

Anne Cheng

Historia del
pensamiento chino

Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

edicions bellaterra

El renacimiento confuciano a principios de los Song (siglos X-XI)

Alrededor del año 1000 a.n.e., la civilización china conoció un momento fundacional: con la llegada de la dinastía Zhou se instauró una visión antropocósmica que alimentaría las fecundas especulaciones del período de los Reinos Combatientes y constituiría durante mucho tiempo una matriz de representación. Otro hito se produce en el año 1000 de la cristiandad, cuando Europa, en esa misma época, se afanaba en construir catedrales. Hay quien ve en este giro el advenimiento de la modernidad china; otros, un equivalente del Renacimiento europeo. Igual que éste tuvo repercusiones en el mundo occidental moderno, la mutación que se produjo en China a principios de la dinastía Song llevaba consigo una cultura que perduraría durante un milenio, hasta los albores del siglo XX.

Ya a mediados del período Tang, al principio del siglo VIII, se inicia una transformación capital cuyo impulso es en primer lugar económico: de un orden social basado en un entramado de dependencias personales, se pasa a otro en que las relaciones entre individuos se ven mediatizadas en gran parte por las leyes de la economía monetaria y de la propiedad privada. Bajo la dinastía Song, los bienes raíces, de naturaleza muy diferente de los de la aristocracia Tang, forman los principales cimientos económicos de la nueva «clase mandarinal» cuyo destino se confundiría con el del imperio: «Una clase cuyos miembros, sobre la base de una cultura confuciana concebida como cualificación moral, pasan por el sistema de los exámenes para acceder la función pública. (...) No es una clase cerrada, basada en el principio del origen social, sino una clase abierta, basada en el de la aptitud, en cuyas preocupaciones el saber ocupa un lugar de primera importancia. Es la perspectiva abierta por esta combinación de cultura, talento y actividad política la que, unida al dinamismo social en-

gendrado por la economía monetaria, produjo el vigor y el idealismo excepcionales de esta clase.»¹

Tras el largo período de agitaciones y de fragmentación política que marcó todo el final de los Tang a partir de la rebelión de An Lushan (entre 755 y 763) y la época conocida como Cinco Dinastías (907-960), con los Song (960-1279) se abre una nueva era. Pese a que la nueva dinastía estaba constantemente expuesta a las invasiones bárbaras, propugna los valores civiles propios de los letrados-funcionarios reclutados por examen y leales al trono imperial. Este florecimiento de la categoría letrada en un contexto de paz y de prosperidad relativas explica en gran parte las cimas de refinamiento y creatividad que alcanzaron los Song. Con el desarrollo de los exámenes oficiales se imponen nuevas necesidades de educación y de crear escuelas.² Se abrieron cerca de cuatrocientas academias privadas, algunas de las cuales atraían hasta un millar de discípulos; constituían para los letrados estructuras propias y autónomas, lugares de intercambios intelectuales y de prácticas culturales. Este inédito espíritu de iniciativa está relacionado con la relajación del estricto control que había ejercido el poder hasta entonces sobre los monasterios, lo que tuvo como efecto la proliferación de asociaciones laicas, budistas o daoístas y, paralelamente, de organizaciones confucianas privadas, educativas o caritativas, intermediarias entre la célula familiar y la administración local.

De esta necesidad educativa, así como de la necesidad de devolver valores morales tradicionales a una sociedad acostumbrada al igualitarismo del daoísmo y del budismo Mahâyâna, nace un nuevo impulso confuciano.³

Conviene subrayar, a este respecto, el papel determinante que desempeña el desarrollo de las técnicas de reproducción de lo escrito, rápidas y baratas, aparecidas a finales del período Tang. Los estudios clásicos, algo eclipsados por la afición al daoísmo y al budismo bajo la dinastía Tang, vuelven a estar en boga y a beneficiarse del patronazgo imperial. Se puede ver en ello una «súbita recuperación de la cultura erudita»,⁴ posibilitada por el desarrollo de la imprenta, tras la larga impregnación de un budismo que había adoptado en gran parte formas populares.

Los grandes hombres de acción de los Song del norte (960-1127)

La prioridad educativa está eminentemente representada por los «tres maestros» de principios de los Song: Sun Fu (992-1057), Hu Yuan (993-1059) y Shi Jie (1005-1045).⁵ Con miles de discípulos, son

los primeros en hacer de las academias privadas (independientes de las escuelas oficiales) los centros de la vida intelectual china desde el siglo XI hasta el XVII, y en formar a toda una generación con un ideal confuciano renovado. En la línea de Han Yu, son conscientes de restablecer la continuidad del Dao:

Durante los mil quinientos años que han pasado desde Confucio, habiendo conocido los estragos ocasionados por Yang Zhu y Mozi, Han Fei, Zhuangzi y Laozi y, por último, Buda, el Dao de los antiguos acabó cayendo en desuso.⁶

Para esos confucianos «militantes», es igual de importante formar las generaciones futuras que poner en práctica cierta idea del Dao a escala del imperio. Se produce una sinergia entre el trabajo educativo y el compromiso político, los grandes maestros mencionados se apoyan en hombres de Estado de rango elevado para difundir ampliamente sus enseñanzas. Hacia 1043-1044, Fan Zhongyan (989-1052),⁷ que ocupaba un importante cargo en la corte, acomete una reforma del sistema de exámenes y preconiza, tomando como modelo el primer período Zhou, el establecimiento de escuelas públicas de Estado en una época en que la educación seguía siendo patrimonio de escuelas privadas. Así, con Fan Zhongyan en el poder y Hu Yuan presidiendo la escuela imperial, recién creada en la capital Kaifeng, el proyecto educativo de los Song quedaba esbozado a grandes rasgos, echando los cimientos de un sistema a escala del imperio que permitiría a las generaciones futuras difundir el nuevo espíritu confuciano en todas las capas de la sociedad, como el budismo al que tenía intención de suplantar.

Al igual que Fan Zhongyan, su contemporáneo Ouyang Xiu (1007-1072)⁸ une a sus habilidades de hombre de Estado un talento polivalente de prosista heredero de la «escritura a la antigua» de Han Yu y de historiador compilador de los anales de los Tang y las Cinco Dinastías. Como muchos confucianos comprometidos, se sitúa en la línea de Xunzi: su ideal es reconstituir un mundo que abarque en un todo armonioso el orden humano y el cósmico, con los ritos como única fuente de valores.⁹ De un modo significativo, no se interesa mucho por la tradición innatista de Mencio y no ve en las *Mutaciones* más que criterios de conducta moral definidos por los santos de la antigüedad, sin prestar atención a las especulaciones adivinatorias y cosmológicas.¹⁰ Esta nueva concepción de los conocimientos no tarda en abrirse camino inspirando la confianza en un confucianismo renovado a letrados como Li Gou (1009-1059) y Su Xun (1009-1066), padre del célebre poeta Su Dongpo.¹¹

Hacia mediados del siglo XI, la nueva cultura intelectual se impuso definitivamente en una generación marcada por la lucha política entre Sima Guang (1019-1086) y Wang Anshi (1021-1086). Si bien reivindicaban ambos la herencia de Ouyang Xiu, su oposición expresa una tensión social entre la antigua aristocracia procedente de los Tang y una clase emergente de origen plebeyo, cada vez más presente y activa. Representativo de ésta, Wang Anshi lanza durante el reinado del emperador Shenzong (1067-1085) una serie de reformas con objeto de reforzar la autoridad del estado en detrimento de los intereses privados. Esta «nueva política» procede de la convicción de que hay que volver al espíritu antiguo y, de un modo más general, de la voluntad de remontarse al origen, más allá de las instituciones y de la erudición establecidas desde los Han y los Tang.¹²

Pero las reformas puestas en práctica con mano dura por Wang Anshi distan mucho de estar consensuadas. En la década de 1070, Sima Guang, desde su semi-retiro en Luoyang, dirige un partido de oposición al que se unen pensadores tan prestigiosos como Shao Yong o los hermanos Cheng, y que preconiza reforzar las instituciones existentes en lugar de crear otras nuevas. Partidarios y adversarios de las reformas siguen disputándose el poder hasta el año 1126, cuando la capital Kaifeng es tomada por los jürchen de Manchuria, produciendo la debacle de la dinastía Song del norte y el éxodo de la corte hacia el sur del río Yangzi.

El renacimiento confuciano

Durante todo el final del siglo XI, la lucha entre Wang Anshi y Sima Guang provoca graves escisiones en los ámbitos de la burocracia letrada. El fracaso de la «nueva política» de Wang Anshi ahonda el abismo entre quienes todavía creen en la posibilidad de reformar las instituciones y quienes prefieren retirarse en la quietud y la especulación filosófica, alternativa que ilustra la doble dimensión constitutiva del pensamiento confuciano: tras el fracaso del ideal «exterior de la realeza» (*waiwang* 外王), representado por las reformas de Wang Anshi, parece necesario volver al ideal «interior de la santidad» (*neisheng* 內聖).¹³ Una buena parte de la capacidad cósmica que el confucianismo de finales de la dinastía Zhou y principios de los Han había atribuido a la figura del soberano se ve entonces trasladada a la dimensión interior, pese a que los letrados siguen considerándose «consejeros de su señor». En los siglos IX-X se había iniciado un regreso a la temática de la santidad centrada en la cultura individual de la mente (*xin* 心) como vía real para restablecer la relación entre el

Hombre y el Cielo. La reflexión sobre la mente que, contrariamente a la naturaleza (*xing* 性), no había sido objeto de debate entre los confucianos desde Mencio, debe tanto a la elaboración budista como a la inspiración menciana. En este nuevo interés por el papel de la mente y sus relaciones con las cosas externas, se percibe la influencia de los análisis budistas de los procesos de consciencia y de la emergencia del mundo sensible. Sin embargo, en lugar de volver la mirada al interior para percibir la mente como budeidad, se trata, en el caso de los confucianos, de dirigirla hacia la búsqueda de la santidad y de distinguirse de la perspectiva budista en un punto crucial: la reflexión sobre la naturaleza humana, combinada con la convicción menciana de su bondad fundamental.

El renacimiento confuciano, iniciado a finales de la dinastía Tang y conocido con el nombre convencional de «neconfucianismo»,¹⁴ proviene del inmenso esfuerzo para volver a plantearse por completo la tradición, esfuerzo producido por una consciencia china influida por casi diez siglos de problemática budista. En su estilo y su presentación, los escritos de la dinastía Song revelan el arraigo del budismo en la forma misma del pensamiento chino. Las relaciones de esos confucianos de un nuevo tipo con la herencia budista son absolutamente ambiguas, una mezcla de violento rechazo y de asimilación más o menos consciente, en su voluntad de reivindicar una especificidad confuciana sobre una base de cuestionamiento budista.¹⁵ No pueden evitar sentirse impresionados por la espiritualidad que culmina en el Chan. China ha sido «visitada» por la figura compasiva del Bodhisattva, que reaparece en el terreno confuciano en la célebre frase de Fan Zhongyan: «El hombre de bien es el primero en preocuparse por los tormentos del mundo y el último en regocijarse de sus alegrías». La convicción menciana de que todo hombre posee en sí el potencial para convertirse en un Yao o en un Shun se relaciona ahora con la idea de que todo ser posee la «budeidad». En consecuencia, el debate sobre la captación gradual o instantánea de la budeidad se traslada a la problemática confuciana de la santidad: mientras la posición budista tradicional es fundamentalmente gradualista, el espíritu Mahâyâna, y particularmente el del Chan, trastoca los datos del problema aboliendo la frontera entre el camino y la iluminación, entre virtualidad y realización, y, en última instancia, entre conocimiento y acción.

La tradición de las *Mutaciones* y el renacimiento cosmológico

Al margen del confucianismo vigoroso y activista definido en la dinastía Song del norte por Ouyang Xiu, se perfilan pensamientos indi-

viduales que un siglo después serían seleccionados y reunidos bajo la bandera del *daoxue* («estudio del Dao») por la voluntad de ortodoxia de Zhu Xi (1130-1200). Si bien los autores aquí presentados no tienen más punto en común que la etiqueta de «neoconfuciano» pegada a posteriori, todos ellos intentaron encontrar una respuesta a la duda radical sobre la realidad de las cosas, duda que introdujo el budismo, reanimando una forma de especulación cosmológica propiamente china, olvidada desde la dinastía Han. A través de su referencia a una tradición anterior al budismo, se esfuerzan en hallar una identidad cultural supuestamente perdida y en reconstituir una visión totalizadora y globalizadora susceptible de reflejar la unidad política recuperada por los Song.

Después de la «conquista» budista, la «reconquista» confuciana pasa por la convicción de que sólo existe un Dao, el «hilo único que todo lo une» de Confucio.¹⁶ El deseo de revelar en la infinita multiplicidad de las cosas una unidad fundamental que permita una comprensión total (*tong* 通) es característico de los letrados de las dinastías Tang y Song, que hicieron cada cual su síntesis, ya se trate del *Tongdian* (*Suma de los textos canónicos*) de Du You (735-812), del *Tongshu* (*Libro que permite entender las Mutaciones*) de Zhou Dunyi (1017-1073), del monumental *Zizhi tongjian* (*Espejo completo para gobernantes*) de Sima Guang (1019-1086), seguido del *Tongzhi* (*Tratado general*) de Zheng Qiao (1140-1162) y del *Wenxian tongkao* (*Examen general de los documentos literarios*) de Ma Duanlin (1254-1325).¹⁷

En el siglo XI, a principios de la dinastía Song del norte, ciertos pensadores volvieron a los orígenes de la cosmología correlativa de los Han, que celebra la unidad del Cielo y el Hombre, y particularmente a la tradición de las *Mutaciones*. Algunos de sus aspectos esotéricos, asociados a los símbolos y a los números utilizados en astrología, en adivinación o en alquimia, se habían transmitido de manera más o menos oculta en los ámbitos daoístas entre las dinastías Tang y Song.

Shao Yong (1012-1077)

Este autodidacta aficionado a la numerología, que durante toda su vida rechazó la carrera política para vivir como «recluso de ciudad» fue un personaje de gran relevancia pese a su marginalidad. Por sus relaciones, que incluían entre otros a Sima Guang y a los hermanos Cheng, Shao Yong estaba próximo a la tendencia conservadora del círculo de Luoyang. Esta metrópolis, que bajo la dinastía Song seguía siendo un gran centro intelectual y cultural, servía de punto de en-

cuentro a los seguidores del partido «antiguo», opuesto a las reformas dirigidas por Wang Anshi desde la capital Kaifeng entre 1069 y 1072.

Shao Yong recibió la ciencia de los números a través de una transmisión que se remonta supuestamente al daoísta Chen Tuan (hacia 906-989).¹⁸ Es sin duda una de las razones por las cuales su obra completa, un poemario y un tratado de cosmología, el *Huangji jingshi shu* (*Travesía de los siglos del Augusto Culmen*), se vio apartada de la línea ortodoxa por Zhu Xi, e incluida a principios de la dinastía Ming en el *Canon daoísta* (*Daozang*).¹⁹ Shao Yong intenta mostrar la correlación entre la estructura del Cielo-Tierra y el conocimiento humano a través de los hexagramas de las *Mutaciones*, los cuales, al presentar situaciones en evolución, constituyen ya un grado de elaboración de la realidad. Se trata, pues, de explicar la naturaleza de la mutación, resorte del primer dinamismo universal cuyo origen se encuentra en el «Culmen supremo» (*taiji* 太極), término que aparece en el *Gran Comentario* y que Shao Yong, con otros cosmologistas del siglo XI, contribuye a relanzar:

Así, pues, en las *Mutaciones*, el Culmen supremo engendra los dos modelos. Los dos modelos engendran las cuatro figuras, las cuales engendran los ocho trigramas.²⁰

Shao Yong explicita la evolución del universo a partir del Culmen supremo esbozada en el *Gran Comentario*:

Una vez que el Culmen supremo se divide, se establecen los dos modelos. De la interacción del Yang, que desciende al encuentro del Yin, y del Yin que asciende al encuentro del Yang, nacen las cuatro figuras. Por su interacción, el Yang y el Yin producen las cuatro figuras del Cielo. Por su interacción, lo firme y lo flexible producen los cuatro emblemas de la Tierra. Así es como advienen los ocho trigramas. Los ocho trigramas se combinan entre sí, dando lugar a los diez mil seres. Así, 1 se divide en 2, 2 en 4, 4 en 8, 8 en 16, 16 en 32, 32 en 64. (...) 10 se multiplica en 100, 100 en 1.000, 1.000 en 10.000, al igual que una raíz da un tronco, el tronco da ramas, las ramas dan hojas. Cuanto más grandes son las cosas, menos hay; cuanto más tenues, más hay. Reunídlas, y sumarán uno; dispersadlas, y serán diez mil.²¹

Del Culmen supremo proceden los diferentes órdenes de la realidad, como explica Shao Yong en su paráfrasis del *Laozi* 42:

El Culmen supremo es Uno [en tanto que es la totalidad indivisible. Uno no es un número]. Sin ponerse en movimiento, produce dos. En cuanto hay dos, hay potencia espiritual [que representa el aspecto dinámico de

la realidad e introduce la posibilidad de la mutación, mientras que el Culmen supremo es inmóvil]. Lo espiritual produce los números [que, como aspecto de la realidad, son producidos en el primer paso de la inmovilidad al movimiento]. Los números producen las figuras. Las figuras producen los objetos concretos.²²

Shao Yong conserva del budismo la idea de que existen diferentes niveles de realidad según el punto de vista. Al predominar la estructura binaria en su concepción, lo que representa una entidad en un nivel se convierte en un par de entidades en el nivel siguiente, y así sucesivamente. A la inversa, dos entidades combinadas en un nivel pueden formar una sola en el nivel siguiente. Parece que Shao Yong distingue tres niveles de estructuración de la realidad: la base es constituida por los objetos aprehendidos por los sentidos; seguidamente viene la representación articulada en la mente por las figuras (*xiang* 象) y los números (*shu* 數); por último, esta representación se ve a su vez superada en el «verdadero conocimiento» (o «conocimiento absoluto»), unidad primordial de la cual proceden todas las cosas en virtud del principio estructurador (*LI* 理) y a la cual vuelven todas las cosas en la potencia espiritual (*shen* 神) del Santo.

Constitución y función

La distinción de diferentes niveles no es sólo descriptiva, también es operatoria, puesto que cada uno de ellos representa un grado a la vez constitutivo (*ti* 體) y funcional (*yong* 用) de estructuración de la realidad. La concepción de la realidad como estructura, es decir como sistema caracterizado por cierta regularidad, permite la correspondencia de sus elementos en el interior de las categorías (o figuras) y su descripción en términos de números. En el pensamiento de Shao Yong, números y figuras desempeñan un papel estructurador: constituyen un nivel de teorización que parte de la experiencia y la pone en práctica, y que comporta por tanto un aspecto «anterior al Cielo» (*xiantian* 先天),²³ teórico o «constitutivo», y un aspecto «posterior al Cielo» (*houtian* 後天), experiencial o «funcional». La distinción establecida por Shao Yong entre un «antes» y un «después» (sobreentendiendo la edad mítica de los soberanos civilizadores) introduce una distinción entre el mundo aún desprovisto de normas y el mundo normativizado, y al mismo tiempo un posible paso entre caos y civilización, entre tiempo de la naturaleza y tiempo de la cultura. En el plano de la teorización, el «antes» y el «después» son en realidad dos aspectos simultáneos, ya que la elaboración de nuestras categorías de

pensamiento procede de nuestra experiencia determinándola al mismo tiempo, lo cual impide entender lo «anterior al Cielo» como *a priori*. Por tanto, según Shao Yong, coexisten dos niveles de realidad: el todo, que llega hasta el Culmen supremo, y las partes, es decir los números, la infinita multiplicidad de las cosas particulares del mundo fenoménico.

Figuras y números

En la secuencia «anterior al Cielo», la emergencia al ser se produce de forma natural, por división y redivisión a partir del Uno, sin solución de continuidad entre el todo y sus partes. El proceso de engendramiento sucesivo es el mismo entre el uno, el dos, el cuatro, etc., que entre la raíz de un árbol, el tronco, las ramas y las hojas. Al igual que los pensadores Han, Shao Yong considera que el universo se estructura según ciertos esquemas fundamentales, ya que las cosas y los acontecimientos tienen una tendencia natural y objetivamente observable a reunirse, en particular de dos en dos o de cuatro en cuatro. Shao Yong desarrolla esas series siguiendo el modelo del *Libro del Misterio supremo* (*Taixuan jing*) de Yang Xiong, tejiendo una red cuyo implantación en la realidad es hipotética, pero que en sí forma un todo coherente en el interior del cual cada elemento encuentra su lugar.²⁴ Multiplicando y combinando esas series, Shao Yong lleva el sistema de relaciones analógicas y correlativas hasta un grado extremo de formalización con el objetivo implícito de llegar a una modelización exhaustiva del mundo.

Todas las combinaciones «tetranómicas» contenidas en el *Huangji jingshi shu* parten de dos series procedentes de los comentarios a las *Mutaciones*. Se trata de las «cuatro figuras» del Cielo: Yang extremo, Yin extremo, Yang naciente, Yin naciente; y las «cuatro configuraciones» de la Tierra: flexibilidad extrema, firmeza extrema, flexibilidad naciente, firmeza naciente.²⁵ La interacción del Yin y el Yang produce las cuatro estaciones (tiempo), la de lo firme y lo flexible produce las cuatro direcciones (espacio). Todas esas series de cuatro, así como las de ocho que engendran, son formas constitutivas (*ti*), mientras que sus interacciones son su funcionamiento (*yong*). En este sentido, las figuras son categorías que representan relaciones y no sólo instancias concretas, y que funcionan por tanto como principios estructuradores.

Más aún que las figuras, los números contribuyen a dotar la realidad de una estructura teórica porque captan la regularidad de las mutaciones del universo, dando así acceso a la consciencia totalizadora, incluso a la presciencia del Santo. Shao Yong representa la combina-

toria de los números bajo forma de diagramas que permiten no sólo visualizar el proceso, sino también descubrir de manera sinóptica todo su potencial combinatorio.²⁶ Shao Yong juega con series numéricas de doce o de treinta, que pretenden ser divisiones naturales del tiempo, pero que en realidad no tienen en cuenta en absoluto la exactitud astronómica. La causa: la astronomía a la que se hace referencia data de los Han. Para Shao Yong, que concibe los números como categorías y no como medios de cuantificación, lo importante es elaborar modelos analógicos para dar cuenta de la mutación más que comprobar su adecuación a la realidad.

Conocimiento del principio y «observación invertida»

Bajo el ordenamiento de la realidad mediante los números, existe un nivel aún más fundamental de estructuración: el del principio (*Li* 理).

Sólo el principio puede dar cuenta del Cielo, no las formas visibles. ¿Cómo sería posible que las técnicas astronómicas dieran cuenta del Cielo mediante las formas visibles?²⁷

No se puede expresar más claramente que el principio es de un orden diferente de la realidad visible de la que es posible dar cuenta mediante las figuras y los números. Según la expresión del *Gran Comentario*, el principio es, como el Dao, «anterior a las formas»; fuente de sentido, constituye un nivel de realidad que todo lo engloba. Para Shao Yong –y en ello se reconoce al confuciano–, la utilización de los números no puede ser puramente técnica: debe ser propia de un espíritu de rectitud y de autenticidad (*cheng* 誠):

A menos de poseer una extrema autenticidad, es imposible llegar al estudio de los principios supremos. En el estudio de los principios de las cosas, algo imposible de comprender no puede ser comprendido a la fuerza. Si la comprensión es forzada, interviene el yo; y si interviene el yo, el universo entero cae en la pura técnica.²⁸

Se trata, pues, de saber cómo un conocimiento total es posible y cómo desemboca entonces en la santidad. Salir de la perspectiva subjetiva de cada uno para integrarse en las cosas es el objetivo de la «observación de las cosas» (*guanwu* 觀物):

Así, pues, pasado y presente no son sino mañana y noche entre Cielo y Tierra. Si se considera el presente desde el punto de vista del presente, se

llama presente. Si se considera el presente desde el punto de vista del futuro, el presente se llama futuro. Si se considera el pasado desde el punto de vista del presente, se llama pasado. Si el pasado se contempla a sí mismo, el pasado se llama presente. Así es como sabemos que el pasado no es necesariamente pasado, ni el presente es necesariamente presente. Todo depende del punto de vista subjetivo. ¿Cómo ignorar que, desde la más remota antigüedad hasta el futuro más lejano, todo hombre contempla las cosas desde su propio punto de vista?²⁹

Remedando a Zhuangzi, para quien el sabio es quien «al no estar cosificado por las cosas, es capaz de tratar las cosas como cosas», Shao Yong afirma que «cuando uno no les aplica el yo, puede tratar las cosas como cosas»,³⁰ gracias a lo que llama la «observación invertida» (*fangan* 反觀):

Lo que llamamos observación de las cosas no es observación por los ojos. Más que de una observación por los ojos se trata de una observación por la mente. Y más que de una observación por la mente, se trata de una observación por el principio. (...)

La capacidad del espejo para ser claro significa que no disimula nada de las formas de las diez mil cosas. Aunque el espejo no disimule nada, mejor es la superficie del agua, que puede fundir las diez mil cosas en un todo. Aunque el agua pueda fundir las formas, mejor es la capacidad del Santo de integrar en un todo sus caracteres particulares. El Santo debe esta capacidad a la de observar las cosas desde un punto de vista invertido, lo cual significa no observarlas desde el punto de vista del yo, sino desde el punto de vista de las cosas. Siendo así, ¿cómo podría el yo intervenir?

Así sabemos que soy otro, y que otro es yo, siendo tanto yo como el otro cosas. Es porque podemos utilizar los ojos del mundo como los nuestros propios por lo que nada hay que nuestros ojos no puedan observar. (...) Alguien capaz de captar las cosas más vastas, más extensas, más elevadas, las más grandes, sin que por ello intervenga acción alguna, ¿acaso no es de un supremo valor espiritual, de una suprema santidad?³¹

La consciencia aparece aquí como un continuo que parte de la percepción sensorial corriente para desembocar en un estado de unión mística. Hay tres fases que tienden a difuminar cada vez más la distinción sujeto/objeto y que corresponden a las tres fases de estructuración de la realidad antes mencionadas: el primer nivel es el de la aprehensión de los objetos por los sentidos; el segundo, la contemplación de las cosas por la mente; por último, la fusión total con las cosas, que constituye el «verdadero conocimiento» (que los budistas llaman «verdad absoluta»), en que sujeto y objeto son una sola cosa.

La capacidad de inducir la estructura o el principio a partir de los caracteres particulares mediante la observación-contemplación (que

recuerda la «cesación-contemplación» de la escuela budista Tiantai)³² es propia del conocimiento excepcional al que accede el Santo por no estar limitado a un punto de vista específico. La «observación invertida» está tomada del budismo Chan, donde consiste en «contemplar la mente» (*guanxin* 觀心). La metáfora del espejo que utiliza Shao Yong también está tomada del budismo y del daoísmo, que hablan del «reflejo invertido» (*fanzhao* 反照) o de «inversión de la visión».³³ Se trata de percibir las cosas, no a partir de uno mismo, sino a partir de las cosas, respetando así su verdad. En la mente del Santo, límpida como un espejo, se reflejan sin obstáculo las cosas en su realidad absoluta, es decir en su principio. En la «observación invertida» el yo del Santo es transparente hasta abolirse por completo y no obstaculizar la fusión sujeto/objeto, que permite acceder a la intuición perfecta.

La palabra *fan* 反, «retorno», término daoísta por excelencia, sugiere el movimiento, del que sólo el Santo es capaz, de regreso a la fuente del Dao. Ese retorno se produce invirtiendo el proceso de despliegue del Uno a la multiplicidad, «remontándolo» como se remonta el curso de un río. El conocimiento del sabio, que es presciencia, funciona al revés:

Así, el tiempo puede conocerse yendo a contracorriente; en cambio, las cosas advienen a favor de la corriente.³⁴

Remontando de lo visible a lo invisible y percibiendo todo desde el punto de vista total del Dao o del Culmen supremo, el Santo puede confluir con el todo y sustituir a las fuerzas cósmicas, formando una tríada con el Cielo y la Tierra. «El Santo y el Augusto Cielo comparten el mismo Dao»³⁵ significa que la mente del Santo y los procesos naturales poseen el mismo poder estructurador. Esta sustitución de la tradicional virtud del sabio confuciano por la consciencia trasluce así mismo una influencia del budismo idealista:

[El Santo] con su mente es capaz de contemplar diez mil mentes; con su persona, de contemplar a diez mil personas; desde su generación, de contemplar diez mil generaciones. También es capaz, con su mente, de manifestar las intenciones del Cielo; con su boca, las palabras; con su mano, las obras; con su persona, las actividades. Además es capaz, arriba, de conocer las estaciones del Cielo; abajo, de explorar a fondo los principios de la Tierra; en medio, de tomar plena consciencia de los caracteres particulares de las cosas y de iluminar en su conjunto las actividades de los hombres. Por último, es capaz de ordenar el Cielo-Tierra, imitar el proceso creativo, valorar el presente y el pasado, y situar a los hombres y a los seres.³⁶

Con Zhou Dunyi, Shao Yong forma parte de los pensadores del siglo XI que se interesan por la cosmología de las *Mutaciones*, pero que mantienen pocas relaciones con el renacimiento confuciano militante de los hermanos Cheng.³⁷ Zhu Xi, el gran maestro de la ortodoxia del siglo XII, tiene actitudes contradictorias hacia Shao Yong: reconoce su importancia, llegando incluso a inspirarse en sus estudios acerca de las *Mutaciones*, pero no escapa a la tendencia general que reduce su pensamiento a la numerología y la cosmología, y deja en la sombra su reflexión sobre el conocimiento del Santo, apartándolo así de la línea de transmisión del Dao.³⁸

Zhou Dunyi (1017-1073)

Contemporáneo de Shao Yong, a quien no parece haber conocido, Zhou Dunyi tuvo una vida a imagen de su ideal de perfecto equilibrio entre la vida interior y la exterior. A la vez adepto de la espiritualidad budista y decididamente comprometido con su tiempo a través de una activa carrera oficial, dejó dos escritos principales: el *Taijitu shuo* (*Explicación del Diagrama del Culmen supremo*) y el *Tongshu* (*Libro que permite entender las Mutaciones*).³⁹ Su pensamiento se basa, efectivamente, en el *Libro de las Mutaciones*, que él y Shao Yong son los primeros en volver a colocar en primer plano a principios de la dinastía Song, reintroduciendo así la dimensión cosmológica algo olvidada desde los Han. Resulta difícil leer la *Explicación al Diagrama del Culmen supremo*, texto conciso en extremo, sin recordar que Zhu Xi lo convirtió en la referencia cosmológica y ontológica por excelencia de la ortodoxia confuciana durante varios siglos:

Sin Culmen y, sin embargo, es el Culmen supremo. El Culmen supremo en el movimiento produce el Yang; cuando el movimiento llega a la cúspide, se convierte en quietud; en la quietud produce el Yin; cuando la quietud alcanza su punto culminante, vuelve al movimiento. Movimiento y quietud se alternan, nacen uno del otro. Un Yin, un Yang, de su partición surgen los dos modelos. De la transformación del Yang y de su unión con el Yin nacen el agua, el fuego, la madera, el metal, la tierra. Cuando estas cinco energías actúan en sucesión armoniosa, las cuatro estaciones siguen su curso.

Un ciclo de los Cinco Agentes corresponde a una alternancia del Yin y el Yang. El Yin y el Yang se funden en el Culmen supremo. El Culmen supremo tiene su origen en el Sin Culmen. Los Cinco Agentes nacen cada cual con su propia naturaleza. El Sin Culmen en su verdad, el Yin/Yang y los Cinco Agentes en su quintaesencia, se unen misteriosamente y se condensan. El Dao del *qian* se hace masculino, el Dao del *kun* se hace femenino.⁴⁰ Ambas energías en interacción engendran y transforman los diez

mil seres. Los diez mil seres se reproducen y proliferan, y sus transformaciones no tienen fin.

Sólo el hombre, al recibir lo mejor, posee la inteligencia más elevada. Una vez que ha tomado cuerpo, su mente desarrolla una consciencia. Los cinco elementos de la naturaleza reaccionan y actúan: así aparece la distinción entre lo bueno y lo malo, así se manifiestan las diez mil actividades humanas.

El Santo las regula con el Medio, la rectitud, la humanidad y la equidad [el Dao del santo no es sino Medio, rectitud, humanidad y equidad], basándose en la quietud [en ausencia de deseos, hay quietud].⁴¹ Lleva de este modo la dimensión del hombre a su Culmen. El Santo «participa de la misma potencia espiritual que el Cielo-Tierra, de la misma luz que el sol y la luna, del mismo orden que las cuatro estaciones, de iguales fortunas e infortunios que los espíritus y las divinidades».⁴² El hombre de bien los cultiva y tiene buena fortuna, el hombre vil los infringe y sólo conoce infortunio.

Por eso se dice: «Establecer el Yin y el Yang como Dao del Cielo; lo Flexible y lo Firme como Dao de la Tierra; lo humano y lo justo como Dao del Hombre». También se dice: «Seguir la evolución desde el origen hasta el final es conocer cuanto puede decirse sobre la muerte y la vida». ¡Grande es el *Libro de las Mutaciones*! Ése es su mejor contenido.⁴³

«Sin Culmen y, sin embargo, es el Culmen supremo»

Que Zhou Dunyi haya tenido acceso al diagrama del daoísta Chen Tuan⁴⁴ es incierto, pero su fuente quietista de inspiración es indiscutible, empezando por la noción de «Sin Culmen» (*wuji* 無極), directamente sacada del *Laozi* 28. La fórmula inicial «Sin Culmen, pero (y/o) Culmen supremo» (*wuji er taiji* 無極而太極) sería objeto de una célebre controversia en el siglo XII entre Zhu Xi y su contemporáneo Lu Xiangshan, centrada principalmente en la partícula *er* 而.⁴⁵ ¿Hay que interpretar que el Sin Culmen precede al Culmen supremo (*wuji* y luego *taiji*), según el capítulo 40 del *Laozi*: «Los diez mil seres bajo el Cielo nacen del haber (*you* 有), el haber nace del no-haber (*wu* 無)? ¿O acaso el Sin Culmen se aplica sin más al Culmen supremo (*wuji* y *taiji*), lo que implicaría que se trata de una misma cosa con dos nombres distintos? El caso es que, en esta simple fórmula se ve el pensamiento confuciano reafirmar la noción de Culmen supremo procedente de la tradición de las *Mutaciones*, teniendo en cuenta concepciones tanto daoístas sobre la relatividad como budistas sobre la fugacidad. El Culmen supremo como Sin Culmen significaría lo absoluto, que aquéllos llaman «no-haber», y éstos «vacuidad».

Lo que sigue a esta fórmula inicial parece desarrollar la célebre frase del *Gran Comentario* a las *Mutaciones*: «Quieto y sin movimien-

to, incitado y por ende en comunicación universal», cuyo eco encontramos en el *Zhuangzi*: «Vacío, es quietud; quieto, se mueve; en movimiento, se realiza».⁴⁶ A la vez ser y no-ser, movimiento y quietud, así es la potencia espiritual por oposición a las cosas manifiestas, como explica Zhou Dunyi en su *Libro que permite entender las Mutaciones*:

En movimiento cuando no están quietas, en quietud cuando no se mueven, así son las cosas. En movimiento sin estarlo, en quietud sin estarlo, así es la potencia espiritual (*shen* 神). Eso no significa en modo alguno que no sea ni movimiento ni quietud: es imposible que las cosas se interpenetren, pero lo espiritual obra maravillas en las diez mil cosas.

«Quieto y sin movimiento», así es lo auténtico (*cheng* 誠). «Incitado y por ende en comunicación universal», así es lo espiritual. Se mueve sin poseer aún formas físicas, en el límite entre el ser y el no-ser, así es lo ínfimo. Lo auténtico, al ser quintaesencial, irradia su luz. Lo espiritual, al dejarse conmover, obra maravillas. Lo ínfimo, al ser infinitamente sutil, es misterioso. El Santo es quien aúna lo auténtico, lo espiritual y lo ínfimo.⁴⁷

«La santidad no es sino autenticidad»

Detrás de esta fórmula breve y sencilla⁴⁸ se encuentra toda la tradición heredada de Mencio, que establece una continuidad entre el fundamento cósmico y la cultura moral. La fuente de inspiración es el famoso capítulo 22 del *Invariable Medio*:

Bajo el Cielo, sólo el sabio que ha alcanzado la suprema autenticidad es capaz de captar plenamente su naturaleza. Siendo capaz de esto, puede ayudar al prójimo a captar plenamente su propia naturaleza. Siendo capaz de esto, puede ayudar a cualquier cosa a captar plenamente su naturaleza. Siendo capaz de esto, puede participar del proceso transformador y nutrición del Cielo y la Tierra. Siendo capaz de esto, puede formar tríada con el Cielo y la Tierra.

La santidad es el objetivo supremo de todas las consideraciones cosmológicas que toman sentido en su aplicación en el ámbito humano y en una preocupación moral típicamente confuciana:

Entre Cielo y Tierra, lo más honorable es el Dao, lo más estimable es su virtud (*de* 德). Pero lo más valioso es el hombre, y lo que lo hace valioso es el poseer el Dao y su virtud.⁴⁹

La santidad se entiende como la perfecta adecuación entre el Hombre y el Cielo-Tierra, o sea la «autenticidad», noción procedente del

Invariable Medio y relacionada por Zhou Dunyi con el Culmen supremo de las *Mutaciones*. Mientras Shao Yong, inspirándose en la cosmología correlativa de la dinastía Han, da prioridad a las especulaciones acerca de la estructura del universo, Zhou Dunyi pone el énfasis en el proceso cósmico como fundamento mismo de la naturaleza y del destino del hombre. Desarrolla así la gran idea de Mencio: expresar nociones éticas en términos cosmológicos es decir que la práctica moral se basa en la naturaleza puesto que proviene de un «principio celeste» (*tianli* 天理).

