

INTRODUCCIÓN A LA CULTURA CHINA Y SUS RELACIONES CON EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

"El creciente conocimiento del Este espiritual sólo puede significar una expresión simbólica del hecho de que comenzamos a entrar en contacto con lo todavía foráneo en nosotros"

Carl Gustav Jung. El secreto de la flor de oro

"El mérito diferencial de nuestra civilización es, diría yo, el método científico; el mérito distintivo de los chinos es una concepción justa de los fines de la vida. Son estas dos cosas las que uno desearía ver unirse gradualmente"

Bertrand Russell. The Problem of China.

" Todo lo que puede ser enunciado carece de importancia"

Zhou Zuoren.

1. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA MIRADA OCCIDENTAL A CHINA

A) La primera mirada.

Aunque el conocimiento que tuvo Occidente de China parece ser remoto, pues en el libro bíblico de Isaías se menciona que: "Vendrán de lejos; éstos vendrán de aquilón y del mar y aquellos del país de los Sinienses" (1), y en los anales históricos de la China antigua se en-



(16)



cuentra que ellos tuvieron contacto con el imperio romano al cual llamaron con el nombre de Ta ts'in Kuo, y Zhang Quiang en su informe al emperador Wudi, en el año 106 AC, le mencionaba un lugar de Occidente llamado Liqian y que hoy se sabe que corresponde a la ciudad de Alejandría (2); lo cierto es que los primeros documentos conocidos de occidentales que establecieron contactos con China se remontan al siglo XIII, cuando la comunidad religiosa de los Franciscanos envió a tres de sus hermanos (dos italianos y un flamenco) a las ciudades de Karakorum y de Pekin. En el año de 1245 arribó a Karakorum Giovanni Dei Plano Carpini, enviado por el papa Inocencio IV y el cual escribiría años después una historia de los mongoles (Ystoria Mongalorum); en 1253 llegó a China Guillermo de Rubruck y en el año de 1291 Giovanni del Monte Corvino fue nombrado arzobispo de la iglesia romana en Pekin por parte del papa Inocencio V (3). Con la muerte de Corvino ocurrida en 1328 desapareció la presencia del cristianismo romano en China, hasta la posterior

llegada de los jesuitas en el siglo XVI. Pero fue el libro de Marco Polo acerca de sus viajes al reino del gran Khan mongol, redactado en prisión en 1298, lo que hizo conocer a Europa de la existencia de la lejana China. Marco Polo vivió durante diecisiete años en la corte del rey

tártaro y se convirtió en su emisario y asesor a otros reinos como el de la India y al mismo Occidente. Y en esta época surgió el primer equívoco que tuvo Europa acerca de lo que era China. El pueblo Chino fue conquistado por los mongoles a comienzos del siglo XIII y estos mantuvieron su poder hasta el siglo XIV; el pueblo mongol no había tenido influencia de los chinos antes de su conquista y, por ello, los sometieron sin conocerlos en sus profundidades culturales. De esta manera se entiende la razón por la cual el gran Khan, luego de que el tío y el papá de Marco Polo le hablaron del papa y del cristianismo occidental, expresó su deseo de conocer esta nueva religión y se refirió en forma despectiva ante las creencias y costumbres de los chinos. Cuenta Marco Polo que al regreso de su padre y de su tío a Italia, hacía el año de 1268, el gran Khan mandó con ellos unas cartas escritas en lengua turca y dirigidas al papa (4):

Mandaba decir al pontífice que le expidiera hasta un centenar de sabios de la ley cristiana, que conocieran las siete artes y fueran hábiles polemistas para mostrar claramente a los idólatras y a las otras especies de creyentes que sus leyes no eran de inspiración divina, sino de otra naturaleza, que todos los ídolos que tienen en casa y que ellos adoran son cosa diabólica; hombres, en suma, capaces de mostrar claramente, por la fuerza de la razón, que la ley cristiana era superior a las otras. El gran señor pidió además a los dos hermanos que le trajeran un poco de aceite de la lámpara que arde sobre el sepulcro de Dios en Jerusalén.

Con esta inesperada solicitud del gran Khan de desear conocer de manera reverencial al cristianismo y a la cultura de Occidente, se comprende la mirada de superioridad que se gestó y reafirmó en Europa ante el supuesto atraso intelectual y espiritual de los chinos. Una de las razones de esta actitud del rey mongol a querer asimilar el cristianismo romano (fuera de posibles motivaciones personales) quizá dependió de la necesidad política de contraponer una ideología desconocida frente a las sólidas tradiciones culturales de los chinos, las cuales eran muy superiores a las de sus conquistadores mongoles. Europa no supo reconocer esta situación social y China fue para ellos únicamente el pueblo tártaro del gran Khan con sus exóticas costumbres.

B) La segunda mirada.

A principios del siglo XVI llegaron los primeros misioneros jesuítas a la China y para finales de ese mismo siglo y comienzos del siglo XVII se encontraba un grupo selecto de sabios jesuítas que ya dominaban el lenguaje de los chinos y que llevaban varios años dedicados al estudio de los textos, las ideas y las costumbres chinas. Hombres como el padre Ruggieri, Daniello Bartoli, el padre Daniel y, en especial, el padre Mateo Ricci, entre otros, fueron fundamentales para que Occidente descubriera que la cultura de los chinos era distinta y mucho más profunda que la de los mongoles. A lo largo del siglo XVII se tradujo a Confucio, algunos fragmentos de textos taoístas, y un reducido círculo de intelectuales conoció la traducción del **Libro de las mutaciones** o **I Ching** hecha por el padre Jean Baptiste Regis y su grupo (el libro solo se publicó hasta 1738)(5). Desde finales del siglo XVI fueron escritas y publicadas numerosas historias acerca de la cultura China, donde sobresalen obras monumentales como **La Historia de las cosas más notables, usos y costumbres del reino de la China** (1585) del español Juan González de Mendoza, el **Portrait historique de l'Empereur de la Chine** (1698) del padre Bouvet, la **China monumentis que sacris qua profundis illustrata** (1667) del padre Athanasius Kircher, y una versión resumida y adaptada al latín de la famosa obra de Mateo Ricci denominada **Memorias sobre China**, la cual fue publicada en 1611. Un análisis de las consecuencias de este redescubrimiento de los chinos realizado por los jesuítas nos muestra que:

1) Aunque existió respeto y valoración por las creencias e ideas chinas los jesuítas nunca olvidaron la misión de tratar de comparar y adaptar el nuevo pensamiento a los valores y concepciones del cristianismo y, por ello, tradujeron la mayoría de los términos nuevos con un equivalente occidental y cristiano; por ejemplo, tradujeron palabras como "Tao" por "Logos" y el término confuciano de "T'ien" por "Dios", y el padre Bovuet trató de identificar al emperador Fou-Hi, creador mítico de los hexagramas del I Ching, con el patriarca bíblico Enoch. Es decir, la lectura jesuíta de los textos chinos siempre fue una lectura hecha con los anteojos de los prejuicios cristianos, que hacía la conversión simultánea de esas

extrañas ideas a las ideas conocidas y aceptadas por la ortodoxia de Occidente. Se comprende entonces como algunos misioneros comenzaron a hablar de "San Confucio", así como los humanistas italianos del siglo XIV habían hablado de "San Sócrates" cuando descubrieron a los pensadores de la Grecia clásica.

