

Literatura china clásica confuciana y taoísta

Referentes y patrones mitológicos

中国儒家、道家典籍
神话观照与范式

Julio López Saco

中
国
笔
记



11

Cuadernos de China



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China



中国
笔记



LITERATURA CHINA CLÁSICA CONFUCIANA Y TAOÍSTA
REFERENTES Y PATRONES MITOLÓGICOS

11



CUADERNOS DE CHINA
中国笔记





UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
委内瑞拉洛斯安第斯大学

MARIO BONUCCI ROSSINI
Rector

MANUEL ARANGUREN
Vicerrector Administrativo

PATRICIA ROSENZWEIG
Vicerrectora Académica

JOSÉ MARÍA ANDÉREZ
Secretario



Avech ula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

ASOCIACIÓN VENEZOLANA
DE ESTUDIOS SOBRE CHINA
(AVECH)

委内瑞拉中国研究会

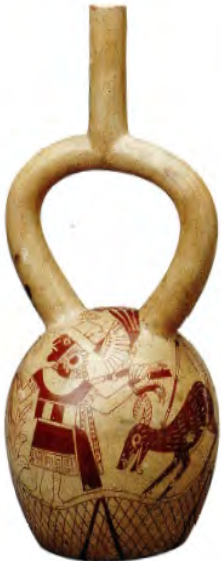
CONSEJO DIRECTIVO

NORBERT MOLINA MEDINA
Secretario General

HERNÁN LUCENA MOLERO
Coordinador Académico

NELSON GARCÍA PERNÍA
Coordinador de Publicaciones y Redes

RAMÓN ALONSO DUGARTE
Coordinador Administrativo





LITERATURA CHINA CLÁSICA CONFUCIANA Y TAOÍSTA

REFERENTES Y PATRONES
MITOLÓGICOS

JULIO LÓPEZ SACO

中国儒家、道家典籍：
神话观照与范式

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CENTRO DE ESTUDIOS DE ÁFRICA, ASIA Y DIÁSPORAS LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS
"DR. JOSÉ MANUEL BRICEÑO MONZILLO" (CEAA)
ASOCIACIÓN VENEZOLANA DE ESTUDIOS SOBRE CHINA (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

LITERATURA CHINA CLÁSICA CONFUCIANA Y TAOÍSTA:
REFERENTES Y PATRONES MITOLÓGICOS

中国儒家、道家典籍：神话观照与范式

© Julio López Saco, 2021

CUADERNOS DE CHINA

中国笔记

CUADERNOSDECHINA.ULA@GMAIL.COM



DE ESTA EDICIÓN:

© Universidad de Los Andes

委内瑞拉洛斯拉斯安第斯大学

© Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas

“Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA)

非洲，亚洲和拉丁美洲与加勒比地区移民社群的研究中心

© Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)

委内瑞拉中国研究会

CUIDADO DE LOS TEXTOS

Laura Torres Calderón, Ramón Alonso Dugarte

Norbert Molina Medina

DISEÑO DE LOS CUADERNOS

José Gregorio Vásquez

Centro Editorial La Castalia

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2021000364

ISBN: 978-980-11-2054-4

EDICIÓN ELECTRÓNICA:

Cuadernos de China, N° 11

Mérida, Venezuela

IMÁGENES PARA ESTA EDICIÓN ELECTRÓNICA:

www.google.com; www.pixabay.com y <https://unsplash.com>

El contenido de este trabajo es responsabilidad exclusiva del autor
y no representa necesariamente los puntos de vista del Editor, Comité Editorial,
ni de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas

“Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA)

Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)

委内瑞拉中国研究会

Avenida Principal de la Hoyada de Milla, Casa N° 0-276

Mérida, estado Mérida, Venezuela

Código Postal: 5101

✉ AVECH.CEAA.ULA@GMAIL.COM

f AVECH.CEAA.ULA

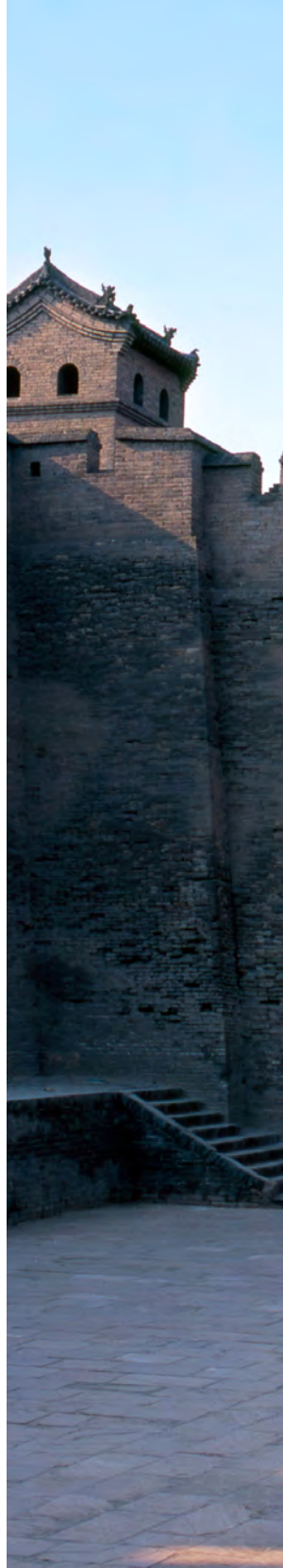
t @AVECH_CEEA_ULA

📷 @AVECH.CEAA.ULA

✉ AVECH_CEEA_ULA

in AVECH

▶ ASOCIACIÓN VENEZOLANA DE ESTUDIOS SOBRE CHINA



中国儒家、道家典籍
神话观照与范式



CUADERNOS DE CHINA

中国笔记

NORBERT MOLINA MEDINA

Editor



COMITÉ EDITORIAL

Laura TORRES

ISMAEL CEJAS ARMAS

HERNÁN LUCENA MOLERO

JOSÉ GREGORIO VÁSQUEZ

NELSON GARCÍA PERNÍA

RAMÓN ALONSO DUGARTE

RICARDO MONCADA ANDRADE

Centro de Estudios de África y Asia

Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela

ALFREDO TORO HARDY

Universidad Simón Bolívar

Caracas, Venezuela

JULIO LÓPEZ SACO

FEIAP, CEAA (ULA), CIFH (UCAB)

Universidad Central de Venezuela

OSCAR FERNÁNDEZ GUILLÉN

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales

Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela

BÁRBARA RODRÍGUEZ

Facultad de Agronomía

Universidad Central de Venezuela

Núcleo Maracay, Venezuela

XULIO RÍOS

Observatorio de la Política China

Galicia, España

MARÍA FRANCESCA STAIANO

Centro de Estudios Chinos

Universidad Nacional de La Plata

La Plata - Argentina

RICARDO MARTÍNEZ ESQUIVEL

Red Sinolatina

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

中

国

笔

记



COMITÉ EDITORIAL

IGNACIO VILLAGRÁN

Centro de Estudios Argentina – China
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

RUVISLEI GONZÁLEZ SAEZ

Centro de Investigaciones de Política Internacional
La Habana, Cuba

YOUSEFF LEONARDO CARNEVALI

Universidad de Tsinghua
Beijing, China

JESÚS CAMEJO YÁNEZ

Universidad de Estudios Internacionales de Zhejiang
Hangzhou, provincia de Zhejiang, China

NERUSKA ROJAS LA CHICA

Universidad de Shanghai
Shanghai, China

CARLOS EDUARDO PIÑA

Red Académica sobre China y América Latina y el Caribe
Ciudad de México, México



中国
笔记

www.avech.org



Los *Cuadernos de China* (中国笔记), son sometidos a un riguroso proceso de arbitraje por pares doble ciego, el cual coordinamos desde el Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA) de la Universidad de Los Andes (ULA).

PRESENTACIÓN

中国
笔记

11

CUADERNO
11



Este 2021, pese a las dificultades ocasionadas por la COVID-19 y otras tantas del ambiente universitario venezolano reciente, nos acercamos de nuevo a la comunidad académica nacional e internacional con la finalidad de dar continuidad a nuestra política de publicaciones dedicadas a los estudios chinos, de acceso abierto para todos y con sentido de propósito: contribuir a la discusión y al análisis, a la comprensión de China como civilización, como sociedad, como país, y como potencia en ascenso. De esta forma queremos rendir tributo a nuestros maestros del Centro de Estudios de África y Asia (CEAA) en la Universidad de Los Andes (ULA), por medio de un trabajo comprometido y sistemático, el cual viene recibiendo cada vez mayor aceptación y apoyo de académicos venezolanos y extranjeros.

Tratar de entender a China pasa por acercarnos a su antigüedad, a sus orígenes. Considerada como la única civilización que ha mantenido su continuidad en el tiempo, en ella las corrientes de pensamiento, míticos emperadores, creencias y cultivo de las artes son parte de una larga historia, no exenta de conflictos e inestabilidad. En este trabajo que estamos presentando, el confucianismo y el taoísmo constituyen dos cosmovisiones que convivieron e introdujeron importantes aportes en la concepción de gobierno y forma de vida de esa sociedad. En el primer caso, el confucianismo se concentró en la formación de un hombre moralmente sólido, ético, humano, cuyo comportamiento ritual (piedad filial), le





permitió fortalecer el respeto y la solemnidad. Mientras el taoísmo, libertario, escéptico al excesivo moralismo y a las restricciones que imponen las leyes, a un gobierno controlador, representó en cambio una fuente muy rica de producción artística y literaria.

Con el propósito de acercarnos a su literatura clásica antigua, esta nueva propuesta de la *Asociación Venezolana de Estudios sobre China* (AVECH) 委内瑞拉中国研究会 a través de *Cuadernos de China* 中国笔记 N° 11 lleva por título: *Literatura china clásica confuciana y taoísta: Referentes y patrones mitológicos* 中国儒家、道家典籍：神话观照与范式, del académico e investigador hispano-venezolano Julio López Saco. En primera instancia, nos ofrece un acercamiento a estas dos corrientes de pensamiento desde las visiones política y de gobierno, del Estado, la familia, la naturaleza humana, del orden social y el ser individual. Posteriormente indaga en los clásicos confucianos como fuentes indispensables para el estudio de la historia y mentalidad chinas. También, atendiendo a la “*espontaneidad y natural simpleza original*”, aborda los numerosos textos correspondientes al taoísmo, los que son de incalculable valor para la comprensión del pensamiento mítico y filosófico chino arcaico. En ambos casos, López Saco logra diferenciar entre la labor confucianista de “*humanizar, racionalizar e historizar la hermenéutica del mito, buscando como elemento referencial los orígenes de la historia y de la cultura*”; y la taoísta “*centrada en los orígenes cosmogónicos y antropogénicos, en los que se recrea, microcósmicamente, el entorno y el mundo del ser humano y su sentido esencial*”.

El autor es profesor titular en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y Asociado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), en Caracas. Doctor en Historia y Doctor en Ciencias Sociales; ex Coordinador del Doctorado en Historia de la UCV; investigador Asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas (UCAB), del Centro de Estudios de África y Asia (CEAA-Universidad de Los Andes, ULA), del Foro Español de Investigación





en Asia Pacífico (FEIAP) y de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) 委内瑞拉中国研究会, adscrita al CEAA-ULA, Mérida, Venezuela. Profesor de la Universidade do Minho y la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala-Madrid).

Estimados lectores: en estos tres años que han transcurrido desde la fundación de la AVECH en octubre de 2018, *Cuadernos de China* 中国笔记 ha publicado sus primeros diez números, inscritos en distintas áreas de investigación de los estudios sobre sinología. Acompañan a esta producción editorial, seis *Cuadernos de Cultura China* 中国文化笔记本 y dos extensos volúmenes de la *Biblioteca AVECH* 委内瑞拉中国研究会, estos últimos editados en el primer semestre de 2021, dedicados a las relaciones internacionales del país asiático y a reflexionar sobre el centenario del Partido Comunista de China (PCCh). El balance preliminar da cuenta de dieciocho publicaciones entre libros y cuadernos de total acceso libre para los interesados.

Finalmente, queremos enfatizar el compromiso asumido desde el CEAA y la AVECH de seguir generando espacios de discusión intelectual, intercambio académico y cultural, así como de fortalecer nuestra política de publicaciones. Y como honrar, honra, especial agradecimiento le hacemos llegar en estas líneas al Doctor Julio López Saco por su segunda contribución para esta serie; así como a todos los colaboradores y equipo de trabajo del CEAA-ULA y del *Centro Editorial La Castalia*.

NORBERT MOLINA MEDINA
EDITOR





中国
笔记





委
内
瑞
拉
中
国
研
究
会

La Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH), es una asociación civil sin fines de lucro, ni filiaciones políticas o religiosas, cuyo fin principal es intercambiar experiencias académicas y culturales entre sus miembros, colaborar con los centros de estudios superiores en Venezuela, Latinoamérica y China en la formación de recursos humanos a nivel de docentes e investigadores, fortalecer una política permanente de publicaciones, intercambiar información y difundir los estudios sobre el acontecer político, económico, social, científico-tecnológico y cultural de China en Venezuela.



LITERATURA CHINA CLÁSICA CONFUCIANA Y TAOÍSTA REFERENTES Y PATRONES MITOLÓGICOS

Resumen

La literatura clásica confuciana, racionalizada y burocratizada, motor del control del funcionamiento de la sociedad e influjo de la jerarquización de las relaciones familiares y sociales, promovió los valores de una cultura intelectual que infravaloraba la influencia de los impulsos y motivos mítico-religiosos, las imágenes y símbolos del pasado. No obstante, sobreviven en ella ciertos atisbos míticos referidos al origen y a los héroes de la Edad de Oro. La literatura taoísta clásica revela el fondo metafísico de Dao, sugiriendo y evocando imágenes que llegan a asociar Dao con una divinidad originaria, tal vez neolítica. Sólo en las colecciones mitográficas se halla fresco el sentido imaginativo, emotivo e insinuador del mito, fundamento de la mentalidad china arcaica. La iconografía y los detallados inventarios de útiles y objetos (sobre todo funerarios) de la cultura material, complementan, en perspectiva simbólica, algunos ideales que se asoman en la literatura.

Palabras clave: literatura, mito, taoísmo, confucianismo, clasicismo.