Lo auténtico, caracterizado como silencioso e inmóvil, se convierte en equivalente ético del Culmen supremo, que, al ser también Sin Culmen, se asimila a lo espiritual y a lo ínfimo. Para Zhou Dunyi, la autenticidad es, por naturaleza, quieta, pero no por ello es quietismo daoísta, ya que, por su función, es también dinámica. El Santo, desde una perspectiva típicamente confuciana, es quien «regula los asuntos humanos con el Medio, la rectitud, la humanidad y la equidad».

La cuestión del mal

«Lo auténtico permanece en la no-acción, es el inicio ínfimo de lo bueno y lo malo».⁵⁰ Esta frase del *Libro que permite entender las Mutaciones* fue objeto de numerosas discusiones, ya que en ella está en juego toda la concepción de la naturaleza humana, preocupación central de los confucianos desde el período preimperial. Zhou Dunyi se adhiere a la idea tradicional desde Mencio de que la naturaleza humana es originalmente buena, y el mal sólo aparece en el contacto con el mundo exterior. Mientras el daoísmo y el budismo consideran la influencia exterior como corruptora, la ética confuciana responsabiliza por completo al hombre: cuando éste se desvía del Medio, el mal aparece.⁵¹ Así, la naturaleza humana originalmente buena es constitutiva (*ti* 體), y la dualidad del bien y el mal es funcional (*yong* 用). En el pensamiento de Zhou Dunyi, la autenticidad como «inicio ínfimo» (*ji* 幾) enriquece los «cuatro gérmenes» de moralidad de los que habla Mencio proporcionando una explicación de la aparición del mal.⁵²

La mayor parte del esfuerzo del renacimiento confuciano por volver a pensar el mundo después de la problemática budista se centra en la noción de «naturaleza» (*xing* 性): frente al budismo, que emitió un diagnóstico sin precedentes sobre la condición humana, se trata de reintroducir la noción de naturaleza humana que permite articular la visión cosmológica con la concepción ética del mundo. Esta noción, que había sido objeto de tantos debates en el período preimperial, vuelve con fuerza. Se trataba de saber si la naturaleza humana es mo-

ral en sí, como afirma Mencio, lo cual tendría como consecuencia llevarnos de forma natural hacia la santidad. El problema viene de la innegable existencia del mal en el mundo, destacada por el budismo en la universalidad del *duhkha*, así como de la extrema dificultad, incluso de la imposibilidad, para la mayor parte de los seres humanos de alcanzar la santidad.

Tanto para Zhou Dunyi como para Mencio, se trata de encontrar un equilibrio, el Medio entre la total no-acción de los daoístas y el voluntarismo de los confucianos. Como bien expresa la anécdota del hombre de Song que quiso acelerar el crecimiento de sus nabos tirando de los brotes,⁵³ hay que navegar entre dos extremos igualmente perjudiciales para el proceso natural de crecimiento: abandonar por completo la cultura moral o empeñarse sistemáticamente en hacer el bien. El Medio consiste en dejar que se manifieste la bondad natural, lo cual conduce a preguntarse qué hacer para vivir una moralidad que sea espontaneidad; de ahí la importancia que revisten la adecuación entre el Cielo y el Hombre en la célebre unidad antropocósmica y la noción de *LI* 理, principio interno de las cosas de la naturaleza y de los asuntos humanos.

¿Puede aprenderse la santidad?

El renacimiento confuciano se traduce en un nuevo optimismo, una fuerte reiteración de la apuesta original de Confucio por el hombre, por la perfectibilidad de la naturaleza humana. La mayor parte de los pensadores Song están convencidos de que el hombre no sólo es perfecto, sino que es capaz de llegar a ser santo. Pero, al tiempo que se recupera la idea menciana de que «cualquier hombre puede convertirse en un Yao o un Shun»,⁵⁴ se ve reafirmada la concepción del Santo como hombre aparte, extra-ordinario. En ello estriba toda la «tensión», el «dilema»⁵⁵ que creó la dinámica abierta al infinito, el impulso casi religioso, que caracteriza el espíritu confuciano a partir del siglo XI.

Como muchos de sus contemporáneos, Zhou Dunyi se complace en evocar el ejemplo de Yan Hui, el discípulo preferido de Confucio, que encarna el ideal del «aprender» y la búsqueda individual de la santidad.⁵⁶ Por su voluntad constante de progresar, su determinación en no alejarse del Dao, sus esfuerzos infatigables descritos en los *Diálogos* de Confucio, Yan Hui ofrece un ejemplo concreto al que es posible conformarse, pese a que su muerte prematura le impidió llegar a la santidad. Es la prueba de que, habiendo nacido como cualquier hombre corriente y viviendo en mediocres condiciones materiales, uno puede aproximarse a la santidad a fuerza de «aprender». Al mis-

mo tiempo, su progresión plantea las dificultades de esa búsqueda, que requiere una determinación y una constancia de las que la mayoría de los seres humanos carecen. A la pregunta «¿Puede aprenderse la santidad?», Zhou Dunyi responde afirmativamente:

Concentrarse en el Uno es la regla de oro. Concentrarse en el Uno es no tener deseos. No tener deseos es quedar vacante en la quietud y avanzar derecho en el movimiento. Estando vacante en la quietud, uno es iluminado. Al ser iluminado, lo comprende todo. Avanzando derecho en el movimiento, uno es ecuánime; y siendo ecuánime, lo abarca todo. Iluminado y ecuánime, comprendiéndolo y abarcándolo todo, ¿acaso no se aproxima uno a la meta [la santidad]?⁵⁷

Uno y múltiple

Al igual que Shao Yong, Zhou Dunyi se interroga acerca de las relaciones entre el Uno y lo múltiple, tema que había abordado Wang Bi en el siglo III, y que había elaborado el budismo del Tiantai y del Huayan, antes de que lo retomara el Chan: «Lo múltiple retorna al Uno, y el Uno se diferencia en lo múltiple». Más aún que Shao Yong, cuya principal preocupación es hacer que el universo resulte legible para el hombre, Zhou Dunyi reintroduce una dimensión ética propiamente confuciana en el «Dao del Santo», que consiste en remontar de lo múltiple al Uno:

Unas manifiestas, otras latentes, sólo la consciencia superior puede descubrir [las operaciones del Yin y el Yang]. Lo firme es bueno como puede ser malo; lo mismo sucede con lo flexible. Permanecer en el Medio, eso es todo.

Las dos energías primordiales de los Cinco Agentes, al transformarse, producen los diez mil seres. Los Cinco [Agentes] diferencian, mientras que las dos [energías] constituyen la realidad misma. Ahora bien, ambas son fundamentalmente una sola cosa. Así, pues, diez mil hacen uno, y uno, en su realidad, se divide en diez mil. Diez mil y uno ocupan cada cual su lugar correcto; lo pequeño y lo grande, cada uno su posición determinada.⁵⁸

A lo largo de su evolución, el pensamiento chino sigue convencido de que el mundo comporta cierto grado de inteligibilidad. La visión de los Han trata de dar cuenta del universo mediante esquemas numerológicos; pero este tipo de cosmología correlativa es puesto en tela de juicio por la perspectiva budista, que se interroga sobre la condición humana más que sobre la relación del hombre con el mundo, y

para la cual nada tiene existencia absoluta. Para los pensadores de principios de la dinastía Song, como Shao Yong, se trata de reconstituir, tras la revolución que supuso el budismo, una visión del mundo coherente y sintética, en cierto modo la manera de los Han. En cuanto a Zhou Dunyi, intenta plantearse de nuevo la relación del hombre con el mundo sin limitarse por ello a aplicar esquemas, y, al mismo tiempo, para contrarrestar la duda radical introducida por el budismo, reformular la noción de cambio y de mutación con objeto de reavivar la fe confuciana en un universo estructurado y animado por una fuerza vital fundamentalmente buena. La noción de principio, desde esta nueva perspectiva, recupera la idea de la inteligibilidad del mundo, añadiendo el problema de la naturaleza y del destino humanos, tema primordial para los letrados a partir del siglo XI.

Zhang Zai (1020-1078)

Originario de China del norte y procedente de una familia de magistrados, Zhang Zai no tenía veinte años cuando tomó la iniciativa de escribir sobre estrategia militar a Fan Zhongyan, que a la sazón se encontraba en la cúspide de su gloria, y éste le aconsejó que se dedicara mejor a los clásicos, empezando por el *Invariable Medio*.⁵⁹ Zhang Zai se concentró entonces en los estudios durante diez años. Su insaciable curiosidad lo condujo hacia el budismo y el daoísmo, para volver finalmente al Dao confuciano, replanteándolo por completo. En una época en que enseñaba acerca de las *Mutaciones* en la capital Kaifeng, tuvo lugar su célebre encuentro con sus sobrinos Cheng Hao y Cheng Yi, sin duda con ocasión de los exámenes mandarinales que superó con éxito en 1057, el mismo año que Cheng Hao. Su carrera política acabó llevándolo, en 1069, ante el emperador, que lo invitó a participar en la «nueva política» de Wang Anshi. Pero sus relaciones con éste se agriaron, y se retiró a su Guanzhong natal, en Hengqu (actual provincia de Shaanxi), donde pasó el último período de su vida, el más fructífero desde el punto de vista filosófico.

Entre las obras de Zhang Zai que nos han llegado, destacan el *Yishuo* (*Explicaciones sobre las Mutaciones*) y su testamento espiritual, el *Zhengmeng* (*La iniciación correcta*).⁶⁰ La lamentable conservación de sus escritos es reveladora del olvido en que cayó Zhang Zai, apartado de la «línea de transmisión del Dao», establecida en el siglo XII por Zhu Xi, en beneficio de sus sobrinos, que tras la muerte de su tío se quedaron con muchos de sus discípulos en Luoyang. Sólo bajo las dinastías Ming y Qing sus obras ejercieron una influencia considerable en los principales filósofos como reacción contra el predominio

de la «escuela del principio» heredada de los hermanos Cheng y de Zhu Xi.

«Todo se enlaza en el Dao único»

Más aún que Shao Yong y Zhou Dunyi, Zhang Zai reafirma la realidad del mundo y la efectividad de la acción humana frente al «todo es ilusión» budista. Como diría un siglo después Zhang Shi (1133-1180), contemporáneo de Zhu Xi:

Quando el budismo habla de ausencia de deseos, trata de atacar la raíz y arrancar el árbol, de destruir las normas sociales. Trata de hundir los principios que constituyen la base de la realidad del mundo en el abismo de la vacuidad y la irrealidad.⁶¹

En su prólogo al *Zhengmeng* (*La iniciación correcta*), el discípulo de Zhang Zai, Fan Yu, hace un apasionado discurso contra el budismo:

En verdad, sólo hay un único Dao. (...) Lo que hace que el Cielo se mueva, que la Tierra sostenga, que el sol y la luna derramen su luz, que los manes y los espíritus difundan su misterio, que el viento y las nubes cambien, que los ríos y riveras fluyan, (...) es que de la raíz a las ramas, de arriba abajo, todo se enlaza en el Dao único.⁶²

El Dao confuciano es único porque es el Dao de la naturaleza misma. Si bien Zhang Zai concede a la doctrina budista, que estudió durante diez años, cierta parte de verdad, mantiene que hay un punto esencial que no ha conseguido captar: la relación entre el Hombre y el Cielo, de la que procede la capacidad inherente a la mente humana de volver directamente a la unidad cósmica.

De sus reflexiones sobre la naturaleza humana, se deduce que Buda no entendió las mutaciones. Sin embargo, sólo después de entender las mutaciones es posible llegar hasta el fondo de la naturaleza humana.

Sólo después de captar «lo fácil y lo simple» se puede conocer lo difícil y lo oscuro. Una vez captado el principio de lo fácil y lo simple, se puede unir con un solo hilo el Dao del universo entero.⁶³

Al igual que Shao Yong y Zhou Dunyi, Zhang Zai se inspira para sus concepciones cosmológicas en las *Mutaciones*, principalmente en el *Gran Comentario*. Pero ya no se encuentra en él la creencia en la estrecha solidaridad entre el Cielo y el Hombre, creencia que los pensadores de las dinastías Zhou y Han habían convertido en una especie

de *a priori* y de la que habían explotado todos los desarrollos posibles en la «cosmología correlativa». Después de que esta visión fuera sustituida por la vacuidad budista que considera ilusorio el mundo sensible, el renacimiento confuciano trata de devolver vida, substancia y legitimidad al «pensamiento único que todo lo une» de Confucio y de recuperar la tradición antigua de la unidad del hombre y el cosmos, aunque siendo consciente de que resulta problemática, de que es preciso pensarla de nuevo y justificarla. Así, pensadores como Zhang Zai sustituyen la antinomia budista entre los fenómenos (*shi* 事) y lo absoluto (*li* 理), de la que siguen impregnados inconscientemente, por la oposición complementaria de la energía constitutiva de las cosas (*qi* 氣) y el principio cósmico (*li* 理) –llamado a veces principio celeste (*tianli* 天理)–,⁶⁴ término antiguo cuyo significado había trastocado el budismo y al que los confucianos se esfuerzan en devolver su primer sentido de orden natural.

Qi: vacío y plenitud

Zhang Zai explica la realidad entera, o sea del Dao, en términos de energía vital (*qi*).⁶⁵ Para él, el principio unificador que permite dar cuenta de la infinita multiplicidad es el *qi*. Como en Wang Bi, se trata del fondo indiferenciado (*wu* 無), vacío (*xu* 虛), que posibilita la emergencia de todas las cosas; pero al mismo tiempo es, como en Guo Xiang, todo «lo que hay» (*you* 有). En definitiva, el *qi* es la totalidad del Dao:

El *qi* en su origen, en el Vacío, es puro, uno y sin forma; estimulado, produce [el Yin/Yang] y, al hacerlo, se condensa en figuras visibles.

El *qi* fluctuante se agita y se desplaza en todas las direcciones. Concentrándose, se constituye en materia y engendra la multiplicidad diferenciada de los hombres y las cosas. En su ciclo sin fin, los dos fundamentos Yin y Yang establecen la gran norma del Cielo-Tierra.⁶⁶

Igual que se reprochó a Zhou Dunyi haber enunciado el Sin Culmen y la quietud en primer lugar, el «Vacío supremo» (*taixu* 太虛) de Zhang Zai irritó por sus connotaciones daoístas, incluso budistas. No se apreció la intención de Zhang Zai, que era precisamente contrarrestar el no-haber del *Laozi* y la vacuidad budista en su propio terreno. Estas nociones tienden a mostrar el carácter relativo o ilusorio de todas las cosas; en cambio Zhang Zai les insufla *qi* para afirmar, al contrario, que la realidad es real:

El Dao del Cielo-Tierra no consiste sino en hacer plenitud partiendo del Vacío extremo. (...) Con el tiempo, hasta el oro y la plata se disgregan, las montañas más altas se erosionan, todas las cosas con forma se destruyen fácilmente. Sólo el Vacío supremo, inquebrantable, es el *súmmum* de la plenitud.⁶⁷

Toda realidad, material o espiritual, depende del *qi* y de sus infinitas transformaciones. Para Zhang Zai, la realidad está enteramente animada por un doble proceso fundamental, una especie de respiración vital en dos tiempos: inspiración/espíración, expansión/contracción, dispersión/condensación. Según este ritmo binario propio de la bipolaridad complementaria del Yin (condensación) y el Yang (dispersión), el *qi* indiferenciado se cristaliza en las formas visibles para disolverse de nuevo, como el agua que se solidifica al helarse y se fluidifica con el deshielo.⁶⁸ Así empieza el *Zhengmeng* (*La iniciación correcta*):

La Armonía suprema (*taihe* 太和) es lo que se llama Dao. Contiene la naturaleza [de todos los procesos]: flotar/hundirse, ascender/descender, movimiento/reposo, estimulación mutua. En ella tienen su origen [los procesos]: generación, interacción, vencer/ser vencido, contracción/expansión. Al advenir, es fina y sutil, «fácil y simple»;⁶⁹ al acabar, es vasta y grande, firme y sólida. (...)

Lo que se dispersa, se diferencia y puede adoptar forma visible es energía vital (*qi* 氣); lo que es puro, penetra en todas partes y no puede adoptar forma visible es potencia espiritual (*shen* 神). A menos de ser como *qi* en movimiento, las fuerzas generadoras [del Cielo-Tierra] no pueden considerarse en Armonía suprema. (...)

El Vacío supremo no tiene formas; es la constitución original del *qi*. La condensación y la disolución [del *qi*] son formas temporales debidas a los cambios y transformaciones. (...) Aunque el *qi* del Cielo-Tierra se condense y se disperse, rechace y recoja de cien maneras, como principio (*Li* 理) obra siguiendo un orden infalible. El *qi* es una cosa que se disuelve para regresar a lo sin-forma manteniendo su constitución, y que se condensa para producir las figuras sin alejarse de su constante.

El Vacío supremo no puede ser sino *qi*, el *qi* no puede sino condensarse para producir los diez mil seres, los diez mil seres no pueden sino disolverse para retornar al Vacío supremo. Advenimiento y disolución se alternan en un ciclo universalmente necesario. (...) El Vacío supremo es puro; al ser puro no tiene obstrucción; al no tener obstrucción, es espiritual (*shen*). Lo contrario de lo puro es lo turbio; lo turbio es obstrucción, y la obstrucción da las formas.⁷⁰

«Espiritual» (*shen*) se refiere, pues, al *qi* uno e indiferenciado del Vacío supremo, cuando aún no se ha condensado ni diversificado en las formas sensibles. El *qi* es la totalidad del Dao, tanto en su aspecto

invisible como en el visible. Zhang Zai comenta así la fórmula del *Gran Comentario* a las *Mutaciones* «Lo que está antes de las formas se llama Dao, lo que está después se llama objetos concretos»:

Todo lo anterior a lo informe se llama Dao. Lo que es difícil de entender es sencillamente el punto de encuentro entre el haber y el no-haber, entre la parte en que hay forma y la parte en que no hay forma. Lo importante es comprender que de ese punto procede el *qi*, lo único capaz de unificar el haber y el no-haber.⁷¹

Mucho antes de que la clasificación marxista viera en él un «materialista», Zhang Zai ya había planteado un problema a su sobrino Cheng Yi, para quien el *qi*, como energía que anima los seres, era «posterior a las formas» y, por tanto, no podía caracterizar el Dao, que, como principio, era «anterior». En lo opuesto de esa dicotomía, Zhang Zai se proponía dar cuenta de la realidad en su totalidad, tanto material como espiritual, mediante la noción de *qi*, cuya dualidad en la unidad se esfuerza en expresar:

El *qi* del Vacío supremo es Yin y Yang en una sola cosa; sin embargo, hay una dualidad que equivale a la de «potencia» y «docilidad».⁷²

Una sola cosa con doble constitución, así es el *qi*. (...) Esta constitución doble es vacío y plenitud, movimiento y reposo, condensación y dispersión, limpidez y turbiedad, pero es fundamentalmente una.⁷³

Una sola cosa con doble constitución, así es el *qi*. Por cuanto es uno, es espiritual (*shen* 神); por cuanto es dos, es transformación (*hua* 化).⁷⁴

Ello da ocasión a Zhang Zai de atacar tanto a los budistas como a los daoístas por no haber entendido el misterio del dos-uno:

Quienes hablan de extinción [los budistas] conciben una partida sin retorno; quienes se atienen a la vida y se aferran a lo existente [los daoístas] creen que las cosas son inmutables. Pese a sus diferencias, coinciden en su incompreensión del Dao. Tanto si [el *qi*] está concentrado como si está disuelto, siempre es lo que me constituye. Sólo se puede hablar de naturaleza humana con quien haya entendido que la muerte no es aniquilación.

Cuando uno comprende que el espacio vacío no es sino *qi*, entonces el haber y el no-haber, lo latente y lo manifiesto, el espíritu y las transformaciones, la naturaleza humana y el destino forman una sola cosa y no dos. Sin embargo, quien, contemplando la condensación y la disolución, el advenimiento y la resorción, la forma y la no-forma, sea capaz de remontarse a su origen primero, ése habrá captado el sentido profundo de las *Mutaciones*. (...) La condensación y la disolución del *qi* son al Vacío supremo lo que el hielo y el deshielo son al agua. Comprender que el Vacío supremo es el *qi* es comprender que no hay no-haber.⁷⁵

Según los budistas, el hecho de que las cosas aparezcan y desaparezcan del mundo de lo existente demuestra su carácter ilusorio. Para Zhang Zai, este fenómeno alternativo se explica por el vaivén entre el *qi* potencial e indiferenciado y el *qi* material y diferenciado, distintos estados de un mismo *qi*, que siempre es real. Desde esta perspectiva, la muerte no es ni extinción ni desaparición, es sólo transformación del *qi*: el *qi* de un ser se disuelve al morir éste para volver al estado indiferenciado de Vacío supremo, y el *qi* indiferenciado, al condensarse, da forma a otro ser. Al destacar la realidad eterna e indestructible del *qi*, Zhang Zai se opone a la idea budista de que «todo es ilusión», a riesgo de suscitar las sospechas de Zhu Xi, que ve en ello la puerta abierta a la idea no menos budista de la transmigración.

Unidad de la energía, unidad de la naturaleza

En la naturaleza fundamental, original (*xing* 性), se encuentra el mismo ritmo binario, la misma respiración en dos tiempos que en el *qi*:

Si las cosas pueden entrar en interacción, es que todas poseen una misma naturaleza que se encoge y se dispersa, que recoge y dispensa.

La naturaleza celeste en el hombre es exactamente comparable a la naturaleza acuática en el hielo; aunque al helarse o al fundirse [el agua] se encuentre en estados distintos, es una misma cosa.⁷⁶

Zhang Zai coincide aquí con la intuición propia del Mādhyamika de la no-dualidad de los fenómenos y lo absoluto, y de ella deduce la misma conclusión que el Mahāyāna chino: todo ser posee la budeidad. Universalismo a través del cual se reinterpreta la célebre frase de Mencio: «La totalidad de los diez mil seres está presente en mí.»

«Conocer su naturaleza es conocer el Cielo»: [eso significa que] Yin y Yang, recogimiento y expansión, forman parte integrante del yo.⁷⁷

La famosa «Inscripción del oeste», destacada por Cheng Yi,⁷⁸ es una nueva y potente formulación del mensaje de Mencio:

El Cielo es mi padre; la Tierra es mi madre. Y yo, ser insignificante, encuentro mi lugar en medio de ambos. Lo que llena el Cielo-Tierra forma parte de mí, lo que rige el Cielo-Tierra participa de la misma naturaleza que yo.⁷⁹ Todo hombre es mi hermano, todo ser es mi compañero.⁸⁰ El soberano supremo es el hijo mayor de mi padre y de mi madre, los grandes ministros son sus servidores.

Respetad a los antiguos para poder tratar a los mayores como es debido; amad a huérfanos y débiles, para poder tratar a los jóvenes como es debido. El Santo es aquél cuya virtud es una [con el Cielo-Tierra], el hombre de valía es aquél que supera a los demás. En el mundo, los cansados, los impedidos, los mutilados, los enfermos, los que se han quedado solos tras haber perdido a sus hermanos, hijos, esposa o marido, son mis hermanos, los que en la adversidad no saben a quién acudir. (...)

Riquezas, honores, bondades y larguezas, garantizan mi prosperidad en la vida; pobreza, humildad, preocupación y aflicción me conducen a la realización personal. En vida, seguiré y serviré [al Cielo-Tierra]; muerto, estaré en paz.⁸¹

En este magnífico texto, que pese a su brevedad inspiraría a generaciones de pensadores, se reúnen todos los grandes temas que conforman el esqueleto de la enseñanza confuciana: la afirmación –con una energía digna de Xunzi– de la participación activa del hombre en el proceso creativo del Cielo-Tierra; el sentido de la unidad de los seres y las cosas; la realización del individuo en el seno de la comunidad humana. La unidad del Cielo y el Hombre, que fundamenta tanto la moral natural como la naturaleza moral, se expresa asimismo en términos tomados del *Gran Comentario* sobre las *Mutaciones*:

La mutación es una cosa única, pero reúne las tres potencias cósmicas: Cielo, Tierra y Hombre. Yin/Yang es su *qi*, duro-flexible es su forma, humanidad-moralidad es su naturaleza.⁸²

Zhang Zai explica cómo el hombre, en particular el Santo, acaba la obra cósmica:

El Cielo no es sino *qi* único en movimiento; «da impulso a los diez mil seres» y por ende los produce, pero no tiene corazón para compadecerse de ellos. Abrumado de preocupaciones, el Santo no puede asemejarse al Cielo. «El Cielo-Tierra establece las posiciones, el Santo capta las potencialidades». El Santo es quien ordena las cosas del Cielo-Tierra, y «su discernimiento se extiende a los diez mil seres, su vía trae la paz al universo».⁸³

Un poco más adelante, Zhang Zai distingue lo que aprueba del *Laozi* y lo que rechaza:

Se dice en el *Laozi*: «El Cielo-Tierra está desprovisto de humanidad, trata los diez mil seres como perros de paja»; esto es cierto. «El Santo está desprovisto de humanidad, trata las cien familias como perros de paja»: esto, en cambio, es anormal. ¿Cómo va el Santo a estar desprovisto de humanidad? ¡Su temor es precisamente no tener humanidad suficiente! En cuanto al Cielo-Tierra, ¿qué idea va a tener de la humanidad? Se limita a

«dar impulso a los diez mil seres», mientras que el Santo, gracias a su humanidad, es capaz de «ensanchar la Vía». ⁸⁴

Pese a que su naturaleza procede del Cielo, el hombre no puede captarla plenamente más que desarrollando al máximo su potencial de bondad que es el sentido de lo humano (*ren* 仁), es decir adaptándose por completo al proceso cósmico: es lo propio de la autenticidad (*cheng* 誠), noción que, como hemos visto en Zhou Dunyi, vuelve a ser primordial entre los pensadores confucianos Song y a la cual Zhang Zai dedica todo un capítulo del *Zhengmeng*:

La unión de la naturaleza humana y del Dao celeste reside en la autenticidad. El Dao mediante el cual el Cielo perdura infinitamente se llama autenticidad. Lo que permite al hombre dotado de humanidad y al hijo dotado de piedad filial servir al Cielo y captar en ellos la autenticidad es simplemente el persistir en la humanidad y en la piedad filial. Por eso el hombre de bien da tanta importancia a la autenticidad. ⁸⁵

Sin embargo, Zhang Zai, aun refiriéndose con frecuencia a Mencio, integra también la herencia de Xunzi en su tentativa de resolver la cuestión del mal. Su pensamiento acerca del *qi* le permite precisamente tener en cuenta el mal y los deseos humanos. La naturaleza fundamental, al nutrirse de *qi* original procedente del Vacío supremo e indiferenciado, es pura y celeste –Zhang Zai la llama «naturaleza del Cielo», *tian zhi xing* 天之性, o «naturaleza del Cielo-Tierra», *tiandi zhi xing* 天地之性:

La autenticidad es la plenitud; el Vacío supremo es lo que llena el Cielo (...) y la mente. (...) El Vacío es el origen del sentido de lo humano. (...) En la raíz del bien está la quietud, en la raíz de la quietud está el Vacío. (...) El Cielo-Tierra encuentra su virtud en el Vacío; el sùmmum del bien es el Vacío. ⁸⁶

Pero una vez que se diferencia en las formas y los seres particulares, ya sólo es *qi* físico, sometido a la tiranía de los deseos y las costumbres. Zhang Zai llama «naturaleza de materia-energía» (*qizhi zhi xing* 氣質之性) o naturaleza física a ese *qi* particular de cada persona. Al ser individual, ese *qi* produce diferencias de calidad, de talento o de capacidad, incluso los más viles deseos o las peores costumbres; pero se trata de canalizarlo y orientarlo en el sentido de la naturaleza fundamental mediante el «aprender»:

La naturaleza en el hombre sólo tiene bondad. Todo depende de la aptitud de éste para regresar a aquélla. (...) En cuanto un ser toma forma, hay

una naturaleza física. Por poco que se muestre apto para regresar a la naturaleza del Cielo-Tierra, ésta quedará preservada. Por eso hay en la naturaleza física algo que el hombre de bien se niega a considerar como su naturaleza. El que un hombre sea firme o flexible, indolente o impaciente, capaz o incapaz, se debe a desequilibrios de su *qi*. El Cielo es originalmente una armonía de tres en perfecto equilibrio. Nutrir el propio *qi* y hacer que regrese a ese origen sin inclinarse hacia un lado o hacia otro es cumplir plenamente su naturaleza hasta alcanzar el Cielo. ⁸⁷

Distinguir un *qi* puro, celeste, y un *qi* físico, mezcla más o menos impura de Yin y Yang, permite permanecer en una perspectiva naturalista y en la convicción menciana de que la naturaleza humana es buena y, al mismo tiempo, explicar la existencia del mal. Las inclinaciones que marcan el *qi* original en el instante en que el ser humano toma cuerpo introducen excesos en uno u otro sentido, un desequilibrio o un desarreglo que hay que remediar. Al recurrir a la idea menciana de «conocimiento moral innato» (*liangzhi* 良知), ⁸⁸ Zhang Zai es el primero en establecer una distinción clara –sin cuestionar por ello la unidad fundamental del *qi*– entre «principio celeste» (*tianli* 天理) y «deseos humanos» (*renyu* 人欲), nociones que conocerían una fortuna considerable en el desarrollo posterior del pensamiento confuciano.

La búsqueda de la santidad

La idea de disparidad de *qi* según las constituciones, prueba del realismo de Zhang Zai, no desemboca en un determinismo pesimista: como buen confuciano, Zhang Zai confía en las capacidades de aprendizaje que el hombre, por su mente, es el único ser en poseer y que le permiten superar tanto los obstáculos exteriores como sus propias taras o lagunas:

La mente (*xin* 心) es lo que rige la naturaleza y las emociones. ⁸⁹

Lo importante es poner en la voluntad de aprender una determinación sin fallo y sin tregua:

Por poco que uno esté «decidido a aprender», podrá vencer [los defectos de] su *qi* y sus malos hábitos. ⁹⁰

Pero ¡ay de los que abandonan o desfallecen en el esfuerzo!

Si el que aprende se detiene un solo instante, se convertirá en un títere que sólo se mueve cuando se tira de él o se sacude y que se para en cuan-

to se deja. Ése conocerá diez mil vidas y diez mil muertes en un solo día. Si el que aprende se detiene un solo instante, será como si muriera puesto que habrá muerto su mente, aunque el cuerpo esté en vida; el cuerpo no es más que una cosa entre la multitud de cosas que pueblan el universo. El que aprende sólo vive por el Dao; si el Dao se detuviera, moriría, puesto que ya no sería más que una cosa artificial. Por eso deberá tener presente la metáfora del títere como advertencia.⁹¹

El pensamiento de Zhang Zai es muy representativo del confucianismo renovado de la dinastía Song: al volver a las intuiciones originales de Confucio, se esfuerza en explicitarlas en el sentido de la experiencia vivida y de la práctica concreta. Este aspecto es más evidente en la exposición del proceso del estudio y de la búsqueda de la santidad. «Aprender es aprender a hacer de uno mismo un ser humano»,⁹² así es como Zhang Zai resume la gran idea de Confucio, esforzándose al mismo tiempo en acotar lo más concretamente posible el camino y distinguiendo dos etapas principales:

[El camino recorrido] entre el que empieza a aprender y el Maestro Yan [Hui] es una primera etapa; entre el Maestro Yan y Confucio, es otra. Eso dice hasta qué punto es difícil la progresión: estas dos etapas son como dos fronteras que hay que franquear.⁹³

Zhang Zai recurre a los *Diálogos* de Confucio como testimonio vivo del comportamiento del Maestro. Algunos pasajes del *Zhengmeng* hacen pensar que trata de identificarse con Confucio, consciente de tener un importante mensaje que transmitir al mundo y, al igual que su ilustre modelo, frustrado por no haber tenido influencia en vida. En cuanto a Yan Hui, el discípulo preferido del Maestro, encarna una etapa decisiva en la búsqueda de la santidad. Los pensadores Song enriquecen este aspecto tradicional de la enseñanza confuciana con una dimensión concreta, vivida. Zhang Zai establece un auténtico programa con que puede juzgar hasta a sus contemporáneos más cercanos, empezando por sus ambiciosos sobrinos:

A la edad de catorce años, los dos hermanos Cheng estaban decididos a aprender para convertirse en santos. Pero ahora que han llegado a los cuarenta, no han alcanzado siquiera el nivel de Yan [Hui] ni el de Min [Sun]. El más joven podría compararse al Maestro Yan, pero me temo que no lo iguale en cuanto a ausencia de egoísmo.⁹⁴

En las dos etapas que distingue Zhang Zai, la primera aparece como un aprendizaje basado en el esfuerzo deliberado y sostenido, en el deseo de conocer y perfeccionarse cada vez más. La segunda, en cam-

bio, se asemeja más a una evolución natural y espontánea que Zhang Zai llama «maduración del sentido de lo humano». Este proceso conduce a un estado descrito en términos que recuerdan a los *Diálogos* de Confucio: «Uno capta su naturaleza cuando sigue los dictados de su corazón y todo está en armonía con el Cielo».⁹⁵ Zhang Zai habla también de una «iluminación de la mente»⁹⁶ en que se anula la distinción entre el yo y los demás, y que le inspira, como a tantos otros, la metáfora típicamente daoísta y budista del espejo:

En el espejo central del principio celeste aparecen tanto el yo como los demás. Es como si sostuvierais un espejo aquí: no reflejará más que lo que hay aquí, y nada veréis de vos mismo; en cambio, colocándolo en el centro, todo se reflejará en él. Mientras está presente el principio celeste, aparecen tanto el yo como las cosas. Por tanto, no hay por qué dar prioridad al yo, puesto que también es una cosa. Acostumbrándose a desprenderse del yo es como la luz aparecerá por sí misma.⁹⁷

Distinguiendo dos etapas en el trayecto hacia la santidad, Zhang Zai trata, al igual que Zhou Dunyi, de restituir el equilibrio entre la «no-acción» y la «acción» confuciana, entre el abandono del terreno yermo y el afán de ayudar los nabos a crecer tirando de los brotes como el hombre de Song.⁹⁸ Hay, pues, que establecer para la mente del hombre la misma distinción que para el *qi*: por cuanto está directamente inspirada por el Cielo, está «vacía» de prejuicios y es capaz de un conocimiento intuitivo, inmediato, no dependiente de los sentidos, y de un regreso al Vacío supremo:

Al ampliar la mente, es posible fundirse con las cosas del universo. Mientras uno no se haya fundido con todas las cosas, habrá algo exterior a la mente. La mente de los hombres corrientes se circunscribe al coto estrecho de lo que ven y oyen. El Santo capta plenamente su naturaleza y no permite que lo que ve y oye lastre su mente. En su mirada sobre el universo no hay cosa alguna que no sea suya. Es lo que Mencio quería decir: «Llegar hasta el fondo del potencial de la mente es conocer su propia naturaleza como es conocer el Cielo». El Cielo es inmenso hasta el punto de que nada hay exterior a él; por eso la mente a la que queda algo exterior no puede unirse al Cielo. El conocimiento procedente de la vista y del oído (*jianwen zhi zhi* 見聞之知) se adquiere mediante el contacto con las cosas, no es el conocimiento propio de la naturaleza moral (*dexing suo zhi* 德性所知), que no deriva de lo que se ve u oye.⁹⁹

Si bien Zhang Zai indica un programa preciso y concreto que parece poner al alcance de todos un ideal de santidad, éste sigue siendo un polo hacia el que se tiende sin alcanzarlo nunca. Zhang Zai mismo es un ejemplo de mente curiosa, en perpetua búsqueda, que se inspi-

ra en las tradiciones más variadas, refiriéndose tanto a las *Mutaciones*, a los *Diálogos* de Confucio, al *Mengzi* y al *Invariable Medio* como al *Zhuangzi* o al *Laozi*, cuyas citas convierten sus escritos en auténticos mosaicos.¹⁰⁰ En lo que nos queda de sus enseñanzas, se siente constantemente la marca mejorar de un maestro cuya principal preocupación fue guiar eficazmente a sus discípulos hablándoles de un modo que calara hondo: no sin humor, Zhang Zai ve en ello el arte del carnicero Ding que conoce los menores intersticios del buey para pasar por ellos el filo de su cuchillo.¹⁰¹

Notas

1. Shimada Kenji, en un artículo de 1958 citado por Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Droz, Ginebra, 1979, pp. 80-81. Acerca de esta mutación económica y social de gran importancia, véase Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation*, Stanford University Press, Stanford, 1973.

2. Véase John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, Cambridge University Press, 1985.

3. Obsérvese que, hacia finales de la dinastía Tang y bajo la dinastía Song, los grandes centros del renacimiento confuciano se sitúan en las zonas más prósperas, tanto desde el punto de vista económico como demográfico (en las actuales provincias de Sichuan, Jiangxi, Zhejiang, Fujian, en el medio y bajo Yangzi).

4. Jacques Gernet, *L' intelligence de la Chine*, p. 260. La primera edición impresa de los Clásicos confucianos se hizo en 951. Thomas F. Carter, en su obra *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, edición revisada y aumentada por L. C. Goodrich, Ronald Press, Nueva York, 1955, p. 83, no duda en comparar el renacimiento confuciano con el que se produjo en Europa en el siglo XVI en torno al redescubrimiento de la literatura clásica y que tanto debió también a los progresos de la imprenta. Los confucianos Song tenían respecto a los Clásicos una actitud comparable a la de los escoliastas del Renacimiento respecto a la Biblia y a Aristóteles: se dieron por misión descubrir, no una filosofía nueva, sino una lectura olvidada de los textos canónicos. Véase asimismo Paul Pelliot, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*, Adrien Maisonneuve, París, 1953; Jean-Pierre Drège, «Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song», *Journal asiatique*, vol. 282, n.º 2 (1994), pp. 391-408.

5. La expresión «tres maestros» es del historiador del siglo XVII Huang Zongxi (véase cap. 21), que les dedica los dos primeros capítulos de su *Song Yuan xue'an (Las escuelas de letrados de las dinastías Song y Yuan)*, la primera historia de las corrientes filosóficas del período que va desde el siglo X hasta el XIV. Trata sobre 87 letrados en 100 capítulos.

6. Shi Jie, *Du Yuandao (Leyendo «El origen del Dao» de Han Yu)*, en Zulajji, ed. *Siku quanshu zhenben*, 7, p. 4b.

7. Véase James T. C. Liu, «An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen», en John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago University Press, Chicago, 1957, pp. 105-131; Johanna von Fischer, «Fan Chung-yen (989-1052): Das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes», *Oriens Extremus* (1955), n.º 2, pp. 39-85.