2) En general las descripciones de las costumbres de la vida cotidiana de los chinos fueron hechas con un sentimiento de superioridad y soberbia occidental y, por ello, aquellos hábitos y rituales que se oponían, o eran distintos a los Europeos, se ridiculizaban o se comentaban de manera despectiva. Algunas de estas transcripciones nos pueden ayudar a ilustrar mejor esta situación; Mateo Ricci escribió en un fragmento de sus memorias que (6):

La muestra universal de superstición (de los chinos) es la de observar los días y las horas felices e infelices para hacer sus obras y negocios(.) a menudo ocurre que, diciéndoles que tal día les ha de suceder algún gran infortunio o enfermedad u otro, bien a menudo ocurre que, ocupando con eso intensamente la imaginación, convierten, como suele decirse, la mentira en verdad; porque, llegando el día señalado, se enferman realmente y hasta muchos mueren, con lo que se confirman más en su error y en el crédito que estos farsantes tienen.

Un texto posterior publicado en 1735 por Jean Baptiste Du Halde y titulado **Description de la chine et de la tartarie chinoise** se esfuerza en dar una imagen abyecta de las costumbres chinas (7):

Hay calles públicas llenas de muchachos acicalados como meretrices, e igualmente personas que compran estos muchachos y las enseñan a tocar, cantar y bailar, y vestidos elegantemente y pintados con colorete como las mujeres inflaman a los pobres hombres en este vicio nefando(.) Otro vicio es matar a sus hijos, especialmente si son hembras, y ahogarlos en el agua por no poder sostenerlos.

Este tipo de relatos y descripciones incrementaron la imagen en Occidente de que los chinos eran un pueblo de costumbres semisalvajes, alejados de las leyes de Dios, inmorales, de extrema crueldad, y con un

pensamiento supersticioso y mágico.

3) Con el paso de los años los misioneros jesuitas fueron comprendiendo y admirando más a la cultura China, hasta el punto de que ellos mismos comenzaron a integrar a sus concepciones cristianas elementos del confucianismo y del taoísmo, lo que produjo escritos donde, de manera abierta o sutil, se reconocían cualidades de alto valor intelectual y espiritual en los chinos, y esta dirección heterodoxa de los misioneros hizo que el papa suprimiera la orden jesuita en la China en el año de 1773. Pero las consecuencias de esta mayor amplitud mental se vio en la correspondencia y encuentros que tuvieron los misioneros con la élite intelectual y universitaria de Europa. Durante el siglo XVIII los principales pensadores y eruditos conocieron textos acerca de la china o las traducciones de los cuatro libros de Confucio, los cinco clásicos y fragmentos de Lao tse y Chuang Tzu. La mayoría de los intelectuales y académicos no le dieron mayor importancia al pensamiento chino, en parte, debido a la creencia colectiva que concebía a la racionalidad occidental como la única vía del progreso humano y que germinó con las ideas de la ilustración y la modernidad científico-técnica. En este ambiente era muy difícil que los intelectuales y científicos aceptaran comentarios como el del padre Bartoli quien llegó a afirmar que: "son los chinos perspicacísimos y en valía de ingenio sobrepasan a los europeos" (8). Además el desarrollo de la ciencia moderna había surgido a partir de un modelo mecanicista del universo y las concepciones cosmológicas y filosóficas de la China se basaban en un modelo organicista. Sin embargo, en el siglo XVIII existieron algunas brillantes excepciones a este menosprecio hacia el pensamiento chino. El ejemplo más importante es el filósofo Leibniz que desde finales del siglo XVII estudió y compartió con jesuitas como Bouvet y Regis los textos y documentos chinos. En 1697 Leibniz escribió un opúsculo titulado **Novissima Sinica** donde manifestó que el conocimiento de la China era una prioridad para los pensadores europeos, aunque afirmó que: "Nosotros somos superiores a los chinos en la lógica, la metafísica, las ciencias matemáticas, el arte militar... y ellos nos superan en los preceptos de la vida civilizada y la filosofía práctica" (9). Los siguientes diez años los dedicó el filósofo al estudio del I Ching y allí llegó a la revelación de que este libro posea un

sistema de aritmética binaria similar al de su propia innovación matemática. En este tiempo dejó de pensar en la superioridad de la lógica y las ciencias matemáticas occidentales, y luego conoció a través del padre Bouvet la concepción del universo dinámico de Tchou Hi y estudió a fondo el principio confuciano del "Li" o "Ch'i", entendiéndolo como una especie de energía vital y divina que se encontraba en todas las cosas y seres del universo y conformaba un universo vivo y único. Según Needham estos modelos chinos influyeron de forma rotunda en la concepción organicista del universo de Leibniz y en su hipótesis de la monadología, tan lejana a las formulaciones mecanicistas de sus contemporáneos. Aunque existen otros pensadores notables como Voltaire, quien en su Diccionario filosófico habla con admiración del racionalismo de Confucio, y del economista Francois Chesnas que fue el creador de la escuela fisiocrática, el cual postuló por primera vez la teoría del "libre mercado" de la economía a partir del estudio del sistema rural chino(10); se puede decir que la mirada a China por parte de la mayoría de los intelectuales y científicos europeos del siglo XVII y XVIII fue también una mirada de superioridad, pero a diferencia de la superioridad religiosa y moral del siglo XVI, esta superioridad se basó en la idea del desarrollo exclusivo de la racionalidad occidental.



(17)

C) La tercera mirada.