CLASSICAL CHINESE CONFUCIAN AND TAOIST LITERATURE MYTHOLOGICAL REFERENCES AND PATTERNS

Abstract



Classical Confucian literature, rationalized and bureaucratized, the driving force behind the control of the functioning of society and the influence of the hierarchization of family and social relations, promoted the values of an intellectual culture that undervalued the influence of mythical-religious impulses and motifs, images, and symbols of the past. Nevertheless, certain mythical glimpses of the origins and heroes of the Golden Age survive. Classical Taoist literature reveals the metaphysical background of Dao, suggesting and evoking images that go so far as to associate Dao with an original, perhaps Neolithic, divinity. The imaginative, moving, and insinuating sense of myth, the foundation of the archaic Chinese mentality, is only found fresh in the mythographic collections. The iconography and the detailed inventories of tools and objects (especially funerary) of the material culture, complement some ideals that appear in the literature in a symbolic perspective.

Keywords: literature, myth, Taoism, Confucianism, Classicism.





中国儒家、道家典籍：神话观照与范式

摘要

理性化、官僚化的儒家典籍驱动着对社会运转的管控，将家庭、社会关系等级化，推动着贬低神学-宗教作用影响的知识阶层价值观，是过去的写照和象征。尽管如此，在其中仍有某些关于起源和黄金时代英雄人物的神话痕迹幸存。道教典籍揭示了“道”的形而上学本质，暗示把“道”和一种原初（或许是新石器时代的）神性联系起来的图景。只有在以上神学化选段中可以找到想象、情感的清灵和神话的投射，这也是古代中国精神的重要基础。对（特别是丧葬）物质文化器物的全景展示和细节盘点，将从象征的视角，补充一些典籍中浮现的观念。

关键词: 典籍，神话，道家思想，儒家思想，古典。



中国
笔记





LITERATURA CHINA CLÁSICA
CONFUCIANA Y TAOÍSTA
REFERENTES Y PATRONES MITOLÓGICOS







INTRODUCCIÓN

23

CUADERNO
11



Una valoración de la literatura clásica china de la antigüedad, confuciana y taoísta, requiere comenzar por destacar una serie de elementos singulares y específicos. La literatura clásica confuciana adolece de una extensiva racionalización y burocratización que busca, a través de una base ético-moral fundamentada en la piedad filial y el culto a los antepasados, ordenar y, de paso, controlar el funcionamiento de la sociedad, jerarquizando las relaciones en el seno familiar y entre los diversos sectores sociales. El uso de estos textos de la antigüedad como fuente de la mitología presenta, por consiguiente, la dificultad derivada del hecho de que la oficialidad china promovió los valores de una cultura intelectual sofisticada, despreciando la influencia de los impulsos religiosos espontáneos, es decir, de los mitos, las imágenes y símbolos del pasado más remoto. Sin embargo, en diversas fuentes sobreviven y, a veces, se muestran explícitamente, apuntes míticos de los orígenes y de las hazañas de los héroes de la Edad de Oro.

Incluso en una obra como *Yijing* (易經) pervive, por debajo de su famoso empleo adivinatorio, la concepción de las leyes universales que rigen el mundo y cómo éstas se trasladan al modo de gobernar o pensar, en una relación macro-microcósmica sugerente. En compendios como *Shijing* (詩經) escondidas bajo el reflejo





de un florido lenguaje poético, se identifican algunos esquemas míticos presentes en una arcaica experiencia mítica, si bien en otros muchos textos de corte poético florece en la superficie la presencia de rasgos y personajes míticos. En otras obras, en general de un fuerte barniz confuciano, como *Shiji* (史記) se destaca el papel ordenador de los legisladores arcaicos y el origen mítico, aunque bajo preceptos virtuosos y moralizantes, de sus ejecutores.

La literatura taoísta clásica, por su parte, especialmente referentes clave como *Laozi* (老子) y *Zhuangzi* (莊子), además de *Huainanzi* (淮南子) nos revela el fondo metafísico del *Dao* (道) como origen de las cosas, y se establecen en ella sugestivas imágenes que vincularían ese ideal de pensamiento con la madre, el niño o una divinidad originaria presumiblemente de origen neolítico.¹ Únicamente en las escasas colecciones más puramente mitográficas (*Shanhai Jing*), obra de significativos referentes vinculados a la geografía mítica y al ideal geometrizable del Cosmos, encontramos vívido el sentido imaginativo, emotivo e insinuador del mito, un fundamento de la mentalidad china arcaica.

Resulta imprescindible señalar que, desde una óptica iconográfica, los repertorios e inventarios de útiles y distintos objetos de la cultura material con su descripción, así como su complicado análisis semántico, que parecen reflejar los ideales míticos predominantes, complementan, desde una óptica simbólica, buena parte de los ideales que asoman en las fuentes escritas. La iconografía funeraria, en especial la descubierta en las tumbas de *Mawangdui* (馬王堆) revela la existencia de un relevante mundo fantástico, paralelo al universo confuciano, humanizado y moralizado, que

1 Algunas imágenes y metáforas, especialmente en *Laozi*, evocan la idea abstracta de la materia-madre, la *Magna Mater*, una divinidad, sin nombre conocido, que contiene en su interior la totalidad de los opuestos, la creación y la destrucción, con poderes que impregnan la naturaleza. Véase, más abajo, el capítulo dedicado a la metafísica del *Dao*, su imagen mítica y la formación del Universo.





ha racionalizado los factores mágico-religiosos allí subyacentes. En este sentido, son de sobresaliente relevancia los bajarrelieves del santuario de *Wu Liang*, en la provincia de Shandong, datados a mediados del siglo II, el sarcófago en el monte *Guitou* en Sichuan, también del siglo II, la tumba *Yinan*, así mismo en Shandong, y la estela funeraria sobre seda de *Mawangdui*, en la provincia de Hunan, de época Han.²

Asimismo, y en directa relación con los repertorios de imágenes, las fuentes arqueológicas han venido desempeñando en las últimas décadas un rol cada vez más decisivo en la constatación de innumerables modelos cosmológicos teóricos presentes en la antigüedad china. Las excavaciones realizadas desde los años veinte del pasado siglo han sacado a la luz importantes vestigios neolíticos y de la Edad del Bronce, tanto palacios y ciudades como, sobre todo, tumbas de familias nobles o de funcionarios, así como importantes restos de la cultura material de estas épocas, tanto en cerámica como en hueso o en bronce.

Algunos de los hallazgos más relevantes han sido el de la ciudad de Zhengzhou, antigua capital Shang, las sepulturas de Anyang, y las excavaciones de *Sanxingdui* (三星堆) que han dado paso a la demostración, entre otras cosas, de la presencia de sacrificios humanos rituales, quizá dedicados a los ancestros o a las divinidades de la naturaleza.

2 En relación a los repertorios iconográficos es de especial importancia la consulta de Wu Hung: *Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford, Stanford University Press, 1989; James, Jean: *A Guide to Tomb and Shrine Art of the Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 220*. Nueva York, Edwin Mellen, 1996; Powers, Martin: "An Archaic Bas-relief and the Chinese Moral Cosmos in the First Century A.D.", in *Arts Orientalis*, 12 (1981), pp. 25-40; Finsterbusch, Käte: *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen: Band II Abbildungen und Addenda*. Wiesbaden, Otto Harrowitz, 1971; y Hayashi, Minao: *Kan dai no kamigami*. Kyoto, Nozokawa, 1989.





Las fuentes chinas antiguas o lo que, a efectos, es lo mismo, la literatura, presentan diversas peculiaridades orgánicas que es necesario comentar con cierta brevedad. Una de ellas es la habitual presencia de numerosísimos comentarios y subcomentarios sobre el bastante escaso conjunto de literatura antigua, lo que trae consigo la existencia de variadas interpretaciones ya desde antiguo, un factor esencial a tener en cuenta al valorar el *corpus* textual. A esta singularidad debe añadirse la presencia de diversos autores en algunas obras o de textos de épocas diversas y distintas entre sí recopiladas en grandes compendios, lo que hace complicada cualquier sistematización de las fuentes. Por si esto fuese poco, también la elaboración de las mismas suele dilatarse en el tiempo, dificultando, por consiguiente, la contextualización cronológica.

Entre las voluminosas y muy abundantes fuentes existen jerarquías en función de su mayor o menor rango de autoridad para los chinos ya desde antaño. Aquellas de mayor prestigio, como reglas de sabiduría y de la vida socio-personal, son las denominadas *jing*, es decir, clásicos o libros canónicos confucianos, entendidos como la urdimbre fundamental a partir de la cual la cultura arcaica era tejida, y como las artes fundamentales de la civilización.

Estos clásicos, *Liujing*, son tradicionalmente cinco, aunque en ocasiones se contemplan seis, denominados por ello *Liuyi* (六藝) o *Seis Artes*. Se trata, sin ninguna duda, del punto de partida de la formación de las líneas maestras del pensamiento chino a lo largo de la historia, aunque reglamentados por la ortodoxia oficial confuciana. Cada uno, por separado, se refiere a algún aspecto vital, individual o social.

En tal sentido, *Shijing* se refiere a los sentimientos; *Shujing* (書經) a los acontecimientos; *Lijing* (禮經) al comportamiento y la actitud ritual; *Yijing* al *yin* y *yang* (陰陽) así como a las interrelaciones generadoras, mientras que *Chunqiu* (春秋) a las





categorías y los títulos.³ Los clásicos son, por consiguiente, los auténticos custodios de la autoridad, cuyo origen formativo procede desde el carácter ejemplar de los sabios arcaicos míticos.⁴ No obstante, con el tiempo, también adquirieron una función política al vincularse directamente con las imágenes de los sabios reyes como ejemplos supremos, pues ofrecían a los gobernantes de la época una impresión indeleble para llevar a cabo un gobierno sabio y benevolente. Por tal motivo, en época Han el Estado estableció los clásicos como ortodoxia y como un mecanismo crucial para entrenar y reclutar la burocracia.

Aunque los clásicos comprenden un grupo heterogéneo de libros con diversos géneros y de diferentes fuentes originales, muchos acabaron incluyendo diversos comentarios antiguos, que terminaron adquiriendo el estatus también de clásicos, aunque menores, como los *Anales de Zuo* (左傳) o el glosario *Erya* (小爾雅) entre otros. En época Han, en consecuencia, se seleccionan, en el marco de una política educacional e intelectual precisa, ciertos textos antiguos que sirviesen para el establecimiento de una filosofía ortodoxa para el Imperio.

A través de un edicto en 136 a.e.c. se oficializan como ortodoxos los *jing* (经), cuyo estudio regula la educación de los futuros oficiales de la administración. Esta selección opacó la literatura apócrifa *wei* y *chan* que, quizá, fue muy conocida y extendida, aunque nos ha llegado sólo a través de citas o alusiones sueltas. Dicha literatura abordaba temas como *yin-yang* y las *Cinco Fases*

3 Sobre estas relaciones puede verse Elorduy, Carmelo (Trad.): *Chuang-tzu*. Caracas, edit. Monte Ávila, 1991, p. 243; Yinglin, Wang: *Sanzijing. El Clásico de Tres Caracteres* (Ibáñez Gómez, D., Trad.). Madrid, edit. Trotta, Pliegos de Oriente, 2000, pp. 83-90.

4 Se quiere decir con esto que la literatura clásica china, así como la especulación filosófica, aprovecharon un sustrato de rasgos o estructura mítica sobre el que elaboraron sus ideales más característicos. Este mismo proceso ocurrió, sin ir más lejos, en Grecia entre los físicos jonios. Creo, entonces, que la razón reflexiona a partir de una base mítico-sagrada.





(五行), los presagios y fenómenos naturales, los ritos religiosos y sus procedimientos, la forma del Universo y el papel de los gobernantes míticos.

En 175, bajo decreto oficial de Ling Di, comenzarán a grabarse en piedra estos clásicos para procurar su permanencia eterna y su valor ético-moral. Este proyecto, que dio lugar a los *Clásicos en piedra Xiping* (*Xiping shi jing*), culminó en 183, al erigirse los bloques pétreos en frente del salón de lectura de la academia imperial en Luoyang. Unos años después, se proyectó esculpir de nuevo los clásicos en piedra, en concreto, durante la era *Zheng shi* (240-249), de la dinastía Wei, lo que dio lugar a los *Clásicos pétreos en Tres Estilos*, o *San ti shi jing*. Habrá que esperar al siglo IX, en particular al año 837, para ver grabados una vez más, a través de un decreto imperial, los clásicos confucianos, en lo que se ha llamado los *Clásicos en piedra Kai Cheng* (*Kai Cheng shi jing*).





CONFUCIANISMO COMO ORTODOXIA. TAOÍSMO COMO ESPONTANEIDAD

29

CUADERNO
11



Los chinos del mundo antiguo hablaban de *ru jia* (儒家) o *Escuela de los Letrados*, una corriente tradicional cuya vocación esencial consistía en desmitologizar las creencias mitológicas chinas, transformando a los seres sobrenaturales en virtudes, y convirtiendo al dios Cielo (天 *Tian*) en un principio garante del orden ético-moral, social y político.⁵ A pesar de fundamentarse

- 5 La bibliografía acerca del taoísmo y el confucianismo resulta de todo punto inabarcable. Se recomiendan algunos títulos para profundizar en los elementos relevantes de ambos. De un modo general, se pueden consultar Cheng, Anne: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, edicions Bellaterra, 2002; González España, Pilar: “La filosofía china”, en Cruz Hernández, Miguel: *Filosofías no occidentales*. Madrid, edit. Trotta, 1999, pp. 37-95; y Prevosti i Monclús, Antoni (Coord.): *Pensamiento y religión en Asia oriental*. Barcelona, edit. UOC, 2005. Sobre el confucianismo y el taoísmo como referentes de pensamiento autóctono, Ames, Roger & Hall, David: *Thinking Through Confucius*. Albany, State University of New York Press, 1987; García, Víctor: *La sabiduría oriental: Taoísmo, Budismo, Confucianismo*. Madrid, edit. Cincel, 1985; Hansen, Chad: *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 2000; Maillard, Chantal: *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Madrid, editorial Akal, 2000; Maspero, Henry: *El taoísmo y las religiones chinas*. Madrid, edit. Trotta, 2000; Robinet, Isabelle: *Histoire du taoïsme des origines au XVI^e siècle*. París, edit. Le Cerf, 1991; Schipper, Kristofer: *El cuerpo taoísta*.





en la noción de edad dorada mítica pretérita como modelo ideal a seguir e imitar, y de recordar un régimen político fundado en un poder espiritual, el confucianismo purifica y racionaliza estas bases, estableciendo la idea primordial de que el comportamiento recto y virtuoso es eficaz para alcanzar la armonía del mundo y la paz social. El comportamiento virtuoso del rey es, por consiguiente, clave para la regulación del orden cósmico, porque el gobernante es el mediador o intermediario entre Cielo y Tierra.