8. Véase James T. C. Liu, *Ou-yang Hsiu: An 11th Century Neo-Confucianist*, Stanford University Press, Stanford, 1967.

9. Los títulos de sus ensayos ilustran su voluntad de volver a la fuente normativa del confucianismo original: *De los fundamentos (Ben lun)* y *De la transmisión ortodoxa (Zhengtong lun)*, parcialmente traducidos en De Bary, et al., *Sources of Chinese Tradition*, t. 1, pp. 386-390.

10. Ouyang Xiu no ve en las Diez Alas más que un fárrago incoherente que atribuye a autores anónimos y poco fiables: es el primero en poner en duda la atribución tradicional a Confucio, en particular del *Gran Comentario*, que sin embargo era la fuente de inspiración esencial de la corriente cosmológica.

11. Acerca de Li Gou, véase Hsieh Shan-yüan, *The Life and Thought of Li Kou (1009-1059)*, Chinese Materials Center, San Francisco, 1979. Sobre Su Xun y sus hijos, véase cap. 18.

12. En 1075, Wang Anshi usa (y, según algunos, abusa) su poder político para imponer su concepción del Dao introduciendo en el programa de los exámenes y las escuelas sus propios *Nuevos comentarios sobre los tres clásicos (Obras, Documentos, Ritos de los Zhou)*, que prestan más atención a las grandes ideas que a los detalles filosóficos y exegéticos de los textos, provocando la indignación en los ambientes letrados. Véase James T. C. Liu, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021-1086) and his New Policies*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.

13. Acerca de esta doble dimensión del confucianismo clásico, véase cap. 12, nota 34.

14. Para algunas precisiones sobre este nombre, que es en realidad un neologismo de la sinología occidental, véase cap. 19, nota 13, y Hoyt Cleveland Tillman en el debate con William Theodore de Bary, «A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences Between Neo-Confucianism and Tao-hsueh» y «Reply to Professor de Bary», *Philosophy East and West*, vol. 43, n.º 3 (1992), pp. 445-474, y vol. 44, n.º 1 (1994), pp. 135-142.

15. Véase Edward T. Ch'ien, «The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis», *Journal of Chinese Philosophy*, n.º 9 (1982), pp. 307-328; Carsun Chang, «Buddhism as Stimulus to Neo-Confucianism», *Oriens Extremus*, n.º 2 (1955), pp. 157-166. De este mismo autor, se puede consultar, *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 vols., 1957, reed. Greenwood Press, Westport (Conn.), 1977.

16. Véase *Diálogos*, IV, 15 y XV, 3. La «conquista budista» es una alusión a la obra de Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, citado en el cap. 14, nota 26.

17. Las tres últimas obras en particular demuestran un renacimiento de los estudios históricos bajo la dinastía Song en el marco de la reafirmación del humanismo confuciano frente al budismo.

18. Acerca de Chen Tuan, conocido especialista de las técnicas daoístas de inmortalidad, véase su biografía en el cap. 457 de los *Anales de la dinastía Song (Song shi)*, y Livia Knaul, *Leben und Legende des Ch'en T'uan*, Peter Lang, Berna, 1981.

19. Véase Michael Freeman, «From Adept to Worthy: the Philosophical Career of Shao Yung», *Journal of the American Oriental Society*, n.º 102 (1982), pp. 477-491; Anne D. Birdwhistell, *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford University Press, Stanford, 1989; véase también la tesis doctoral de Alain Arrault, «Shao Yong (1012-1077), Un philosophe poète dans la Chine prémoderne», Université Paris-VII, 1995, que trata especialmente sobre los poemas incluidos en el *Yichuan jirang ji (Antología del juego de rang en el río Yi)*.

El *Huangji jingshi shu* (en adelante HJSS) se compone de un calendario perpetuo basado en concepciones cosmológicas que sirve de marco a una cronología que abarca desde el soberano mítico Yao hasta las Cinco Dinastías, de una serie de pseudo-tablas de rimas y de varios «capítulos sobre la observación de las cosas». La expresión *huangji*, «Augusto culmen», que figura en el título procede del *Hongfan* («Gran plano») del

Libro de los Documentos. Las referencias que aquí se dan remiten a la edición del *Sibu beiyao* (SBBY).

20. *Xici* (*Gran Comentario*) A 11 (véase cap. 11, nota 19). Acerca de la noción de Culmen supremo a partir de la dinastía Song, véase Huang Siu-chi, «The Concept of T'ai-chi (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 1, n.º 3-4 (1974), pp. 275-294; e Isabelle Robinet, «The Place and Meaning of Taiji in Taoist Sources Prior to Ming Dynasty», *History of Religions*, vol. 29, n.º 4 (1990), pp. 373-411.

21. HJSS 7A, p. 24b. Acerca de las «cuatro figuras del Cielo» y los «cuatro emblemas de la Tierra», véase nota 25.

22. HJSS 8B, p. 23a.

23. La expresión procede del comentario *Wenyan* sobre el primer hexagrama *qian* del *Libro de las Mutaciones*: «Es anterior al Cielo, y el Cielo no se le opone».

24. Acerca de Yang Xiong, véase cap. 12.

25. Véase HJSS 5, p. 1b. Véase también nota 21.

26. Se pueden véase algunos diagramas en Kidder Smith, Jr., et al., *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton University Press, 1990, pp. 113, 115, 117.

27. HJSS 8A, p. 16b.

28. HJSS 12B, p. 5a-b.

29. HJSS 5, p. 14b.

30. *Zhuangzi* 11 (citado en el cap. 4, nota 38) y HJSS 8B, p. 27b.

31. HJSS 6, p. 26b. La última frase es una cita del *Gran Comentario* a las *Mutaciones*, véase *Xici* B3. En muchos aspectos, el pasaje sobre el tema del espejo parece comentar y desarrollar el del *Zhuangzi* 13, ed. *Zhuangzi jishi*, ZZJC, p. 204 (citado en el cap. 4, nota 39).

Sobre la «observación invertida», véase Anne D. Birdwhistell, «Shao Yung and his Concept of *Fan Kuan*», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 9, n.º 4 (1982), pp. 367-394.

32. Véase cap. 16, nota 12.

33. Véase Paul Demiéville, «Le miroir spirituel», en *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, Brill, Leiden, 1973, pp. 122-123.

34. HJSS 8B, p. 2b. Se inspira evidentemente en el *Shuogua* (*Explicación de las figuras de las Mutaciones*) 3: «El examen del pasado va a favor de corriente. El conocimiento del futuro va a contracorriente. Por eso el *Libro de las Mutaciones* es el cálculo de esta reversión».

35. HJSS 5, pp. 7a-8a.

36. HJSS 5, pp. 5a-6a.

37. Para Cheng Hao (acerca del cual véase cap. siguiente), contemporáneo y amigo de Shao Yao, el pensamiento de éste era una pura construcción de la mente, «un castillo en el aire», véase *Yinshu* 7, en *Er Chen ji*, p. 97.

38. Véase Don J. Wyatt, «Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45 (1985), pp. 649-666.

39. Los escritos de Zhou Dunyi están reunidos en el *Zhouzhi quanshu* (*Obras completas del Maestro Zhou*), compilado en 1756, reed. Shangwu, Taipei, 1978. Se puede consultar también el *Zhou Dunyi ji* (*Obras de Zhou Dunyi*), Zhonghua shuju, Beijing, 1990. Las escasas monografías sobre Zhou Dunyi son ya antiguas: Werner Eichhorn: *Chow Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert*, Leipzig, 1936; Chow Yin-ching, *La Philosophie morale dans le néoconfucianisme (Tcheou Touen-yi)*, PUF, París, 1954.

40. *Qian* y *kun* son los dos primeros hexagramas de las *Mutaciones*, constituidos de trazos Yang el primero y de trazos Yin el segundo, y asociados respectivamente al Cielo y a la Tierra.

41. Las observaciones entre paréntesis son de Zhou Dunyi.

42. Cita del comentario al primer hexagrama *qian*.

43. Traducción íntegra del *Taijitu shuo* (*Explicación del Diagrama del Culmen supremo*). Las citas del último párrafo proceden del *Shuogua* (*Explicaciones de las figuras*) 2 y del *Xici* (*Gran comentario a las Mutaciones*) A 4.

44. Véase nota 18.

45. Véase cap. 19, «¿“Culmen supremo” o “Sin Culmen”?».

46. *Xici* (*Gran Comentario*) A 10 y *Zhuangzi* 13, ed. *Zhuangzi jishi*, ZZJC, p. 205.

47. *Tongshu* (*Libro que permite entender las Mutaciones*), § 16 y 4.

48. *Tongshu*, § 2. Véase también *Tongshu* § 1: «La autenticidad es el fundamento de la santidad».

49. *Tongshu*, § 24.

50. *Tongshu*, § 3.

51. *Tongshu*, § 27.

52. Acerca del «inicio ínfimo» véase cap. 11, nota 34; sobre los «cuatro gérmenes», véase *Mengzi* II A 6, citado en el cap. 6.

53. Véase *Mengzi* II A 2, citado en el cap. 6, «Fisiología moral».

54. *Mengzi* VI B 2; también VI A 7: «El Santo y yo somos de la misma especie». Véase cap. 6, «Todo hombre puede convertirse en santo».

55. Los términos son de Tu Wei-ming (*Centrality and Community: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 31-32) y Thomas A. Metzger (*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press, Nueva York, 1977, p. 49).

56. Véase *Tongshu*, § 10 y 29.

57. *Tongshu*, § 20.

58. *Tongshu*, § 22. Este pasaje sería interpretado por Zhu Xi como una prefiguración de la célebre fórmula de Cheng Yi: «El principio es uno, pero sus particularizaciones son múltiples», véase *Zhuzi yulei* 94, ed. Zhonghua shuju, p. 2.374.

59. Los datos biográficos, relativamente escasos, de Zhang Zai proceden principalmente de la biografía compuesta por uno de sus discípulos, Lü Dalin (1047-1093), y de la que aparece en el cap. 427 de los *Anales de la dinastía Song* (*Song shi*).

60. Este título, que significa literalmente «La regla recta para las mentes confusas», y que también podría traducirse como «Disciplina para debutantes», alude al juicio sobre el 4º hexagrama *meng* del *Libro de las Mutaciones*: «Cultivar las mentes confusas [de quienes aún no han aprendido nada] para colocarlas en la rectitud: ése es el deber del Santo». El objetivo de la obra es «guiar por el buen camino a quienes, al estar todavía “en las tinieblas en lo que respecta a la Vía”, desean buscar un maestro, proporcionándoles una disciplina y rectificando los pasajes oscuros de los Clásicos». Véase Stéphane Feuillas, «Rejoindre le Ciel. Nature et morale dans le *Zhengmeng* de Zhang Zai (1020-1078)», tesis doctoral sin publicar de la Universidad Paris-VII, 1996, p. 10. Para una traducción íntegra y fiable, véase Michael Friedrich, Michael Lackner y Friedrich Reimann, *Chang Tsai, Rechtes Auflichten/Cheng-meng*, Meiner, Hamburgo, 1996.

Entre las obras perdidas de Zhang Zai figuran comentarios sobre los *Diálogos* de Confucio y el *Mengzi*, sobre los *Anales de Primavera y Otoño* y sobre un tratado militar, el *Weiliaozi*, así como un *Tratado sobre los ritos y la música*. En cuanto al *Jingxue liku* (*Tesoro de los principios del estudio de los Clásicos*) cuya atribución a Zhang Zai es incierta, constituye sin duda un buen reflejo de su enseñanza.

Nos referiremos aquí al *Zhang Zai ji* (*Obras de Zhang Zai*), Zhonghua shuju, Beijing, 1978. Se puede consultar la monografía de Ira E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Obsérvese que Kasoff indica 1077 como fecha de la muerte de Zhang Zai sin tener en cuenta que ésta sobrevino en enero del año siguiente.

61. Citado por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 307.
62. Prólogo de Fan Yu al *Zhengmeng* (*La iniciación correcta*), en *Zhang Zai ji*, pp. 5-6. Véase también los pasajes antibudistas de Zhang Zai en *Zhengmeng* 17, en *Zhang Zai ji*, pp. 64-65.
63. Pasaje de Zhang Zai sobre el *Gran Comentario* a las *Mutaciones* y cita del *Zhengmeng* 9 en *Zhang Zai ji*, pp. 206 y 36. La expresión «lo fácil (yi 易, que significa también "mutación") y lo simple» procede del *Gran Comentario* (*Xici* A 1).
64. Acerca de esta expresión, véase cita del *Huainanzi*, cap. 11, nota 42.
65. Sobre este tema, véase Huang Siu-chi, «Chang Tsai's Concept of Ch'i», *Philosophy East and West*, n.º 18 (1968), pp. 247-260; y «The Moral Point of View of Chang Tsai», *Philosophy East and West*, n.º 21 (1971), pp. 141-156. Véase también T'ang Chün-yi, «Chang Tsai's Theory of Mind and its Metaphysical Basis», *Philosophy East and West*, n.º 6 (1956), pp. 113-136; Anne D. Birdwhistell, «The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai», *Philosophy East and West*, n.º 35 (1985), pp. 37-60.
66. *Zhengmeng* 1, en *Zhang Zai ji*, pp. 10 y 9.
67. *Zhangzi yulu* (*Palabras del Maestro Zhang*), 2.ª parte, en *Zhang Zai ji*, p. 325.
68. Véase *Zhengmeng* 2, en *Zhang Zai ji*, p. 12. Las referencias son al *Zhuangzi* 22 y al *Lunheng* 61, citados en el cap. 10, notas 11 y 19.
69. Acerca de esta expresión, véase nota 63.
70. *Zhengmeng* 1, en *Zhang Zai ji*, pp. 7-9.
71. *Yishuo* (*Explicaciones sobre las Mutaciones*), en *Zhang Zai ji*, p. 207. La cita comentada procede del *Xici* A 12, véase cap. 11, nota 43.
72. Explicación del *Gran Comentario* en el *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, p. 231. «Potencia» (*jian*) y «docilidad» (*shun*), características del Yang y el Yin respectivamente, se asocian a los dos primeros hexagramas *qian* y *kun* (con un posible juego de homofonía) en *Xici* (*Gran Comentario*) B 9.
73. Pasaje sobre el *Shuogua* (*Explicación de las figuras*) en el *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, p. 233.
74. *Zhengmeng* 2, en *Zhang Zai ji*, p. 10.
75. *Zhengmeng* 1, en *Zhang Zai ji*, pp. 7-8.
76. *Zhengmeng* 5 y 6, en *Zhang Zai ji*, pp. 19 y 22.
77. *Zhengmeng* 6, en *Zhang Zai ji*, p. 21. Las referencias son al *Mengzi* VII A 1 y 4 (véase cap. 6).
78. Dos pasajes del último capítulo del *Zhengmeng*, que Zhang Zai había inscrito en las paredes este y oeste de su estudio, fueron bautizados «inscripción del este» e «inscripción del oeste» por su sobrino Cheng Yi, que consideraba ésta como una «visión nunca alcanzada desde Mencio». No obstante, parece que la «inscripción del oeste» fue el único escrito de Zhang Zai del agrado de los hermanos Cheng.
79. Lo que «llena el Cielo-Tierra» y que constituye mi cuerpo es el *qi*; lo que «rige el Cielo-Tierra» y que es mi naturaleza es la bipolaridad Yin/Yang. Véase *Mengzi* II A 2: «Si [el *qi*] se nutre de rectitud sin verse afectado en modo alguno, llenará todo el espacio entre Cielo y Tierra» (citado en el cap. 6, «Fisiología moral»).
80. Alusión a los *Diálogos* de Confucio, XII, 5: «Entre los Cuatro Mares, todos los hombres son hermanos» (citado en el cap. 2).
81. *Ximing* («Inscripción del oeste»: se trata del principio del cap. 17 del *Zhengmeng*), en *Zhang Zai ji*, pp. 62-63. Véase Werner Eichhorn, *Die Westinschrift des Chang Tsai: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig, 1939.
82. Pasaje sobre el *Shuogua* (*Explicación de las figuras*) en el *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, p. 235.
83. Explicación del *Gran Comentario* en el *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, p. 185. Las citas son del *Xici* A 5, B 9 y A 4.

84. Explicación del *Gran Comentario* en el *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, pp. 188-189. Las citas son del *Laozi* 25, del *Xici* A 5 y de los *Diálogos* de Confucio, XV, 29.
85. *Zhengmeng* 6, en *Zhang Zai ji*, pp. 20-21.
86. *Zhangzi yulu* (*Palabras del Maestro Zhang*), 2.ª parte, en *Zhang Zai ji*, pp. 324-326. Este pasaje sigue, y es exactamente paralelo, a la cita de la nota 67.
87. *Zhengmeng* 6, en *Zhang Zai ji*, pp. 22-23.
88. Véase *Mengzi* VII B 15.
89. *Xingli shiyi* (*Fragmentos sobre la naturaleza y el principio*), en *Zhang Zai ji*, p. 374. Esta breve fórmula sería repetida hasta la saciedad por los hermanos Cheng y Zhu Xi, véase cap. 19, nota 34.
90. *Zhangzi yulu* (*Palabras del Maestro Zhang*), 3.ª parte, en *Zhang Zai ji*, p. 330. La expresión «decidido a aprender» remite a los *Diálogos* de Confucio, II, 4 (véase cap. 2, nota 6).
91. *Jingxue liku* (*Tesoro de los principios del estudio de los clásicos*), en *Zhang Zai ji*, p. 267.
92. *Zhangzi yulu*, 2.ª parte, en *Zhang Zai ji*, p. 321.
93. *Jingxue liku*, en *Zhang Zai ji*, p. 278.
94. *Jingxue liku*, en *Zhang Zai ji*, p. 280. Yan Hui y Min Sun son dos discípulos de Confucio.
95. Explicación del primer hexagrama *qian* de las *Mutaciones* en el *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, p. 78. Véase *Diálogos*, II, 4: «A los setenta años, actué según me dicta el corazón, sin transgredir por ello las reglas» (véase cap. 2, nota 6).
96. Para la «maduración del sentido de lo humano», véase *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, pp. 77 y 216. Para la «iluminación de la mente», véase *Jingxue liku* en *Zhang Zai ji*, p. 274.
97. *Jingxue liku*, en *Zhang Zai ji*, p. 285. Para un tratamiento similar del tema del espejo, véase el pasaje sobre Shao Yong en la nota 31.
98. Zhang Zai también alude a la anécdota del hombre de Song relatada en el *Mengzi* II A 2, véase *Yishuo*, en *Zhang Zai ji*, p. 77. Para Zhou Dunyi, véase nota 53.
99. *Zhengmeng* 7, en *Zhang Zai ji*, p. 24. Para la cita de Mencio, véase *Mengzi* VII A 1. La distinción entre el «conocimiento de la vista o del oído» y el «conocimiento propio de la naturaleza moral» sería desarrollado por los hermanos Cheng (cap. 18, «Ver el Principio»).
100. La estructura en forma de mosaico de los escritos de Zhang Zai y sus sucesores está bien descrita por Michael Lackner, «Argumentation par diagrammes: une architecture à base de mots. Le *Ximing* (*l'Inscription occidentale*) depuis Zhang Zai jusqu'au *Yanjitu*», y «Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Cheng Zai», *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n.º 14 (1992), pp. 131-168, y n.º 17 (1995), pp. 111-130.
101. Véase *Yulu chao* (*Suplementos a las Palabras del Maestro Zhang*), en *Zhang Zai ji*, p. 335. Se trata del cocinero Ding mencionado en el *Zhuangzi*, véase cap. 4, nota 32.

El pensamiento de los Song del norte (siglo XI), entre cultura y principio

Los hermanos Su y los hermanos Cheng

A mediados del siglo XI aparece en la escena política e intelectual una nueva generación formada en la estela de los grandes hombres de acción de principios de la dinastía Song. Hijo de Su Xun, letrado autodidacta de Sichuan, Su Shi (1037-1101), conocido como poeta con su sobrenombre Su Dongpo, destaca en un examen organizado en 1057 por Ouyang Xiu, examen que aprobó con su hermano Su Che (1039-1112).¹ Por su parte, Cheng Yi (1033-1107) y su hermano mayor Cheng Hao (1032-1085)² proceden de una familia de letrados-burócratas del norte. No pertenecen a la escuela de Ouyang Xiu, como los hermanos Su, sino que son enviados desde muy jóvenes ante Zhou Dunyi. Al igual que su tío Zhang Zai, Cheng Hao dedica primero unos diez años al daoísmo y al budismo, antes de volver al Dao confuciano, mientras su hermano menor estudia en la capital bajo la dirección de Hu Yuan.³

Después de aprobar los exámenes en 1057, el mismo año que Su Shi, Cheng Hao y su tío Zhang Zai emprenden la carrera oficial; por su parte, Cheng Yi, que ha fracasado, se retira. Pero, al oponerse a las reformas de Wang Anshi, Zhang Zai se ve obligado a volver a su Guanzhong natal, y Cheng Hao a reunirse con su hermano en Luoyang, entonces convertida en foco de resistencia. A diferencia de los hermanos Su, los hermanos Cheng se dedican a la enseñanza y a la reflexión filosófica fundiendo en una sola sus respectivas escuelas (en esa época es cuando entablan amistad con Shao Yong, su vecino en Luoyang). Con el cambio de política que coincide con la muerte de su hermano mayor en 1085, Cheng Yi, que a la sazón y pese a no haber hecho carrera, había conseguido una buena reputación en los círculos antirreformistas, es nombrado tutor del joven emperador Zhezong (r.

1085-1100), mientras que Su Shi es llamado a la corte para organizar los exámenes. Aunque ambos hombres forman parte de facciones opuestas, pasan por el mismo tipo de vicisitudes hasta su muerte, con sucesivos períodos de favor imperial y de destierro. Para los letrados de finales del siglo XI, representan la alternativa entre dos vías posibles: el afinamiento cultural individual y la fe en la naturaleza moral.

Su Shi y el Dao de la cultura

Durante su exilio en el sur, en 1079, Su Shi escribió su comentario al *Libro de las Mutaciones*, que él considera como su obra más importante.⁴ Opinión sorprendente dada su reputación de «hombre de cultura» (*wen* 文), excelente en prosa, poesía y caligrafía, pero generalmente considerado como diletante en la búsqueda del Dao. A principios de la dinastía Song, predomina el *wen* en todas sus acepciones: aptitud literaria, tradición textual y ámbito civil (por oposición al militar). Pero bajo el impulso de Ouyang Xiu, el movimiento de «escritura a la antigua» (*guwen*) heredado de Han Yu tiende a superar la simple imitación de las formas antiguas adoptando el sentido de una búsqueda de los principios constantes.

Es su interpretación muy personal de la cultura lo que convierte a Su Shi en un oponente de Wang Anshi, cuyo proyecto es «unificar la moralidad para unificar las costumbres».⁵ Todo el comentario de Su Shi sobre las *Mutaciones* demuestra una profunda hostilidad a una disciplina impuesta desde el exterior. Para él, que está convencido de que los hombres «poseen ciertamente la rectitud en ellos mismos»,⁶ cada cual tiene que encontrar solo una raíz común. En la oposición entre Wang Anshi y Su Shi se enfrentan dos concepciones del humanismo confuciano: la concepción autoritarista del hombre de acción en el espíritu de Xunzi, y la concepción culturalista del hombre de *wen*. En el mundo intelectual de la dinastía Song del norte, Su Shi representa un humanismo cultural y moral, arraigado a la vez en el *wen* y en el Dao, y practicado por letrados que ya no son austeros exégetas, sino mentes curiosas que se interesan por todo, a la vez críticas y enciclopédicas.

¿Cómo entender la relación entre el Dao y las infinitas mutaciones de los seres y los acontecimientos? A esta pregunta, crucial en su época, Su Shi responde con la noción de principio inherente a las cosas (*LI* 理), fundamento de una unidad intrínseca y no impuesta desde el exterior. Sobre este punto, coincide con la idea de Wang Bi de que los seres y los hechos, en su infinita multiplicidad se reducen a una unidad fundamental que les da sentido. Pero, mucho más que Wang Bi,

Su Shi destaca el contenido ético-social de dicha unidad: es lo que permite creer en la posibilidad de alcanzar un mundo armonioso bajo el impulso del sabio. Éste actúa de acuerdo con el Dao: no tiene ideas fijadas ni preconcebidas sobre la manera como deben ser las cosas, dejando simplemente que sean según su propio principio:

El Cielo-Tierra y el Hombre responden a un único principio. Si el Hombre es rara vez capaz de asimilarse al Cielo-Tierra, es porque está obnubilado por las cosas, turbado por los cambios y transformaciones, bamboleado por lo fasto y lo nefasto, sobrepasado por lo que desconoce. No hay cambio ni transformación más grandes que los de la oscuridad a la luz, no hay nada más fasto que la vida ni más nefasto que la muerte, no hay incognoscible más profundo que los demonios y los espíritus. A quien conociera estas tres cosas nada lo obnubilaría. Sin obnubilación, nada impide al hombre asimilarse al Cielo-Tierra.⁷

El sabio es el que accede al principio de las cosas. Su Shi remite a Zhuangzi y al «no-pensamiento» del budismo Chan propugnando una «destreza» dictada por las cosas mismas al cuerpo y a la potencia espiritual (*shen* 神) más que al intelecto. Así, resurge de forma natural la imagen del nadador:

Captar los principios en su esencia es llegar al fondo del sentido. Entrar en la dimensión espiritual (*shen*), es captar plenamente la naturaleza para llegar al destino. «Penetrar a fondo el principio, captar plenamente su naturaleza para realizar su destino», ¿sólo se trata de esto? El objetivo es nada menos que «emplear la práctica». Tomemos el ejemplo del agua: saber cómo se flota y cómo se hunde uno, conocer todas las transformaciones posibles del agua y poder responder a ellas, es captar los principios en su esencia. Saber cómo flotar o hundirse en el agua hasta el punto de fundirse con ella sin tener siquiera consciencia de que es agua, es entrar en la dimensión espiritual. Quien flota y se hunde en el agua, y se funde con ella sin ser siquiera consciente de que está en el agua será por fuerza excelente en natación, y más aún en el manejo de un barco. En eso consiste «emplear la práctica». Cuando un buen nadador maneja un barco, tiene la mente libre y el cuerpo relajado. ¿Por qué? Porque su práctica es eficaz, y su persona está segura. Cuando llego a sentirme seguro, nada puede controlarme, y gano en virtud.⁸

Los derroteros que sigue Su Shi, aun inspirándose en gran medida en Zhuangzi, son confucianos en su objetivo: tras la búsqueda de la fusión total con el Origen y la unidad del mundo, que para Zhuangzi ya era suficiente, viene la fase «descendiente» de respuesta a los seres y las cosas. Para Su Shi, lo que permanece auténtico en sí cuando todo lo demás ha cambiado o desaparecido, es la naturaleza. Realizar

la unidad de su naturaleza, sin que haya distinción entre uno mismo y el resto, es el destino. Pero saber responder a los seres en sus infinitas transformaciones mediante el «empleo de la práctica», es propio de las características naturales que son las emociones (*qing* 情). En última instancia, estos tres términos –naturaleza, destino, emociones– son equivalentes por cuanto señalan una realidad única; su diferencia lo es sólo de aspecto, según se sitúe uno en el movimiento ascendente de búsqueda del origen (que permite «alcanzar» el Dao), o descendente de natación siguiendo la corriente (que es «práctica» del Dao). Pero este doble movimiento no ha de sugerir una dualidad en la manera de vivir el Dao, del mismo modo que la mano del artesano (otra imagen tomada de Zhuangzi) no necesita que la guíe el intelecto para llevar a cabo su gesto con una perfección de la que sólo es capaz la naturaleza:

Lo mismo sucede con el manejo de un utensilio, la mano es mejor. Ésta actúa de forma natural, sin que se sepa cómo ni por qué. Cuando la naturaleza llega a este punto, se llama «destino». (...) Las emociones son los movimientos de la naturaleza. Cuando se remonta la corriente, se llega al destino; cuando se sigue la corriente, se llega a las emociones. Nada hay que no sea naturaleza: en naturaleza y emociones, no hay distinción entre bueno y malo. Una vez que la naturaleza se dispersa en la acción, se convierte en emociones, eso es todo. En destino y naturaleza, no hay distinción entre lo que es del Cielo y lo que es del Hombre. Cuando se alcanza la unidad y no queda yo, es lo que se llama destino, eso es todo.⁹

Los hermanos Cheng y el «estudio del Dao»

Bajo la influencia del espíritu de las comunidades Chan, aparece un fenómeno social y cultural radicalmente nuevo en la China de la dinastía Song: la aparición de una comunidad confuciana que forma un sistema de relaciones y reivindica una tradición común distinta del confucianismo «burocrático» corriente en la época. Así es como una serie de grupos que se forman a partir del siglo XI, entre otros en Guanzhong en torno a Zhang Zai y en Luoyang en torno a los hermanos Cheng, reivindican el «estudio del Dao» (*daoxue* 道學). Éste se afirma por una voluntad de encontrar el acceso libre y directo al Dao, cuyos principios se implantan en la mente misma, por oposición al conocimiento del Dao que se recibe a través de la tradición cultural, como defiende Su Shi. En la mutación de valores que se produce entre el final del siglo XI y el del siglo XII, los letrados abandonan progresivamente la perspectiva literaria e histórica heredada de la cultura tradicional a favor de preocupaciones principalmente éticas y filosóficas.¹⁰ El *daoxue* es, pues, un intento de recuperar, fuera del

confucianismo exegético de las dinastías Han y Tang, el espíritu original de la enseñanza de Confucio que se trasluce en los *Diálogos*.¹¹

Los hermanos Cheng comparten con los pensadores del renacimiento confuciano, en particular con su tío Zhang Zai, la idea de que el Dao es uno y hay que sacarlo del prolongado letargo en que estaba sumido desde Mencio. Éste había sido el primero en definir una línea de transmisión del Dao en que Confucio aparecía como heredero de los sabios-reyes míticos Yao y Shun, pasando por Yu, Tang y Wen, fundadores respectivamente de las tres dinastías de la antigüedad.¹² Un milenio después, recoge la antorcha Han Yu, de finales de los Tang, que trata de volver a encontrar «la enseñanza auténtica» de Confucio, según él perdida desde Mencio (descartando así a Xunzi y a los confucianos de la dinastía Han). Siguiendo las huellas de Han Yu, Li Ao confirma la línea menciana haciendo pasar la transmisión desde Confucio hasta Mencio por Yan Hui, Zengzi y Zisi, discípulos y nieto de Confucio respectivamente. Unos siglos después, Cheng Yi, tras la muerte de su hermano mayor (cuyo sobrenombre Mingdao lo convierte en el que «ilumina el Dao»), lo declara heredero del Dao confuciano interrumpido desde mil quinientos años atrás:

[Mi hermano] decía que, desde la muerte de Mencio, ya no se transmitía la enseñanza de los santos, y se dio la misión de hacer revivir «esa cultura».¹³

Desde su infancia, los hermanos Cheng, sobre todo el menor, parecen convencidos de que se puede volver al Dao único mediante la comprensión global del mensaje de los Clásicos y el «aprender» la santidad ilustrada por Yan Hui, el discípulo más joven de Confucio, y el preferido, muerto prematuramente. Recordemos el juicio de Zhang Zai sobre su sobrino menor: «Podría compararse con el Maestro Yan [Hui], pero me temo que no lo iguale en ausencia de egoísmo».¹⁴ El orgullo de Cheng Yi despierta en el ensayo que escribió cuando tenía poco más de veinte años acerca de «lo que al Maestro Yan le gustaba aprender»:

Su estudio era el del Dao que conduce a la santidad. ¿Es posible llegar a ser santo mediante el estudio? Sí. ¿En qué consiste el Dao? De todos los concentrados de energía del Cielo-Tierra, el que mejor recibe lo mejor de los Cinco Agentes es el hombre. La raíz de su ser es autenticidad y quietud. Mientras no se desarrolla, su naturaleza moral es completa en sus cinco aspectos: sentidos de lo humano, de lo justo, de los ritos, discernimiento y buena fe. Cuando aparece su forma corporal y entra en contacto con las cosas exteriores, se ve excitado. De esta excitación nacen las siete emociones: alegría cólera, tristeza, placer, amor, odio, deseo. Cuando las emo-

ciones cobran fuerza y violencia, la naturaleza moral se ve alterada. El ser clarividente canaliza sus emociones de modo que concuerden con el Medio, rectifica su mente y nutre su naturaleza. Por eso se dice que vuelve naturales sus emociones. En cuanto al ser obtuso, no sabiendo cómo controlarlas, les da rienda suelta hasta la depravación, hasta tal punto que traban su naturaleza y acaban destruyéndola. Por eso se dice que vuelve emocional su naturaleza.

El Dao del estudio no consiste en nada más que en que uno rectifique su mente y nutra su naturaleza. Auténtico permaneciendo derecho en el Medio, así es el Santo. El hombre de bien que quiera aprender debe ante todo tener la mente clara y saber lo que debe nutrir, antes de tratar con todas sus fuerzas de alcanzar la meta. Es lo que se llama «partir de la claridad para llegar a la autenticidad».¹⁵

Si bien los hermanos Cheng nunca reconocieron formalmente a Zhou Dunyi como maestro (pese a que Zhu Xi, en su voluntad de elaborar una línea de transmisión del Dao, estableció entre ellos una filiación), algo retuvieron de su enseñanza. El ensayo de Cheng Yi aquí citado lo demuestra, ya que se presenta como un auténtico comentario sobre la *Explicación del Diagrama del Culmen supremo*, aunque silencia el aspecto cosmológico de la misma para explayarse acerca de la fórmula del *Invariable Medio*: «El decreto del Cielo es lo que se llama naturaleza», naturaleza propia del hombre, cuyo cometido es realizar su destino moral de acuerdo con el Dao celeste.

El *LI* como principio

Igual que sucede con Zhou Dunyi y Zhang Zai, resulta difícil leer a los hermanos Cheng prescindiendo de la síntesis que llevó a cabo un siglo después Zhu Xi, que a veces tiende a diluir los aspectos más originales y a difuminar la huella del budismo, la cual no por ser enérgicamente negada es menos profunda. Puede resultar tentador poner a ambos en la misma categoría sin tratar de distinguir las diferencias de énfasis, pese a que estamos ante el caso, al fin y al cabo bastante excepcional, de hermanos filósofos que, con notable complementariedad de sus distintos temperamentos al servicio de una misma intuición, expresan un pensamiento a dos voces. Mientras Cheng Hao se deja llevar por la vehemencia menciada a un lirismo que se traduce en numerosos poemas, Cheng Yi demuestra una exigencia y un rigor, incluso una austeridad, intelectuales y morales que, destacados por Zhu Xi, se convertirían en las características predominantes de la «escuela Cheng-Zhu».

Más aún que su hermano mayor, fallecido veintidós años antes que

él, Cheng Yi pudo desarrollar una concepción coherente del *LI* 理 como «principio». Para él, es el *LI*, y no el *qi* de Zhang Zai, lo que puede dar cuenta de la totalidad de lo real por cuanto representa a la vez el fundamento de todas las cosas y su disposición intrínseca. Lo define sencillamente como «lo que hace que una cosa sea como es (o actúe como actúa)» (*suoyiran* 所以然):

Por regla general, toda cosa obedece a un principio.¹⁶

Que un árbol florezca en primavera y se seque en otoño es un principio constante. No hay principio que lo haga florecer permanentemente.¹⁷

Toda cosa tiene su principio. Por ejemplo, lo que hace que (*suoyi* 所以) el fuego sea caliente, que el agua sea fría, incluso lo que rige las relaciones entre soberano y ministro, entre padre e hijo, son principios.¹⁸

Que el soberano ocupe una posición elevada y el ministro una posición subalterna es un principio constante del universo.¹⁹

Aquí se colocan en un mismo plano los fenómenos naturales y las relaciones que unen a los seres humanos. Al ser el principio a la vez natural y ético, un árbol que florece en primavera y se seca en otoño obedece a un «principio constante» del mismo modo que un padre es benévolo, y un hijo es abnegado. Recordemos que, según la «rectificación de los nombres» de que habla los *Diálogos* de Confucio, sólo un soberano que actúe según el principio del soberano merece el nombre de «soberano».²⁰ Los hermanos Cheng erigen el *LI* 理 en principio normativo, en norma eminentemente ritual por excelencia (*li* 禮) en virtud de la cual cada ser y cada cosa tiene un papel propio que desempeñar para mantener la armonía general:

Abstenerse de mirar, de escuchar, de hablar, de moverse en contra del principio es comportarse según los ritos: los ritos son el principio. Todo lo que no es principio celeste es deseo humano egoísta que hará que, aunque uno tenga intención de hacer el bien, actuará de forma contraria a los ritos. Sólo en ausencia de cualquier deseo humano todo será principio celeste.²¹

En el *LI* así concebido, hay, pues, una parte de inteligibilidad («lo que hace que sea así», *suoyiran* 所以然), ya explicitada por Wang Bi en el siglo III, pero también una parte de normatividad («lo que debe ser así», *suodangran* 所當然). Dicho de otro modo, el principio indica la realidad de una cosa y al mismo tiempo su función (en sentido ritualista). Eso significa que, si no existe un principio por el cual (*suoyi*) una cosa se produce o se destruye, esta cosa no puede existir; pero también que una cosa que no funciona según su principio presuuesto (*suodang*) no es dicha cosa:

Sólo si el principio existe realmente, existe la cosa. El principio del cual proviene, por el cual adviene, es el comienzo de la cosa. El principio por el cual desaparece, por el cual perece, es su fin. Sin principios, aunque la imagen de una cosa llame la atención de la vista o del oído, uno no puede fiarse de sus oídos ni de sus ojos y puede decir que esa cosa no existe. (...) Es porque el principio existe realmente por lo que la cosa existe realmente, y es porque la cosa existe realmente por lo que su función es real. Es porque el principio existe realmente por lo que nuestra mente tiene realmente noción de ello, y es porque nuestra noción de ello es real por lo que el hecho es real. Todo esto ilustra [la frase del *Gran Comentario*] «Remontando al origen se capta el final». Una criba que no sirva para cerner no es una criba; un cucharón que no sirva para verter vino o caldo no es un cucharón.²²

La criba que, si no sirve para cerner no es una criba remite a la «copa cuadrada que no es cuadrada» de los *Diálogos* de Confucio.²³ Contrariamente a lo que podría pensar una mente aristotélica, el *LI* no tiene por objeto definir las cosas, no expresa sus propiedades, sino el papel que debe desempeñar cada una de ellas para ocupar el lugar que le corresponde en el orden natural, es decir en la armonía moral:

«Quien dice cosa dice regla». El padre encuentra la paz en la benevolencia, el hijo en la piedad filial, el soberano en la humanidad, el ministro en la deferencia. De los diez mil seres y de la multitud de los hechos, no hay ni uno que no tenga su propio lugar: cuando cada uno lo encuentra, reina la paz; si no, reina la confusión. Si el Santo es capaz de gobernar el universo en un orden armonioso, no es por su capacidad para dictar reglas, sino porque se basa en un orden en que cada uno ocupa el lugar que le corresponde.²⁴

El principio entre Uno y múltiple

A pesar de lo que debe a una larga elaboración, el *LI* de Cheng Yi no se confunde con el de sus predecesores: no procede, como el de Wang Bi, de una fuente única; a diferencia del de Su Shi, no se basa en la tradición cultural, ni implica diferentes niveles de realidad como el de Shao Yong. Cheng Yi habla de un principio presente y operante en todas las cosas, que no es una esencia o una potencia trascendente, sino simplemente el modo en que cada ser participa de la operación del Cielo-Tierra. El budismo chino, en particular la escuela Huayan, había erigido la noción de *LI* en principio absoluto por oposición a las manifestaciones del mundo fenoménico (*shi* 事). En un debate sobre el *Sutrâ de la guirmalda*, cuya idea de la armonía entre principio y fenómenos inspiró sin duda a los hermanos Cheng, cada ser o

acontecimiento obedece a un principio interno que le es propio, pero que remite a un principio único y común:

Los diez mil seres regresan a un principio único.²⁵

Principio supremo erigido en equivalente del Dao:

Arriba y abajo, en la raíz y en la punta de las ramas, dentro y fuera, todo depende de un solo principio que no es sino el Dao.