En el siglo XIX el romanticismo Europeo (en especial el alemán y el francés) dirigió una mirada mística a la China; la traducción completa del **Tao Te Ching** de Lao Tse al francés, en 1842, debió impulsar las concepciones de los románticos que rechazaban la sociedad moderna y el imperio de lo mecánico y lo artificial, y reivindicaban la vuelta del hombre a la naturaleza, la visión sagrada de la naturaleza panteísta y la disolución del problema hombre vs naturaleza. Escritores como Tolstoi reconocieron la gran influencia

que habían recibido de Lao Tse y otros pensadores como Emerson, Carlyle, Teofilo Gautier, Novalis, Alfredo de Vigny, etc, reivindicaron la sabiduría del pensamiento chino(y también hindú), y su rechazo a la lógica moderna se apoyó en la mística oriental. Las primeras traducciones al francés y al alemán de poetas chinos, como Li po y Tu Fu, hechas a mediados del siglo XIX contribuyeron a reafirmar los nexos entre la sabiduría china y los poetas y filósofos del romanticismo europeo. Claro está que en la dimensión académica ortodoxa se continuó mirando a la China con desprecio, y en el campo político la invasión occidental a la china y la conquista japonesa del territorio chino transformó a la China en un pueblo derrotado y acomplejado de sí mismo, hasta el punto de que los jóvenes intelectuales chinos de esos años

creyeron que la única manera que tenía su país de sobrevivir era olvidando su antigua cultura e imitando al Occidente.

D) La cuarta mirada.

Las dos guerras mundiales, sufridas por Occidente en la primera mitad del siglo XX, condujo a intelectuales y científicos a aceptar que la utopía de la civilización moderna —basada en los postulados de la racionalidad científico-técnica— como la vía para lograr una sociedad más humana y justa había

fracasado. Esta pérdida del optimismo en el progreso infinito de la civilización occidental ha llevado a que la mirada a China sea una mirada donde ya no se parte del prejuicio de los valores occidentales, sino del anhelo de comprender otras formas de evolución humana. Lo anterior se encuentra de manera evidente en la manera como los sinólogos contemporáneos han abordado sus estudios del pensamiento y la historia China. El gran Sinólogo Joseph Needham, coautor de una gigantesca obra en 15 tomos acerca de la ciencia y la civilización en la China(11), ha demostrado que la cultura china fue superior en ciencia y tecnología al occidente hasta el siglo XIV; y que una de las razones

para el desarrollo de la ciencia y la tecnología occidental, a partir del Renacimiento, se debió precisamente a los inventos chinos que penetraron a Europa y fueron asimilados allí. Unos pocos ejemplos bastan para comprender la importancia de la ciencia y la técnica china en la evolución de la sociedad occidental: a) Telar (siglo IV-VI), b) Estribo (siglo VIII) c) Catapulta simple (siglo X) d) brújula magnética, papel, imprenta, imprenta de tipos móviles, idea del molino de viento, carretilla (siglo XII), e) pólvora, maquinaria de sedería, mecánica de relojería, variolización con pústulas de viruela (fundamento de toda la ciencia de la inmunología), (siglos XIII-XIV), etc.(12). Como recuerda el mismo Needham, estos aportes chinos fueron olvidados y de esta manera a los pocos siglos los científicos occidentales se adjudicaron las invenciones que habían hecho los chinos. En el **Novum Organum** de Francis Bacon se habla de que los tres inventos que permitieron a Europa salir de la edad media fueron la pólvora, el papel y la brújula, pero en ningún momento Bacon nos recuerda que esas invenciones vinieron todas de la China.

En el campo de la literatura y de los intelectuales la influencia de la filosofía y la literatura China ha sido notable en este siglo XX. El alemán Herman Hesse desde la segunda década del siglo contribuyó a dar a conocer a Lao Tse, a Confucio, al budismo Zen y al hinduismo. Es muy significativo que en un escrito de 1960, un año antes de su muerte, Hesse afirmara lo siguiente: "La palabra y el concepto de TAO han sido y son para mí más valiosos que el Nirvana, y lo mismo me ocurre con la pintura China"(13). Kafka confesó en una carta a Felice que: "En el fondo soy Chino"(14). Poetas y narradores tan importantes como Ezra Pound, T.S. Eliot y Canetti, han afirmado que la influencia del pensamiento Chino ha sido esencial en sus obras.

En la dimensión de la cultura en general la mirada actual a China oscila entre el misticismo neoromántico de la llamada **nueva Era** y el estudio académico y erudito de miles de investigadores europeos, norteamericanos y asiáticos. El llamado milagro asiático económico de Japón, la China, Tailandia, Corea del norte y del sur, etc, ha llevado al interés por el pensamiento y la filosofía china, la cual pareciera brindar mayor éxito y equilibrio

individual y social en este tiempo, que cualquier otro sistema de pensamiento conocido.

En conclusión, la evolución histórica de las miradas occidentales a China nos permite comprender que a pesar de que como dice Frederick "existe un abismo filosófico o cosmológico entre China y el occidente, y este abismo es palpablemente enorme"(15), también es cierto que la manera como se reconozca el rostro del otro da pautas para comprender como estamos percibiendo nuestro propio rostro. Y quizá ahí es donde se encuentra lo fundamental del estudio de la filosofía china, que de manera paradójica nos permite iluminar nuestro propio pensamiento occidental, visto y comparado desde lo otro, desde las orillas de un mundo que no se ha construido con la lógica y la razón occidental.

2. CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO CHINO. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS CON EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL DE LA MODERNIDAD

A) Pensamiento correlativo, sincronicidad y lenguaje concreto.

La gran característica del pensamiento chino es la concepción de la existencia de un orden estructural jerárquico en todas las cosas del universo. Cada cosa depende de su posición en relación con la totalidad y su naturaleza intrínseca puede variar de acuerdo al movimiento que realice en relación con la estructura universal. Ningún objeto o ser se considera un ente aislado e independiente, sino una parte que se corresponde con el resto de partes mediante nexos de semejanzas y de diferencias, pero no de relaciones de causalidad lineal. Se ha denominado pensamiento correlativo o coordinativo a esa manera de comprender la relación entre los objetos y los conceptos, donde los unos y los otros no se explican por causas precedentes, sino por la relación que en un momento específico tengan en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, si para el pensamiento causal la existencia de C depende de la previa existencia de A + B; para el pensamiento correlativo la existencia de C no depende de la previa existencia de A y de B, sino que A, B y C establecen

una correspondencia de semejanza o diferencia en un momento específico, que puede variar al siguiente momento, pero donde ninguna es causa de la otra. Las cosas y los conceptos no se desprenden unos de los otros, sino que se colocan unos al lado de otros en un permanente movimiento de posiciones y de sentidos que le dan a la estructura universal su carácter de un gran organismo vivo, donde no existen esencias inmutables, cuerpos independientes, dualismos entre la materia y lo mental o lo profano y lo sagrado, sino todo es un movimiento cíclico y perpetuo, y, para decirlo con la bella imagen del poeta Li Po, para los chinos la vida universal es: "Una realidad constantemente cambiando sus formas: sucesos sin fin fluyen hacia la eternidad" (16).