Con el mandato del cielo (天命 *Tianming*) en su poder, conduce sabiamente a sus súbditos por el *Dao* a través del manejo virtuoso.⁶ El objetivo práctico de la educación o enseñanza con-

Barcelona, edit. Paidós-Orientalia, 2003; Wong, Eva: *Taoísmo. Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*. Barcelona, edit. Oniro, 1998; y Xinzhong, Yao: *El confucianismo*. Madrid, Cambridge University Press, 2001.

- 6 *Dao* es el concepto de mayor relevancia en todo el pensamiento chino. Y también el más complejo. Se relaciona a una expresión mágico-religiosa que comunicaba cielo y tierra, y la esfera divina-sacra con el ámbito humano-terrenal. Posteriormente, se asocia, de manera conceptual y abstracta, con la expresión de un origen cósmico en las obras taoístas de corte filosófico, sin dejar de recordar temáticas y motivos mítico-cosmogónicos tradicionales. En su rol unitario, *Dao* es considerado el centro que ordena y canaliza las cuatro estaciones, haciendo emanar nociones mitológicas muy arcaicas, presentes en el accionar de los soberanos que habitan un reino central y cuya fuerza espiritual se transforma con la finalidad de ordenar el Universo. Los textos, principalmente taoístas, lo interpretaron como el principio del ordenamiento natural y de la armonía general. *Laozi*, en especial, lo empleó como orden metafísico, como en *Yijing*, en donde abarca *yin* y *yang* y coordina su alternancia dinámica generadora de vida, confiriéndole, por consiguiente, un valor, ontológico, pues desde él se entiende el devenir del mundo fenoménico. Sin embargo, algunos pensadores actuales creen que el carácter cósmico y metafísico de *Dao* debe reducirse a una práctica de auto-cultivo, un estado mental hipostizado por parte de los que lo experimentan. Sea como fuere, tanto en tratados taoístas como confucianos, se vislumbra como un poder que regula, eficaz y emblemático de la totalidad, que expresa el ordenamiento que controla las realidades aparentes. Entendido como





fuciana será formar a un hombre capaz de servir a la comunidad (un funcionario) en el plano político, además de convertirlo en un buen ser humano en el aspecto moral. Ambas esferas, la política y pública, así como la privada, son una sola, puesto que servir al regente se asimila a servir al padre, a través de la piedad filial (孝 *xiao*). La familia se percibe como una extensión del ser individual, mientras que el Estado como una extensión de la familia.

El príncipe es para sus subordinados lo que el padre es para un hijo, lo que supone una estrecha vinculación entre ética y teoría política entre los letrados. Es así como el regente es el ascendiente del hombre ejemplar, a través de un decreto celeste que es mandato dinástico pero también inexcusable misión moral. La comunidad religiosa previa, en especial de época Shang y Zhou, se acompaña ahora del consenso moral y humanista.

Como la naturaleza humana, a través del aprendizaje, es perfectible, se puede abrir el sendero a la santidad y a la sabiduría sin referencia a lo divino, aunque no se pierde el tono religioso. El hombre debe relacionarse con los demás, vínculo concebido como de índole ritual; en la tradición confuciana y, en esencia, en la cultura china en general, el comportamiento ritual es el criterio que distingue al hombre de la bestia, a los seres civilizados de

fuerza indefinida, suele ser evocado míticamente en estrecha relación con el Emperador Amarillo (Huangdi 黃帝). En *Laozi Dao* se comporta como una entidad primordial y eterna, anterior a cualquier cosa y principio de todo, un concepto abstracto que ha evolucionado del dios o ancestro primordial Shangdi (上帝) de época Shang, y que podría asociarse al soplo vital. En relación a la preponderancia del concepto en la especulación sigue siendo de gran interés Graham, Angus Charles: *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. México, D.F., edic. FCE, 2013, sobre todo el primer capítulo, pp. 23-24 y ss. Véase también, al respecto del valor cosmogónico de *Dao*, López Saco, Julio: “Dao: unidad, vacío, totalidad. ¿Una visión generadora y orgánica del Cosmos?”, en *Logoi*, 7 (Caracas, 2004), pp. 215-228.





aquellos bárbaros e incultos. Ritual y sentido de lo justo van, así, de la mano.

Los desórdenes y trastornos sociales de la época de los Reinos Combatientes (484-206 a.e.c.) fueron un excelente caldo de cultivo para el desarrollo de las corrientes religiosas. Para aquellos que más tarde se denominarían taoístas, la salvación de cada quien no residirá en la acción colectiva sino en el retiro y la práctica de una serie de procedimientos que permitan abstraerse del mundo y, así, dominarlo.

En términos genéricos, aunque de un modo enteramente convencional, un tanto forzado y, en el fondo, ficticio, suele distinguirse un daoísmo filosófico (道家 *daojia*, no unitario, un pensamiento ético-político, enmarcado claramente en consideraciones metafísicas, antropológicas y mítico-cosmológicas), y otro religioso (道教 *daojiao*); el primero correspondería al pensamiento reflejado en *Laozi*, *Zhuangzi*, así como en otros textos derivados de éstos, denominados *Liezi* (列子) y *Huainanzi*, mientras que el segundo, popular, mágico, místico, natural e individualista, correspondería a varios movimientos religiosos definidos que se suelen remontar a la secta del *Camino de los Maestros Celestiales* (天師道 *Tianshi Dao*) de Zhang Daoling, en el siglo II, y a las prácticas encaminadas a la búsqueda de la inmortalidad.

Entre tales prácticas se encuentran las técnicas meditativas, de introspección interior, un método de visualización de los dioses internos del cuerpo; la alquimia, externa (*waidan*), que emplea una serie de sustancias o drogas, en concreto el jade, el oro y el cinabrio, como un mecanismo para que la energía vital humana se mantenga en consonancia con la cósmica, pues si se pierde, se genera la enfermedad y la desarmonía, e interna (*neidan*), que conlleva técnicas de control de la respiración con la intención de llegar al vacío y fundirse con el Universo; la magia, la adivinación, las disciplinas higiénicas y alimentarias, sexuales y gimnásticas.





Todas estas disciplinas persiguen preservar, acrecentar y alimentar el principio o la potencia vital para afinar el cuerpo y hacerlo invulnerable a través de un embrión original o del crecimiento interior de un cuerpo inmortal.

El sentido original del taoísmo pudo hallarse en el ámbito socio-político, como el rechazo del ordenamiento feudal y clasista del confucianismo,⁷ aunque también debió encontrarse en un nivel místico, como un camino de evolución de la religiosidad china en el momento en que la arcaica religión agraria entró en crisis en el período de los Zhou Posteriores.⁸ Mientras el confucianismo, eminentemente social, colectivo, racional, práctico y urbano, recogía las tendencias racionalistas y comunitarias del espíritu chino, el taoísmo, natural, individual y mágico, encaminó las tendencias místicas y las necesidades de la religión personal, especialmente en el ambiente campesino. En este sentido, pudo haber una relación del taoísmo con el *wuismo* (巫教) primitivo y, por consiguiente, con el chamanismo arcaico, de donde se habrían adquirido las técnicas del éxtasis.

Sobre los cimientos de las tradiciones mágicas y míticas, y bajo la influencia de otras corrientes de pensamiento, se desarrolla también la filosofía taoísta, que establece un ideal de vida natural, autónoma y libre, que se opone a las constricciones de la moral, el ritual y de la organización política propia de los adeptos de las corrientes confucianas. Los conflictos sociales y políticos, además de todas las miserias humanas, son fruto de la artificialidad de la cultura, de la tendencia humana a categorizar, limitar, definir,

7 Sobre este particular aspecto puede verse Clark, John: "On Taoism and Politics", in *Journal of Chinese Philosophy*, 10, 1 (1983), pp. 65-88; así como Seidel, Anna: "The image of the perfect ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung", in *History of Religions*, vol. 9, 2-3 (1969-70), pp. 216-347.

8 Cf. Kohn, Livia (Edit.): *Early Chinese Mysticism*. Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 12-16 y ss.





catalogar y jerarquizar, que se impone a la naturaleza y la altera, debilitando el principio vital que indica la necesaria armonía y equilibrio con el *fluir* natural.

Vivir plenamente, y en armonía con el entorno natural, significa recuperar la simplicidad, la sencillez prístina originaria y perfecta del ser en estado bruto, conformarse al ritmo de la vida cósmica e imitar el comportamiento natural, de plantas y animales. Las distinciones son arbitrarias; las fases polarizantes, como vida y muerte, son etapas de una misma realidad, y las oposiciones del lenguaje son vanidosas e ilusorias. La única realidad verdadera es el principio trascendente e inmanente de la espontaneidad cósmica, que es *Dao*.

El taoísmo filosófico se inspira, fundamentalmente, como se ha dicho, en *Daodejing* (道德經) y *Zhuangzi*. En estos textos, así como en *Huainanzi* o *Liezi*, las primeras edades de la humanidad son idílicas, momento en que el hombre vive espontáneamente en armonía. Los rasgos civilizatorios y culturales que van surgiendo por las invenciones y fundaciones de los héroes-sabios acaban siendo perniciosos porque falsean y alteran el libre juego de las fuerzas cósmicas. Estos artificios y convenciones desmejoran la simplicidad inicial a pesar de que, podría pensarse, el hombre va creciendo culturalmente (aunque no espiritualmente), con sus novedades técnicas.

La sociedad del hombre primitivo es la del caos indiferenciado antes de la creación: un mundo, a pesar de todo, construido, “organizado”, con Cielo y Tierra, puntos cardinales, pleno de signos con sentidos que le permiten al individuo y al grupo ubicarse en el tiempo y el espacio, y donde el hombre vive armónicamente con los animales, armonizando con lo divino en un todo indiferenciado perfecto, antes de la adquisición de las artes llamadas civilizatorias.

Para los confucianos, sin embargo, es la jerarquía social y el conocimiento del matrimonio los que confieren humanidad fren-



te al salvajismo en el seno de una comunidad jerárquica gobernada de manera perfecta por reyes-sabios, que son el parangón de las virtudes. La ausencia del matrimonio es, de este modo, la ausencia de la filiación paterna y del vínculo socio-religioso.

En caso extremo, no obstante, la visión taoísta-naturalista no juzga contrariamente el progreso técnico en sí mismo, que puede ser útil, sino sus consecuencias: las diferencias sociales y económicas, las guerras, las jerarquías y, con ello, la regresión de los signos de humanidad. En definitiva, el conocimiento taoísta no es el producto de una ciencia reflexiva y analítica del detalle o del conjunto de las cosas; se trata, en realidad, de una connaturalidad con ellas y una actitud capaz de reaccionar ante los cambios y de adaptarse, de modo intuitivo, a las vicisitudes y circunstancias sin fin de los acontecimientos.







LOS CLÁSICOS CONFUCIANOS. CANONIZACIÓN PARA LA BUROCRACIA

37

CUADERNO
11



Cinco son los tradicionalmente considerados clásicos (典籍 *Dian Ji*) confucianos, textos cronológicamente anteriores a la unificación imperial Qin que forman parte, con los *Cuatro Libros de Sabiduría: Gran Estudio* (大學 *Daxue*); *Analectas* (論語 *Lunyu*); *Mencio* (孟子 *Mengzi*); y *Doctrina del Medio* (中庸 *Zhongyong*) y algunos otros títulos, del denominado canon confuciano. Nuestro interés se centrará en estas cinco clásicas recopilaciones.⁹

Yijing es considerada la primera obra pre filosófica en China, como reemplazo de los caparzones de tortuga y las ramas de águila que se empleaban en los oráculos y la adivinación. En sus orígenes pudo ser (siglo VIII a.e.c.), una colección de textos de signo pronóstico referidos a un ambiente agrícola que, con el paso del tiempo, se combinaron con prácticas adivinatorias llevadas a cabo con ramas. Aunque tradicionalmente ha sido considerada una obra inspirada por parte de los *Cuatro Sabios*, esto es, *Fuxi* (伏羲), *Zhougong* (周公, Duque de Zhou), el rey *Wen* de Zhou (周文王) y *Confucio* (孔夫子), *Yijing* es una fuente de sabidu-

9 En relación a los clásicos puede consultarse López Saco, Julio: “Mitología y perspectiva histórica de los clásicos confucianos”, en Revista *Humanía del Sur. China: Diálogos múltiples*, 7 (Mérida, julio-diciembre de 2009), pp. 83-95.





ría creada por los escribas de la corte de los Zhou Occidentales (1050-771 a.e.c.), conformándose, por consiguiente, como la fuente sobre la que un gran número de comentaristas han establecido contextos de carácter metafísico, moralista y soteriológicos.¹⁰

Sus secciones más antiguas, denominadas *Mutaciones de Zhou*, *Zhouyi* (周易) son pequeños dichos y fórmulas que explican el significado que debe ubicarse sobre un hexagrama. Estas partes, conocidas como *duan* (juicio) y *yao* (líneas), pueden, en efecto, datar de, aproximadamente, 800 a.e.c. El término *Yijing* se refiere, en sentido estricto, a los textos de las *Mutaciones de Zhou* y a las *Diez Alas*. Es un libro¹¹ que indaga el curso de los acontecimientos a partir de un método deductivo que parte de la idea de retorno cíclico de las cosas. Su sabiduría radica en saber que existe

-
- 10 Acerca de los comentarios y tradiciones exegéticas del texto es imprescindible Linfeng, Yen (Comp.): *Wujiu beizhai Yijing jicheng*. Taipei, Chengwen, 1975. Edward Shaughnessy cree que debe emplearse el término *Zhouyi* para referirse a las partes originales del texto, los hexagramas y las relaciones de líneas, y el vocablo *Yijing* para aludir al texto canónico completo, que incluye, naturalmente, las *Diez Alas*. Véase al respecto, Loewe, Michael: *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. The Institute of East Asian Studies, Berkeley, University of California, 1993 (Society for the Study of Early China, University of California, 1994) concretamente, el capítulo I *Ching*, pp. 216-228.
- 11 *Yijing* es, por consiguiente, un conglomerado de escritos en función de un núcleo primitivo llamado *Zhouyi*, de época Zhou, que recoge las versiones *Lianshan* de la dinastía Xia y *Guizang* de la Shang, y que sirvieron como guía adivinatoria a la corte Zhou, en concreto en los aspectos de gobierno, sacrificio y poder militar. A este núcleo arcaico se acabó añadiendo tardíamente (siglos III-II a.e.c.), las *Diez Alas*, comentarios al texto primitivo, que conformaban una rudimentaria cosmología. Sus primeras citas aparecieron en el *Comentario de Zuo*, *Zuozhuan* (左傳) del siglo IV a.e.c., donde se le percibe como un “manual adivinatorio” que los estadistas consultan a un nivel personal o político. Véase al respecto Prevosti i Monclús, Antoni (Coord.): *Pensamiento y religión...*, pp. 78-79; López Saco, Julio: “La mitología tradicional en la literatura china antigua”, en *Quincunce*, 8 (2004), pp. 31-36, en específico, p. 35.





una ley natural de las mutaciones y cómo actúa para conocer el curso de los hechos.