¿Qué es el Dao del Cielo? No es sino el principio. El principio es simplemente el Dao del Cielo.²⁶

De ahí los compuestos *tianli* 天理, «principio celeste», y *daoli* 道理, «principio del Dao» (este último término se emplea en la lengua actual con el significado de «principio explicativo» o «racional»:

Cuando algo se hace sin que haya nadie para hacerlo, cuando algo se produce sin que nadie lo cause, es cosa del principio celeste.²⁷

Obsérvese asimismo que *LI*, al igual que Dao, puede emplearse como un término corriente que puede traducirse en plural, o referirse a lo absoluto y traducirse en singular. Por eso dice Zhu Xi:

El Dao es el camino, los principios son las líneas que forman los motivos (...) como las líneas de la madera. (...) La palabra Dao abarca la totalidad, los principios representan las numerosas vetas dentro de la palabra Dao. También podría decirse: la palabra Dao se refiere al todo, la palabra *LI* a su esencia.²⁸

El Cielo-Tierra forma un todo porque lo recorre un único principio. Entre los principios particulares, propios de cada cosa, y el Principio, hay una relación no de la realidad con el ideal, sino de las partes con el todo, siendo cada parte a imagen del todo:

El espíritu de un solo hombre es el espíritu del Cielo-Tierra. El principio de una sola cosa es el principio de las diez mil cosas. La revolución de un día es la revolución de todo un año.

Quien dice comunidad dice unidad, quien dice individualidad dice multiplicidad. Al final todo se reduce a uno, el sentido esencial no puede ser dos. Si los espíritus de los hombres son tan diferentes como sus rostros es sólo por su individualidad.²⁹

La relación de las partes con el todo que las subsume da el sentido de la célebre fórmula «El Principio es uno, pero sus diferenciaciones

son múltiples» (*li yi er fen shu* 理一而分殊), eminentemente ilustrada por la «Inscripción del oeste» de Zhang Zai.³⁰ Esta fórmula significa que el Principio unifica elementos aparentemente dispares y heterogéneos, conservando no obstante sus especificidades; pero también que las categorías y jerarquías pueden mantenerse en una unidad y armonía supremas. Un ejemplo clásico es el microcosmos familiar, que forma un todo en el que cada miembro ocupa un lugar y desempeña su propio papel. Se trata de recusar tanto lo que tiende a extremar las diferencias como lo que tiende a diluirlas, de recusar tanto a quienes tratan de establecer un Dao para el Cielo-Tierra y otro para el Hombre (distinción originalmente hecha por Xunzi), como a los budistas, daoístas y moístas que intentan negar, o por lo menos difuminar, las distinciones.

«Examen de las cosas y extensión del conocimiento»

Esta doble expresión, que se encuentra al principio del *Gran Estudio* vuelve a estar en boga en la dinastía Song hasta hacerse crucial en el «estudio del Dao»:

Examinando las cosas (*gewu* 格物) es como el conocimiento alcanza su mayor extensión (*zhizhi* 致知). Una vez extendido el conocimiento, la intención se torna auténtica; una vez que la intención es auténtica, la mente se torna recta. Rectificando la mente es como se perfecciona uno mismo.³¹

Situándola en su propia búsqueda del principio por el corazón/mente (*xin* 心), los hermanos Cheng dan un nuevo sentido a la expresión *gewu*.³²

Examinar [las cosas] es alcanzarlas, es decir, penetrarlas hasta alcanzar su principio.

La prioridad [en el arte de perfeccionarse a sí mismo] es volver recta la mente y auténtica la intención. La autenticidad de la intención reside en la extensión del conocimiento, que a su vez reside en el examen de las cosas. La palabra *ge* significa «llegar», como en «los espíritus de los antepasados reales han llegado». Toda cosa comporta su principio, y éste es lo que hay que penetrar a fondo. Para ello existe una multitud de métodos: leer los libros y dilucidar mediante la discusión los principios morales, tratar los hombres y hechos del pasado y del presente y distinguir lo que es justo de lo que no lo es; en presencia de los hechos y las cosas, asignarles el lugar que les corresponde, son maneras de penetrar a fondo el Principio.³³

La idea de la inteligibilidad inherente a un mundo ordenado no conduce a la búsqueda de un conocimiento empírico, de una adecuación entre las cosas y las estructuras del espíritu humano, sino que trata de librar de la duda budista los fundamentos de la conducta ética y de los valores morales. El «examen de las cosas» implica un examen de cuestiones de orden moral y no una investigación de tipo experimental asociada a las ciencias naturales. En este aspecto, el *daoxue* de la dinastía Song se muestra fiel a las enseñanzas originales de Confucio, para quien el estudio consistía ante todo en el aprendizaje de una conducta de vida, y el conocimiento en sí era sólo un objetivo secundario, incluso pernicioso:

Examinar las cosas para penetrar a fondo su principio no significa que haya que considerar todas las cosas del universo. Basta penetrar el principio a fondo en un punto, y el resto puede deducirse por analogía. Tomemos como ejemplo la piedad filial: ¿cómo se penetra a fondo el principio que hace de ella lo que es? Si uno no consigue comprender bien el principio de una cosa, puede tomar otra, empezar por lo más fácil o lo más difícil, en función de su propio nivel. Es como una infinidad de caminos que llevan a la capital: basta elegir uno para llegar. La posibilidad de tener una comprensión total viene del hecho de que los diez mil seres comparten un mismo principio. No hay un solo ser, un solo hecho, por nimio que sea, que no posea ese principio.

Las cosas exteriores y yo obedecemos a un mismo principio. Entendiendo lo uno se capta lo otro, reuniendo en una sola Vía lo interior y lo exterior. Infinitamente grande, [el Principio] alcanza lo más alto y lo más profundo del Cielo-Tierra; infinitamente pequeño, llega al «aquello-por-lo-que» (*suoyiran*) de la menor cosa. El que aprende debe valorar todo esto. (...) Cada brizna de hierba, cada planta posee su principio, y éste debe ser examinado. Contemplar el principio de las cosas para examinarse a sí mismo es estar en situación de captar el Principio, y por tanto de conocerlo todo dondequiera que se vaya.³⁴

La frase tantas veces repetida, «El enriquecimiento moral exige gravedad (*jing* 敬), y el progreso en el estudio reside en la extensión del conocimiento»³⁵ se ha interpretado como el resumen de la enseñanza de los hermanos Cheng, que habían captado la necesidad de conciliar el aspecto a la vez interior y exterior del esfuerzo moral. Doble exigencia que se inspira sin duda de los dos grandes principios budistas de meditación (*dhyāna*) y de sabiduría (*prajñā*), pero que procede sobre todo de la larga reflexión de los pensadores confucianos a lo largo de los siglos sobre el origen del mal, tema crucial de los debates acerca de la quietud y el movimiento. A partir de Mencio, se considera que la naturaleza humana es intrínsecamente buena en es-

tado de quietud, y que el mal aparece con el movimiento o la actividad. Pero esta concepción presenta el riesgo de llevar a un quietismo que produce rechazo en los confucianos. La actividad, para ser buena, debe prestar a la articulación entre quietud y movimiento una atención impregnada de «gravidad»:

Pregunta: ¿Hay bien y mal en la mente?

Respuesta: Lo que depende del Cielo es el destino; lo que depende del sentido moral es el principio; lo que depende del hombre es su naturaleza, lo que domina al cuerpo es la mente: en realidad, todo esto es una misma cosa. La mente es originalmente buena; cuando se desarrolla en el pensamiento, empieza a haber bien y mal; una vez desarrollada, debe considerarse como emociones, no como mente. Lo mismo sucede con el agua, que es agua hasta que, al ponerse a fluir hacia el este o el oeste, ya no es sino corriente.³⁶

«Ver el Principio»

Lo que debe percibirse en las cosas no es tanto sus contornos o sus propiedades como su principio interno, que garantiza la relación armoniosa entre ellas. Si la armonía importa más que las cosas en sí y por sí mismas, no hay que fiarse demasiado de lo que indiquen los sentidos. Según Cheng Yi, se puede «ver el Principio (*jian li* 見理) (...) tan claramente como se ve un camino llano»,³⁷ sin recurrir por ello a la percepción sensorial. Se reconoce aquí la influencia del Chan, que habla de «ver en uno mismo la budeidad» (*jian xing* 見性).³⁸ Cheng Yi comenta así la frase del *Invariable Medio*, «Nada es más aparente que lo oculto, nada es más evidente que lo ínfimo»:

Los hombres sólo consideran evidente y aparente lo que ven y oyen con sus ojos y oídos; aquello que no ven ni oyen lo consideran oculto o ínfimo. Pero ignoran que el Principio es lo más evidente. Esto recuerda al hombre que, una vez, tocando la cítara, vio una mantis religiosa atacar una cigarra; quienes lo estaban escuchando creyeron oír [en su música] el sonido de una ejecución. La ejecución sólo estaba en la mente del hombre, pero los que escuchaban su cítara la percibieron, ¿acaso no es evidente?³⁹

Los Cheng hacen suya la distinción de Zhang Zai entre el conocimiento intelectual y objetivo, derivado del mundo exterior mediante los sentidos, y el conocimiento moral, puramente interior, intuitivo e inmediato:

El conocimiento procedente del oído y de la vista (*wenjian zhi zhi* 聞見之知) no es el conocimiento procedente de la naturaleza moral (*de-*

xing zhi zhi 德性之知). Cuando la cosa [que es el cuerpo] entra en contacto con otras cosas, el conocimiento no viene del interior; es lo que se llama «riqueza de informaciones y diversidad de capacidades». En cuanto al conocimiento procedente de la naturaleza moral, en nada depende de los sentidos.⁴⁰

Este «conocimiento procedente de la naturaleza moral», al que se accede «viendo el Principio» es la condición esencial de la acción moral. Prueba de ello es la historia del campesino que conoció –conocimiento íntimo y no sólo teórico– la mordedura del tigre:

El verdadero conocimiento no es el conocimiento corriente. Un día vi a un campesino que había sido herido por un tigre. Cuando alguien habló de un tigre que atacaba a las personas, todo el mundo se asustó, pero sólo al campesino se le demudó el semblante de un modo muy peculiar. Nadie, ni siquiera un niño, ignora que un tigre puede despedazar a un hombre, pero eso no es verdadero conocimiento. Sólo cuenta el conocimiento igual al del campesino. Así, quienes persisten en hacer lo que saben que es malo no tienen verdadero conocimiento; si lo tuvieran, dejarían de hacerlo.

Hay que partir de la base que es el conocimiento. Cuando éste cobra profundidad, la acción sólo puede dar resultado. Nunca se ha visto que se tenga conocimiento y no se pueda llevar a la acción. Un conocimiento que no puede llevar a la acción sólo demuestra su superficialidad. Si los hombres se abstienen, incluso hambrientos, de comer plantas venenosas, o de meterse en el agua o en el fuego, es que saben. Cuando actúan mal es que no saben.⁴¹

El conocimiento íntimo, inmediato, conduce a una acción natural, sin esfuerzo, que coincide con la «no-acción» daoísta:

Cuando uno es capaz de conocer y ver [el Principio], ¿cómo podría no comportarse [en función de ese conocimiento]? Cuando cada acción se lleva a cabo como es debido (*suodang*), ya no es necesario que intervenga la intencionalidad. Si existe esa necesidad es porque la mente está dominada por el yo.⁴²

Así, después de una progresión gradual, se produce la iluminación:

Pregunta: En el examen de las cosas, ¿hay que examinarlas una por una o basta examinar una para conocer los diez mil principios?

Respuesta: ¿Cómo sería eso posible? Ni siquiera el Maestro Yan [Hui] se habría atrevido a pretender conocer todos los principios partiendo del examen de una sola cosa. Lo que hay que hacer es examinar un día una cosa, otro día otra, y al ir acumulando experiencia llega un día en que, como una exhalación, la comprensión total se produce espontáneamente.⁴³

Acerca de las *Mutaciones*

El temperamento lírico de Cheng Hao lo lleva a celebrar como armonía preestablecida la unidad antropocósmica que desarrollaron Zhou Dunyi y Zhang Zai:

Es del orden del mundo que nada exista aisladamente y sin su opuesto. Así es, no por efecto de una disposición voluntaria, sino de manera completamente espontánea. Cada vez que lo pienso por la noche, me pongo a danzar sin darme cuenta.⁴⁴

Pese a suscribir a la misma perspectiva unitaria, Cheng Yi se muestra más deseoso de tomar en cuenta la diversidad del mundo, como lo demuestra su comentario sobre el hexagrama *kui* («oposición») del *Libro de las Mutaciones*:

Extender lo que tienen en común los principios de las cosas para ilustrar el oportuno funcionamiento de la oposición es el Dao mediante el cual el Santo reúne las oposiciones. Reconocer las cosas idénticas como iguales es algo que sabe hacer cualquiera. El Santo, en cambio, comprende que existe un fundamento común en los principios de las cosas [hasta en las más heterogéneas]; por eso puede hacer que el universo entero sea equivalente y reunir en un todo armonioso las diez mil categorías. Es lo que ilustran [las oposiciones entre] Cielo y Tierra, masculino y femenino, y los diez mil seres. Al ser alto el Cielo, y baja la Tierra, se oponen por sus constituciones. Pero al descender el Yang y ascender el Yin, se reúnen y se encuentran en su obra común de transformación y generación. Hombre y mujer se oponen por sus diferentes constituciones, pero se comunican en su voluntad de unirse. Las cosas se oponen porque se producen con infinita variedad, pero pertenecen a una misma categoría por cuanto comparten la misma armonía del Cielo-Tierra y la misma energía Yin y Yang. Las cosas, en sus diferencias, se fundamentan en un mismo principio. Por eso en la inmensidad del universo, en la multitud de seres vivos, en la infinidad de las oposiciones, sólo el Santo es capaz de encontrar una unidad común.⁴⁵

El carácter normativo de su reflexión aleja a Cheng Yi de las especulaciones de orden cosmológico inspiradas en las *Mutaciones*. En la tradición de su maestro Hu Yuan, los hexagramas son lecciones morales sobre la vida del letrado confuciano: relaciones familiares, responsabilidades políticas, procesos educativos, etc.:

En las relaciones familiares de sangre que existen entre padre e hijo, por lo general las emociones predominan sobre los ritos, y el agradecimiento predomina sobre el sentido de lo justo. Sólo quien se mantiene fir-

me es capaz de no perder el principio de rectitud por sus inclinaciones egoístas.⁴⁶

El esfuerzo de moralización preconizado por Cheng Yi empieza con una disciplina personal para controlar las pulsiones egoístas con objeto de rectificarlas según el Principio. A escala de la sociedad, se trata de remediar una situación de crisis moral debida a la mentalidad ambiciosa de la mayoría de los letrados.⁴⁷ En el comentario de Cheng Yi sobre las *Mutaciones*, la noción de *LI* representa la conjunción de dos cuestiones esenciales para el *daoxue*: «¿Cómo unificarse con el Cielo-Tierra y los diez mil seres?» y «¿Cómo fundar la moralidad?». Para Cheng Yi, unificarse con el mundo, participar de su gran unidad es actuar moralmente. Dicho de otro modo, el principio inherente a las cosas es moral del mismo modo que el mundo físico comporta lo alto y lo bajo.⁴⁸

Es su normatividad lo que coloca al principio en el lugar del «Sin Culmen y, sin embargo, Culmen supremo» de que habla Zhou Dunyi y del «Vacío supremo» de Zhang Zai:

Si, habiendo comprendido el Dao del día y de la noche, del cierre y la apertura, de la contracción y la dilatación, uno sabe lo que hace que así sea (*suoyiran*), puede captar el funcionamiento misterioso del Cielo-Tierra y conocer la fuente original del Dao y de su virtud.⁴⁹

Mientras que Zhou Dunyi trata de combinar la quietud daoísta y el movimiento confuciano, es decir de pensar a la vez el Uno y lo múltiple, Cheng Yi reserva deliberadamente la acción moral al ámbito normativo del principio, y la energía vital (*qi*) es la que da cuenta de la parte natural, es decir de la existencia y de las transformaciones de las cosas sensibles. En cuanto al Vacío supremo de Zhang Zai, que insiste en su realidad en tanto que energía, para los hermanos Cheng recuerda demasiado el tema budista de la irrealidad de todas las cosas, y prefieren hablar de la fundamental «realidad del principio»:

Según el principio del universo, nada hay que, sin movimiento, pueda perdurar. En cuanto hay movimiento, sólo se detiene para volver a empezar. Así, es perpetuo e inagotable. Desde todos los seres engendrados por el Cielo-Tierra hasta las montañas más inquebrantables, ninguno hay que no cambie. Por eso permanencia no significa fijeza. Una cosa fija no podría perdurar. Sólo lo que cambia con el tiempo es el Dao constante.⁵⁰

En respuesta a una carta de Zhang Zai, para quien «la naturaleza, aun inquebrantable, no puede evitar ser activa y verse afectada por las

cosas externas», Cheng Hao deja entrever la influencia de sus estudios budistas negándose a ver una distinción entre interior y exterior:

Digo [que la naturaleza] es inquebrantable por cuanto lo es tanto en la actividad como en la quietud, por cuanto no va en contra de las cosas, ni distingue entre dentro y fuera. Considerar las cosas de fuera como exteriores y esforzarse en conformarse a ellas equivale a considerar su propia naturaleza como dividida en interior y exterior. Además, si la naturaleza siguiera las cosas que le son externas, mientras está fuera ¿qué quedaría dentro? (...)

Lo que constituye la permanencia del Cielo-Tierra es que su espíritu se propaga en todos los seres siendo ausencia de espíritu. Lo que constituye la permanencia del Santo es que sus emociones se adaptan a todos los acontecimientos siendo ausencia de emociones. Por eso la educación en el hombre de bien es vasta e imparcial; a las cosas que se presentan responde en perfecto acuerdo.⁵¹

Principio y energía

Contrariamente a Zhang Zai, los hermanos Cheng no consideran que lo primero es la energía (*qi*); para ellos la alternancia del Yin y el Yang no es sólo la expansión/contracción de un *qi* eterno, sino el proceso continuo de generación de *qi* nuevo y de desaparición del *qi* usado. En lugar de poner el énfasis en la noción cíclica de Culmen supremo, que no aparece en sus escritos, los hermanos Cheng prefieren hablar del «Origen verdadero», fuente inagotable, que genera *qi* infinitamente. Tratan probablemente de evitar el escollo de la transmisión budista que amenaza la concepción de Zhang Zai y de relativizar el *qi* respecto al absoluto constante que es el *LI*:

Decir que el *qi* usado (literalmente, «regresado») debe volver a servir como *qi* en expansión es no ver las transformaciones del Cielo-Tierra. Las transformaciones del Cielo-Tierra engendran espontáneamente, una y otra vez, sin fin. ¿Qué necesidad habría de utilizar una forma ya muerta, un *qi* ya regresado, para la creación-transformación (*zaohua* 造化)?

Tomemos un ejemplo cercano, en nuestro propio cuerpo: la apertura y el cierre, el vaivén, se ven en la respiración por la nariz; pero no es necesario esperar que el aire inspirado haya entrado para espirar. El *qi* se engendra espontáneamente. El *qi* del hombre nace a partir del Origen verdadero. El *qi* del Cielo se engendra también espontáneamente, una y otra vez, sin fin.

Es como el agua del mar que se seca cuando predomina el Yang y se reconstituye cuando predomina el Yin. ¡Ciertamente, la marea no sube gracias a un *qi* seco! La capacidad generadora es espontánea, el vaivén, la

contracción y la expansión no son sino el principio. Si hay crecimiento, ha de haber decadencia; si hay día, ha de haber noche; si hay ida, ha de haber vuelta. El espacio entre Cielo y Tierra ¿no es como un horno inmenso? ¿Qué cosa podría no fundirse en él?⁵²

«La vida que engendra vida sin fin se llama mutación»: en virtud de esto, el Cielo es Dao. El único Dao del Cielo es engendrar. Lo que resulta de este principio generador no es sino el bien.⁵³

En este último párrafo, la potencia generadora del Cielo se relaciona con el bien. En la energía inagotable que es el *qi*, los hermanos Cheng ven el proceso universal y eternamente renovado del sentido de lo humano (*ren* 仁). Al igual que la «energía desbordante» (*hao-ran zhi qi*) de Mencio,⁵⁴ el *qi* es moral por cuanto es vida siempre manantía y, por tanto, pura, sana y buena. Desde una perspectiva menciana, el Cielo es fuente a la vez cósmica y moral; y su potencia creadora, principio de vida y de bondad.

Principio y sentido de lo humano

Si el sentido de lo humano es similar a una energía constantemente renovada, es, por esencia, principio. Hablando de los *Diálogos* de Confucio, Cheng Yi lo describe como «el principio de rectitud del universo»: ⁵⁵ al igual que el principio es primero, lo que predomina en la naturaleza es el sentido de lo humano, erigido así en noción globalizadora cuando la tradición confuciana no veía en él más que una de las «cinco constantes»:

La naturaleza es principio (*xing ji li* 性即理), es lo que se entiende por naturaleza de principio. Tomado en su origen, no hay ni un principio en el universo que no sea bueno. Mientras no se han desarrollado, el regocijo y la ira, la tristeza y el contento nunca son malos; incluso desarrollados, mientras permanecen equilibrados, no pueden ser malos en modo alguno. Siempre que se habla de lo bueno y lo malo, lo bueno precede a lo malo.⁵⁶

Es el carácter original y generativo del sentido de lo humano lo que permite al hombre participar de la actividad del Cielo y decir, como Mencio, «los diez mil seres están presentes en mí». ⁵⁷ El sentido moral es cuestión de sensibilidad, que es ante todo física, a flor de piel. Está desprovista de sentido moral la persona insensible (por ejemplo, al sufrimiento ajeno), entumecida como una extremidad en que ya no circula la energía vital:

Una obra de medicina describe la parálisis de las manos y los pies como ausencia de sentido de lo humano (literalmente «no ren», *buren* 不仁): no podría expresarse mejor. Quien tiene sentido de lo humano se funde con el Cielo-Tierra y los diez mil seres sin que haya nada que no sea él. En cuanto toma consciencia de ello, ¿qué límites puede haber [a su humanidad]? Si hay cosas que no forman parte de mí, naturalmente no tendrán nada que ver conmigo. Al igual que la mano o el pie que han perdido el sentido de lo humano, en que el influjo vital ha dejado de circular, ya no forman parte de mí.⁵⁸

Correspondería a Zhu Xi, un siglo después, explicitar la relación entre energía, principio y naturaleza, es decir entre función de producción y función de organización, sobre la cual los hermanos Cheng se limitan a decir:

Hablar de naturaleza sin hablar de energía es ser incompleto; hablar de energía sin hablar de naturaleza es poco aclarador. Es equivocado considerarlas como cosas distintas.⁵⁹

Búsqueda de santidad

Convertida en cuestión crucial en el renacimiento confuciano, la búsqueda de la santidad forma parte de las principales preocupaciones de los hermanos Cheng, sin duda bajo la influencia de Zhou Dunyi. La santidad ya no aparece como un ideal inaccesible reservado a épocas remotas, sino que cada cual debe buscarla activamente, aquí y ahora. Un principio no está vivo más que si su verdad es objeto de una experiencia directa, inmediata y radicalmente personal en la medida en que sólo se llega a él mediante el propio esfuerzo. Ya no se trata de recibir pasivamente el legado del pasado. La santidad se ha vuelto, por así decirlo, de actualidad, se ha convertido en una experiencia posible en lo concreto, que cualquiera puede «obtener por sí mismo y para sí mismo» (*zide* 自得). Esta noción, crucial en la ética del *daoxue*, hace, una vez más, referencia a Mencio:

El hombre de bien se sumerge a fondo en el Dao por deseo de descubrirlo por sí mismo. Al descubrirlo por sí mismo, se halla a gusto en él. Al sentirse a gusto en él, encuentra en él profundos recursos. Al encontrar en él profundos recursos, bebe en la fuente en cualquier circunstancia. Por eso el hombre de bien se esfuerza en descubrirlo por sí mismo.⁶⁰

En la medida en que uno la «obtiene por sí mismo» (*zide*), la santidad se realiza de forma natural, «por sí misma» (*ziran*):

Quien aprende debe concentrarse en preservar su espíritu y no querer forzarlo. Debe cultivarlo y nutrirlo en profundidad hasta sumirse en él por completo. Sólo entonces lo descubrirá por sí mismo. Esforzarse en perseguirlo es un signo de egoísmo y no basta, a fin de cuentas, para alcanzar el Dao.⁶¹

Desde una perspectiva típicamente confuciana, ese proyecto moral se prolonga en el plano político. Cheng Yi es uno de los maestros confucianos de la dinastía Song que se tomaron más en serio la idea meneciana de la autoridad del sabio sobre el príncipe. En una memoria al emperador Yingzong (r. 1064-1068), Cheng Yi le recuerda que nada puede hacerse si no toma la decisión de asumir sus responsabilidades:

Dar firmeza a la resolución es el fundamento; cuando la resolución del soberano es firme, el universo entero está en orden. Dar firmeza a la resolución supone ser auténtico en extremo y tener un único pensamiento: asumir la responsabilidad (*ziren* 自任) del Dao, remitirse a la enseñanza de los antiguos reyes sin dejarse frenar por su entorno ni turbar por el clamor público, para devolver al universo un estado comparable al de las Tres Dinastías.⁶²

Notas

1. Acerca de Su Xun, véase cap. anterior, nota 11.
2. Cheng Hao y Cheng Yi también se conocen por sus respectivos sobrenombres: Mingdao («que ilumina el Dao») e Yichuan (el nombre del río a cuyas orillas vivía). En cuanto a las fuentes bibliográficas, véase Chan Wing-tsit en Herbert Franke, ed., *Sung Biographies*, Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 174-179; y Angus C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, Lund Humphries, Londres, 1958, p. xx, nota 2. Esta última monografía sigue siendo la más fiable en lengua occidental acerca de los hermanos Cheng.
3. Sobre Hu Yuan, véase cap. anterior, nota 5.
4. Obsérvese que Su Shi también comentó los *Diálogos* de Confucio, el *Libro de los Documentos* y el *Invariable Medio*, véase Christian Murck, «Su Shih's Reading of the *Chung-yung*», en Susan Bush y Christian Murck, eds., *Theories of the Arts in China*, Princeton University Press, 1983, pp. 267-292. Véase también Lin Yu-tang, *The Gay Genius. The Life and Times of Su Tungpo*, J. Day, Nueva York, 1947; Ronald D. Eagan, *Word, Image and Deed in the Life of Su Shi*, Harvard University Press, 1995.
5. Wang Anshi se refiere aquí al modelo antiguo del *Tratado de los Ritos*, véase *Linchuan xiansheng wenji* (*Escritos de Wang Anshi*), Zhonghua shuju, Shanghai, 1971, p. 794.
6. Comentario sobre el 4º hexagrama *meng* (al que remite también el *Zhengmeng* de Zhang Zai, véase cap. anterior, nota 60), en *Su Shi Yizhuan* (*Comentario de Su Shi sobre las Mutaciones*), 1, p. 13, ed. Congshu jicheng.
7. *Su Shi Yizhuan*, 7, p. 158.
8. Comentario de la frase del *Shuogua* (*Explicación de las figuras*): «Penetrar a fondo el principio, captar plenamente su naturaleza para realizar su destino», en *Su Shi Yizhuan*, 8, p. 177.

9. *Su Shi Yizhuan*, 1, pp. 3-4.

10. La historia social e intelectual de esta mutación es el tema de la obra de Peter K. Bol, «*This culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

11. Véase William T. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press, Nueva York, 1981, p. 9, y *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press, 1991, pp. 9 y ss.

12. Véase *Mengzi* VII B 38.

13. *Yichuan wenji* (*Obras de Cheng Yi*), 7, en *Er Cheng ji*, p. 638. La expresión «esa cultura» remite a los *Diálogos*, IX, 5: «Amenazado de muerte en Kuang, el Maestro declaró: “Después de la muerte del rey Wen, ¿acaso su cultura (*wen*) no ha de pervivir aquí, en mí? Si el Cielo hubiera querido enterrar esa cultura, nadie la defendería como yo. Si el Cielo no tiene esa intención, ¿qué he de temer de las gentes de Kuang?”».

Lo que queda de las enseñanzas de los hermanos Cheng (escritos, comentarios sobre los Clásicos, analectas, etc.), se encuentra reunido en *Er Cheng quanshu* (*Obras completas de los hermanos Cheng*), por ejemplo en la edición SBBY. La edición moderna aquí utilizada es *Er Cheng ji* (*Obras de los hermanos Cheng*) en 4 vols., Zhonghua shuju, Beijing, 1981.

14. Véase cap. anterior, nota 94.

15. *Yanzi suohao hexue lun* (*Lo que el Maestro Yan gustaba de aprender*), en *Yichuan wenji* (*Obras de Cheng Yi*), 4, en *Er Cheng ji*, pp. 577-578. Cheng Yi compuso este ensayo en 1056, cuando estudiaba en la capital bajo la dirección de Hu Yuan (véase nota 3), que había pedido a sus alumnos que disertaran sobre este tema y que quedó impresionado por el trabajo de Cheng Yi. La cita del final de este pasaje procede del *Invariable Medio* 21.

16. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 188. Como sucede con la mayor parte de los grandes maestros, muchas de las enseñanzas de los hermanos Cheng fueron consignadas por sus discípulos en forma de notas que fueron organizadas por Zhu Xi en el siglo XII en dos compilaciones: *Henan Chengshi yishu* (*Escritos dejados por los Cheng de Henan*, abreviado como *Yishu*) y *Henan Chengshi waishu* (complemento del primero, abreviado como *Waishu*).

17. *Waishu* 10, en *Er Cheng ji*, p. 408.

18. *Yishu* 19, en *Er Cheng ji*, p. 247.

19. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 217.

20. Véase cap. 2, «Rectificar los nombres».

21. *Yishu* 15, en *Er Cheng ji*, p. 44. La primera frase es una alusión a los *Diálogos*, XII, 1: «El Maestro dijo: No mires ni escuches lo que sea contrario al ritual; no hables de lo que sea contrario al ritual, ni actúes según ello».

Acerca de la homofonía de *LI* (principio) y *li* (rito), véase cap. 1, nota 14.

22. *Henan Chengshi jingshuo* (*Explicaciones de los Cheng de Henan acerca de los Clásicos*, abreviado como *Jingshuo*), 8, en *Er Cheng ji*, p. 1.160.

23. *Diálogos*, VI, 23.

24. *Yichuan Yizhuan* (*Comentario de Cheng Yi sobre las Mutaciones*) 4, en *Er Cheng ji*, p. 968.

25. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 195.

26. *Yishu* 1 y 22A, en *Er Cheng ji*, pp. 3 y 290.

27. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 215. Es una paráfrasis del *Mengzi* V A 6: «Cuando algo se hace sin que haya nadie para hacerlo, es cosa del Cielo; cuando algo se produce sin que nadie lo cause, es cosa del destino».

28. *Zhuzi yulei* 6, ed. Zhonghua shuju, p. 99.

29. *Yishu* 2 A y 15, en *Er Cheng ji*, pp. 13 y 144.

30. Véase la respuesta a Yang Shi sobre la «Inscripción del oeste», en *Yichuan wen-*

ji (*Escritos de Cheng Yi*) 5, en *Er Cheng ji*, p. 609. Acerca de la «Inscripción del oeste», véase cap. anterior, nota 81.

31. *Daxue* (*El Gran Estudio*), 1.^a parte (traducida por completo en el cap. 2, nota 16).

32. Chan Wing-tsit nos recuerda que hubo hasta 72 interpretaciones diferentes.

Véase *Source Book*, pp. 561-562.

33. *Yishu* 22 A y 18, en *Er Cheng ji*, pp. 277 y 188. La cita «Los espíritus de los antepasados reales han llegado» procede del *Libro de los Documentos*, cap. *Yi Ji*.

34. *Yishu* 15 y 18, en *Er Cheng ji*, pp. 157 y 193.

35. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 188.

36. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 204. Aquí se alude al *Invariable Medio* (véase cap. 11, nota 4).

37. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 205. Esta desconfianza respecto a los sentidos revela una influencia del budismo, así como los análisis que hacen los hermanos Cheng de los estados de consciencia «límites» (sueño, alucinaciones, etc.)

38. Véase cap. 16, «El espíritu del Chan».

39. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 224.

40. *Yishu* 25, en *Er Cheng ji*, p. 317. Para la distinción de Zhang Zai, véase cap. anterior, nota 99.

41. *Yishu* 2A y 15, en *Er Cheng ji*, pp. 16 y 164.

42. *Yishu* 17, en *Er Cheng ji*, p. 181. Obsérvese que Cheng Yi habla de «actuar mediante la no-acción» (*wei wuwei* 為無為), véase *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 226.

43. *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 188. Respecto a Yan Hui, la alusión es a *Diálogos* de Confucio, V, 8 y VII, 8.

44. Citado por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 312.

45. Comentario al juicio sobre el 38.^o hexagrama *kui* («oposición»), *Yichuan Yizhuan* (*Comentario de Cheng Yi sobre las Mutaciones*), 3, en *Er Cheng ji*, p. 889.

Este comentario de Cheng Yi sobre las *Mutaciones* (prefacio de 1099) es la única verdadera obra escrita por Cheng Yi.

46. Comentario sobre el segundo trazo del 37.^o hexagrama *jiaren* («familia») *Yichuan Yizhuan*, 3, en *Er Cheng ji*, p. 886.

47. Véase la memoria que Cheng Yi dirigió al emperador Renzong en 1050, a la edad de diecisiete años, para criticar con arrogante seguridad el estado de la sociedad, en *Er Cheng ji*, pp. 510-515.

48. Véase *Yishu*, 18, en *Er Cheng ji*, p. 225.

49. *Yichuan jingshuo* (*Explicaciones de Cheng Yi sobre los Clásicos*), en *Er Cheng ji*, p. 1.028.

50. Comentario sobre el juicio del 32.^o hexagrama *heng* («permanencia»), *Yichuan Yizhuan*, 3, en *Er Cheng ji*, p. 862.

51. «Respuesta a una carta de Zhang Zai», *Mingdao xiansheng wenji* (*Escritos de Cheng Hao*), 2, en *Er Cheng ji*, p. 460.

52. *Yishu* 15, en *Er Cheng ji*, p. 148. Los efectos del Yang y del Yin en el mar son los del sol y la luna generadora de mareas.

53. *Yishu*, 2A, en *Er Cheng ji*, p. 29. La cita proviene del *Gran Comentario al Libro de las Mutaciones* (*Xici* A5)

54. Véase cap. 6, «Fisiología moral».

55. *Yichuan jingshuo* (*Explicaciones de Cheng Yi sobre los Clásicos*), en *Er Cheng ji*, p. 1.136.

56. *Yishu* 22A, en *Er Cheng ji*, p. 292. Al igual que en el texto citado anteriormente (nota 36), aquí se hace referencia al primer capítulo del *Invariable Medio*.

57. *Mengzi* VII A 4 (citado en el cap. 6).

58. *Yishu* 2A, en *Er Cheng ji*, p. 15. Remite a *Mengzi* VII A 21 (citado en el cap. 6).

59. *Yishu* 6, en *Er Cheng ji*, p. 81.

60. *Mengzi* IV B 14.

61. *Yishu* 2A, en *Er Cheng ji*, p. 14.

62. *Yichuan wenji* (*Escritos de Cheng Yi*), en *Er Cheng ji*, p. 521. La expresión *ziren* procede del *Mengzi* V B 1, donde se trata de «asumir el peso del mundo». Para una exhortación similar a la de Cheng Hao al emperador, véase *Mingdao wenji* (*Escritos de Cheng Hao*) 1, en *Er Cheng ji*, p. 451.

La costumbre de designar un letrado eminente para aleccionar al emperador acerca de los textos clásicos se remonta a 1033 y se perpetúa bajo diversas formas hasta el final del imperio.