Si se comprende este pensamiento correlativo se puede entender también que los chinos no posean una racionalidad causal, sino una racionalidad acausal, donde se establecen relaciones entre los sucesos que se dan en el universo sin que existan explicaciones o evidencias de causa y efecto entre estos sucesos. El psiquiatra Carl Gustav Jung, al estudiar el **Libro de las mutaciones** y un texto de mística taoísta llamado el **Tai Sin Hua Dsung Dschi**, encontró que los chinos se interesaban por lo que se conoce en Occidente como casualidades o coincidencias y propuso que esta forma de percibir la realidad parecía ser otra manera de conocer el universo y lo denominó con el nombre de Sincronicidad: "La sincronicidad considera que la coincidencia de los hechos en el espacio y en el tiempo significa algo más que un mero azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador y los observadores"(17). La sincronicidad presupone la existencia de una profunda unidad entre la realidad psíquica y la realidad física, y se explica el por qué para los chinos los acontecimientos naturales, como terremotos o sequías, tienen correlación con crisis políticas o actos de inmoralidad de los gobernantes o de la sociedad. Hasta los años setentas la ciencia occidental consideraba esta manera de pensar como una variante del pensamiento mítico-mágico y no como otra forma de racionalidad. Sin embargo, las investigaciones de neurofisiología han mostrado que existen dos maneras simultáneas y complementarias como es percibida la realidad por el

cerebro: el hemisferio izquierdo percibe una realidad fragmentada y analítica donde las partes se relacionan causalmente, y el hemisferio derecho percibe una realidad holística, unitaria, donde las partes se relacionan acausalmente (18); sí la realidad percibida por el hemisferio izquierdo corresponde a la racionalidad causal occidental, la percepción por el hemisferio derecho representa la racionalidad acausal o sincronicidad de los chinos y de otros pueblos no occidentales, y algunos la han comenzado a denominar como racionalidad intuitiva o poética.

Aunque el pensamiento occidental de la modernidad continúa reflejando en sus estructuras científicas y filosóficas el exclusivo predominio de la racionalidad causal y su modelo mecánico de la realidad, ya se comienza a vislumbrar la aparición de la racionalidad intuitiva a través de la física cuántica y la teoría de sistemas(19).

La lengua china se caracteriza por ser ideográfica casi en su totalidad y sus signos lingüísticos no poseen conceptos abstractos, sino todas son representaciones concretas, lo que hace que esta lengua haya sido concebida para comunicar hechos y actitudes emocionales, para sugerir conductas, para tratar de hacer de las palabras actos, y como refiere Granet: "saber el nombre es poseer el ser o crear la cosa"(20). Conceptos abstractos como libertad, verdad, tiempo, espacio, etc, no existen en la lengua china, sino que los signos que los evocan siempre están en relación con situaciones concretas y específicas. Por ejemplo, uno de los ideogramas para representar la vejez consiste en los trazos de un hombre encorvado sentado en un parque; el ideograma para significar el estado de melancolía es la combinación de los trazos de un hombre mirando caer las hojas de un árbol en una tarde de otoño. Los ideogramas son símbolos y los símbolos siempre sugieren significados más allá de los límites de los conceptos, de ahí que la lengua china no tiene definiciones unívocas, sino cada ideograma evoca emblemas o símbolos plurales. La lengua china no busca tanto comprender o analizar, sino describir y sugerir estados de ánimo. Como dice Riviere: "El orden de las palabras está esencialmente determinado por la sucesión de las emociones" (21); y esto explica la dificultad para expresar sistemas lógicos de

pensamiento filosófico en chino y también hace entender porque el lenguaje poético y el lenguaje filosófico no existen divididos como en Occidente sino que son uno solo. Y tampoco existe separación entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje poético. Pero esta manera de entender a las palabras como expresión de símbolos se refleja en la actitud que tanto los filósofos taoistas como los confucianos han tenido ante el lenguaje: las palabras son aproximaciones a la realidad, pero el sentido profundo de la realidad está más allá de las palabras. Se entiende así mejor la enigmática sentencia del filósofo taoista Chuang Tzu: "Las palabras sirven para expresar ideas; pero, cuando uno ya tiene la idea, no necesita pensar más en las palabras, ojalá pudiera encontrar a alguien que haya dejado de pensar sobre las palabras y conversar con él"(22).

Todas estas diferencias de la lengua china con las lenguas occidentales explica el estupor que ocasiona para los occidentales la manera como se ordena y jerarquiza el lenguaje de los chinos. La mejor muestra de esta extrañeza la ha expresado Foucault al decir, en la introducción de su libro *Las palabras y las cosas*, que su texto nació al leer un ensayo de Borges donde éste cita a un tal doctor Franz Khun "que atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*" la siguiente clasificación (23):

Los animales se dividen en a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con el pincel finísimo de pelo de camello,



(18)

l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.

Foucault expresa, luego de leer y tratar de comprender esta clasificación, que le han dado ganas de reír y, a la vez, ha sentido cierto malestar y luego agrega: "En el asombro de esta taxonomía lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto"(24). La "imposibilidad de pensar esto" radica en que solo pensamos causalmente y con conceptos y definiciones, por lo tanto el discurso occidental es un discurso de interpretación y no de descripción, y sus límites lingüísticos y lógicos nos obligan a rechazar la contradicción como elemento fundamental de la realidad; esto ha conducido a que tratemos de transformar la realidad a nuestro lenguaje, y no el

proceso contrario, que es en cierta forma la orientación de la lengua china: adaptar el lenguaje a la realidad, intentar describir la realidad.

B) El Tao y el Yin-Yang.

El término de Tao y los de Yin-Yang significan para el pensamiento chino la representación de la vida y de la realidad universal: una totalidad en orden, cíclica, jerárquica, en permanente cambio, donde los contrarios se armonizan y se equilibran con la alternancia de la unidad.

La palabra Tao ha sido traducida por Wilhem como "Sentido" y por Granet como "Camino" o "Via". Y trata de representar el símbolo del ritmo de la vida universal, y, en una dimensión más concreta, significa el camino consciente o la vía de sentido existencial que une a los individuos al mismo sentido y

dirección del universo. Seguir al Tao es ser lo que se es, no ir en contra del movimiento alternante de la existencia, estar acorde con la naturaleza de la mutación (Yi), con el cambio cíclico (Pien) y con la interpenetración mutua de seres y sucesos (T'ong). La primera referencia histórica entre la relación de la palabra Tao y los términos de Yin-Yang se encuentra en el **Hi Ts'e**, el cual es un apéndice del **Libro de las mutaciones** o **I Ching**. Allí se dice que: "Una vez Yin, una vez Yang (Yi Yin Yi Yang), está allí el Tao"(25). Es decir, el Tao se manifiesta a través de dos emblemas contrarios que se alternan en la vida de manera armónica. Según Granet: "La palabra Yin evoca la idea del tiempo frío y cubierto, de cielo lluvioso; se aplica a lo que es interior, y por ejemplo, califica el retiro oscuro y frío donde, durante el verano, se conserva el hielo. La palabra Yang revela la idea de soleamiento y de calor; puede servir también para pintar el varonil aspecto de un danzarín en plena acción; se aplica a los días primaverales(.)"(26). A partir de estas evocaciones se quiere representar con Yin y Yang dos aspectos antitéticos y concretos de la realidad, los cuales se encuentran siempre en el tiempo y en todos los sucesos y seres que constituyen el universo. El