Yijing reproduce en sus sesenta y cuatro hexagramas, conformados por las combinaciones de líneas quebradas *yin* y continuas *yang*, las transformaciones del Universo en su escala macrocósmica y microcósmica o humana.¹² En él se representa, por consiguiente, la acción de dos fuerzas cosmológicas (*liangyi*), *yin* y *yang*, derivada de *Taiji* (太極) y representada por una línea partida y otra completa, respectivamente. Su combinación en cuatro posibles modos da lugar a la obtención de los *Cuatro Símbolos*, los cuales, añadiéndoles *yin* y *yang* separadamente, dan lugar a los célebres ocho trigramas o *Ba Gua* (八卦). En su seno se hallan, por consiguiente, los principios de la metafísica, la cosmología y la teoría política china, que serán ulteriormente desarrollados durante siglos.

A través de esta obra se deseaba predecir las diferentes situaciones del Cosmos y regular las acciones personales, particulares o públicas, en relación a las fuerzas primigenias de la naturaleza y sus mecanismos de acción. Los hexagramas se empleaban para explicar y hacer comprensibles los problemas intelectuales de la creación, así como para mostrar cómo el balance armonioso y equilibrado de los estados cielo-tierra-hombre podía, y debía necesariamente, mantenerse. Expresan las permutas de las transformaciones en el mundo fenoménico, conformándose como imágenes de estados de cambio.

Aunque su relación con los adivinadores cortesanos Shang y Zhou es evidente, pues las inscripciones sobre hueso y bronce precisan sus resultados oraculares señalados en conjuntos de

12 La obra se basa en las representaciones de dos fuerzas polares que, por su dinamismo, dan origen a todo. Su interacción engendradora de los cambios se interpreta como el movimiento incesante de *Dao*. Acerca de los clásicos y la influencia confuciana, véase Román, María Teresa: *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Madrid, edit. Alianza, 2004, p. 360 y ss.





seis numerales semejantes a los hexagramas, *Yijing* contiene, en específico a través de las *Diez Alas*, abundante contenido filosófico y moral, un vocabulario filosófico que provee al chino de una impronta cosmológica como medio apropiado de entender el Universo y sus transformaciones.

Nada en el Universo es estático, sino dinámica y perpetuamente cambiante; un cambio rítmico, modelado y predecible, aunque no predeterminado, autoperpetuante, sin fin, impersonal e independiente de cualquier agente o primer motor. Los ritmos del Cosmos están sujetos a leyes fundamentales que aseguran sus transformaciones conforme a ciertos modelos; en cualquier caso, cada ritmo es diferente, aunque todos forman parte de un conjunto orgánico. *Yijing* es considerado, en definitiva, como un extenso poema circular, cuya estructuración y temática representan la transformación de las cosas que conforman el Universo, así como la descripción del cambio, presentado como la verdadera y auténtica imagen de lo real.

El libro *Mutaciones de Zhuo*, compuesto a partir de 800 y, tal vez, hasta 480 a.e.c, se compone, estructuralmente, de tres partes: el libro I, donde se describen los hexagramas; el Libro II, *El Material*, dividido en dos partes, una sapiencial, con los *Fundamentos* y las *Argumentaciones*, y otra formal (*La Estructura de los Signos* y *Acerca de la Obtención del Oráculo*) y, finalmente, el Libro III, donde se comentan, con la brevedad del caso, los hexagramas.¹³

13 La tradición mítica hizo al héroe-dios Fuxi el inventor de los trigramas a partir de la minuciosa observación de los comportamientos celestes y terrenales naturales, así como de la impronta dejada por las huellas tridigitales de las aves:

“Antiguamente, cuando Fuxi reinaba en el mundo, alzó los ojos para observar los hechos observables en el Cielo, y bajó los ojos para escudriñar los modelos terrestres. Miró con atención las huellas de los pájaros y las bestias salvajes, en conformidad con las variantes terrenales... Fue así cuando inventó los ocho trigramas, con la finalidad de conocer la eficacia de los dioses y sistematizar la multiplicidad de los diez mil seres”. Xici: Gran Comentario, sección B, 2,





Estamos, por lo tanto, ante una obra que destaca sobremanera la idea dinámica del Universo, no concebido causalmente sino de modo sincrónico, con una estructura de tres fuerzas: *Dao*, en términos filosóficos, y el Cielo, desde una perspectiva cosmológica idealizada, además del ser humano, la vida, en términos antropológicos. Desde esta óptica, el Cosmos es una sucesión natural e ininterrumpida de espontaneidades y disoluciones en armonía con *Dao*, con el sentido prístino original.¹⁴

Shujing o *Shangshu* (*Clásico de la Dinastía Shang* o *de los Documentos*), es un título que corresponde a un armonioso compendio de fuentes distintas encuadradas cronológicamente entre el segundo milenio y el siglo VIII a.e.c. Aunque algunos de sus textos pueden deberse a la época del *Duque de Zhou*, en el siglo IX a.e.c., la mayoría de los que nos han llegado son algo posteriores. Entendido como fundamento de la filosofía política china, contiene los escritos más arcaicos de la literatura tradicional, si bien es menester comentar que casi la mitad del texto fue falsificado hacia comienzos del siglo IV.

Se trata de una recopilación de presuntos discursos, sermones, consejos, alocuciones e instrucciones de gobierno que se suelen atribuir a los míticos soberanos de la antigüedad, iniciadores de la historia y la civilización, *Yao* (堯), *Shun* (舜) y *Yu el Grande* (大禹), así como a sus ministros y funcionarios subalternos, desde la dinastía Xia (aprox. 2100-1750 a.e.c.) a los Zhou. Estamos en presencia, por consiguiente, de un auténtico manual político, libro de historia y breviario de sabiduría moral que se explicita y

Hong Kong, edic. *Zhuzi jicheng*, Zhonghua shuju, 1978. Véase acerca de los comentarios insertos en *Yijing*, Cheng, Anne: *Historia del pensamiento chino ...*, p. 237.

- 14 Sobre la estructura de este clásico y su orientación semántica es interesante el artículo de Tiemblo, Alfredo: "Aproximaciones a la escatología de la antigüedad oriental I: la China antigua", en *Revista de Arqueología*, 285 (2005), pp. 36-45, especialmente, pp. 42 y 44.





se organiza en seis partes,¹⁵ en forma de edictos y exhortaciones públicas de reyes y dignatarios.

Este clásico de la historia que hoy se conoce es un trabajo editado en el período Han por mediación de diversos anónimos racionalistas, un grupo de teóricos políticos que sintetizan episodios antiguos, combinando, de este modo, historia reconstruida desde el inicio de los tiempos, que se cree el reinado de *Yao*, con diferentes materiales míticos reinterpretados. En este orden de cosas, el texto se esquematiza en secuencias cronológicas que corresponden a los cuatro períodos más antiguos de la historia china: *Yu shu*, *Xia shu*, *Shang shu* y *Zhou shu*.

La composición de la obra cubre, así, ochenta y un documentos originales, un material diáfanoamente legendario (perteneciente al mítico período de los reyes *Yao* y *Shun*), otro semi-histórico, bastante nebuloso, de la dinastía Xia, treinta y un libros de época dinástica Shang y otros treinta y ocho de los primeros cinco siglos

-
- 15 Las *Normas o dian*, los principios básicos del Estado; los *Proyectos o mo*, planes gubernamentales; las *Exhortaciones (xun)*, acerca de las actitudes de los altos funcionarios; los *Edictos, gao*, en donde se recogen los mandados de los emperadores; los *Decretos o shi*, específicamente para movilizar al ejército y, finalmente, las *Órdenes (ming)* o prescripciones del Estado. Parte integrante del clásico es el capítulo denominado *Hongfan* (洪範) o *Gran Regla*, primer ensayo filosófico sobre el poder monárquico, y tratado clave para comprender la cosmología y metafísica chinas, así como la idea del *Mandato del Cielo* y otra serie de conceptos políticos, morales y religiosos básicos del pensamiento chino. En este sentido, los documentos que *Shujing* reúne se pueden dividir en dos grupos: el de discursos que se retrotraen a época Zhou más antigua, y los discursos de propósitos, tratados de principios abstractos de gobierno y descripciones idealizadas de las hazañas de los arcaicos y míticos sabios-reyes. Así pues, en este vasto texto encontramos desde diálogos entre el rey y sus ministros, consejos ministeriales y pronunciamientos reales, hasta arengas en el campo de batalla y privilegios reales conferidos a ciertos individuos.





de la etapa Zhou.¹⁶ Un dilatado período que abarca los estertores del Neolítico y la Edad del Bronce en China.

Shijing, *Libro de los Cantos*, es un clásico que está conformado por una colección de poesías escritas en época Zhou, en concreto en el período de *Primaveras y Otoños* (771-484 a.e.c.), divididas en varios capítulos, *Daya*, *Xiaoya*, *Guofeng*, *Zhuosong*, *Lusong* y *Shangson*, que abarca unos trescientos cinco poemas.¹⁷ La temática se estructura en cuatro secciones principales, con ciento sesenta poemas de una de ellas describiendo la vida diaria en trece Estados diferentes. *Guofeng* agrupa composiciones populares de origen presumiblemente campesino, procedentes de quince antiguos principados de época Zhou; *Daya* y *Xiaoya*, por su parte, son poemas cortesanos cuyos contenidos se acompañaban de música y danza, mientras que los elogios o *song*, *Lusong*, *Shangson* y *Zhuosong*, corresponden a un grupo de cuarenta panegíricos y cantos de sacrificio dedicados a difuntos egregios.¹⁸

Finalmente publicado hacia el siglo VI a.e.c., *Shijing* fue el resultado del minucioso trabajo de funcionarios enviados por los reyes a recoger canciones populares que, posteriormente serían interpretadas en palacio y conformarían, así, el núcleo de la com-

- 16 Véase al respecto, Legge, James (Trad.): *Shu King, the Book of Historical Documents*. Londres, The Sacred Books of the East, Vol. 3, 1879, p. 12 y ss. No obstante, los doce capítulos que se atribuyen al reinado del rey Cheng y al tiempo en que el *Duque de Zhou* actuó como regente, son el núcleo esencial del verdadero *Shangshu* (尚書). Sobre los pormenores históricos de este clásico, López Saco, Julio: “Visión y perspectiva histórica de los clásicos confucianos de la antigüedad I: Yijing, Lijing y Shijing”, en *Ensayos Históricas. Anuario del Instituto de Estudios Hispanoamericanos*, 19 (Caracas, 2007), pp. 237-246, en especial, p. 241.
- 17 Desde no hace mucho tiempo tenemos a nuestra disposición una magnífica traducción española, debida a Gabriel García-Noblejas: *Libro de los Cantos*. Madrid, Alianza edit., 2013.
- 18 Acerca de la estructura y temática de esta arcaica antología china es interesante Chen, Guojian: *Poesía clásica china*. Madrid, edit. Cátedra, 2002, en especial, pp. 17-19.





posición de la música cortesana. Si bien los poemas no se pueden catalogar como anotaciones históricas en sí mismas, reflejan hechos sociales característicos de los campesinos y los soldados. Aunque los orígenes míticos aparecen aquí solapados, la obra es un reflejo de los ambientes sociales, profundamente religiosos, de la dinastía Zhou, así como de varias características tradicionales propias de la vida cotidiana.

A pesar de su carácter cortesano y su tono mítico-religioso, en *Shijing* late el fundamento de la historiografía y la filosofía de corte confuciano, en virtud de que los confucionistas trataron el texto como una serie de alegorías directas de los eventos políticos relevantes, como una obra crucial válida para la enseñanza de la política y la diplomacia, además de como un escrito ético, que advierte de aquellas actividades consideradas moralmente cuestionables, si bien es inocultable en él la vida espiritual de la población china arcaica plasmada, eso sí, de forma amable y muy emocionante.

Lijing, *Libro de Ritos* o *Ceremonias*, compendia tratados recopilados por los confucianos entre los siglos III y II a.e.c., aunque sean de épocas bastante anteriores. Se trata de una antología ritualística de los antiguos usos, anécdotas y prescripciones, así como de un estricto código de conducta que intenta mostrar cuál es el comportamiento adecuado a cada hecho o circunstancia de la existencia humana, señalando la preeminencia del ritual como principio regulador, potestad del rey-sabio, y utilizado para pergeñar el orden cósmico y social.¹⁹

19 Una reciente traducción castellana disponible es la de López Saco, Julio (Edit.): *Clásicos chinos confucianos de la antigüedad: Lijing (Tratado de los Ritos)*. Vols. I a IV, en *Investigaciones en curso*, www.investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihea.com y en <https://studylib.es> (2009-2012). Las instituciones chinas de la antigüedad adquirían su prestigio en función de su vinculación a la normativa natural que señala *Lijing*. Sobre este aspecto véase Levi, Jean: *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y*





Los ritos, *li* (禮) divididos en cinco grupos, de fiesta, de duelo, militares, de hospitalidad y de alimentación, son expresión de la justicia celestial, una manifestación o testimonio directo de las fuerzas de lo más alto. Aunque el término *li* es traducido usualmente por rito, ceremonia, aquello que es conveniente y necesario, indica, también, patrones de conducta en cuanto al uso adecuado de los vehículos materiales, por medio de los cuales se objetivan los valores morales.

La obra se estructura en cinco apartados: uno, de discursos genéricos acerca del ritual; otro, sobre las interpretaciones de los ritos más antiguos, en concreto en la sección denominada *Ritos de Etiqueta y el Ceremonial*; un tercero con base a testimonios de dichos y hechos de Confucio y sus discípulos más allegados; un cuarto, conformado por reseñas de antiguas ceremonias y, finalmente, un apartado que contiene antiguos aforismos, máximas y proverbios. Liu Xiang (79-8 a.e.c.), dividió el tratado, no obstante, en once categorías de acuerdo a su temática, destacándose los *Discursos Comprensivos*, *Pesos y Medidas*, *Sacrificios*, *Vestimentas del Luto* y *Actividades Auspiciosas*. Algunas de estas secciones constitutivas pudieron haberse originado, muy probablemente, en el *Xunzi* (荀子) y en *Lüshi chunqiu* (呂氏春秋).