La gran síntesis de los Song del sur (siglo XII)

Zhu Xi (1130-1200) y Lu Xiangshan (1139-1193)

Después de la derrota de los Song frente a los Jürchen (o Jin, 1115-1234) de Manchuria y la restauración en 1127 de la dinastía en el sur, en Lin'an (actual Hangzhou),¹ a los letrados, todavía conmocionados por la pérdida de la cuna de la civilización china, sólo les queda aprender de las diversas corrientes culturales del siglo XI. Si bien la dinastía había empezado con importantes programas de reforma a escala del imperio, la elite intelectual de los Song del sur se limita a actuar en el plano local en el ámbito educativo, preocupación predominante.

Después de aprobar brillantemente los exámenes mandarinales a la edad de diecinueve años, Zhu Xi se lanza en la carrera burocrática con la responsabilidad de las escuelas, las bibliotecas y los ritos de su región de origen, la actual provincia costera de Fujian.² Después de un período de fascinación por el budismo Chan, toma como maestro a Li Tong (1093-1163), que lo dirige en una búsqueda espiritual propiamente confuciana, inspirada en algunos pensadores de los Song del norte: Zhou Dunyi, Zhang Zai y los hermanos Cheng, cuyos escritos compila, por ejemplo en el *Jinsi lu* (*Reflexiones sobre lo que nos atañe*), en colaboración con su amigo Lü Zuqian (1137-1181). Éste es quien organiza en 1175 el encuentro con Lu Jiuyuan en el monasterio del Lago de la Oca, en la actual provincia de Jiangxi, escenario de uno de los debates filosóficos más célebres de la historia china.

Lu Jiuyuan, más conocido bajo el nombre de Xiangshan (Monte del Elefante, de su Jiangxi natal, adonde se retiró para enseñar), pasó los exámenes mandarinales presididos por Lü Zuqian, sirvió en la burocracia, pero fue ante todo un maestro cuya palabra simple y directa llegó a un público muy amplio. A la manera de los maestros Chan, iba directo a lo esencial y dejó pocos escritos, a diferencia de su ilustre

contemporáneo Zhu Xi, de quien tantas cosas lo separaban.³ Las discusiones del monasterio del Lago de la Oca se centraron básicamente en dos puntos: por una parte, Lu Xiangshan y su hermano mayor Lu Jiuling (1132-1180) reprochan a Zhu Xi que dé demasiada importancia al saber libresco y a la exégesis, preguntándole qué libros podía haber en los tiempos remotos que precedieron a Yao y Shun. Por otra parte, una discusión sobre el orden de los hexagramas de las *Mutaciones* proporciona a Lu Xiangshan la ocasión de discurrir largamente sobre su tema preferido: el espíritu original. Se enfrentan de entrada dos visiones que Lu Xiangshan resume ya en un poema que compone de camino al monasterio:

Una práctica simple y fácil será grande y duradera.
La preocupación por los detalles dispersos se perderá en la arena.⁴

Oposición confirmada por testigos oculares:

Durante el encuentro en el Lago de la Oca, la discusión fue sobre la manera de educar a las gentes. Zhu Xi opinaba que había que ampliar sus horizontes y sus lecturas antes de retener lo esencial. Pero según los hermanos Lu, se trata ante todo de revelar el espíritu fundamental del hombre, y las lecturas vienen después. Para Zhu, la manera de los hermanos Lu era demasiado simplista; para éstos, la de Zhu era demasiado fragmentada; se produjo entre ellos cierto desacuerdo.⁵

En 1179, como prefecto de Nankang en Jiangxi, Zhu Xi se dedicó plenamente a su misión educativa, dando numerosas conferencias, mandando erigir un templo en memoria de Zhou Dunyi y restableciendo la academia de la Gruta del Ciervo blanco, que desempeñaría un papel de primer orden en el desarrollo de las academias privadas y la propagación del *daoxue*. Pero también toma medidas concretas para prevenir inundaciones y hambrunas mediante la construcción de diques y graneros comunitarios. Sin embargo, no se puede decir que la carrera oficial de Zhu Xi; confinada a puestos locales, le haya permitido tener un papel político importante.⁶ En realidad, Zhu Xi no estaba dispuesto a hacer concesiones a los burócratas, cuya corrupción denunció siempre. En 1197, poco antes de su muerte, los ataques de lo medios oficiales contra el *daoxue* («estudio de la Vía»), llamado por irrisión «estudio desviado» (*weixue* 偽學), se recrudecieron hasta el punto de poner su nombre en una lista negra y su vida en peligro.⁷

A pesar de todo, Zhu Xi consiguió crear, fuera del sistema oficial dirigido a los exámenes, la infraestructura de academias privadas, el corpus de textos y el sistema de comunidades escolásticas necesarias

para animar un programa educativo coherente.⁸ Aparte del centenar de obras que compuso sobre temas muy diversos,⁹ comentó buen número de Clásicos confucianos, empezando por el *Gran Estudio*, los *Diálogos* de Confucio, el *Mengzi* y el *Invariable Medio*, reunidos en los «Cuatro Libros», nuevo corpus canónico que se añade a los Clásicos. De este modo, Zhu Xi no hace sino confirmar una tendencia que se perfila desde finales de la dinastía Tang y principios de los Song: se trata de recuperar el espíritu original de Confucio del que Mencio es considerado como heredero y portavoz, más allá de la tradición exegética de las dinastías Han y Tang sobre los Clásicos, que ya no gozan de la autoridad absoluta que habían tenido hasta entonces. Lo importante en ese período ya no es tanto la tradición escrituraria como las reflexiones acerca de la naturaleza humana, los fundamentos de la moralidad y el lugar del hombre en el cosmos, para lo cual los Cuatro Libros son auténticas fuentes de inspiración.¹⁰

La postura de Zhu Xi respecto a los textos canónicos refleja el paso de una preocupación existencial, que va de la famosa fórmula de Cheng Yi, «La cultura moral exige gravedad, y los progresos en el estudio residen en el desarrollo del conocimiento», a la otra, no menos famosa, de Lu Xiangshan, «Si mediante el estudio se conoce el fundamento, los Seis Clásicos son poco más que anotaciones sobre mí [es decir sobre la mente, fuente de moralidad]». ¹¹ La asidua lectura de los textos no tiene como único objeto la erudición, sino que debe conllevar una transformación de toda la persona:

Quando uno lee, no debe limitarse a buscar principios morales sobre el papel, debe buscarlos en sí mismo: allí es donde encuentran su realidad y su aplicación.¹²

Se puede decir que Zhu Xi fue a los Song del sur lo que Ouyang Xiu había sido a los Song del norte, ya que su ambición era ni más ni menos evaluar de nuevo la tradición cultural entera. Pero mucho más que su predecesor, Zhu Xi tuvo los medios intelectuales para llevar a cabo una nueva y poderosa síntesis en la que el Cielo y el Hombre volvían a estar en relación, ya no en una cosmología correlativa, considerada demasiado mecánica, sino en una verdadera sinergia que lleva a cada individuo a cultivarse a sí mismo para captar el designio celeste. Este inmenso trabajo de síntesis, a la vez ética, cosmológica y canónica –en definitiva una nueva evaluación del Dao– constituiría durante varios siglos un horizonte intelectualmente insuperable.

Del «estudio» a la «transmisión» del Dao

En el siglo XII, el *daoxue* está representado por una comunidad activa, reunida en torno a maestros como Zhu Xi en Fujian, Lü Zuqian en Zhejiang, Lu Xiangshan en Jiangxi, o Zhang Shi (1133-1180) en Hunan.¹³ De una asociación bastante deslavazada de pensadores individuales con ideas muy divergentes, se pasa poco a poco a una escuela de pensamiento que acaba siendo reconocida como ortodoxia de estado a mediados del siglo XIII y que seguiría siéndolo hasta principios del XX. Este fenómeno se acompaña de una consciencia cada vez más firme de pertenecer a una comunidad distinta de la de los letrados-burócratas y de adherirse a un proyecto común puesto en práctica en academias donde unos rituales refuerzan el vínculo entre los adeptos. Claramente inspiradas en los monasterios Chan, son «fundaciones privadas o semiprivadas donde célebres maestros dispensan libremente una enseñanza moral y filosófica generalmente basada en una interpretación de los Clásicos. El término más corriente para referirse a ellas es el de *shuyuan*. Significa un conjunto de edificios con patios, que incluyen una biblioteca».¹⁴ La influencia del Chan se traduce también en la insistencia en la transmisión oral: «Hasta entonces, los intelectuales pasaban el tiempo comentando los textos clásicos o redactando sus propios tratados, que siempre recurrían a la autoridad de los Clásicos. Otro género se pone de moda bajo la dinastía Song: los estudiantes de escuelas de filósofos prestigiosos anotan, para publicarlas, las conversaciones que mantienen con sus maestros. Estas conversaciones escritas (*yulu*) expresan la actitud de hombres que se consideran ante todo como maestros que comunican a sus discípulos la enseñanza inefable de los antiguos sabios, que una redacción demasiado elaborada deforma fácilmente».¹⁵ Más allá de la referencia al modo de transmisión de los maestros Chan, los *yulu* remiten a los maestros de la antigüedad, Confucio y Mencio, de los cuales sólo quedan las enseñanzas orales transmitidas por sus discípulos; forman la mayor parte del corpus confuciano a partir de los Song, hasta tal punto que en la corriente de Lu Xiangshan la expresión escrita se abandona casi por completo.

A partir de finales del siglo XI y durante todo el siglo XII, el «estudio del Dao» (*daoxue* 道學) tiende a ceder el paso a la «transmisión legítima del Dao» (*daotong* 道統), siguiendo el modelo de legitimidad dinástica (*zhengtong* 正統), basado en la obtención del mandato celeste.¹⁶ Zhu Xi construye entonces por completo una filiación de acuerdo, no con los textos o los hechos históricos, sino con su propia idea del Dao. En su *Jinsi lu* (*Reflexiones sobre lo que nos atañe*),¹⁷ no menciona más autores Song que los que a sus ojos han tomado el re-

levo de la transmisión del Dao, interrumpida desde Mencio: Zhou Dunyi (por haber desarrollado la noción de Culmen supremo), los hermanos Cheng (por haber replanteado el Principio) y Zhang Zai, excluyendo a Shao Yong, a quien juzga demasiado influido por el ocultismo daoísta. En contra de la evidencia, considera que los hermanos Cheng recibieron enseñanza de Zhou Dunyi acerca del Diagrama del Culmen supremo, cuando ellos no hicieron nunca la menor alusión a ello y nunca reconocieron a Zhou Dunyi como maestro. Además, sitúa a Zhang Zai detrás de sus sobrinos. Zhu Xi se las arregla implícitamente para que la transmisión desemboque en su propia persona, sin mencionar a su maestro Li Tong, ni a contemporáneos tan importantes como Lu Xiangshan.

El Culmen supremo, unidad del principio y de la energía

Al explicitar nociones elaboradas un siglo antes y aclarar las relaciones existentes entre ellas, es innegable que Zhu Xi lleva a cabo un colosal trabajo de síntesis, hasta el punto de ser conocido como el Tomás de Aquino chino. Mientras que Lu Xiangshan trata de encontrar de entrada la fuente manantía que es para él la mente, Zhu Xi pasaría su vida intentando captar el «núcleo central» en que se articula la naturaleza de la mente y su funcionamiento. Este punto de convergencia lo encuentra en el Culmen supremo (*taiji* 太極), noción fundamental en la tradición de las *Mutaciones* y reactivada por Zhou Dunyi que se esfuerza en convertir en equivalente del Principio tan esencial para los hermanos Cheng. Las dos nociones indican, efectivamente, una unidad que subyace en la multiplicidad; pero mientras que llamarla «Culmen supremo» implica que todo lo que resulta de la división de una unidad primordial procede de un mismo origen, llamarla «Principio» significa que las cosas están recorridas por una misma racionalidad, gracias a la cual se puede pasar de lo conocido a lo desconocido:

El Culmen supremo es sencillamente el principio del Cielo, de la Tierra y de los diez mil seres. (...) El Culmen supremo no es sino otro nombre del «Principio».¹⁸

Zhu Xi concibe el Culmen supremo como principio de todos los principios, o «principio supremo» (lo que los hermanos Cheng, que se niegan a hablar de Culmen supremo, llaman «principio celeste»), pero al mismo tiempo como la unidad de los diez mil seres en la energía vital (*qi* 氣). En el Culmen supremo se fundamenta la unidad del prin-

cipio y de la energía, del antes y después de las formas visibles, del Uno y de lo múltiple, de la «constitución» y de la «función». Pero para concebir el principio y la energía como dos que son uno, siendo el primero el aspecto constitutivo (*ti* 體) y el segundo el aspecto funcional (*yong* 用),¹⁹ Zhu Xi sólo puede recurrir a la noción de Culmen supremo, de ahí la importancia que da a Zhou Dunyi:

El Culmen supremo corresponde al Dao, que es anterior a las formas visibles; Yin y Yang corresponden a los objetos concretos, que son posteriores a las formas visibles.²⁰

Entre Cielo y Tierra, hay principio y energía. El principio corresponde al Dao antes de las formas visibles, es la raíz de que procede todo. La energía corresponde a los objetos concretos, que están después de las formas visibles, es el medio por el cual todo nace. Así, en su proceso de engendramiento, hombres y cosas están necesariamente dotados de ese principio, que les da su naturaleza, y de esa energía, que les da sus formas visibles. Aunque no se conciben fuera de un cuerpo, la naturaleza y las formas de distinguen claramente: una depende del Dao, y la otra de los objetos concretos, distinción que no puede confundirse.²¹

Visto desde antes de las formas, lo que es vacío y quieto es constitutivo, mientras que lo que se realiza en hechos y cosas es funcional. En cambio, visto desde después de las formas, se puede decir que los hechos y las cosas son constitutivos, y el principio que se realiza y se revela es funcional. (...) Entre lo anterior y lo posterior a las formas, hay una distinción. Hay que ver que lo uno es constitutivo y lo otro es funcional antes de poder decir que proceden de una misma fuente. Hay que ver que lo uno es figura visible y lo otro principio antes de poder decir que no hay intervalo entre ellos.²²

Esto explicita evidentemente el prefacio de Cheng Yi a su comentario sobre las *Mutaciones*:

Infinitamente sutil es el principio. Infinitamente manifiesta es la figura. Constitución y función proceden de una misma fuente, entre manifiesto y sutil no hay intervalo.²³

Constitución y función forman una especie de binomio paradigmático, a la manera de Yin y Yang, bajo el cual se puede reunir los pares habituales Cielo/Tierra, sutil/manifiesto, etc. Sin embargo, Zhu Xi insiste en que no se trata de categorías distintas, sino de dos aspectos de la misma realidad suprema que es el Dao. No sólo no hay constitución sin función, o viceversa, sino que se puede decir que la constitución es función constitutiva y que la función es constitución funcional:

El Culmen supremo contiene el principio del movimiento y de la quietud, pero no hay que ver en movimiento y quietud una distinción entre constitución y función, la quietud como constitución del Culmen supremo y el movimiento como su función. Tomemos por ejemplo un abanico: sólo hay un abanico; cuando se agita, es función; cuando se deja, es constitución. Cuando se deja, sólo es un principio único; y cuando se agita sigue siendo ese mismo principio.²⁴

Lo que la constitución es a la función, el principio lo es a la energía:

En el universo nunca ha habido energía sin principio, ni principio sin energía. (...) Si hay principio, hay energía, pero el principio es lo fundamental. En el fondo no se puede decir que uno sea anterior y el otro posterior. Sólo si uno se empeña en remontarse al origen se ve obligado a considerar el principio como anterior, lo que no quiere decir que el principio sea una entidad aparte; al contrario, es inherente a la energía. Sin esa energía, el principio no tendría a qué aplicarse. (...) ¿Cómo se sabe si es el principio lo que viene antes y la energía después, o a la inversa? No se puede comprobar. Pero en el plano de la idea, sospecho que la energía obra en función del principio. Cuando hay concentración de energía, hay principio. La energía tiene la capacidad, coagulándose, de crear y realizar; el principio no tiene ni intencionalidad, ni proyecto, ni capacidad creadora.²⁵

Se percibe en esta formulación vacilante un pensamiento que se busca, pero no cabe duda de que la distinción entre principio y energía, entre lo anterior y lo posterior a las formas, no corresponde en absoluto a la distinción propia del lenguaje filosófico occidental entre transcendencia e immanencia, metafísica y física: Zhu Xi indica claramente que hay aquí una realidad única enfocada en sus dos aspectos, el constitutivo y el funcional. Este principio lleno de energía posee en efecto una realidad substancial que lo opone en todo a la vacuidad budista denunciada por Zhu Xi como pura constitución, disociada de la función. Sobre este punto preciso trata la controversia epistolar mantenida en 1188-1189, entre Lu Xiangshan y Zhu Xi sobre la fórmula inicial de la *Explicación del Diagrama del Culmen supremo* de Zhou Dunyi: «Sin Culmen y, sin embargo, Culmen supremo».²⁶

¿«Culmen supremo» o «Sin Culmen»?

La controversia es iniciada por Lu Xiangshan, para quien la noción de «Sin Culmen», tomada del *Laozi* 28, es una concesión inadmisibles al daoísmo. La bipartición de la noción de Culmen le parece inútil, in-

cluso peligrosa, en la medida en que el Culmen supremo, acompañado de su negación, corre el riesgo de verse fuera del Dao. En realidad, la objeción de Lu va dirigida a Zhu Xi, a quien reprocha que hable del Culmen supremo ya no en términos de energía, como se había hecho hasta Zhou Dunyi, sino de principio, a riesgo de convertirlo en noción trascendente. En cambio, para Zhu Xi, el error de Lu Xiangshan es precisamente disociar, como hacen los budistas, constitución (principio) y función (energía): se trata, pues, de convencer a su objetor de que el Sin Culmen (constitución) no es una entidad separada del Culmen supremo (función) y superior a éste, sino una manera de referirse a su unidad indiferenciada. Resulta manifiesto que para Zhu Xi es importante considerar el Culmen supremo como Sin Culmen para preservar mejor su no-determinación, que es lo único que garantiza la infinita posibilidad de producción y de transformación:

Si el Maestro Zhou [Dunyi] llama [al Culmen supremo] Sin Culmen, es precisamente porque no tiene lugar ni aspecto, considerando que está ahí antes que las cosas y perdura cuando éstas han aparecido, que existe fuera del Yin/Yang, aunque obra en éstos, que atraviesa todo y está presente en todas partes sin que en su origen se le pueda asignar sonido alguno, ni olor, ni sombra, ni eco.²⁷

«Sin sonido alguno, ni olor»: esta caracterización de las operaciones del Cielo acabaría designando el principio primero de todas las cosas en la indeterminación propia de lo absoluto. En ello radica el peligro que intuye Lu Xiangshan de un «principio celeste», «anterior a las formas», disociado del mundo «posterior a las formas», el de la realidad cósmica y humana. Para Lu, este principio tiene el resabio daoísta de un Dao disociado de la acción humana. Ahora bien, Zhu Xi insiste precisamente en que no ve en el Sin Culmen y el Culmen supremo etapas distintas en la aparición de lo manifiesto a partir de lo latente, y se esfuerza en demostrar que, contrariamente a lo que cree su objetor, no hay dualismo en la medida en que el Sin Culmen no es sino la realidad antes de la manifestación de las formas, y el Culmen supremo es esa misma realidad después de la manifestación de las formas.

Cuando Laozi habla de haber y no-haber, los considera como dos entidades distintas; cuando el Maestro Zhou habla de haber y no-haber, los considera como una misma cosa. (...) Decir «Sin Culmen y, sin embargo, Culmen supremo», es como hablar de «la acción de la no-acción».²⁸

La noción de Culmen supremo permite, pues, a Zhu Xi llevar a un plano cosmológico, no sólo ético, la fórmula de Cheng Yi «El princi-

pio es uno, pero sus diferenciaciones son múltiples», ilustrada por la metáfora del grano a la que los filósofos chinos son tan aficionados:

Sólo hay un principio único, que los diez mil seres comparten como substancia, pero [al mismo tiempo] cada uno de los diez mil seres comporta su propio principio. (...) Pero todo acaba reduciéndose a un único principio que se difunde por doquier. Es como un grano de mijo, que germina y da una flor. Una vez que la flor se carga de semillas que son mijo de nuevo, se vuelve a la forma original. Una espiga lleva cien granos, cada uno de los cuales forma una entidad. Sembrad esos cien granos, y cada uno dará otros cien. Y así seguirán reproduciéndose indefinidamente: inicialmente, había un solo grano, que luego no ha dejado de subdividirse. Cada ser posee un principio que le es propio, pero todos se reducen a un principio único.²⁹

La relación de las partes como el todo ya no se percibe sólo como la fusión de la infinita multiplicidad de los seres en la armonía universal, sino también como la unidad del macrocosmos del que cada cosa es un microcosmos. Lo cual significa que el Culmen supremo engloba todas las cosas en un todo, pero, al mismo tiempo, cada cosa individual incluye el Culmen supremo:

Fundamentalmente, hay un único Culmen supremo, pero cada uno de los diez mil seres lo comparte, de modo que cada uno lo posee en su totalidad. Lo mismo sucede con la luna: sólo hay una en el cielo, pero cuando su reflejo se derrama sobre los ríos y los lagos, es visible por doquier sin que pueda decirse que está dividida.³⁰

La imagen de la luna recuerda la analogía que utilizaba la escuela budista Huayan: el Uno es a lo múltiple lo que la luna es a sus reflejos en los diez mil ríos, reproduciendo cada reflejo no sólo la imagen de la luna, sino la de todos los demás reflejos. Pero la similitud no pasa de aquí, ya que para Zhu Xi se trata, no de demostrar que el Uno y lo múltiple coinciden en la vacuidad budista, sino, al contrario, de afirmar la unidad de la constitución y de la función, unidad que sería la base misma de toda la reflexión confuciana de los Ming sobre la unidad del conocimiento y de la acción.

La mente, unidad del principio celeste y de los deseos humanos

La cuestión de la naturaleza humana (*xing* 性), tan fundamental para la ética confuciana, divide opiniones, desde Mencio y Xunzi

hasta los primeros pensadores del *daoxue* de la dinastía Song. Entonces es cuando Cheng Yi, que erige el Principio en noción suprema, se replantea toda la concepción menciana viendo aspectos del Principio tanto en el Cielo como en nuestra naturaleza y nuestra mente (*xin* 心):

Mencio dijo que la mente, la naturaleza y el Cielo tienen un solo principio.³¹

Zhu Xi añade a esta nueva construcción el Culmen supremo y lo convierte, en el aspecto ético, en origen del «sentido de lo humano» (*ren* 仁). Si Mencio relaciona el *ren* con nuestra mente, y Cheng Yi con nuestra naturaleza,³² la noción de Culmen supremo (unidad de la constitución y la función) permite a Zhu Xi concebir la mente como una unidad de la naturaleza (constitución) y las emociones (función):

La mente es dueña del cuerpo. Tiene su constitución en la naturaleza humana y su funcionamiento en las emociones.³³

Zhu Xi no hace sino reiterar las ideas de Zhang Zai, para quien «la mente es lo que rige la naturaleza y las emociones», y de Cheng Yi, para quien «la mente es una, y se refiere ya sea a la constitución, ya sea a la función»:³⁴

La naturaleza es lo que aún no está en movimiento, las emociones son lo que ya está en movimiento; en cuanto a la mente, abarca ambas cosas. Así, la mente que aún no está en movimiento es naturaleza y, cuando está en movimiento es emociones; es lo que [Zhang Zai] llama «la mente que rige la naturaleza y las emociones». Los deseos son producidos por las emociones. La mente es como el agua, la naturaleza es el agua en su quietud, las emociones representan el agua que fluye, y los deseos el agua que se agita. Ahora bien, entre esas olas, unas son buenas y otras malas. Entre los deseos, unos son buenos, como cuando «deseo ser cada vez más humano», y otros malos, que surgen como violentas trombas; por lo general, éstos aniquilan el principio celeste como el agua que rompe diques y lo destruye todo a su paso. Cuando Mencio dijo que «las emociones llevan a hacer el bien» se refería a las emociones llenas de rectitud que dimanaban de nuestra naturaleza y de las cuales ninguna es originalmente mala.³⁵

A diferencia de Lu Xiangshan, que, como veremos, se limita a poner en equivalencia mente y principio, Zhu Xi considera que en nuestra mente sólo la naturaleza es principio por cuanto es impartida por

el Cielo. La frase inicial del *Invariable Medio*, «Lo que el Cielo imparte se llama naturaleza» la interpreta así:

La naturaleza es el Principio. El Cielo, por el Yin/Yang y los Cinco Agentes, da origen y transformación a los diez mil seres, que toman forma por la energía y están dotados de principio.³⁶

Al concebir la naturaleza como «principio celeste», o sea como «sentido de lo humano» (*ren*), para Zhu Xi la unidad fundamental de la mente permite a su vez entender el *ren* —que los hermanos Cheng ya percibían como energía— en términos de principio. Heredero de una concepción globalizadora resumida en la fórmula de Cheng Hao, «Quien tiene sentido de lo humano se funde con el Cielo-Tierra y los diez mil seres»,³⁷ Zhu Xi define el *ren* como «el principio del amor y la virtud del espíritu», es decir del espíritu del Cielo-Tierra que produce las cosas, lo cual equivale a basar la ética confuciana en la universalidad del Principio.³⁸

Para Zhu Xi, es esencial presentar la mente como punto de convergencia del principio (es decir de la naturaleza procedente del Cielo) y de la energía (cuya pureza más o menos grande diferencia los seres). La energía reviste grados diferentes «de fineza o de grosor», según los obstáculos y obstrucciones que encuentre en los diferentes seres y que determinan la visibilidad mejor o peor del principio. Es lo que explica las diferencias de inteligencia entre el hombre y el animal, y entre los hombres.³⁹

El objeto de todos estos desarrollos sobre las relaciones principio/energía (o naturaleza/emociones) es dar cuenta a la vez del hecho de que nuestra naturaleza es una y es buena, puesto que procede del Cielo, y del hecho de que a veces hagamos el mal. ¿Cómo se explica que tenga que esforzarme para volver a mi naturaleza fundamental que es el principio? Se trata de establecer una continuidad entre la espontaneidad de la energía y la exigencia del principio moral. Para empezar, ¿de qué naturaleza se habla? ¿Es la «naturaleza física» (*qizhi zhi xing* 氣質之性) de la que hablan Zhang Zai y los hermanos Cheng, el lote innato de energía que varía de un individuo a otro y que puede ser bueno, malo, o ambas cosas a la vez? ¿O es más fundamentalmente la «naturaleza decretada por el Cielo» (*tianming zhi xing* 天命之性) o «naturaleza de moralidad y de principio» (*yili zhi xing* 義理之性)? Según esto habría una naturaleza biológica que depende de la energía, y una naturaleza fundamental que depende del principio. La primera sería lo que tenemos en común con los demás seres y cosas, y nuestra especificidad humana residiría en la segunda. Así se explica el desfase entre Mencio, que al afirmar que la naturaleza es

buena piensa en la naturaleza procedente del Cielo, y Xunzi, que sostiene lo contrario refiriéndose a la naturaleza física. Por tanto, sólo considerando a la vez la energía y el principio podremos tener una visión completa de nuestra naturaleza:

La naturaleza es el principio que el hombre obtiene del Cielo. La vida es la energía que el hombre obtiene del Cielo. La naturaleza es anterior a las formas visibles, la energía es posterior. El hombre, como todos los seres, llega a la vida dotado de esta naturaleza y de esta energía. En términos de energía, el hombre y los demás seres no difieren mucho en cuanto a las facultades de consciencia y de movimiento; pero en términos de principio, ¿acaso poseen los seres todo el sentido de lo humano, de lo justo, del ritual, todo el discernimiento [del hombre]? Por esta razón la naturaleza del hombre es en todo punto buena, y su inteligencia es superior respecto a los diez mil seres.⁴⁰

En lo que lo distingue de los demás seres, hay en el hombre reacciones que tienen la propiedad de cambiar con su conocimiento. El principio que estructura la energía de cada uno sólo es una parte del principio celeste, que, mediante el proceso del conocimiento, modifica progresivamente sus reacciones espontáneas pasando del egoísmo a la universalidad a medida que su energía se afina:

La naturaleza no es sino principio. Dicho esto, sin la energía y la materia del Cielo-Tierra, ese principio ya no sería inherente a nada. Allí donde la energía es recibida en su pureza y limpidez, no hay ni oscuridad ni obstrucción, y el principio puede manifestarse sin dificultad. Cuando la obstrucción es insignificante, triunfa el principio celeste; cuando cobra importancia, predominan los deseos egoístas. Vemos así que la naturaleza original es completamente buena.⁴¹

Aquí, el problema de la relación entre deseos humanos y principio celeste debe entenderse como la relación del todo con sus partes y asociarse a la «unidad del Principio y la diversidad de sus particularizaciones» de Cheng Yi, en la cual la realidad de lo múltiple y lo particular (el yo en toda su individualidad y sus deseos) se afirma en la misma medida que la universalidad del Principio (la naturaleza moral).

«Mente de Dao» y «mente humana»

La mente es a la vez principio y energía, pero debe ser constantemente purificada mediante el esfuerzo moral para mantener el control de aquélla sobre ésta. Zhu Xi se ve así llevado a volver a la distinción,

elaborada por Cheng Yi, entre la «mente de Dao» (*daoxin* 道心) y la «mente humana» (*renxin* 人心). La primera, que corresponde a la naturaleza moral que el Cielo proporciona al hombre, es lo que Zhu Xi entiende por principio; la segunda abarca la parte psicofísica de la naturaleza humana, hecha de emociones y de deseos que dependen de la energía y que, aun no siendo intrínsecamente malos, pueden volverse egoístas sin el control de la mente de Dao.⁴²

Sin embargo, sería un malentendido pensar que la mente de Dao es buena y que la humana es mala:⁴³ Zhu Xi busca más bien un sutil equilibrio entre ambas para evitar el doble escollo del activismo utilitarista y del desasimilamiento daoísta o budista. Se trata a la vez de «hacer pie» en el mundo humano y «encontrar un punto de sujeción para el cuerpo y la mente» en el mundo natural. A los ojos de Zhu Xi, hay el mismo peligro en prescindir de toda norma que en escatimar lo natural:

Si uno utiliza la mente humana sin reconocer la mente de Dao, caerá sin duda en el abandono y la desviación. Pero si uno se limita a la mente de Dao sin prestar atención a la mente humana, separará la naturaleza moral (*xing* 性) y la naturaleza dada (o «destino», *ming* 命) en dos entidades distintas; lo que se llama mente de Dao queda entonces vacío y sin existencia real, y uno cae en la doctrina budista o daoísta, sin relación alguna con las enseñanzas contenidas en el *Libro de Yu*.⁴⁴

Las «Enseñanzas del *Libro de Yu* (*Yushu*)» aluden a un pasaje de autenticidad dudosa, los «Consejos de Yu el grande» (*Da Yu mo*) en el *Libro de los Documentos*, donde se encuentra una exhortación de Shun a su sucesor Yu el grande, fundador de la antigua dinastía Xia:

Le mente humana sólo es precariedad
La mente del Dao sólo es sutileza
Aténte a lo esencial y al Uno
Aférrate al Medio.⁴⁵

Estos cuatro crípticos versos, que suman un total de dieciséis caracteres, acabaron convirtiéndose en una fórmula de adhesión del renacimiento confuciano de la dinastía Song, interpretada por Cheng Yi como sigue:

La mente humana no es sino deseos egoístas y comporta el riesgo de la precariedad; la mente de Dao es principio celeste y posee la sutileza de lo esencial. Cuando se eliminan los deseos egoístas, el principio celeste aparece en toda su claridad.⁴⁶

Frente a la tendencia, peligrosa a sus ojos, de disociar la mente, Lu Xiangshan se esfuerza en encontrar el origen del principio celeste en la mente humana, concebida como unidad:

El principio del Dao no es otro que el que tenemos ante nuestros ojos. Aunque tuviéramos capacidad para elevar nuestra percepción hasta el nivel de los santos, nunca veríamos más que el principio del Dao que está ante nuestros ojos. (...) La teoría del principio celeste y de los deseos humanos no es, evidentemente, la mejor. Suponiendo que el Cielo sea principio y que el hombre sea deseos, se deduce que el Cielo y el Hombre no son lo mismo. Esta idea tiene su origen en Laozi. (...) La mayor parte de los comentaristas han interpretado que la mente humana la constituyen sus deseos, y que la de Dao la constituye el principio celeste. Esta interpretación es falsa. La mente es una, ¿cómo podría el hombre tener dos mentes?⁴⁷

La unidad de la mente según Lu Xiangshan

Para refutar lo que le parece una bifurcación entre el Cielo y el Hombre, entre principio celeste y mente humana, y para corregir la fórmula de Cheng Yi, «La naturaleza es principio» (*xing ji li* 性即理), Lu Xiangshan enuncia la suya propia, que constituye el resumen de su pensamiento: «La mente es principio» (*xin ji li* 心即理):

Sólo hay una mente; sólo hay un principio. Al fin y al cabo, todo se reduce a uno, el sentido esencial no puede ser dual. La mente, el principio, no pueden ser dos en modo alguno.⁴⁸

Para Lu Xiangshan, la realidad se encuentra entera en la unidad y la continuidad de la mente:

Las cuatro direcciones, lo alto y lo bajo se llaman «espacio». El pasado y el futuro se llaman «tiempo». El espacio-tiempo es mi mente, mi mente es el espacio-tiempo. Hace miles de generaciones, aparecieron santos que participaban de esta mente, de este principio. Dentro de miles de generaciones, aparecerán santos que participarán de esta mente, de este principio. Todos los santos que aparecen entre los cuatro mares participan de esta mente, de este principio. (...) La realidad intrínseca del espacio-tiempo es la mía; la realidad que me es intrínseca es la del espacio-tiempo.⁴⁹

A diferencia de Cheng Yi y de Zhu Xi, Lu Xiangshan no se interesa demasiado por la noción de naturaleza, difícilmente concebible sin la de principio celeste. Para él, la unidad de lo real y la bondad original de la naturaleza humana están presentes de entrada, forman parte de lo dado y, por tanto sólo pueden aprehenderse en la inmediatez de

la intuición. A un discípulo que le pregunta la diferencia entre «naturaleza», «capacidad», «mente», «emoción», Lu se limita a responder: «Todo eso viene a ser lo mismo, sólo difiere la manera de decirlo». Resulta evidente que Lu está interesado en las cuestiones intelectuales de terminología: la importancia vital está en la pulsación de las «venas» que «se encuentra exclusivamente en el sentido de lo humano y de lo justo».⁵⁰

Acusado de asimilar el Principio al Dao, Zhu Xi contraataca denunciando en su objeto una influencia del budismo Chan. Uno de sus discípulos más eminentes, Chen Chun (1159-1223), compara la noción de mente en Lu Xiangshan con la idea budista de consciencia.⁵¹ Pero su reproche tiene más de anatema que de crítica objetiva: Lu se limita a llevar hasta el extremo el innatismo menciano, pero reivindica enérgicamente su «pensamiento único», incluso con cierto desaffo:

Si mi enseñanza difiere de las demás, es que en mí todo es espontáneo. Pese a haber dicho miles de cosas, éstas sólo expresan lo que hay en mí sin añadir floritura alguna. Alguien ha dicho recientemente de mí: «Aparte de esta frase [de Mencio que Lu cita continuamente], “Empieza por consolidar lo que hay de grande en ti”, no sabe decir nada más». Cuando me enteré, dije: «¡Nada hay más cierto!»⁵²

Pero hay que reconocer que Lu Xiangshan preserva la unidad fundamental de la mente a costa de soslayar la cuestión del mal, sobre la cual no añade gran cosa respecto a Mencio, limitándose a dar por sentada la identidad de la «naturaleza en el Cielo» y de la «mente en el hombre». Aunque admite la posibilidad de efectos perversos en una energía vital impura, no los considera como obstáculos importantes para la unidad de la mente y del principio celeste. En una reflexión titulada «Basta pensar para obtenerlo (el principio)», afirma con menoscua convicción:

El sentido moral y el principio tal como residen en la mente humana son dados por el Cielo y, por tanto, no pueden ser eliminados. Si algunos se dejan obnubilar por las cosas exteriores hasta el punto de contravenir el principio e infringir el sentido moral, es sencillamente porque no piensan. Por poco que puedan hacer una verdadera introspección y un esfuerzo de reflexión, su capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo y de elegir en consecuencia tendrá la movilidad de lo invisible, la claridad de la luz y la limpidez de la certidumbre.

Quienes estudian hoy sólo aplican su mente a nimiedades, sin tratar de fijarse en lo concreto. Mencio dijo: «Quien llega al fondo del potencial de su mente conoce su naturaleza. Conocer su naturaleza es conocer el Cielo». Sólo hay una mente: la mía, la de mi amigo, la del sabio de hace mi-

les de años, la del sabio de dentro de miles de años, todos participan de la misma mente. La mente tiene una constitución inmensa, y si consigo llegar al fondo de su potencial, el Cielo y yo seremos uno.⁵³

A diferencia de Lu Xiangshan para quien la mente es principio, Zhu Xi concibe la mente humana como el lugar donde se desvela el principio celeste, el cual no obstante sólo puede manifestarse plenamente a costa de un esfuerzo sostenido de la mente si se tiene en cuenta la existencia de pulsiones malas. Para ello, es preciso distinguir mente de naturaleza. Ésta, al no ser sino otra expresión del principio, de lo «aún por manifestar» (*weifa* 未發), es «anterior a las formas». En cambio, la mente, que Zhu Xi considera como lo «ya manifestado» (*yifa* 已發), es «posterior a las formas»;⁵⁴ debe entenderse como una mezcla de principio y energía susceptible de producir emociones que pueden fácilmente convertirse en «deseos egoístas» propios del ser humano.

En definitiva, a los ojos de Zhu Xi, Lu Xiangshan sólo consigue preservar la unidad fundamental de la mente y del principio a costa de un subjetivismo total que plantea constantemente la pregunta: cuando digo que «la mente es principio», ¿no quiero decir que es *mi* mente la que es principio, en cuyo caso pueden darse todas las mistificaciones? Por eso Zhu Xi está en constante búsqueda de normas, de referencias para probar la validez del principio: conocimiento de la intención de los santos mediante el estudio de los Clásicos, examen de las cosas exteriores, etc.