término de Yang ha sido traducido como lo masculino y Yin como lo femenino, pero debe hacerse claridad en que los chinos no se refieren a géneros o sexos, y quizá es mejor referirse a elementos pasivos (Yin) y activos (Yang) de la naturaleza. Cada elemento de la realidad es Yin o es Yang en un momento determinado del espacio-tiempo, pero lo que es Yin se transforma en Yang y viceversa, cada ser alberga en su naturaleza el Yin y el Yang, el ser y el no-ser. Esta influencia explica el desarrollo de una lógica paradójica en el pensamiento chino, la cual acepta la coexistencia armónica de los contrarios y permite una dialéctica que no separa la naturaleza de la cultura humana, lo espiritual de lo material, el alma del cuerpo. Li Daoun autor de un texto conocido como **El libro del equilibrio y la Armonía** (siglo XIII) lo expresa con



(19)

claridad: "Todo en el mundo suscita el ser; el ser suscita el no ser. El ser y el no ser se interpenetran, ocultándose y revelándose el uno al otro en mutua interdependencia" (27). Por supuesto que esta idea nos recuerda los fragmentos del griego Heráclito, y también el pensamiento contrario: el ser inmutable de Parménides que nunca podrá convertirse en el no ser (y viceversa), y el cual dio origen a la lógica aristotélica y al principio de no contradicción

En otro sentido la palabra Tao ha sido asociada a un principio desconocido de donde sale todo lo conocido incluyendo el Tao que hemos visto. Lao Tse lo expresa como: "El Tao que puede ser expresado, no es el Tao

perpetuo"(28), acá la palabra Tao es entendida como lo inconocible e incomprensible, como un no ser fundamental de donde surge el ser, o para decirlo en otras palabras: el Tao es asimilado al "Ser supremo anónimo". Pero esta manera de comprender el Tao es más particular de la escuela taoísta y, en especial, de la denominada religión taoísta.

c) Naturaleza, Ser humano, religiosidad, tiempo y espacio.

El pensamiento chino no establece diferencias entre la naturaleza, el ser humano y la sociedad, el universo es el macrocosmos y el hombre es el microcosmos que repite en pequeña escala a la naturaleza cósmica. Del Yin y el Yang se desprenden los cinco elementos (agua, fuego, madera, tierra, metal) que se encuentran interpenetrando todos los seres de la naturaleza y regulan la armonía del orden de la vida. El cuerpo humano tiene nueve orificios al igual que el cielo tiene nueve puertas y sus cinco visceras representan los cinco elementos actuando sobre el cuerpo. Los cinco elementos se relacionan también con las pasiones y las cinco virtudes humanas, que de acuerdo a sus conexiones determinan la moralidad y la ética de los individuos y de los pueblos en un momento histórico específico. Conocer la naturaleza es entonces conocer al ser humano, a sus virtudes, al sistema político, al

cielo y a la tierra. Conocer una parte del todo permite conocer la totalidad. Por ello los chinos estudian las correspondencias entre sucesos como la posición geográfica (oeste), el elemento predominante (metal), los planetas (venus), las estaciones (otoño), las acciones políticas (destrucción), el color (blanco), el cuerpo (hígado), y por ello relacionan con frecuencia hechos como la muerte de un padre a manos de su hijo, con la caída de una dinastía imperial o con el caos en la economía.

El ser humano es comprendido como una parte de la unidad natural y los médicos y los filósofos chinos nunca lo dividieron en cuerpo y mente o cuerpo y alma. El dualismo cartesiano que adoptó Occidente entre *Res extensa* (materia inerte) y *Res Cogitans* (mente pensante) no existe para los chinos y por ello no se conoce el concepto de un alma separada del cuerpo, ni de una espiritualidad separada de la naturaleza. Aunque es cierto que los chinos hablan de la existencia de dos "almas" después de la muerte de un individuo: el Huen o alma-aliento-Yang y el po o alma-aliento-Yin, estas no deben ser entendidas en el sentido occidental de una sustancia trascendente que se separa del cuerpo, sino como principios de vida Yang y Yin que retornan al ciclo de las transformaciones del Tao. Los chinos, como explica Needham, no han poseído el concepto de leyes de la naturaleza, porque esta idea occidental, que ha determinado los postulados de las ciencias naturales en la modernidad, nació de la idea medieval de un Dios trascendente que ordenaba su creación y establecía qué era natural y qué era sobrenatural. Los chinos no han tenido la imagen de un Dios legislador que regula su creación, sino que la naturaleza posee un orden intrínseco a cada elemento y ser que la conforma, sin que ese ordenamiento provenga de algo o alguien externo a la naturaleza misma. Por ello la religiosidad de los chinos tiende a ser una especie de panteísmo donde no existe un reino de Dios diferente al reino del mundo natural. O han desarrollado una actitud agnóstica que no cree posible ni justificable elucubrar o especular acerca de si existe un creador del Tao o si se encuentra una vida después de la muerte. Este aspecto de los chinos es más evidente en los filósofos confucianos, pero al estudiar a los místicos y filósofos taoístas también se encuentra que muchas de sus convicciones espirituales hacen

énfasis en lo sagrado y eterno de esta misma y única vida.

El tiempo y el espacio, como se ha mencionado, no son conceptos abstractos ni entidades autónomas o independientes, sino que existe un tiempo específico en un espacio determinado en un momento histórico exacto. El tiempo se ha asociado a un conjunto cíclico de estaciones, de épocas, de eras; y el espacio a climas, dominios, posiciones.(29). Esta estructura cíclica del tiempo se expresa en la creencia china de que las épocas se repiten con sus tendencias alternas; por ejemplo, los tiempos de prosperidad se alternan con tiempos de miseria, los estados políticos justos se alternan con estados políticos corruptos, nada es eterno ni conserva su posición, por ello no existen las utopías de tipo occidental donde se cree que algún día se llegará a una sociedad de prosperidad absoluta, y mucho menos se encuentra la creencia moderna de un progreso infinito, determinado por la concepción judeo-cristiana de un tiempo lineal único e irrepitible. Claro está que es importante resaltar la consideración de Needham en la que duda de que los chinos hayan entendido el tiempo cíclico como ese tiempo característico de los hindúes, donde todo se repite y el sentido de la vida humana se diluye en medio de miles de millones de eras; Needham cree que el interés que tienen los chinos por los acontecimientos históricos y la evidencia de movimientos religiosos y políticos de orientación apocalíptica, debe hacernos reconocer que los chinos también combinan una visión lineal del tiempo con la visión del tiempo cíclico.(30). Esta visión del tiempo podría ser entendida como una vía en espiral de los ciclos, que no le quita el valor histórico a la vida y a la sociedad humana, pero que también protege de esa mirada occidental que siempre está creyendo que lo nuevo es algo que no tiene ningún equivalente en la historia pasada. La concepción cíclica del tiempo, entendida con la especial mirada de los chinos, reafirma la unión de los opuestos y la idea de que todo está preñado por su contrario, como decía Nietzsche, puesto que vida, muerte, renacimiento, noche, día, oscuridad y luminosidad, hacen parte de ciclos que se alternan y se evita así el tedio del tiempo del eterno retorno Hindú, donde todo se repite de idéntica manera y durante toda la eternidad.