En *Lijing* se encuentra inmersa la *Gran Enseñanza*, un breve tratado con comentarios canónicos atribuidos a un seguidor de Confucio llamado Zengzi, y se integran el *Yili* (儀禮) y *Zhouli* o *Ritos de Zhou* (周禮),²⁰ cuya temática aborda los rígidos y

mística en la China antigua. Madrid, edit. Alianza, 1991, pp. 133-134. Sobre la estructura interna de este clásico es interesante Xinzhong, Yao: *El confucianismo...*, pp. 90-91 y ss., y García Font, Juan: *Dioses, ideas y símbolos de la China*. Barcelona, edic. Fausí, 1988, en específico, pp. 140-143.

- 20 En la sección llamada *Liyun* o *Evolución de los Ritos*, se habla del más remoto pasado, cuando el mundo pertenecía a todo, a la *Gran Unidad* (大同 *datong*), así como de una época algo posterior dominada por reyes míticos arcaicos y sabios llamada *xiaogang* o *Prosperidad Menor*. El





protocolarios rituales cortesanos además de las características de la administración de gobierno. De *Lijing* acabaron escindiéndose dos capítulos concretos, que se convirtieron en dos libros independientes, *Daxue*, *Gran Estudio*, y *Zhong Yong* (*Justo Medio*, *Centro Invariable*, *Doctrina del Medio*) que terminaron por conformar, en compañía de *Lunyu* (*Analectas*) y *Mengzi*, los más arriba mencionados *Cuatro Libros de Sabiduría* confucianos.

Chunqiu, *Primaveras y Otoños* o *Anales del Principado de Lu*, es el título de una obra que relata los principales acontecimientos del reino de Lu desde 722 a 478 a.e.c., con una clara intención, la de operar como correctivo moral. Una buena parte de su contenido se refiere a las ceremonias religiosas y de corte, así como a las relaciones diplomáticas entre Lu y otros Estados coetáneos. Aunque presenta diversas notas acerca de los asuntos internos de Lu, el texto contiene asimismo ocasionales recuerdos de inundaciones, eclipses, terremotos y otros prodigios de la naturaleza, de difícil explicación científico-racional.

Su carácter lacónico y de difícil comprensión hace que sea menester acompañarlo de sus comentarios canónicos principales. Nos referimos a *Gongyang*, *Guliang* y *Zuozhuan*, todos los cuales han fomentado estudios hermenéuticos de gran calado y muy profundos.²¹

Es muy probable que estos comentarios hayan surgido de diferentes escuelas de interpretación. Los dos primeros pudieron ser los propios de los representantes de la *Escuela de los Nuevos Textos*, mientras que el tercero, de la *Escuela de los Viejos Textos*. Los

Zhouli, dividido en seis secciones mayores, es una descripción detallada de lo que debe ser la estructura y organización administrativa del Estado de Chu.

- 21 Esta serie de comentarios explican el significado del *Chunqiu* palabra a palabra, en forma de una serie de planteamientos de diversas interrogantes y sus respectivas respuestas, confiriéndole al texto un elevado valor moral.



tres, en cualquier circunstancia, comentan en un tono político y moral, el texto del *Chunqiu* a través de un método de preguntas y respuestas.²²

En función del léxico confuciano esta obra clásica contendría tres apartados o secciones evolutivas, correspondientes a tres edades en la evolución de la sociedad: de la decadencia, pasando por las postrimerías de la paz, hasta la paz universal duradera y definitiva. A pesar de que esta obra es, claramente, una guía confuciana para el orden moral del mundo, desde un punto de vista metafísico introdujo en las enseñanzas confucianas el concepto de *yin-yang* y sus particulares valencias mítico-religiosas.²³



-
- 22 Véase Loewe, Michael: *Early Chinese Texts. A...*, en concreto, p. 67. Algunos fragmentos de estos comentarios han sido traducidos y comentados con mucha solvencia por Malmqvist, Göran: “Studies on the Gongyang and Guliang commentaries”, in *BMFEA*, 43 (1971), pp. 67-222; y 49 (1977), pp. 33-214.
- 23 Al respecto de la miticidad inherente a estos conceptos de origen natural, sirve de orientación López Saco, Julio: “Personificaciones mítico-simbólicas del concepto filosófico yin-yang en China”, en *Lógoi*, 14 (Caracas, 2009), pp. 97-107.







EJEMPLARES USOS CONFUCIANOS. HISTORIA Y MITOLOGÍA



Algunos otros relevantes textos al margen de los cinco clásicos confucianos reseñados, canónicos, oficiales y ortodoxos, que se configuran como fuentes capitales para el estudio de la historia, la mentalidad y la mitología de la China arcaica, son *Chuci* (楚辭), *Shiji* (史記), *Lüshi Chunqiu* y *Shanhai Jing*. A todos ellos se dedicarán en exclusiva los siguientes párrafos.

Chuci, *Poemas del Reino de Chu* conforma una recopilación de poemas de la antigüedad, de autor o autores desconocidos, si bien alguno de ellos pudo corresponder a Qu Yuan,²⁴ que vivió

24 El erudito Wang Yi, de la dinastía Han Oriental, seguro recopilador del *Tian wen* o *Cuestiones Celestiales* (天問) afirma que un ministro del estado de Chu llamado Qu Yuan es el autor, pero hoy la crítica moderna tiende a considerar el texto anónimo, fruto de un trabajo colectivo de varias manos, quizá pensadores errantes de los Estados de Song y Chu que, reunidos en la *Academia Jixia* (稷下學宮) en el reino de Qi, bajo el patronazgo del rey Xuan (siglo IV a.e.c.), habrían confeccionado el poema en grupo con lo que Qu Yuan no sería más que un adaptador en lugar de un redactor. Quizá Qu Yuan recogió los fragmentos circulantes en la *Academia* y produjo la antología tal y como hoy la conocemos. Al respecto de la polémica sobre la autoría puede verse Jiefu, Tan: *Qufu xinbian Zhonghua*. Beijing, Zhonghua Shuju, 1978, pp. 408-410. Sobre algunas fuentes con abundante contenido mitológico es interesante el





en el siglo IV a.e.c, durante la dinastía Zhou Tardía (Oriental, 771-256 a.e.c.). Nos encontramos frente a un *corpus* poético en diecisiete secciones, con una muy destacable presencia de anécdotas en prosa poética, que muestran una palpable conexión con el mundo sobrenatural de los chamanes y con la antigua mitología. Su origen, carácter expresivo y compositivo, no parecen hallarse, como en principio podría creerse, en las canciones populares de este reino. Su edición estándar y oficial se produjo a fines de los Han Occidentales (o Anteriores, 206 a.e.c. hasta el año 9).²⁵

En forma genérica, su contenido trata sobre la mitología y el folclore de la China central, expresándose, en algunos de sus poemas, una mística aproximación a la vida humana. Es una obra repleta, por consiguiente, de leyendas, mitos y tradiciones. Aparece conformada por varias partes significativas: *Encuentros con la Pena y el Dolor*, *La Gran Invocación a las Ánimas*, *La Pequeña Invocación*, *Nueve Elegías* y, sobre todo, *Las Preguntas al Cielo* o *Cuestiones Celestiales*, específicamente el capítulo tres de estos poemas. Este último es un documento mitográfico capital que, planteado al modo de cuestiones por los filósofos taoístas, recoge un antiguo repertorio de mitos prístinos y otros menores, así como aquellos considerados principales del antiguo Reino meridional de Chu.

El texto, un verdadero catálogo de la antigua mitología china, presenta un formato basado en una sucesión de enigmáticos interrogantes o de adivinanzas sagradas cuyas respuestas son potencialmente ofrecidas en las mismas preguntas, aunque sean debatibles. Se trata, por tanto, de un especial formato que sería

listado comentado de García-Noblejas, Gabriel: *Mitología clásica china*. Madrid, edit. Trotta, Pliegos de Oriente, 2004, pp. 319-336.

- 25 Entre las ediciones bibliográficas chinas se destaca la de Liangfu, Chiang: *Ch'u tzu shu mu wu chung*. Beijing, edic. Zhonghua Shuju, 1961; y entre las traducciones a lenguas occidentales, las de Arthur Waley y David Hawkes (*Ch'u Tzu, The Songs of the South*. Boston, ed. Beacon Press, 1959).





usado por los dialécticos en sus discusiones acerca del origen de las cosas, en especial de las celestiales, debates que girarían en torno a la idea de dónde vienen las cosas, para la cual habría dos plausibles respuestas: nada o nadie las hizo o bien alguien o algo las generó.²⁶ En la obra, los reyes de Chu se vinculan en línea directa a la primigenia era de dioses y héroes del comienzo de los tiempos.

Un último apunte al respecto. En íntima relación a este opúsculo se encuentra el *Tao yuan*, texto aparecido en la excavación de una tumba Han en Changsha, en la región del antiguo Reino de Chu, donde se describe y se imagina el caos que antecede a la creación como un espacio vacío, húmedo y oscuro.²⁷

Shiji o *Memorias Históricas*, del historiador Sima Qian, del siglo II-I a.e.c., también conocido con el apelativo de *Taishigong shu*, es considerada como la primera historia sistemática general de China, con un cierto valor histórico,²⁸ que incluye citas de acontecimientos concretos además de biografías de los personajes

- 26 Véase al respecto Field, Stephen (Trad.). *Tian Wen. A Chinese book of origins*. Nueva York, New Directions Books, 1986, en especial en la introducción, p. XIV. Las cuestiones de esta obra pueden ser, en realidad, como ya Burton Watson afirmó hace décadas, una especie de libro de contadores de historias míticas que hoy se ven poco claras debido a su carácter más bien críptico. Cf. *Early Chinese Literature*. Hong Kong, Columbia University Press, 1962, p. 246 y ss.
- 27 Algunas ilustraciones de época Ming reflejan el caos personificado, *Hundun* (混沌) en la forma de un cuadrúpedo sin rostros ni orificios. La violenta apertura de los mismos supondrá su destrucción y, en consecuencia, la aparición de la luz y las formas definidas del orden. Sobre este asunto, es imprescindible Girardot, Norman: *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-Tun)*. Berkeley, University of California Press, 1983, sobre todo, pp. 110-112.
- 28 Debe entenderse esta afirmación en el sentido de que, a pesar de la evidente parcialidad de los historiadores de la antigüedad china, éstos intentan seguir algunos patrones metodológicos de lo que puede considerarse como crítica histórica, refiriendo cronologías y abarcando diversos ángulos de las épocas tratadas, que van desde los aspectos socio-políticos, hasta los culturales y geográficos.





más relevantes del largo período temporal que abarca, desde los remotos inicios míticos, hasta la dinastía Han.

En nada menos que ciento treinta volúmenes se recogen biografías de reyes, generales, nobles y grandes dignatarios, comprendiendo los ámbitos político, económico, geográfico y social, además de mítico-legendario, incluyendo, asimismo, una serie de tablas cronológicas que datan los diferentes reinados desde el siglo IX a.e.c, hasta los tiempos del autor, coetáneo del gran emperador Han Wudi (156-87 a.e.c.).²⁹ En época dinástica Han, precisamente, la obra adquirió el estatus de ortodoxa, como la verdadera versión de los eventos históricos y como el modelo ideal de escribir la historia antigua.

Su autor buscó la aprobación y justificación de los biografados al asociarlos estrechamente con los sabios míticos de la *Edad Dorada* de la antigüedad, *Yao*, *Shun* y *Yu*; es decir, relacionándolos íntimamente con la mítica genealogía divina. Los capítulos de la obra se dividieron en cinco grupos principales: *anales imperiales*,

29 Aunque en *Shiji* no se incluyen los reinados y hechos destacados de más de cuarenta monarcas de las primeras dinastías, Xia y Shang, el tiempo histórico comienza con *Yao* y *Shun*, a los que los primigenios y arcaicos dioses del panteón tradicional se someten. En síntesis, por consiguiente, estamos ante la primera historia dinástica que narra hechos acaecidos entre el gran patriarca chino *Huangdi* y la contemporaneidad del autor, es decir, unos dos milenios y medio que incluyen recuerdos del Neolítico y la Edad de Bronce. La visión de este larguísimo período plantea un ángulo de reflexión político-moral que servirá de modélico paradigma para las ulteriores historias dinásticas. Es así como en estas *Memorias Históricas* se encuentran evidentes referencias textuales a *Shujing* y a *Mencio*, lo que conlleva aires confucianos que subliman las virtudes de los buenos gobernantes y administradores, al igual que ocurre en *Shujing*. Véase al respecto, Hua, Zhang: *Relación de las cosas del mundo* (Ning, Yao & García-Noblejas, Gabriel, Trads.). Madrid, edit. Trotta, Pliegos de Oriente, 2001, pp. 200-201; y Allen, Herbert (Trad.): *Ssuma Ch'ien's Historical Records*. Londres, The Journal of the Royal Asiatic Society, 1894, en especial, pp. 5-27.





en doce *zhuan* de *benji*; *tablas*, (diez *biao*), que ofrecen la concordancia cronológica de los regentes de diferentes Estados pre imperiales y genealogías de familias ennoblecidas; los *tratados*, (ocho *shu*), referencias históricas determinantes sobre aspectos esenciales para el buen gobierno, como la música, el ritual, la astronomía y la economía agrícola; las *casas hereditarias* (*shi jia*) más eminentes, en treinta *zhuan*, *historias de los grandes Estados* pre Qin, así como las biografías de Confucio y de otras personalidades relevantes; y, finalmente, las *biografías*, en setenta *zhuan*, de figuras prominentes, que incluyen materiales y vitales informaciones históricas de pueblos foráneos como los Xiongnu (匈奴).³⁰

A través de esta magna obra, en definitiva, Sima Qian perfeccionó las premisas ideológicas que han dominado, durante muchas centurias, la historiografía china, en especial la idea de una unidad cultural y política del territorio desde los más remotos orígenes hasta la actualidad, un concepto, hay que decirlo, explotado, de un modo propagandístico e identificador, por el gobierno de la República Popular. Es muy probable que el autor haya empleado abundante material mítico de la tradición oral popular para escribir este monumental trabajo, debido quizá, a la notable ausencia de fuentes escritas a principios de la dinastía Han Oriental (25-220). En último caso, no debió aceptar cualquier mito recibido de la tradición oral, sino que seleccionaría únicamente aquellos que quería reformular en su obra.

30 Algunos documentos de Estado, tales como los edictos imperiales y los reportes de los oficiales, pudieron ser incorporados en la compilación inicial de Sima Tan y Sima Qian. En cualquier caso, serían empleados al lado de genealogías y diversas tradiciones locales de carácter oral. La división de capítulos fue adoptada en las historias dinásticas subsiguientes, como *Hanshu* (漢書). Puede verse al respecto, el glosario comentado en Loewe, Michael: *Faith, Myth and Reason in Han China*. Cambridge, Hackett Publishing, 2005, p. 214.