Desde la perspectiva de Lu Xiangshan, la mente es lo primero, y a ella se remite todo lo demás: «Lo que llena la mente y mana de ella, y lo que se extiende por todo el universo, no es sino el principio».⁵⁵ Para Zhu Xi, esta primacía de la mente sólo representa un dato de partida que luego debe encontrar substancia en el proceso de la cultura moral, que incluye todo el trabajo de la mente consigo misma, así como su confrontación con el mundo exterior. Lu concibe la mente desde la perspectiva intemporal, ahistórica, de la unidad antropocéntrica; en cambio, Zhu Xi, para quien nada está dado de antemano, no pierde nunca de vista el aspecto histórico y el objetivo culturalista del proyecto confuciano.

Disciplina mental

Contrariamente a lo que sostiene Lu Xiangshan, Zhu Xi percibe la mente de Dao y la mente humana como una sola mente vista desde dos perspectivas: la perspectiva moral, en que coincide con el principio celeste, y la perspectiva estrictamente biológica e instintiva. Sin embar-

go, tanto en Zhu Xi como en Cheng Yi aparece una voluntad de control, consciente del permanente riesgo de caer en la anarquía. La metáfora del agua, cuya tendencia a fluir hacia abajo es, según Mencio, tan natural como la de la naturaleza humana a ser buena, se ensombrece con Zhu Xi, que compara la mente al agua susceptible de verse agitada por malas olas.⁵⁶ Esa sombra en el optimismo menciano se explica sin duda por la influencia conjunta de Xunzi y del budismo.⁵⁷

La mente es *ama*. Lo es tanto en el movimiento como en la quietud; no es que no sea necesaria en la quietud y vuelva a serlo al pasar al movimiento. Por «*amo*» ha de entenderse un poder de control inherente a la mente que se difunde por doquier. La mente unifica y controla la naturaleza y sus emociones, sin que por ello se confunda con ellas en una vaga entidad sin distinciones.⁵⁸

Esta obsesión con un «*amo*» que preside lo existente no deja de recordar la elaboración de esta idea por Wang Bi (siglo III), que a su vez tomó del Zhuangzi y del Mengzi la noción de una «mente inquebrantable» (*budong xin* 不動心) incluso bajo presiones exteriores.⁵⁹ Zhu Xi, por su parte, habla de un «principio fijo» a partir del cual es posible enfrentarse a la «confusión de las diez mil transformaciones». La disciplina mental necesaria para llegar al punto de equilibrio en que la mente humana se confunde con la mente de Dao recibe el nombre de «regla de la mente» (*xinfa* 心法), término tomado del budismo y del daoísmo. Cheng Yi ya veía en el *Invariable Medio* «la regla de la mente transmitida por la escuela de Confucio», alusión a la primera sección, en que se habla de la «vigilancia del hombre de bien cuando está a solas consigo mismo».⁶⁰

En el pensamiento de Zhu Xi se toma cuenta la mente no sólo en su «constitución fundamental» (*benti* 本體), sino también en su «empleo funcional» en la experiencia concreta (*fayong* 發用). Ésta exige un «esfuerzo moral deliberado y sostenido» (*gongfu* 功夫), que se traduce en cierto número de prácticas, entre las cuales las más extendidas son la meditación sentada y el examen de consciencia, claramente tomadas del daoísmo y del budismo. El *jingzuo* 靜坐 (literalmente «sentarse en quietud») está inspirado en el «sentarse en el olvido» (*zuowang* 坐忘) de Zhuangzi, y en la meditación sentada (*zuochan* 坐禪) del budismo Chan.⁶¹ Así fue como Li Tong, el maestro de Zhu Xi, «purificaba su mente permaneciendo sentado y en silencio con el fin de experimentar el estado en que placer, cólera, tristeza y alegría aún no se han manifestado. Y comprendió a la larga que ese estado era el gran fundamento de cuanto hay en el mundo».⁶² He aquí las instrucciones de uso:

Sentado en un lugar tranquilo, con las piernas cruzadas, los ojos deben mirar la punta de la nariz. Hay que fijar la mente en la parte del cuerpo que se halla debajo del ombligo. A la larga, uno experimentará una sensación de calor y sentirá poco a poco la eficacia [del método].⁶³

Se trata de conseguir que la mente «vea el Principio», por utilizar la expresión de los hermanos Cheng:

Si en los momentos de ocio en que no lee, uno se sienta en un lugar tranquilo, hacerlo le sosegará la mente, le regulará el soplo y le ayudará a ver, en progresiva revelación, el principio de orden universal.⁶⁴

«Sentarse en quietud» proporciona experiencias que podrían calificarse de místicas en tanto se accede a la mente primigenia, «aún por manifestar», es decir antes de que la actividad mental se exprese en forma de voliciones, pensamientos o sentimientos. Pero Zhu Xi se guarda de caer en la tendencia quietista asociada a los daoístas y budistas destacando que ni siquiera la quietud suprema es disociable de la actividad propia del hombre confuciano:

«El ínfimo inicio es movimiento todavía imperceptible»: imperceptible es el movimiento en su comienzo, en el instante en que lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo despuntan apenas. (...) Este inicio es tan poco perceptible como un pelo, pero a fuerza de profunda observación, la visión se ensancha, y el principio del Dao se revela entonces de forma natural. El instante del «ínfimo inicio» es el punto de separación de lo bueno y lo malo. Cuando uno lo percibe claramente, hay examen de las cosas y, por tanto, extensión del conocimiento; de lo primero dimana la autenticidad del pensamiento; de lo segundo, la rectitud del corazón y la cultura moral, las cuales traen a su vez la cohesión familiar, el buen orden del país y la paz universal.⁶⁵

Zhu Xi se sitúa en falso contra la idea sincretista de que no hay diferencia fundamental entre el sentido de humanidad confuciano y la compasión budista, y que la única divergencia existente entre ambos es de orden puramente funcional, ya que el budismo no propone un proyecto práctico. Para quien trata de encontrar una fuente de inspiración auténticamente confuciana, esta distinción entre el principio absoluto y la práctica ética es inaceptable. La fusión total con el principio –la santidad– sólo puede alcanzarse en la práctica moral más concreta, cotidiana y corriente. De ahí la necesidad, para quienes aún no poseen el conocimiento total de los santos, de dedicarse al estudio del principio tanto dentro como fuera de sí mismos.

«Examen de las cosas y extensión del conocimiento»

Frente a Lu Xiangshan, que decide volver a los orígenes de la intuición menciana, a la capacidad de la mente de afinarse sin cesar y de llegar a la comunión inicial con la potencia cósmica, Zhu Xi busca una norma externa a la mente. Es por esto que da tanta importancia al «examen de las cosas» (*gewu*). Al igual que Cheng Yi, toma esta expresión del *Gran Estudio* en el sentido de «alcanzar» las cosas para ver su principio.⁶⁶ Así se describe el proceso ético que desemboca en una experiencia mística que podría compararse a la iluminación budista:

La frase «La extensión del conocimiento consiste en el examen de las cosas» significa que, si quiero extender mi conocimiento, debo ir hasta el fondo del principio de todas las cosas que se me presenten. La inteligencia de cualquier hombre está provista de aptitud para conocer, igual que todas las cosas bajo el Cielo están provistas de principio. Mientras existen principios que no han sido explorados a fondo, el conocimiento no es exhaustivo. Por eso el *Gran Estudio*, entre las primeras instrucciones que da, recomienda encarecidamente a quien aprende que, ante cualquier cosa, empiece por lo que conoce de su principio y lo explore hasta el fondo, llevando su búsqueda al extremo. A fuerza de afán y de tiempo, un día, súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad. A partir de entonces, de la multitud de las cosas, ya nada le resultará inaccesible, el derecho como el revés, lo más sutil y lo más burdo, y en su mente ya nada quedará en la sombra, ni la totalidad de su constitución ni la amplitud de su acción. Así es el «examen de las cosas y la extensión del conocimiento».⁶⁷

Resulta evidente que este conocimiento no debe entenderse en un sentido empírico y objetivo: se trata más bien de un «conocimiento» como intuición inmediata. En cuanto al examen del principio, se trata de un proyecto moral que sólo puede llevarse a cabo de manera acumulativa, si bien la práctica moral puede en ocasiones llevar a una iluminación instantánea. El prefacio al *Gran Estudio* indica una vía gradual que Zhu Xi compara abiertamente con los tres grandes principios y el camino óctuple de la enseñanza budista. La exigencia de «perfeccionarse a sí mismo para ser capaz de gobernar a los hombres» (*xiuji zhiren* 修己治人) significa que la regeneración de la sociedad pasa por una disciplina individual. Zhu Xi toma la precaución de distinguir este proceso del de la iluminación súbita del Chan destacando, con un espíritu eminentemente menciano, la responsabilidad política del soberano de garantizar la educación de todos gracias a un sistema de escuelas que cubre desde la capital hasta la más pequeña aldea. En este punto se opone a las concepciones de Chen Liang (1143-1194) y

de Ye Shi (1150-1223), que, por sus criterios utilitaristas de eficacia y sus preocupaciones económicas, sociales y políticas, son herederos de las tendencias críticas y reformadoras de Wang Anshi, enemigo de Zhu Xi.⁶⁸

Para Zhu Xi, los ritos son «las formas exteriores que manifiestan el principio celeste», es decir, el sentido de lo humano. Contrariamente a la concepción de Xunzi, los ritos ya no ocupan el centro de gravedad, aunque siguen cumpliendo una función pedagógica y social. Por ello se preocupa Zhu Xi de la salud moral de la sociedad, propugnando activamente la difusión de los ritos en la vida familiar y educativa. Sus *Ritos familiares* (*Zhuzi jiali*) y su *Estudio elemental* (*Xiaoxue*), aunque en gran parte compilados por otros, desempeñaron un papel de primer orden en la difusión en toda la sociedad de la ética confuciana desde la dinastía Song hasta los Qing.⁶⁹

Este aspecto de la obra de Zhu Xi muestra la tendencia rigorista que tomó la sociedad china a partir del siglo XI, proliferando las «convenciones comunales» (*xiangyue*), asociaciones de edificación moral cuyo único objetivo era «animarse mutuamente a hacer el bien, corregirse mutuamente las faltas, tratarse mutuamente según los ritos y ayudarse mutuamente en caso de desgracia».⁷⁰ Como señala Jacques Gernet, que ve en ello un paralelismo con la Europa de los siglos XVI-XVIII, «se emprendió la transformación de lo prescrito en vivido, la catequización del pueblo para imponerle una moral más estricta. A partir de los siglos XI-XII, la mayor presión social se ejerció sobre las mujeres, los jóvenes y, de manera general, sobre los subordinados».⁷¹ El rigorismo moral de la dinastía Song, ampliamente fomentado por la escuela Cheng-Zhu, pone en paralelo una concepción absolutista de la lealtad del ministro hacia su señor y de la fidelidad de una mujer hacia su marido, aunque sea difunto: «Al igual que una mujer virtuosa no se entrega a dos esposos —dice Sima Guang—, un ministro leal no sirve a dos soberanos».⁷²

Gradualismo y subitismo, conocimiento y acción

A pesar de la clara oposición en la que sus sucesores quisieron encasillar sus respectivas visiones, Zhu Xi y Lu Xiangshan parecen compartir, en el fondo, la misma concepción monista del mundo como un todo indivisible y plenamente presente en cada una de sus partes. Su divergencia radica más bien en la manera de concebir esta unidad. Según Zhu Xi, al negarse a identificar el mal y quedarse en la unidad de la mente sin «llegar hasta el fondo del principio», Lu Xiangshan no es capaz de abarcar todos los aspectos de su relación. A la inversa, al

prestar demasiada atención al abismo que separa el mal del principio, Zhu Xi corre el riesgo de «disociar mente y principio como dos entidades distintas», imposibilitando así su unidad.

Después de su muerte, el debate entre ambos maestros tiende a radicalizar la rivalidad entre las dos escuelas, la del principio (*lixue* 理學) y la de la mente (*xinxue* 心學). La primera pretende dar primacía a la «vía de la investigación y del estudio» (*dao wenxue* 道問學), y la segunda a la «exaltación de la naturaleza moral» (*zun dexing* 尊德性).⁷³ Zhu Xi comenta así esta doble expresión tomada del *Invariable Medio*:

Exaltar la naturaleza moral es el medio de preservar la mente en su integridad para llevar al súmmum la grandeza de la substancia del Dao. Seguir la vía de la investigación y del estudio es el medio de extender el propio conocimiento para llegar hasta el fondo de lo más ínfimo en la substancia del Dao. Son los dos grandes pilares del cultivo de la virtud y de la consolidación del Dao.⁷⁴

Zhu Xi parece querer hacer aquí una síntesis lo más equilibrada posible entre los dos principios de investigación intelectual y de práctica ética que son, según su propia comparación, tan solidarios como las dos alas de un pájaro o las dos ruedas de un carro. Se trata, ni más ni menos, de un programa total de búsqueda de santidad. Pese a insistir en la unidad fundamental de la práctica y el conocimiento, el detractor de Zhu Xi es gradualista; «fragmentario» según Lu Xiangshan, que prefiere afirmar la primacía del innatismo moral:

Si uno no sabe exaltar la naturaleza moral, ¿cómo puede hablar de seguir la vía de la investigación y del estudio?⁷⁵

Innatismo en que Zhu Xi encuentra indicios del subitismo Chan que, según él, Lu trata de introducir disimulándolo en la enseñanza confuciana, como un contrabandista de Fujian que oculta su sal bajo un montón de pescado seco.⁷⁶ Esta controversia prolonga la tensión, ya patente en los *Diálogos* de Confucio, que crea una doble exigencia: la ampliación del conocimiento y de la experiencia y el deseo de llevarlos a lo esencial, que es el sentido moral.⁷⁷ Pero desde entonces ha tenido lugar la reformulación budista, y la tensión se produce entre la progresión gradual y acumulativa de la edificación moral y la iluminación súbita.⁷⁸ Hay aquí dos concepciones diferentes del advenimiento del sentido, dependiendo de si se capta por el intelecto o por la intuición. Para Zhu Xi es imposible prescindir del conocimiento en el proceso moral:

Conocimiento y acción son siempre indispensables el uno al otro, como lo son los ojos y las piernas: sin piernas, los ojos no pueden andar; sin ojos, las piernas no pueden ver. En cuanto al orden que debe seguirse, el conocimiento tiene precedencia; pero en cuanto a importancia, la acción tiene más peso.⁷⁹

Esencialmente, es la articulación del conocimiento y la acción lo que daría materia de reflexión a los sucesores de Zhu Xi, entre los cuales el más destacado sería Wang Yangming, de la dinastía Ming. En cualquier caso, el aspecto libresco e intelectual de la síntesis zhuxista, sus aportaciones a la tradición clásica y la explotación ideológica de que sería objeto le garantizarían una pervivencia mayor que a sus adversarios. A partir de mediados del siglo XIII, el pensamiento de Zhu Xi se erige en ortodoxia y empieza a difundirse en todo el mundo «sinizado», sobre todo en Corea y Japón, donde es objeto de desarrollos ricos y originales.⁸⁰ En 1241, cuando los mongoles habían acabado con la dominación Jürchen en el norte, la corte imperial de los Song del sur, en su desesperada búsqueda de una base ideológica para su legitimidad, se adhirió oficialmente al *daoxue* introduciendo las efigies de los principales representantes de dicha escuela en el templo de Confucio y fomentando el estudio de sus textos y comentarios. Pero la dinastía Song estaba destinada a desaparecer en 1279, derrocada por los mongoles. Éstos ya habían establecido su dinastía Yuan en el norte de China y tenían por capital Khanbalik (la actual Beijing, la «capital del norte»), la misma que pudo admirar Marco Polo (1254-1324) con ocasión de su entrevista con el gran Khan Kubilai (r. 1260-1294).⁸¹ Por decreto del emperador Renzong de Yuan, los Cuatro Libros y los Clásicos comentados por Zhu Xi se impusieron en el programa de los exámenes oficiales, constituyendo una nueva ortodoxia que se mantendría durante siglos, hasta la abolición definitiva del sistema de exámenes en 1905.

Notas

1. Acerca de la historia intelectual de este período, véase Hoyt Cleveland Tillman y Stephen West, eds., *China under Jürchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*, State University of New York Press, Albany, 1995; James T. C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual and Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press, 1988.

2. Para elementos biográficos sobre Zhu Xi, véase Chan Wing-tsit, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986. Del mismo autor, véase *Chu Hsi: Life and Thought*, Chinese University Press, Hong Kong, 1987, y *Chu Hsi: New Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989.

3. La edición moderna de las obras completas de Lu Xiangshan (principalmente de

las cartas y conferencias) a la que nos referimos aquí es el *Lu Jiuyuan ji*, Zhonghua shuju, Beijing, 1980. Se puede consultar la monografía (bastante sumaria) de Huang Siu-chi, *Lu Hsiang-shan. A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, 1944, reed. Hyperion Press, Westport (Conn.), 1977.

4. *Lu Jiuyuan ji*, 34, p. 427. Para una traducción completa al inglés, véase Chan Wing-tsit, «Neo-Confucian Philosophical Poems», *Renditions* (Hong Kong), n.º 4 (1975).

El encuentro se relata en la biografía cronológica de Lu Xiangshan, véase *Lu Jiuyuan ji* 36, pp. 490-491. Para el contenido de la discusión, véase *ibid.*, 34, pp. 427-428. Sobre las circunstancias del encuentro, véase Julia Ching, «The Goose Lake Monastery Debate (1175)», *Journal of Chinese Philosophy*, n.º 1 (1974), pp. 76-93.

5. Testimonio de un tal Zhu Hengdao, en *Lu Jiuyuan ji* 36, p. 491.

6. Los únicos contactos de Zhu Xi con la corte imperial fueron tres memorias de valientes amonestaciones que presentó al emperador Xiaozong (r. 1162-1189), a las que siguieron sendas audiencias en la capital, así como 46 días al final de su carrera durante los cuales estuvo encargado de instruir al emperador Ningzong (r. 1194-1224) sobre el *Gran Estudio*. Acerca de la carrera oficial de Zhu Xi, véase Conrad M. Schirokauer, «Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence», en Arthur F. Wright y Denis Twitchett, eds., *Confucian Personalities*, Stanford University Press, Stanford, 1962, pp. 162-188.

7. Véase Conrad Schirokauer, «Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of Wei-hsiueh», en John Winthrop Haeger, ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*, University of Arizona Press, Tucson, 1975, pp. 163-198.

8. Acerca de las concepciones educativas de Zhu Xi, véase Daniel K. Gardner, «Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 44, n.º 1 (1984), pp. 57-82; «Transmitting the Way: Chu Hsi and his Program of Learning», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 49, n.º 1 (1989); «Modes of Thought and Modes of Discourse in the Sung», *Journal of Asian Studies*, vol. 50 (1991), pp. 574-603. Véase también Peter K. Bol, «Chi Hsi's Redefinition of Literati Learning», en W. T. de Bary y John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 151-185.

9. Muchas de esas obras, que trataban sobre temas tan variados como la filosofía, la historia, la religión, la literatura, el género biográfico, se perdieron. Existe cierto número de antologías de las obras de Zhu Xi, entre las cuales destacaremos:

-*Zhuzi yulei* (*Antología razonada de las enseñanzas del Maestro Zhu*), compilada en 1270 en 140 capítulos. La edición moderna aquí utilizada es la de Zhonghua shuju, Beijing, 1983. Se puede consultar la traducción parcial al inglés de Daniel K. Gardner, *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, University of California Press, Berkeley, 1990.

-*Zhuzi wenji* (*Escritos del Maestro Zhu*), de 1532, reúne cartas, documentos oficiales, breves ensayos, poemas, etc., en 121 capítulos. Lo recogen la edición *Sibu congkan* (SBCK), así como la edición del *Sibu beiyao* (SBBY), que le ha dado el título de *Zhuzi daquan* (*Gran suma del Maestro Zhu*).

-En cuanto al *Zhuzi quanshu* (*Obras completas del Maestro Zhu*), compilado en 1714 por orden imperial y dispuesto en 66 capítulos, en realidad sólo contiene páginas escogidas de *Zhuzi wenji* y *Zhuzi yulei*, Reed. Guangxue, Taipei, 1977.

10. Obsérvese que los Cinco Clásicos, exceptuando el *Libro de las Mutaciones* suscitan poco interés entre los comentaristas de las dinastías Song del sur, Yuan y Ming, y sólo recobran su prestigio a partir del siglo XVII, cuando se perfila una reacción contra la ortodoxia zhuxista.

11. Véase *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 188, y *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 395.

12. *Zhuzi yulei* 11, p. 192.

13. Véase Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1992, que estudia la evolución histórica del *daoxue* como «*fellowship*». Esta comunidad se distingue por una parte del *Songxue* («estudios Song»), término genérico para el renacimiento confuciano bajo la dinastía Song) y, por otra, de la escuela Cheng-Zhu o *lixue*, «escuela del principio», que se impone como ortodoxia de Estado en 1241. No obstante, estos tres aspectos suelen clasificarse indiferentemente como «neconfucianismo», en la sinología occidental. Véase también cap. 17, nota 14.

14. Véase Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 110. Sobre las academias, véase Linda A. Walton, «The Institutional Context of Neo-Confucianism: Scholars, Schools, and *shu-yüan* in Sung-Yuan China», en de Bary y Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 457-492.

15. Véase Julia Ching (y Hans Küng), *Christianisme et Religion chinoise*, Éd. du Seuil, París, 1991, p. 101.

16. Parece que el término *datong* fue utilizado por primera vez en 1136, poco después del nacimiento de Zhu Xi, con una referencia muy politizada a los maestros de Luoyang, empezando por los hermanos Cheng. En 1131, por decreto imperial, se otorgaron honores póstumos a Cheng Yi, víctima de la vindicta de los partidarios de Wang Anshi a finales del período Song del norte. Acerca de la construcción de una «genealogía del Dao» a partir de los Song del sur, véase Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

17. El *Jinsi lu*, antología destinada a la edificación moral de sus lectores, es un modelo del género, una y otra vez reproducido y copiado, con repercusiones considerables ya que fue objeto de comentarios hasta finales del siglo XIX, incluso en Corea y Japón. La expresión *jinsi* procede de los *Diálogos* de Confucio (XIX, 6): «Zixia dijo: Ampliar sus conocimientos sin perder de vista su intención inicial, preguntar siempre para reflexionar mejor sobre lo que más nos atañe, eso ya es sentido de lo humano».

El *Jinsi lu*, durante mucho tiempo considerado como texto de base para el estudio de la filosofía de la dinastía Song, tuvo muchas ediciones, por ejemplo las de Ye Cai (mediados del siglo XIII) y la de Jiang Yong (1681-1762). Ésta sirvió de base para la edición moderna del *Sibu beiyao*, Guangwen shuju, Taipei, 1972, así como para la traducción al inglés de Chan Wing-tsit, *Reflections on Things at Hand*, Nueva York, 1967. La edición de Ye Cai sirvió de base para la traducción al alemán de Olaf Graf, *Djin-si lu. Die sungkonfuzianische Summa*, 3 vols., Sophia, Tokyo, 1953-1954. Del mismo autor, véase *Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1970.

18. *Zhuzi yulei* 1, pp. 1-2.

19. Véase David Gedalecia, «Excursion into Substance and Function: The Development of the *T'i-yung* Paradigm in Chu Hsi», *Philosophy East and West*, vol. 24, n.º 4 (1974), pp. 443-451.

20. Comentario de Zhu Xi sobre la *Explicación del Diagrama del Culmen supremo (Taijitu shuo)*, en *Zhou Dunyi (Obras de Zhou Dunyi)*, Zhonghua shuju, Beijing, 1990, p. 3. La distinción entre el Dao «antes de las formas visibles» y los objetos concretos «después de las formas visibles» procede del *Gran Comentario sobre las Mutaciones* (véase cap. 11, nota 43).

21. Carta de respuesta a Huang Daofu, en *Zhuzi wenji* 58, ed. SBBY p. 4b.

22. 40.ª y 41.ª respuestas a Lü Zuqian, en *Zhuzi wenji* 48, ed. SBBY, pp. 16b-17b.

23. Prefacio al *Yichuan Yizhuan (Comentario de Cheng Yi sobre las Mutaciones)*, en *Er Cheng ji*, p. 689.

24. *Zhuzi yulei* 94, p. 2.372.

25. *Zhuzi yulei* 1, pp. 2-3.

26. Véase cap. 17.

27. 5.ª carta de Zhu a Lu, en *Lu Jiuyuan ji*, p. 553. La expresión «sin sonido alguno, ni olor» es una cita, a la que Zhu Xi es muy aficionado, del *Invariable Medio*, § 33, que a su vez lo es del *Libro de las Odas*, n.º 235.

28. 6.ª carta de Zhu a Lu en *Lu Jiuyuan ji*, pp. 555 y 558.

29. *Zhuzi yulei* 94, p. 2.374.

30. *Zhuzi yulei* 94, p. 2.409.

31. *Yishu* 22A, en *Er Cheng ji*, p. 296.

32. Véase *Mengzi* VI A 11 e *Yishu* 18, en *Er Cheng ji*, p. 182.

33. *Zhuzi wenji* 56, ed. SBBY, p. 14b.

34. Véase la cita de Zhang Zai en el cap. 17, nota 89, y la carta de Cheng Yi a Lü Dalin, *Yichuan wenji (Escritos de Cheng Yi)* 9, en *Er Cheng ji*, p. 609.

35. *Zhuzi yulei* 5, pp. 93-94. La cita «deseo ser cada vez más humano» procede de los *Diálogos* de Confucio, VII, 29; la frase de Mencio «las emociones llevan a hacer el bien» está tomada del *Mengzi* VI A 6. La comparación de la mente con el agua es de Cheng Yi, véase cap. 18, nota 36.

36. Comentario sobre el *Zhongyong (Invariable Medio)*, § 1, en *Sishu zhangju jizhu (Comentarios comparados sobre los Cuatro Libros)*, Zhonghua shuju, col. «Xinbian zhuzi jicheng», Beijing, 1983, p. 17.

37. Véase cap. 18, nota 58.

38. Véase el comentario de Zhu Xi sobre el principio de los *Diálogos*, de Confucio, *Lunyu jizhu* 1, en *Sishu zhangju jizhu*, p. 48, y el *Tratado sobre el sentido de lo humano (Renshuo)*, en *Zhuzi wenji* 67, ed. SBBY, p. 20a.

39. Véase *Zhuzi yulei* 4, pp. 65-66.

40. Comentario sobre el *Mengzi* VI A 3, en *Sishu zhangju jizhu*, p. 326.

41. *Zhuzi yulei* 4, p. 66.

42. La distinción que Zhu Xi introduce entre los cuatro gérmenes del *Mengzi* II A 2 (sentido de lo humano, de lo justo, del ritual y discernimiento), que son expresiones del principio, y las «siete emociones» del *Liji (Tratado de los Ritos)*, cap. *Liyun* (alegría, ira, tristeza, temor, amor, odio, deseo), que son expresiones de la energía, provocó encarnizados debates en los siglos XVI-XVII en Corea en la controversia llamada de los «cuatro siete», véase *Zhuzi yulei* 53, pp. 1.296 y ss.

43. Es la tendencia rigorista de ciertos propagadores de la escuela Cheng-Zhu en los siglos XII-XIII. Thomas Metzger muestra su desacuerdo con la presentación simplista del «dualismo» del pensamiento de Zhu Xi bajo forma de oposición entre principio (= bien) y energía (= mal), véase su *Escape from Predicament*, pp. 261-262, nota 210.

44. *Zhuzi yulei* 62, p. 1.488.

45. Las tres primeras frases proceden del *Xunzi* 21, que cita un «clásico perdido», y la última, de los *Diálogos* de Confucio, XX, 1. La no-autenticidad de este pasaje acerca del cual el propio Zhu Xi albergaba alguna duda, fue demostrada de manera decisiva bajo la dinastía Qing por Yan Ruoqu (1636-1704), véase cap. 21.

46. *Yishu* 24, en *Er Cheng ji*, p. 312.

47. *Lu Jiuyuan ji (Obras de Lu Xiangshan)* 34, pp. 395-396.

48. *Lu Jiuyuan ji* 1, pp. 4-5. Para la fórmula de Cheng Yi, véase cap. 18, nota 56.

49. *Lu Jiuyuan ji* 22, p. 273. Según su biografía, Lu dijo estas palabras a la edad de doce años. Véase *Lu Jiuyuan ji* 36, p. 483.

50. *Lu Jiuyuan ji* 35, p. 444.

51. *Beixi ziyi (Significado de los términos según el Maestro de Beixi)*, ed. *Congshu jicheng* 1, pp. 9-10. Se trata de un glosario muy útil de términos y nociones clave utilizados en el *daoxue*. Existe una traducción al inglés de Chan Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i)* by Ch' en Ch'un, 1159-1223, Columbia University Press, Nueva York, 1986.

52. *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 400.
53. *Lu Jiuyuan ji* 32 y 35, pp. 376 y 444. La cita de Mencio procede del *Mengzi* VII A 1, véase cap. 6, «Naturaleza y destino».
54. Acerca de todas estas nociones, véase cap. 11, notas 41 y 43.
55. *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 423.
56. Véase el pasaje de *Zhuzi yulei* 5 citado en la nota 35.
57. Acerca de la influencia del budismo en la concepción confuciana de la naturaleza humana, véase Thomas Metzger, *Escape from Predicament*, pp. 262-263, nota 222.
58. *Zhuzi yulei* 5, p. 94. Véase también notas 33 y 34.
59. Acerca de la idea de un «amo interno» en el pensamiento de la antigüedad preimperial, véase Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, Stanford, 1969, pp. 59-64 y 89.
60. *Waishu* 11, en *Er Cheng ji*, p. 411. Para la cita del *Invariable Medio*, § 1, véase cap. 6, «Centralidad y autenticidad».
61. Acerca del «sentarse en el olvido» (*zuowang*) de Zhuangzi, véase el cap. 4, «Preservar la energía esencial»; sobre la meditación sentada (*zuochan*, en japonés *zazen*) del budismo Chan, véase el cap. 16, nota 45. Sobre el «sentarse en quietud» practicado bajo las dinastías Song y Ming, véase Jacques Gernet, «Techniques de recueillement, religion et philosophie: À propos du *jingzuo* néoconfucéen», en *L'intelligence de la Chine*, pp. 280-302; y Rodney L. Taylor, «The Sudden/Gradual Paradigm and Neoconfucian Mind Cultivation», en *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 77-91.
62. Citado por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 287. El «estado en que el placer, la cólera, la tristeza y la alegría todavía no se han manifestado» alude al *Invariable Medio*, § 1, véase cap. 6.
63. 8.ª carta en respuesta a Huang Zigeng, en *Zhuzi wenji* 51, citada por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, pp. 291-292.
64. *Zhuzi yulei* 11, citado por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 290. La práctica del «sentarse en quietud» iba acompañada de ejercicios de regulación de la respiración acerca de los cuales Zhu Xi escribió un breve tratado, el *Tiaoxi zhen*.
65. *Zhuzi yulei*, 94, p. 2.394. Acerca del «ínfimo inicio», véase cap. 11, nota 34. Todo el final de este pasaje parafrasea el *Gran Estudio* (*Daxue*), véase cap. 2, nota 16.
66. Para la interpretación de Cheng Yi, véase cap. 18, nota 33; véase también William E. Hocking, «Chu Hsi's Theory of Knowledge», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 1 (1936), pp. 109-127; y D. C. Lau, «A Note on *Ke Wu*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.º 30 (1967), pp. 353-357.
67. Comentario sobre la 5.ª sección del *Gran Estudio*, *Daxue zhangju*, en *Sishu zhangju jizhu* (*Comentarios comparados sobre los Cuatro Libros*), pp. 6-7.
- Zhu Xi llevó a cabo, con el texto del *Gran Estudio*, un trabajo de cirugía que hizo época: aparte de distinguir los capítulos en «clásicos» (los 6 últimos) y «comentarios» (los 4 primeros), añade una 5.ª sección de su cosecha, que le permite explicitar lo que entiende por «examen de las cosas» y «extensión del conocimiento». Acerca de este tema, se puede consultar Daniel Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
68. La controversia entre Zhu Xi y Chen Liang sobre el ideal político se expresa en una serie de cartas. Véase por ejemplo *Zhuzi wenji* 36. También Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard University Press, Cambridge, 1982. Acerca de Ye Shi, véase Winston W. Lo, *The Life and Thought of Yeh Shih*, Chinese University Press, Hong Kong, 1974.
69. Acerca de los ritos familiares, véase Hui-chen Wang Liu, «An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action», en David S. Nivison y Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action*, Stanford University Press, Stanford, 1959. Véase

se también Patricia Ebrey, «Education through Ritual», en de Bary y Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education* (referencias en nota 8).

70. Véase Monika Übelhör, «The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Song and its Educational Significance», en de Bary y Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 371-388.

71. *L'intelligence de la Chine*, p. 260.

72. *Zizhi tongjian* (*Espejo completo para los gobernantes*) 291, ed. Wenguang chubanshe, Taipei, 1972, p. 9.511. Acerca de Sima Guang, véase cap. 17, «Los grandes hombres de acción de los Song del norte».

73. Sobre este antagonismo insisten los herederos de Zhu y de Lu hasta las dinastías Ming y Qing; consultar la primera historia del *daoxue*, *Song Yuan xue'an* (*Las escuelas de letrados de Song y Yuan*) de Huang Zongxi (1610-1695), véase cap. 17, nota 5, y cap. 21.

74. Carta en respuesta a Sun Jingfu en *Zhuzi wenji* 63, ed. SBBY, p. 19a. La referencia es al *Invariable Medio* § 27.

75. *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 400.

76. Véase *Zhuzi yulei* 124, p. 2.978.

77. Véase cap. 2.

78. Véase el artículo de Rodney L. Taylor citado en la nota 61.

79. *Zhuzi yulei* 9, p. 148.

80. Nos referimos en particular al gran noconfuciano coreano Yi T'oegye (1501-1570), acerca del cual véase Michael C. Kalton, *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, Columbia University Press, Nueva York, 1988.

81. Véase John D. Langlois, ed., *China under Mongol Rule*, Princeton University Press, 1981.

Vuelta a la mente en el pensamiento de la dinastía Ming (siglos XIV-XVI)

La herencia de los Song desde el siglo XIII hasta el XV

Para la clase letrada, la instauración de la dinastía mongola de los Yuan (1264-1368) fue un importante trauma. Durante el siglo que duró su dominación, los letrados fueron apartados del poder político e ideológico, ya que les fue prácticamente cortada la vía de acceso mediante exámenes oficiales. «En un imperio donde los mongoles eran los amos absolutos y no confiaban a los chinos más que funciones subalternas, es normal que los conquistadores mostraran escaso interés por la cultura de sus súbditos. (...) Asimismo, los favores otorgados a la escuela “neoconfuciana” de los Song no deben inducir a engaño. Intervinieron tardíamente, a principios del siglo XIV».¹ Incluso después del decreto de 1313, que declaró ortodoxas las interpretaciones de Zhu Xi acerca de los Clásicos, y del restablecimiento de los exámenes mandarinales en 1315, la discriminación respecto a los Han y a los chinos del sur siguió siendo patente. En cambio, gracias a la dominación mongola, el espacio chino se vio atravesado por una circulación sin precedentes de etnias, culturas y religiones muy diversas: el budismo lamaísta tibetano predominaría en la corte mongola mientras ciertas comunidades musulmanas se implantan en el oeste y el sur. Sin embargo, la primeras misiones cristianas, sobre todo franciscanas, que aparecieron entonces no se desarrollarían hasta la gran «ofensiva» jesuita del siglo XVII.²

El hundimiento de la dinastía Song en 1279 frente al invasor mongol, que quebranta profundamente la visión idealista y universalista de los letrados del *daoxue*, provoca una vuelta a la búsqueda individual de santidad en quienes, como Liu Yin (1249-1293), eligen el retiro. Otros aceptan servir a la dinastía mongola. Es el caso de Xu Heng (1209-1281), que contribuye así a imponer la línea de Zhu Xi en de-

trimento de la de Lu Xiangshan, quizá demasiado meridional e individualista para ser del agrado de la corte mongola del norte. El término medio entre el eremitismo y la colaboración con el ocupante lo representa Wu Cheng (1249-1333), que acaba desempeñando brevemente un cargo en la Academia imperial Hanlin, creada para proporcionar a la corte letrados versados en literatura y erudición clásicas.³

La dinastía Ming (1368-1644) se inició con un afán de restaurar la identidad china, de reconstruir y agrandar el territorio, y de dinamizar la economía, en claro contraste con el endurecimiento de la autocracia imperial. Los Ming reforzaron –quizá como prolongación del autoritarismo mongol– la centralización del poder en manos del emperador creando una Secretaría imperial capaz de sustituir a los órganos de gobierno regulares.⁴ Ese consejo privado caería varias veces bajo el control de los eunucos, que tendían a aislar al emperador de las correas de transmisión tradicionales que eran los letrados-burócratas. La última parte de la dinastía quedaría marcada por trágicas luchas de poder entre ambos grupos de influencia.

