ai Chung-liang Huang. Traducción de Horacio González Trejo. Barcelona: Kairós, 1991. [Ed. original: *Tao: The Watercourse Way*. With the collaboration of Ai Chung-liang Huang. New York: Pantheon Books, 1975].
- *Las filosofías de Asia*. Traducción de Alfonso Colodrón. Madrid: Edaf, 1996. [Ed. original: *The Philosophies of Asia: The Edited Transcripts*. Boston: Tuttle, 1995].
- *Taoísmo*. Traducción de Miguel Portillo, Fernando Mora y David González. Barcelona: Kairós, 1999. [Ed. original: *Taoism: Way Beyond Seeking*. Boston: Tuttle, 1998].
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols. Traducción de José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil. Madrid: Taurus, 1984-1988.
- WEI, Qianzhi, «An Investigation of the Date of Jewish Settlement in Kaifeng», en Jonathan Goldstein (ed.), *The Jews of China. Volume Two: A Sourcebook and Research Guide*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2000, pp. 14-25.

- WIDMER, Eric. *The Russian Ecclesiastical Mission in Peking During the 18th Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- WILLIAMS, Paul. «On the bodies of the Buddha». En *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd Edition. New York: Routledge, 2008.
- With Anthony TRIBE. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London–New York: Routledge, 2000.
- WILLSON, A. Leslie. *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*. Durham: Duke University Press, 1964.
- WOLFF, Christian. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen / Oratio de Sinarum philosophia practica, Lateinisch-Deutsch*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- *Deutsche Politik*. Herausgegeben von Hasso Hofmann. München: C. H. Beck, 2004.
- *The Real Happiness of a People under a Philosophical King Demonstrated; Not only from the Nature of Things, but from the undoubted Experience of the Chinese under their first Founder Fohi, and his Illustrious Successors, Hoam Ti, and Xin Num*. London: M. Cooper, 1750.
- WONG, Eva. *Taoísmo*. Traducción de Isidro Arias. Barcelona: Oniro, 1998. [Ed. original: *The Shambhala Guide to Taoism*. Boston: Shambhala Publications, 1997].
- XIE, Wenyu. «Approaching the Dao: From Laozi to Zhuangzi». *Journal of Chinese Philosophy*, 27 (2000), pp. 469-488.
- XIÓNG, Tiějī 熊铁基, LIÚ, Gùshèng 刘固盛 (eds.). *Dàojiàowénhuà shíèr jiǎng* 道教文化十二讲 [Doce comentarios a la cultura daoísta]. Ān huī jiàoyù chūbǎnshè 安徽。教育出版社, 1989.
- XU, Xin. *Jews in Kaifeng, China: History, Culture, and Religion*. Jersey City, N.J.: KTAV Publishing House, 2003.
- «Jews in Kaifeng, China». En Carol R. EMBER, Melvin EMBER y Ian SKOGGARD (eds.), *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World*. Dordrecht: Kluwer, 2004, pp. 515-524.
- XÚ, Zhàorén 徐兆仁. *Dàojiào yǔ chāoyuè* 道教与超越 [La religión daoísta y lo trascendental]. Běijīng: Zhōngguó huáqiáo chūbǎngōngsī 北京。中國—華僑出版公司, 1991.
- YANG, Qingzhong. «On the Dao in the Commentary of the Book of Change», *Frontiers of Philosophy in China*, 1: 4 (2006), pp 572-593.
- YAO, Tao-Chung. «Quanzhen—Complete Perfection». En Livia KOHN (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp. 565-593.

- YAO, Xinzhong. *El Confucianismo*. Traducción de María Condor. Cambridge University Press, 2001. [Ed. original: *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.]
- YIN, Zhihua. *Chinese Tourism: Taoism*. Beijing: Foreign Languages Press, 2005.
- YOUNG, Kun Kim. «Hegel's Criticism of Chinese Philosophy», *Philosophy East and West*, 28:2 (1978), pp. 173-180.
- YULE, Henry. *Cathay and the Way Thither; Being a Collection of Medieval Notices of China*. 2 vols. London: The Hakluyt Society, 1866.
- WONG, Kwok Kui. «Hegel's Criticism of Laozi and Its Implications», *Philosophy East and West*, 61:1 (2011), pp. 56-79.
- ZHANG, Kǎi (張鎧). 龐迪我與中國 – *Diego de Pantoja y China (1597-1618)*, Beijing: Editorial de la Biblioteca de Beijing, 1997.
- ZHANG, Qizhi. *An Introduction to Chinese History and Culture*. Berlin–Heidelberg: Springer, 2015.
- ZHANG, Shi Lù 張世錄: 中國音韻學史, vol. 1-2 上,下冊 [Historia de la Fono-
logía china]. 上海。商品編號, 1938.
- ZHANG, Xianglong. *Heidegger and Taoism*. Buffalo: State University of New York at Buffalo, 1992. [Tesis doctoral].
- ZHANG, Zheng Quan. *El mundo de la libertad absoluta: significado de la imagen de montaña y río en las pinturas de Huang Gongwang*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- ZHAO, Yanxia. «Yang Zhu's "Guiji" Yangsheng and Its Modern Relevance», *Philosophy Study*, 4:3 (2014), pp. 173-188.
- Zhōngguó shèhuì kēxuéyuàn zhéxué yánjiù suǒ. Xīn yějīng de zhéxué yǔ zhōngguó* 中國社會科學院哲學研究所。新也經的哲學与中國 [La filosofía de la nueva era y China. Selección de artículos del Congreso de Filosofía de China 2004. Instituto de investigaciones filosóficas de la Academia de Ciencias Sociales de China. Volumen II. Tradición y modernidad: el Este y el Oeste. Běijīng: Zhōngguó seguī kēxué chūbǎnshè, 2005. 北京。中國社會科學出版社, 2005.
- ZÜRCHER, Erik. «Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence». *T'oung Pao. International Journal of Chinese Studies*, 66 (1980), pp. 84-147.