Lüshi Chunqiu, por su parte, titula una obra colectiva de orientación sintética compilada en época Qin por Lu Buwei, ministro del afamado primer emperador. Forma parte de un debate de la corte sobre cómo debía ser la ideología estatal del Estado Qin. Este trabajo, muy bien organizado, contiene grandes pasajes sobre temas diversos, como la música o la agricultura. Se divide en tres secciones mayores, denominadas *chi*, *lan* y *lun*. En la primera, se encuentran algunos capítulos dedicados a cada una de las cuatro estaciones; en la segunda, se hace referencia a los trigramas y hexagramas, tal y como son tratados en el *Zhouli*; mientras que en la tercera sección se mencionan ciertas analogías existentes entre la naturaleza y la sociedad.

Reúne varios ejemplos, por consiguiente, de cómo en el período de los Reinos Combatientes se quería introducir el reinado de un armazón cosmológico, enfatizándose que el gobernante, que llega a ser como el mismo Cielo, confiere orden al Universo, en tanto que el sabio es capaz de asumir internamente el Cosmos y así entenderlo. Al igual que los demás clásicos, su lectura permite interpretar los signos de la naturaleza y propiciar el orden del mundo, pues su texto, como aquel de los demás, está armonizado con el Cielo. En términos generales, se podría señalar, *Lüshi chunqiu* es una cuidada enciclopedia de conocimientos.³¹

Shanhai jing (*Clásico de las Montañas y los Mares*) cuyo corpus textual de geografía mítica fue cuidadosamente reunido en el período Zhou Tardío y en época Han a partir de una variedad de fuentes de distinta época y origen, resulta ser un trabajo anónimo de transcripción mixta donde se reconocen las manos de, por lo menos, dos copistas. La función de este documento como texto mítico, cuya datación puede oscilar entre el siglo III a.e.c. y

31 La única traducción completa a lenguas occidentales por nosotros conocida es la versión alemana de Richard Wilhelm titulada *Frühling und Herbst des Lü Bu wei; aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert*. Jena, Eugen Diederichs, 1971 (1ª edición, en 1928).





la primera centuria de nuestra era, es doble: presentar y explorar el mundo conocido, montañas y lagos, con sus respectivas flora, fauna y elementos religiosos, así como hacer lo propio con aquel imaginado por los chinos del período clásico y mostrarlo en su alcance mítico-geográfico, etnográfico y de historia natural, reuniendo y preservando, en última instancia, un gran repertorio de narraciones míticas de diversos lugares, sin esconder las variedades, contradicciones y enigmas propios de los relatos mitológicos, especialmente de aquellos de la periferia, allende el centro civilizado.

En esta *descriptio mundi*, sus compiladores partieron de la idea de concebir la tierra dividida en tres rectángulos concéntricos; un territorio central, los cuatro mares y un territorio salvaje, agreste que se extiende desde la orilla de esos mares hasta límites indeterminados.³² La presencia en el texto de populares informaciones médicas así como de prácticas adivinatorias pudo motivar que en época Han fuese concebido como un manual de prodigios, aunque sin dejar de ser también admirado como un compendio geográfico serio.

Modernamente, sin embargo, ha sido catalogado como un recuerdo de exploraciones, un texto chamánico y hasta un conjunto de normas secretas de los *fangshi* (方士) Qin y Han. Si bien ilustra cómo se imaginaba el chino antiguo de la llanura central el mundo exterior, la obra pudo configurarse, de la misma manera, como una descripción e interpretación de un antiguo sistema calendárico y sus ritos inherentes, asociados al ciclo agrario. Su carácter de compendio mítico-geográfico libera, excepcionalmente, a esta obra, de la tendencia de todas aquellas que emplean el mito con el habitual propósito de justificar ideales filosóficos,

32 Acerca de esta distribución cosmográfica es interesante Fracasso, Riccardo: "Teratoscopy or Divination by Monsters: Being a Study on the Wutsang Shang-ching", in *Hanxue yenjiu*, 1, 2 (1983), pp. 657-700.





ceremonias rituales, ideales teórico-políticos o, en suma, intereses historiográficos.

Esta singular obra describe casi cuatrocientas cincuenta montañas relacionadas con viajes o progresiones, empleando, de este modo, un método semejante al utilizado en las cosmografías del Renacimiento y las insulares, que organizaban listas de prodigios, maravillas y curiosidades en relación directa al lugar en el que se encontraban.³³ Este hecho implica que el clásico es una prescripción o modelo de las representaciones de acciones que organizan el espacio; un modelo cuyo propósito es imponer la autoridad sobre el territorio, tal y como hará el mítico héroe *Yu* domeñando una devastadora inundación.

El relato geográfico del *Hai jing* o *Clásico de los Mares*, está repleto de trazas físicas de batallas en las que antiguos gobernantes, de porte divino, habían establecido un mundo ordenado tras derrotar en combate a rebeldes y diferentes monstruos. El mundo de las secciones externas de la obra retrata cadáveres mutilados que son el reverso sangriento de las tumbas de los sabios y de sus grandes y admiradas obras.

El origen del texto y de sus reseñas mitológicas y folclóricas, pudo haber estado, según piensan algunos críticos, en la proliferación de notas que explicaban las ilustraciones, mapas y pinturas de los lugares que son listados.³⁴ En concreto, se ha mencionado que el texto derivaría de las representaciones de seres espirituales que usaban los chamanes del citado Reino de Chu. Los primeros cinco capítulos configuran la parte más antigua, en tanto que los capítulos del seis al trece pertenecen, casi con total seguridad, a la

33 Véase Dorofeeva-Lichtmann, Vera: "Conception of Terrestrial Organization in the Shan Hai Jing", in *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 82 (1995), pp. 57-100, en especial, pp. 58-60 y 55-86.

34 El conjunto de ilustraciones más relevantes es el hecho por Zhang Sengyou en el siglo VI, que incluye casi 250 representaciones en diez zhuan. Véase Loewe, Michael: *Early Chinese Texts...*, especialmente, p. 362.



época Han, más específicamente después del año 6 a.e.c. Los capítulos catorce al dieciocho son ya añadidos posteriores, del siglo IV.

No se puede concluir este apartado sin reseñar, aunque sea muy brevemente, unas pocas fuentes mitológicas antiguas dignas de destacarse someramente. Es el caso concreto de las *Crónicas de los Diez Continentes*, *Shizhou ji* (十洲記) atribuida a Dong Fangshuo, de época Han, y de inspiración taoísta, ordenada al modo de una cosmografía mítica del Universo; *Soushen ji* (搜神記) *Historias de Espíritus y Deidades*, compilada tardíamente por Gan Bao en los siglos III o IV, donde abundan textos sobre mitos arcaicos de variado tipo, y *Diwang shiji* (帝王世紀) o *Genealogías Históricas de los Emperadores y de los Reyes*, compuesta originalmente por Huangfu Mi en el siglo III, y cuya abundante información mitológica sobresale en relación a los primeros soberanos míticos.







CUATRO LIBROS PARA GLOSAR LA SABIDURÍA

59

Obras confucianas relevantes, si bien más centradas en aspectos morales y con menos contenidos míticos y cosmológicos visibles son los referidos *Cuatro Libros de Sabiduría*, *Sishu* (四書) un compendio canónico confuciano, de variado contenido y de origen bastante heterogéneo, que organiza los cimientos teóricos de los exámenes imperiales del funcionariado.

Se destacan *Analectas* (*Lunyu*), anotaciones de las enseñanzas de Confucio reflejadas en forma de anécdotas, axiomas o conversaciones; *Mengzi*, que recopila las conversaciones del autor con sus contemporáneos y discípulos y las de éstos con los señores feudales de la época, a los que servían de consejeros de Estado; *Zhongyong*, *Centro Invariable*, o *Doctrina del Medio*, de Zi Si, que se fundamenta en la idea de que el sabio verdadero se mantiene en una posición centrada gracias a su integridad moral que le distingue, a la postre, del común. Este punto fijo moral es aplicable al espacio-centro, como al tiempo inamovible e invariable, en función de que el hombre posee un *Dao* otorgado por el Cielo, aunque no sin ciertas condiciones;³⁵ y, finalmente, *Daxue*, *Gran Estudio*, de Zeng Zi, que establece la necesidad del auto-cultivo

CUADERNO
11



35 En la sección central de este libro se tratan variadas circunstancias y situaciones que se plantean en el marco de los seis puntos fijos del universo según la cosmología china.





moral como necesidad para garantizar el orden en uno mismo, la familia, la sociedad y, al fin, el Estado.

El objetivo básico de este último consiste en el cultivo de la naturaleza racional, que todo ser humano recibe del Cielo, en la educación y renovación de los pueblos, y en la búsqueda del bien supremo o fin último al que los hombres deben dirigir sus acciones para alcanzar la perfección.

Cabe decir también que al margen de estos cuatro compendios confucianos también Xunzi, obra de influencia legista y taoísta, resulta relevante como tratado teórico de corte racionalista.





LOS CLÁSICOS DEL TAOÍSMO. ESPONTANEIDAD Y NATURAL SIMPLEZA ORIGINAL

61

CUADERNO
II



Las fuentes que se pueden considerar de influencia taoísta son extremadamente numerosas. Aquellas que han sido detalladas como clásicas comprenden obras de distinto talante y condición. La alusión concreta es a *Huainanzi*, *Daodejing* y *Zhuangzi*, estos dos como referentes cruciales de la filosofía de la naturaleza y del relativismo y escepticismo de corte taoísta, aparte de *Liezi* y *Wenzi* (文子), obras menores, además de otras varias que, de un modo u otro, se muestran pertinentes para la comprensión del pensamiento mítico y filosófico chino arcaico. En las próximas líneas se tratarán las obras clásicas taoístas esenciales.

Huainanzi fue compilado en el período Han Anterior, hacia 139 a.e.c. por el rey de Huainan, de nombre Liu An, quien gobernó entre 170 y 122 a.e.c., y por su séquito de eruditos de corte taoísta. Esta obra, en donde los mitos están generalmente completos, incluso con historias detalladas, fue atribuida a los eclécticos, una escuela de pensamiento que combinaba diversas filosofías y que floreció durante los tiempos pre-Qin. Comprende tratados sobre el *Dao*, los cielos, la tierra, el arte del Estado, las estaciones, estrategia militar y diversos asuntos humanos, conformándose como una síntesis Han de cosmología, ética confuciana, doctrinas





legalistas acerca de las tareas estatales, así como varios puntos de vista taoístas.

A pesar de que contiene numerosos antiguos mitos, anécdotas históricas de carácter didáctico y reseñas astronómicas y topográficas, el texto se orienta en remarcar, primordialmente, las condiciones precisas para obtener un perfecto orden socio-político, que deriva del ideal del gobernante perfecto.³⁶ Bajo esta premisa, que remite a un utopismo político, el gobernante es controlado y limitado por los mismos modelos que gobiernan el mundo natural, a través de la puesta en práctica de *ganying* (感應); o lo que es lo mismo, el estímulo o respuesta; la “resonancia”. Este compendio, de carácter discursivo más que interrogativo, se acerca a una conceptualización del mundo por parte de la filosofía natural a partir de un material mítico tradicional,³⁷ siendo un claro exponente de la filosofía *Huanglao* (黃老), vinculada con el particular modo taoísta de concebir el gobierno y ejercer el control imperial por mediación de la no intervención, en virtud de que la artificialidad, en especial la moral, esclaviza al hombre y lo ata al tradicionalismo, que es inferior a la naturaleza, a la “conciencia”.³⁸

36 Puede verse en relación con esto Wallacker, Benjamin: *The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behavior Culture and the Cosmos*. New Haven, American Oriental Society, 1962.

37 Se sigue aquí un método semejante al observado en los trabajos de los filósofos romanos. En *Huainanzi* se hacen palpables, asimismo, algunas de las enseñanzas de los *fangshi* acerca de la forma de gobernar, la estrategia militar, las artes de la longevidad, la cosmología y la teoría del cambio. Intenta plasmar una cosmología de tendencia racional aunque siguiendo los patrones religiosos chinos tradicionales. En cualquier caso, al lado de *Chuci* y *Shanhai Jing*, forma una trilogía textual con una gran cantidad de narraciones relativas a antiguos mitos o personajes míticos.

38 *Huanglao* refiere la escuela septentrional de pensamiento, establecida en el país de Qi, en época dinástica Han. Reúne los nombres del Emperador Amarillo, *Huangdi*, patrón del taoísmo, y *Laozi*, al que se le rendía culto. Esta relación vinculante supone que el mítico emperador representaba el ideal del reinado perfecto, el arte del gobierno ideal, una asociación que





Huainanzi expone el origen de todo como una suerte de despliegue desde un caos primigenio entendido como fluido vitalizante, un estado amorfo inicial, en el que *Dao* comienza engendrando (氣 *qi*³⁹), sopro primordial y, a partir de éste, a través de operaciones binarias, aparecen Cielo y Tierra, *yin-yang* y las *Cuatro Estaciones*, cuyas dinámicas interacciones propician las *Diez Mil Cosas*.⁴⁰

- le hizo perder, con el tiempo, ciertos atributos mágicos y mitológicos que encarnaba en los períodos más arcaicos. Se trata de un ejemplo elocuente de aplicación de las ideas taoístas al ámbito político. *Huanglao* preconiza la renuncia a las riquezas, la necesidad de poner en práctica recetas y ejercicios que propicien la inmortalidad, así como el arte de gobernar siguiendo la no acción (無爲 *wuwei*), la no intervención ni alteración del fluir natural. Esta corriente intentaba adaptar los principios más trascendentes de *Laozi* y *Zhuangzi*, integrándolos en la sociedad humana de modo concreto y haciéndolos acordes con antiguas nociones chinas muy pragmáticas, esencialmente, la preocupación de que los juicios y decisiones políticas coincidiesen lo más fehacientemente posible con la realidad socio-política existente. Sobre estos aspectos, López Saco, Julio: “Evocaciones míticas en la literatura cosmográfica y filosófica daoísta”, en *Memoria del XIII Congreso Internacional de Aladaa*. México D.F., El Colegio de México, 2012. Disponible en: http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_XIII_congreso_internacional/
- 39 Las *Cinco Fases* representarán las variadas formas que la energía cósmica *qi* adquiere cuando circula a través del mundo. Véase, por ejemplo, Kohn, Livia: “Cosmology, Myth, and Philosophy in Ancient China: New Studies on the Huainan zi”, in *Asian Folklore Studies*, vol. 53 (1994), pp. 319-336, en concreto, p. 327.
- 40 Esta síntesis de especulación antigua establece, en el despliegue de la realidad múltiple, un doble proceso de formación con mutación (*zaohua*). En el texto se narra el origen del Cosmos y su evolución siguiendo una concatenación de oposiciones binarias desde la unidad de *Dao* y el *qi* original, conformándose un tejido correlativo según el cual todo está previsto con antelación y, por el cual, a través de analogías, afinidades y resonancias, *ganying*, se explica toda la fenomenología natural. Según este presupuesto, el sabio-rey ideal es el eje del Universo creado. Al respecto del significado cosmogónico de *Huainanzi* es recomendable Le Blanc, Charles: *Huainan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*.