La subida del despotismo imperial después de los Song se apoya en la tradición llamada «Cheng-Zhu», erigida en ortodoxia, que sirve de base a los exámenes estatales y a las enseñanzas que reciben los emperadores de sus consejeros confucianos. Como la dinastía Han, la de los Ming fue fundada por el jefe de una insurrección popular, llamado Zhu Yuanzhang (nombre de reinado: Hongwu, 1368-1398), que justifica su interés en Zhu Xi por el hecho de llevar el mismo apellido. Durante el reinado de Yongle (1403-1424) Hu Guang (1370-1418) y otros miembros de la Academia Hanlin terminan la compilación de compendios neoconfucianos esencialmente destinados a la preparación de exámenes mandarinales: la *Gran suma sobre la naturaleza y el principio*,⁵ la *Gran suma sobre los Cinco Clásicos* y la *Gran suma sobre los Cuatro Libros*. Ésta, en particular, se convirtió en el texto de base de las disertaciones de examen «en ocho partes» (*bagu wen*), consistentes en desarrollar en ocho párrafos el significado de alguna cita tomada de un Clásico. Este género daría lugar a una erudición de pacotilla, una competencia y un arribismo del peor estilo entre los candidatos, y constituiría el blanco preferido de las críticas de los detractores del sistema de exámenes hasta la abolición definitiva de éstos en 1905.⁶ Según un edicto imperial de 1462:

El estudiante debe esforzarse en adquirir el saber y ponerlo en práctica. Debe leer una y otra vez los Clásicos de santos y sabios hasta ser capaz de recitarlos de memoria sin olvidar detalle. Sigue entonces las explicaciones del maestro hasta que los haya entendido, con objeto de hacer suyas las palabras de los santos y sabios, y ponerlas en práctica.⁷

Vemos aquí la traducción en términos institucionales de las lecciones morales y el catecismo dispensados por Zhu Xi y sus epígonos: «reglas familiares», manuales escolares, compendios para candidatos a exámenes, etc. Al constituir la materia misma de las oposiciones a la burocracia imperial, el estudio de los Clásicos, impuesto a partir de los Han, se convirtió más que nunca en una cuestión política, confundiendo su destino con el del imperio hasta desaparecer con él en los albores del siglo xx. Por lo tanto, nunca está de más insistir en el papel ideológico que desempeñaron unos debates en apariencia puramente filológicos o académicos, que elaborarían un pensamiento ortodoxo a escala nacional para una parte importante de la población, la que servía de correa de transmisión al poder imperial.⁸

Al margen de la ortodoxia oficial, el ideal eremítico se perpetúa, incluso después de la caída de la dinastía mongola en 1368, entre confucianos como Wu Yubi (1392-1469), conocido por haber rechazado sistemáticamente todas las funciones, prefiriendo vivir del trabajo manual y según un modo de vida impregnado de la «gravedad» preconizada por Cheng Yi.⁹ Sus *Notas diarias (Rilu)*¹⁰ ponen de manifiesto una preocupación que sería crucial entre los pensadores Ming por lo que se llamó la «acción práctica de cada día» (*riyong*) –el día a día de la búsqueda de santidad–. En Hu Juren (1434-1484) se encuentran prácticas que llegarían a ser corrientes como la composición de listas de lecturas edificantes y, al igual que en Wu Yubi, la redacción de un diario espiritual para hacer examen de conciencia. La filosofía de la primera mitad del período Ming, que se caracteriza por una búsqueda espiritual fuera de los límites constituidos del saber libresco, de la estructura jerárquica y de la moral ritualizada, está impregnada de una gran religiosidad.

Una vez restablecido el vínculo entre el Hombre y el Cielo por el renacimiento confuciano de la dinastía Song, aparece, por influencia budista, la necesidad de volver a centrarse en la mente (*xin* 心). Después de haber seguido las enseñanzas de Wu Yubi, Chen Xianzhang (1428-1500), también conocido como el Maestro de Baisha («Arena blanca»), su pueblo natal en la región de Cantón, no tarda en rechazar la influencia «neoconfuciana» de su mentor para redescubrir, tras una búsqueda espiritual en solitario, los recursos de la mente en relación directa con el principio celeste:

El hombre se dedica al estudio para encontrar la Vía. Si no la encuentra en los libros, que la busque en su mente, sin dejarse retener por lo exterior.¹¹

La influencia de Chen Xianzhang es patente en su discípulo preferido, Zhan Ruoshui (1466-1560), que mantiene frecuentes intercam-

bios intelectuales con Wang Yangming y que preconiza la «experiencia del principio celeste dondequiera que uno se encuentre»:

La mente es engendrada por el Cielo. Al igual que el Cielo, la mente no tiene interior ni exterior. Lo que tenga interior y exterior no es mente, y en ese caso no puede unirse con el Cielo.¹²

Wang Yangming (1472-1529)

La voluntad de volver a centrarse en la mente, manifiesta desde principios de la dinastía Ming, culmina a mediados del período con Wang Yangming (el nombre que le dieron sus discípulos, más usual que su nombre de nacimiento Wang Shouren). Como señala Jean-François Billeter, «la tensión entre búsqueda espiritual y confucianismo oficial crece y se convierte con Wang Yangming en incompatibilidad declarada. Por haber introducido esta ruptura, Wang Yangming se convirtió en el personaje clave de la historia del confucianismo de los Ming. Su influencia fue enorme en sus discípulos y en sus detractores, y nada puede decirse acerca de la historia de las ideas en los siglos XVI y XVII que no remita a él de alguna manera».¹³

Suele considerarse la «escuela del principio» de Cheng Yi y Zhu Xi opuesta a la «escuela de la mente», a la que se asocian por afán de simetría los nombres de Lu Xiangshan y Wang Yangming. Ciertamente, Wang hace suya en gran parte la reflexión de Lu acerca de la mente, pero se sitúa esencialmente en relación al pensamiento de Zhu Xi. Sin embargo, lejos de circunscribirse a la reflexión filosófica, su insaciable curiosidad lo lleva a prepararse tan pronto para los exámenes oficiales como para las artes militares o las técnicas daoístas de longevidad.

Cuando su éxito en los exámenes le abre el acceso a una brillante carrera política, es exiliado a la provincia meridional de Guizhou, habitada por los pueblos Miao y Liao, tras haber defendido a un colega contra un eunuco. En plena adversidad, recibe en 1503 una iluminación que le muestra la unidad de la mente y del principio hasta entonces diferenciados por Zhu Xi. Su enseñanza filosófica sobre la «consciencia moral innata» va acompañada de una activa carrera oficial dedicada en particular a la lucha contra las bandas armadas. Muere poco después de haber ido a aplastar una rebelión en Guangxi, encarnando así la unidad del conocimiento y de la acción que constituye el núcleo de su pensamiento.

«No hay principio fuera de la mente»

Al igual que Lu Xiangshan tres siglos antes, Wang Yangming reafirma en su *Preguntas sobre el Gran Estudio*, considerado como su escrito más importante, la confianza menciana en la capacidad fundamental de la mente para llegar a la simpatía (en el sentido etimológico de la palabra) con los seres y, en la fase culminante, con el universo entero:

El gran hombre es el que concibe el Cielo-Tierra y los diez mil seres como un solo cuerpo. Considera el mundo como una sola familia, y el país como una sola persona. En cuanto a establecer distinciones entre los objetos y una separación entre uno mismo y los demás, es lo propio del hombre mezquino. Que el gran hombre conciba el Cielo-Tierra y los diez mil seres como un solo cuerpo es algo que no procede de una intención deliberada: es el sentido humano intrínseco a su mente lo que lo une profundamente al universo entero. En esto, no difiere de la mente del hombre mezquino, salvo en que ésta se ve disminuida por la estrechez de sus miras.

Así es como, a la vista de un niño a punto de caer a un pozo, no podrá reprimir un sentimiento de espanto y de piedad, ya que su sentido de lo humano se funde entonces con el niño. Ciertamente, el niño pertenece a la misma especie humana; pero ante los lastimeros chillidos y la expresión azorada de animales a punto de ser muertos, tampoco podrá soportar el espectáculo, ya que su humanidad se fundirá entonces con los animales. Pero, dirán, los animales están dotados, como nosotros, de consciencia; pues bien, ante unas plantas que van a ser destruidas, no podrá impedir sentir conmiseración, ya que su humanidad se fundirá con las plantas. Las plantas aún son seres vivos, pero incluso viendo pedazos de tejas o de piedras, se le encogerá el corazón, ya que su humanidad se fundirá con esos escombros. Esos sentimientos, ni siquiera el hombre más mezquino podrá evitarlos.¹⁴

Aparte de la inspiración menciana, es innegable que esta progresión recuerda la «budeidad» universal, presente hasta en el más insignificante grano de arena. Al demostrar, aun exagerando, la universalidad del sentimiento de compasión, Wang trata de hacernos ver del modo más concreto que todos tenemos la misma constitución. Ahora bien, por mucho que se repita el dicho confuciano «hay santos por todas partes», los santos, precisamente, no se encuentran en cualquier parte. Después de mucho preguntarse cuál es la finalidad de la búsqueda de la santidad, llega el momento de replantear la cuestión: ¿cómo se alcanza la santidad? A partir de entonces el objetivo cuenta menos que el camino, y el camino es la mente. Wang Yangming lo expresa en un vehemente discurso que iguala en fuerza a la «Inscripción del oeste» de Zhang Zai:

La mente del Santo concibe el Cielo-Tierra y los diez mil seres como un solo cuerpo. A sus ojos, todos los hombres del mundo, ya sean extraños o familiares, lejanos o cercanos, mientras tengan sangre y aliento, son sus hermanos, sus hijos. Ni uno hay a quien no quiera proteger, preservar, ni uno cuyas necesidades morales y materiales no quiera satisfacer, para llevar a cabo su voluntad de fundirse con los diez mil seres.

En su origen, la mente de un hombre cualquiera no difiere en nada de la del Santo. Cuando se interpone el egoísmo, y la obstruyen los deseos materiales, lo que era grande se torna pequeño, y lo que circulaba libremente se bloquea. El hombre empieza a tener consideraciones personales, hasta el punto de llegar a ver al padre, a los hijos, al hermano como enemigos. Ésa es la gran inquietud del Santo, inclinado a difundir y enseñar por doquier el sentido de lo humano que une en un solo cuerpo al Cielo-Tierra y los diez mil seres. De este modo todos dominaremos nuestro egoísmo, nos desprenderemos de cuanto obstruye y recobramos lo que tenemos en común: la constitución original de nuestra mente.¹⁵

El punto en que Wang Yangming diverge de Zhu Xi es cuando cree haber entendido que lo esencial en el proceso hacia la santidad no es la búsqueda del principio mediante el «examen de las cosas». Precisamente, es queriendo poner éste en práctica por la prolongada contemplación de un bosque de bambúes cuando está a punto de enfermar. Al cabo de un recorrido espiritual doloroso, sembrado de «cien muertes y mil adversidades», alcanza la iluminación por la antigua intuición de Mencio: la mente precede por cuanto *es* unidad; se trata de integrar poco a poco todo lo demás a partir de ella.

Hay, pues, que empezar «eliminando todo lo que no es recto en la mente para restituir la rectitud de su constitución original».¹⁶ Wang Yangming reinterpreta la noción de *gewu*, ya no como un «examen» sino como un «arreglo» de las cosas en la mente, que recupera así su pureza original, considerando la palabra *ge* en su sentido menciano de «rectificar».¹⁷ En Zhu Xi lo que precede es el principio inherente a todas las cosas, y la mente debe buscarlo para alcanzarlo. Al afirmar que no hay por qué buscar el principio fuera de uno mismo, Wang Yangming vuelve a centrar toda la reflexión ética en la mente: todo parte de ella.

Lo que domina al cuerpo es la mente. Lo que emana de la mente es la intención. Lo que constituye originalmente la intención es la aptitud para conocer. El objeto de la intención son las cosas. (...) No hay principio fuera de la mente, no hay cosa alguna fuera de la mente.¹⁸

La mente es, pues, la fuente primera y única de la moralidad, cuyo motor es la intención. El centro de gravedad pasa entonces del «exa-

men de las cosas» a la exigencia de «volver auténtica la intención» (*chengyi* 誠意), y de la «extensión del conocimiento» al «conocimiento innato» (*liangzhi* 良知). La mente no tiene que buscar el principio en las cosas: ella y sólo ella es generadora de principio, lleva en ella el «conocimiento innato» del bien, sólo queda extenderlo a todas las cosas. La fórmula de Zhu Xi, «la extensión del conocimiento consiste en el *gewu* (el examen de las cosas)», se invierte en la de Wang Yangming: «el *gewu* (rectificación de las cosas en la mente) consiste en la extensión del conocimiento (innato)». Sólo esta concepción permite preservar la unidad original de la mente y evita el escollo de la dualidad mente/principio que ya había señalado Lu Xiangshan.

Wang Yangming corrige así la idea, a sus ojos demasiado intelectualista, de la escuela Cheng-Zhu llevándola hacia un innatismo menciano que se aproxima al intuicionismo Chan en su concepción común del «corazón/mente». Efectivamente, se reconoce en este subjetivismo radical la influencia de la teoría budista sobre el carácter ilusorio del mundo sensible, como lo demuestra un paseo por los montes de la actual provincia de Zhejiang:

Un día en que el Maestro [Wang Yangming] se paseaba en Nanzhen, uno de sus amigos le enseñó un árbol en flor junto a un barranco y le preguntó: «Si no hay en el mundo objetos exteriores a nuestra mente [como decís], ¿qué relación hay entre mi mente y ese árbol cuyas flores se han abierto por sí solas y por sí solas caerán en las profundidades del monte?»

«Antes de que hayáis visto esas flores —respondió el Maestro— reposaban con vuestra mente en el mismo silencio. Pero, a partir del instante en que habéis venido a verlas, su color se os ha aparecido con claridad de repente. Comprenderéis así que esas flores no son exteriores a vuestra mente».¹⁹

A la fórmula, siempre sospechosa de dualismo, de Cheng Yi y Zhu Xi, «Nuestra naturaleza (procedente del Cielo) es principio», Wang Yangming opone la de Lu Xiangshan: «Nuestra mente es principio».²⁰

La mente es una. Antes de mezclarse con lo humano, se llama «mente de Dao». Una vez mezclada con la parte menos auténtica del hombre, se llama «mente humana». La mente humana que recobra su rectitud es mente de Dao, mientras que la mente de Dao que la pierde sólo es mente humana. Por tanto, en su origen, no hay dos mentes distintas. Cuando el Maestro Cheng [Yi] habla de la mente humana en términos de deseos humanos [egoístas] y de mente de Dao en términos de principio celeste, su formulación parece establecer una división [entre dos mentes], cuando en realidad su idea es acertada. Ahora bien, decir que la mente de Dao es el amo, y que la mente humana no hace sino obedecer equivale efectivamente a hablar de dos aspectos distintos. Dado que el principio celeste y los de-

seos humanos no pueden coexistir, ¿cómo va a haber a la vez un principio celeste que actúa como amo y deseos humanos que no hacen sino seguir sus órdenes?²¹

La distinción entre «mente de Dao» y «mente humana» seguiría alimentando toda la reflexión ulterior. Corresponde de hecho a la distinción entre el aspecto constitutivo y el aspecto funcional de la mente, o entre naturaleza y emociones, o también, en la problemática de Zhu Xi, entre principio y energía, o, en la de Wang Yangming, entre conocimiento y acción. Se trata de poner en tela de juicio un dualismo que no acaba de resolver la difícil cuestión del estatus que hay que dar a las emociones (*qing* 情). Para Zhu Xi, todo lo que es principio es bueno: el «bien supremo» de que habla el *Gran Estudio* se define como el «principio de la realidad tal como debe ser»; en cambio, para Wang Yangming, no es sino «la mente en su constitución original» (*xin zhi benti* 心之本體). Si el mal aparece con las pulsiones egoístas, la mente puede verse partida: al querer alcanzar fuera de sí algo más fundamental (naturaleza o principio), está obligada a abandonar su parte de pulsiones naturales, destruyendo así la unidad de su ser.

La cuestión del mal y el «conocimiento moral innato»

Todo el esfuerzo de Wang Yangming se concentra en afirmar la primacía de la experiencia de la mente: a partir de ella, y no del principio, es como se realiza la gran unidad cósmica de la que participa la mente de cada ser humano. Entre principio y energía, cuya relación Zhu Xi trató de plantear en un plano nocional, Wang Yangming intenta realizar la unidad en la experiencia vivida: ¿cómo la mente, percibida de entrada como unidad, pasa de la quietud primordial a la actividad, de la fase latente a la de la manifestación? Cuestión esencial, ya que es precisamente en el «ínfimo inicio» del movimiento donde aparecen las pulsiones, algunas de las cuales pueden ser malas.²² En Zhu Xi se imponía la distinción entre una primera fase de reposo, que dependía del principio, y una segunda fase de movimiento, que dependía de la energía. Wang Yangming trata, por su parte, de restaurar la continuidad de la mente entre la fase «aún por manifestar» (quietud absoluta, ausencia de contacto con el mundo exterior, de implicación en la experiencia concreta) y la fase «manifiesta» (inmersión en el mundo de lo vivido, con intervención inevitable de los deseos).²³ Es lo que lo lleva a desarrollar su concepción del «conocimiento moral innato» (*liangzhi* 良知).

Al sustituir por la experiencia de la mente la cuestión, demasiado

teórica para él, de la naturaleza humana, Wang Yangming reitera, llevándola mucho más lejos, la intuición de Lu Xiangshan. Para oponerse al énfasis que da la escuela Cheng-Zhu a la «extensión del conocimiento», Wang Yangming vuelve al «conocimiento innato» de Mencio, o «lo que el hombre conoce sin reflexión». Es lo que Cheng Yi llama «conocimiento procedente de la naturaleza moral», opuesto al «conocimiento procedente del oído y de la vista».²⁴ Se trata, pues, de un conocimiento inicial que el hombre recibe directamente del Cielo y que, al extenderse a las cosas, informa el conocimiento perceptivo que proporcionan los sentidos.

Al afirmar la primacía de la mente, que lo contiene todo en su unidad, Wang Yangming puede enunciar la continuidad entre el conocimiento moral innato y el conocimiento del principio en las cosas de la realidad exterior. Entonces dejan de producirse las distinciones entre el antes y el después, el interior y el exterior, entre la fase de «enriquecimiento moral» y la de «progreso en el estudio»:²⁵

El «equilibrio de lo que aún está por manifestar» no es sino el conocimiento innato: no hay ni antes ni después, ni interior ni exterior, sólo un todo indiferenciado. Estar ocupado o desocupado se puede decir de [la mente] en movimiento o en quietud, pero el conocimiento innato no diferencia en absoluto entre estar ocupado o desocupado. Permanecer perfectamente tranquilo o entrar en comunicación con los seres se puede decir de [la mente] en quietud o en movimiento, pero el conocimiento innato no diferencia en absoluto entre permanecer tranquilo y entrar en comunicación. Sólo hay movimiento y quietud a partir del instante en que [la mente] entra en contacto [con las cosas]. Pero en su constitución original la mente no diferencia en absoluto entre movimiento y quietud.²⁶

Este conocimiento total, que sobrepasa cualquier dualidad, incluida la de la vida y la muerte, puede encontrarse en una iluminación como la que experimentó Wang Yangming en 1503:

En la práctica sostenida (*gongfu* 功夫) del estudio, incluso suponiendo que uno haya conseguido deshacerse de todas sus inclinaciones, de todos sus deseos de prestigio y de provecho, si conserva el menor ápice de pensamiento sobre la vida y la muerte, la mente no podrá estar perfectamente serena y sutil. Las consideraciones sobre la vida y la muerte nos vienen con la vida misma, por eso no es fácil desprenderse de ellas. Pero por poco que uno consiga ver más allá, atravesarlas de parte a parte, la mente entera fluirá sin obstáculo alguno. Es entonces cuando el estudio llega al fondo de la naturaleza para encontrar el destino.²⁷

En 1527, poco antes de la muerte de Wang Yangming, dos de sus principales discípulos, Wang Ji (1498-1583) y Qian Dehong (1496-

1574), debatieron acerca de cuatro proposiciones que, según ellos, formaban el núcleo de la enseñanza de su maestro:

Ni bueno ni malo, así es la mente en su constitución.
Bien y mal aparecen cuando se activa la intención.
Conocer el bien y el mal es propio del conocimiento innato.
Practicar el bien y eliminar el mal es el papel de la rectificación de las cosas en la mente (*gewu*).²⁸

En estas cuatro proposiciones hay un orden de prioridad implícito: la mente, en su constitución, está por encima del bien y del mal, todo en ella es original. La distinción entre el bien y el mal no aparece hasta que se pone en marcha la intención (*yi* 意), la cual precede al conocimiento llamado innato, y la acción sólo interviene en último lugar. Del debate resultante se desprenden claramente las dos principales orientaciones indicadas por la intuición fundamental de Wang Yangming. Para Wang Ji:

Si se admite que la mente en su constitución no comporta ni el bien ni el mal, lo mismo sucederá con la intención, con el conocimiento y con las cosas. Si se admite que el bien y el mal están presentes en la intención, obligado es deducir que lo mismo sucede con la mente en su constitución.

A lo que replica Qian Dehong:

La mente, en su constitución, es la naturaleza que hemos recibido por decreto del Cielo, y no comporta ni el bien ni el mal. Pero el hombre tiene hábitos mentales que le hacen percibir en sus intenciones y pensamientos una distinción entre el bien y el mal. Todos los esfuerzos (*gongfu*) que hace para examinar [las cosas], extender [su conocimiento], volver auténtica [su intención], rectificar [su espíritu], en cultivar su rectitud, tienen como finalidad recuperar esa naturaleza constitutiva. Pero, si en el origen no hay ni bien ni mal, ¿a qué tanto esfuerzo?

Se abrirá un abismo entre la postura de Wang Ji, a quien sus adversarios acusan de calcar su concepción de la del budismo Chan, y la de Qian Dehong, a quien los partidarios del primero reprochan que es demasiado conforme al dualismo zhuxista. En cualquier caso, al cuestionar la utilidad del esfuerzo moral, Qian Dehong ha señalado un punto sensible que preocupa mucho a sus contemporáneos: la contradicción que parece haber entre presuponer que nuestra naturaleza, al venir del Cielo, es buena y el hecho observable de que nuestra mente puede estar sujeta a malas pulsiones. Como veremos, las relaciones

entre naturaleza y mente, y la cuestión de en qué fase interviene el mal, seguirían siendo objeto de debate durante mucho tiempo.

Reafirmar la unidad fundamental de la mente es el medio, para Wang Yangming, de crear una nueva coherencia en la multitud de problemas que suscitan todas las distinciones de la escuela Cheng-Zhu (constitución/función, naturaleza/emociones, principio/energía, etc.) y, al mismo tiempo, de aportar una solución a la cuestión confuciana de la relación entre estudio y práctica moral. La unidad del conocimiento y de la acción, que se impone desde la perspectiva de Wang Yangming, no se realiza buscando el principio fuera de la mente, sino tomando consciencia de que la extensión del conocimiento innato no es más que acción.

«Conocimiento y acción son una misma cosa»

En el pensamiento ético chino, el problema no se sitúa tanto entre el hecho y la norma (entre lo que es y lo que debiera ser), sino entre conocimiento y armonía: se considera la posibilidad bien de existir y actuar en armonía sin conocer la naturaleza (es la postura daoísta), o bien de actuar en armonía a condición de conocer la naturaleza (es la convicción confuciana). Esta primacía del conocimiento explica la fascinación de la escuela Cheng-Zhu por el principio, y la reacción de la escuela Lu-Wang, para quien el conocimiento (o sea la santidad) se encuentra en la experiencia de la acción y no a la inversa. En el fondo, no hay contradicción real: la idea de que es preciso un conocimiento previo de la naturaleza para actuar moralmente implica ya una disposición de la mente para purificarse con el fin de percibir las cosas con claridad. Por eso muchos autores «neoconfucianos» prefieren hablar de «clarividencia» (*ming* 明, término que toman del *Invariable Medio*) antes que de «conocimiento» (*zhi* 知).

La unidad del conocimiento y de la acción siempre ha estado en el centro de las preocupaciones confucianas. En Mencio, la mente no es sólo la capacidad de pensar, de dar sentido y valor a las cosas, también está dotada de una voluntad que hay que «establecer» (*lizhi* 立志).²⁹ Cuando se encuentra en posición de «amo», su voluntad está en funcionamiento y canaliza la energía de la acción en una dirección determinada. Después de Mencio, Wang Yangming, para quien todo empieza por la «decisión de ser auténtico» (*li cheng* 立誠), da prioridad a la volición respecto a la parte cognitiva o discriminativa de la mente. En el *daoxue* de la dinastía Song, la autenticidad de la intención, que depende de la naturaleza, es percepción inmediata, intuitiva, innata de su propia unidad con el Cielo; en cambio, la clarividencia o el

conocimiento sólo se alcanzan al cabo de un proceso gradual de estudio. Mientras que para Zhu Xi, estas dimensiones son «uno en dos, dos en uno» (*yi er er, er er yi*),³⁰ Wang Yangming las fusiona perfecta y totalmente en una sola realidad. Si para aquél la síntesis del conocimiento y de la acción sólo puede ser resultado de un esfuerzo sostenido, para éste todo nos es dado de entrada, de manera innata: hay en el hecho mismo de vivir una propensión a conocer el principio, conocimiento que ya está en acción.

Wang Yangming no niega que el proceso de autotransformación implica el estudio, sólo pone en duda que la mente tenga que ir a buscar el principio fuera de sí misma. Cuando el proceso moral se considera desde la fuente manantía que es la intención en toda su autenticidad, la cuestión deja de plantearse. Wang Yangming responde indirectamente a la pregunta angustiada de su discípulo Qian Dehong sobre la necesidad del esfuerzo moral:

La constitución original de la mente es la naturaleza. La naturaleza no comporta nada malo, por tanto la mente en su constitución original no es sino rectitud. ¿De dónde viene la necesidad de esforzarse para devolver la rectitud a la mente? La mente en su constitución original es rectitud; en cuanto entra en juego la intención y el pensamiento, aparece la desviación. Quien quiera devolver la rectitud a su mente sólo puede hacerlo en relación con las operaciones de la intención y del pensamiento. Cada vez que aparece un buen pensamiento, que se detenga en él como se detendría ante un color hermoso; cada vez que aparezca un mal pensamiento, que lo rechace como rechazaría un mal olor. Sólo entonces su intención será pura autenticidad, y su mente recobrará la rectitud.³¹

La fórmula clave del pensamiento de Wang Yangming, «Conocimiento y acción son una sola cosa» (*zhixing heyi* 知行合一), no indica sólo una complementariedad; significa que conocimiento y acción son constitutivos el uno del otro:

Sin conocimiento, la acción es imposible; sin acción, el conocimiento es imposible. En tanto que veracidad y honestidad, el conocimiento es acción; en tanto que lucidez y perspicacia, la acción es conocimiento. En su práctica, conocimiento y acción son fundamentalmente indisolubles.³²

Conocer la naturaleza humana consiste en primer lugar en ponerla en práctica, y actuar equivale a profundizar en el conocimiento de uno mismo: se puede hablar entonces de conocimiento «auténtico», que, al implicar la totalidad del ser, ya está en acción. Para Wang Yangming, que fue un hombre de acción, no hay verdadero estudio sin

práctica (*gongfu* 功夫), con lo que incluye de entrenamiento cotidiano en contacto con la realidad:

Aprender, preguntar, reflexionar, debatir, o actuar son aspectos del estudio. Estudiar sin que haya acción no es posible. Tomemos el ejemplo de la piedad filial: hay que asumir el trabajo de los padres y estar a su entera disposición, dedicarse por completo a la práctica del *dao* filial, antes de considerar que uno ha «estudiado»; ¿acaso el estudio de la piedad filial puede limitarse a las palabras que se lleva el viento? Lo mismo sucede con el tiro al arco: hay que empuñar el arco, colocar la flecha, tensar y apuntar al blanco. Para aprender a caligrafiar, hay que extender el papel, coger el pincel y humedecer la punta en el tintero. Desde siempre y en todas partes, nada que no implique acción ha podido llamarse «estudio». Ponerse a estudiar ya es actuar.³³

Esta concepción del estudio, que reinterpreta un tema fundamental de la enseñanza de Confucio, tendría un éxito considerable en el siglo XVII, cuando los pensadores, reducidos por el invasor manchú a la inacción política y al estudio, buscaron un medio de vivirlos de manera militante. Al afirmar la necesidad de un pensamiento comprometido, Wang Yangming crea una alternativa a la «escuela del principio», considerada demasiado especulativa. Su enseñanza tendría un éxito considerable en Corea, y más tarde en Japón, donde aún estaba vigente entre los reformadores de la era Meiji en 1868.

Los pensadores del *qi* en el siglo XVI

Comparada con los pensamientos poderosos y audaces que se desarrollan bajo la dinastía Ming, cabría considerar la ortodoxia heredada de los Song como un legado fosilizado que se limita a rumiar constantemente los mismos contenidos. En realidad, ya a principios de la dinastía, varios pensadores demuestran que la reflexión filosófica, lejos de ser totalmente estéril, reconsidera cuestiones cruciales. Al margen de la utilización ideológica y política que de ella se hace, la síntesis llevada a cabo por Zhu Xi, por considerable que sea, no satisface del todo en el plano intelectual. Se le reprocha principalmente no haber llegado nunca a salir de un dualismo que la vuelta a la mente esbozada por Lu Xiangshan y explicitada por Wang Yangming consigue superar mediante un regreso al innatismo mencionan al que se añade el subitismo Chan. Pero hay otra corriente que busca una fuente de unidad en un pensamiento de la energía (*qi*) inspirado en Zhang Zai. Xue Xuan (1389-1464), pese a ser conocido por haber vivido en la ética más estricta del *daoxue*, se replantea la relación entre el principio y la

energía «estimando que entre ambos no puede decirse cuál tiene primacía, ya que no hay principio sin energía, ni energía sin principio».³⁴

A principios del siglo XVI, Wang Tingxiang (1474-1544) se adhiere a la tesis de que no hay nada en el mundo más que energía, preguntándose indignado cómo otros han podido imaginar un principio ideal en el origen del universo:

Al principio del Cielo y de la Tierra, sólo había energía primordial (*yuanqi* 元氣). Nada había anterior a ella; en este sentido, la energía primordial es el fundamento del Dao. (...) Entre Cielo y Tierra, es una misma energía lo que engendra sin cesar, tan pronto constante como cambiante.³⁵

Al igual que Wang Tingxiang, su contemporáneo Luo Qinchun (1465-1547), pese a reivindicar la ortodoxia Cheng-Zhu de la que es el máximo exponente en la época, manifiesta su rechazo del dualismo y busca la unidad en el *qi*. Lo presenta, en términos claramente tomados de Zhang Zai, como algo «originalmente uno, que sin embargo sigue un ciclo infinito de movimiento y de quietud, de vaivén, de crecimiento y de decadencia».³⁷ El principio no constituye el origen de esta energía, sino el orden natural de regularidad y de recurrencia. En la fórmula de Cheng Yi «el Principio es uno, pero las diferenciaciones son múltiples»,³⁷ Luo Qinchun ve la multiplicidad infinita de las manifestaciones de la energía según el principio único de su curso natural.

En consecuencia, Luo ataca el dualismo inherente a la concepción de la naturaleza humana en la cual se distingue una naturaleza de principio (de origen celeste) y una naturaleza de energía (de origen humano). Critica tanto a los confucianos de la dinastía Song como a Wang Yangming por haber denigrado los deseos como manifestaciones de la energía, influido por el budismo. Como todos los pensadores que afirman la primacía del *qi*, Luo está convencido de que no hay por qué hacer juicios de valor y que no hay que rechazar nada, ni siquiera los deseos o el conocimiento sensorial. Del mismo modo, al evitar ver en el mundo una fuente de valor moral, Wang Tingxiang se ve obligado a revisar la tesis menciana de la bondad de la naturaleza humana y de lo innato del sentido moral que en parte habían servido de base al *daoxue* de los Song. En tanto que energía propia del Cielo (es decir natural), «la naturaleza humana comporta el bien y el mal».³⁸

El pensamiento de Luo Qinchun, expresado en un diario espiritual titulado *Notas sobre el conocimiento adquirido con dificultad*, representa la reacción de un confuciano para quien la existencia y el destino humanos no pueden reducirse a la vida interior de la mente. A sus ojos, el mayor peligro que acecha a sus contemporáneos es el de ol-

vidar por completo la dimensión exterior del conocimiento y de la acción a fuerza de privilegiar la búsqueda interior de santidad. De los escritos de Wang Tingxiang a Luo Qinchun se desprende, contra las tendencias quietistas predominantes en la época, la voluntad de reanudar una visión propiamente china centrada en el *qi* y elaborar una concepción del conocimiento menos moralizadora y más empírica que se confirmaría en el siglo XVII.

«Las tres enseñanzas son una»

A pesar de estas voces disonantes, el pensamiento de Wang Yangming, al poner el énfasis en la intuición individual y el conocimiento innato del bien, ejerce una larga influencia en toda la segunda mitad de la dinastía Ming (siglo XVI-principios del XVII). El rechazo de criterios formales y tradicionales de moralidad, el claro desprecio por la cultura libresca como disciplina intelectual, añadidos a las transformaciones sociales de la época, conducen a una tolerancia mayor respecto a las prácticas «no ortodoxas», a una osmosis entre las culturas erudita y popular, y por último a la convergencia sincrética del confucianismo, del daoísmo y del budismo. La idea de que «las tres enseñanzas son una» (*sanjiao heyi* 三教合一) se remonta al primer período de división que siguió a la debacle de la dinastía Han, entre los siglos III y V.³⁹ Se ve reforzada debido a la dominación, parcial o total, de las diversas dinastías no chinas que se suceden después (en particular la de los mongoles), para volver a ser preponderante a partir de mediados del siglo XVI.⁴⁰ Más que de una fusión propiamente dicha, habría que hablar de fluidez en las relaciones entre las diferentes tradiciones religiosas, posibilitada por la prioridad que se otorga al aspecto práctico de la cultura espiritual respecto al contenido doctrinal.

A principios del período Ming, Chen Xianzhang trataba de librarse de la dominación de la ortodoxia letrada refiriéndose a otras tradiciones, ya fueran populares o religiosas, interesándose por la literatura budista, daoísta y novelesca. Habiendo elegido una vida retirada por rechazo a la carrera oficial, fue un gran adepto del «sentarse en quietud», cuya similitud con las prácticas budistas de *dhyâna* reconocía, a diferencia de Zhu Xi:

A la larga, la substancia de mi mente se me reveló misteriosamente como algo tangible e inmutable. Experimenté entonces una perfecta soltura para responder a todos los requerimientos de la vida, y mis reacciones eran en cada caso conformes a mis deseos. Era como cuando se guía a un caballo por el freno. Ya se trataba de penetrar el principio de las cosas o de

estudiar las enseñanzas de nuestros santos, todo se ordenaba perfectamente y parecía evidente. Entonces me convencí y pensé que todo el esfuerzo para convertirse en santo consistía precisamente en eso.⁴¹

En el siglo XVI, la tendencia sincretista la ilustra Lin Zhao'en (1517-1598), conocido como el «santo de las Tres Enseñanzas».⁴³ Pese a haber recibido una formación de letrado destinado a la carrera oficial, dedica su vida a la sanación a la manera de los monjes daoístas, según métodos ideados por él mismo a partir de una tradición oculta sobre las *Mutaciones*, y a predicar un confucianismo mezclado con budismo y sobre todo con daoísmo, guiado por una disciplina mental (*xinfa* 心法) a la cual atribuye virtudes curativas.

Si el sincretismo de Lin Zhao'en procede de una voluntad de conciliar en la experiencia el ideal confuciano de compromiso activo y las técnicas mentales y terapéuticas daoístas, el de un Hu Zhi (1517-1585), en cambio, debe mucho más a la influencia de Wang Yangming. En sus *Notas sobre las dificultades del estudio*,⁴³ obra autobiográfica en la que consigna en primera persona su vida espiritual, género corriente en la dinastía Ming, Hu Zhi cuenta que tras haber atravesado una grave crisis existencial, decide dedicarse a estudiar el daoísmo y el budismo. Al cabo de varios meses de estudio y de práctica de la meditación sentada, tiene dos iluminaciones seguidas que le hacen percibir «el Cielo-Tierra y los diez mil seres como la constitución misma de su mente».

Esta experiencia mística puede interpretarse a la vez como el descubrimiento de la «budeidad» mediante la práctica introspectiva y como la revelación de su propia mente por el «conocimiento innato». Se aproxima, de hecho, a la iluminación descrita por Hanshan Deqing (1546-1623), que, junto con Zhu Hong (1535-1615), es uno de los últimos grandes monjes budistas de la dinastía Ming:

Un día, después de haber tomado mis gachas de arroz, había empezado mi paseo cuando de repente me detuve sin sentir mi cuerpo ni mi mente. Sólo había algo inmenso y brillante, perfectamente pleno y silencioso como un gigantesco espejo circular en que se reflejaban las montañas, los ríos y la tierra incommensurable. (...) A partir de ese instante, todo se hizo claro en mí y fuera de mí, lo que veía y oía ya no obstaculizaba [a mi mente]. Todas mis antiguas dudas y trabas habían desaparecido.⁴⁴

Iconoclasia y espíritu crítico

Esta propensión al sincretismo es sin duda señal de una creciente impaciencia respecto a la ortodoxia, impaciencia que acaba convir-

tiéndose en iconoclasia en la escuela de Taizhou (en la zona costera del bajo Yangzi), fundada por Wang Gen (1483-1541). Después de haber recibido en un sueño profético el encargo de una misión salvadora, este salinero autodidacta empezó a predicar un confucianismo para todos.⁴⁵ Los miembros de su escuela organizaban asambleas, entre amigos o en academias, donde se practicaba la libre interpretación de los textos confucianos (*jiangxue*, literalmente «debate sobre el estudio») en el nuevo espíritu de Wang Yangming, cuyo efecto liberador dio un formidable impulso a la educación popular.⁴⁶

Eminente representante de la escuela de Taizhou, Li Zhi (1527-1602) trata de recuperar un espíritu poco mandarinal, el de los caballeros errantes, cuya ética heroica, hecha de individualismo, igualitarismo y proximidad con el pueblo llano, florece en las obras maestras de la literatura popular como *Novela de la orilla del agua* (*Shuihu zhuan*) y *Novela de los Tres Reinos* (*Sanguo yanyi*).⁴⁷ En su feroz hostilidad hacia el *establishment* confuciano, Li Zhi lleva su radicalidad hasta el punto de acusar la ortodoxia de hipocresía (lo que llamaríamos «fariseísmo»), poniendo en tela de juicio la infalibilidad de los Clásicos y proclamando la legitimidad de los deseos en la naturaleza humana. Sus dos obras más conocidas, cuyos títulos constituyen en sí sendos manifiestos, el *Libro para quemar* y el *Libro para esconder*, estuvieron mucho tiempo prohibidos, y él se suicidó en la cárcel.⁴⁸

Li Zhi narra con emoción la revelación que significó para él, un hombre «testarudo y reacio», el descubrir a los cuarenta años los escritos de Wang Yangming y del pensamiento budista de la vacuidad en el *Sûtra del diamante*. Lanza virulentas diatribas contra sus contemporáneos biempensantes, moralistas que se guardan de comprometer su propia carrera:

Nuestra naturaleza tal cual es, he aquí el único «estudio del Dao» (*daoxue*). Pero ¿cómo van a entenderlo quienes discurren sobre el «estudio del Dao»? No sólo no son capaces de ello, sino que disimulan su incapacidad con profusión de citas del Santo [Confucio]. (...) Pero cuando persiguen sus propios intereses consiguiendo para ello cargos públicos, gustan de repetir: «los diez mil seres son uno solo»; y cuando corren el riesgo de salir perdiendo y sólo les preocupa evitar problemas, no hablan más que de «sabiduría clarividente y preservación de uno mismo». Para que el soberano y los ministros esclarecidos comprendan hasta qué punto esos hombres son nocivos, para acabar de una vez por todas con sus artimañas, basta dejar de permitirles que soliciten favores, que eludan sus responsabilidades y citen a los antiguos. Veríamos entonces el fin de estas prácticas del «estudio del Dao».⁴⁹

Wang Yangming ya había mostrado irreverencia respecto a la figura sagrada de Confucio:

El estudio sólo tiene valor si se obtiene por la mente. Si lo que busco en mi mente se revela falso, aunque haya salido de la boca de Confucio no me permitiré considerarlo verdadero, ¡no hablemos de los que ni siquiera llegan a la altura de Confucio! Si lo que busco en mi mente se revela verdadero, aunque haya salido de la boca de un hombre corriente, no me permitiré considerarlo falso, ¿para qué, entonces, citar a Confucio?⁵⁰

Irreverencia que sería del agrado de Li Zhi, el enemigo de los fari-seos, a quienes espeta:

«En el estudio», decís, «son imprescindibles las reglas». ¡Qué gran acierto! Y ya que lo dijo Confucio y lo habéis convertido en vuestro credo hasta el punto de imponerlo como norma familiar, ¿qué puedo deciros? Pero sabed que esas palabras son de Confucio, no mías. Desde su nacimiento, cada hombre obtiene del Cielo su propia manera de actuar, ¿qué necesidad hay de esperar a aprenderlo de Confucio?