3. PRINCIPIOS GENERALES DE LA FILOSOFÍA CHINA

Al contrario de la filosofía occidental moderna cuyo tema fundamental es la búsqueda de la verdad o el estudio de la razón, la filosofía china se caracteriza por hacer una indagación acerca de la vida. De ahí su tendencia a ser una filosofía práctica que se pregunta por el hombre en relación con su sociedad y con la naturaleza, como también se pregunta por el sentido existencial del ser humano. Del primer interrogante se origina la ética y la filosofía política, desarrollada principalmente por Confucio y los filósofos confucianos y neoconfucianos; y de la segunda pregunta nace la reflexión metafísica y la intuición espiritual, representada por Lao Tse, Chuang Tzu y el resto de filósofos taoístas. Pero, común a confucianos y a taoístas, se encuentra en la filosofía china el ideal de un hombre con mente de sabio y corazón de niño, lo cual significa un hombre que es capaz de penetrar por el camino de las palabras, de los conceptos, de las cosas, pero que, a la vez, jamás pierde la inocencia de la primera mirada que descubre con asombro todo lo que observa. Los filósofos chinos no buscan ser eruditos, sino conocerse a sí mismos, aman las palabras porque les recuerda el silencio, e intentan combinar en su vida las preocupaciones por el mundo terrenal y las intuiciones extra-terrenales, los conceptos y los sentimientos (que se expresa en el aforismo de "Pensar con el vientre"), y sus metas individuales están unidas con los designios del universo.

El filósofo chino intenta desarrollar su mundo interior, pero sin abandonar el compromiso social y político que le corresponde por su mismo conocimiento. Es lo que llama Fen Youlan como: "ser sabio en lo interior y rey en lo exterior" (31). Este es el Tao que discute y sigue la filosofía china: reflexionar y ofrecer los principios o elementos para que todo ser humano logre un desarrollo espiritual e interior y luego se

comprometa con el mundo exterior a través de un papel activo en la sociedad.

Al ser una filosofía de la vida no existe la idea occidental de la filosofía entendida como un estudio especializado y erudito, ni es común que los filósofos elaboren tratados sistemáticos y académicos. Se hace filosofía como la hacían los primeros griegos: con los amigos y en la vida cotidiana. Por eso la mayoría de los libros de filosofía china son fragmentos de conversaciones o aforismos expresados por el maestro a sus discípulos, a propósito de un hecho o de una experiencia concreta. Esta manera de escribir las ideas

filosóficas hace que la metáfora poética, la parábola y la leyenda, sean el medio primordial para las ideas y así se evitan los conceptos y las definiciones exactas. Los filósofos chinos sugieren en lugar de afirmar y por eso sus palabras son reinterpretadas, de acuerdo a las distintas épocas, sin que se crea que pueden ser agotadas en sus múltiples significados. Esto explica la evolución histórica de la filosofía china, la cual es una sucesión de comentarios de distintos autores a textos antiguos como los cuatro libros de Confucio, los cinco clásicos, el libro de Chuang Tzu, el Motzy, etc. En Occidente el único pensamiento que se asemeja

al filosofar de los chinos es la obra de Nietzsche.

El tema más recurrente en los distintos filósofos chinos consiste en la reflexión acerca de como alcanzar la felicidad en el mundo, y, tanto taoístas como confucianos, han hecho énfasis en que lo primero para lograrla es no tomarse demasiado en serio nada, empezando por uno mismo y sus creencias e ideas. De ahí que la ironía e, incluso, el humor negro se encuentra con mucha frecuencia en los textos de los filósofos chinos. Esta tendencia a aceptar con una sonrisa la inutilidad de los esfuerzos humanos para construir sus utopías de perfección social y política tiene mucho que ver con la edad de la cultura china, pues como dice Lin Yu Tang: "Una civilización más joven, puede estar



(20)

deseosa de realizar progresos, pero una civilización más vieja, que naturalmente ha visto mucho en la vida, solo está deseosa de vivir" (32). Por ello otro tema de reflexión filosófica en los chinos es el arte de disfrutar del ocio. Los taoístas, en especial, insisten en que el signo de mayor sabiduría en un ser humano es el de vivir una vida despreocupada y ociosa, dejando que la naturaleza siga su curso, integrándose al flujo del Tao, sin forzar ninguna situación. En este punto los confucianos sí difieren de manera radical de los taoístas, ya que para Confucio la vía del conocimiento era un camino de gran esfuerzo y disciplina, y el ocio no podía ser un objetivo del sabio hasta que su sociedad no estuviera inspirada por la justicia y la moralidad.