En algunos de sus capítulos, en especial el cuarto, descrito como un exponente de geografía mítica, se describe el Universo en términos sistemáticos, verificables y cuantificables, aunque semejante descripción descansa sobre sólidas fuentes de fábulas y de materiales folclóricos; es decir, sobre la inagotable y pregnante imaginación mítica. Los fenómenos, distinguidos cuantitativa y cualitativamente, serán, de este modo, concentraciones o dispersiones de las interacciones de *qi* y *yin-yang*.

Los rangos de acción de este compendio de pensamiento taoísta comprenden el mito, la proto ciencia, el misticismo y la filosofía, con la evidente intención de promover un modo de gobernar de acuerdo a las reglas de la naturaleza. En sus veintinueve capítulos, en los que se mezclan elementos de mitología y ciertas ideas filosóficas de su tiempo, se habla de los problemas de la naturaleza humana y de las condiciones de su existencia dentro de un contexto universal, cuyo principio es *Dao* o el orden de la naturaleza.

Daodejing o *Laozi* (su nombre original, más antiguo), parece haber sido el resultado de una compilación del pensamiento de varios autores diferentes y una elaboración de materiales de tradición oral por mediación de una escuela a lo largo de varios años, muy probablemente situados hacia el siglo IV a.e.c. Este texto, poético y místico a un tiempo, altamente interpretativo en función de su lenguaje críptico y figurativo, parece que estaba destinado a ser contado y memorizado, tal y como era corriente en algunas agrupaciones religiosas, lo cual significa que su rítmica repetición generaría una especie de fuerza mágica.⁴¹ Su forma final, como

Hong Kong, Hong Kong University Press, 1985, pp. 15-16 y ss. Véase también, López Saco, Julio: "Evocaciones míticas...", p. 9.

41 Véase, acerca de las corrientes del taoísmo, Robinet, Isabelle: *Histoire du taoïsme...*, p. 36; de la misma autora, *Lao zi y el Tao*. Palma de Mallorca, J.J. de Olañeta edit., 1999, pp. 13-16, al respecto de la estructura y lógica internas del tratado.





hoy en esencia se conoce, pudo deberse a escritos previos realizados por ermitaños que reflexionaban acerca del individuo.

El texto tardío que nos ha llegado, formalmente establecido entre los siglos II y III por los eruditos comentarios de Heshang Gong y Wang Bi, contiene ochenta y una estrofas divididas en dos partes: aquellas encuadrables en la *Vía* o *Dao*, y las de la *Virtud* (*De*), cuyo orden aparece invertido en el manuscrito de *Mawangdui*.⁴² Se presenta como un conjunto de poemas rimados, cadenciosos, concisos y con un estilo simple, directo pero oscuro, y con un sentido variado. El pensamiento que aquí se destila procede de imágenes, metáforas, aforismos y comparaciones, destacándose cómo las cosas acontecen por sí mismas, de manera natural, operando la inmanencia.

En un plano social éste es un tratado de política que pretende recomendar, no establecer, reglas ni prohibiciones, pues éstas son fuente directa de desorden al contravenir la regulación natural. En tal sentido, *Laozi*,⁴³ como *Zhuangzi*, muestra un pensamiento

42 Las copias en seda halladas en la tumba Han de *Mawangdui* presentan ciertas variaciones estructurales significativas: el orden es inverso al habitual, primero el libro del *De* y luego el del *Dao*, y no existe división en capítulos. Es probable que el texto haya circulado de este modo en la antigüedad. La estructura de la obra en breves sentencias podría haber servido, con independencia de su convencional división en dos partes, como temática de meditación y reflexión, convirtiéndose, de este modo, en un breviario casi sólo para iniciados. Véanse el prólogo e introducción de Suárez, Anne-Hélène (Trad.): *Lao zi. Libro del curso y de la virtud*. Madrid, edit. Siruela, 1998, en especial, pp. 9-19. Además de este texto y el conocido de las versiones tardías, debe mencionarse el *Laozi* de Guodian, escrito sobre tablillas de bambú, en el cual las doctrinas cosmológicas están presentes sólo de forma embrionaria. Véase al respecto, Preciado Idoeta, Iñaki: *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Madrid, edit. Trotta, 2006, en especial, pp. 19-21.

43 *Laozi*, primer y más antiguo nombre del tratado, responde a su presunto autor, sobre el que se ha debatido mucho. Sigue sin estar claro, aunque es la postura más argumentada, si *Laozi* fue un personaje real, un *tai chi* o cortesano funcionario de los archivos históricos que vivió en época *Zhan-*





naturalista opuesto al confuciano, caracterizado por un ritualismo humano y cultural, como ocurre, sin ir más lejos, con Mencio o Xunzi. Si bien el texto es adaptable, por consiguiente, a las necesidades políticas, filosófico-religiosas y hasta personales, su objetivo último reside en solucionar el desfase entre el *Dao* humano, con su desorden, anarquía y conflictos, y el natural o celeste, armónico, equilibrado y ordenado. Representa, de este modo, la continuidad y la identidad, al estilo de las resonancias entre el mundo natural y los hechos humanos de *Yijing*, entre el orden natural y el humano.

La finalidad del *Daodejing* consiste en entender la esencia última, y a la vez, primera, el poder supremo e inefable que se encuentra detrás de todo lo fenoménico y formal: *Dao*, entendido como vía verdadera, como principio absoluto origen del Universo, con el que el gobernante debe identificarse para provocar el orden espontáneo. Desea captar la naturaleza del principio que crea y engloba todo y que es indefinible, indecible, inefable y sólo cognoscible a través de la intuición mediante una repentina iluminación. En este sentido, *Dao* o camino del Cosmos se relaciona con el necesario equilibrio cósmico, que es resultado, a su vez, de

guo shidai (戰國時代, 475-221 a.e.c., es decir, Reinos Combatientes), y que convierte en ideal, en ficción, a un personaje anterior, del período de *Primaveras y Otoños*. Con independencia de esta polémica, *Laozi*, como *Lao dan* (老聃) se diviniza y aparece formando parte de una trinidad suprema del taoísmo: *yuanshi tianzun*, *taishang daojun* y *taishang laojun*, trinidad que sería emanación de *Dao*, semejante, pues, a las hipóstasis neoplatónicas. Véase al respecto, Sima Qian: *Shiji*, cap. Lao zi Han Fei lie zhuan, tomo VII, vol. LXIII, pp. 2139-2144, Beijing, edición Zhonghua shuju, 1972. Acerca de la divinización de *Laozi* es fundamental Seidel, Anna: *La divinisation de Lao-Tseu dans le taoïsme des Han*. París, École Française d'Extrême-Orient, 1969, pp. 88-89 y ss; Robinet, Isabelle: *Lao zi y...*, p. 12 y ss. Robinet señala cómo desde el siglo IV a.e.c. se perfila un mito cosmogónico que hace de *Laozi* un *Makanthropos* u hombre cósmico, del que, como Osiris o *Pan Gu* (盤古) surgen todas las cosas del mundo. Véase, asimismo, Preciado Idoeta, Iñaki: *Las enseñanzas de Laozi*. Barcelona, edit. Kairós, 1998, en especial, pp. 36-37 y 144.





la interacción dinámica de fuerzas opuestas pero complementarias. Para no alterar ese equilibrio armónico es imprescindible la no-acción (*wuwei*), la no interferencia en el devenir de las cosas para seguir de acuerdo con la ciclicidad natural que deriva de la interpenetración de contrarios.

El célebre *Zhuangzi*, llamado también *Nanhua Zhenjing* o *Libro Canónico Verdadero del País de las Flores del Sur*, obra homónima de Zhuangzi, supone, en compañía del *Laozi*, una nueva vía en el pensamiento chino frente a la ética confuciana y al racionalismo utilitarista de Mozi, principiando un nuevo modo de pensar filosófico en la época de los Reinos Combatientes, en la que *Dao*, la realidad como totalidad unitaria, y los *Dao*, fragmentaciones parciales de esa realidad que se halla en todas las cosas constituidas, y que en la literatura taoísta pueden ser simbolizados por la música, son la base fundamental.

Esta heterogénea obra, compilación de pequeños escritos previamente sueltos, confeccionados utilizando una prosa elegante de gran calidad literaria, no fue, muy probablemente, escrita por un único autor. Tal y como hoy se conoce, como herramienta para transitar el sendero del *Dao*, partiendo de su intuición genérica, natural y espontánea, *Zhuangzi* consta de treinta y tres capítulos, divididos en tres secciones: la primera, que consta de siete capítulos, son *Neipian*⁴⁴ interiores; la segunda, de otros quince,

44 El padre Elorduy, Carmelo, en *Chuang-tzu...*, p. 5 y ss, siempre creyó que sólo los *Neipian* fueron producción propia del autor, mientras que los demás lo serían, muy probablemente, de sus discípulos, pero nunca del maestro. Asimismo, advierte que, sea o no la obra del siglo III a.e.c., como hoy cree la mayoría de la crítica especializada, ésta fue bastante más extensa, como sugieren Sima Qian y el *Hanshu*. Según el *Hanshu* (30, p. 1730, Beijing, edic. Zhonghua shuju, 1983-1987), el *Zhuangzi* contenía 52 capítulos en su forma original. De hecho, uno de sus comentarios principales, el de Sima Biao, del siglo III, cuenta con ese número, aunque otros (Xiang Xiu o Liyi), emplean un número que varía entre 27 y 35 capítulos. En cualquier caso, las redacciones que sobrevivían en el período





con el nombre de exteriores (*Waipian*), y una tercera, con los once restantes denominados misceláneos o *Zapian*. Entre las secciones o capítulos externos y aquellos misceláneos de la obra, la crítica moderna ha querido destacar la presencia de materiales primitivistas, sincréticos, varias colecciones heterogéneas de fragmentos y distintos materiales de la escuela de Yang Zhu, del siglo V a.e.c.

Este tratado, que al igual que *Huainanzi*, parece ser un producto asociado con la escuela de pensamiento filosófico *Huang-lao*,⁴⁵ es más psicológico y filosófico que el *Laozi*, un tanto cosmogónico al estilo pitagórico o de Anaximandro, y recoge una mítica tradición clásica subvertida con propósitos polemizantes y satíricos, todo ello sometido a una nueva mito-poética y con novedosos mitos empleados con determinados fines específicos.

En este sentido, destaca el más que notable empleo de *Huangdi* para establecer la diferencia entre lo instintivo e informe, como el orden más elevado de la existencia humana, y lo que se entiende como civilizado, a fin de cuentas, un artificio humano. El *Zhuangzi*,⁴⁶ catalogado como escepticista y relativista, podría vincularse a la tradición de las referidas *Elegías de Chu*, *Chuci*, que pudieron provenir, como ya se argumentó, del chamanismo de la China meridional.⁴⁷

En la obra, en síntesis, se plantea que en el mundo fenoménico existen dos polos complementarios, *yin* y *yang*, y que la rea-

Tang fueron reemplazadas por una versión muy popular y conocida, la de Guo Xiang.

- 45 Véase al respecto, Roth, Harold: "Who Compiled the Chuang tzu?", en Rosemont, Henry Junior (Edit.): *Chinese Texts and Philosophical Contexts*. La Salle, Illinois, edit. Open Court, 1992, pp. 79-128.
- 46 Zhuangzi autor no está asociado a ninguna leyenda particular que lo magnifique míticamente. De él poco se sabe, además de su nombre: quizá vivió en el norte de China, en el principado de Wei o en el de Song, a fines del siglo IV a.e.c. Véase Schipper, Kristofer: *El cuerpo...*, p. 267.
- 47 Véase Robinet, Isabelle: *Histoire du taoïsme...*, pp. 42-43 y ss.; y Cheng, Anne: *Historia del pensamiento chino...*, concretamente, pp. 100-101.



lidad no es ni única ni verdadera, sino multidimensional, de ahí que el modo de conocer debe ser intuitivo, espontáneo, sin intervención del intelecto. La espontaneidad (自然 *ziran*), y el no forzar las acciones, implican adaptabilidad y flexibilidad, una especie de poderosa fluidez. Seguir esta forma de captar la naturaleza es el modo pertinente de recrearse en el origen de todas las cosas al crear un vacío de pensamiento, que se logra, naturalmente, por mediación de la meditación.







ENTRE FORJAS, SECUELAS Y OPÚSCULOS

71

CUADERNO
11



Algunos textos de cierta raigambre taoísta, pero considerados de menor relevancia poseen, sin embargo, interés porque contienen valores mítico-simbólicos y filosóficos que merecen una cierta atención. Este es el caso de *Liezi* y *Wenzi*.

El primero de ellos, *Liezi* o *Zhong Xu Zhen Jing, El Verdadero Canon del Vacío Perfecto*, es un opúsculo distribuido en ocho secciones, hoy en día considerado, como mínimo dudoso, sino en realidad espurio, de cronología que ronda el siglo IV. Se atribuye a un filósofo taoísta de época imperial Qin prácticamente desconocido, nombrado Lie Yukou⁴⁸ o Liezi.

Este texto, de literatura legendaria más que mitológica, elabora, sistematizando y comentando, los conceptos de *Zhuangzi*, reinterpretando antiguos ideales tradicionales a través de algunos

48 Hoy parece identificarse el texto, aun sin gran seguridad, con un no menos oscuro personaje del siglo IV, de la dinastía de los Chin occidentales (siglos III-IV), denominado Chang Chan. Véase López Saco, J.: “La mitología...”, p. 34. Eva Wong, no obstante, apelando a la mención de *Liezi* en *Lüshi Chunqiu* y al hecho de que su biografía no se incluyó en el *Shiji* de Sima Qian, cree que el autor pudo vivir en el Período de *Primaveras y Otoños* como ciudadano del estado feudal de Cheng. Cf. Wong, Eva: *Lie-Tse. Una guía taoísta sobre el arte de vivir*. Madrid, edit. Edaf, 1997, pp. 15-16 y ss.





mitos y leyendas populares. En sus páginas, de evidentes influencias budistas, aunque también taoístas (salvo la sección séptima, que se encuentra bajo el nombre del filósofo Yang Chu), se presenta el devenir de la naturaleza y de la vida del ser humano como algo meramente mecanicista, determinista, sin libertad, debido a la presencia de un destino inexorable y, en consecuencia, inamovible. Sus materiales, anecdóticos y alegóricos en general, muchos de ellos en forma de diálogo, combinados con exposiciones filosóficas, fueron escritos utilizando una perspectiva mística.