Li Zhi, seguido en eso por ciertos pensadores radicales, rechaza la moral tradicional en nombre de la idea de que todo ser posee la budeidad y que, por tanto, basta desprenderse de las trabas impuestas por la sociedad para liberarse:

Si el Santo no impone obligación alguna a los hombres es porque cualquier hombre puede ser un santo. Como dice el Maestro [Wang] Yangming: «Hay santos por todas partes». Buda no dice otra cosa: «espíritu o budeidad, cualquier hombre es Buda». Si cualquier hombre es un santo, el Santo no tiene ningún secreto particular que revelar a los demás.⁵²

Debido a su actitud anti-ortodoxa y anti-letrada, la escuela de Taizhou sería acusada, por figuras destacadas de la transición Ming-Qing como Gu Tanwu y Huang Zongxi, de haber caído en un «Chan fanático» (*kuangchan*), incluso de haber precipitado la caída de la dinastía Ming. No obstante, mal que pese a esas mentes preclaras, precisamente esa violencia iconoclasta es lo que abriría el camino a una forma de crítica más metódica. A este respecto, es ejemplar el caso de Yang Shen (1488-1559), cuya libertad de espíritu y cuyo rechazo de los compromisos suscitaron la admiración de Li Zhi. A pesar de su brillante éxito en los exámenes, su protesta pública contra una decisión del emperador lo envió en prolongado exilio a lo más remoto de Yunnan, ocasión que aprovechó para interesarse por la geografía, la etnografía y la historia de la región, disciplinas relativamente poco

practicadas hasta entonces y que fue uno de los primeros en utilizar para criticar la ortodoxia. En este mismo espíritu, Jiao Hong (1540?-1620), gran amigo de Li Zhi, fue un pensador abierto a las nuevas ideas y, al mismo tiempo, un historiador y un erudito, dueño de una de las bibliotecas privadas más ricas de la época.⁵³ Entre finales del siglo XVI y principios del XVII, el entusiasmo que suscitó el subjetivismo de Wang Yangming culmina con una valorización de la experiencia individual que predomina sobre los imperativos predeterminados o los modelos heredados del pasado y de la cual surgirá el espíritu crítico y empírico de la dinastía Qing.

Liu Zongzhou (1578-1645)

Al margen del radicalismo de la escuela de Taizhou, la influencia de Wang Yangming es patente en este gran filósofo que, aun perteneciendo a la ortodoxia del pensamiento de los letrados, representa una voluntad de reconsiderar las grandes síntesis que le precedieron.⁵⁴ Como muchos pensadores Ming se ve obligado por su desacuerdo con el dualismo de Zhu Xi a integrar ciertas aportaciones de Wang Yangming, aunque manteniéndose crítico respecto a éstas.

Lo que Liu Zongzhou reprocha a Wang Yangming es principalmente su concepción del «conocimiento innato», que implica una prioridad de la intención sobre el conocimiento.⁵⁵ En su reflexión acerca de la unidad del conocimiento y la acción, Wang da primacía a la voluntad respecto a la función cognitiva de la mente. La interpretación libertaria de la escuela de Taizhou ve en ello un espontaneísmo, accesible a todos, que en lugar de prescribir se limita a aprender con la experiencia, incluso a dejar que ésta se regule por sí sola. Eso es precisamente lo que rechaza Liu Zongzhou, que ve en ello un doble peligro de deriva: sin puntos de referencia ni normas, uno puede tener la tentación de considerar sus propios deseos como manifestaciones auténticas del principio moral, o sea de concebir el «conocimiento innato» como una iluminación súbita a la manera del Chan, sin tener en cuenta el proceso de desarrollo moral.

Pese a suscribir el pensamiento de Wang Yangming sobre la intención, Liu Zongzhou queda insatisfecho en cuanto a su identificación con el «conocimiento innato», que él quisiera situar más en profundidad, volviendo a la «raíz de la intención». Para Liu, hay una contradicción inherente a la enseñanza de Wang Yangming, en particular la que se expresa en las cuatro proposiciones.⁵⁶ Una vez que se reconoce que existen el bien y el mal, es obligado considerar la función discriminadora de la mente. En ese caso, la prioridad que Wang Yang-

ming da a la intención respecto al «conocimiento innato» no se sostiene, ya que si la mente, totalmente identificada con la naturaleza de origen celeste, sólo es intención, sólo puede desear el bien; siendo así, ¿cómo se explica la aparición de las malas pulsiones? Liu trata de salir de la contradicción afinando las nociones que utiliza Wang mediante sutiles distinciones entre intención y voluntad por una parte, y entre «conocimiento innato» y conocimiento discriminatorio por otra. Formula de nuevo las cuatro proposiciones de Wang como sigue:

Hay bien y mal en la mente en movimiento.

Hay atracción por el bien y repulsión por el mal en la intención en quietud.

Conocer el bien y el mal es propio del conocimiento innato.

Practicar el bien y eliminar el mal es la regla de las cosas.⁵⁷

La primera proposición de Liu, que describe la mente en su funcionamiento vivido, hecha de voluntades y sentimiento, corresponde a la segunda proposición de Wang. En la segunda proposición de Liu interviene la «intención» (*yi* 意, con un sentido distinto del que le da Wang), que se orienta por sí sola hacia el bien y da la espalda al mal. Por lo tanto, el «conocimiento innato» de Liu Zongzhou, pese a aparecer, como el de Wang, en la tercera proposición, ya no es sólo el conocimiento discriminatorio que distingue el bien del mal, es también, y sobre todo, intencionalidad intrínsecamente buena. La bondad original de la intención no puede depender de un conocimiento discriminatorio del bien y el mal, que sólo es posible mediante la experiencia. En este preciso punto, Liu no podría estar más lejos de toda la reflexión occidental sobre el libre albedrío: en lugar de basar una teoría de la acción en la libre elección hecha con pleno conocimiento del bien y el mal, Liu busca en una dirección radicalmente opuesta un origen del bien que, anterior al conocimiento discriminatorio, no esté «estancado» en lo relativo de la experiencia y del comportamiento. Liu ve esta fuente inagotable de energía moral en la «pura intencionalidad» de la mente (*yi* 意), distinguiéndola de la voluntad individual (*nian* 念), cargada del peso de la experiencia, es decir del conocimiento del bien y el mal efectivamente observables.

Al no haber distinguido con claridad la intencionalidad de la voluntad y el «conocimiento innato» del conocimiento discriminatorio, el pensamiento de Wang Yangming presenta contradicciones que Liu se esfuerza en resolver identificando la «raíz de la intención», fuente original sobre la cual hay que actuar directamente practicando la «soledad vigilante» (*shendu*) de que hablan el *Gran Estudio* y el *Invariable Medio*. La «soledad» es aquí un estado que no depende de nada

y que representa, más que un ideal definitivamente fijo, un polo hacia el cual hay que tender siempre, ya que la «raíz de la intención» probablemente inspirada en la noción daoísta de «raíz celeste» es lo que une al hombre con el Cielo.

Liu Zongzhou se esfuerza en dar aliento (en el sentido literal de *qi*) al impulso moral reanudando ese vínculo primordial, porque «la naturaleza humana en su origen es el Cielo»:⁵⁸ no sólo participa directamente de la potencia infinitamente creadora del Cielo, sino que es la primera en asistirle. De un modo significativo, en lugar del «Culmen supremo» (*taiji* 太極) en que Zhu Xi basa toda su construcción, Liu prefiere hablar de «Culmen humano» (*renji* 人極):⁵⁹ el hombre es quien, gracias a los ilimitados recursos de su mente, se une al Cielo, y no el Cielo el que se le impone como modelo. Liu toma la idea de una fuente de energía moral semejante a la inagotable potencia generadora del Cielo, una vez más, de la tradición de las *Mutaciones*, reavivándola en referencia a los cosmologistas de principios de la dinastía Song.⁶⁰ Huang Zongxi (1610-1695), el gran historiador del inicio del período Qing, reivindicaría como maestro a este filósofo que nunca se cansó de presentar amonestaciones a la corte Ming y, después de caer ésta en 1644, prefirió dejarse morir de hambre a servir al invasor manchú, encarnando así la elevación de su propio ideal moral.

Vida y muerte de las academias privadas a finales de la dinastía Ming

La práctica de los debates públicos, que a menudo tenían lugar en las academias que proliferan en la segunda mitad del siglo XVI, desempeña un papel esencial en la vida intelectual y social de todo el final del período Ming, hasta el punto de tener repercusiones en el curso político de la dinastía. Como explica Jean-François Billeter, «so capa de la libre exégesis de los clásicos confucianos se afirmó un nuevo espíritu que cuestionaba el dominio de la ortodoxia estatal sobre las conciencias y ejerció sobre el orden social una acción tanto más fuerte por cuanto dejó de ser privativo de unos cuantos círculos de mandarines para penetrar en capas sociales más amplias y menos estables: comerciantes, empresarios, artesanos y empleados, pequeños rentistas y letrados sin título, estudiantes becarios, etc. Al extenderse, el movimiento se diversificó. Adoptó, sobre todo en la escuela de Taizhou, formas abiertamente heterodoxas y contestatarias. Al alimentarse mutuamente, la inestabilidad social y la efervescencia intelectual crearon una situación inquietante para el mandarinado, sobre

todo para las facciones más conservadoras, que temían la desintegración de su orden y la quiebra de sus valores». ⁶¹

Una señal clara de la inquietud del *establishment* es la decisión que tomó el hombre fuerte del momento, Zhang Juzheng (1525-1582), de cerrar todas las academias privadas en 1579. Al suprimir esos espacios abiertos a los pensamientos y debates independientes, Zhang esperaba detener la decadencia de la dinastía y reforzar el poder del Estado. ⁶² Condenado por él, ese mismo año murió uno de los hombres más rebeldes de la época, He Xiyin (1517-1579), guía para todos los pensadores contrarios al fariseísmo confuciano como Li Zhi, que murió en la cárcel en 1602. ⁶³

A la cabeza de un sistema bastante disperso de asociaciones y círculos diversos, la academia del Bosque del Este (*Donglin shuyuan*), fundada bajo la dinastía Song en Wuxi (en la actual provincia de Jiangsu) y restablecida en 1604 por Gu Xiancheng (1550-1612), muestra la politización de las academias privadas. Cuando los funcionarios –revocados en su mayoría– y los letrados íntegros y rigurosos empezaron a publicar opúsculos criticando la corte y sus prácticas despóticas, la academia fue acusada por burócratas corruptos, aliados de los eunucos de la corte, de constituir una facción (*dang* 黨). ⁶⁴ Por encima de la crítica política, el espíritu del Donglin expresa la aspiración a un renacimiento moral, la voluntad de volver a los orígenes de la ética confuciana para reaccionar contra su relajación entre los letrados, considerados responsables en parte de la corrupción en la corte. Se trata de curar el poder central de un mal cuyo origen es de naturaleza moral y cuyos síntomas son de orden político.

El Donglin reacciona en particular contra el desistimiento a que induce el intuicionismo de Wang Yangming en la interpretación de su discípulo Wang Ji y de la escuela Taizhou. Remonta así hacia el origen del *daoxue* de los Song, recuperando la disciplina del esfuerzo moral (*gongfu* 功夫) y de la acción concreta (*shixing* 實行). Un ejemplo representativo de esta escuela es Gao Panlong (1562-1626), adepto del «sentarse en quietud», práctica que, asociada ya no al budismo Chan a la manera de Chen Xianzhang a principios del período Ming, sino al rigorismo y al ritualismo confucianos, desemboca también en una iluminación:

¡Así es, pues! En verdad, no hay nada. En cuanto lo descubrí, todo las ligaduras que hasta entonces me ataban quedaron cortadas, y sentí de repente como si un peso de cien libras hubiera caído de golpe, o como si un gran relámpago hubiera inundado mi ser con su resplandor. Después, me fundí entero con la gran actividad de transformación del cosmos, y dejé de haber separación entre el Cielo y el Hombre, entre interior y exterior. ⁶⁵

Como Luo Qinshun un siglo antes, Gao Panlong proclama su fidelidad a Zhu Xi, dando al mismo tiempo razón a Zhang Zai con su valorización de la energía. ⁶⁶ Tras suceder a Gu Xiancheng en la dirección de la academia Donglin, es arrestado por los eunucos en 1626, pero antes de dejarse llevar se suicida ahogándose. El espíritu del Donglin representa la súbita recuperación de una concepción militante del hombre confuciano que no cede a la tentación de desentenderse de la acción política como hacen los daoístas y budistas. Como dice Gu Xiancheng:

Si los oficiales de la corte no tienen en mente al emperador, si los oficiales de las provincias no tienen en mente al pueblo, si los letrados retirados al campo que se reúnen en pequeños grupos para hablar de la naturaleza y el destino humanos y perfeccionar su virtud moral no tienen en mente el Dao del mundo actual, el hombre de bien no los aprueba, por muchas cualidades que tengan. ⁶⁷

La Sociedad del Renacer y los jesuitas

La lucha emprendida por los partidarios del Donglin contra la corte imperial reproduce un guión repetido una y otra vez a lo largo de la historia de China: la lucha abierta entre el gran círculo de los letrados-funcionarios y los consejeros confucianos de las altas esferas del poder contra el círculo restringido formado en torno al emperador por el clan de la emperatriz y sus eunucos. De un modo significativo, la expresión «juicios puros» (*qingyi* 清議), utilizada desde la dinastía Han en la lucha que oponía ya entonces a los letrados y a los eunucos, se aplica a finales del período Ming a los letrados íntegros que osan expresar su desaprobación al emperador. Tras haber recobrado el favor de la corte a principios de la década de 1620, los partidarios del Donglin sufren una terrible represión dirigida por el eunuco Wei Zhongxian (1568-1627), que manda arrestar, torturar y asesinar a sus dirigentes. Las academias privadas, denunciadas como organizaciones políticamente subversivas, son destruidas por orden imperial.

Pese a la brutalidad de la represión, las fuerzas de oposición a los eunucos, así como las academias y asociaciones privadas vuelven a levantar cabeza tras la desgracia y muerte de Wei Zhongxian en 1627. El espíritu de la academia Donglin, arrasada en 1626, renace de las cenizas con la «Sociedad del Renacer» (*Fushe*). Lo que inicialmente no era más que una asociación literaria de la región de Suzhou como tantas en la dinastía Ming, representaba al final del período el grupo político más importante y mejor organizado de toda la era im-

perial, tomando el relevo de la resistencia a los eunucos y al invasor manchú.⁶⁸

El «renacer» propugnado por el Fushe, que también podría entenderse como un «regreso a lo antiguo», no es un deseo de vuelta atrás, sino que representa una reorganización del pensamiento. Sus miembros reivindican los «estudios prácticos» (*shixue* 實學) y desprecian los «discursos vacuos» de la filosofía especulativa. Muchos están influidos, directa o indirectamente, por Xu Guangqi (1562-1633), funcionario de alto rango que se convirtió al cristianismo y colaboró con Matteo Ricci (1552-1610) en la traducción al chino de obras europeas sobre matemáticas, hidráulica, astronomía y geografía.⁶⁹ La presencia europea y cristiana (primero de los portugueses, luego de los españoles y los holandeses) empieza a ser patente en China a principios del siglo XVI, pero los primeros jesuitas italianos, encabezados por Michele Ruggieri y Matteo Ricci, no llegan hasta 1582.⁷⁰ Ganándose el favor de las elites cultas y de los emperadores con una política llamada de acomodación, los jesuitas consiguen acceder a la corte imperial de Beijing y mantenerse hasta finales del siglo XVIII, utilizando sus competencias en astronomía, cartografía o matemáticas, que entonces volvían a gozar de prestigio.⁷¹

Pero el mensaje relativo a su religión revelada, cuya difusión constituye el principal objetivo de los misioneros, parece interesar mucho menos a los chinos, incluso suscitar en ellos cierta hostilidad. La célebre «disputa de los ritos» es uno de las señales más claras de los profundos malentendidos que hubo entre cristianos europeos y letrados chinos. Esa controversia es reveladora de un conflicto que se declara primero en las misiones al morir Ricci en 1610 y se agrava cuando, tras un período de relativa tolerancia en el siglo XVII, las directivas del Vaticano se vuelven más intransigentes hasta el punto de provocar en China una gran indignación entre los detractores del cristianismo, que lo acusan de querer corromper las costumbres chinas prohibiendo el culto a los antepasados.⁷² Se trata de saber si los ritos son religiosos o no. Si lo son, a los ojos de los cristianos sólo pueden ser producto de la superstición y, por tanto, incompatibles con la doctrina del «Señor del Cielo»; si no lo son, como ritos civiles y políticos, son compatibles con la fe cristiana. Pero para los chinos la cuestión no tiene sentido debido a la ausencia de distinción, en su propia tradición, entre lo religioso y lo civil, lo sagrado y lo profano, lo espiritual y lo temporal. El error de los jesuitas fue probablemente pensar que bastaba con hablar el idioma para introducirse en la cultura china, cuando para los chinos el sentido reside más en los ritos que en las palabras.

Además, los jesuitas tenían la misión de introducir una doctrina trascendente que imposibilitaba ser a la vez un buen cristiano y un

buen chino, ya que los deberes de aquél convertían a éste en hijo irrespetuoso y en rebelde respecto al orden sociopolítico. Los chinos podrían haber aceptado integrar el culto cristiano en la visión sincrética que predominaba desde mediados de la dinastía, pero se toparon con el dogmatismo intransigente de los misioneros, que exigían el reconocimiento de su religión como la única verdadera y que se condenara las demás como supersticiones.

Los jesuitas entraron en China en una época en que se acentuaba el proceso de descomposición de la sociedad y del Estado, proceso que conduciría a la caída de Beijing en manos de los manchúes en 1644. Habían llegado a punto para reforzar de manera inesperada las aspiraciones de una parte de las elites chinas a recuperar el rigor moral y la ortodoxia contra un laxismo y desistimiento que achacaban a la influencia budista. Paralelamente, sus aportaciones científicas y técnicas confortaron el nuevo espíritu que se manifestó a principios del siglo XVI bajo la forma de interés en los conocimientos concretos, útiles para la gestión administrativa, militar o agrícola. A partir de entonces, el letrado, sobre todo el que se destina a la carrera burocrática, no puede contentarse con ser un erudito, también debe dominar una gama tan amplia como diversa de competencias prácticas.

Notas

1. Jacques Gernet, *Le monde chinois*, p. 332.
2. Paul Demiéville, «La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo», en *Oriente Poliana* (Roma), 1957, pp. 193-234.
3. Acerca de la actitud de los letrados del *daoxue* durante la dinastía Yuan, véase Frederick Mote, «Confucian Eremitism in the Yüan Period», en Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, Stanford, 1960, pp. 202-240 y Chan Hok-lam y W. T. de Bary, eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols*, Columbia University Press, Nueva York, 1982. Sobre Wu Cheng, véase David Gedalecia, «Wu Ch'eng: A Yüan Dynasty Neo-Confucian Scholar», *Journal of Chinese Philosophy*, n.º 20 (1993), pp. 293-311.
4. Acerca de la transición entre los Yuan y los Ming, véase John W. Dardess, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China*, Columbia University Press, Nueva York, 1973; y *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, University of California Press, Berkeley, 1983.
5. La *Gran suma sobre la naturaleza y el principio* (*Xingli daquan*), compilada en 1415, es la más importante de las numerosas antologías inspiradas del *Jinsi lu* (*Reflexiones sobre lo que nos atañe*) de Zhu Xi y Lü Zuqian (véase cap. 19, nota 17). Tres siglos después, en 1715, por orden del emperador Kangxi, Li Guangdi (1642-1718) compilaría una versión abreviada de la *Gran suma* titulado *Ideas esenciales sobre la naturaleza y el principio* (*Xingli jingyi*), véase Chan Wing-tsit, «The Hsing-li ching-i and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century», en W. T. de Bary, et al., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, Nueva York, 1975, pp. 543-579.

6. Acerca del sistema de los exámenes oficiales, véase Jacques Gernet, «Éducation», en *L'Intelligence de la Chine*, pp. 98-132. Véase también la obra de elocuente título de Miyazaki Ichisada, *China's Examination Hell* (traducido del japonés), Yale University Press, New Haven, 1981. Sobre la movilidad social producida por este sistema, véase Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, Columbia University Press, Nueva York, 1962.

7. Citado por Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Droz, Ginebra, 1979, p. 62.

8. Acerca de la compleja noción de «ortodoxia» entre el principio de los Ming y el final de los Qing, véase Liu Kwang-ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, Berkeley, 1990. Para referencias biográficas sobre el período Ming, véase L. C. Goodrich, ed., *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, 2 vols., Columbia University Press, Nueva York, 1976.

9. Véase Chan Wing-tsit, «The Ch'eng-Chu School of Early Ming», en W. T. de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, Nueva York, 1970, pp. 29-51.

10. El título *Notas diarias (Rilu)* prefigura el de *Rizhilu (Notas sobre los conocimientos adquiridos a diario)* de Gu Yanwu (1613-1682), véase cap. 21.

11. Citado por J. F. Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 94. Acerca de Chen Xianchang, véase Jen Yu-wen, «Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural», en de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*, pp. 53-92.

12. *Kongmen chuanshou xinfa lun (De la transmisión de la disciplina mental en la escuela confuciana)*, en *Zhan Ganquan xiansheng wenji (Escritos del Maestro Zhan Ruoshui)*, ed. de 1580, 24, pp. 42b-44b.

13. *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 94. Existe una abundante bibliografía en lenguas occidentales sobre Wang Yangming, principalmente en inglés. Pueden consultarse entre otros, Chan Wing-tsit, «Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography», *Philosophy East and West*, vol. 22, n.º 1 (1972), pp. 75-92; Carsun Chang, *Wang Yang-ming, Idealist Philosopher of 16th Century China*, Saint John's University Press, Nueva York, 1962; Julia Ching, *Philosophical Letters of Wang Yang-ming*, Australian National University, Canberra, 1971; y *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*, Columbia University Press, Nueva York, 1976; Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*, University of California Press, Berkeley, 1976.

La edición moderna de las obras completas de Wang Yangming utilizada aquí es *Wang Yangming quanji*, 2 vols., Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1992.

14. *Daxue wen (Preguntas sobre el Gran Estudio)*, en *Wang Yangming quanji* 26, p. 968. Para una traducción íntegra, véase Chan Wing-tsit, *Source Book*, pp. 659-666.

Uno de los últimos empeños de Wang Yangming fue devolver el texto del *Gran Estudio* a su estado original, es decir anterior a los múltiples cortes y modificaciones que llevó a cabo Zhu Xi (véase cap. 19, nota 67).

El ejemplo del niño a punto de caer a un pozo es clásico desde Mencio, véase cap. 6, «¿Qué es lo innato?».

15. *Chuanxi lu (Notas sobre la transmisión de una práctica moral)* II, en *Wang Yangming quanji*, p. 54. Para una traducción íntegra, véase Chan Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.

16. *Chuanxi lu*, en *Wang Yangming quanji*, pp. 6 y 25.

17. Véase *Mengzi* IV A 20. Recordemos que para Cheng Yi y Zhu Xi la palabra *ge* significaba «llegar» o «alcanzar (las cosas en su principio)», véase cap. 18, nota 33, y cap. 19, nota 66.

18. *Chuanxi lu* I, en *Wang Yangming quanji*, p. 6.

19. *Chuanxi lu* III, pp. 107-108.

20. Para la fórmula de Cheng Yi (*xing ji li* 性即理), véase cap. 18; para la de Lu Xiangshan, (*xin ji li* 心即理), véase cap. 19, nota 48.

21. *Chuanxi lu* I, p. 7. Para la distinción entre «mente de Dao» y «mente humana», véase el cap. 19.

22. Acerca del «ínfimo inicio», véase cap. 11.

23. Las fases «aún por manifestar» y «manifesta» remiten al célebre pasaje del *Invariable Medio (Zhongyong)*, § 1, citado en el cap. 6, y en el cap. 11.

24. Véase cap. 18, nota 40.

25. Alusión a la fórmula de Cheng Yi, véase cap. 18, nota 35.

26. *Chuanxi lu* II, p. 64.

27. *Chuanxi lu* III, p. 108.

28. *Chuanxi lu* III, p. 117. Acerca de Wang Ji, que desarrollaría la idea de «hacer que el conocimiento innato alcance por sí mismo su propia compleción», véase Tang Chün-i, «The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi», y Takehiko Okada, «Wang Chi and the Rise of Existentialism», en de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*, pp. 93-119 y 121-144.

29. Véase *Mengzi* II A y VI A 15. Véase también cap. 6, nota 20.

30. *Zhuzi yulei*, 5 y 74, pp. 87 y 1.898. Esta fórmula tendría éxito entre los pensadores de los períodos Song y Ming, véase Chan Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989, pp. 311-314.

31. *Daxue wen (Preguntas sobre el Gran Estudio)*, en *Wang Yangming quanji* 26, p. 971. Para la pregunta de Qian Dehong, véase apartado anterior en este mismo capítulo.

32. *Chuanxi lu* I y II, en *Wang Yangming quanji*, pp. 4 y 42.

33. *Chuanxi lu* II, en *Wang Yangming quanji*, p. 92. «Aprender, informarse, reflexionar, debatir, actuar» hace referencia al *Invariable Medio*, § 20.

34. *Mingru xue'an (Las escuelas de letrados Ming)*, ed. SBBY, 7, p. 2a. Esta obra del gran historiador del siglo XVII Huang Zongxi (acerca del cual véase el cap. siguiente) trata sobre 257 letrados de las principales escuelas de la dinastía Ming y constituye una de las principales fuentes para la historia intelectual de este período. Véase la traducción parcial al inglés por Julia Ching, et al., *The Records of Ming Scholars*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1987.

35. *Yashu (Anotaciones refinadas)*, 1.ª parte, en *Wang Tingxiang ji (Obras de Wang tingxiang)*, 4 vols., Zhonghua shuju, Beijing, 1989, pp. 835 y 848.

36. *Kun zhi ji (Notas sobre el conocimiento adquirido con dificultad)*, ed. 1528, 1.ª parte, sección 11. Véase la traducción de Irene Bloom, *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*, Columbia University Press, Nueva York, 1987. Véase también su artículo «On the "Abstraction" of Ming Thought, Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lo Ch'in-shun», en W. T. de Bary e Irene Bloom, eds., *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, Columbia University Press, Nueva York, 1979.

37. Véase cap. 18, nota 30.

38. *Yashu*, 1.ª parte, p. 835.

39. Recordemos, por ejemplo, el *Tratado de Blanco y Negro* de Huilin, del siglo V, inicialmente titulado *Las tres doctrinas son igualmente buenas* (véase cap. 15).

40. Acerca de diversos aspectos del sincretismo religioso de los Ming y sus antecedentes, véase Liu Ts'un-yan y Judith Berling, «The "Three Teachings" in the Mongol-Yüan Period», en Chan Hok-lam y W. T. de Bary, eds., *Yüan Thought*, pp. 479-512; Timothy Brook, «Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late Imperial China», *Journal of Chinese Religions*, n.º 21 (1993); Liu

Ts'un-yan, «The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite», *T'oung Pao*, n.º 57 (1971), pp. 94-102; Rodney L. Taylor, «Proposition and Praxis in Neo-Confucian Syncretism», en *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, Albany, 1990; Araki Kengo, «Confucianism and Buddhism in the Late Ming», en de Bary, ed., *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 39-66.

41. *Mingru xue'an* (Las escuelas de letrados Ming), 5, p. 4a. Acerca de Chen Xianzhang, véase nota 11. Sobre el «sentarse en quietud», véase cap. 19, «Disciplina mental».

42. Véase Liu Ts'un-yan, «Lin Chao-en (1517-1598), the Master of the Three Teachings», *T'oung Pao*, n.º 53 (1967), pp. 253-278; y Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Columbia University Press, Nueva York, 1980.

43. Las *Notas sobre las dificultades del estudio* (*Kun xue ji*) de Hu Zhi, cuyo título tomaría Gao Panlong (véase más adelante, nota 65), pretenden quizá ser el equivalente de *Kun zhi ji* (*Notas sobre el conocimiento adquirido con dificultad*) de Luo Qinsun (véase nota 36). Las expresiones *kun xue* («pasar dificultades para aprender») y *kun zhi* («pasar dificultades para conocer») aluden a los *Diálogos* de Confucio, XVI, 9, y al *Invariable Medio*, § 20.

44. Citado por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, pp. 296-297. Acerca de Hanshan Deqing, véase Pei-i Wu, «The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing», en de Bary, ed., *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 67-92; Hsü Sung-peng, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-ch'ing 1546-1623*. Sobre Zhu Hong, véase Kristin Yü Greenblatt, «Chu Hung and Lay Buddhism in the Late Ming», en de Bary, ed., *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 93-140; Yü Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu Hung and the Late Ming Synthesis*, Columbia University Press, Nueva York, 1981.

45. Acerca de la escuela de Taizhou, véase W. T. de Bary, «Individualism and Humanitarism in the Late Ming Thought», en *Self and Society in Ming Thought*, pp. 145-247. Sobre Wang Gen, véase Monika Übelhör, *Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre. Eine kritische Position im späten Konfuzianismus*, Reiner, Berlín, 1986.

46. Originalmente, los *jiangxue* consistían en sesiones públicas de «debate sobre el estudio» en que cualquiera podía participar, a diferencia de las conferencias magistrales que eran los *jiangyi*. Las academias son la forma más estructurada de las asociaciones privadas, heredadas de los Song, que se multiplican hacia finales de la dinastía Ming y acerca de las cuales se puede consultar Jacques Gernet, «Clubs, cénacles et sociétés aux XVI et XVII siècles», en *L'intelligence de la Chine*, pp. 88-97.

47. Sobre Li Zhi, véase Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit* (referencias en la nota 7); Otto Franke, *Li Tsch'i, ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Geisteskämpfe im XVI. Jahrhundert* y *Li Tsch'i und Matteo Ricci, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlín, 1937 y 1938*; Chan Hok-lam, ed., *Li Chih (1527-1602) in Contemporary Chinese Historiography: New Light on his Life and Works*, University of Washington Press, Seattle, 1980.

48. El *Libro para quemar* (*Fenshu*), de 1590, es una compilación de textos muy diversos al gusto de los letrados Ming (cartas, ensayos, notas de lectura, poemas, prólogos y otros textos de circunstancia), que Li Zhi aconseja a sus lectores quemar—por prudencia—después de leerla. El *Libro para esconder* (*Cangshu*), de 1599, compuesto de unas ochocientas biografías de personajes históricos a través de las cuales Li Zhi instruye «el proceso de miles de años de historia», debe «escondarse» en espera del día en que aparezca su verdadero lector. Véase prólogo al *Fenshu*, Zhonghua shuju, Beijing, 1975, p. 1.

49. *Chutan ji* (Primera compilación a orillas del lago) 19, Zhonghua shuju, Beijing, 1974, p. 328, traducción modificada de Jean-François Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 73.

50. *Chuanxi lu* II, en *Wang Yangming quanji*, p. 76. Se trata de una carta a Luo Qinsun (véase anteriormente en este capítulo «Los pensadores del *qi* en el siglo XVI»), uno de los representantes más eminentes de la filosofía zhuxista y de la clase mandarinal.

51. «Respuesta al censor Geng (Dingxiang)», en *Fenshu* (*Libro para quemar*) 1, p. 16, traducción modificada de J.-F. Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit*, pp. 127-128.

52. «Respuesta al viceministro Geng (Dingxiang)» (se trata del mismo personaje de la nota anterior, que entretanto ha ascendido), en *Fenshu* 1, p. 31, traducción modificada de J. F. Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 182.

53. Acerca de Jiao Hong, véase Edward T. Ch'ien, «Chiao Hung and the Revolt Against Ch'eng-Chu Orthodoxy», en de Bary, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 271-303; y Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming, Columbia University Press, Nueva York, 1986.

54. Acerca de Liu Zongzhou, véase Tang Chün-i, «Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and his Critique of Wang Yang-ming», en de Bary, ed., *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 305-331; y Tu Wei-ming, «Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology», en Donald Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, Ann Arbor, 1985, pp. 215-235.

55. Véase el *Liangzhi shuo* (*Ensayo sobre el conocimiento innato*), en *Liuzi quan-shu* (*Obras completas del Maestro Liu*), ed. de 1822, 8, pp. 24b-26a.

56. Véase nota 28.

57. *Xueyan* (*Palabras sobre el estudio*), 1.ª parte, en *Liuzi quan-shu* 10, p. 26b.

58. *Yi yan* (*extrapolaciones sobre las Mutaciones*), cap. 8, en *Liuzi quan-shu* 2, p. 14a.

59. Véase el primer capítulo del *Renpu* (*Manual para el hombre*), en *Liuzi quan-shu* 1.

60. Véase *Du Yi tushuo* (*Lectura diagramática de las Mutaciones*), en *Liuzi quan-shu* 2, pp. 8b-9a.

61. *Li Zhi, philosophe maudit*, pp. 146-147.

62. Acerca de las academias en la dinastía Ming, véase John Meskill, *Academies in Ming China: A Historical Essay*, University of Arizona Press, Tucson, 1982; y Tieleman Grimm, *Erziehung und politik in konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368-1644)*, Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, Hamburgo, 1960. Sobre Zhang Juzheng, véase Robert Crawford, «Chang Chü-cheng's Confucian legalism», en de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*, pp. 367-413.

63. Véase Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, University Press of Hawaii, Honolulu, 1974.

64. Acerca de la academia Donglin, véase Heinrich Busch, «The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance», *Monumenta Serica*, n.º 14 (1949-1955), pp. 1-163; Charles O. Hucher, «The Tung-lin Movement of the Late Ming Period», en John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, 1957, pp. 132-162; Benjamin A. Elman, «Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Academies», *Modern China* vol. 15, n.º 4 (1989).

Obsérvese que el término *dang* 黨 que entonces se refería en tono peyorativo a las facciones, percibidas por el poder central como grupos que perseguían intereses «privados» y no «públicos», es el mismo que actualmente significa «partido político».

65. *Kunxue ji* (*Notas sobre las dificultades del estudio*), citado por Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine*, p. 295. Sobre el título de este ensayo, véase nota 43. Acerca de Gao Panlong, véase Rodney L. Taylor, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: a Study of Selected writings of Kao P'an-lung (1562-1626)*, Scholars Press, Missoula (Montana), 1978; y «Meditation in Ming Neo-

Confucianism; Kao P'an-lung's Writing on Quiet-Sitting», *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 6, n.º 2 (1979), pp. 149-182.

66. Gao Panlong es autor de las *Explicaciones sobre la Iniciación correcta de Zhang Zai (Zhengmeng shi)*. Sobre Zhang Zai, véase cap. 17.

67. Citado como argumento «frecuente» por Gu Xiancheng en el *Mingru xue'an (Las escuelas de letrados Ming)*, 58, p. 4a.

68. Véase William S. Atwell, «From Education to Politics: The Fu She», en de Bary, ed., *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 333-367.

69. Acerca de otro converso célebre, véase Nicolas Standaert, S. J., *Yang Tingyun (1562-1627), Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden, Brill, 1988.

70. Véase Matteo Ricci y Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Desclée de Brouwer, París, 1978; Erik Zürcher, Nicolas Standaert, S. J., Adrianus Dudnik, *Bibliography of the Jesuit Mission in China: ca. 1580-ca. 1680*, Universidad de Leiden, 1991; Jacques Gernet, «La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600», en *L'intelligence de la Chine*, pp. 215-243; Michael Lackner, *Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa*, Steiner, Stuttgart, 1985.

71. Como señala Jacques Gernet, «numerosas obras de carácter técnico o científico se publicaron a finales de la época Ming. Conciernen a casi todas las ramas del saber (farmacopea, medicina, botánica, agricultura, procedimientos artesanales, geografía...) y demuestran sin duda los progresos que se realizan en el siglo XVI», véase *Le monde chinois*, p. 386. Véase Willard J. Peterson, «Western Natural Philosophy Published in Late Ming China», *Proceedings of the American Philosophical Society*, n.º 117 (1973), pp. 295-322.

72. Acerca de la disputa de los ritos, véase David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler, 1994. Sobre las relaciones entre China y el cristianismo, véase Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Gallimard, París, 1982, reed. 1991 con el subtítulo *La première confrontation*; Étienne, *L'Europe chinoise*, t. 1, *De l'empire romain à Leibniz*; t. 2, *De la sinophilie à la sinophobie*, Gallimard, París, 1988 y 1989; Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1991; Catherine Jami y Hubert Delahaye, eds., *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII et XVIII siècles*, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, París, 1993.