La filosofía china es el centro que unifica al pensamiento chino y como dice Fen Youlan: "El lugar que la filosofía ha ocupado en la civilización china es comparable al de la religión en otras civilizaciones" (33). Se entiende así porque tanto en la política, la ciencia, la literatura y las artes, como en todas las situaciones cotidianas de la vida de los chinos, la filosofía dirige y orienta desde dentro a todas las actividades de la cultura. Si para el Occidente moderno la filosofía es un auxiliar del pensamiento técnico y científico, condicionado a producir tratados y sistemas de razonamiento que sirvan para aumentar el arsenal de información y conocimientos que posee el mundo; para la China la filosofía es la vía para la sabiduría, es decir, para aprender a vivir cada instante de la existencia con la armonía que nace de entender la alternancia de las tristezas y de las alegrías, con la sonrisa que aparece cuando cada hombre se libera de las metas falaces, que conducen a lo que llamamos en Occidente con el nombre de éxito o de fracaso. El poeta Chang Chao revela en pocas palabras el profundo sentido filosófico de la existencia para los chinos: "Vivid de modo que vuestra vida parezca un poema. Ordenad las cosas de modo que parezcan un cuadro" (34).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1)- Citado por Jean Roger Riviere. *El Pensamiento Filosófico de Asia*. Madrid, Editorial Gredos Biblioteca Hispánica de filosofía; 1960, p 270.
- (2)- Zhang Kai. "La civilización China y Occidente"; *Correo de la Unesco*, Dic 1982, p 42-44.
- (3)- Jacques Gernet. *El Mundo Chino*. Barcelona, Editorial Crítica; 1991, p 327.
- (4)- Marco Polo. *Viajes de Marco Polo*. México, Editorial Cumbre; 1967, p 10.
- (5)- Citado por Fernando Arbeláez. *Claves para el I Ching*. Santafé de Bogotá, Elektra editores; 1992, p 21.
- (6)- Mateo Ricci. *Memorias de China*. EN: *La China: Las Artes y la vida cotidiana vistas por Mateo Ricci y otros misioneros Jesuítas*. Impreso en Italia por Ingraf Milano, Franco María Ricci editores; 1989, p 181.
- (7)- Jean Baptiste du Halde. *Description de la Chine et la Tartarie chinoise*. En: *La China: Las Artes y la vida cotidiana de Mateo Ricci y otros misioneros Jesuítas*. op. cit. p 195.
- (8)- *Ibid*, p 173.
- (9)- Citado por Henri Bernard. *Sagesse Chinoise Et Philosophie Chrétienne. Essai sur leurs relations historiques*. Hautes études Race course road, Tientsin; 1935, p 139.
- (10)- Zhang Kai. Op. cit; p 44.
- (11)- Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*. 15 Vol, Cambridge University Press. 1954-1989.
- (12)- J. Needham. *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Madrid, Alianza Editorial; 1977, p 55-129.
- (13)- Herman Hesse. *Mi Credo*. México, Bruguera; 1977, p 238.
- (14)- Citado por Elias Canetti. *El otro proceso de Kafka*. Madrid, Alianza Editorial; 1983 p 167.
- (15)- Citado por Thomas H.C.Lee. "Las ideas chinas en la conceptualización transcultural. La relevancia de la historia intelectual". *Revista de Filosofía Univ. de Costa Rica*, 1993, vol XXXI(76), p 269-280.
- (16)- Citado por Luis Racionero. *Oriente y Occidente. Filosofía Occidental y dilemas occidentales*. Barcelona, Editorial Anagrama; 1994, p 68.
- (17)- Carl Gustav Jung. *Prólogo al I Ching. I Ching. Libro de las mutaciones*. Versión de Richard Wilhem. Barcelona, Edhasa; 1982, p 25.
- (18)- Springer, Deutsch. *Cerebro derecho y cerebro izquierdo*. Barcelona, Gedisa; 1986.
- (19)- Véase Frijof Capra. *El punto crucial*. Barcelona, Editorial Integral; 1982.
- (20)- Marcel Granet. *El pensamiento Chino*. México, Uteha; 1959, p 27.
- (21)- Jean Roger Riviere. Op. cit; p 276.
- (22)- Fen Youlan. *Breve Historia de la filosofía china*. Beijing, ediciones en lenguas extranjeras; 1989, p 29.
- (23)- Jorge Luis Borges. "El idioma analítico de John Wilkins". En: *Otras inquisiciones*. Buenos Aires, Emecé

- editores; Obras Completas, tomo 2; 1994, p 86.
- (24)- Michael Foucault. Las Palabras y las cosas. Barcelona, Planeta-Agostini; 1984.
- (25)- Richard Wilhem. I Ching. Op. cit; p 367-443.
- (26)- Marcel Granet. Op. cit; p 79-101.
- (27)- Li Daoquin. El libro del equilibrio y la armonía. Fragmento. En: Revista El paseante, 1993, No 20-22, El taoismo Chino, p 23.
- (28)- Lao Tse. Tao Te King. Madrid, ediciones Orbis, edición a cargo de Carmelo Elorduy; 1984, p 97.
- (29)- Marcel Granet. Op. Cit; p 237-268.
- (30)- Joseph Needham. La gran titulación. Op. cit. p 287-298.
- (31)- Fen Youlan. Op. cit; p 24.
- (32)- Lin Yu Tang. Mi Patria y mi Pueblo. Buenos Aires, Editorial Sudamericana; 1961.
- (33)- Fen Youlan. Op cit; p 15.
- (34)- Citado por Lin Yu Tang. La Importancia de Comprender. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, octava edición; 1991, p 30.

Confucio (551 ac-479ac)

a- Contexto histórico:

Dinastía zhou o tchou (1027-256ac)

Fundadores: Rey Wen(rey culto) hijo: rey Wu (rey marcial)

Dinastías: anterior: Shang posteriores: Ch'in (221-206ac)— Shih Huang Ti — unificación de china—quema de los libros 213ac (menos astrología, medicina, astronomía) (legalistas) Han (206ac-4dc) primera gran dinastía imperial (confucionismo-filosofía dominante) educación última dinastía Han (25-200)— budismo entra Sui (581-618).

T'ang—(618-907) budismo-cúspide religiosa-confucionismo—influ. política, educativa, burocrática.

Sung (960-1279)— neoconfucionismo

Yuan (1279-1368)— mongoles retroceso del confucionismo

Ming (1368-1644)—

Ch'ing (1644-1912)— manchues "gobernantes adoptan la cultura confuciana para hacerse acreedores al mandato divino-siglo xix-dios.

Confucionismo— "doctrina de los literatos" -Ju chiao época de Confucio: "Estados que sólo estaban unidos nominalmente por la dinastía Zhou. Crisis. Usurpadores— falsos príncipes—feudal.. El estado de Lu "controlado por usurpadores"— periodo de los "reinos combatientes" o "estados guerreros" (dos siglos hasta la

unificación-Ch'ien).

b- Biografía: (Szema Ch'ien 145-85 ac —100 ac-escribió—)

— pueblo de Tsou-estado de Lu.- Shuliang Go (Ch'iu(colina) K'ung (señor o maestro K'ung)-pobre-padre muere a los 3 años-17 años inspector de granos-19 años inspector de ganado-se casa-alto-viajar-reino de chou-estudia los ritos y ceremonias antiguas-encuentro con Lao tse-30 años-vuelve a Lu-discipulos-estudia y compone música-Tzhou-viaja-502-51 años-magistrado-duque Ting-secretario de obras públicas-secretario de justicia-Chungtu-496ac-doncellas de c'hi—viaje-buscando un gobierno que lo quiera apoyar en su filosofía política-5 años-496-492-wei-duque Ling-concubina belleza vrs la virtud— Ts'ai-489ac-periodo de no recibir la comida-Tsch'u-bufón Tsua yu: canción: "oh ave feng, oh ave feng,/cómo se ha desvanecido tu brillo/sin embargo, lo hecho hecho está/pero en el futuro anda con cautela,/abandona tu vano empeño/el que quiera hoy servir al estado/no hace sino arrojarse en los peligros.— Regresa a Lu-renuncia a llevar a la práctica su filosofía política y desengañado se encierra a escribir los últimos 10 años de su vida.— 481—unicornio—anales de la primavera y el otoño (722ac-481ac)-479-muere—

c- Clásicos confucianos: cinco clásicos y los cuatro libros.