El segundo de los textos aludidos es *Wenzi*⁴⁹ que, por su parte, pudiera ser una compilación de ideas llevadas a cabo por algún discípulo de *Laozi*, quien partiría de una elaboración detallada de las enseñanzas del *Daodejing* a partir de una serie de supuestos discursos del propio maestro. Aunque la referencia más antigua a esta obra se encuentra en *Memorias Históricas* de Sima Qian, su prestigio se cimentó con posterioridad, ya en la época Tang (618-907), cuando recibió el título honorífico *Tongxuan zhenjing* o *Escritura de la Verdad sobre la Comprensión de los Misterios*.

Este pequeño opúsculo, enraizado por su temática y esencia en las grandes obras taoístas, *Laozi*, *Zhuangzi* y *Huainanzi*, es un auténtico compendio de saberes populares vertidos en la forma de proverbios y aforismos,⁵⁰ en los que se describe la corrupción y la degeneración humanas, tanto desde una perspectiva social como individual, hasta el punto que, tan antiguamente como en la dinastía Zhou, ya se había perdido la pureza, la simplicidad prístina de *Dao*.

Algunas otras fuentes literarias, asimismo de cierta relevancia para comprender la configuración y consolidación del tejido cósmico chino arcaico, así como la participación de los más renombrados

49 Una buena edición en español es la de Cleary, Thomas: *Lao Tse. Wen-Tzu. La comprensión de los misterios del Tao*. Madrid, edit. Edaf, 2001.

50 Cleary, Thomas: *Lao Tse. Wen-Tzu...*, p. 17 y ss.





héroes-sabios, reyes arcaicos de la extinta *Edad Dorada*, son *Huangdi neijing* (黃帝內經), *Xinyuan benji* (軒轅本紀) y *Hanshu*.

El *Canon Interno del Emperador Amarillo*, *Huangdi neijing*, es una obra, tal vez del siglo I a.e.c., que se refiere a la urdimbre cósmica que “procrea” *yin* y *yang* y los *Cinco Agentes-Fases* (五行 *wuxing*) haciendo especial énfasis en las correlaciones entre el macrocosmos, que representa el mundo natural, y el microcosmos del cuerpo humano, añadido al ideal del Estado imperial Han.

En este tratado de medicina tradicional se explican, en una forma dialogada, los diversos fenómenos fisiológicos y patológicos en clave cosmológica, exponiéndose, por vez primera, cómo funciona la circulación de la sangre.

Los *Anales Básicos de Xinyuan* conforman una biografía del *Emperador Amarillo* que fue escrita o compilada por un taoísta de época Tang. La biografía de *Huangdi*, aquí *Xinyuan* (*Xuan yuan*), nombre que debió pertenecer originalmente a una divinidad primigenia sombría, es modelada a partir de las biografías oficiales de los emperadores, que eran materia común de la historia tradicional de la etapa Han.

Huangdi lleva a cabo una visita real por su reino con la esperanza de hallar la sabiduría en otros; en esta ocasión, en una deidad llamada la *Bestia de la Marisma Negra*, conocedora de los inextricables misterios cósmicos, y gracias a la cual obtuvo el esquema del Universo, reafirmando su poder político:

El emperador fue a realizar un viaje de inspección. Hacia el Este llegó al mar. Subió al monte Huan. En la orilla del mar encontró a la Bestia Sagrada del Pantano Negro, con la que pudo hablar y entender la naturaleza de todos los seres vivos. Había allí un total de 11520 clases de almas errantes que habían sufrido una metamorfosis...⁵¹

51 Yun chi qiqian: *Siete Tomos del Estante Turbio*, *Xinyuan benji*, 100, 23a-b. Zhang Yuanji, edic. Sibu congkan, 1919 & 1934-36.





Hanshu, finalmente, *Historia de la Dinastía Han Anterior*, de Ban Gu es, se podría decir, el padre de las historias dinásticas en China. En cien capítulos cubre el período cronológico que existe desde el acceso al trono Han de Liu Bang-Gaozu (206 a.e.c.), hasta la interrupción dinástica llevada a cabo por el usurpador Wang Mang.

La historia está dispuesta en cuatro grupos de capítulos: aquellos de los *Anales Imperiales*,⁵² los de las *Ocho Tablas*, los de los *Diez Tratados* y, finalmente, aquellos de las *Biografías*, que son unos setenta *zhuan*. Al conjunto, no obstante, hay que incluirle una serie de relatos acerca de pueblos foráneos. Se trata de un género de historia escrita o *zhi*; es decir, tratados o monografías inventadas en época Han y dedicadas al camino de Cielo y Tierra, al orden cósmico-social, verificado a través de la resonancia entre Cielo y ser humano y manifestado en fenómenos anormales en el Universo, así como a las catástrofes que se consideraban causadas por desórdenes en el gobierno en función del particular modo de reinar.

En esta obra, en especial en el *Wuxing Zhi*, *Tratado de las Cinco Fases* (a veces poderes, energías-*qi*, posiciones-*wei*), inserto en ella, se representa una compleja cosmología formulada por grandes teóricos como es el caso de Dong Zhongshu, Liu Xiang o Liu Xin, todos ellos de época Han.⁵³ Su estructura derivó del

52 Los doce capítulos correspondientes a los *Anales Imperiales* han sido traducidos al inglés por Dubs, Homer en: *History of the Former Han Dynasty*. Baltimore, Waverly Press, 1938-1955. Otros sueltos pueden revisarse en Hulswé, Anthony Paulus & Loewe, Michael: *China in Central Asia*. Leiden, E.J. Brill, 1979. Algunos *zhuan* han sido traducidos, igualmente, por Watson, Burton en: *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*. Nueva York, Columbia University Press, 1974.

53 Véase al respecto, Wang, Aihe: *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, en específico, p. 130.



mencionado *Hongfan* o *Gran Plan* del *Shangshu* incorporando la teoría de las *Cinco Fases* a una cosmología de la tríada Tierra-Hombre-Cielo, de modo que los casos de presagios que aquí se presentan se correlacionan verticalmente dentro de esos tres reinos o esferas de acción.







CONCLUSIONES

77

CUADERNO
11



El confucianismo se dio a la labor de humanizar, racionalizar e historizar la hermenéutica del mito, buscando como elemento referencial los orígenes de la historia y de la cultura. Los pensadores taoístas, por su parte, maniobraron a partir de una estructuración mítica primitiva, muy arcaica, centrada en los orígenes cosmogónicos y antropogénicos, en los que se recrea, microcósmicamente, el entorno y el mundo del ser humano y su sentido esencial.

El confucianismo, preeminencia ortodoxa y oficial durante siglos, intelectualiza las instituciones ritualizadas, removiendo su armazón y extrayendo de ellas un conjunto de valores humanos universalmente válidos, puesto que las épocas pasadas, antiguas, sobre todo la etapa dinástica Zhou, se consideraban un mundo de orden ideal. No obstante, los filósofos seleccionaron sólo aquel pasado que les convenía, proyectando sobre esa parte sus propios ideales racionales y humanizantes.

En toda la tradición china ha habido, estimo, una continuidad entre el pensamiento mítico y aquel filosófico, una unidad, esencialmente simbólica, que ha sido evidenciada, principalmente, en el denominado taoísmo filosófico. Aunque en los escritos de tendencia confuciana, de la *Escuela de los Letrados*, por el con-





trario, se ha querido señalar una fractura entre lo mítico-religioso y lo histórico, racionalizando, humanizando, los contenidos y motivos mítico-simbólicos, con una finalidad moralizante y de fijación de modelos a seguir, no por ello han dejado de pervivir y persistir, solapados, ocultos o transformados, algunos motivos, contenidos y estructuras mitológicas. Muchas de ellas aflorarían denotando no su renovación sino su pervivencia desde antaño, enseñando, por lo tanto, el valor específico de su impronta en el seno del pensamiento chino de la antigüedad, en especial, en lo referente a las estructuras de poder, la visión del mundo, la cultura material, el ordenamiento social, el quehacer económico y hasta la cotidianidad general.

En resumidas cuentas, se puede decir que por debajo de la racionalización y la humanización confuciana, y a pesar de ello, han permanecido vivos aspectos de los antiguos mitos, a través de las leyendas populares, las ceremonias y festividades actuales que honran a diversos personajes, y también por medio de narraciones elaboradas asociadas a determinados sitios sacros. Esta sobrevivencia semi oculta acontece en ciertos incidentes en las historias oficiales, que sirven de paradigma o modelo a seguir, en la literatura de los relatos de viajes y en la especulación filosófica, pergeñados como motivos que permiten esclarecer contenidos filosóficos.

Los diversos hallazgos arqueológicos, con cada vez más amplios repertorios de cultura material que las excavaciones han ido sacando a la luz, así como los ejemplos iconográficos, especialmente en ambientes funerarios o en santuarios, analizados por expertos, han servido como complemento a las exposiciones textuales, corroborándose con ello la pervivencia, e indudable importancia para el pensamiento antiguo chino, de motivos, temáticas y fundamentos mítico-religiosos.

Buena parte de toda la serie de textos y escritos, bien sea de talante confuciano o taoísta, que se ha considerado en las páginas precedentes, adquieren su mayor relevancia gracias a los comenta-



rios y subcomentarios que han generado con el paso de los siglos, lo que supone la proliferación de diferentes interpretaciones. Una particularidad esta que se suma a una habitual autoría de parte de varias personalidades (algunas míticas) y a su dilatada manufactura espacio-temporal, factores que hacen compleja cualquier sistematización y visión unitaria.

En esta aproximación se ha querido ofrecer, en definitiva, una mirada frontal, un acercamiento hermenéutico conciso que, sin duda posible, no puede, ni desea, agotar las significaciones presentes en la literatura clásica de la China antigua, de la cual emerge la cultura arcaica y las artes civilizatorias.







APÉNDICE

81

Principales tratados y textos referidos

CUADERNO
11



易經	Yijing
書經	Shujing
詩經	Shijing
禮經	Lijing
周禮	Zhouli
春秋	Chunqiu
大學	Daxue
中庸	Zhongyong
論語	Lunyu (Analectas)
孟子	Mencio
荀子	Xunzi
道德經	Daodejing (老子 Laozi)
莊子	Zhuangzi
淮南子	Huainanzi
列子	Liezi
文子	Wenzi
呂氏春秋	Lüshi Chunqiu
儀禮	Yili
史記	Shiji
楚辭	Chuci



天問 Tian wen
山海 Shanhaijing
漢書 Hanshu
十洲記 Shizhou ji
搜神記 Soushen ji
帝王世紀 Diwang shiji
黃帝內經 Huangdi neijing
軒轅本紀 Xinyuan Benji.



PUBLICACIONES AVECH

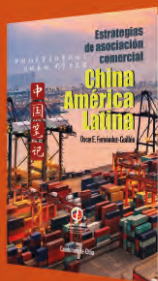


中
国
笔
记



CUADERNOS DE CHINA





Es la publicación académica oficial de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) 委内瑞拉中国研究会 dedicados a la divulgación de estudios sobre política, relaciones internacionales, economía, sociedad, ciencia y tecnología y cultura de China, entre otros tópicos propios de los estudios chinos recientes.

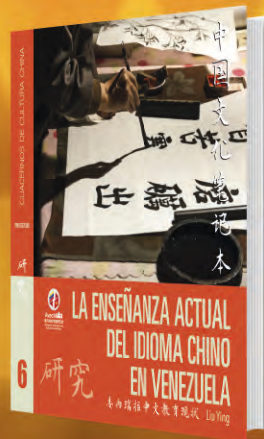
CUADERNOS DE CULTURA CHINA

中国文化笔记本





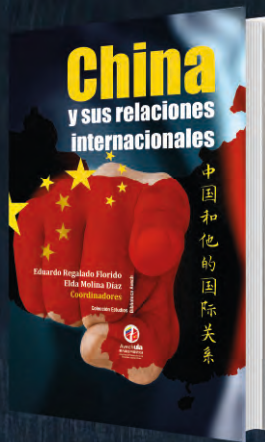
Es la publicación de difusión cultural oficial de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) 委内瑞拉中国研究会 dedicados a la divulgación de aportes para la comprensión de la literatura, poesía, fotografía, arquitectura, música, gastronomía, medicina tradicional y demás manifestaciones culturales chinas.



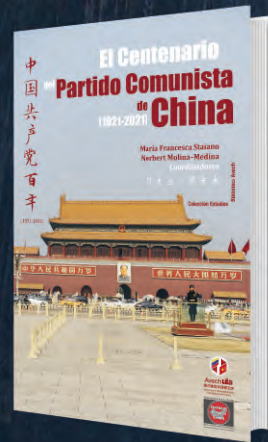
BIBLIOTECA AVECH

委内瑞拉中国研究会图书馆

COLECCIÓN ESTUDIOS



Con nuestra Colección Estudios nos hemos propuesto la publicación de obras parciales o de conjunto sobre los distintos temas que copan la atención de los estudios sobre sinología. De esa manera, estamos brindando conocimiento libre a disposición de académicos especialistas e interesados. También porque así otorgamos una oportunidad a aquellos investigadores noveles y consagrados que deseen publicar el resultado de sus investigaciones bajo el sello de la AVECH.



www.avech.org



中国 笔记

EL AUTOR

JULIO LÓPEZ SACO. Profesor titular en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y Asociado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Caracas. Doctor en Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Ex Coordinador del Doctorado en Historia de la UCV. Autor de varios libros y múltiples artículos. Investigador Asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas (UCAB), del Centro de Estudios de África y Asia (CEAA-Universidad de Los Andes, ULA); del Foro Español de Investigación en Asia Pacífico (FEIAP) y de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) 委内瑞拉中国研究会, adscrita al CEAA-ULA, Mérida, Venezuela. Profesor de la Universidade do Minho y la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala-Madrid).

www.avech.org



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

Cuadernos de China

中国 笔记



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA



Centro de Estudios de África y Asia
"José Manuel Briceño Monzillo"



Avechula

委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de África, Asia
y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas
"Dr. José Manuel Briceño Monzillo" (CEAA)
Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会