1- Libro de la historia o de los documentos.

2-libro de las canciones o de las odas. 3000—300

3-Libro de las costumbres o Li Ki. (libro de la música).

4-Libro de las mutaciones o I Ching:-Tuan 1. comentario a las decisiones. primera parte. Tuan II. Hsiang I y II. Comentario a las imágenes simbólicas y comentario a cada una de las líneas. (Wilhem).

5- Anales de la primavera y el otoño: (rectificación de los nombres).

1 libro: Ta-Hio o gran estudio-Tse chang

2 libro: CHung-Yung o armonía central o doctrina del medio o el medio aureo-Tse-Tse.

3 libro: Lun Yu o Analectas o coloquios filosóficos o aforismos

4 libro: Mencio

c- Puntos fundamentales de la filosofía de Confucio:

Filosofía práctica—política-ética—Educación—Asistemática

1-Jen o Ren— "virtud perfecta" "benevolencia"

"humanidad" dos ideogramas: hombre + 2.

"La benevolencia consiste en amar a los otros". + = Zhong

"hacer con otros lo que tú quisieras para ti mismo"

"caridad para otros". - = Shu

"No hacer con otros lo que no quisieras para tí mismo".

"altruismo".

Práctica del Zhong y del Shu es " el camino de la práctica del ren o jen"

Acercarse al Ren es cumplir el tao moral (la ley moral)

"conciencia del centro"— tshung —lo humano y lo cósmico como una unidad.

"conciencia de la igualdad" schu— "la esencia humana está más allá de lo individual y del propio individuo"

C: "los hombres por su esencia están próximos; es por el habito por lo que se separan" existe una tendencia hacia el tao moral, hacia el ren.

Mencio iría más allá y diría que la naturaleza humana es buena, mientras para Husun Huang la naturaleza humana es mala.

"Desde el hombre más elevado en dignidad hasta el más humilde y oscuro, todos tienen un mismo deber: el de corregir y mejorar su propio ser; esto es, el perfeccionamiento de sí mismo es la base fundamental de todo progreso y de todo desenvolvimiento moral" Tai hio. chuntse "hombre moral" "noble" "caballero" "hombre superior"

Hsiaojen "hombre vulgar" "hombre inferior" Chungjung "el orden moral universal"— "encontrar el vínculo central en nuestro ser moral que nos une al orden universal"

sólo se puede ser moral y caminar en el proceso del tao moral en REN si se es uno mismo. EL PERFECCIONAMIENTO MORAL ES UN PROCESO -libre albedrío-

2- Li— "ritos religiosos" "reglamentos de la vida humana" "deberes sociales" el Li tiene validez "universal" para C.

Li- costumbre- orden jerárquico del universo vrs ley-norma por medio del castigo.

Li-Ejemplo—aumenta la moral del pueblo—Ley—castigo- impide el proceso de madurez moral. (noble-pueblo).

"Cuando se gobierna por edictos y se restablece el orden

con castigos el pueblo se ausenta y pierde la conciencia".

"La esencia del gobernante se asemeja al viento, la esencia del pequeño se asemeja a la hierba. La hierba se dobla cuando pasa por encima"

Cada vez que cometes una falta, nunca dejes de esforzarte por llegar a la enmienda"

Que las palabras respeten las acciones y las acciones las palabras"

LAS ACCIONES DEBEN PRECEDER A LAS PALABRAS

"Obrar primero; luego orientarse en las palabras, según las obras"

"práctica del tiro de ballesta— principio de la vida del hombre moral— "cuando el arquero no da en el centro de su blanco da media vuelta y busca la causa de su fracaso en si mismo" C.

"Presidiendo tribunales, soy tan bueno como cualquiera. La cuestión es proponerse que no haya tribunales en absoluto, a fin de que las personas que hubiesen hecho algo malo se avergonzarían demasiado de sí mismas como para pronunciar palabras de autodefensa. Así el pueblo está dotado de un gran respeto o miedo (por el magistrado). Esto se llama conocer la raíz (o fondo de la cosa). Esto se llama "alcanzar el verdadero conocimiento o sabiduría"

3- Hsuech— "aprender" o "estudiar" "imitación de ejemplos morales"

"La mente se despierta con la poesía. Se afirma con los ritos. Se completa con la música"

4- Chung- Yung— "invariabilidad en el medio" "el hombre de virtud superior persevera en el medio"

TODA TRASFORMACION SE HACE DESDE LO PEQUEÑO, EN LO CONCRETO, mío.

Nueve reglas invariables para los que gobiernan los imperios:

a- regularse o perfeccionarse a si mismo

b- respetar a los sabios

c- amar a los parientes **PIEDAD FILIAL- LA FAMILIA ES EL MICROCOSMOS DEL ESTADO.**

d -honrar a los primeros funcionarios

5 -Ming— "hacer por nada" "uno debe hacer lo que debe hacer, simplemente porque hacerlo es moralmente correcto"

6- Filosofía humanista: para pensar dentro de los límites de lo humano y de la sociedad humana.

Muerte-vida espíritus-hombres

Agnóstico (otra la lectura de los jesuitas y de Wilhem)

7- Rectificación de los nombres: Duque de Li Qué sería lo primero que haría para gobernar? "El que es noble abandona lo que no comprende. Cuando los conceptos no son exactos, las palabras no están de acuerdo; cuando las palabras no están de acuerdo, las obras no se producen; cuando las obras no se producen, no florecen ni el arte ni la moral; si el arte y la moral no florecen, los castigos no consiguen nada; si los castigos no consiguen nada, el pueblo no sabe donde poner las manos y los pies. Por eso se cuida el noble de que sus conceptos conduzcan, sin vacilación a las palabras, y de que sus palabras puedan, sin remisión, convertirse en obras. El noble no consiente, de ningún modo, que en sus palabras haya nada impuro"

Tres grados en la interpretación de la rectificación de los nombres:

"1 -si el hombre corresponde a la realidad de los hechos, entonces es coincidencia, y si no corresponde, es contradicción"

2 -Hay que distinguir por medio de los nombres, lo justo de lo injusto

3 -Por eso, aquello que sea justo habrá de ser estimado y alentado, y lo que sea injusto eliminado y rechazado."



(21)